

Heilsbotschaft und Weltverantwortung

Der Weg zu einer christlichen Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog

VON GERHARD BEESTERMÖLLER

Aufgabe christlicher Sozialethik ist es, sich mit Fragen auseinanderzusetzen, die das menschliche Zusammenleben aufwerfen. Wie jeder Ethik geht es ihr dabei nicht um theoretische Überlegungen als solche, sondern um Praxis. Es geht ihr darum, Relevantes zur Gestaltung der sozialen Wirklichkeit und damit zum politischen Diskurs beizutragen. Innerhalb demokratischer Ordnung ist dies nicht nur ein legitimes, sondern ein geradezu hoch willkommenes Ansinnen. Besteht doch Demokratie darin, daß Politik den Willen des Volkes vollzieht. Ein wesentliches Element des demokratischen Meinungsbildungsprozesses bildet die öffentliche Debatte anstehender Fragen und konkurrierender Lösungsmodelle. Hier ist ein jeder aufgefordert, seine Meinung, seine Überzeugungen, seine Perspektive und seine Interessen einzubringen. Demokratie lebt letztlich von der Hoffnung, daß sich die Meinung durchsetzt, die überzeugt, für die die besten Argumente vorgetragen werden.

Die entscheidende Frage ist nur, ob christliche Sozialethik die Möglichkeit ergreifen will und kann, die ihr die Demokratie bietet. Voraussetzung für die Teilnahme am demokratischen Meinungsbildungsprozeß ist nämlich, daß man dessen Spielregeln akzeptiert¹. Ohne hier eine Demokratietheorie zu entwickeln, kann man doch soviel sagen, daß sich die öffentliche Debatte in Demokratien als ein pluralistischer Dialog versteht. Dessen wesentliches Element besteht darin, daß in ihm zwar Glaubens- und Werthaltungen argumentativ eingebracht werden können. Die abschließende, für alle bindende Lösung beschränkt sich aber auf „die im sozialen und politischen Zusammenleben notwendigen Bindungen und Handlungspflichten“². Demokratien steht also weder eine Entscheidungs- noch Durchsetzungskompetenz in weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen zu. Glauben und Gewissen fallen nicht in die Reichweite des demokratisch Abstimmbaren. Damit ist und bleibt jede Weltanschauung gleichberechtigter Partner des pluralistischen Dialogs, solange sie nur dies respektiert.

Genau hier liegt die Schwierigkeit. Versteht sich christliche Sozialethik als Theologie, steht sie nach innen und nach außen unter einem starken Begründungsdruck. Wie kann sich Theologie an einem Dialog beteiligen, in

¹ Vgl. E.-W. Böckenförde, Art.: Demokratie. II. Ethisch, in: LThK, Bd. 3, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, 84–85.

² Böckenförde, Art.: Demokratie. I. Geschichtlich und politologisch, in: LThK, Bd. 3, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, 84.

dem Gottes Wort nur als gleichberechtigter Partner unter konkurrierenden Weltanschauungen betrachtet wird? Wie kann Theologie erwarten, zu einem Dialog zugelassen zu werden, der von der wechselseitigen Kritik und Infragestellung lebt, wenn sie sich in irgendeiner Weise autoritativ auf Gottes Wort bezieht? Wenn christliche Sozialethik als theologischer Partner im demokratischen Meinungsbildungsprozeß auftreten will, muß sie ein theologisch begründetes Interesse an einem pluralistischen Dialog über die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens nachweisen, und darlegen, was sie in diesen Dialog an Theologie einzubringen hat. Und diese Argumentation muß so transparent sein, daß sie auch dem Nichtglaubenden einsichtig ist³. Genau dies ist eines der Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils.

Dieser Artikel will bei zentralen Meilensteinen verweilen, die den Weg christlicher Sozialethik zu dieser Identitätsbestimmung kennzeichnen. Dabei geht es mir um drei Dinge: *Erstens* möchte ich zeigen, daß sich die Geschichte christlicher Sozialethik nicht nur als Teil der Geschichte christlicher Philosophie, sondern wesentlich der Theologie verstehen läßt. *Zweitens* geht es mir um die Legitimität des Vatikanischen Neuansatzes. Er bricht nicht mit der Tradition, sondern entwickelt sie weiter. *Drittens* will ich darlegen, wie sich christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog verstehen kann. Letzte Legitimation findet der Anspruch christlicher Sozialethik, zur Theologie zu gehören, in dem universalen und holistischen Anspruch der Gottesherrschaft, die Jesus verkündet. Das Evangelium richtet sich an alle Menschen und will sie in allen ihren Bezügen und Handlungsfeldern umwandeln (1. Der universal-holistische Anspruch der Gottesherrschaft). Die junge, politisch machtlose Kirche entwickelte zwar eine christliche Ethik für das Leben der Gemeinde als einer

³ In meiner Studie „Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität, Stuttgart 1995“ (Theologie und Frieden 10) habe ich mich mit dem Weg der Kantischen Idee einer Föderation demokratischer Staaten über den amerikanischen Präsidenten Woodrow Wilson in die Satzung des Völkerbundes auseinandergesetzt. Die Arbeit endet mit einem „Epilog: Erste Überlegungen zu einem Dialog der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee“. Dort problematisiere ich die Völkerbundsidee aus der Perspektive der in der neueren kirchlichen Lehre entwickelten Friedensordnung. Dabei schien es mir angeraten, deren theologische Begründung einer eigenen Untersuchung vorzubehalten. Insofern versteht sich die vorliegende Arbeit als Fortsetzung der Studie zur Völkerbundsidee.

Vgl. zur Notwendigkeit einer theologischen Grundlegung christlicher Sozialethik *F. Furger*, Christliche Sozialethik. Ein theologisches Fach in pluralistischer Gesellschaft, in: StZ 7 (1996) 487–496. Gute Überblicke zur Diskussion über die theologische Grundlegung christlicher Sozialethik vermitteln *Friedhelm Hengsbach* (Hrsg.), Jenseits katholischer Soziallehre, Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, *Marianne Heimbach-Steins* (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik, Theorien, Aufgaben, Methoden, FS Franz Furger, Freiburg 1995 und *Adrian Holderegger* (Hrsg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg/Schweiz 1996 (Studien zur theologischen Ethik 72). Siehe auch *A. Anzenbacher*, Theologische und philosophische Begründung der Menschenrechte in einer christlichen Sozialethik, in: *Gerhard Beestermöller* (Hrsg.), Theologie im Ringen um Frieden, Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik, FS Ernst Josef Nagel, Stuttgart 1995 (Theologie und Frieden 6) 111–128 sowie *A. Hertz*, Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik, Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika ‚Pacem in terris‘ und in der Konstitution ‚Gaudium et Spes‘ des II. Vatikanums, in: ebd. 129–155.

Hausgemeinschaft, aber keine politische Ethik. An dem Anspruch der Gotesherrschaft auf das politische Zusammenleben hielt sie aber in der Hoffnung auf die ganz und gar erlöste Welt fest (2. Das ‚Haus Gottes in der Fremde‘ nach der neutestamentlichen Haustafelethik). Zu einer wirklichen politischen Ethik, in der es um die Gestaltung der Politik aus dem Geist Christi geht, findet die Theologie erst, als das Römische Reich seinem Ende entgegengeht. Es gehört zu den großen Verdiensten von Augustinus, das Projekt einer christlich-theologischen Sozialethik in aller Konsequenz angegangen zu sein. Welchen Ansatz er hierbei gewählt hat, möchte ich in einem dritten Schritt etwas beleuchten (3. Die ‚pax terrena‘ bei Augustinus). Der von Augustinus eingeschlagene Weg einer originären christlichen Verantwortung für Politik wurde von Thomas von Aquin zur Idee eines christlichen Staates fortentwickelt. Hier liegen m. E. die letzten Gründe für den langwährenden Abwehrkampf der Kirche gegen die neuzeitlichen Freiheitsrechte (4. Die ‚respublica fidelium‘ bei Thomas von Aquin). Mit dem Konzilsdekret über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae‘ machte sich die katholische Kirche selbst zum Anwalt der Menschenrechte und klagt seither unablässig eine Weltordnung ein, die die Entfaltung eines jeden Menschen ermöglicht. Die Forderung nach einer freiheitlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ergebe sich aus der Berufung des Menschen zu Gottes Ebenbild (5. Die ‚Würde des Menschen‘ nach dem II. Vatikanischen Konzil).

Nach diesem theologiegeschichtlichen Überblick soll in einem eigenen Schritt die theologische ratio in dieser Entwicklung und damit auch die theologische Legitimität der Hinwendung zum pluralistischen Dialog aufgezeigt werden. Die ganze Geschichte der Sozialethik war von dem Bemühen geprägt, eine neue theologische Synthese aus dem überkommenen, „sich selbst unvermeidlich mit zeitbedingten Begriffen aussprechenden Glauben und de(m) sich immer wandelnden profanen Daseinsverständnis“⁴ zu bilden (6. Christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog).

In einem abschließenden Argumentationsgang möchte ich an einer Frage aus dem Bereich der Friedensethik exemplifizieren, wie sich der Dialog zwischen Theologie und Welt über eine wirklich humane Gesellschaft gestalten könnte. Genauerhin geht es mir um eine Vermittlung des kirchlichen Subsidiaritätsprinzips mit der Kantischen Föderationsidee im Hinblick auf eine Weltfriedensordnung (7. Christliche Sozialethik im Dialog über eine Weltfriedensordnung).

⁴ K. Rahner, Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt. Der ‚Horizontalismus‘ im Christentum und in der Kirche der Gegenwart, Schriften zur Theologie, Bd. X, Zürich 1972, 547–567, 551.

1. Der universal-holistische Anspruch der Gottesherrschaft in der Botschaft Jesu

Die Botschaft Jesu von der anbrechenden Gottesherrschaft ist von der alttestamentlichen Vorstellung eines messianisch-apokalyptischen Jahwekrieges gegen jede Fremdherrschaft über Israel beeinflusst⁵. Allerdings geschieht diese Anknüpfung in einer geradezu paradoxen Sinnverkehrung der Begriffe. Der Gotteskrieg bringt nicht Tod und Zerstörung, sondern Leben und Frieden. Sein Kampf richtet sich nicht gegen die politische Fremdherrschaft der Römer über Israel, sondern gegen die Tyrannei Satans. Von ihr sind alle Menschen in ihrer ganzen Existenz betroffen. Kein einziger Mensch soll forthin dem Despoten ausgeliefert bleiben. Kein Bereich menschlicher Existenz wird Satan preisgegeben⁶. Jesus stürzt Satan vom Thron, gerade indem er der Versuchung widersteht, in die ihn Satan führt: Das Reich Gottes mit Macht und Gewalt erzwingen zu wollen. Vielmehr durchbricht Jesus den Teufelskreis aus Schuld und Verstrickung, aus Gewalt und Gegengewalt durch eine Praxis bedingungsloser Liebe, die an der Güte und Barmherzigkeit Gottes selbst Maß nimmt (Mt 5, 43–48). Das Erleiden des Kreuzestodes, ohne Widerstand zu leisten und dabei, statt auf Haß, Rache und Vergeltung zu sinnen, um Vergebung für seine Schänder zu bitten, besiegelt Jesu Sieg über Satan.

Wer Christus nachfolgen will, ist aufgefordert, die Siegesmacht Gottes zu ergreifen⁷ und in seiner Liebespraxis die Gottesherrschaft über die ganze Wirklichkeit zu vollenden. Dabei sahen sich die jungen Gemeinden vor das Problem gestellt, daß sie gar keinen Einfluß auf die politische Gestaltung der Wirklichkeit besaßen. Wie haben sie diese Spannung zwischen dem Anspruch der Gottesherrschaft und der Realität ihrer Möglichkeiten theologisch-ethisch verarbeitet?

2. Das ‚Haus Gottes in der Fremde‘ nach der neutestamentlichen Haustafelethik

Eines der manifesten Produkte theologisch-ethischer Reflexion der frühen Kirche begegnet uns in den sogenannten Haustafeln des Neuen Testaments (1 Petr 2, 11–3, 6; Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 21–6, 9). Sie sind von einer

⁵ Vgl. hierzu *H. Hegermann*, Art.: Krieg, III. Neues Testament, in: TRE 20, 25–28.

⁶ „Indem Jesus die Gegenwart der Herrschaft Gottes für seinen Umgang mit irgendwelchen Menschen irgendwo in Palästina voraussetzt, wird uneingeschränkt der Bereich menschlicher Geschichte als Ort ihrer Gegenwart erschlossen, ohne daß es möglich wäre, sie auf einen Ort festzulegen.“ (*P. Hoffmann*, Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung, in: Eschatologie und Friedenshandeln; Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Mit Beiträgen von Ulrich Luz u. a., Stuttgart 1981 [SBS 101] 115–152, 122).

⁷ „Wir leben zwar in dieser Welt, kämpfen aber nicht mit den Waffen dieser Welt. Die Waffen, die wir bei unserem Feldzug einsetzen, sind nicht irdisch, aber sie haben durch Gott die Macht, Festungen zu schleifen.“ (2 Kor 10, 3f.)

eigenartigen Spannung geprägt. Was das Verhalten der Christen untereinander und gegenüber Außenstehenden betrifft, sollen sich die Christen von dem, was andere tun, grundlegend unterscheiden. In scharfer Abgrenzung hiervon werden die Christen in ihrem Verhalten gegenüber der staatlichen Ordnung zu vorbildlicher Gesetzestreue und Loyalität bis in ihre Gebete hinein aufgerufen. Um diese Dichotomie zu begründen, greift das NT auf zwei profanrechtliche Begriffe zurück: ‚oikos‘ und ‚paroikos‘.

Der erste Brief an Timotheus bezeichnet die christliche Gemeinde als ein „Hauswesen Gottes“ (1 Tim 3,15), dem der Bischof als „Hausverwalter Gottes“ vorsteht⁸. Die Haustafeln wollen als Hausordnung Gottes die Bewohner zu einer Praxis anleiten, in der sie sich gerade nicht der Welt angleichen, sondern die dem Geist Christi, seiner überschäumenden, gewaltlosen Liebe folgt. Dies gilt sowohl in ihrem Verhalten untereinander⁹ als auch gegenüber Außenstehenden¹⁰.

Was nun die Einbindung der Gemeinden in das Imperium Romanum betrifft, ermahnt der 1 Petr die Christen, sich als ‚paroikoi‘ zu verstehen¹¹. „Profanrechtlich bezeichnet ‚paroikos‘ jemanden, der sich dauerhaft in einem ihm fremden Gemeinwesen niedergelassen hat.“¹² Der Paröke respektiert die Gesetze des Gastlandes, assimiliert sich aber nicht, sondern hält an seiner Andersartigkeit fest. Es besteht also ein deutlicher Unterschied zwischen der Wert- und Glaubenshaltung der Fremden und der ihres Gastlandes. Diese Sicht der politischen Existenz der Christen deckt sich mit der Theologie des Völkerapostels. Für Paulus gehört das Imperium Romanum der unerlösten Finsternis an, die dem Untergang geweiht ist¹³.

Der Begriff des ‚paroikos‘ leistet nun dreierlei. *Erstens* enthält er insofern einen normativen Aspekt für die politische Ordnung, als es sich um eine rechtliche Kategorie handelt, die der Staat respektieren und schützen soll¹⁴. *Zweitens* haben Paröken ein Heimatland, in dem sie Mitgestaltungsrecht haben. Indem Paulus die Christen daran erinnert, daß ihr ‚politeuma‘, ihr

⁸ Vgl. A. Weiser, Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen, Stuttgart 1994 (Beiträge zur Friedensethik 18) 9–13.

⁹ Vgl. 1 Kor 7.

¹⁰ Vgl. Röm 12,17ff.

¹¹ „Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: ...“ (1 Petr 2,11a). Der Terminus ‚Gäste (Parepidemos)‘ unterstreicht noch mehr als der des ‚Fremden (Paroikos)‘ die Distanz und Nichtzugehörigkeit der Christen zu der sie umgebenden politischen Welt, denn der ‚Gast‘ „kennt keine institutionelle Anbindung an das Gemeinwesen, in dem er sich gerade aufhält.“ M. Gielen, 1 Petr 2,13–17 zur staatlichen Macht, Barmbüttel 1990 (Beiträge zur Friedensethik 10) 6.

In Eph 2,19 heißt es von den Heidenchristen, daß sie nicht ‚Paröken‘, sondern Vollbürger im Hause Gottes seien. Vgl. ‚Paroikos‘, in: Exegetisches Wörterbuch zum NT, Horst Balz (Hrsg.), Bd. III, 2. Aufl., Stuttgart 1992, 99.

¹² Gielen, Anm. 11, 6.

¹³ „Während die Menschen sagen: Friede und Sicherheit! kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen. Ihr aber Brüder, lebt nicht im Finstern, so daß euch der Tag nicht wie ein Dieb überraschen kann. Ihr alle seid Söhne des Lichts und Söhne des Tages. Wir gehören nicht der Nacht und der Finsternis.“ (1 Thess 5,3–5).

¹⁴ Vgl. Röm 13.

Bürgerrecht, im Himmel sei¹⁵, hält er an dem Anspruch der Gottesherrschaft fest, auch die politische Dimension menschlicher Existenz von der Herrschaft der Sünde zu befreien. Dieser Anspruch ist für den Apostel aber nicht normativ für die Praxis der Christen auf Erden. Die Errichtung der polis Christi steht bis zu dessen Wiederkunft aus¹⁶. Entscheidend ist nun der *dritte* Aspekt. Er erklärt die Attraktivität des Parökenstatus. Paröken sind anders und leben nach eigenen Vorstellungen. Daran können sie nur festhalten, wenn sie sich aus der Gestaltung des Gastlandes heraushalten. Denn das engagierte Mitgestalten eines Gemeinwesens als Vollbürger setzt voraus, daß man sich dessen Sitten, Traditionen usw. unterwirft.

Eine solche Angleichung ist mit Paulus undenkbar, weil die Welt außerhalb der Kirche vom Gesetz der Sünde versklavt wird: „Beugt euch nicht mit Ungläubigen unter das gleiche Joch! Was haben denn Gerechtigkeit und Gesetzeswidrigkeit miteinander zu tun? Was haben Licht und Finsternis gemeinsam?“¹⁷ Die neutestamentlichen Autoren können sich noch keine christliche Sozialethik vorstellen, in der „Gottesherrschaft und Welt aufeinander bezogen werden ... , und ... beide unser Handeln betreffen“¹⁸.

Das Interpretament des ‚Paröken‘ konnte die junge Christenheit allerdings nur so lange von der Aufgabe entbinden, sich über den Umgang mit politischer Macht Gedanken zu machen, wie sie eine machtlose Minderheit darstellte, deren Sonderstatus von Rom respektiert wurde. Zu einer politischen Ethik, die sich den politischen Realitäten stellt, ohne Politik in ihrer faktischen Vorfindlichkeit zu sanktionieren, findet Theologie erst, als die Festen des Imperium Romanum ins Wanken geraten.

¹⁵ „Unsere Heimat aber ist im Himmel.“ (Phil 3,20) Paulus „gebraucht hier einen politischen Begriff, der das Gemeinwesen, den Staat und seine Verfassung bezeichnet, den ‚Ort, wo der Mensch ‚Recht und Heimat‘ hat‘ (J. Blank, Kirche und Staat im Urchristentum, in: Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven, hg. v. Georg Denzler, München 1977, 9–28,25), der daher auch ‚Bürgerrecht‘ bedeutet.“ (K. Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 100).

¹⁶ „Wenn das Bürgerrecht der Christen im Himmel ist, macht sie das auf Erden zu Fremden. ... Paulus verbindet diese Distanz zur gegenwärtigen Welt, ..., mit derselben Erwartung, die er auch in 1 Thess 4,13–5,11 und 1 Kor 15,20–28 zum Ausdruck bringt. ‚Von dort erwarten wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus, der unseren Niedrigkeitsleib verwandeln wird zur Gleichgestalt mit seinem Herrlichkeitsleib gemäß der Kraft, mit der er sich auch das All zu unterwerfen vermag‘ (V.20f.). ... Christliche Hoffnung zielt nicht auf Erfüllung der Geschichte, sondern auf Leben aus der Auferweckung unter der von nichts mehr beeinträchtigten Herrschaft Christi.“ (Wengst 100).

¹⁷ 2 Kor 6,14 „Ihr Orientierungspunkt (der christlichen Liebespraxis bei Paulus) ist nicht ein menschliches Ziel, ... Sie hat nichts zu tun mit relativer Ausgeglichenheit und Verträglichkeit der Interessen in der Welt. Sie betrachtet die Welt nicht als notwendigen Lebensrahmen, der für alle, ..., relativ erträglich sein muß, damit man überleben kann. Vielmehr ist die Welt die gefallene, beherrschte, seufzende, die Gott jetzt wiederum zur seinen machen will und in der er die Kirche Christi als verborgenes, paradoxes, aber reales Zeichen der *Kommenden* aufrichtet. ‚Minimierung‘ von Unfreiheit, Not und Gewalt ist darum von Paulus her zu bescheiden, zu realistisch, wo es doch um das paradoxe Aufleuchten von Gottes *anderer* Zukunft in der Welt geht.“ (U. Lutz, Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus, 153–193, 191). Mit solch einer Einstellung kann man wirklich keine Politik machen.

¹⁸ Zitiert nach einem unveröffentlichten Manuskript von Ernst Josef Nagel.

3. Die ‚pax terrena‘ bei Augustinus¹⁹

Nach der Konstantinischen Wende deutete die Reichstheologie das Imperium Romanum als jenes Reich des Friedens, das die Propheten geweissagt hatten und in dem es bis ans Ende der Geschichte keinen Krieg mehr geben werde²⁰. Die Plünderung Roms durch die Goten 410 erschütterte diesen Glauben. Worauf richtet sich dann aber die christliche Friedenshoffnung? Und welche Bedeutung kommt dem politischen Frieden in der Welt und dem Einsatz für ihn zu? Auf Fragen dieser Art sucht Augustinus in seiner berühmten Schrift ‚De civitate Dei‘ Antworten.

Das von dem Propheten verheißene Reich vollkommenen Friedens liegt für den großen Kirchenvater jenseits der Geschichte. Diese Hinordnung des Glaubens auf einen geschichtstranszendenten Frieden bedeute aber gerade kein Desinteresse an der Welt, sondern verpflichte zum entschiedenen Einsatz für den irdischen Frieden, die pax terrena.

Irdischer Friede besteht für Augustinus „in eine(r) gewisse(n) Willensübereinkunft über die zum sterblichen Leben gehörenden Dinge“²¹. Ein solcher Friede liegt demjenigen am Herzen, der seine Sehnsucht in Gott verankert, „solange er nicht über diese Sterblichkeit hinauswächst, die diese Art von Frieden nötig hat“²². Denn nur als ein Lebender, der seine Bedürfnisse befriedigen kann, kann der Mensch Gott dienen.

Entscheidend ist nun, daß auch diejenigen, die sich dem Glauben verschließen und in der Sünde verharren, nach irgendeinem Frieden streben. Denn die Sünde zerstöre die Schöpfungsatur des Menschen nicht völlig. Gott habe jedem Menschen eine innere Schwerkraft eingestiftet, die ihn an den Ort ziehe, an dem er Frieden finde²³. Diese Schwerkraft sei auch im gefallen Menschen rudimentär erhalten geblieben, insofern auch er unausweichlich Frieden suche, wenn auch nicht in Gott. Worin auch immer der Sünder seinen Frieden erblicken mag, so Augustinus, er ist auf die Sicherung der naturalen Grundlagen seines Lebens angewiesen. Daher „strebt der irdische Staat, der nicht aus dem Glauben lebt, nach irdischem Frieden“²⁴.

Die ‚pax terrena‘ stellt also eine normative Idee dar, die, wenn auch aus

¹⁹ Ich beziehe mich hier auf *J. Laufs*, *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes De civitate Dei*, Wiesbaden 1973, *E. J. Nagel*, *Was ist Frieden für einen Christen? in: Friede – Was ist das? Die Antworten der Weltreligionen*, *Adel-Theodor Khoury* (Hrsg.), Freiburg 1984, 76–111, *W. Geerlings*, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, in: *Krieg und Friede im Altertum*, *Gerhard Binder* (Hrsg.), Trier 1989, 191–203, *J. Rief*, ‚Bellum‘ im Denken und in den Gedanken Augustins, *Barsbüttel* 1990 (Beiträge zur Friedensethik 7) und *Hertz*, Anm. 3.

²⁰ Vgl. *G. Lohfink*, ‚Schwerter zu Pflugscharen‘, *Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament*, in: *ThQ* 166 (1986) 184–207, bes. 195 ff.

²¹ *De Civitate Dei*, XIX, 17.

²² Ebd.

²³ „Pondus meum amor meus.“ (*Confessiones*, 13, 9).

²⁴ *De civitate Dei*, XIX, 17.

unterschiedlichen Gründen, für Glaubende wie Nichtglaubende verbindlich ist. Sie kann daher als Grundlage des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen dienen, zu denen Menschen unterschiedlicher Glaubens- und Werthaltung gehören.

Allerdings bleibt ein gravierendes Problem: Der irdische Friede ist nicht ohne zumindest die Bereitschaft zur Gewaltanwendung aufrechtzuerhalten. Folgt hieraus, daß sich derjenige, der Christus nachfolgen will, aus dem politischen Geschäft heraushalten muß? Augustinus verneint diese Frage entschieden. Für ihn besteht der Sinn und Zweck der von Christus geforderten bedingungslosen Liebe zum Nächsten darin, ihm „die Gottesliebe anzuraten“²⁵. Aus diesem Grund sei es durchaus im Geist Christi, einem Verbrecher notfalls gewaltsam den Erfolg seines Tuns zu verwehren, damit er nicht in seiner Sünde bestärkt werde. Denn es gibt „nichts Unglückseligeres als die Glückseligkeit derer, die Sünde tun, durch die die strafwürdige Strafflosigkeit genährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird“²⁶.

Augustinus entwickelt also eine theologische politische Ethik, indem er in die starre biblische Alternative von Licht und Finsternis, Reich Gottes und Reich des Satans ein tertium einführt: die *pax terrena*. Dies gelingt ihm, indem er auf die Unterscheidung von Schöpfung und Gnade zurückgreift und die Schöpfung als ein Korrektiv zu den faktisch vorfindlichen politischen Praktiken verwendet. In der normativen Idee der ‚*pax terrena*‘ manifestiert sich Gottes Ordnungswille für die Erhaltung des irdischen Lebens. Hingegen geht es in der Kirche um die Ausrichtung der Menschen auf Gott.

Wenn auch Staat und Kirche grundsätzlich verschieden sind, sind sie doch aufeinander bezogen. Auch in der Schöpfungsordnung spricht Gott den Menschen in seiner Subjekthaftigkeit an. Im Einsatz für die politische Ordnung geht es für Augustinus letztlich darum, den Menschen bei seiner Subjekthaftigkeit zu behaften, um ihn so vor einer völligen Verschließung vor der Gnade zu bewahren. Insofern partizipiert der Christ an Jesu Gotteskrieg gegen die Sünde, wenn er sich mit allen gebührenden Mitteln für die *pax terrena* einsetzt. Dieser Gedanke wird von Thomas von Aquin noch radikalisiert.

²⁵ „Weil uns aber der Lehrmeister Gott bereits zwei Hauptgebote aufgetragen hat, die Gottesliebe und die Nächstenliebe, in denen der Mensch ein Dreifaches findet, das er lieben soll, Gott, sich selbst und den Nächsten, und darum, wenn er Gott liebt, auch seine Selbstliebe auf dem rechten Weg ist, so folgt daraus, daß er auch dem Nächsten zur Gottesliebe verhilft, denn er soll ihn ja so lieben wie sich selbst.“ (De civitate Dei, XIX, 14) Vgl. zur Bedeutung des „proximum ad diligendum Deum consulere“ für die politische Ethik Augustinus’ *Nagel*, Was ist Frieden ... (Anm. 19) bes. 82–87.

²⁶ Ep. (138) ad Marcellinum, c. 2, PL 33/531 A.

4. Die ‚respublica fidelium‘ bei Thomas von Aquin²⁷

Thomas von Aquin stellt die politische Ordnung unter die normative Idee einer ‚respublica fidelium‘²⁸. Darunter versteht er ein Gemeinwesen, dessen Sinn und Zweck es ist, daß niemand durch die Sünden anderer in seinem Glauben an Christus und seiner Festigkeit in der Tugend irritiert wird. Aus diesem Grunde ist es Sache der staatlichen Autorität, nicht nur Verbrechen zu ahnden, die die naturalen und moralischen Grundlagen des Zusammenlebens untergraben. Darüber hinaus ist notfalls gewaltsam dafür Sorge zu tragen, daß sich nur christlicher Glaube öffentlich darstellen darf, damit niemand von seinem Heil abgebracht werde²⁹. Thomas findet zu dieser soziaethischen Position aufgrund seines Verständnisses von Moralität sowie seiner Zuordnung von Tugendhaftigkeit und Glaube. Seine Argumentation läßt sich in fünf Schritten rekonstruieren. Mit Augustinus hält er zunächst daran fest, daß auf der Ebene der allen gemeinsamen Natur politischer Friede möglich ist³⁰. Sinn und Zweck dieses Friedens ist die Ermöglichung eines tugendhaften Lebens³¹.

In einem zweiten Argumentationsschritt geht es um die Bedeutung von Zwang für die Tugendhaftigkeit des Menschen. Thomas glaubt, daß man den Menschen zur Tugend hinführen kann, indem man ihn zu einem tugendkonformen Verhalten zwingt. Hier wirkt sich aus, daß der thomanische Grundbegriff für das Verständnis der moralischen Subjekthaftigkeit des Menschen ein naturales Grundstreben (*inclinatio naturalis*³²) nach Glückseligkeit ist³³. Sinn und Zweck moralischer Vorgaben ist es, den Menschen den Weg zu diesem Ziel zu führen. Indem man den Menschen zwingt, das moralisch Richtige zu tun, kann er in sich die Konvenienz zwischen seinem Glücksverlangen und den Weisungen der Moral erleben. Dies führt ihn

²⁷ Vgl. hierzu G. Beestermöller, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Köln 1990 (Theologie und Frieden 4) sowie *ders.*, Lex naturalis – Stolperstein einer ökumenischen Ethik?, in: ThPh 71 (1996) 47–62. Dort finden sich auch entsprechende Literaturverweise.

²⁸ Sth II-II, q.40, a.4, resp.

²⁹ „Doch müssen die Heiden von den Gläubigen bedrängt werden, damit sie dem Glauben nichts in den Weg legen, sei es durch Lästerungen oder böses Zureden oder gar durch offene Verfolgungen, falls die Heiden dazu in der Lage sind.“ (Sth II-II, q. 10, a.8, resp.) Eine Sonderrolle kommt den Juden zu, was hier nicht weiter erläutert zu werden braucht. Vgl. Beestermöller, Anm. 27, 173–187.

³⁰ In seiner Lehre vom gerechten Krieg beruft sich Thomas auf Augustinus, um die Kriegsgewalt der Fürsten zu begründen: „So sagt auch Augustinus: ‚Die dem Frieden der Sterblichen angemessene Naturordnung fordert, daß die Vollmacht und der Beschluß, Krieg zu führen, bei den Fürsten liege.‘“ (Sth II-II, q.40, a.1, resp.).

³¹ Vgl. Anm. 34.

³² „Das Gute ... hat die Bewandnis des Zieles, das Böse aber die Bewandnis des Gegenteils. Alles, wozu der Mensch von Natur aus geneigt ist (habet naturalem inclinationem), erfährt die Vernunft daher auf natürlichem Wege (ratio naturaliter apprehendit) als gut und folglich als in die Tat umzusetzen.“ (Sth II-II, q.94, a.2, resp.).

³³ „Allein jenes Gut, das vollkommen ist und dem nichts fehlt, ist derart, daß der Mensch nicht vermag, es nicht zu wollen. Dies ist die Glückseligkeit.“ (Sth I-II, q. 10, a. 2, resp.).

dann dazu, aus eigener Überzeugung moralisch zu handeln. In der Erhaltung des irdischen Friedens geht es also nicht nur um die Sicherung der physischen Lebensgrundlagen. Auch geht es nicht nur darum, von Sünden abzuschrecken. Darüber hinaus soll der Mensch zur Tugendhaftigkeit erzogen werden³⁴.

Der dritte Argumentationsschritt thematisiert das Verhältnis von Natur und Gnade. Die Begnadung des Menschen erfaßt für den großen Theologen alle Dimensionen der menschlichen Wirklichkeit, auch die soziale. Der Friede, der Christen miteinander verbindet, ist ein Werk der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe. Sinn und Zweck dieses Friedens sind die Voraussetzungen für ein bei Gott verdienstliches Leben. Dies ist der Friede der Kirche³⁵.

Im vierten Argumentationsschritt geht es um das Verhältnis des politischen Friedens zu dem der Kirche. Hier kommt das thomanische Finalitätsschema zum Tragen. Durch die Gnade vermag die Natur jene Ziele zu erreichen, auf die sie innerlich ausgerichtet ist, die sie aber aus eigener Kraft nicht erlangen kann³⁶. Daher vollendet sich der politische Friede der Naturordnung im geistlichen Frieden der Kirche. Die Kirche stellt eine geistlich-politische Einheit, eine ‚*republica fidelium*‘, dar.

Den tragenden Eckstein der thomanischen Argumentation für eine ‚*republica fidelium*‘ bildet der vierte Schritt, in dem die Bedeutung des Zwanges für den Glauben geklärt wird. Das naturale Grundverlangen des Menschen nach Glückseligkeit findet erst in der Vereinigung mit Gott als dem Ursprung und der Fülle allen Seins Erfüllung³⁷.

Das Evangelium spricht daher für den Aquinaten den Menschen auf der tiefsten Ebene seines Selbst an. Denn in der Begegnung mit der christlichen Verkündigung werde der Mensch von der Übermächtigkeit des unausdenklichen Glücks übermannt, für das Gott ihn geschaffen habe. Solange der Mensch in seiner Natur nur noch halbwegs intakt sei, könne er gar nicht anders, als dieses Geschenk anzunehmen³⁸. Eine Ablehnung des Glaubens

³⁴ Es gibt Menschen, die „müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten werden, damit sie wenigstens so ihr böses Treiben aufgeben, das Leben der anderen nicht beunruhigen und schließlich durch derartige Angewöhnung selbst dazu gebracht werden, freiwillig zu tun, was sie vorher nur aus Furcht taten, und so tugendhaft zu werden. ... Um des Friedens und der Tugendhaftigkeit willen, war es daher notwendig, daß Gesetze erlassen wurden“ (Sth I-II, q.95, a.1, resp.).

³⁵ „Diese (die *caritas*) eint durch das geistige Band der Liebe nicht nur eine Person der anderen, sondern die ganze Kirche in der Einheit des Geistes.“ (Sth II-II, q.39, a. 1, resp.).

³⁶ Vgl. Sth I-II, q.91, a.4, resp.

³⁷ „Die letzte Glückseligkeit besteht in der Anschauung des göttlichen Wesens, das Sein und Güte in sich selbst ist.“ (Sth I-II, q. 4, a. 4, resp.).

³⁸ „Glauben haben liegt nicht in der menschlichen Natur beschlossen. Wohl aber liegt es in der menschlichen Natur, daß das Denken des Menschen dem inneren Antrieb und der äußeren Verkündigung der Wahrheit nicht widerstrebe. Insofern ist Unglaube gegen die Natur.“ (Sth II-II, q.10, a.2, ad 1) Diese Überlegungen machen deutlich, weshalb Thomas die Gnade des Hl. Geistes selbst als *lex*, *lex nova*, bezeichnen kann. Denn das Sittengesetz sowie der Glaube bilden die Einheit des Heilshandelns Gottes, durch das er den Menschen zu sich führt: „Das letzte Ziel des

kann sich Thomas nur als eine völlige Denaturierung denken, die bis an die Wurzel des menschlichen Wesens reicht³⁹.

Dies bedeutet aber nicht, so Thomas, daß man jemanden zum Glauben zwingen kann. Denn Gott als höchstes Gut kann nur erlangt und somit auch als Glückserfüllung erfahren werden, indem man sich ihm anheimgibt. Das ist aber nur frei und ungezwungen möglich. Hingegen kann man mit gesetzlichem Zwang verhindern, daß sich Unglaube öffentlich darstellt. Auf diese Weise wird wenigstens verhindert, daß andere Menschen in Verstokung geführt werden⁴⁰.

Für Thomas gibt es also ein manifestes theologisches Interesse an der Gestaltung der politischen Wirklichkeit. Auch bei ihm steht im Mittelpunkt der Mensch, der einerseits zum Heil berufen ist, andererseits in der Gefahr ist, sich in Sünde zu verschließen. Sinn und Zweck der politischen Ordnung ist es, dem Menschen zu helfen, auf dem rechten Weg zu bleiben. Wer sich daher in der rechten Weise für den geistlich-politischen Frieden der Kirche einsetzt, partizipiert an der Berufung des Menschen zur gottebenbildlichen Fürsorge für das Heil des Nächsten⁴¹.

Die entscheidende argumentative Weichenstellung, die Thomas zur Forderung nach einer *respublica fidelium* führt, ist sein Verständnis der moralischen Subjekthaftigkeit. An dieser Stelle hat das II. Vatikanische Konzil die Weichen anders gestellt.

5. ‚Die Würde des Menschen‘ nach dem II. Vatikanischen Konzil

Zu den großen kirchengeschichtlichen Umwälzungen, die das II. Vatikanische Konzil mit sich brachte, gehört die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat.“ (DH 2) Dieser Bahnbruch wurde mit der Enzyklika ‚*Pacem in terris*‘ durch Johannes XXIII. vorbereitet: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“ (PT 14)⁴²

menschlichen Lebens ist ... das Glück oder die Seligkeit. Deswegen muß das Gesetz am meisten die Hinordnung auf die Glückseligkeit betreffen.“ (Sth II-II, q.90, a.2, resp.).

³⁹ Hierauf hat schon *Josef Ratzinger* gegen alle Versuche, Thomas zum geistigen Vater der Religionsfreiheit zu erheben, aufmerksam gemacht: Thomas sei „von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ... Die Lehre von der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gehört in der Form, in der sie heute vorgetragen wird, durchaus dem neuzeitlichen Denken zu“ (Kommentar *Gaudium et Spes*, LThK Bd. 14, 331).

⁴⁰ Vgl. Anm. 29.

⁴¹ Der Mensch ist „Ebenbild Gottes“ (Sth II prol.) und als solcher dazu berufen, „für sich und andere vorzusehen“ (Sth I-II, q.91, a.2, resp.). Dazu gehört auch die Ausübung der gesetzlichen Strafgewalt: „Strafen werden gleichsam als Heilmittel zur Verhütung der Sünden verhängt“ (Sth II-II, q.43, a.7, ad 1).

⁴² Als sich die Päpste Ende des 18. Jahrhunderts der Forderung nach Religionsfreiheit gegenübergestellt sahen, reagierten sie scharf negativ. Hier sind Gregor XVI. (*Mirari vos*, 1832), Pius IX. (*Quanta cura* und *Syllabus*, 1864) und Leo XIII. (besonders *Libertas praestantissimum*, 1888) zu nennen.

Das Recht auf Religionsfreiheit besteht für die Konzilsväter darin, „daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln“ (DH 2). Begründet wird diese Forderung mit dem Verweis auf die „Würde der menschlichen Person“ (DH 2). Diese Würde kommt dem Menschen zu, weil er ein moralisches Subjekt und als solches „mit Vernunft und freiem Willen begabt ... zu persönlicher Verantwortung erhoben“ (DH 2) ist. Diese Verantwortung gipfelt in der Suche nach Wahrheit, „vor allem jene(r) Wahrheit, welche die Religion betrifft“ (DH 2).

Entscheidend ist nun, daß nach Auffassung der Konzilsväter der Mensch Wahrheit überhaupt nur zu erkennen vermag, wenn man keinen Zwang auf ihn ausübt: „Der Mensch vermag ... dieser Verpflichtung (sc. zur Wahrheitserkenntnis) auf die seinem Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht.“ (DH 2)

Hier zeigt sich, daß sich das Konzil vom Thomanischen Verständnis moralischer Subjekthaftigkeit gelöst und der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie geöffnet hat. So treten die Maximen der Sittlichkeit nach Kant nicht natural andrängend an den Menschen heran, sondern stellen die Bedingungen dar, unter denen sich endliche Freiheit erst entfalten kann. Tugendhaftigkeit ist insofern Freiheitsvollzug⁴³. Zu dieser Erkenntnis kann der Mensch nicht nur durch Vernunft, sondern auch durch Erfahrung gelangen. Dies setzt

Zu einem gewissen Modus vivendi mit dem liberalen Rechtsstaat verständigte sich Pius XII. in seiner berühmten Toleranzrede vom 6. 12. 1953. Die Duldung von öffentlichen Äußerungen, die von der katholischen Wahrheit abweichen, beruht für den Papst auf zwei Prinzipien: „1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“ (Vgl. *W. Kasper*, Art.: Religionsfreiheit, II. Katholische Kirche, in: *StL 7.*, völlig neu bearb. Auflage, Freiburg 1988, 825–827; siehe dort auch das Pius-Zitat, 826. vgl. auch *H. Maier*, *Gegner oder Verbündete? Freiheitsidee der Aufklärung und katholische Tradition*, in: *Herkorr* 50 [1996] 580–587).

In religiösen Angelegenheiten ist also nach Pius dann, und nur dann, Toleranz zu wahren, wenn der Unglaube nicht ohne Schaden für den Glauben unterdrückt werden könne. Diese Argumentation stellt kirchengeschichtlich nichts Neues dar. Der Papst greift vielmehr einen Grundsatz des Aquinaten auf, daß der Staat auch moralisch Verwerfliches nicht immer ahnden müsse. Mit genau diesem Argument hatte sich Thomas für eine gewisse Toleranz gegenüber dem Unglauben ausgesprochen: „So nun dulden auch im Bereich menschlichen Regierens die Vorsteher in berechtigter Weise manche Übel, damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze. ... So können also die Ungläubigen in ihren Religionsgebräuchen geduldet werden, obwohl sie damit sündigen; sei es wegen eines Gutes, das daraus erwächst, oder um eines Übels willen, dem man damit vorbeugt.“ (Sth II-II, q.10, a.11, resp.) Von einer Selbstdefinition als Partner im pluralistischen Dialog kann bei Pius nicht die Rede sein.

⁴³ „...: also ist freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“ (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zitiert nach: *Immanuel Kant*, *Werke* in 12 Bänden, hrsg. von *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt/M 1968, Bd. 7, 81 f. Die nachfolgenden Kantzitate werden mit Band- und Seitenzahl dieser Ausgabe belegt.)

aber voraus, daß man ihm den Freiheitsraum läßt, die Erfahrung von der größeren Freiheit einer moralischen Lebensführung zu machen⁴⁴.

Dies gilt erst recht in Fragen des Glaubens. Denn gerade in seinem Ringen um die Wahrheit seiner Freiheit nimmt er unweigerlich, wenn auch häufig mehr implizit als thematisch, auch Stellung zum tragenden Grund seiner Selbstdeutung. In der Annahme des Glaubens geht es um die höchste Form der nur in Freiheit vollziehbaren Selbstbestimmung und Sinndeutung des Menschen als eines von Gott angesprochenen moralischen Subjekts: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“ (GS 16)⁴⁵

Da der Mensch gerade als moralisches Subjekt auf den anderen ausgerichtet ist, kann er zu seiner Wahrheit nur im Dialog finden. Darum tritt die Kirche so entschieden für das Menschenrecht ein, sich an einem öffentlichen Wahrheitsfindungsprozeß frei von Zwang beteiligen zu können. Daher bedeutet die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit sowie die Bereitschaft, sich als gleichberechtigter Partner am pluralistischen Dialog über den Menschen⁴⁶ und eine menschenwürdige Gestaltung seiner individuellen

⁴⁴ „Allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muß).“ (Kant, *Die Religion*, Bd. 8, 863)

Gerade weil für Kant Sinn und Zweck der Gesetzgebung die Hinführung der Menschen zur Tugendhaftigkeit ist, darf es keinen gesetzlichen Zwang zu einem tugendhaften Verhalten geben: „Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.“ (Ebd. 754) Zu Kants Vorstellung vom moralischen Reifungsprozeß vgl. *Beestermöller* (Anm. 3) 37 ff.

⁴⁵ Hier drängt sich die Frage auf, ob die Konzilsväter wirklich das Kantische Verständnis von Moralität ganz und gar übernommen haben. Vgl. hierzu w.u. das abschließende Kapitel 7.

⁴⁶ *Hengsbach*, u. a., *Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis*, Anm. 13, 215–291, wollen dem „existenzauslegende(n)“ einen „praxisreflektierenden Ansatz“ (223) christlicher Gesellschaftsethik gegenüberstellen. Der existenzauslegende Angang beruhe auf der falschen Prämisse, „zur rationalen Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns einen Standpunkt ‚außerhalb‘ der politischen Auseinandersetzung (einnehmen zu können).“ (228) Demgegenüber weisen die Autoren ihren praxisreflektierenden Zugang diskursethisch aus: „Die für eine rationale Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns notwendige Unparteilichkeit wird von den beteiligten Akteuren dadurch gesichert, daß sie die Interessen und Forderungen aller Betroffenen, und zwar aus deren Sicht, berücksichtigen.“ (230)

M.E. werden hier die Grenzen des diskursethischen Ansatzes zu wenig bedacht. Ich bringe hier nur zwei Aspekte in Erinnerung: Wie steht es mit der vorgeblichen Unparteilichkeit (a) und dem Verzicht auf Existenzauslegung in der Diskursethik (b)?

a) Die Autoren weisen darauf hin, daß die angezielte Unparteilichkeit des Diskurses voraussetzt, daß auch die Interessen derjenigen berücksichtigt werden, die ihre Interessen nicht artikulieren können: „In moralisch-praktischen Diskursen werden aber die Interessen und Ansprüche auch derer advokatorisch anerkannt, die diese selbst nicht mehr oder noch nicht oder – wie etwa Tiere – *grundsätzlich* nicht vertreten können.“ (269)

Hier bleiben aber Fragen offen. Sind die Interessen von Tieren denen der Menschen gleichberechtigt (vgl. *R. Schröder*, *In der Welt, doch nicht von dieser Welt. Weltengagement und Welt-distanz der christlichen Existenz*, Bonn 1996 [Schriften des Cusanuswerkes 6], 13)? Welcher Respekt gebührt Menschen, die keine Interessen haben, haben werden und vielleicht niemals hatten, weil sie z. B. Zeit ihres Lebens im Koma liegen (vgl. *Anzenbacher* [Anm. 3] 121 ff.)? Der Diskurs ist letztlich eine Institution, über die ich verfügen muß, um sie anzuwenden. Deren Rechtfertigung kann nicht wiederum im Diskurs geschehen.

wie gemeinschaftlichen Belange zu beteiligen, gerade keine Relativierung des christlichen Glaubens. Vielmehr geht es um die Schaffung derjenigen Bedingungen, unter denen das Wort Gottes seine überlegene Wahrheit erweisen und den Menschen erreichen kann⁴⁷.

Ausgehend von diesem Verständnis der menschlichen Subjekthaftigkeit und deren Offenheit für Gott entwickelt katholische Soziallehre erste Sozialprinzipien für einen humanen Aufbau der Gesellschaft. So wie es keine moralisch vorgegebene objektive Wirklichkeitsordnung gibt, die dem Freiheitsvollzug des Menschen vorgeordnet wäre, gibt es keine verbindliche politische Ordnung, die sich der Mensch nicht selbst gibt. So lautet einer der Spitzensätze der Pastoralkonstitution: „Ursprung, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person“ (GS 25)⁴⁸.

Daher sind die Prinzipien der katholischen Soziallehre nicht materialinhaltlicher Art, sondern formaler Natur⁴⁹. So stellt das Subsidiaritätsprinzip eine Zuständigkeitsregelung dar. Gesellschaft und Staat sollen so organisiert werden, daß Verantwortung, soweit es eben geht, nach unten delegiert wird. Anliegen des Solidaritätsprinzips ist es, das Gemeinwesen so zu strukturieren, daß es der Würde des Menschen gerecht wird. Solidarität als universales Prinzip wehrt jeder einschränkenden Ausdeutung der moralischen Verantwortung, sei es auf die Familie, sei es auf die Gruppe, sei es auf den Staat usw.⁵⁰ Aus diesem Grunde muß politische Verantwortung im Hinblick auf „jenes umfassende Gemeinwohl“ definiert werden, „welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (PT 132).

Die katholische Soziallehre bleibt mit ihren Aussagen nicht auf der allgemeinen Ebene oberster Prinzipien stehen. Bevor dem im Hinblick auf eine Weltfriedensordnung weiter nachgegangen wird, soll zunächst die Frage

b) Voraussetzung des Diskurses ist das diskursfähige Subjekt, das sich seiner eigenen Interessen in Abgrenzung von denen anderer bewußt ist und sie zu artikulieren vermag. Menschen, die diese Fähigkeit nicht besitzen, gelten in irgendeiner Weise als eingeschränkt (behindert, unreif, debil, ...) Wie aber steht es mit Kulturen, die das reflexive Bewußtsein individueller Interessen nicht ausgebildet haben? Wer mag darüber zu entscheiden, ob es im Interesse dieser Menschen liegt, zu bleiben, wie sie sind, oder aufgeklärt zu werden? Das reflexive Interessenbewußtsein läßt sich nicht aus den Interessen des Menschen begründen, sondern sie setzen dieses vielmehr voraus. Der Diskurs mag der Normenfindung in pluralistischen Gesellschaften dienen, sie selbst legitimieren kann er nicht.

⁴⁷ „Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist. Und deshalb trägt der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht wenig bei zur Begünstigung solcher Verhältnisse, unter denen die Menschen ungehindert die Einladung zum christlichen Glauben vernehmen, ihn freiwillig annehmen und in ihrer ganzen Lebensführung tatkräftig bekennen können.“ (DH 11)

⁴⁸ Es ist die Aufgabe der Menschheit, „eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten“ (GS 9).

⁴⁹ Ich folge hier einem Vortrag von *Wilhelm Korff*, den er auf dem Symposium zur evangelischen und katholischen Sozialethik: „Solidarität ist unteilbar“ am 11. September 1996 in Goslar gehalten hat: Verbindliche Handlungsprinzipien. Zum Anspruch einer Soziallehre.

⁵⁰ Daher ist der Staat verpflichtet, Not zu lindern, wo die Menschen „unter dem Druck ihrer Verelendung“ (GS 10) nicht mehr über sich und Gott nachdenken können.

aufgeworfen werden, inwiefern die Hinwendung des II. Vatikanischen Konzils zur Freiheit des Menschen als theologischer Neuansatz qualifiziert werden kann: Ist die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit wirklich theologisch durch Bezug auf die Offenbarung in Jesus Christus begründet, oder ist es nicht ausschließlich eine gewandelte philosophische Anthropologie, die für die Kehrtwende zu den Freiheitsrechten verantwortlich ist? Und weiter: Wie kann christliche Sozialethik den Anspruch des Konzils einlösen, theologische Wahrheiten in den pluralistischen Dialog einzubringen, der notwendigerweise auf der Ebene der allen gemeinsamen Vernunft, also ohne autoritativen Offenbarungsbezug geführt werden muß?

Mit diesen Fragen kehre ich zu meiner Eingangsthese zurück: Christliche Sozialethik kann als Theologie im strengen Sinne, also als eine sich unmittelbar durch Offenbarungsbezug konstituierende Wissenschaft verstanden werden und als solche den pluralistischen Dialog suchen.

6. Christliche Sozialethik als theologischer Partner im pluralistischen Dialog

Der Dialog über eine humane Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens ist zunächst einmal Sache der „im guten Sinne säkulare(n) Welt mit ihren Möglichkeiten und selbstgewählten Zielen, mit ihren Organisationen, mit ihrem Pluralismus und unvermeidbaren Antagonismus“⁵¹. Christen sind wie alle Menschen aufgefordert, mit ihrer je spezifischen Sachkompetenz die Humanisierung der Welt mitzugestalten⁵². Die Frage nach einer humanen Gestaltung des Zusammenlebens ist zuletzt eine Frage nach dem Wesen des Menschen. Erst von dorthin läßt sich die Pluralität der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen zu einem Menschenbild und dem Bild einer menschlichen Gesellschaft zusammenfügen. Hier ist der Ort, an dem sich christliche Sozialethik in den Dialog einmischen will.

Dabei ist christliche Sozialethik von der Überzeugung bestimmt, daß Jesus Christus die Offenbarung Gottes und des wahren Menschseins in einem ist⁵³. Daher läßt sie es darauf ankommen, daß „das Gespräch über den Menschen ... zur Rede von Gott – über Christus, den ‚neuen Menschen‘“⁵⁴

⁵¹ *Rahner*, Anm. 4, 565.

⁵² „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.“ (GS 36)

⁵³ „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ (GS 22)

⁵⁴ *E. J. Nagel*, Soziallehre der Kirche – Theologie, Politik, Ideologie? in: Zeugnis des Glaubens – Dienst an der Welt. FS Franz Kardinal Hengsbach, *Baldur Hermans* (Hrsg.), Mülheim an der Ruhr 1990, 91–118, 97.

führt. Der Mensch bleibt sich selbst in der ganzen Ambivalenz seiner Existenz unverständlich, bis er sich im Licht der Offenbarung versteht.

In diesem Sinne versteht Thomas Theologie als eine Synthese aus unmittelbar geoffenbarten und mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, nämlich dem im Licht der Offenbarung erschlossenen Sinn von Menschsein⁵⁵: „Die hl. Lehre umfaßt unbeschadet ihrer Einheit all das, was in die verschiedenen philosophischen Wissenschaften hineingehört, ... Grund hierfür ist die Einheit des formalen Gesichtspunktes, den sie in den verschiedenen Dingen betrachtet: ihre Erkennbarkeit durch das göttliche Licht.“⁵⁶

Vor dieser Aufgabe steht Theologie auch heute. Allerdings ist Thomas in dreifacher Hinsicht ergänzungsbedürftig. Erstens sind auch Offenbarungswahrheiten für uns immer schon in Menschenwort gekleidet, also Ergebnis theologisch-zeitbedingter Deutungen⁵⁷. Zweitens verkennt Thomas auch die historische Bedingtheit anthropologischer Aussagen, da er die Offenheit des Menschseins unterschätzt. Damit bleibt ihm drittens das dynamische Verhältnis von Vernunft und Glaube verschlossen. Zwischen den beiden Erkenntnisquellen besteht eine Art hermeneutischer Zirkel: Das, was Gott mit dem Menschen vorhat, versteht er im Glauben um so tiefer, je besser er sich mittels seiner Vernunft selbst versteht und umgekehrt. Das ist ein unablässig weitertreibendes, wechselseitiges Erschließungsverhältnis.

Da nach christlicher Überzeugung das Wesen des Menschen und damit auch der Heilswille Gottes erst mit der Wiederkunft Christi ganz und gar offenbar sein wird⁵⁸, bleibt die Aufgabe der Theologie, eine Synthese aus christlicher Botschaft und Philosophie zu bilden, bis dahin unabschließbar. So sieht sich der Theologe, der heute den Dialog mit der Welt sucht, auf der einen Seite in einer Tradition stehen, die sich bemüht, dem Menschen den christlichen Glauben als integrativen Interpretationsrahmen vorzustellen, in den dieser seine Erfahrungen unverkürzt einbringen kann. Auf der anderen Seite muß der Theologe feststellen, daß er die Selbstdeutungen der Menschen seiner Zeit nicht adäquat in diesen Rahmen einzeichnen kann.

Damit steht Theologie vor der Alternative, entweder die neue Selbstaulegung des Menschen abzuweisen oder eine neue Synthese zu wagen. In der Entscheidungsfindung kann Theologie – gemäß der genannten Prämissen von der Offenbarung Gottes und des Menschen in Christus – voraussetzen,

⁵⁵ Vgl. W. Kluxen, Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien, in: Grundprobleme großer Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Josef Speck (Hrsg.), 3. durchgesehene Aufl., Göttingen 1983, 177–220, 185 ff.

⁵⁶ Sth I, q. 1, a.4, resp.

⁵⁷ Für Thomas beruht Theologie auf obersten, unmittelbar von Gott offenbarten Prinzipien: „Wie sich ... die Musik auf die Prinzipien verläßt, die ihr von der Arithmetik vermittelt werden, so nimmt die hl. Lehre die Prinzipien gläubig an, die ihr von Gott geoffenbart sind.“ (Sth I, q.1, a.2, resp.) Hinter dieser Überzeugung steht das mittelalterliche Verständnis von Verbalinspiration. „Die Schrift ist gewissermaßen Gottes eigene Theologie.“ (O. H. Pesch, Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Eine Einführung, Mainz 1988, 112).

⁵⁸ Vgl. hierzu J. B. Metz, Politische Theologie, in: SM(D), Bd. III, 1969, 1232–1239.

daß in dem Maße, in dem der Mensch sich mittels seiner Vernunft selbst tiefer versteht, er auch den Heilswillen Gottes tiefer zu gründen vermag. Der Theologe muß sich also fragen, ob er unter den philosophischen Anthropologien seiner Zeit eine findet, die ihm die Erfahrungen, die er als Mensch macht und mit seiner Vernunft deutet, integraler erschließt und ihn daher auch die Antwort des Glaubens auf die Fragen des Menschseins besser verstehen läßt.

Ist dies der Fall, dann ist es seine Aufgabe, eine neue Synthese aus christlicher Offenbarung und Philosophie zu bilden. So haben die Väter des II. Vatikanischen Konzils das neuzeitliche Verständnis moralischer Subjektivität nicht nur wegen dessen philosophischer Plausibilität übernommen, sondern auch, weil es die Heilsberufung des Menschen tiefer zu verstehen hilft⁵⁹.

An dieser Stelle wird deutlich, inwiefern die Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte zur systematischen Sozialethik selbst gehört. Erst in der Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition, der inneren ratio ihrer Entwicklung, läßt sich die Frage beantworten, ob ein neues Selbst- und Weltverständnis des Menschen die Offenbarung wirklich tiefer verstehen läßt oder vielleicht sie verkürzt⁶⁰.

Auch die neutestamentlichen Autoren haben Theologie betrieben, als sie römisch-profanrechtliche Kategorien verwendeten, um das Wesen christlicher Existenz in der Welt zu verstehen. Und auch Augustinus und Thomas ging es nicht zuletzt um ein vertieftes Verständnis der Offenbarung, als sie

⁵⁹ „Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten.“ (DH 9)

⁶⁰ Auch für *Kl. Schatz*, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: ThPh, 55 (1980) 481–513, gehören „Geschichte und geschichtliche Veränderung selbst zum Wesensvollzug der Kirche“. Sie bleibt also „nicht nur identisch mit sich selbst ..., obwohl sie in der Geschichte steht, sondern indem sie sich geschichtlich wandelt, also die Identität gerade im Wandel, und nicht trotz und neben dem Wandel, wahr.“ (507) Aufgabe der Kirchengeschichte als eines theologischen Faches sei es, aufzuzeigen, „inwiefern der eine und gleichbleibende Glaube in den jeweiligen historischen Konkreten derselbe geblieben ist, bzw. inwiefern in diesem Glauben selbst und seinen früheren Gestalten der innere Ermöglichungsgrund und die innere Entelechie dafür liegt, daß er sich in neuen Situationen anders ausdrücken kann oder gar muß“ (511). „Ein solches zugleich historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft. Die Einsicht in diese Mitte ist einerseits, insofern sie in reflektierter Weise geschieht, ein systematisches theologisches Urteil, das der Kirchenhistoriker immer als Christ von heute, also ausgehend vom heutigen gläubigen kirchlichen Selbstverständnis, fällt.“ (509f)

Wie aber gewinnt die Gegenwart die normative Mitte des Glaubens? Zunächst muß die Gegenwart, wenn sie die Glaubensaussagen vertieft und neu verstehen will, ihre Legitimation an der Vergangenheit erweisen. Erst in einem zweiten Schritt kann der Kirchenhistoriker Vergangenheit bewerten. Ist die Argumentation von Schatz nicht in der Gefahr, die Gegenwart zur *norma non-normata* der Tradition zu erheben?

auf die stoische pax-Philosophie bzw. die aristotelische Lehre von der *res publica* zurückgriffen.

Ein theologischer Neuansatz bedeutet keineswegs, daß die Philosophie, von der sich der Theologe inspirieren läßt, unkritisch übernommen würde. Es ist zumindest möglich, daß es gemäß des hermeneutischen Zirkels zwischen Offenbarung und Vernunft zu einer Vertiefung eines philosophischen Ansatzes kommt, nachdem man in dessen Licht die Offenbarung tiefer erschlossen hat⁶¹. Das durch Philosophie geschärfte Licht der Offenbarung deckt Seiten des Menschseins auf, die der Mensch, nachdem sie ihm so erschlossen wurden, mit seiner Vernunft erkennen kann.

Begibt sich Theologie nun mit anderen Weltanschauungen in einen Dialog, geschieht dies immer auf zwei Ebenen gemäß den beiden Bestandteilen der theologischen Synthese. Auf einer ersten Ebene vertritt sie zunächst jene Philosophie, die sie in ihrer theologischen Synthese elaboriert hat. Ziel des Dialogs ist es, einerseits mit Vernunftargumenten für diese Philosophie zu streiten, andererseits philosophisch nicht mehr erhellbare Ambivalenzen menschlicher Existenz aufzuzeigen. Auf einer zweiten, theologischen Ebene entfaltet sie die Antworten des Glaubens als Sinnangebot an den Menschen⁶².

So macht der Mensch die Erfahrung der unbedingten Würde eines jeden einzelnen. Wie aber kann ein bedingter Mensch unbedingten Respekt verlangen? Die Heilsbotschaft gibt hierauf eine Antwort: Weil er von Ewigkeit her von Gott geliebt und zur Teilhabe am innertrinitarischen Leben berufen ist. Diese Antwort ist das Ergebnis einer theologischen Synthese, in der die Verkündigung Jesu Christi von der allen Menschen nahen Gottesherrschaft mit dem neuzeitlichen Verständnis menschlicher Würde verknüpft wird.

Zusammenfassend dürfte deutlich geworden sein, daß, wenn sich auch die pluralistische Gesellschaft zwar historisch gegen das Christentum durchgesetzt hat, dieser Widerstand letztlich in einem verkürzten Verständnis christlicher Heilsverkündigung gründet. Gerade um Menschen den Weg zum Glauben zu öffnen, ist es wichtig, daß unter Menschen ein pluralistischer Dialog über die Wahrheit geführt wird. Christliche Sozialethik, die sich am Dialog über die Gestaltung der Gesellschaft beteiligt, ist Theologie. Ihre Aufgabe ist es, in Auseinandersetzung mit ihren Dialogpartnern vor der Folie des überkommenen Glaubensgutes eine theologisch bestimmte Sinndeutung menschlicher Existenz zu erarbeiten sowie Perspektiven für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu elaborieren, das dem Wesen des Menschen und seiner Heilsberufung wirklich gerecht wird. Dies

⁶¹ Vgl. hierzu *J. Splett*, *Christliche Philosophie?* in: *ders.*, *Freiheits-Erfahrung: Vergegenwärtigungen christlicher Anthropotheologie*, Köln 1986, 50–82.

⁶² Vgl. *H. Peukert*, *Art.: Diskurs*, in: *LThK*, 3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg 1995, Bd. 3, 263–265.

möchte ich abschließend in der Auseinandersetzung mit dem Kantischen Entwurf eines demokratischen Staatenbundes zur Sicherung des Friedens etwas erläutern.

7. Christliche Sozialethik im Dialog über eine Weltfriedensordnung⁶³

Das Ende des Kalten Krieges und der damit verbundene Zusammenbruch der starren bipolaren Welthegemonie katapultierte eine Frage ins Zentrum der politischen Debatte, die bis dahin eher als theoretisch-akademische Beschäftigung im Elfenbeinturm galt: Wie sieht eine politische Ordnung aus, die den Namen Frieden verdient und die Frieden verlässlich sichert?

Eine derart grundsätzlich gestellte Frage verlangt nach einer prinzipiellen Antwort. Auf dieser fundamentalen Ebene beherrscht die Kantische Friedensphilosophie nahezu paradigmatisch die öffentliche Debatte⁶⁴. Diesen Eindruck kann man jedenfalls gewinnen, wenn man die Reden und Erklärungen von westlichen⁶⁵ und östlichen Spitzenpolitikern⁶⁶ verfolgt. Und auch unter Politikwissenschaftlern und Rechtsphilosophen⁶⁷ ist Kants Ansatz hoch im Kurs.

Mit dieser Beobachtung ist die Bedeutung der Kantischen Friedensphilosophie für die Gegenwart noch nicht richtig erfaßt. Der amerikanische Präsident Woodrow Wilson wollte mit der Völkerbundssatzung den Kantischen Entwurf einer Föderation demokratischer Staaten im Völkerrecht implementieren⁶⁸. Hinter der Gründung der UNO stand die Absicht Franklin Roosevelts, einen verbesserten Völkerbund zu schaffen⁶⁹. Die

⁶³ Vgl. hierzu *Beestermöller* (Anm. 3), insbesondere ‚Epilog: Erste Überlegungen zu einem Dialog zwischen der katholischen Friedenslehre mit der Völkerbundsidee‘, 143–150. Im folgenden geht es mir um einen Aspekt, den ich dort nur am Rande berührt habe.

⁶⁴ Natürlich gibt es auch andere Ansätze. Vgl. beispielsweise *J. J. Mearsheimer*, ‚Back to the future. Instability in Europe after the cold war, in: International Security 15 (1990/91) 5–56.

⁶⁵ Die FAZ, Nr. 108 vom 10. 5. 1995, 35, berichtet von entsprechenden Äußerungen von John Major wie Roman Herzog. Siehe auch die ‚Erklärung der französischen Regierung zur Golfkrise, abgegeben von Premierminister Michel Rocard vor der Nationalversammlung am 16. Januar 1991, in: Europa-Archiv 46 (1991) D 114. Schließlich sei noch verwiesen auf Helmut Kohl, Grußadresse, in: Kant und der Frieden in Europa. Ansätze zur geistigen Grundlegung künftiger Ost-West-Beziehungen. Bericht über eine Tagung der Ostsee-Akademie in Travemünde vom 12. bis 15. 5. 91, Ostsee-Akademie (Hrsg.), Baden-Baden 1992, 206 sowie die Grußadressen von Hans-Dietrich Genscher, 206, und Richard v. Weizsäcker, 205 (ebd.).

⁶⁶ Der „ewige Friede ... wurde den zukünftigen Generationen vom großen Europäer Immanuel Kant vermacht. Ich bin überzeugt, daß die Stunde dieser grandiosen Idee geschlagen hat“. (Rede des russischen Präsidenten, Boris Jelzin, anlässlich der Verabschiedung der russischen Streitkräfte aus Deutschland in Berlin am 31. August 1994, in: Europa-Archiv 49 [1994/II] D 559)

⁶⁷ Die Literatur ist abundant. Es sei nur auf wenige Neuerscheinungen verwiesen. *Otfried Höffe* (Hrsg.), Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin 1995 (Klassiker Auslegen 1), *Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt/M. 1996, *Wolfgang Beutin* (Hrsg.), Hommage à Kant. Kants Schrift ‚Zum ewigen Frieden‘, Hamburg 1996 sowie *Reinhard Merkel* (Hrsg.), ‚Zum ewigen Frieden‘. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt/M. 1996.

⁶⁸ Vgl. *Beestermöller* (Anm. 3) sowie die dort verzeichnete Literatur.

⁶⁹ So beispielsweise *T. Bastian*, Von Immanuel Kant zu den Vereinten Nationen, in: Univ. 46 (1991) 377–385.

Kantische Friedensphilosophie hat also schon große Bedeutung für das heutige Zusammenleben der Völker und soll es nach den Vorstellungen ihrer Anhänger in Zukunft noch mehr haben.

Das Friedenskonzept des großen Philosophen basiert auf drei Säulen. Erstens sollen sich die Staaten demokratisch verfassen, zweitens sollen Demokratien einen föderativen Staatenbund bilden, und drittens soll das Weltbürgerrecht gelten⁷⁰. Ziel der demokratischen Verfassung ist die Bindung der gesetzlichen Ordnung an den Bürgerwillen. Durch das Weltbürgerrecht als das Recht, sich in einem anderen Staat aufhalten zu dürfen, soll gesichert werden, daß niemand unter einer gesetzlichen Ordnung leben muß, die seinen Vorstellungen vom guten Leben widerspricht. Aufgabe der Föderation ist es, den demokratischen Freiheitsraum nach außen zu sichern. Dies geschieht dadurch, daß die Föderation Angriffe gegen Bündnismitglieder abwehrt. Um dies zu erreichen, sichern sich die Demokratien solidarisch Beistand im Falle eines Angriffes auf eine von ihnen zu. Die hohe Attraktivität dieses Ansatzes besteht darin, daß er weitgehende Souveränität – die einzige Einschränkung besteht beim freien Kriegsführungsrecht – in Sicherheit verspricht⁷¹.

Dem Kantischen Friedensentwurf steht das Modell der katholischen Soziallehre von einer Weltfriedensordnung gegenüber. Auch in diesem Modell geht es um eine Ordnung, die nicht auf einer Machtbalance gründet, sondern auf dem Recht⁷². Auch sind sich beide Modelle darin einig, daß in einer Weltfriedensordnung die Anwendung von kriegerischer Gewalt nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Die Wege trennten sich aber bei der Frage, wie eine am Recht orientierte Ordnung auszusehen habe und wie sie zu sichern sei. Die katholische Lehre favorisiert das Modell eines Bundesstaates⁷³, an dessen Spitze eine supranationale „Weltautorität“ steht. Deren Aufgabe erschöpft sich nicht darin, die Staaten voreinander zu schützen, vielmehr soll sie „für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte“ gewährleisten. Auch stützt sie sich nicht auf den solidarischen Beistand, sondern soll selbst über „wirksame Macht“ (GS 82) verfügen.

⁷⁰ Vgl. hierzu die drei Definitivartikel der Schrift „Zum ewigen Frieden“.

⁷¹ Zur eingehenden Begründung dieser Interpretation siehe *Beestermöller*, Anm. 3, 19–93.

⁷² „Der allererste und wichtigste Punkt muß sein: an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechts.“ Benedikt XV., *Dès le début*, in: *Arnold Strucker* (Hrsg.), *Die Kundgebungen Papst Benedikts XV. zum Weltfrieden*, Freiburg/Br. 1917, 75.

⁷³ Der etatistische Ansatz des kirchlichen Konzepts kommt deutlich in der analogen Argumentation von PT zum Ausdruck: „Wer ... einerseits das innere Wesen des Gemeinwohls und andererseits Natur und Wirksamkeit der politischen Gewalt bedenkt, sieht ..., daß die beiden notwendigerweise aufeinander abgestimmt werden müssen. Denn wie die moralische Ordnung die staatliche Gewalt erfordert ..., so fordert sie auch, daß die staatliche Gewalt die Aufgabe wirksam durchführen kann. ...“ (136)

Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben müssen, deren Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken muß, so folgt um der sittlichen Ordnung willen zwingend, daß eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muß.“ (137)

Das Verhältnis der Weltautorität zu den Staaten ist nicht föderativ, sondern durch das Subsidiaritätsprinzip⁷⁴ bestimmt. Diejenigen politischen Fragen, die die Einzelstaaten nicht aus eigener Kraft bewältigen können, gehören in den unmittelbaren Zuständigkeitsbereich der supranationalen Autorität. Erst wenn Staaten in ihrer Erstverantwortung versagen, hat sie mittelbar einzugreifen. Wenn man diese beiden Ansätze miteinander ins Gespräch bringen möchte, stellt sich eine Fülle von Fragen. Ich beschränke mich hier auf die ordnungspolitische Grundfigur: Staatenbund versus Weltautorität. An dieser Divergenz läßt sich gut zeigen, wie ein Dialog im oben beschriebenen Sinne mit Leben gefüllt werden könnte.

Hinter dem katholischen Konzept einer supranationalen Weltautorität steht letztlich die Vorstellung eines „umfassende(n) Gemeinwohl(s) . . . , welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (PT 132) und das durch eine bundesstaatliche Ordnung gesichert werden soll. Das Kantische Modell einer Föderation kennt kein übergreifendes Gemeinwohl, sondern nur eine Pluralität von Staaten, die jeweils über ein Gemeinwohl verfügen, das nicht Teil eines noch übergreifenden *bonum commune* ist⁷⁵.

Zwischen einer föderativen und einer gemäß dem Subsidiaritätsprinzip gegliederten Welt bestehen erhebliche Unterschiede. Der erste ist, daß eine nach dem Subsidiaritätsprinzip organisierte Welt zu anderen Teileinheiten führt, als Grundeinheiten in einer föderativ geordneten Welt entstehen. Nach dem Föderationsprinzip bilden sich Staaten gemäß dem Willensentschluß von Menschen, sich zu einem Volk zusammenzuschließen. Das Subsidiaritätsprinzip bestimmt die Größe der Teileinheiten gemäß ihrer Problemlösungsfähigkeit.

Das Gemeinwohl läßt sich an einem Beispiel erläutern. Würde sich die Bundesrepublik Deutschland streng nach dem Subsidiaritätsprinzip organisieren, gäbe es die kleineren Bundesländer nicht. Denn sie sind disfunktional in

⁷⁴ In der Literatur zur kirchlichen Friedenslehre werden gelegentlich föderatives und Subsidiaritätsprinzip als gleichbedeutend betrachtet. So schreibt beispielsweise *Arthur Fridolin Utz* in seiner Einführung zu „Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris*, 2. Auflage, Freiburg/Br. 1963, daß Johannes XXIII. „das Bild eines Weltstaates“ zeichne. „Dieser Weltstaat ist kein zentralistischer Einheitsstaat, da er föderativ, d. h. nach dem Subsidiaritätsprinzip, aufgebaut ist“ (78). Vgl. auch *V. Zsifkovits*, *Ethik des Frieden*, Linz 1987, 170. Dieser Sprachgebrauch hat seine Berechtigung im Hinblick auf die Friedenslehre Pius' XII. Vgl. *Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der „Allgemeinen Bewegung für eine Weltföderation“*, 6. April 1951, in: *Arthur Fridolin Utz, Joseph Fulko Groner* (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, Freiburg/Schweiz 1954–1961. 3993–4002. Soweit ich es zu überblicken vermag, verwendet weder das Konzil noch *Pacem in terris*, noch die ihnen nachfolgenden Dokumente das Begriffsfeld „Föderation“ zur Charakterisierung der kirchlichen Lehre. Ich halte mich hier an den Sprachgebrauch Kants, für den eine Föderation einen Staatenbund bedeutet. Demgegenüber vertritt die katholische Kirche das Konzept eines dem Subsidiaritätsprinzip folgenden Weltbundesstaates.

⁷⁵ „Für Staaten . . . kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, . . . als daß sie . . . einen *Völkerstaat* . . . bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothese verwerfen, so kann . . . nur das *negative* Surrogat eines . . . *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigungen aufhalten“ (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 212f.).

bezug auf eine gemeinsame Einheit. So ließe sich beispielsweise der öffentliche Nahverkehr und auch die Wohnungs- und Infrastrukturpolitik im Großraum Hamburg um einiges effektiver gestalten, wenn Hamburg Teil Schleswig-Holsteins wäre.

Der zweite Unterschied besteht darin, daß in einer föderativen Struktur die Aufgabenverteilung zwischen dem übergeordneten Verbund und den Grundeinheiten anders beschrieben wird als in einer subsidiären Zuordnung von umfassender Einheit und Teileinheit. Ziel einer supranationalen Weltautorität ist es, für jene Probleme, die die Staaten nicht bewältigen können, Lösungen zu erarbeiten, durch die dem Weltgemeinwohl bestmöglich gedient ist. Aufgabe der Föderation ist es, diese Probleme so zu lösen, daß der Gestaltungsspielraum innerhalb der Staaten größtmöglich bestehen bleiben kann⁷⁶. Dies führt zu gravierenden Unterschieden in den Aufgaben und der Regelkompetenz zwischen einem Weltbundesstaat und einem Staatenbund.

Hierzu wiederum ein Beispiel: Die Bundesrepublik Deutschland antwortet auf das Problem der äußeren Sicherheit durch die Aufstellung einer Bundesarmee. In der gesamten Republik gilt die Wehrpflicht. In einer streng föderativen Ordnung könnte man es jedem Bundesland überlassen, ob es mit einer wehrpflichtigen oder einer Berufsarmee zur gemeinsamen Sicherheit beitragen will. Dann entstünden innerhalb der Bundesrepublik erhebliche Koordinationsschwierigkeiten, die im Hinblick auf deren Gemeinwohl ohne Zweifel hochgradig disfunktional sind. Auf diese Weise würde aber der Freiraum der Bundesländer geweitet. Wie die Kooperation in der NATO zeigt, sind Abstimmungsprobleme unterschiedlich strukturierter Armeen lösbar.

Der dritte Unterschied zwischen einer Kantischen Föderation und einer Art subsidiär gegliederten Weltbundesstaat, wie er der Kirche vorschwebt, besteht hinsichtlich des Geltungsgrundes von Recht. In der Vorstellung der Kirche herrscht Subordinationsrecht. Das von der supranationalen Autorität

⁷⁶ „Der Bund geht ... lediglich auf Erhaltung und Sicherung der *Freiheit* eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeter Staaten, ohne daß diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen, ..., unterwerfen dürfen.“ (Ebd. 211)

An anderer Stelle heißt es bei Kant, daß die Föderation „bloß die Entfernung des Krieges zur Absicht hat“ (Ebd. 249). Für den großen Philosophen des 18. Jahrhunderts scheint also Freiheitserhaltung und Abwehr von kriegerischen Aggressionen identisch zu sein. Heute wissen wir, daß es darüber hinaus eine Vielfalt anderer Bedrohungen für die Freiheit eines Staates gibt (Umweltzerstörung, multinationale Konzerne, internationale Verbrecherbanden, Genmanipulationen an Fauna und Flora, ...).

Die Sicherung des größtmöglichen Freiheitsraumes in den Staaten mag heute eines viel umfangreicheren internationalen Regelwerks bedürfen als die Herstellung des Weltgemeinwohls. Mit dem historischen Wandel der internationalen Interdependenzen ist zwar Kants Restriktion auf Kriegsabwehr obsolet geworden, nicht jedoch der Grundgedanke der Föderation. Mit dieser Feststellung stimme ich der Gegenkritik von *Friedo Ricken*, Rezension *G. Beestermöller*, Anm. 3, ThPh 3 (1996) 475–476, an meiner Kantkritik zu. Kant läßt sich „durch die Unterscheidung zwischen apriorischen Prinzipien und deren veränderlichen Anwendungsbedingungen verteidigen“ (475).

tät erlassene Recht bindet die Staaten unabhängig von ihrer Zustimmung. Dies heißt nicht, daß Bundesrecht nicht an den Willen der Weltbevölkerung gebunden ist. Entscheidend ist aber, daß es nicht auf dem Konsens aller beruht. Dies gilt auch dann, wenn man nicht am strengen Mehrheitsprinzip (one man – one vote) festhält und kleine Staaten überproportional berücksichtigt⁷⁷. Da Bundesrecht für alle bindend ist und umfassender Konsens auch in Grundfragen nicht gesichert ist, bleibt die Überstimmbarkeit.

Demgegenüber herrscht in der Kantischen Föderation Konsensrecht. Der Bund ist „fortwährend-freiwillig“⁷⁸. Wenn also ein Staat seine Vorstellungen in die gemeinsame Rechtsfindung nicht einbringen kann, kann er die Föderation verlassen. Das Austrittsrecht bildet auf internationaler Ebene das Gegenstück zum Auswanderungsrecht⁷⁹ aus der Republik⁸⁰. So ist größtmöglich gewährleistet, daß kein Mensch unter Gesetzen leben muß, die nicht seinen Vorstellungen entsprechen.

Wie kommt es zu diesen unterschiedlichen Vorstellungen von einer am Recht orientierten Friedensordnung? Kants Option für die Föderation und gegen den Bundesstaat gründet in seinem Verständnis von Volk und Staat. Ein Volk besteht aus einer Vielzahl von Menschen, die die gleiche Vorstellung von der Ausgestaltung einer gesetzlichen Ordnung haben und sich daher durch eine Art Gründungsvertrag zu einem Staat zusammenschließen⁸¹. Da eine Fülle von gesetzlichen Ordnungen denkbar ist, die allesamt der Idee des Rechts Genüge tun, und da die Vorstellungen der Menschen vom Weg zum Glück verschieden sind, gibt es eine Fülle von Völkern und Staaten. Eine gesetzliche Ordnung stellt daher für Kant keine Einschränkung der Selbstbestimmung des Menschen dar, sondern ist deren Manifestation⁸². Insofern ist der Staat nicht nur eine funktionale Größe, sondern ihm kommt auch Selbstzwecklichkeit zu. Er ist eine „moralische Person“⁸³

⁷⁷ „Diese allgemeine politische Gewalt, deren Macht überall auf Erden Geltung haben soll und deren Mittel in geeigneter Weise zu einem universalen Gemeinwohl führen sollen, muß freilich auf der Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt werden.“ (PT 138)

⁷⁸ Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 247.

⁷⁹ „Der *Untertan* (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung.“ (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, 460)

⁸⁰ Der ausgetretene Staat genießt einerseits nicht den Schutz der Föderation, andererseits unterliegt er nicht den rechtlichen Bindungen, zu denen sich die Föderationsmitglieder verstanden haben. Die Föderation hat aber das Recht, sich gegen Angriffe von Nichtmitgliedern notfalls kriegerisch zur Wehr zu setzen. Vgl. *Beestermöller*, Anm. 3, 68–79.

⁸¹ Der „*ursprüngliche Kontrakt* ... ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelt (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können“ (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Bd. XI, 153).

⁸² „... man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen *Teil* seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zweck aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“ (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, 343)

⁸³ Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 197.

V. *Gerhardt*, Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik, Darm-

Demgegenüber scheint hinter der kirchlichen Vorstellung von einem umfassenden Gemeinwohl noch die Vorstellung von der einen, mit starken inhaltlichen Ordnungsvorgaben versehenen Natur des Menschen zu stehen⁸⁴. Das Subsidiaritätsprinzip, das die Weltgemeinschaft untergliedert und die Zuständigkeiten zwischen den Teileinheiten regelt, ist rein funktional⁸⁵.

Wenn nun die Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils an dem Konzept einer vom Subsidiaritätsprinzip bestimmten supranationalen Weltautorität festhält, drängt sich die Frage auf, ob sie die Hinwendung zum Subjekt, die das Konzil in der Grundlegung der neueren Soziallehre vollzogen hat, in ihrer friedenspolitischen Vorstellung durchgehalten hat⁸⁶.

stadt 1995, stellt fest: „Warum ... sollen die Staaten nicht ‚zusammenschmelzen‘? Kant macht sich nicht die Mühe, auch nur einen einzigen Grund für seine politische Prämisse zu nennen.“ (96) M. E. könnte ein Weltstaat nach Kant gar nicht republikanisch verfaßt sein, weil man aus ihm nicht mehr auswandern kann, wenn man sich für eine andere Ausgestaltung der gesetzlichen Ordnung entschieden hat, als dies die Mehrheit will. Die gesetzliche Ordnung würde nicht mehr dem eigenen Willen eines jeden Bürgers entspringen.

Wenn man individuelle Freiheit, Volk und Staat in eine derart enge Verbindung bringt, wie dies bei Kant geschieht, dann kann es „kein(en) Völkerstaat“ geben, denn „darin wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staat nur ein Volk ausmachen würden, welches ... der Voraussetzung widerspricht“ (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 209). Insofern halte ich trotz der Rückfragen von *Friedo Ricken*, Anm. 76, daran fest, daß es keine polyethnischen Republiken, in denen die Ethnien vermischt, also nicht kantonal oder bundesstaatlich getrennt leben, geben kann, solange man sie im Kantischen Sinne versteht. Eine andere Frage ist es, ob man die Idee einer Republik über Kant hinaus öffnen kann.

⁸⁴ „Kein Zeitalter wird die Einheit der menschlichen Schicksalsgemeinschaft zerstören, da diese aus Menschen besteht, die gleichberechtigt an der naturgegebenen Würde teilhaben. Deshalb fordert die in der Natur des Menschen gründende Notwendigkeit immer, daß in geziemender Weise jenes umfassende Gemeinwohl angestrebt wird, welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht.“ (PT 132)

⁸⁵ Der „universalen Autorität kommt als besondere Aufgabe zu, jene Fragen zu behandeln und zu entscheiden, die sich bezüglich des universalen Gemeinwohls stellen, und zwar in wirtschaftlicher, sozialer und politischer wie auch in kultureller Hinsicht: Fragen, die wegen ihres Gewichtes, wegen ihres weitverflochtenen Zusammenhangs und ihrer Dringlichkeit als zu schwierig angesehen werden müssen, als daß sie von den Lenkern der Einzelstaaten glücklich gelöst werden könnten“ (PT 140).

⁸⁶ Die Frage über die Kohärenz zwischen dem freiheitlichen Verständnis von moralischer Subjekthaftigkeit und der kirchlichen Vorstellung von einer subsidiär gegliederten Weltordnung wäre auch in Richtung auf das Konzept von kirchlicher Lehre selbst weiterzudenken. *Heimbach-Steins*, Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialethik (Anm. 3) 103–120, fordert eine stärkere Berücksichtigung der „Erfahrungen der christlichen Gemeinschaften vor Ort“. Dazu solle „zwischen der Erfahrungskompetenz der ‚Basis‘ und der lehramtlichen Verkündigung“ (118) vermittelt werden. Wie aber muß kirchliche Lehre konzipiert werden, um die mögliche und legitime Vielfalt zur Geltung bringen? Ist wirklich an dem Konzept der einen durch oberste, materiale Prinzipien grundgelegten Lehre festzuhalten, die eine Pluralität von Anwendungsmöglichkeiten eröffnet? Oder ist nicht auch vielleicht an eine Pluralität von Lehren zu denken, deren Einheit darin besteht, auf der Basis theologischer Grundwahrheiten wechselseitige Übergriffe, also Widersprüche, durch Abstimmung zu verhindern? Die altherwürdige Vorstellung der Koïnonia der Patriarchate weist uns in diese Richtung. Und es scheint, daß Johannes Paul II. für derartige Überlegungen offen ist: „... die katholische Kirche (will) nichts anderes als die volle Gemeinschaft zwischen Orient und Abendland. Dabei inspiriert sie sich an der Erfahrung des ersten Jahrtausends“ (Ut unum sint 61), in der die römische Kirche sich nur als ein, wenn auch herausgehobenes Patriarchat in der umfassenden Kirchengemeinschaft der Patriarchate verstand.

In ähnlicher Weise läßt sich im Blick auf diskursethische Ansätze (vgl. Anm. 46) die Frage auf-

Mit dieser Feststellung ist noch nicht gesagt, daß die Kantische Föderation demokratischer Staaten ihr Anliegen wahr, Manifestation von Freiheit zu sein. Entscheidende Voraussetzung für die Freiheitlichkeit von Demokratien ist für Kant, daß Menschen unterschiedlicher Auffassung im Hinblick auf die öffentliche Ordnung sich separieren⁸⁷. Insofern ist für den großen Philosophen das Weltbürgerrecht als das Recht, sich in einem Staat aufzuhalten, notwendige Voraussetzung für die Freiheitlichkeit einer Demokratie.

Derartige Wanderungsbewegungen mögen zu Zeiten Kants angesichts eines unterbevölkerten Preußens – man denke an die Hugenotten – und weiter vorgeblich unbevölkerter Gebiete möglich gewesen sein. Angesichts der Dichte der Weltbevölkerung, der globalen Migrationsbewegungen sowie der inneren Pluralisierungstendenzen und des damit einhergehenden Verlustes einer gemeinsamen Vorstellung von einer guten Rechtsordnung in der Moderne ist eine derartige Entzerrung der Menschen heute undenkbar.

Die Frage ist nun, ob diese Entwicklung wirklich eine Einschränkung der Freiheit bedeuten muß. Diese Frage führt zurück zum Grundverständnis von moralischer Subjekthaftigkeit. Kant führt die Erfahrung des Sollens-Anspruchs, der Voraussetzung für die Rede von Sittlichkeit überhaupt ist, auf die Konkurrenz von Vernunft und anderen Antrieben im Menschen zurück⁸⁸. Wäre der Mensch nur vernunftbestimmt, wäre ihm die Erfahrung eines Sollens fremd. In diesem Verständnis muß jede Beschränkung des vernunftbestimmten Wollens, die sich nicht aus den einschränkenden Bedingungen von Freiheit selbst ergibt, als Beschneidung von Freiheit gedacht werden.

Demgegenüber kann man aber die Frage aufwerfen, ob hier die für Sittlichkeit konstitutive Sollens-Erfahrung adäquat interpretiert wird. Erlebt der Mensch nicht im Gewissensspruch die Vernunft selbst mit Anspruchs- und Einforderungscharakter?⁸⁹ Versteht man den sittlichen Anspruch in

werfen, wie es mit dem Diskurs der Diskurse steht. Besteht hier eine rein funktionale Beziehung, oder kommt den einzelnen Diskursen Selbstzwecklichkeit zu? In diesem Zusammenhang ist an die Ausführungen von *K. Demmer*, *Naturrecht und Offenbarung*, in: *Brennpunkt Sozialethik*, Anm. 3, 29–44, zu erinnern: Es kann „gut geschehen, daß eine bestimmte sittliche Forderung innerhalb ihres anthropologischen Kontextes als konsequent und plausibel erscheint; sie wird erst dann fraglich, wenn anthropologische Alternativen in den Blick rücken“ (34). Die Frage über die Zuordnung der verschiedenen Diskurse läßt sich nur durch Reflexion auf die Diskursprämissen beantworten.

⁸⁷ Ich kann den anderen Menschen „nötigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen“ (Zum ewigen Frieden, Bd. XI, 203).

⁸⁸ „Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, 91)

⁸⁹ Vgl. hierzu *J. Splett*, ‚Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt? Zur theologischen Dimension des sittlichen Bewußtseins, in: *Das Absolute in der Ethik*, *Walter Kerber* (Hrsg.), München 1991, 131–178 sowie *R. Schaeffler*, *Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant*, in: *Kant über Religion*, *Friedo Ricken* (Hrsg.) (Münchener philosophische Studien NF 7), Stuttgart 1992, 124–142.

dieser Weise, dann geht es in Moralität nicht primär um eine Selbstprojektion, sondern um Entsprechung, Antwort⁹⁰. Unter dieser Voraussetzung tritt das Anderssein des Andern, das mich darin einschränkt, so zu sein, wie ich sein möchte, in ein ganz anderes Licht.

Gehört es nicht zu den schönsten Erfahrungen geglühten ehelichen Lebens, daß gerade dort, wo zwei in ihren Selbstprojektionen sich leidvoll aneinander reiben und dennoch zusammenbleiben, die Enge des je eigenen Denkens und Wollens aufgebrochen wird und jeder ungeahnte Möglichkeiten für sich selbst entdeckt und somit freier wird? „Identität, die sich nicht in verschlossener Repetition ihrer selbst ihrer je besseren Vernunft berauben will, kann sich nur in je und je realer Versöhnung mit dem Nicht-Identischen und somit als *offene Identität* vollziehen.“⁹¹

Im Sinne des oben skizzierten Verständnisses einer theologischen Synthese ließe sich weiter fragen, ob das eben angerissene dialogische Verständnis von Moralität nicht tiefer der Botschaft von der Berufung des Menschen zur Teilnahme am innertrinitarischen Leben entspricht als der letztlich monologische Ansatz Kants.

Durch diese Überlegungen wäre zumindest eine sozialetische Grundlage gewonnen, die die notwendigen Beschränkungen und Verzichte, die das Zusammenleben der Kulturen auch von uns in Zukunft mit Sicherheit abverlangen wird, nicht nur unter der Überschrift des Identitätsverlustes, sondern der Chance zum Identitätszugewinn zu verstehen.

Wie das friedliche Zusammenleben unterschiedlichster Lebensentwürfe auf dem gleichen Territorium rechtlich organisiert werden kann, ist eine äußerst schwierige Frage. Das Prinzip der Subsidiarität wie das der Föderalität greifen zu kurz. Daher wird m. E. die Friedensfrage, die der neuzeitliche Staat erfolgreich an seine Außengrenze verlagert hat, in Zukunft mit Vehemenz in die Staaten zurückkehren. In der Bewältigung dieser Herausforderung ist nicht zuletzt christliche Sozialetik als ein theologisches Fach herausgefordert.

⁹⁰ Insofern möchte ich an der Thomastischen Grundbestimmung des moralischen Anspruchs als „lex“ festhalten. Dies steht keineswegs zur Autonomie der Vernunft in Widerspruch.

⁹¹ W. Korff, Reale Chancen zur Versöhnung. Gesellschaftliche Binnenmoralen und freiheitliche Rechtsordnung, in: Burkhard Gladigow (Hrsg.), Religion und Moral, Düsseldorf, 136–148, 145.