

Die Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976–1999

Die Bundesrepublik Deutschland ist eine wehrhafte Demokratie. Bewußt setzten die Väter und Mütter des Grundgesetzes dem Wertrelativismus Weimars einen Ordnungs-, Verfahrens- und Wertkonsens entgegen, welcher der Zweiten Republik das Schicksal der Ersten Republik ersparen sollte. Diese wertgebundene Ordnung gründete nicht in der Idee einer vorgegebenen Homogenität von Staat und Bürgern. Sie sollte auch nicht den in einer pluralistischen Demokratie ganz unvermeidlichen (und legitimen!) politischen Streit unzulässig eingrenzen. Es galt vielmehr – auf der Basis fundamentaler Gemeinsamkeiten – Streitaustrag in geordneten Formen möglich zu machen, ohne daß die Konflikte sich verselbständigen und den Grundkonsens, wie in Weimar, gefährden und zerreißen konnten. Mit Recht wird heute in dieser sicheren, über viele Jahre erfolgreichen Balance von Konflikt und Konsens die eigentliche Leistung des nunmehr fünfzigjährigen Grundgesetzes gesehen.

Eine solche Balance setzt jedoch zweierlei voraus: einmal daß Kämpfe und Konflikte tatsächlich artikuliert und ausgetragen werden. Das ist vor allem eine Frage an die Parteiendemokratie, die nicht zur Konkordanzdemokratie verkümmern darf. Auch Streit, der nicht ausgetragen wird, kann ein Gemeinwesen belasten. Meinungen, die nicht mehr offen ausgesprochen werden dürfen, werden giftig. Zum anderen ist das Wertfundament, auf dem die Verfassung beruht, nicht einfach voraussetzungslos und deutungsfrei gegeben. Es muß im ständigen Diskurs, in einer dauernden Reflexion der »Vernünftigen und Gerechtdenkenden« immer wieder geprüft, diskutiert, zeitgerecht erneuert werden. Es ist daher kein Krisenzeichen, sondern eher ein Zeichen für die Gesundheit und Normalität der Verhältnisse, daß das Halbjahrhundert der Geltung des Grundgesetzes stets von Grundsatzdebatten begleitet wurde, für die sich in den siebziger Jahren das Wort »Grundwertedebatte« einbürgerte. Das beginnt schon in den fünfziger Jahren, erreicht um 1968 eine besondere

Schärfe, verbreitert sich in den siebziger Jahren zu einem prinzipiellen Diskurs über Werte, Rechte, Normen – und lebt unter den neuen Bedingungen des »Wertewandels«, der Wiedervereinigung und der umfassenden »Globalisierung« in den neunziger Jahren wieder auf. Zwei Ausschnitte aus diesem langen und komplexen Diskussionsprozeß will ich in diesem Vortrag herausgreifen: die »Grundwertedebatte« von 1976 – und die ähnliche, jedoch mit anderen Begriffen geführte Debatte über das, was den Staat – oder die Gesellschaft – zusammenhält, in den neunziger Jahren.

I. Die »Grundwertedebatte« der siebziger Jahre

Am 10. Dezember 1970 nahmen der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Dietzfelbinger, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, in einer Schrift »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« Stellung zur Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts.¹ Sie baten die Öffentlichkeit, die von Christen beider Konfessionen geäußerten Sorgen bei den Beratungen gebührend zu berücksichtigen. Der Punkt der Kontroverse ist damals, zu Beginn einer jahrelangen Auseinandersetzung, genau bezeichnet: es geht nicht darum, »in der staatlichen Gesetzgebung spezifische Moralvorstellungen von Religionen oder Weltanschauungen rechtlich zu fixieren«. Es gelte vielmehr »den sittlichen Wertvorstellungen *von allgemeiner Gültigkeit*« (Hervorhebung von mir) Gehör zu verschaffen. Verzichte man auf diesen Grundbestand an sittlichen Normen, so seien schwerwiegende Folgen zu erwarten. Letztlich laufe ein solcher Verzicht auf eine Selbstzerstörung von Staat und Gesellschaft hinaus.²

In den folgenden Jahren verschärfte sich die Diskussion mit dem Fortschreiten der von der Bundesregierung und der sozialliberalen Koalition in Gang gebrachten Gesetzesreformen. Neuralgische Punkte waren Jugendschutz und Pornographie, die Reform des Eherechts und endlich die Änderung des § 218. 1976 nahmen die Auseinandersetzungen grundsätzlichen Charakter an. Am 7. Mai 1976 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz ihr Wort »Gesell-

¹ Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung, 1970.

² Ebd., Vorwort.

schaftliche Grundwerte und menschliches Glück«; am 22. Mai folgte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit seiner Politischen Erklärung zur Bundestagswahl. In beiden Äußerungen wird festgestellt, das Wertbewußtsein in der Bundesrepublik sei im Schwinden. Das rief die Politiker auf den Plan, die nun ihrerseits begannen, ihre Grundsatzpositionen (und die ihrer Parteien) darzulegen: so vor allem Helmut Schmidt für die SPD, Helmut Kohl für die CDU/CSU und Werner Maihofer für die FDP. Das Thema schlug Wellen im Wahlkampf 1976, doch hörte die Diskussion nach dem Wahltag am 3. Oktober keineswegs auf.

Der zentrale Punkt dieser ersten Grundwertedebatte betraf die Herkunft der Werte und die Verantwortung für sie. Gehörten sie zum Staat – oder bildeten sie sich in der Gesellschaft? War der demokratische und soziale Rechtsstaat selbst wertbezogen – oder war er nur ein formales Gehäuse, um Werte, die sich »draußen«, in der Gesellschaft gebildet hatten, aufzunehmen? War er Wertgestalter, zumindest Mitgestalter – oder nur Wert-Notar? Kaum jemand bestritt, daß eine Gemeinschaft von Menschen verbindender Grundüberzeugungen bedurfte. Streitig war aber, wo diese Werte herkamen, wo sie ihren Legitimationsgrund hatten. Die Zuständigkeit wurde in der Diskussion zwischen »Staat« und »Gesellschaft« hin- und hergeschoben. Manchmal glich das einem Schwarzer-Peter-Spiel. Sagten die einen, der Staat habe die Grundwerte zu schützen, er sei für ihren Bestand verantwortlich, so erwiderten die andern, der Staat könne nur schützen, was sich in der Gesellschaft an konkreten Wertvorstellungen gebildet habe; gegen ein Absinken des moralischen Pegelstandes sei er machtlos, ja er dürfe gar nicht eingreifen, weil er sonst Gefahr laufe, seinen freiheitlichen Charakter zu verlieren. Beharrten die einen auf einer Wertordnung, die dem Staat vor- und aufgegeben sei, so appellierten die anderen an die Werte-Verteidiger, doch erst in der Gesellschaft durchzusetzen, was sie vom Staat beanspruchten. Der Staat solle kein Büttel sein, er solle nicht erzwingen wollen, was die Gesellschaft in »Selbstregulierung« nicht mehr zuwege bringt – das war ein breiter Meinungsstrom in der damaligen Diskussion. Zugrunde lag die Vorstellung eines Staates, der nur subsidiär eingreift, wenn die inneren Steuerungen der Gesellschaft versagen, der sich aber in Fragen der Werte, der Weltanschauung, des Lebenssinns bewußt zurückhält.

Nun ist kein Zweifel, daß der moderne Staat ein religiös und weltanschaulich neutraler Staat ist. Er kann kein geschlossenes Wert-

system, sei es von Kirchen oder Weltanschauungen, rechtsverbindlich machen. Denn er ist ein säkularer Staat, er hat, theologisch gesprochen, keinen Schlüssel zum jenseitigen Heil. *Civitas non est dux ad caelestia*, der Staat ist kein Führer zum Himmel – so hat es ein Papst, Leo XIII., formuliert. Und ebenso ist klar, daß dieser moderne säkulare Staat, eben weil er kein moralischer Zwingherr ist, auf das sittliche Bewußtsein seiner Bürger angewiesen, ja von ihm abhängig ist. Ist es zerstört, so können Gesetze es kaum neu erschaffen. Daß in einem Staat Werte gelten, setzt einen freien Konsens in einer offenen Gesellschaft voraus. Ohne Wertengagement des einzelnen keine objektivierte öffentliche Moral.

Heißt das aber – und das ist die entscheidende Frage –, daß zwischen dem Ethos der Gesellschaft und dem Recht des Staates nur eine äußere Beziehung waltet: hier die frei sich bildenden Werte – dort ihre rechtliche Rezeption und Absicherung? Ist der Staat, anders gefragt, nur eine Hohlform, in die sich, je nach Zeitumständen, unterschiedliche, im Zweifel kontroverse Werte der Gesellschaft »einlagern«? Man könnte es denken, wenn man in Helmut Schmidts Rede vor der Katholischen Akademie in Hamburg am 23. Mai 1976 den Satz liest: »Nur das, was in der Gesellschaft an ethischen Grundhaltungen tatsächlich vorhanden ist, kann in den Rechtssetzungsprozeß eingehen, kann als Recht ausgeformt werden.«³ Aber dieser Satz ruft sofort die Gegenfrage hervor: Ist nicht auch das ausgeformte Recht, ist nicht vor allem die Verfassung als Grundwille der Gesellschaft ein orientierendes Datum für den Prozeß der Wertbildung in der Gesellschaft?

Spätestens an dieser Stelle zeigte sich, daß das der Diskussion zugrunde liegende Modell des Gegenübers von Staat und Gesellschaft zu einfach war: Es verzerrte die Proportionen des Problems. Der Staat erschien in dieser Perspektive als bescheidener Signatar einer werteschaffenden Gesellschaft, als ein Gebilde, das zur Kenntnis nimmt, ausformt, sichert, was ihm »von draußen« zugereicht wird. Umgekehrt ist die Gesellschaft ein fast autonomer Raum der Diskussion, ein Testfeld, in dem Werte entwickelt werden, eine schöpferische Werkstatt von Ideen und Lebenshaltungen. Kein Wunder, daß sie bezüglich der Normen, die sich im öffentlichen Leben Gültigkeit verschaffen, gegenüber dem Staat in der Vorhand ist.

³ Helmut Schmidt, *Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft*, in: Günter Gorschenek (Hg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, 1977, S. 13–28 (22).

Wie sieht aber die Wirklichkeit aus? Man kann drei Einwände gegen das Modell erheben, das der Grundwertedebatte von 1976 zugrundelag. Sie betreffen 1. den Staat, 2. die Gesellschaft, 3. einen wesentlichen, hier in Rede stehenden Bereich der Gesellschaft – die Kirche.

1. Was den Staat betrifft, so wird hier ein Bild beschworen, das der modernen Realität kaum mehr entspricht – nämlich das Staatsbild des frühliberalen Nicht-Interventionsstaates. Dieser Staat beschränkte sich in der Tat – zumindest in den Lehrbüchern des Staatsrechts – auf öffentliche Sicherheit, gute Münze, solide Verkehrsbedingungen und ließ im übrigen den Bürger in seinen für privat erklärten religiösen und anderen Meinungen ungeschoren. Dazu genügte es, daß der Staat in den als autonom, ja autark erklärten Freiraum des Bürgers (und der Gesellschaft) nicht eingriff – oder doch nur unter genau fixierten berechenbaren Bedingungen. So war staatliches Handeln an enge Rechtsschranken gebunden, Initiative und Aktivität lagen bei der »Gesellschaft« – ganz im Sinne jener Kaufleute, die zum Landesfürsten sagten: »Sire, schlagen Sie gutes Geld, sorgen Sie für Sicherheit auf den Straßen – und im übrigen lassen Sie uns machen.« Oder um einen führenden Staatslehrer des Liberalismus, Bluntschli, zu zitieren, der die Konsequenz dieses Staatsgedankens für den geistigen Bereich gezogen hat: »[...] die beiden entscheidenden Mächte, welche das sittliche Leben bestimmen und bedingen, der göttliche Geist und der individuelle Menschengeist, sind außerhalb des Staatsbereichs. Das Reich der Sittlichkeit ist viel umfassender als das Reich des Staates. Wenn der Staat dasselbe beherrschen will, so überschreitet er die Schranken, die ihm gesetzt sind und wirkt schädlich für die Sittlichkeit.«⁴

So berechtigt diese Warnungen im Licht späterer Entwicklungen sind, so wenig kann man an der Tatsache vorübergehen, daß der hier skizzierte frühliberale Nicht-Interventionsstaat nicht mehr der heutige Staat ist. Auch nicht mehr der heutige Rechts- und Verfassungsstaat, die heutige parlamentarische Demokratie! Oder will man den heutigen Staat, einen Staat der immer noch wachsenden Aufgaben, mit jener vergleichsweise freundlichen Frühform des modernen Leviathan gleichsetzen – den heutigen Staat, der in einem früher unvorstellbaren Maß als Lenker, Schlichter, Umverteiler des sozialen Lebens auftritt, der erzieht, fördert, subventioniert, stabilisiert, aus-

⁴ J. C. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*, ⁵1875, S. 359.

gleicht und mit dem Bürger – ganz außerhalb altmodisch-berechenbarer »Eingriffe« – in einer Unzahl subtiler Formen des Planens und Vorsorgens, der Angebote und Abrufe, der Wenn-dann- und do-ut-des-Geschäfte Umgang pflegt? Kann man sich wirklich vorstellen, daß dieser Staat keine andere Schranke kennt als die der Freiheit des Bürgers (wo er eingreift) oder der Gleichheit (wo er fördert)? Gibt es für ihn keine Wertbindung in den weiten Bereichen, wo er diffusen Einfluß ausübt und wo heute seine eigentlichen, schwer überschaubaren Wirkungen liegen, tappt er da wirklich wertblind einher, ein riesiger Golem mit tönernen Füßen?

2. Der zweite Einwand bezieht sich auf die »Gesellschaft«. Sie wurde in der damaligen Wertediskussion ebensooft in einer frühliberalen Perspektive gesehen – und mißverstanden – wie der heutige Staat. Unterschätzte man auf der einen Seite den Staat, so überschätzte man auf der anderen Seite die Gesellschaft – so als sei diese noch jener stabile Binnenraum, in dem sich Anschauungen, Lebensweisen, »Sitten« im älteren Sinn des Wortes zu festen, das öffentliche Leben leitenden Werten formten – zu jenem Moralischen also, das sich nach altem Spruch »von selbst versteht«. In der Tat war dies die Leistung der älteren Gesellschaft. Sie war noch kein System der Bedürfnisse, sondern eine konkrete Lebensordnung, eine *societas civilis* in der Sprache der älteren Politik. Daher konnte der Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts sich in noch relativ weitem Umfang auf einheitliche sittliche Auffassungen in dieser Gesellschaft berufen – die meisten inneren Direktiven des »Öffentlichen«, die meisten in Generalklauseln verwahrten sittlichen Indices stammen aus dieser Überlieferung. Der im Rechtsstaat gewonnenen Freiheit des Bürgers entsprach im übrigen ein strenges inneres Pflicht- und Erziehungsethos. Wer die großen Denker der liberalen Tradition liest, entdeckt staunend, wie weit sie vom Geist einer »permissive society« entfernt sind; oft muten Locke, Kant und selbst Mill dem einzelnen mehr zu als Prediger heutiger Kirchen.

Doch diese pflichtenethisch gebundene ältere Gesellschaft können wir heute nicht mehr ohne weiteres voraussetzen. Längst sind die Voraussetzungen ihrer früheren Homogenität entfallen. Nicht nur daß Konfessionen und Weltanschauungen in einer auf Dauer gestellten Pluralität zusammenleben, auch die Mobilität im Ganzen der Gesellschaft hat unvergleichlich zugenommen, Aufstieg ist in weit höherem Maße möglich als früher, Lebensformen, Berufe, Tätigkeiten sind stärker austauschbar. Hinzu kommt die Verstärkung

der Kommunikation, die raschere Abnützung von Lebensweisen und Gewohnheiten, die Mühsal, Beständiges zu entwickeln unter den Bedingungen von Fortschritt, Wachstum, rascherem Lebenstempo in allen Bereichen. Kurz, wenn die Last des Staates, Werte zu bewahren, nicht gering ist, so ist die Schwierigkeit der Gesellschaft, Werte zu entwickeln, nicht geringer. Und es wäre eine Selbsttäuschung, zu glauben, die relativ flüchtigen Signale, die von Meinungen, Moden, Strömungen in der Gesellschaft ausgehen, könnten das Wertbewußtsein der Öffentlichkeit dauerhafter orientieren als die staatliche Rechtsordnung.

3. So zog man sich denn in der Grundwertedebatte der siebziger Jahre vom weiten und vagen Begriff der »Gesellschaft« auf den konkreteren der Kirche zurück – in der Hoffnung, damit innerhalb der Gesellschaft eine institutionelle Größe zu finden, die der Wertkreation, der Sinnstiftung fähig ist. Hierin herrschte unter den Diskutanten eine erstaunliche und schon fast beunruhigende Übereinstimmung. So sprach Helmut Schmidt den Kirchen eine »tragende Funktion«⁵ für die Vermittlung und das Lebendighalten der Grundwerte und sittlichen Grundhaltungen zu; für Werner Maihofer waren sie gar »Garanten der Moralität« und der »Solidarität einer Gesellschaft«, während Helmut Kohl vorsichtiger von Ordnungsmächten sprach, die »in einer säkularisierten Welt die Frage nach einer die Gesellschaft übersteigenden Wirklichkeit, nach einer letzten Sinngebung der menschlichen Existenz offenhalten«.⁶ Es war nicht zu bestreiten, daß die Kirchen und die Christen in der Diskussion über die Grundwerte in besonderem Maße gefordert waren; aber waren sie es allein? Es war auch richtig, daß man von ihnen, über den eigenen Verantwortungsbereich hinaus, eine Anwaltschaft für den Menschen (und nicht nur für den Christen, Katholiken oder Protestanten) erwartete – aber war das ein Alibi für andere gesellschaftliche Gruppen oder für den Staat? Unmöglich konnte von den Kirchen erwartet werden, daß sie religiöse Normen in der Gesamtgesellschaft durchzusetzen in der Lage waren – wer das meinte, erwartete von ihnen Dinge, für die die Macht mittelalterlicher Theokratie kaum ausgereicht hätte. Noch weniger aber konnte von ihnen erwartet werden, daß sie zu funktionalen Dienstleistungsbetrieben der »Sinnvermittlung« in einer sinnarmen Zeit und Gesellschaft

⁵ Schmidt, a. a. O., (wie Anm. 3), S. 24.

⁶ Gorschenek (wie Anm. 3), S. 52 ff., 88 ff.

würden – damit wäre ihre Aufgabe rationalistisch eingeschränkt, ihre Stellung gegenüber Staat und Gesellschaft verkannt worden.

So endete die erste Grundwertedebatte ohne konkretes Ergebnis.

Immerhin, die Strukturen der Diskussion, die Muster, nach denen der Diskurs ablief, wurden sichtbar. Die Aufgabe der Wertbegründung des öffentlichen Zusammenlebens wurde abwechselnd dem Staat, der Gesellschaft, den Kirchen zugeschoben – mit der stillschweigenden oder laut geäußerten Begründung, man selbst sei nicht zuständig, die anderen täten aber leider zu wenig. Das konnte natürlich nur eine taktische Lage in einem unabgeschlossenen Prozeß der Meinungsbildung sein. Wertbegründung – oder sagen wir schlichter: die Sorge für ein vernünftiges, sinnvolles Leben und Zusammenleben – ist ja eine Aufgabe aller Bürger. Sie kann nur durch gemeinsame Anstrengung gemeistert werden – nicht durch Spezialzuweisungen, Inkompetenzerklärungen und Alibis. Mögen Bürger, Politiker, Christen in den pragmatischen Geschäften des Alltags zu Recht verschiedene Wege gehen: in den hier gestellten Grundfragen stehen alle gemeinsam vor der gleichen Aufgabe. Daher kann die Antwort auf die Frage: Werte – wessen Sache? nur lauten: Werte sind die Sache aller. In der Grundwertedebatte – soviel war 1978 deutlich – ging es nicht, zumindest nicht nur, um ein *Tua res agitur*, sondern um ein *Nostra res agitur*.

II. Die Neunzigerjahre – Kontinuitäten und Unterschiede

Auch in den Neunzigerjahren wurde heftig über Werte, Rechte, Normen gestritten. Zugleich weitete der Diskurs sich aus: zu den Politikern, Juristen, Kirchenleuten kamen die Historiker, Sozialwissenschaftler, Volkswirte und Ethiker hinzu. Vier Stichworte mögen die veränderte Situation in Deutschland andeuten: 1. Wertewandel, 2. Globalisierung, 3. die neue Lage der Kirchen nach der Vereinigung, 4. der Ruf nach einer politischen Ethik.

1. Was den Wertewandel angeht, so ist er ein Geschehen, das seit den sechziger Jahren in vielen Ländern zu beobachten ist. Er hat jedoch erst allmählich genauere Beachtung und wissenschaftliche Untersuchung erfahren. Nirgends stehen sich daher Vorurteile, pauschale Ansichten und empirisch geprüfte Tatbestände so unvermittelt gegenüber wie bei diesem Wort. Als Kern der Beobachtungen

stellen sich zwei soziale Trends heraus: in den entwickelten Industriegesellschaften bewegen sich seit den sechziger Jahren die Generationen stärker auseinander als in früheren Jahren, ja Jahrzehnten – nirgends übrigens so stark wie in der Bundesrepublik Deutschland, wo die statistisch meßbaren Einstellungen zu erzieherischen, sozialen, politischen Fragen, zur Sexualethik und zur Religion deutliche, oft extreme Unterschiede zwischen Alt und Jung erkennen lassen (den Gegenpol relativ großer Homogenität der Generationen bilden die Vereinigten Staaten!). Der zweite Trend ist ein Wandel in der Sache selbst: neben den alten Pflicht- und Akzeptanzwerten treten Werte der Persönlichkeitsentfaltung, die Selbstverwirklichung stärker hervor. Die früher vorherrschenden sozialen Einstellungen verschwinden zwar nicht; sie werden aber ergänzt und oft überlagert von dem, was man heute – oft mit vorwurfsvollem Ton – Individualismus, Individualisierung nennt. Der Vorgang hat viele Seiten, positive und negative; bei ganz jungen Menschen ist er vielfach begleitet von erhöhter Mobilität und Risikobereitschaft, von aktivem Realismus und unternehmerischem Sinn. Lust und Pflicht werden nicht mehr pathetisch gegeneinander gestellt. Man betont die Eigenverantwortung, die Selbstständigkeit. Das geht freilich oft genug Hand in Hand mit der Unlust, sich in Organisationen und kollektiv bestimmte Handlungsmuster einzufügen. Mobile Ubiquität tritt an die Stelle regelhafter Verfügbarkeit »vor Ort«, »Zeitsouveränität« – ein magisches Wort! – gilt höher als die pünktliche Verpflichtung zu Arbeit, Präsenz, Partizipation. Alle Organisationen, alle kollektiv organisierten Sicherungssysteme wissen davon ein Lied zu singen – von Kirchen und Parteien bis zu Gewerkschaften, Verbänden, Sportvereinen, Krankenkassen. Alle leiden unter Mitgliederschwund, alle müssen das früher selbstverständliche Dabeisein und Dazugehören neu begründen, alle müssen werben für etwas, in das man noch vor wenigen Jahren einfach hineinwuchs, ja hineingeboren wurde: ein neuer Tatbestand, auf den die Institutionen noch keine angemessene Antwort gefunden haben.

2. Nicht minder stark verändert die Globalisierung unser Sozial- und Wertesystem. Auch sie hat positive und negative Züge und entzieht sich einer pauschalen Beurteilung oder Verurteilung. Ohne die mediale Überwindung der Grenzen (schon seit den sechziger Jahren!) hätten die totalitären Regime unseres Jahrhunderts möglicherweise wesentlich länger überlebt – der Aufstand auf der Danziger Werft 1980 wäre ohne das Fernsehen ein Ereignis ohne Folgen geblieben.

Ohne die bildliche Allgegenwart des Elends und der Unterdrückung in der Welt hätten sich nie effektive Systeme kollektiver Sicherheit, Formen der Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit entwickelt. Die weltweite Wirtschafts- und Handelsfreiheit hat ohne Zweifel dazu beigetragen, daß in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kollektive Hungerkatastrophen – trotz gewaltiger, immer noch ansteigender Bevölkerungsvermehrung – selten geworden sind. Auch eine weltweite Menschenrechtspolitik wäre schwerlich vorstellbar ohne den Areopag der Vereinten Nationen und ohne die Wirkungen einer globalen öffentlichen Meinung. Doch ebenso sicher ist, daß die Globalisierung neben nützlichem Wettbewerb auch ruinöse Konkurrenz bewirkt hat, daß es rund um unseren Planeten Globalisierungsgewinner und Globalisierungsverlierer gibt. Zu den letzten gehören, sehr pauschal gerechnet: die nicht-angelsächsischen Sprachen und Kulturen; die nicht weltweit vernetzten nationalen Ökonomien; der Sozialstaat, der mit seinen Standards – bisher wenigstens – auf ein nationalstaatliches Gehäuse angewiesen ist, da es ein internationales Sozialrecht erst in Ansätzen gibt. Noch ist es keineswegs ausgemacht, ja eher unwahrscheinlich, daß der entwickelte Sozialstaat durch Formen einer aktiven Bürgergesellschaft abgelöst und ersetzt werden kann. Richard Münch hat Entwicklung und Zukunftsperspektiven der Globalisierung wie folgt gekennzeichnet: »Der globale Wettbewerb bricht den nationalen Wohlfahrtsverbund auf und reißt einen Graben auf [...] In der Situation zerrissener Solidarität stemmen sich nationalistische Gegenbewegungen gegen den Trend zu europäischer und weltweiter Vergesellschaftung. Die Verlierer des Solidaritätswandels bilden ein breiter werdendes Rekrutierungspotential für diese Bewegungen [...] Die globale Arbeitsteilung ist die letzte Stufe dieses Entwicklungsprozesses, auf der die diffuse mechanische Solidarität der Nationalstaaten zum Anachronismus wird und von der vielschichtigeren und spezifischeren Solidarität weltweit vernetzter Individuen verdrängt wird. Die mechanische Solidarität der Nationalstaaten beruht auf einem starken Gefühl der Zusammengehörigkeit von relativ Gleichen, die organische Solidarität der Weltgesellschaft wird sich stattdessen auf das Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Ungleichen, auf spezifische und punktuelle Vergemeinschaftung durch Zusammenarbeit an gemeinsamen Projekten und auf lose verknüpfte Netzwerke stützen [...] Die in der Umbruchphase auftretenden Krisen können nur in dem Maße überwunden werden, in dem es gelingt, die globalen Beziehungen

auf neue rechtliche und moralische Grundlagen zu stellen. Es bedarf eines Wertewandels, der an die Stelle der konkreten, inhaltlich bestimmten Gerechtigkeit des Teilens zwischen Gleichen die abstrakte und formale Gerechtigkeit zwischen Ungleichen setzt. Diese Aufgabe übernimmt das Konzept der Gerechtigkeit als Fairness.«⁷

3. Wertewandel und Globalisierung wirken heute massiv auch auf die Kirchen ein. Insofern befinden sich diese gegenwärtig in einer anderen, schwierigeren Lage als in den siebziger Jahren, als sie die erste Grundwertedebatte in der Bundesrepublik Deutschland mit ihren Stellungnahmen noch weithin beherrschten. Sowohl in Ost- wie in Westdeutschland zeigt sich heute – verglichen mit den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Krieg – ein deutlicher Vitalitätsverlust der Kirchen, eine Krise vor allem in der Tradierung des Glaubens und der religiösen Gewohnheiten. Verändert haben sich nicht so sehr die formalen Schemata der Kirchenzugehörigkeit, auch nicht die rechtliche Stellung der Kirchen, auch nicht die öffentlichen Erwartungen an sie (die vielfach höher sind als früher!) – verändert haben sich vielmehr Zahl, Entschiedenheit, Engagement und öffentliche Präsenz der Gläubigen. Die Gottesdienstgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland sind durch erhebliche Überalterung gekennzeichnet. Lediglich 25 % der Jugendlichen erfahren den Glauben als vitale Kraft. Auch aus der Familie verschwinden die religiösen Traditionen, so das tägliche Tischgebet und das Kreuzzeichen. Immer weniger Eltern wirken positiv und aus eigener Überzeugung an der religiösen Erziehung ihrer Kinder mit. Nur 15 % aller befragten Bundesbürger sehen in der religiösen Erziehung der Kinder ein vorrangiges Erziehungsziel. Noch niedriger liegt die Zahl bei der erziehenden Elterngeneration: Nur 10 % der 25- bis 44jährigen sehen in der Hinführung zum Glauben eine Erziehungsaufgabe für sich selbst. So wundert es nicht, daß 41 % der heute unter 30jährigen angeben, in einem faktisch areligiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein. Immer mehr junge Menschen wachsen ohne Berührung mit Werten des Glaubens, religiösen Traditionen und einem auch nur bescheidenen religiösen Grundwissen heran.

Die Tradierungskrise des Glaubens drückt sich besonders scharf im Verhältnis von Eltern und Kindern in der Bundesrepublik aus. Darauf hat schon die internationale Wertestudie von 1981 aufmerk-

⁷ Richard Münch, Wie verändert die Globalisierung unser Sozial- und Wertesystem?, in: Zeitschrift zur politischen Bildung – Eichholz Brief 3/98, S. 17–24 (19, 21).

sam gemacht. Das überraschende Ergebnis war, daß in der (alten) Bundesrepublik Deutschland im Ländervergleich die Übereinstimmung der Jugendlichen mit den Eltern am geringsten ausfällt. Die heutigen Zahlen (1998) verschärfen noch das Bild. Übereinstimmung in der Einstellung zur Religion äußern 39 % der Jugendlichen der Bundesrepublik gegenüber 69 % der Jugendlichen in den USA, bei der Einstellung zur Sexualität sinkt diese Zahl auf 14 % bei den Jugendlichen in der Bundesrepublik gegenüber 43 % bei den Jugendlichen in den USA, in der Einstellung zur Moral insgesamt stimmten 77 % der Jugendlichen in den USA mit den Eltern überein gegenüber 38 % der Jugendlichen in der Bundesrepublik. Soziologisch ergibt sich mithin, daß in der Bundesrepublik Deutschland wesentlich stärker als in den USA die Generationen auseinanderstreben und sich nicht mehr in zentralen Wertvorstellungen treffen.

Diese Tendenz dürfte sich in den nächsten Jahren noch verstärken. Das hat auch politische Gründe. Die Wiedervereinigung der getrennten Teile Deutschlands im Jahr 1990 hat ja nicht nur die politische Landkarte verändert. Auch die religiösen Verhältnisse sind nicht mehr die gleichen wie früher. Deutschland werde künftig protestantischer, nördlicher, östlicher sein – so prophezeite 1990 Volker Rühe, damals Generalsekretär der CDU. Auf den ersten Blick hatte er recht: War das Verhältnis von Katholiken und Protestanten in der alten Bundesrepublik nahezu ausgeglichen (26 zu 25 Mio), so wies das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Mehrheit von rund drei Millionen auf. Doch viel wichtiger war, daß mit der Wiedervereinigung die Zahl der Konfessionslosen in Deutschland deutlich zunahm; in Ostdeutschland ist sie heute höher als die der christlichen Konfessionen. So veränderte der Einigungsprozeß die überlieferten Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses: zum ersten Mal in der deutschen Geschichte seit der Christianisierung sind in einem Drittel Deutschlands die Ungetauften gegenüber den Getauften in der Mehrheit. Die überlieferte christliche Kultur ist im Gebiet der einstigen DDR nur noch in Restbeständen vorhanden; christliche Erziehung und Bildung muß »vom Nullpunkt« her ansetzen. Das verbindet sich mit einer religiösen Lage im Westen, die gleichfalls seit mehr als zwanzig Jahren durch einen Säkularisierungsschub, durch Glaubensschwund und Kirchenferne gekennzeichnet ist.

4. Es wundert nicht, daß sich in den letzten Jahren in den Diskurs über Werte und Normen eine alt-neue Stimme eingemischt hat: die Ethik. Darin zeigt sich ein prinzipieller Wandel an. Waren die

»Ethics« als philosophische Disziplin in nachkantischer Zeit nur in den angelsächsischen Ländern erhalten geblieben, so sind sie heute im Begriff, auf den Kontinent zurückzukehren. Ethik = praktische Philosophie ist heute wieder eine gesuchte und geschätzte philosophische Disziplin. Sie kann mit breitem öffentlichem Interesse rechnen. Ethikkommissionen überall; neue Lehrstühle für Wirtschafts-, Sozial-, Umwelt-, Bioethik in einer Zeit allgemeinen Stellenabbaus: die Nachfrage nach ethischer Orientierung wächst, und sie wächst gerade dort, wo die geistige Bewältigung der Probleme mit der Dynamik technisch-ökonomischer Veränderung, mit Wertewandel und Globalisierung nicht Schritt gehalten hat. Welch ein Unterschied zu der Zeit, in der praktische Philosophie an den deutschen Universitäten kaum existierte (oder in die Wirtschafts- und Staatswissenschaften abgedrängt war)! Schellers Versuch der Neubegründung einer absoluten Ethik materialer Art blieb von begrenzter Wirkung. Wittgenstein und Heidegger verbannten die Ethik aus dem Zentrum der Philosophie. Heute dagegen sind Ethiker wie Ludger Honnefelder und Vittorio Hösle davon überzeugt, daß die praktische Philosophie im nächsten Jahrhundert Hochkonjunktur haben werde. Voraussetzung ist freilich, daß sie über die Kasuistik der Ethikkommissionen hinauswächst und das Moralprinzip philosophisch neubegründet.

III. Wertkonsens als Werk der Freiheit

Wie könnte eine ins Ethische erweiterte Neuaufnahme der Grundwertedebatte aussehen? Sie müßte neben den alten Partnern – Staat, Gesellschaft, Kirchen – stärker die Wissenschaften ins Spiel bringen, und zwar in einem Spannungsbogen, der von den normativen Disziplinen (Theologie, praktische Philosophie, Recht) bis zu den empirischen Gegenpositionen (Geschichts- und Sozialwissenschaften) reicht. Die Überschneidungsbereiche von Wirklichkeit und Norm müßten thematisiert werden. Ethische Impulse und Momente in Recht und Wirtschaft bedürften einer verlässlichen wirklichkeitswissenschaftlichen Interpretation. Vor allem müßte ein neues Verständnis dafür geweckt werden, daß unsere Verfassung, das fünfzigjährige Grundgesetz, ein Stück allgemeiner Ethik einschließt: jene Wahrheiten und Maximen des vernünftigen Zusammenlebens, welche die amerikanische Verfassung »self-evident« nennt.

Es ist in jüngster Zeit oft daran erinnert worden, unter welchen

Umständen dies geschah und welcher politische Grundwille darin wirksam war. Man wollte, indem man Freiheit und Menschenwürde auf den Schild erhob, dem neuen Staat ein positives Ziel setzen – in Abhebung vom Totalitarismus brauner wie roter Herrschaftssysteme. Man wollte sich aber auch abheben von einem positivistischen und formalistischen Verständnis der Demokratie, wie es in der Weimarer Zeit vorgeherrscht hatte. War Demokratie damals ein bloßes Datum, jederzeit aufhebbar durch den Willensakt des souveränen Volkes, so gehört sie für das Grundgesetz zu den grundlegenden Normen, die der Änderung durch den Verfassungsgesetzgeber entzogen sind. Weil dem Grundgesetz ein materialer Begriff von Demokratie zugrundeliegt, kann es auch als Schranke gegen antidemokratische Betätigung wirksam werden. Die Wendung zur »wehrhaften Demokratie«, von der man gesagt hat, daß sie sich freiwillig und bewußt des »Rechts auf Selbstmord« begeben, ist untrennbar verbunden mit der Wendung zu einem inhaltlich bestimmten Demokratiebegriff. Und diese Entscheidung fällt intra constitutionem – sie ist kein Appell an Werte jenseits der Verfassung, sondern ein Stück konkreter Wertausfüllung eines Rechtsbegriffs.

Ist dies alles naturrechtlicher Überschwang der Stunde Null gewesen? Gilt es nicht mehr in pragmatischen und saturierten Zeiten? Seit vielen Jahren erleben wir, wie der in der Verfassung umschriebene ethische Grundkonsens der Nation schwächer wird – wie die Verfassung selbst an leitender, integrierender Kraft verliert. Einerseits durch Unterforderung: Die 1949 geschichtsmächtig durchgesetzte Blanko-Rezeption ethischer Grundnormen – deutlich vor allem in der Nennung des Sittengesetzes in Art. 2 I GG – stößt auf Verlegenheiten; man kann wohl kaum sagen, daß sie von der Rechtsprechung weiter entfaltet worden wäre. Verfassungsimmanente Bestimmungen wie die aller staatlichen Gewalt vorausliegende Menschenwürde werden zu Einbruchsstellen von Naturrecht für Grenz- und Notfälle zurückinterpretiert, wo es doch gälte, sie im Verfassungsalltag ohne Pathos, aber auch ohne falsche Wertprüderie wirksam zu machen. Andererseits gibt es auch Überforderungen der Verfassung, Ontologisierung, ja Theologisierung von Verfassungsbestimmungen; dann wird die Verfassung zum großen »Weltenei« (Ernst Forsthoff), zum universellen Versprechen, zum beliebig zu detaillierenden Anwendungskatalog – ein ähnliches Mißverständnis, nur mit anderen Vorzeichen. Ob nicht gerade das Vordringen von Interpretationsmustern der kritischen Theorie oder des Positivismus mit jenem Ausfall adä-

quater Interpretation zusammenhängt? Ob sich darin nicht, ähnlich wie in unseren Schulen und Hochschulen, Versäumnisse spiegeln, allzulanges Festhalten am scheinbar Selbstverständlichen, in Wahrheit längst Problematisierten, Unfähigkeit, den ethischen Grundkonsens zeitgerecht zu thematisieren?

Hier liegen wesentliche Aufgaben für die nächsten Jahre vor uns. Verfassungsethik kann sich nur aus konkretem Verfassungsverständnis entwickeln. Werden die ethischen Elemente der Verfassung nicht thematisiert und wie Verlegenheiten umgangen, so kann die Verfassung ihre Kraft zur Homogenisierung nicht entfalten. Sie kann der pluralistischen Gesellschaft keine Basis anbieten. Im Ernstfall verfällt sie. Denn »was nicht mehr begriffen werden kann, ist nicht mehr«.⁸ Es kommt daher alles darauf an, die Verfassung als geschichtlichen Grundwillen unseres Volkes den Bürgern und besonders der Jugend begreiflich zu machen – jene »Entschlossenheit zur Freiheit«, die den Wertkonsens begründet und in der alle sekundären Konflikte ihre Lösung finden können.

Eine solche Verlebendigung der Verfassung und ihrer ethischen Kräfte stößt heute auf eine doppelte Schwierigkeit. Einmal erlebt der Bürger stetig, wie die Politik vor Partikularkräften – Verbänden, Tarifparteien, Aktionsgruppen – in eine quasi-notarielle Rolle zurückweicht. Wie soll der integrierende, das Ganze repräsentierende Charakter der Verfassung verdeutlicht werden, wenn die Alltagspolitik ihn oft so augenscheinlich verleugnet? Zum andern erlebt der Bürger umgekehrt, wie tragende Grundwerte der Verfassung in der öffentlichen Diskussion unversehens in Partikularethik von Gruppen verwandelt werden. Diese Verwandlung geschieht teils naiv und unbeußt, teils folgt sie einem strategischen Konzept. Was man gern loswerden möchte, weil es als beengend empfunden wird, erklärt man zum *bonum particulare* einer Gruppe der Gesellschaft – und hat damit die Begründung, es aus der Verfassung herauszulösen. Was man aufsprengen möchte, weil es als Ganzes Verpflichtungen mit sich bringt, verwandelt man aus einem integralen Wert in ein Bündel kontroverser Interessen – und erreicht damit das gleiche Ziel. Die Verfassung ist aber keine Bündelung subjektiver Ansprüche, sondern ihre Objektivation in einer dauerhaften rechtlichen Ord-

⁸ G. F. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, *Schriften und Entwürfe* (1799–1808), *Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands* (1799–1803), *Fragmente einer Reinschrift*, Düsseldorf 1998. S. 161.

nung. Verfassung ist kein Abbruchsunternehmen, und in einer »hypothetischen Zivilisation« (Robert Spaemann), in der alles denkbar ist, hat das Recht keine Stelle.

Ziehen wir ein Fazit: der Streit um die Grundwerte spielt nicht zwischen drinnen und draußen, zwischen einem der Neutralität verpflichteten Staat und einzelnen Gruppen – er spielt im Inneren der Verfassung selbst. Er ist daraus entstanden, daß Gruppen den Staat in Dienst nehmen wollen; er ist daraus entstanden, daß der Staat vielfach seine eigenen Verpflichtungen nicht mehr ernst nimmt. Es geht nicht darum, daß der Staat das Gesetz der Gesellschaft (oder der Kirche) zu vollziehen hätte; es geht auch nicht darum, daß die Gesellschaft (oder die Kirche) gewissermaßen für Ethik »abgestellt« wird; es geht darum, daß der Staat sein eigenes Gesetz vollzieht, nach dem er angetreten ist: ein religiös und weltanschaulich neutraler, aber nicht ein wertneutraler, vielmehr ein wertoffener und wertgebundener Staat zu sein.

»Der freiheitliche Staat«, so hat es Paul Kirchhoff ausgedrückt, »gewinnt somit seine tatsächliche Gestalt in der Freiheitsausübung seiner Bürger. Würden diese sich nicht erwerbswirtschaftlich betätigen, sondern dem Vorbild des Diogenes in der Tonne folgen, wäre der Finanzstaat ohne Finanzen. Würden die Menschen sich nicht für das Kind und dessen erzieherische Begleitung entscheiden, wäre der Staat ohne Zukunft. Würden die Grundrechtsberechtigten ihre Kulturfreiheit nicht ausüben, bliebe der Kulturstaat in seiner Freiheitlichkeit gedanken- und sprachlos und verlöre sein durch die Vielfalt der kulturellen Initiativen geprägtes Gesicht. Ginge kein Wähler zur Wahl, gäbe es keine Demokratie.«⁹

Zu Werten, Grundwerten können die konkreten Freiheiten des Bürgers nur dann werden, wenn sie sich an den Regeln des Zusammenlebens orientieren, wie sie in Verfassung und Rechtsordnung niedergelegt sind. Insofern ist die hier umrissene politische und soziale Ordnung ein Maßstab – zumindest ein Orientierungsdatum – des Freiheitsgebrauchs. Aber auch das Umgekehrte gilt: ohne tägliche Umsetzung der Freiheit, ohne das Risiko glücklicher oder verfehlter Freiheitspraxis bleibt die Wertsubstanz der Verfassung ein abstrakter Besitz ohne Wirkung für das Leben des einzelnen. Grundwerte sind

⁹ Paul Kirchhoff, Die Verlässlichkeit einer Wertordnung als Grundlage einer freiheitlichen Demokratie, Vortrag bei der Akademie der älteren Generation in Karlsruhe am 19. Oktober 1999 (MS), 10.

nicht nur tradiertes Gut, sie sind nicht nur ein Erbe, von dem man zehrt – entscheidend ist, daß sie sich erneuern in einem Kreislauf subjektiver Aneignung und objektiver Bestätigung. Nur dann haben sie die Kraft, lebensgestaltend zu wirken.

Ein solcher Wertkonsens als Werk der Freiheit setzt freilich voraus, daß die Fülle der Alternativen, die der konkrete Freiheitsgebrauch eröffnet, auf den zentralen Grund der Freiheit bezogen bleibt. Robert Spaemann hat es so umschrieben: »Freiheit hat zwei Seiten: der ist nicht frei, der immer nur eine Sache tun darf. Der ist auch nicht frei, der alles tun darf, was er will, aber keinen Gesichtspunkt hat, sich zu einer Sache zu bestimmen. Tun können, was ich will, ist konstitutiv für Freiheit. Aber noch wichtiger ist: wollen können. Und zwar wollen können in dem genauen Sinne des: Wissen, warum ich tue, was ich tue. Wenn die Gesichtspunkte und Maßstäbe ihrerseits wieder Gegenstand einer Wahl sind, wenn das handelnde Subjekt von keinem verbindlichen Maßstab getragen ist, dann wird die Wahl blind. Aber eine blinde Wahl ist eine unfreie Wahl. Insofern eine hypothetische Zivilisation die Reproduktion verbindlicher Maßstäbe und Überzeugungen, die Reproduktion von Sinn erschwert, nimmt sie mit der einen Hand, was sie mit der anderen gibt: Freiheit. Denn Freiheit heißt: mit sich identisch sein können. Aber diese Identität kann nicht eine abstrakte, von allen Inhalten abgelöste Subjektivität sein, sie setzt vielmehr Identifikationsmöglichkeiten voraus. Und diese können nicht die Form der Hypothese, die Form des ›vielleicht‹ haben. Es gibt keine Freiheit ohne jene einsehbare und nachvollziehbare Notwendigkeit, die wir ›Sinn‹ nennen.«¹⁰

Zuletzt: welche Aufgabe bleibt den Kirchen, den einzelnen Christen? Zunächst sollten sie sich Rechenschaft darüber geben, daß sie in Dingen der Wertordnung und der Grundwerte nicht klüger sind als die nichtchristlichen Zeitgenossen; daß sie sich, wie sie, um eine redliche Analyse der sozialen und politischen Gegebenheiten bemühen müssen. Sie sollten auch der Versuchung widerstehen, spezifische Inhalte der christlichen Offenbarung in aktuelle Grundwertlücken einzusetzen. Denn in Verfassungen geht es um säkulare Werte – Werte, die sich zwar auf einem christlichen Hintergrund entwickelt haben, die aber heute prinzipiell »für alle« gelten.

Die Aufgabe, Grundwerte lebendig zu halten, sie neu zu be-

¹⁰ Robert Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, NZZ vom 26. 11. 1976.

gründen, kann nicht gelöst werden von einer Kirche, die sich innerhalb eines komplexen Funktionsganzen Moderne Gesellschaft als spezifische Funktion der »Sinnvermittlung« bestimmt. Kirche ist keine Nutznießerin eines Zustands gesellschaftlicher Sinnleere. Sie gedeiht nicht in Marktnischen und Begründungslücken eines noch nicht voll rationalisierten Systems. Dann wäre sie selbst nur eine Hypothese, die entbehrlich wird, sobald das Problem gesellschaftlicher Selbststabilisierung gelöst ist. Vielmehr muß die Kirche, wenn sie der Gesellschaft zu neuer Wertbegründung helfen will, Identität und Kontinuität ihres Glaubens in der Öffentlichkeit vertreten – gegen alle Versuchung, diesen Glauben auf die bequeme Rückzugslinie der »Gesellschaftsrelevanz« zu verkürzen. Nur dann kann sie deutlich machen, daß sie zu Fragen der Gesellschaft aus einem Auftrag spricht, der von der Gesellschaft nicht abgeleitet ist.

Ein zweites: Die Kirche kann Werte und Wertbegründungen im heutigen Zustand der Gesellschaft nicht in einer Form gesellschaftspraktisch durchsetzen, wie sie dies durch Jahrhunderte getan hat: nämlich in Gestalt eigener, mit Autonomie und Rechtsmacht ausgestatteter gesellschaftlicher Modelle. Dazu fehlt ihr in der modernen Gesellschaft – und gerade in einer volksskirchlichen Ordnung mit weitgehender Verflechtung von Christ und Bürger! – die äußere Möglichkeit, aber auch die innere Legitimation. Was die Kirche in die Welt hinein verkündet, was sich um diesen Kern der Verkündung an erzieherischen, sozialen, humanen Aktivitäten kristallisiert, ist zeichenhaftes Angebot, nicht machtvoller Behauptung einer gesellschaftlichen Eigensphäre. Gerade weil christliche Forderungen der Freiheit, der Menschenwürde, der sozialen Gerechtigkeit im modernen Verfassungsstaat aufbewahrt sind (ohne sich unter säkularen Bedingungen je voll realisieren zu können), kann die Kirche darauf verzichten, sich in eine gesellschaftliche und ordnungspolitische Idealkonkurrenz auf vielen Gebieten (wie im Mittelalter und der frühen Neuzeit) einzulassen. Ihr zentraler Auftrag, Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person zu sein,¹¹ wird am besten glaubhaft gemacht werden können, wenn sie auf Hast, Wirkungsbreite um jeden Preis und gesellschaftspolitischen Aktivismus am falschen Ort verzichtet. Wichtig ist, daß der ethische Diskurs mit der Zeit ein festes Fundament erhält – ein festeres jedenfalls als

¹¹ II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

das heutige Programm der Einigung in Richtung des geringsten Widerstands.

Und endlich: Die Kirche und die Christen können der nach Orientierung, Werten, Lebenssinn tastenden Gesellschaft am besten dadurch ein Beispiel geben, daß sie selbst sich den Aufgaben der Zeit stellen; daß sie die konkrete Geschichte annehmen und nicht schwärmerisch aus ihr auswandern; daß sie die widerständige Welt nicht hoffnungsfroh im Feuer der Eschatologie untergehen lassen, sondern sich als »Friedensstifter«¹² in dem, was ist, bewähren. Realismus und Weltzuwendung sind also gefragt. Darin könnte der Dienst der Kirchen auch in gegenwärtigen und künftigen Wertdiskussionen liegen.

¹² Mt 5,9.