

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Carl H. Lüders

Wie schützt
die Straßburger Konvention
die Menschenrechte?

Günther Böhme

Martin Bubers
pädagogische Grundbegriffe

Dietrich Bäuerle

Die Stellung der
katholischen Kirche
in der Grundwertediskussion

ISSN 0479-611 X

B 49/78

9. Dezember 1978

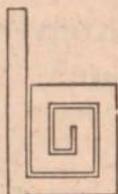
Carl H. Lüders, Dr. iur., geb. 1913; Botschafter. Nach Rückkehr aus englischer Kriegsgefangenschaft zunächst Richter am Hanseatischen Oberlandesgericht, dann 1949/50 persönlicher Referent des ersten Bundesministers des Innern, Dr. Heinemann; 1950—1955 Referent für Presserecht, Rundfunk und Filmwesen im Bundesministerium des Innern, verantwortlich für die Errichtung der Bundeszentrale für Heimatdienst und für die Gründung der Wochenzeitung „Das Parlament“; 1955—1958 Generalsekretär der Europa-Union Deutschland; 1958/59 Generalsekretär der NATO-Truppenvertragskonferenz in Bonn; 1959—1961 in der Kulturabt. des Auswärtigen Amts; 1961—1963 Botschafter in Ghana; 1963—1966 Gesandter in Neu Delhi; 1966—1971 Botschafter in Luxemburg; 1971—1974 Gesandter in Moskau; seit 1974 Ständiger Vertreter der Bundesrepublik Deutschland beim Europarat in Straßburg.

Günther Böhme, Dr. phil., Professor für Pädagogik mit bes. Berücksichtigung der Bildungsphilosophie und Bildungsgeschichte an der Universität Frankfurt; seit 1954 auch Dozent in der Erwachsenenbildung, seit 1968 Vorstandsvorsitzender der Wiesbadener Volkshochschule.

Veröffentlichungen u. a.: Der pädagogische Beruf der Philosophie, 1968; Die philosophischen Grundlagen des Bildungsbegriffs, 1976; Mündigkeit und Anspruch des Geistes, 1978; zahlreiche Zeitschriftenaufsätze.

Dietrich Bäuerle, Dr. phil., geb. 1939; Studium der katholischen Theologie, Politikwissenschaft, Philosophie, Pädagogik und klassischen Philologie; Oberstudienrat am Oberstufengymnasium Herderschule in Kassel; langjähriger freier Mitarbeiter am Pädagogisch-Theologischen Institut Kassel; 1968—1970 Mitglied des Diözesanausschusses für Schule und Erziehung in Fulda; Kontaktlehrer im Studiengang Religionswissenschaften der Gesamthochschule Kassel.

Veröffentlichungen: Zeitschriften- und Lexikonartikel zur politischen Bildung und Religionspädagogik; Mitherausgeber der Biologisch-sozialkundlichen Arbeitshefte, Leverkusen-Opladen 1972—78.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,72 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Wie schützt die Straßburger Konvention die Menschenrechte?

Eine Bilanz nach 25 Jahren

Etwa bis zum Zweiten Weltkrieg bestand allgemein die völkerrechtliche Überzeugung, daß die Souveränität der Staaten inhaltlich unbegrenzt ist. Was innerhalb der Grenzen eines Staates geschieht, geht hiernach keinen anderen Staat etwas an. So lautete das völkerrechtliche Prinzip der Nicht-Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Staates. Erst die ungeheuerlichen Verbrechen des Dritten Reiches, aufgedeckt durch den Nürnberger Prozeß, weckten die Erkenntnis, daß Verbrechen gegen die Menschlichkeit keine ausschließlich nationale Angelegenheit sind. Die Menschen in aller Welt bedürfen des internationalen Schutzes vor ihren eigenen, allzu mächtigen Staaten.

Die Vereinten Nationen verkündeten am 10. Dezember 1948 eine feierliche Universal Declaration of Human Rights, eine Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die eher politischen als rechtlichen Gehalt hat. Erst 18 Jahre später war es im UNO-Rahmen möglich, rechtsverbindliche Abmachungen zu treffen; sie legten den beitretenden Staaten die völkerrechtliche Verpflichtung auf, einerseits die aufgeführten bürgerlichen und politischen Rechte (Covenant on civil and political rights), anderseits weitergehende wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Covenant on economic, social and cultural rights) zu respektieren und in ihren Ländern zu schützen.

Aber eine internationale Justiz, um die Menschen auch vor Eingriffen und Menschenrechtsverletzungen der eigenen Staaten zu schützen, hat die UNO nicht geschaffen und konnte sie nicht schaffen. Zu verschieden waren und sind die politischen Systeme in West und Ost und zu unterschiedlich die Auslegungen dieser ersten Menschenrechtspakte. So blieb es allein dem Europarat vorbehalten, für die politisch homogene Staatenwelt seiner Mitglieder bereits am 4. 11. 1950 eine Menschenrechtskon-

vention ins Leben zu rufen, die eine internationale, d. h. also europäische Gerichtsbarkeit zum Schutz der Menschenrechte der Bürger dieser europäischen Demokratien einsetzte.

Pate gestanden hat bei diesem großen Wurf des Europarates die Europäische Bewegung, the European Movement, jener Dachverband der meisten nationalen Verbände des freien Europas, die sich für das Werden eines europäischen Bundesstaates einsetzen. Der Haager Kongreß, zustande gekommen auf Initiative dieser damals machtvollen Bewegung, forderte 1948 nicht nur die Gründung des Europarates, sondern auch die Errichtung eines Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte. Unter Vorsitz von Pierre-Henri Teitgen, dem französischen Justizminister, und unter Mitwirkung von Sir David Maxwell-Fyfe, dem britischen Ankläger in Nürnberg, sowie dem angesehenen belgischen Senator Fernand Dehousse wurden durch die Europäische Bewegung Entwürfe ausgearbeitet und dem Minister-Komitee des Europarates im November 1949 vorgelegt. Daraus hat sich dann auf Regierungsebene die Menschenrechtskonvention des Europarates entwickelt.

Das Ziel dieser großen Europäer war, europäische Staaten für die in ihrem nationalen Bereich begangenen Menschenrechtsverletzungen vor einem europäischen Gericht zur Rechenschaft zu ziehen und damit auch den einzelnen Staatsbürgern dieser Staaten-Gemeinschaft die Möglichkeit zu geben, ihren eigenen Staat vor unabhängigen europäischen Richtern zur Verantwortung zu ziehen. Es wäre ein großer Schritt auf dem langen Weg der Überwindung der nationalstaatlichen Souveränität gewesen.

Aber von dieser Idee bis zu ihrer Realisierung ist, wie wir heute nach 30 Jahren feststellen können, ein weiter Weg. Regierungsexperten und hohe Beamte, die letztlich für die Ausarbeitung der Konvention verantwortlich waren, haben es verstanden, den Einbruch in die nationalstaatliche Souveränität so klein wie möglich zu halten. Mit internationalen Verhandlungen ist es wie mit einem Schiffskonvoi im Krie-

*) Der Verfasser ist Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Europarat und als solcher Ständiger Vertreter im Minister-Komitee dieser Organisation. Der Aufsatz stellt seine private Ansicht dar, gibt also nicht die Ansicht amtlicher Stellen der Bundesregierung wieder.

ge: das langsamste Schiff bestimmt das Tempo. Und der rückschrittlichste Verhandlungspartner kann den anderen seinen Willen aufzwingen: Ohne Zustimmung aller keine Abmachung!

Dieser Aufsatz setzt sich zum Ziel, das europäische Menschenrechtsverfahren darzustellen und damit auch seine nationalstaatlichen Bremsen, die der Öffentlichkeit weithin verborgen geblieben sind.

I. Grundzüge des Verfahrens

An dem Verfahren der Menschenrechtskonvention sind drei Organe beteiligt: die Kommission für Menschenrechte, der Gerichtshof für Menschenrechte, das Minister-Komitee des Europarates (nachfolgend Kommission, Gerichtshof und Minister-Komitee genannt).

Das Verfahren nach der Konvention gliedert sich in drei Teile: das gerichtliche vorbereitende Verfahren vor der Kommission;

das gerichtliche oder quasi-gerichtliche Entscheidungsverfahren vor a) dem Gerichtshof oder b) dem Minister-Komitee;

das politische Kontrollverfahren durch das Minister-Komitee im Anschluß an Entscheidungen, die Menschenrechtsverletzungen feststellen.

Das vorbereitende Verfahren vor der Kommission

Ein Staat kann einen anderen Staat wegen Menschenrechtsverletzungen nach Maßgabe der Konvention zur Verantwortung ziehen, wenn beide Staaten der Konvention beigetreten sind. Der klassische Fall aus dem Jahre 1967 ist die Beschwerde der skandinavischen Staaten und der Niederlande gegen Griechenland, als sich das dortige Obristenregime schwere Menschenrechtsverletzungen an der griechischen Bevölkerung zuschulden kommen ließ.

Ob auch der verletzte Staatsbürger selbst ein Verfahren wegen Menschenrechtsverletzung gegen seinen eigenen Staat einleiten kann, war bei der Schaffung der Konvention lebhaft umstritten. Eine Reihe von Staaten stellte sich auf den Standpunkt, daß ein Streit zwischen einem Staatsbürger und seinem Staat wegen Menschenrechtsverletzung eine nationale Angelegenheit sei, die nicht von europäischen Instanzen entschieden werden dürfe. Andere dagegen fanden, daß die Möglichkeit zu einer solchen „Individual-Beschwerde“ allein den Rechtsschutz des einzelnen gegenüber seinem allmächtigen Staat garantiere.

Die in Artikel 25 gefundene Lösung trug den nationalstaatlichen Bedenken Rechnung, ohne die fortschrittlich denkenden Staaten zu hin-

dern, voranzugehen: Staaten, die bereit sind, sich Individual-Beschwerden zu stellen, haben das in einer besonderen schriftlichen Erklärung zum Ausdruck zu bringen. Nach anfänglichem Zögern haben inzwischen alle Staaten, die der Konvention beigetreten sind, eine solche Erklärung abgegeben — außer Griechenland, der Türkei, Zypern und Malta, aber auch leider Frankreich. Diese fünf Staaten können also einstweilen nicht von ihren Staatsbürgern in einem Menschenrechts-Verfahren gemäß Konvention zur Verantwortung gezogen werden.

a) Dies vorausgeschickt, kommen wir zur ersten wichtigen Aufgabe der Kommission: Sie hat nach Eingang einer Beschwerde (Individual- oder Staaten-Beschwerde) zunächst zu prüfen und rechtskräftig zu entscheiden, ob die eingelegte Beschwerde überhaupt zulässig ist oder schon vor Eintritt in das eigentliche Verfahren wegen Unzulässigkeit zurückgewiesen werden muß. Letzteres ist der Fall, wenn die behauptete Menschenrechtsverletzung augenscheinlich gar nichts mit den in der Konvention geschützten Menschenrechten zu tun hat. Oder wenn diese Menschenrechte der Konvention offensichtlich nicht rechtswidrig beeinträchtigt worden sind (letzteres war lt. Entscheidung der Kommission der Fall bei den Beschwerden von Baader, Raspe und Ensslin wegen menschenrechtsverletzender Isolationshaft: Unzulässig, weil offensichtlich unbegründet). — Ferner ist eine Individualbeschwerde unzulässig, wenn sie sich gegen einen Staat richtet, der die Erklärung gemäß Artikel 25 nicht abgegeben hat, also nur auf Grund einer Staatenbeschwerde belangt werden kann.

Und schließlich der Fall, der in der bisherigen Praxis recht oft dazu geführt hat, die Beschwerde schon zu Beginn als unzulässig zu verwerfen: Der verletzte Staatsbürger hat nachzuweisen, daß er zunächst auf nationaler Ebene alles versucht hat, um sein Recht durchzusetzen. Er muß — wie es im Juristendeutsch heißt — alle Rechtsmittel ausgeschöpft, d. h. die zuständigen nationalen Behörden und Gerichte bis zur letzten Instanz vergeblich angerufen haben, bevor seine Beschwerde von der Kommission als „zulässig“ angenommen werden kann.

Seit Inkrafttreten der Menschenrechtskonvention bis Mitte Mai 1978 sind von insgesamt 8 230 registrierten Beschwerden über 8 000 für „unzulässig“ erklärt worden. Lediglich 196 waren „zulässig“ (2,4 %). Nur um Verfahren und Entscheidung dieser 196 Beschwerden (engl.: petitions, franz.: requêtes) geht es nachfolgend. Gleichgelagerte Beschwerden mehrerer Personen oder Staaten aus demselben Anlaß werden zu *einem* Fall (case, affaire) verbunden. (Die 31 Beschwerden von ostafrikanischen Asiaten, die gegen Großbritannien Beschwerden wegen Verweigerung der Einreise eingelegt haben, sind also nur *ein* Fall.) Aus diesen 196 Beschwerden = knapp 100 Fällen hat sich in den ersten 25 Jahren seit Einführung der Menschenrechtskonvention eine gewisse Verfahrens-Praxis ergeben.

b) Der Kommission obliegt es alsdann, den Sachverhalt des einzelnen Falles zu klären. Hierzu können Zeugen vernommen oder andere Beweismittel herangezogen werden. Dieser Teil des Verfahrens, bei dem sich Beschwerdeführer und Beschwerdegegner gleichberechtigt gegenüberstehen, verläuft nicht anders als in gerichtlichen Verfahren auf nationaler Ebene. Jedoch ist die Verhandlung nicht öffentlich. Nach Schluß der Beweisaufnahme tritt die Kommission üblicherweise in eine erste Beratung des Falles ein und versucht, sich eine vorläufige Meinung über Bestehen oder Nicht-Bestehen einer Menschenrechtsverletzung zu bilden.

c) Die Kommission soll sich nach der Konvention zur Verfügung der Parteien halten, um eine gütliche Einigung auf der Basis der Respektierung der Menschenrechte zu erreichen. Chancen hierfür bestehen insbesondere, wenn die provisorische Ansicht der Kommission das Vorliegen einer Menschenrechtsverletzung bejaht. Dies wird dem Vertreter des verantwortlichen Staates mündlich eröffnet. Dieser steht jetzt unter dem Druck der Wahrscheinlichkeit, daß sich bei weiterer Fortführung des Verfahrens Gerichtshof oder Minister-Komitee in ihrem Urteil dieser Meinung der Kommission anschließen, was der Öffentlichkeit bekanntgemacht wird. Der Staat hat also ein gewisses Interesse einzulenken und sich mit dem Beschwerdeführer gütlich zu einigen, ohne daß die Öffentlichkeit von dem belastenden provisorischen Votum der Kommission etwas erfährt. — Von den 196 für zulässig erklärten Beschwerden sind bisher nur 14 gütlich geregelt worden.

d) Die Kommission hat dann einen schriftlichen Bericht zu verfassen, in dem sie zunächst den von ihr ermittelten Sachverhalt darlegt und rechtlich begutachtet, ob nach ihrer Mei-

nung eine Menschenrechtsverletzung vorliegt. Dieser Bericht geht an das Minister-Komitee des Europarates und damit auch an die beteiligten Staaten. Der Bericht wird aber *nicht* dem in seinen Menschenrechten verletzten Staatsbürger übermittelt! Aus alledem ergibt sich, daß der Bericht der Kommission keine Entscheidung in erster Instanz ist, die dann etwa von der zweiten Instanz (Gerichtshof oder Minister-Komitee) bestätigt oder aufgehoben wird. Die Kommission bereitet die Entscheidung nur vor, trifft sie aber nicht selbst.

Bis Mitte Mai 1978 sind dem Minister-Komitee seit Bestehen des Menschenrechtsverfahrens von der Kommission 55 Berichte dieser Art (= 109 Beschwerden) zugeleitet worden ¹⁾.

Das Entscheidungsverfahren

In den nachfolgenden drei Monaten haben grundsätzlich sowohl die Kommission wie auch die an dem Verfahren beteiligten Staaten (nicht jedoch der einzelne Staatsbürger, der das ganze Verfahren mit seiner Beschwerde in Gang gebracht hat!) gemäß Artikel 48 die Befugnis, die Entscheidung dem Minister-Komitee zu entziehen und dem Gerichtshof vorzulegen. Allerdings setzt das voraus, daß die beteiligten Staaten sämtlich die Jurisdiktion des Gerichtshofes anerkannt haben.

Auch dies ist ein dunkler Punkt der Konvention. Bei der Ausarbeitung der Konvention stellte sich nämlich heraus, daß eine ganze Reihe von Staaten nicht bereit war, einen unabhängigen europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zu schaffen und seine Jurisdiktion obligatorisch anzuerkennen. Man hat einen geschickten Kompromiß gefunden, der die Entwicklung für die Zukunft offen ließ: Wer bereit war und ist, die Rechtsprechung eines solchen europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte generell und verbindlich anzuerkennen, konnte und kann dies durch eine schriftliche Erklärung gegenüber dem Europarat aussprechen (Artikel 46). Nach anfänglichem Zögern haben sich dann doch alle Staaten (mit Ausnahme von Griechenland, der Türkei, Zypern und Malta) zu einer solchen Anerkennung entschlossen.

Man könnte nun denken, daß angesichts der Anerkennung der Jurisdiktion des Gerichts-

¹⁾ Die Differenz gegenüber der Zahl der anfänglich zugelassenen Beschwerden von 196 beruht darauf, daß 41 Beschwerden noch bei der Kommission anhängig sind (z. B. weil die Beweisaufnahme noch nicht abgeschlossen ist). Andere Beschwerden sind vom Antragsteller zurückgezogen worden. In einigen Fällen war ein Vergleich möglich u. a. m.

hofes von 17 Staaten fast alle Beschwerdefälle zur Entscheidung eben dieses Gerichtshofes kommen. Doch die Statistik belehrt uns eines anderen:

Von den erwähnten 55 Fällen, über die die Kommission dem Minister-Komitee berichtet hat, sind nur die Hälfte (27 Fälle = 42 Beschwerden) dem Gerichtshof zur Entscheidung vorgelegt worden. 28 Fälle (= 82 Beschwerden) sind in der Entscheidungskompetenz des Minister-Komitees verblieben. Das Minister-Komitee spielt also im Entscheidungsverfahren eine viel gewichtigere Rolle als die Öffentlichkeit ahnt.

Woran liegt es, daß sich der Gerichtshof trotz seiner weitgehenden Anerkennung noch nicht durchgesetzt hat gegenüber dem alternativ zuständigen Minister-Komitee? Es liegt an der eigentümlichen Regelung des schon erwähnten Artikel 48, der selbst dann, wenn die beteiligten Staaten den Gerichtshof anerkannt haben, noch einen besonderen Antrag einer Regierung (oder der Kommission) verlangt, um die Entscheidung dem Minister-Komitee zu entziehen und dem Gerichtshof zuzuweisen. Und in der Tat hat die Regierung, der von einem Bürger eine Menschenrechtsverletzung vorgeworfen wird, nur zu oft ein Interesse daran, die Entscheidung lieber bei dem ihr näherstehenden Minister-Komitee zu belassen, als dem unabhängigen Gerichtshof zu überantworten. Darüber später mehr Kritisches.

a) Das *Verfahren vor dem Gerichtshof* weist alle Züge eines unabhängigen richterlichen Verfahrens auf. Es ist öffentlich. Der Bericht der Kommission wird im Zeitpunkt der Eröffnung der mündlichen Verhandlung veröffentlicht. Sein Inhalt — ermittelter Sachverhalt und rechtliche Beurteilung — wird vom Gericht gewürdigt, bindet es aber nicht. Die Richter könnten auf Grund eigener Beweisermittlung einen anderen Sachverhalt zugrunde legen als die Kommission. Tatsächlich ist aber das Gericht bisher noch nie in eine Zeugenvernehmung eingetreten. Gelegentlich hat es sich zwar Urkunden vorlegen lassen, um den Sachverhalt zu überprüfen. Obwohl in der Konvention nicht vorgesehen, ist die Kommission zur alleinigen Tatsachen feststellenden Instanz geworden, während der Gerichtshof — wie ein Kassations- oder Revisionsgericht — sich auf die rechtliche Beurteilung des von der Kommission ermittelten Sachverhalts beschränkt.

Es dürfte eine große Genugtuung für die Kommission sein, daß der Gerichtshof weitgehend auch die rechtliche Beurteilung der Kommissionsberichte geteilt hat: In neun Fällen (= 20

Beschwerden) haben Gerichtshof und Kommission das Bestehen von Verletzungen der Menschenrechte bejaht. Dagegen hat der Gerichtshof in neun Fällen (= 11 Beschwerden) auf Nicht-Verletzung erkannt, unter denen sich nur zwei Fälle befanden, in denen die Kommission abweichend eine Verletzung sah. Trotz weitgehender Übereinstimmung im Ergebnis gibt es aber hier und da Unterschiede in der Auslegung der einzelnen Menschenrechte der Konvention u. a. m.

b) Das *Verfahren vor dem Minister-Komitee* weist demgegenüber kaum Züge eines gerichtlichen Verfahrens aus. Es findet unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Der Beschwerdeführer, sofern ein Staatsbürger, ist weder in persona noch durch einen Anwalt vertreten, wohl aber sein Gegner, der Staat, der sich wegen dieser Menschenrechtsverletzung zu verantworten hat. Auch die Kommission ist nicht vertreten, wengleich ihr Bericht die Basis der Beratung abgibt. Über den Verlauf der Verhandlungen erfährt niemand etwas — außer den Verwaltungen der Mitgliedstaaten des Europarats —, denn das Verhandlungsprotokoll wird nicht veröffentlicht.

Nach der Konvention bedarf es zu einer Entscheidung, die eine Menschenrechtsverletzung feststellt, einer Zweidrittelmehrheit der anwesenden Staatsvertreter; bei (gegenwärtig) 21²⁾ Mitgliedstaaten müssen also 14 für eine Verletzung stimmen. (Im Gerichtshof genügt die einfache Mehrheit der anwesenden Richter.) Der Spruch des Minister-Komitees wird in Gestalt einer Resolution bekanntgegeben, aber ohne jegliche Begründung. Sollte bei dieser Gelegenheit der Kommissionsbericht zur Veröffentlichung freigegeben werden, so kann man, wenn der Spruch des Minister-Komitees mit der Beurteilung des Kommissionsberichtes übereinstimmt, vermuten, daß sich das Minister-Komitee den Gründen des Berichtes anschließt.

Es gibt keine zusammenhängende Verfahrensordnung, wengleich ein paar notdürftige Regeln vom Minister-Komitee aus der Praxis heraus festgelegt worden sind: z. B. über den Vorsitz, der von dem an sich präsidierenden Staat abgegeben werden muß, wenn er an dem Verfahren beteiligt ist; über das (bestätigte) Stimmrecht von Delegierten solcher Staaten im Minister-Komitee, die zwar dem Europarat, aber noch nicht der Menschenrechtskonvention angehören.

Der von der Kommission ermittelte Sachverhalt wird vom Minister-Komitee ungeprüft hinge-

²⁾ Lichtenstein ist am 23. November 1978 21. Mitgliedstaat des Europarats geworden.

nommen. Es hat zwar — ebenso wie der Gerichtshof — auf das Recht zu weiterer Beweiserhebung nie verzichtet. Aber praktisch ist gar nicht daran zu denken, etwa vor dem Minister-Komitee eine Zeugenvernehmung durchzuführen.

In der rechtlichen Beurteilung ist das Minister-Komitee der Ansicht der Kommission, daß eine Menschenrechtsverletzung *nicht* vorliegt, in 16 Fällen (= 18 Beschwerden) gefolgt. Obgleich jedoch die Kommission in 7 Fällen (= 58 Beschwerden) eine Menschenrechtsverletzung als erwiesen angesehen hat, konnte sich das Minister-Komitee nur in 2 Fällen (= 5 Beschwerden) entschließen, diesem Votum zu folgen. Im Minister-Komitee finden also — wen wundert es? — die Interessen der Staaten, die sich wegen Menschenrechtsverletzung zu verantworten haben, aber ihr Vorliegen bestreiten, eine wesentlich stärkere Berücksichtigung als vor dem Gerichtshof.

In den 7 minus 2 = 5 Fällen (gleich 53 Beschwerden), in denen die Ansicht der Kommission über das Vorliegen von Menschenrechtsverletzungen vom Minister-Komitee nicht bestätigt worden ist³⁾, hat letzteres einen dritten Weg eingeschlagen, der in der Konvention nicht vorgesehen ist und den der Gerichtshof nicht praktiziert: Im operativen Teil der abschließenden Resolution, in dem eigentlich entweder auf Verletzung oder auf Nicht-Verletzung erkannt werden müßte, heißt es einfach: "No further action is required / Il n'y a pas lieu de prendre d'autres mesures = Es ist nichts weiter zu veranlassen." Bisweilen, aber keineswegs immer, heißt es vor dieser Formel, daß die für eine Entscheidung erforderliche Zweidrittelmehrheit nicht erreicht wurde. Wie immer dieser Beschluß zu interpretieren ist, jedenfalls steht fest, daß das Verfahren gemäß der Menschenrechtskonvention beendet ist.

Das politische Nachverfahren vor dem Minister-Komitee zur Beseitigung menschenrechtsverletzender Zustände.

Wir haben es hier mit einer eigentümlichen, aber höchst beachtenswerten Schöpfung der Menschenrechtskonvention zu tun. Sie beruht darauf, daß es ja auf europäischer Ebene — anders als im nationalen Bereich — keine Vollstreckungsorgane¹ gibt. Die Konvention verpflichtet den verurteilten Staat, die Entscheidung des Gerichtshofs (Artikel 53) oder des Minister-Komitees (Artikel 32, Abs. IV) zu respektieren. Der Staat hat also den menschen-

³⁾ Zwei weitere Fälle kommen hinzu, in denen das Minister-Komitee die Ansicht der Kommission, es läge keine Menschenrechtsverletzung vor, nicht ausdrücklich bestätigt hat.

rechtsverletzenden Zustand zu beseitigen, soweit das im Rahmen seiner nationalen Rechtsordnung möglich ist. So mußte z. B. — um eine neuere Entscheidung zu nennen, den Fall Golder — die Anordnung der britischen Gefängnisverwaltung aufgehoben werden, die dem Strafgefangenen untersagte, wegen eines gefängnisinternen Vorgangs, der ihn belastete, Kontakt mit seinem Anwalt aufzunehmen.

Kann der durch die Menschenrechtsverletzung eingetretene Schaden nicht oder nur unvollständig beseitigt werden (z. B. ein rechtskräftiges, die Konventionen verletzendes Urteil eines nationalen Gerichts), so hat der Gerichtshof (und analog wohl auch das Minister-Komitee) dem Verletzten eine angemessene Entschädigung zuzubilligen.

Einerlei, wer die Entscheidung gefällt hat, Minister-Komitee oder Gerichtshof, allein das Minister-Komitee hat die Ausführung der erforderlichen Maßnahmen zu überwachen; hierzu soll es dem verurteilten Staat eine Frist setzen. Würde der Staat sich weigern, den Spruch auszuführen, oder wären die von diesem getroffenen Maßnahmen unzureichend, so wäre das Minister-Komitee mangels Vollstreckungsmöglichkeiten am Ende mit seinem Latein; es könnte höchstens den Bericht der Kommission und seine eigene Einstellung zu der völkerrechtswidrigen Haltung des betroffenen Staats veröffentlichen und damit diesen unter den Druck der öffentlichen Meinung setzen. Vorgekommen ist ein solcher Fall noch nicht (wenn man von dem Fall des griechischen Obristen-Regimes absieht, der Griechenland vorzeitig veranlaßt hat, aus dem Europarat auszuscheiden und die Menschenrechtskonvention zu kündigen). Trotz sicherlich bestehender Unzufriedenheit der jeweilig verurteilten Staaten und trotz innerem Widerstreben, die erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen, gehen die Staaten aber doch immer einem für sie peinlichen Konflikt aus dem Wege. Auch das Minister-Komitee ist an einer solchen Auseinandersetzung wenig interessiert, da sie die Konvention in ihrem praktischen Wert in Frage stellen würde. So haben sich in diesem politischen Verfahren unter Ausschluß der Öffentlichkeit Minister-Komitee und betroffene Staaten unter Respektierung der nationalen Souveränität immer noch irgendwie arrangiert, sei es, daß Gesetze geändert, Verordnungen erlassen, Verwaltungsakte aufgehoben oder dem verletzten Staatsbürger Schadensersatz zugesprochen wurde.

Mit dem Vorwurf der Menschenrechtsverletzung konfrontierte Staaten, die auf Grund des belastenden Berichts der Kommission mit einer für sie negativen Entscheidung des Minister-Komitees rechnen müssen, versuchen durch

Ankündigung von Sofortmaßnahmen den Stein des Anstoßes zu beseitigen. Treffen sich hierbei auf Sympathie bei den anderen Mitgliedstaaten des Europarats, so ist es möglich, daß dieses politisch denkende Organ den nach seiner Meinung vorherrschenden Zweck der Konvention, menschenrechtsverletzende Zustände für die Zukunft zu beseitigen, als erfüllt ansieht und das Verfahren — wie oben geschildert — mit der Formel abschließt: „keine weiteren Maßnahmen erforderlich“. Dem betroffenen Staat bleibt nun die Veröffentlichung des ihn belastenden Berichtes der Kommission erspart. Aber vielleicht ist dies nicht so ganz im Interesse des beschwerdeführenden, in seinen Menschenrechten verletzten Staatsbürgers, dem die öffentliche Genugtuung versagt bleibt.

II. Kritische Überlegungen

Kritik an der Konvention und an der Praxis des Menschenrechtsverfahrens, die nach 25 Jahren sicherlich bei aller Anerkennung des Erreichten gerechtfertigt ist, könnte an vielen Punkten ansetzen. Ich möchte mich im Rahmen dieses Aufsatzes auf den wichtigsten Punkt beschränken: die Berufung des Minister-Komitees zur Jurisdiktion in Menschenrechtsfällen.

Es wurde zuvor dargelegt, daß sich in der bisherigen Entscheidungspraxis von Gerichtshof und Minister-Komitee eine unterschiedliche Tendenz in der Zielsetzung entwickelt hat: Der Gerichtshof will Recht sprechen, d. h. er will über den Antrag des Beschwerdeführers entscheiden und gegebenenfalls dem in seinen Menschenrechten verletzten Staatsbürger öffentlich Genugtuung gegenüber den verantwortlichen nationalen Behörden verschaffen. Dem Minister-Komitee ist dagegen primär nicht so sehr an einer Entscheidung über eine Individualbeschwerde gelegen, als vielmehr daran, durch ein internes Arrangement mit dem verantwortlichen Staat zu erreichen, daß ein Zustand, der zu Menschenrechtsverletzungen führen kann, für die Zukunft beseitigt wird. Beides sind begrüßenswerte Ziele, die im Rahmen der ursprünglichen Motive der Konvention liegen.

Ich bin der Ansicht, daß die Verquickung beider Zielsetzungen in der Kompetenz des Minister-Komitees abwegig ist und besonders bei Individualbeschwerden zur bedenklichen Benachteiligung der in ihren Menschenrechten verletzten Staatsbürger führt. Er kann bei Ausschluß des Gerichtshofs nicht mehr erwarten, im Dunkel des Minister-Komitees mit gleicher Überparteilichkeit gegenüber dem zur Verant-

Der Gerichtshof, eben kein politisches, sondern ein richterliches Organ, hat demgegenüber daran festgehalten, daß über eine Beschwerde wegen Menschenrechtsverletzung auch dann entschieden werden muß, wenn gleiche Verletzungen in Zukunft wegen neuerer, vom Staat getroffener Maßnahmen nicht mehr zu erwarten sind. So z. B. in der Staaten-Beschwerde Irland/Großbritannien, in der der britische Generalstaatsanwalt frühzeitig bekanntgab, daß die fünf früher angewandten Verhörmethoden, die Anlaß zu der Beschwerde gegeben hatten und später im Urteil als Verletzungen der Konvention angesehen wurden, ein für allemal durch entsprechende Regierungsanordnungen abgeschafft seien.

wortung gezogenen Staat behandelt zu werden und öffentlich Genugtuung zu erhalten, wie das bei dem öffentlichen Verfahren vor dem Gerichtshof der Fall wäre. Dagegen möchte ich keinen Zweifel darüber belassen, daß ich die Rolle des Minister-Komitees im Rahmen des Nachverfahrens zur Ausführung eines Urteils und damit zur Beseitigung eines menschenrechtsverletzenden Zustandes uneingeschränkt bejahe.

Warum ist das Minister-Komitee völlig ungeeignet, eine rechtsprechende Aufgabe wahrzunehmen? Die Konvention erwähnt die Kompetenz des Minister-Komitees zur Jurisdiktion im Menschenrechtsverfahren nur ganz verschämt im Artikel 32. Kein Wort findet sich über das Verfahren, das gerade bei einem solchen politischen Organ, das mit richterlichen Aufgaben betraut wird, schwere Probleme aufwirft.

Hört der Laie vom Minister-Komitee oder liest er besagten Artikel 32, so denkt er, daß in diesem Komitee also 21 Minister über diese Menschenrechtsstreitigkeiten beraten und in quasi-richterlicher Eigenschaft unabhängig von außenpolitischen Erwägungen über Sachverhalt und rechtliche Beurteilung entscheiden. Aber die für den Europarat zuständigen Außenminister sind (wenn überhaupt) angesichts ihrer sonstigen wichtigeren Verpflichtungen nur zweimal im Jahr für einen Tag in Straßburg, und dann haben sie andere Sorgen, als vertieft über komplizierte Menschenrechtsbeschwerden zu verhandeln. An ihrer Stelle tagen laufend die beim Europarat akkreditierten Botschafter der Mitgliedstaaten als „Ständige Vertreter“. Unter den Hunderten von Tagesordnungspunkten, die von ihnen an 60

bis 80 Sitzungstagen im Laufe eines Jahres beraten werden, befinden sich auch einige wenige, die Beratung und Entscheidung von Menschenrechtsbeschwerden zum Gegenstand haben. Dies geschieht, wie bei allen anderen Verhandlungspunkten auch, nach Maßgabe der Weisungen, die ein jedes Außenministerium seinem Ständigen Vertreter erteilt. Der Spruch des sogenannten Minister-Komitees ist also im Grunde eine Entscheidung der 21 Außenministerien — oder noch genauer: der in diesen Ministerien für Europarat und Menschenrechtskonvention weisungskompetenten Beamten. Diese sichern sich natürlich ab, indem sie bei anderen juristisch kompetenten Beamten (meist des Justizministeriums) Rat einholen oder auch einer evtl. Stellungnahme des Ständigen Vertreters Beachtung schenken. Doch formell bleibt der Minister verantwortlich, auch wenn er und seine nächsten Mitarbeiter von den einzelnen Beschwerdefällen und den im Namen des Ministeriums herausgehenden Weisungen nur in Ausnahmefällen etwas erfahren. Man kann also m. E., wenn die Worte noch irgendeinen Sinn haben, das Minister-Komitee kaum als ein quasi-gerichtliches Organ der Rechtsprechung bezeichnen.

Fällt dieses politische Organ also Entscheidungen, bei denen die rechtliche Beurteilung hinter politischen Erwägungen zurückstehen muß? Sicherlich nicht. Denn die Konvention verpflichtet als völkerrechtlicher Akt die Regierungen und alle ihre Beamten, ihren Vorschriften auch im Rahmen der Aufgabenstellung für das Minister-Komitee korrekt nachzukommen.

Und doch ist eben ein Beamter im Außenministerium, auf den die entscheidende Weisung zurückgeht, kein unabhängiger Richter. Da er tagaus tagein in seiner Arbeit von den politischen Interessen seiner Regierung, von der

Rücksichtnahme auf gute Beziehungen zu den benachbarten oder befreundeten Regierungen ausgeht, gerät er in einen Interessenkonflikt, wenn er begründete Argumente des Beschwerdeführers oder unzureichende Thesen der sich rechtfertigenden Regierung eines befreundeten Staates objektiv zu würdigen hat. Bewußt oder unbewußt können sich in seine Weisung Motive einschleichen, die außerhalb einer rein rechtlichen Beurteilung liegen — umso mehr, als ja doch der Zweck des Verfahrens vor dem Minister-Komitee nicht so eindeutig auf das gleiche Ziel gerichtet ist, das den Gerichtshof bestimmt: die Entscheidung über die konkrete Beschwerde.

Ein typisches Indiz dieser Art ist die Tatsache, daß sich Delegierte im Minister-Komitee gerade in umstrittenen Fällen bisweilen bei der entscheidenden Abstimmung über das Bestehen oder Nichtbestehen einer Menschenrechtsverletzung der Stimme enthalten. Das ist nach der Allgemeinen Geschäftsordnung dieses Komitees, die nicht auf richterliche Entscheidungen zugeschnitten ist, zulässig. Mitgliedern des Gerichtshofes wie überhaupt jeder Art von Kollegialgerichten ist eine solche Stimmverweigerung versagt. Weisungen zur Stimmenthaltung mögen im Rahmen des Nachverfahrens zur Ausführung eines Urteils des Gerichtshofes und zur Beseitigung eines menschenrechtsverletzenden Zustandes, sofern sachbezogene Motive zugrunde liegen, nicht zu beanstanden sein. Rechtsprechende Beschlüsse im Entscheidungsverfahren jedoch, die auf Stimmenthaltungen beruhen, weil ihretwegen die erforderliche Zweidrittelmehrheit nicht erreicht wurde, müssen im Zwielficht stehen. Und gleiches gilt für Weisungen, „mit der Mehrheit zu stimmen“ — im normalen Verfahren des Minister-Komitees Ausdruck kooperativer Haltung.

III. Vorschläge zur Reform

Sie erscheinen mir nicht angebracht, soweit es sich um die Artikel 25 und 46 handelt, d. h. um die Bereitschaft, sich Individualbeschwerden zu stellen, oder um die Anerkennung der Jurisdiktion des Gerichtshofs. Hier sollte die Entwicklung abgewartet werden, bis sich die noch fehlenden Regierungen unter dem Druck der öffentlichen Meinung ihrer Völker zur Abgabe der entsprechenden Erklärungen bereit finden. Es kann nur darum gehen, diese öffentliche Meinung auf allen nur möglichen Wegen von der Notwendigkeit dieser uneingeschränkten Anwendung des europäischen Menschenrechtsverfahrens zu überzeugen.

Anders steht es mit der Rechtsprechung des Minister-Komitees, die alternativ neben dem Gerichtshof nach der Konvention zugelassen ist. Es gibt keinen Grund, sich auf Dauer mit dieser pflaumenweichen Alternativregelung des Artikels 48 zufriedenzugeben.

Wir hatten gesehen, daß diese Bestimmung insoweit notwendig und sinnvoll ist, als vereinzelte Staaten nicht bereit waren und sind, die Jurisdiktion des Gerichtshofs anzuerkennen. Hier muß faute de mieux das Minister-Komitee einspringen. Bedenklich an der Regelung des Artikels 48 ist aber (um den wichtig-

sten Fall herauszugreifen), daß ein Staat, der von seinem Staatsbürger wegen Menschenrechtsverletzung belangt wird, die Entscheidung beim Minister-Komitee belassen kann, obgleich er den Gerichtshof generell anerkannt hat. Das kommt hin und wieder vor. Denn Staaten, die von ihren Staatsbürgern wegen Menschenrechtsverletzung belangt werden, haben bisweilen ein schlechtes Gewissen oder sind sich oft ihrer Sache gar nicht ganz sicher. Und dann fühlen sie sich beim Minister-Komitee viel besser aufgehoben als beim Gerichtshof. Die oben angegebenen Zahlen zeigen ja nur zu deutlich, daß die im Minister-Komitee vertretenen anderen Regierungen viel mehr Verständnis für den angegriffenen Staat haben als die unabhängigen Richter des Gerichtshofs. — Ein Korrektiv besteht allerdings insofern, als die Kommission stets den Fall von sich aus vor den Gerichtshof bringen kann. Leider tat sie das selten — jedenfalls in der fernerer Vergangenheit: Bis Ende 1973 sind dem Gerichtshof in den 15 Jahren seines Bestehens von Kommission oder Parteien nur 11 Fälle zugeleitet worden. Ein Wandel kündigt sich an: In den anderthalb Jahren seit dem 1. 1. 1977 sind es bereits 10 Fälle.

Man sollte daher nach Möglichkeiten suchen, wie man den Gerichtshof stärker ins Spiel bringen kann, oder richtiger gesagt: wie man das Minister-Komitee von der Entscheidung über Individualbeschwerden weitgehend ausschalten kann. Das könnte theoretisch durch Abänderung des Artikels 48 der Konvention mittels eines Protokolls der 21 Mitgliedstaaten des Europarats geschehen. Praktisch ist das schwer zu realisieren, weil ein solches Protokoll von allen 21 Parlamenten ratifiziert werden müßte — ganz abgesehen davon, daß mit Sicherheit bei den 21 Regierungen keine geschlossene Bereitschaft zu einer solchen Abänderung besteht.

In Frage kommt dann schon eher, sich mit Artikel 48 abzufinden, aber unter den Staaten, die eine stärkere Einschaltung des Gerichtshofs anstelle des Minister-Komitees wünschen, eine formlose, interne Absprache zu treffen — des Inhalts, daß sich die Beteiligten verpflichten, Individualbeschwerden durch Antrag nach Artikel 48 vor den Gerichtshof zu bringen. Zu einer solchen Absprache wären sicherlich zunächst nur wenige Regierungen bereit. Aber unter dem Druck der öffentlichen Meinung, zu der die Parlamentarische Versammlung des Europarats und die nationalen Parlamente ihr gerüttelt Maß beitragen könnten, mag sich der Kreis der an einer solchen Absprache beteiligten Regierungen laufend vergrößern.

Wenn aber auch dieser Weg angesichts der Europa-Verdrossenheit und des Desinteresses für dieses europäische Menschenrechtsverfahren und vor allem mangels Bereitschaft der kompetenten Ministerien, staatliche Rechte aufzugeben, verbaut sein sollte, dann bliebe noch die Möglichkeit, daß die Kommission von sich aus (oder auf Grund einer Empfehlung der Parlamentarischen Versammlung oder des Minister-Komitees) im Rahmen des Artikels 48 stärker als bisher von ihrem Recht Gebrauch macht, Beschwerdefälle vor den Gerichtshof zu bringen. Das könnte und sollte m. E. in allen Fällen von Individualbeschwerden geschehen. Mit ihnen sollte das Minister-Komitee grundsätzlich nicht mehr befaßt werden, es sei denn, daß der beteiligte Staat den Gerichtshof nicht anerkannt hat. (Anders bei Staaten-Streitigkeiten, bei denen bisweilen in heiklen Fällen weniger eine klare Rechtsentscheidung als vielmehr die vorsichtige, auf politischen Ausgleich bedachte Handlungsweise des Minister-Komitees vonnöten ist.)

Seit der Schlußakte der Helsinki-Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa stehen die Menschenrechte und ihr Schutz stärker denn je im Interesse der internationalen Politik.

Ohne auf die Problematik der Menschenrechte einzugehen, die naturgemäß in Ost und West, in Nord und Süd inhaltlich verschieden beurteilt und interpretiert werden (die vor 30 Jahren beschlossene Menschenrechts-Deklaration der UNO ändert daran nichts!), eines kann man mit Fug und Recht sagen: Wer mit den Menschenrechten ernst machen, sie also nicht nur zu Zwecken der ideologischen Auseinandersetzung benutzen, sondern im eigenen Bereich wirkungsvoll schützen will, der kann nicht an der Straßburger Menschenrechtskonvention des Europarates vorübergehen. Am 3. September 1953 in Kraft getreten, blickt sie auf eine 25jährige erfolgreiche Praxis zurück. Ihrem gerichtsförmlichen Verfahren, dem sich z. Z. in Europa 21 Staaten unterwerfen, haben andere internationale Organisationen, einschließlich der UNO, nichts Ebenbürtiges entgegenzustellen, soweit es um einen wirksamen Schutz der Staatsbürger vor ihren allmächtigen Staaten geht.

Um diese einmalige Konvention in ihrem Bestand zu sichern, sollten die Staaten des Europarates bemüht bleiben, die noch vorhandenen Mängel des Verfahrens zu beseitigen und die Menschenrechte selbst ständig in ihrem Inhalt den politischen und sozialen Ansprüchen und Erfordernissen unserer Zeit anzupassen.

Martin Bubers pädagogische Grundbegriffe

Eine Zeitlang — und das liegt nicht viel mehr als eine Generation zurück — haben die Pädagogen Martin Buber ganz für sich beansprucht. Neben allem, was er sonst noch war — homo religiosus et politicus, Sprachgestalter und Übersetzer, Schriftsteller, Philosoph, Universitätsprofessor, Erwachsenenbildner —, und gleichsam durch dieses alles hindurch erschien sein Leben als eine exemplarische pädagogische Existenz in jenem elementaren Sinne, daß das ganze Leben geprägt war von der Haltung des Erziehers, der nicht belehren, sondern durch lebendige Wirkung Geistiges erwecken will. Und in seiner Sprache schien, obwohl sie sich keiner der herrschenden Strömungen zuordnen ließ, seinen Zeitgenossen das fundamentale pädagogische Denken auf den Begriff gebracht.

Das war auf dem Höhepunkt der Reformpädagogik in den zwanziger Jahren, als alle Hoffnungen, Welt und Menschen zu ändern, sich — ähnlich wie in unserer Zeit, die ja in manchem wieder das Erbe der Reformpädagogik angetreten hat — auf Erziehung gründete. Das währte, wie man weiß, nicht lange; Martin Bubers Denken als Pädagoge teilte das Schicksal der Reformpädagogik, schien bald überholt zu sein. Es hatte der Unmenschlichkeit nicht standhalten können, wiewohl gerade Buber den Widerstand aus dem Denken, aus der Erneuerung des Geistes heraus versuchte. Und als sich später die Pädagogik daran machte, nach den Jahren der Neuorientierung nach der Katastrophe sich zur Erziehungswissenschaft zu verengen, blieb für ein pädagogisches Denken kein Raum mehr, das weniger auf definitorische Schärfe und begriffliche Abstraktion als auf die Ergründung der pädagogischen Situation und die Herstellung pädagogischer Erfahrung, weniger auf logische Deduktion als auf dialogische Reflexion bedacht war. Eine Kluft hat sich seither aufgetan: „Was sich ... an Meditationen über die Beziehungen zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ in pädagogischen Kreisen eingebürgert hat, kann unser Verständnis des Erziehungsprozesses schwerlich bereichern, sondern muß eher zeitkritisch als ‚ideologische Seligsprechung‘ einer romantischen Beziehung angesehen werden.“¹⁾ Schärfer kann die Distanz nicht ausgesprochen werden.

¹⁾ W. Brezinka, zit. bei J. Speck (Hrsg.), Geschichte der Pädagogik des 20. Jahrhunderts, Band 1, 1978, S. 134.

Die Frage freilich ist, ob Martin Bubers pädagogisches Denken wirklich nur noch ein Gegenstand zeitkritischer Betrachtung sein kann (was natürlich jedes Denken allemal auch ist) und ob sich das pädagogische Verhältnis wirklich nur als eine „romantische Beziehung“ abtun läßt — was wohl eher seinerseits einer zeitkritischen Betrachtung bedürftig wäre, insofern es menschliche Nähe im pädagogischen Geschehen als unreal, als unzeitgemäß herabsetzt. Die Frage ist demgegenüber, ob nicht über alle zeitverhaftete Sprachlichkeit der Buberschen Diktion und über alle Verwissenschaftlichung der Pädagogik hinaus sich mit den pädagogischen Grundbegriffen Bubers Wahrheiten und Einsichten aussprechen, die es wiederzugewinnen gilt, weil sie Gültigkeit haben für jede Pädagogik, die sich um den Menschen in seiner Hilfsbedürftigkeit und Ausgesetztheit bemüht. Die Frage, mit anderen Worten, ist: Ob es wirklich nur ein Akt der Pietät oder bestenfalls der historischen Neugier ist, sich Martin Bubers zu erinnern als eines Wegweisers der Pädagogik — oder ob nicht gerade in einer Zeit, in der der Mensch immer mehr zum bloßen Objekt herabzusinken droht, die Besinnung auf eine Pädagogik notwendig ist, die den Menschen in seiner ursprünglichen Menschlichkeit zu verstehen versucht und damit die Erinnerung an zeitlos Gültiges zu beleben geeignet ist.

Denn das kann nicht zweifelhaft sein, daß Buber in allem Vergänglichem das Bleibende suchte, daß er über den Tag hinaus dachte, wie wenig er sich auch in seinem unmittelbaren praktischen Wirken je der Forderung des Tages entzog, und daß er aus diesem buchstäblich gründlichen Denken heraus auch in seinem Suchen nach Grund und Sinn der Erziehung sich nicht von Aktualität und kurzlebigen Erfolg blenden ließ. Ihn beirrte nicht, daß ihn das immer wieder zu Verstrickungen — wie in der zionistischen Bewegung, in der religionsphilosophischen Diskussion oder in den dogmatischen Auseinandersetzungen und pädagogischen Streitfragen der Zeit — führte. Sein Widerstand etwa gegen die reformpädagogische Mißdeutung des erzieherischen Verhältnisses als eines solchen, das allein auf die „schöpferischen Kräfte im Kinde“ baut, ist ein Beleg neben anderen.

Er selbst hat seine Suche nach dem Dauernen, ja nach dem Ewigen und dessen Ver-

knüpfung mit der greifbaren Realität ausgesprochen in dem lapidaren, souveränen Satz: „Das Moderne ist eine belanglose Kategorie.“²⁾ Das ist natürlich zunächst nicht nur auf die Pädagogik bezogen, sondern ist zuerst der Ausdruck einer überlegenen Haltung, die sich Gelassenheit bewahrt gegenüber Tagesmeinungen und modischen Strömungen auch im Denken; sie ist Ausdruck einer Unabhängigkeit, die sich auf das sichere Wissen um die Notwendigkeit unverlierbarer Werte und deren Realisierung im menschlichen Miteinander stützen kann. Aber indem in einem universalen Denken wie dem Bubers sich die verschiedenen Sichtweisen wechselseitig durchdringen — das Religiöse mit dem Pädagogischen, das Philosophische mit dem Erzieherischen —, ist der Satz natürlich auch auf die Pädagogik gemünzt. Sie, die zwischen vielen Theorien hin und her schwankt und stets der Versuchung modischer Tendenzen und Modelle ausgesetzt ist, wird darauf verwiesen, ihre jeweilige historisch-gesellschaftliche Bedingtheit nicht absolut zu setzen. Doch zeigen sich die pädagogischen Implikationen dieses Satzes von der Belanglosigkeit des Modernen auch, wenn man sieht, daß das Wirken Bubers mit dem genuinen pädagogischen Anspruch auftrat, dem Menschen zum Verständnis seines Menschseins selbst zu verhelfen, ihn, wie man wohl sagen darf, zu den Wurzeln seiner Kreatürlichkeit zurückzuführen. Das weist über das, was das ‚Moderne‘ ist, weit hinaus.

Alle Pädagogik nimmt von der Frage nach dem Menschen ihren Ausgang, wie es noch die tägliche, alltägliche Rede bezeugt: Was soll wohl aus ihm werden? Buber hebt dieses Wort ins Allgemeine mit seiner noch im hohen Alter gestellten, doch sein ganzes Leben leitmotivisch begleitenden Frage, „wie der Mensch möglich sei“³⁾, wie er werden könne, der er ist, wie er — mit einem uns heute geläufigen, freilich selten gründlich durchdachten Begriff — zu seiner Selbstverwirklichung finden könne. Diese Frage vermag freilich keine bündige Antwort in einem System der Erziehungswissenschaft zu finden, das den auf bestimmte Weise interpretierten und definierten Menschen immer schon voraussetzt. Die Frage ist gleichsam aller Erziehungswissenschaft voraus; sie führt zurück zum Ursprung pädagogischen Denkens, angesiedelt an der Grenzscheide zwischen Anthropologie und Pädagogik, denn mit der Frage, wie der

²⁾ A. Zweig, Martin Buber, ein Mann von fünfzig Jahren, in: Der Jude, Sonderheft zu Martin Bubers fünfzigstem Geburtstag, 1928, S. 2.

³⁾ M. Buber, Antwort, in: P. A. Schilpp und M. Friedman (Hrsg.), Martin Buber (Übertragung von The Philosophy of Martin Buber), 1963, S. 592.

Mensch möglich sei, ist immer auch die andere gestellt: wie Erziehung möglich sei.

Man erkennt die Schwierigkeiten, die einer Erziehungswissenschaft bereitet werden, der an Bewiesenem und Beweisbarem, am sogenannten Positiven gelegen ist, dieses Denken sich anzueignen. Denn ein Denken, das sich wie das Bubersche auf die Kategorie der Möglichkeit stützt, bewegt sich notwendigerweise auf unsicherem Gelände; sie muß sich selbst jene Offenheit erhalten, durch die sie auch den Menschen charakterisiert sieht.

Buber freilich wollte nichts anderes als diese Hinführung zum Ursprung pädagogischen Denkens, als die Aufdeckung der ursprünglichen pädagogischen Situation, ohne deren Verständnis die Erziehung nicht zum Ziele kommen kann; er wollte der unmittelbaren Erfahrung des pädagogischen Verhältnisses Raum verschaffen. Wichtiger deshalb als Belehrung war ihm Verständigung, wichtiger als das wissenschaftliche Gedankengebäude die reale pädagogische Beziehung. Die Theorie für sich bedeutete ihm nichts. Der Mensch kann darin nicht ‚erfahren‘ werden — und dies im doppelten Wortsinn. Lehrmeinungen können nicht ersetzen, was nur in der suchenden Auseinandersetzung mit dem Menschen und, wie wohl Buber hinzufügen würde, im Sichzusammensetzen mit dem Menschen errungen werden kann: Einsicht in das, was an Möglichkeiten im Menschen liegt. Daher mußte er auch im Rückblick auf sein Werk und sein Wirken sagen: „Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch.“⁴⁾

Daß ein solcher Satz nur bedingte Gültigkeit hat, ist evident; denn letztlich war seine Lehre das Gespräch: Er lehrte das Miteinander-Sprechen, lehrte, im Gespräch, wenn es nur ernsthaft geführt wurde und nicht Konversation blieb, den Weg zum Menschen zu finden, den Menschen in seiner Eigenart zu entdecken; er lehrte das Gespräch als das wesentliche Mittel der Kommunikation, für welche er den ungleich tieferen Begriff der Ich-Du-Beziehung hatte. Er selbst verweist auf das Beispiel des Sokrates, des großen Lehrers des Abendlandes und Lehrmeisters des pädagogischen Gesprächs, und charakterisiert ihn so: „Es ist das Ich des unendlichen Gesprächs... Dieses Ich lebte in der Beziehung zum Menschen, die sich im Gespräch verkörpert.“⁵⁾ Auch Sokrates hatte keine Lehre, sondern führte ein Gespräch, ein unendliches, wie Buber ausdrücklich sagt, um deutlich zu machen, daß, solange pädagogisches Wirken

⁴⁾ A. a. O., S. 593.

⁵⁾ M. Buber, Ich und Du, in: ders., Das dialogische Prinzip, 1973³, S. 68 f.

dauern soll, es des Gespräches bedarf, das erst die pädagogische Beziehung stiftet und trägt. Und so finden sich auch im Beispiel des seine Mitbürger mit Fragen erweckenden Sokrates alle Erscheinungen, welche aus der Sicht Bubers — und gewiß nicht nur aus der seinen — pädagogisch fundamental sind und sein Denken zeit seines Lebens beherrschen.

Buber hat diese Erscheinungen mit Begriffen belegt, die im Grunde nur den einen pädagogischen Sachverhalt umschreiben: Ich und Du, Begegnung, Beziehung, dialogisches Leben, Gespräch. Es sind nur wenige und noch dazu eng verwandte Begriffe; sie machen die großartige ‚Einseitigkeit‘ eines Denkens aus, das in immer neuen Wendungen die eine Erkenntnis variiert, von der alles pädagogische Denken auszugehen, die es zu realisieren hat und die einmal von Buber so formuliert worden ist: „Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen.“⁶⁾ Das ist einmal wörtlich zu nehmen in dem Sinne, daß das erste, was dem Menschen mit seiner Geburt widerfährt, die Unbedingtheit des menschlichen Miteinanders ist. Das ist zum anderen die Umschreibung dafür, daß sich dieses Miteinander nur in der Beziehung von Ich und Du denken läßt, wenn es auch, wie Buber hinzufügt, ohne das Es, die Welt der Objekte, nicht sein kann. Nur im Verhältnis von Ich und Du liegt aber prinzipielle Gleichrangigkeit, nur in einem solchen Verhältnis wird der Mensch dem Menschen ganz gerecht. Buber bekennt einmal, daß ihm nichts wichtiger war, als dem Du zu seinem Recht zu verhelfen. Der Satz ist schließlich die Feststellung dessen, daß der Mensch immer auf zwischenmenschliche Beziehung angewiesen ist und jede Existenz, solange sie dauert, auf Mitmenschlichkeit aufbauen muß.

Das sind sicherlich Umschreibungen, die nur dem greifbar werden, der von dem Grund-sachverhalt selbst ergriffen ist, das sind Metaphern, die die pädagogische Erfahrung nicht ersetzen können, wohl aber diese vorbereiten. Sie können kaum von Deduktion, wohl aber von Evidenz gestützt werden. Demgegener verblt der Vorwurf „mangelnder Begrifflichkeit des Buberschen Denkens“⁷⁾, wie er noch jüngst erhoben wurde, wenn es sich auch zweifellos um die Begrifflichkeit von Sachverhalten handelt, die immer neuer Erhellung und Annäherung bedürfen.

⁶⁾ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1971⁴, S. 164.

⁷⁾ M. Theunissen, *Der Weg der Sprache in das System*, F. A. Z. vom 8. 2. 1978.

Buber wußte dies wohl; er führte sein „unendliches“ Gespräch, er wollte keine Lehre. Wie anders aber wäre dem pädagogischen Dilemma zu begegnen, daß mit jedem erzieherischen Verhältnis neue erzieherische Dimensionen aufbrechen, die sich der Berechnung entziehen, weil in jeden erzieherischen Akt die Einzigartigkeit der menschlichen Situation, die Einzigartigkeit der Person als Du eingeht? Wie anders aber auch wären die Bedeutung ebenso wie die Zielrichtung des pädagogischen Auftrags ins Bewußtsein zu heben als durch die eindringliche Demonstration dieses Sachverhalts, den Buber am Ausklang seines Lebens neu umschreibt mit der Feststellung, Mensch sein heiße, „das gegenerseiende Wesen sein“?⁸⁾ Wie anders ließe sich Pädagogik, die nur im Umgang mit dem Menschen sich bewähren kann, auf ihren Auftrag verpflichten als durch den nachdrücklichen Hinweis auf den Ursprung aller pädagogischen Bemühung, der allemal in der Hinwendung zum anderen als dem, der Ansprache braucht, liegt. Denn der Mensch, um an Bubers anthropologische Grundfrage zu erinnern, ist nur möglich, weil er ansprechbar ist. So bleibt denn der grundlegende Satz — wie allgemein er zunächst erscheinen mag — in Geltung als der erste, keineswegs nur der „ideologischen Seligsprechung“ dienende Satz aller praktischen, auf Praxis bedachten Pädagogik: „Im Anfang ist die Beziehung.“⁹⁾

Das ist wiederum wörtlich zu nehmen: Jedes Menschenleben hebt mit einer elementaren pädagogischen Beziehung an: der Mutter-Kind-Beziehung; und jeder neue pädagogische Ansatz und Einsatz hebt mit einer zwischenmenschlichen Beziehung an. Die Frage ist, wie diese zwischenmenschliche Beziehung zu einer fruchtbaren pädagogischen Beziehung wird. Es gibt Beziehungen verschiedener Art: zwischen Liebenden, zwischen Freunden, zwischen Geschäftspartnern. Sie haben jeweils ihre eigene Qualität. Pädagogisch wird eine Beziehung erst dann, wenn sich, um es zunächst ganz allgemein zu formulieren, in ihr ein Ich-Du-Verhältnis besonderer Art konstituiert. Für jedes Ich-Du-Verhältnis ist charakteristisch, daß es auf Gegenseitigkeit basiert, daß es den anderen nicht als Gegenstand des Handelns sieht, sondern als den, mit dem gemeinschaftlich gehandelt wird, so wie es ein sprechendes Ich nur geben kann, wenn es ein ansprechbares Du gibt, wenn es also reine Dialogik gibt, in welcher Ich und Du gleichrangige Pole sind.

⁸⁾ M. Buber, *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, 1960, S. 50.

⁹⁾ M. Buber (s. Anm. 5), S. 22.

Die pädagogische Beziehung unterscheidet sich nun aber von allen anderen Beziehungen gerade dadurch, daß sie nicht zu voller Wechselseitigkeit sich entfalten kann, ja, wie Buber betont, sich nicht entfalten darf. Wohlverstanden: Es bleibt ein Ich-Du-Verhältnis, beruht auf Partnerschaftlichkeit, auf dem Wechselspiel von Verantwortung und Antwort, auf Sprechen und Ansprechbarkeit, ist ein Verhältnis der Mitmenschlichkeit. Es hat seine eigene Art und Form jedoch darin, daß es sich nicht, um es mit Bubers Worten zu wiederholen, „zu voller Mutualität entfalten darf, wenn es in dieser seiner Art dauern soll“¹⁰⁾. Wenn es sich erst zu voller Wechselseitigkeit entfaltet hat — und darauf zielt doch alle pädagogische Anstrengung ab —, hat es aufgehört, eine pädagogische Beziehung zu sein. Das ist die Bubersche Umschreibung der gängig gewordenen Vorstellung, daß jeder Pädagogik wesentlich sei, sich überflüssig zu machen. Buber unterscheidet sich aber von anderen dadurch, daß er in diesem Prozeß der allmählichen Ablösung der pädagogischen Beziehung durch andere Beziehungen eindeutig Dominanten setzt, daß er, mit anderen Worten, der pädagogischen Autorität das Wort redet, die für diese Ich-Du-Beziehung wesentlich ist.

Damit ist auf Rolle und Funktion des Erziehers verwiesen, dem in dem Verhältnis von Erzieher und Zögling als dem Urbild eines jeden pädagogischen Verhältnisses die Führungsrolle zukommt. Diese Führungsrolle beruht auf der Verantwortung, welche dem auferlegt ist, der um den Sinn und die Zielsetzung des pädagogischen Verhältnisses weiß, nämlich daß er die Entwicklung des Heranwachsenden nicht naturwüchsigen oder, wie man heute gern sagt, „herrschaftsfreien“ Prozessen überlassen kann. Die pädagogische Verantwortung erwächst aus dem Vorsprung an Erfahrung, Einsicht und Wissen, ohne welchen der Erzieher seinen Auftrag nicht wahrnehmen kann, ein Vorsprung freilich, der weit mehr ist als das, was heute gemeinhin als Wissensvorsprung bezeichnet wird, ein Vorsprung nämlich auch an persönlichem Gewicht, an gereifter Persönlichkeit, an Erkenntnis der Urgründe des Lebens, ein Vorsprung des Einblicks in das, „wie der Mensch möglich sei“, kurz: eine im menschlichen Rang begründete Dominanz im pädagogischen Verhältnis von Ich und Du.

Eine der Formeln, in denen Buber die Aufgabe des Erziehers zu fassen versucht als einer Aufgabe der sorgenden Stellvertretung für den, der um die anzueignenden Inhalte noch

¹⁰⁾ M. Buber (s. Anm. 5), S. 130.

nicht wissen kann und hilflos der ihn bedrängenden Welt gegenübersteht, eine dieser Formeln lautet: Erziehung, „die gewußte und gewollte, bedeutet Auslese der wirkenden Welt“¹¹⁾. Wohl gibt es auch eine absichtslose Erziehung, auf die aber kommt es Buber nicht an. Erziehung ist nichts ohne Intentionalität; was dem Kinde begegnen soll, um es wissender und sehender zu machen, kann nicht dem Zufall der Begegnung überlassen bleiben. Vor allem aber kann es nicht dem überlassen bleiben, der der Welt selber noch unvorbereitet und unfertig begegnet, dem Heranwachsenden, der noch nicht gelernt hat, wie die Vielfalt des Begegnenden zu gliedern und zu ordnen sei. Buber wußte, daß der Prozeß des Lernens unvermeidlich eine sorgfältige Auslese dessen verlangt, was auf den Heranwachsenden eindringt, was, wie es Buber bezeichnet, auf ihn einwirkt und in ihm Reifung, Wandlung, Bildung bewirkt. Erziehung verdient ihren Namen nur, wenn sie „gewußt und gewollt“ ist — eine Mahnung, die zu Bubers Zeiten so wenig müßig war, wie sie es zu unseren Zeiten ist, da nach der Welle der antiautoritären Experimente das Schlagwort von der Antipädagogik in Umlauf gesetzt ist.

Die Formel von der ‚Auslese der wirkenden Welt als der Aufgabe des Erziehers‘ findet sich in dem Aufsatz „Über das Erzieherische“, der den Inhalt jenes berühmten Hauptvortrags der Internationalen pädagogischen Konferenz des Jahres 1925 in Heidelberg wiedergibt, die sich mit dem Thema „Die schöpferischen Kräfte im Kinde“ beschäftigte. Das Thema verwies auf einen zentralen Gedanken, der die Reformpädagogik bewegte, verwies auf die Wendung, die das pädagogische Denken vom Erwachsenen hin zum Kinde genommen hatte in Erfüllung jenes berühmten Begriffs von Ellen Key, die unser Jahrhundert als das ‚Jahrhundert des Kindes‘ bezeichnet hatte und zum Inbegriff für die pädagogische Wende zu Beginn des Jahrhunderts wurde.

Bubers Rede war nicht weniger als ein leidenschaftlicher Protest gegen jene sich übersteigernden Strömungen der Reformpädagogik, die den Begriff der Erziehung aufzulösen drohten, indem sie dem Erzieher seinen Rang aberkannten, ihm seine Bedeutung für die „Auslese der wirkenden Welt“, für das pädagogische Geschehen im Ich-Du-Verhältnis bestritten, an die Stelle des Lehrers den Lehrerkameraden setzen wollten, der, indem er die Gedanken einer Pädagogik vom Kinde aus ganz wörtlich nahm, das erzieherische Verhältnis umkehrte und dem Kinde übertrug, was dem Lehrer obliegt; der sich jeglichen Bedürfnissen des Kindes und allem, was so

heißten mochte, unterordnete, statt diesen Bedürfnissen — um mit Bubers Begriff zu reden — eine Auslese der wirkenden Welt gegenüberzustellen und blinde Welteroberung zu gezügelter Welterfahrung zu machen.

Damit verstand Buber seinen leidenschaftlichen Protest gegen einen verzerrten Erziehungsbegriff zugleich als ein leidenschaftliches Plädoyer für das Kind. Denn daß pädagogisches Denken von der Erziehungsbedürftigkeit des Kindes sich inspirieren lassen müsse, war ihm nicht zweifelhaft. Und es ging ihm natürlich um alles andere als um die Restauration eines überwundenen pädagogischen Verhältnisses, das allein von der Amts- und Sachautorität des Erziehers bestimmt war und den Lernenden nur zum Objekt herabwürdigte. Es ging ihm durchaus um Restitution und damit Reform des pädagogischen Verhältnisses, das von der menschlichen Beziehung und dem personalen Rang der darin Verbundenen bestimmt sein müsse. Aber der Überforderung des Kindes wollte er wehren, die ebenso gegeben ist mit dem unpersönlichen Diktat der Erwachsenen wie mit der schrankenlosen Freisetzung der kindlichen Kräfte. Buber mißtraute zutiefst jenen sogenannten schöpferischen Kräften im Kinde, die nur freigesetzt werden müßten, um das Gute zu finden, das Schöne gestalten zu können. Er mißtraute ihnen, nicht weil er dem Kinde mißtraute, sondern weil er ihm nicht zumuten konnte, was es nicht zu leisten vermag. Er wollte statt von den schöpferischen Kräften vom Urhebertrieb sprechen, der natürlich nicht weniger der pädagogischen Sinnggebung und Führung bedarf.

Hierin wird der religiöse Urgrund seines Denkens sichtbar: Seinem religiösen Empfinden widerstrebte ein Menschenbild, das dem Menschen eine Schöpferkraft zumaß, die nur Gott zukommen kann. Auch in Erziehung muß Demut gegenwärtig sein. Er erkannte in einer zum Schöpfertum übersteigerten Gestaltungskraft die hybride Übersteigerung des Menschen, die sich von allen Bindungen freisetzt und die Unvollkommenheit des Menschen nicht mitbedenkt. Und als Pädagoge erkannte er nur zu gut die Gefahr einer Erziehung, die ihre Aufgabe nur in der Herstellung eines Freiraumes für die Entfaltung von Trieben und Kräften sieht, sich aber jeder Führungsaufgabe entledigt, damit aber sich gerade am Heranwachsenden versündigt, der einer Gemeinschaft und personaler Bindungen bedarf, damit sich ihm Ordnungen erschließen können und Maßstäbe für das Bestehen in der Welt einsichtig werden. Gestaltende — „gewußte und gewollte“ — Hilfe zu Reifung und

Bildung tut not. „Die Freiheit der Entfaltung“, ruft Buber aus, „ist sinnvoll als die Tatsache, von der das Erziehungswerk auszugehen hat, sie wird absurd als seine grundsätzliche Aufgabe.“¹²⁾

Er tritt damit wohl für die Idee der Freiheit des Menschen ein, stellt sich aber um so energischer einem Freiheitsbegriff entgegen, unter dessen Herrschaft Erziehung nicht gedeihen, ja sich schließlich überhaupt nicht ins Werk setzen kann. Er widerspricht einem Freiheitsbegriff, auf den sich jede Pädagogik berief und beruft, die jegliche erzieherische Bindung und Forderung als Fremdbestimmung oder als „Herrschaft von Menschen über Menschen“ verdächtigt und die verkennt, daß das Kind, das unter Berufung auf seine Freiheit sich selbst überlassen bleibt, allein gelassen bleibt. Es muß gerade entbehren, worauf es Anspruch hat: Hilfe und Führung. Freiheit wird, nach Buber, wirksam im Dialog, im Gespräch, das als ein pädagogisches der Führung bedarf, damit es zu sinnvollen Resultaten komme.

Pädagogik also, die nicht zur Dressur entarten soll, setzt Freiheit voraus. Sie ist Ermöglichungsgrund und Bedingung aller Erziehung, die diesen Namen verdient. Diese Freiheit erfüllt sich jedoch gerade erst in dem, was Buber ihren Gegenpol nennt: in der Verbundenheit. Nicht zwischen Zwang und Freiheit, sondern im Spannungsfeld von Freiheit und Verbundenheit steht der Mensch. So ist denn auch diese personale Verbundenheit in allen jenen Begriffen enthalten, die uns noch als solche geläufig sind, wenn es auch in einer Zeit, die die emphatischen Übersteigerungen der Reformpädagogik wiederholt, schwer geworden ist, sie noch mit Inhalt zu füllen, in jenen Begriffen, die die pädagogischen Grundbegriffe Bubers sind: Beziehung, Begegnung, Umfassung, Dialogik, Ich-Du-Verhältnis. Indem wir verloren haben, worauf sie verweisen — und Buber sah diesen Verlust als ein Verhängnis voraus —, erkennen wir die Leere, die zurückgeblieben ist, erkennen den Verlust an Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit in einer ernüchterten Welt, beginnen zu ahnen, daß eine Generation zur verlorenen werden muß, wenn in Erziehung nicht jene Begegnung stattfindet, von der Buber spricht: die Begegnung des Erziehers mit dem, der um seine Möglichkeiten noch nicht weiß und Auskunft braucht und Rat; die Begegnung des Zöglings mit dem, der

¹¹⁾ M. Buber, Über das Erzieherische, in: ders., Reden über Erziehung, 1964*, S. 20.

¹²⁾ A. a. O., S. 22.

ihn ernst nimmt in seiner Freiheit, von der Gebrauch zu machen er noch lernen muß.

Immer wieder kehrt Buber zu jener Grundtatsache des „Menschen mit dem Menschen“ zurück, in dem das pädagogische Grundverhältnis vor allen anderen wurzelt. Dieses muß, da es wie jedes Verhältnis auf Wechselseitigkeit beruht, denn auch als ein dialogisches verstanden und aufgebaut werden. Es ist dialogisch, weil einer sein muß, der das Gespräch führt, und einer, der antwortet; aber nicht in dem flachen Sinne von Frage und Antwort — dann wäre auch jede autoritäre Pädagogik dialogisch zu nennen —, sondern in dem tiefen Sinne des Sich-einander-Aufschließens durch die Sprache und der Erschließung der Welt durch die Sprache. Das bedeutet buchstäblich Hingabe an den anderen, wenn nämlich Erziehung nicht nur Aufzucht sein soll, sondern Erweckung, wenn Erziehung dem Erzieher nicht nur äußerlich bleiben soll, sondern getragen wird von dem, was er ist als Mensch. Denn „pädagogisch fruchtbar ist nicht die pädagogische Absicht, sondern die pädagogische Begegnung“¹³). Jedermanns Rückblick auf seine Erziehung vermag aus negativer wie positiver Erfahrung diesen Satz zu bestätigen.

Begegnung heißt nicht weniger, als in der dialogischen Beziehung die Erkenntnis zu gewinnen, daß der je andere sich öffnet für das Gegenüber, also wie das Sprechen so auch das Hinhören übt, daß ein Mensch das Gegenüber ist, der Vertrauen gewinnt, weil er Vertrauen zum anderen hat. Gerade darauf besteht Buber, wohl wissend, daß ein pädagogisches Verhältnis immer auch ein Vertrauensverhältnis sein muß, weil nicht anders durch die Wirkung der Person etwas angerührt werden kann, das zur Entfaltung drängt. Begegnung meint dann auch, die Erfahrung der Menschlichkeit zu machen und in eine geistige Gemeinschaft einzutreten. Entsprechend groß denkt Buber vom wahren Erzieher, entsprechend groß will er ihn in sein Amt gestellt sehen: ein Mensch, der aus der bewußten, stets gegenwärtigen Verantwortung für den Heranwachsenden lebt und handelt, der seine Überlegenheit einsetzt, um dem Heranwachsenden zu helfen, ohne ihm seine Aderheit zu nehmen.

Das klingt idealistisch, und von vielen wird es entsprechend abgetan werden. Wer den Ernst dieser Aufgabe nicht zu sehen vermag oder auch Erziehung in reine Funktionalität ummünzen will, wem die Wahrheit in der Subjektivität suspekt ist, wird in solchen Bildern in der Tat nur Romantizismen sehen.

Das Wagnis des Mißverständnisses ist groß. Allein, wir haben einen scharfen Blick für die Bedrohung des Menschen durch den Menschen bekommen und können uns mit dem immer neuen Abfall des Menschen von seinen humanen Möglichkeiten nicht abfinden. Sollten wir uns also nicht von einem pädagogischen Denken leiten lassen, das zur Selbstbeinung aufruft und im pädagogischen Verhältnis, in der pädagogischen Ich-Du-Beziehung das Modell einer, wenn man so sagen darf, unverdorbenen menschlichen Bindung finden will?

Das Einfache ist einer alten Wendung zufolge immer das Schwerste. Und auch Buber weiß natürlich um die Schwere dieses Anspruchs. Er weiß es um so eher, als er sich keiner Täuschung darüber hingibt, daß es nicht nur kein gemeinsames Fundament der Erziehung mehr gibt — genau um die Herstellung dieses Fundamentes geht es ihm —, sondern daß es für den Auftrag der Erziehung keine bündige, keine anschauliche Formel mehr gibt. Die Frage nach einem Ziel der Erziehung bleibt für Buber — wie für seine Zeitgenossen, wie für uns — ohne allgemein anerkannte Antwort. Sie muß auch in einer Epoche permanenten Wandels und fragwürdig gewordener Normen ohne Antwort bleiben. Aber Buber findet sich damit nicht ab. Er wendet seinen Blick vom Vergänglichen, von dem ihm Antwort nicht zuteil wird, dem Unvergänglichen zu, nach einem Ziel suchend, das im Ich-Du-Verhältnis sich herstellen läßt.

Auf die Frage nach dem Wohin und Worauf zu der Erziehung wissen, wie Buber sagt, „nur Zeiten, die eine allgemeingültige Gestalt — Christ, Gentleman, Bürger — kennen, eine Erwiderung“¹⁴). Wir haben eine solche Gestalt nicht, und auch Buber macht nicht glauben, eine solche zu sehen. Die Widersprüchlichkeit der Leitbilder, die Infragestellung von Traditionen, die Umwertung aller Werte spiegeln sich in der pädagogischen Unsicherheit, wie sie sich allerorten findet, und am augenfälligsten in dem, was man die Treibjagd der Reformen nennen kann. Sie ist die Unsicherheit darin, wie sich die Generationen begegnen sollen, wie der Zukunft (für die ja Pädagogik immer zu denken hat) der Charakter des Ungewissen und Bedrohlichen genommen werden kann. Die Unsicherheit zeigt sich, um mit Bubers Begriffen zu sprechen, darin, wie selten ein dialogisches Leben gelingen will; sie spiegelt sich im pädagogischen Bereich schon darin, daß die Rede von

¹³) Buber, Über Charaktererziehung, in: Reden über Erziehung (s. Anm. 11), S. 58.

¹⁴) M. Buber (s. Anm. 11), S. 39.

dem pädagogischen Verhältnis — immerhin noch eine Formel, um deren Sinngebung die Reformpädagogik und Buber im Einklang mit ihr rangen — in Mißkredit geraten ist und etwa der Rede von den Konfliktstrategien hat Platz machen müssen, wie bekanntlich auch die Dialogik der Dialektik das Feld geräumt hat.

Doch mag eine Chance selbst darin noch liegen, daß alle temporären Leitbilder versunken sind, daß alle Ideale verdächtig geworden sind, während die Jugend doch heute wie eh und je nach Leitbildern und Idealen sucht und deshalb von Bildern sich angezogen fühlt, denen in ihren zumeist beklemmenden Erscheinungsweisen nur, wie Buber sie nennt, „die Gebündelten . . ., die das Gedächtnis abschaffen wollen (oder) die es regulieren wollen“¹⁵⁾, folgen. Wenn nämlich alle historischen Leitbilder versunken sind und keine allgemeingültigen, der Auseinandersetzung entzogenen Leitbilder für die Erziehung sich zeigen, dann mag es sein, daß die Erziehung, die doch ohne Leitbild, auf das hin sie bilden will, nicht sein kann, sich des einzigen Bildes erinnert, das über alle zeitlich bedingten Formen und Gestaltungen hinaus sich erhält und der Bildung allein noch ein Maß setzen kann, daß sie auf dieses einzige Leitbild sich wieder ausrichtet, auf „nichts anderes als das Ebenbild Gottes“¹⁶⁾.

Damit mündet das pädagogische Denken Bubers in einer religiösen Auskunft, wie es, wenn davon hier auch nicht in extenso die Rede sein konnte, allerorten diesen homo religiosus verrät, dessen Existenz von Kindheit an ein Leben aus dem Glauben gewesen ist,

¹⁵⁾ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, 1973³, S. 187.

¹⁶⁾ M. Buber (s. Anm. 11), S. 39.

aus dem er auch Kraft für den pädagogischen Auftrag gewann, nicht zuletzt, als er als Erzieher seiner Glaubensbrüder dem Nationalsozialismus unerschrocken Widerstand entgensetzte, wie ja für ihn auch das pädagogische Gespräch und die dialogische Beziehung ihr Vorbild haben in der Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Gott.

Gewiß wird es, darüber kann man sich keine Illusionen machen, dadurch in einer Gesellschaft, die sich von den Ursprüngen des Glaubens unendlich weit entfernt hat, schwer, ihm Gefolgschaft zu leisten, zumal wenn man einem Glauben folgen soll, der auf dem personalen Gespräch mit Gott beruht, welches den Einsatz des einzelnen fordert, der auf keine Vermittlung zwischen sich und Gott warten darf. Buber war erhaben über dogmatische und konfessionelle Unterschiede, die ihm nichts galten gegenüber der Wiederherstellung und Gewinnung der unmittelbaren Beziehung zu Gott.

Aber nähme denn das religiöse Fundament dem pädagogischen Anspruch etwas von seinem Recht? Wäre nicht in der Tat zu fragen, ob die Ortlosigkeit des heutigen Menschen nicht daher rührt, daß er seinen Platz gegenüber Gott als dem gegenüberseienden Wesen schlechthin nicht mehr findet und daß ihn Pädagogik nicht mehr dazu führen kann? Wäre der Erziehung nicht wieder Halt und Fundament zu geben, indem sie sich verantworten müßte vor dem Ebenbild Gottes, in welchem Menschlichkeit sich wiedergewinnen ließe? Indem sie jenes Vertrauen sich zurückeroberte, das schon Sokrates bekundete, als er in seiner letzten Stunde das Wissen um das Gute gelassen der Gottheit überließ?

Die Stellung der katholischen Kirche in der Grundwertediskussion

I. Zum Begriff der Grundwerte

Die Beiträge zur Grundwertediskussion setzen fast ausnahmslos den Begriff „Grundwert“ als bekannt und unumstritten voraus, erklären ihn jedoch nicht eindeutig. Das gilt vor allem für die offiziellen Dokumente der katholischen Amtskirche, d. i. der Bischöfe, und der Politiker. In den Diskussionsbeiträgen, Grundsatzserklärungen und Stellungnahmen ist „Wert“ zwar zu unterscheiden einmal als er-

auch situative Vorstellungen wie „Lebenschancen für die Heranwachsenden“ oder „Geborgenheit der Kinder“ — d. h. all jene Dinge, die den jeweiligen Autoren wichtig, eben „wertvoll“ erscheinen. Eine klare Wertskala existiert nicht, doch besteht ein Konsens sowohl bei Kirchenvertretern wie bei Politikern, die „Würde des Menschen / der Person“ als obersten Grundwert zu plazieren.

INHALT

- I. Zum Begriff der Grundwerte
- II. Gesellschaftspolitischer Rahmen der Grundwertediskussion
- III. Die Stellung der katholischen Kirche
 - 1. Zum Orientierungsrahmen der kirchlichen Institutionen und Gremien
 - 2. Bischöfliche Verlautbarungen
 - a) Erklärungen zu Einzelthemen: Ehescheidung, Schwangerschaftsabbruch
 - b) Die „Grundwerte-Erklärung“
 - c) Die Diskussion zur „Grundwerte-Erklärung“
 - 3. Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken
 - a) Erklärungen zu Einzelthemen: Ehescheidung, Schule und Familie
 - b) Die Erklärung zur Bundestagswahl 1976
 - c) Grundsatzserklärungen zu Grundwerten und Menschenrechten
 - 4. Theologische Reflexion und Diskussion
 - a) Vordringliche Aufgaben der Kirche
 - b) Menschenwürde, Menschenbild, Gewissen
 - c) Recht, Ethos und Moral
 - d) Grundwerte in der katholischen Soziallehre
 - e) Grundwerte und Naturrecht
- IV. Schweigendes Kirchenvolk — Anlaß zu kritischen Weiterungen

Als expliziter politisch-programmatischer Begriff erscheint „Grundwerte“ bereits im Godesberger Programm der SPD von 1959: zum einen als „Grundwerte sozialistischen Wollens“, zum anderen als die „gemeinsamen sittlichen Grundwerte“¹⁾. Im sog. „Ökonomisch-politischen Orientierungsrahmen der SPD für die Jahre 1975—1985“ sind diese Grundwerte als „Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität“²⁾ fortgeschrieben, die auch in bischöflichen Verlautbarungen wie in der theologischen Diskussion genannt werden (vgl. unter Kap. III. 2. b. und III. 4. c.).

Im Grundgesetz ist der Begriff „Grundwerte“ nicht explizit aufgeführt, was freilich nicht gegen deren Bedeutsamkeit im Verfassungsrecht spricht, da „auch andere grundlegende Begriffe wie Neutralität, Pluralismus, Toleranz nicht in der derzeit geltenden Verfassung“³⁾ zu finden sind. In der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts jedoch ist der Grundwerte-Begriff durchaus üblich⁴⁾, wie

¹⁾ R. Kunz u. a., Programme der politischen Parteien in der Bundesrepublik, München 1975, S. 78.

²⁾ S. Hergt (Hrsg.), Ergänzungsband Parteiprogramme. Heggen-Dokumentation I, Leverkusen-Opladen 1975, S. 9.

³⁾ K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Eine Zwischenbilanz zur bisherigen Diskussion, in: O. Kimminich (Hrsg.), Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung, Düsseldorf 1977, S. 9—22, hier S. 11; dazu auch Hollerbach, Neutralität, Pluralismus und Toleranz in der heutigen Verfassung, in: J. Sauer (Hrsg.), Zum Verhältnis von Staat und Kirche, Karlsruhe 1976, S. 9—24.

⁴⁾ H. Goerlich, Wertordnung und Grundgesetz. Kritik einer Argumentationsfigur des Bundesverfassungsgerichts, Studien und Materialien zur Verfassungsgerichtsbarkeit 1, Baden-Baden 1973, S. 39, S. 47, S. 69, S. 76; dazu auch O. Kimminich, Die Grundwerte im System des demokratischen Rechtsstaats, in: ders., Was sind Grundwerte?, S. 53—S. 77.

strebenswertes Gut (Zielwert), zum anderen als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zieles (instrumenteller Wert); darüber hinaus finden sich Anhäufungen von Wertbegriffen, Synonymisierungen und Werte-Kataloge: Als Grundwerte erscheinen „Freiheit“, „Gleichheit“, „Brüderlichkeit“ neben „Demokratie“, „Würde der Person“ bis hin zu „Staat“ oder

er auch in fachwissenschaftlichen Beiträgen Gegenstand von Erörterungen ist⁵⁾.

Eine zentrale Frage der Grundwertediskussion ist der Minimal- oder Grundkonsens bzw., anders formuliert, das „ethische Minimum“,

auf das sich alle in der pluralen Demokratie vorhandenen weltanschaulichen, religiösen und politischen Gruppen einigen können, resp. „die ethischen Grundlagen von Gesellschaft, Staat und Gesetzgebung“⁶⁾.

II. Gesellschaftspolitischer Rahmen der Grundwertediskussion

Die Vorgeschichte der gegenwärtigen Grundwertediskussion reicht bis in das Jahr 1970 zurück, sieht man einmal davon ab, daß der Komplex „Grundwerte — Grundrechte — Menschenrechte“ zum Standardthema der Staatsphilosophie, Rechts-, Religionswissenschaft und Theologie gehört⁷⁾. Am 10. Dezember 1970 äußerten sich Landesbischof Dietzfelbinger als Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland und Kardinal Döpfner als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Stellungnahme zu Reformen des Ehe- und Strafrechts über „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“, deren Zielsetzung zwar nicht darin bestand, „in der staatlichen Gesetzgebung spezifische Moralvorstellungen von Religionen oder Weltanschauungen rechtlich zu fixieren“, aber doch „sittliche Wertvorstellungen von allgemeiner Gültigkeit“ ins Bewußtsein zu rufen. Beide Kirchenvertreter verweisen darauf, daß ein Verzicht auf den Grundbestand sittlicher Normen zerstörerische Auswirkungen für Staat und Gesellschaft haben werde⁸⁾.

Bis 1975 äußerten sich katholische Bischöfe⁹⁾ vor allem zu Rechtsfragen von Pornographie,

Jugendschutz, Ehe und Familie, in besonderem Maße des Schwangerschaftsabbruchs. Erst das Bundestagswahljahr 1976 sowie die forcierten Debatten und Gesetzesnovellen gegen Ende der Legislaturperiode entfachten die Grundwertediskussion. Sie verlief in folgenden Phasen, wobei ein gewisser Einschnitt mit dem Wahldatum des 3. Oktober zu erkennen ist, nach welchem die tagespolitische Aktualität und parteipolitische Hektik merklich abnahm:

7. Mai 1976: sog. „Grundwerte-Erklärung“ sowie weitere Verlautbarungen zu gesellschaftspolitischen Einzelthemen durch die deutschen Bischöfe (III. 2. a., bes. III. 2. b.);

22. Mai 1976: Stellungnahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, darunter eine politische Erklärung zur Bundestagswahl (III. 3., III. 3. b.);

Mai und Juni 1976: Grundsatzvorträge von Helmut Schmidt (SPD), Helmut Kohl (CDU), Werner Maihofer (FDP) (III. 2. c.);

3. September 1976: „Zwischenbilanz“ durch Kard. Höffner, den kommissarischen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz;

Sept. und Okt. 1976 (unmittelbar vor der Wahl): Presse-Interviews mit Hans-Dietrich Genscher (FDP), Franz Josef Strauß (CSU), Helmut Kohl (CDU), dazu mit Helmut Schmidt (SPD) in Erwiderung auf die Zwischenbilanz Kard. Höffners;

31. Januar 1977: Stellungnahme des Präsidenten des Zentralkomitees Hans Maier (CSU) (III. 3. c.);

22. September 1977: weitere Grundsatzerklärung der Deutschen Bischofskonferenz, die im Fastenhirtenbrief von 1978 des Limburger Bischofs Kempf aufgegriffen wird (III. 2. c);

nach der Bundestagswahl erfolgt über die offiziellen Äußerungen hinaus eine theologische Reflexion (III. 4.).

und des Ehe- und Familienrechts in der Dokumentation von G. Gorschenek (Hrsg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1977, S. 190—218, S. 272—S. 277, S. 292 f.; H. E. Tödt, Die Grundwerte im Menschenrecht, in: Evangelische Kommentare 10 (1977), S. 266—S. 269.

⁵⁾ Dazu die Beiträge bei Kimminich, Was sind Grundwerte? sowie in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, hrsg. v. J. Krautscheidt und H. Marré, Münster 1977; E.-W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, bes. S. 221—S. 252; J. Isensee, Verfassungsgarantie ethischer Grundwerte und gesellschaftlicher Konsens, in: Neue Juristische Wochenschrift 30 (1977), S. 545—S. 551.

⁶⁾ Dazu D. A. Seeber, Was sind Grundwerte?, in: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 381—S. 384; bei R. Hofmann, Das sittliche Minimum, in: Tübinger Theologische Quartalsschrift 149 (1969), S. 8—S. 14; der Terminus „ethisches Minimum“ erstmalig bei G. Jellinek, Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, Wien 1878, Berlin 2. Aufl. 1908, S. 42; zum „Grundkonsens“ W. Kerber, Die Werte der Demokratie. Philosophische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 103 (1978), S. 219 bis S. 230.

⁷⁾ A. Schwan, Die geistesgeschichtliche Herkunft der Grundwerte, in: Kimminich, Was sind Grundwerte?, S. 23—S. 44.

⁸⁾ In: Herderkorrespondenz 25 (1971), S. 86—S. 92, bes. S. 86 f.

⁹⁾ Evangelische Stellungnahmen zur Grundwertefrage allgemein sowie zur Reform des § 218 StGB

III. Die Stellung der katholischen Kirche

1. Zum Orientierungsrahmen der kirchlichen Institutionen und Gremien

Allgemeine Maßgaben zu Glaubens- und Sittenfragen hinsichtlich der Grundwertediskussion liegen von seiten des Heiligen Stuhls¹⁰⁾ nicht vor; sie können nur indirekt, weil seinerzeit in dieser Form nicht akut, im allgemeinen Orientierungsrahmen, den vor allem das Zweite Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965 für die Kirche der Gegenwart gibt, der auf der Grundlage der Bibel wie den Erkenntnissen der theologischen Tradition aufbaut und in den kirchlichen Verlautbarungen beinhaltet ist, mitgesehen werden.

Allgemeine Leitlinien bietet u. a. die „Erklärung“ des Konzils „über die christliche Erziehung ‚Gravissimum educationis‘“, in der beispielsweise den Eltern das Grundrecht der Erziehung ihrer Kinder zugesichert wird; in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ‚Nostra aetate‘“ wird die Achtung vor der religiösen Überzeugung des anderen propagiert; die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et spes‘“ enthält gesonderte Kapitel über die Würde der menschlichen Person und die menschliche Gemeinschaft; und die „Erklärung über die Religionsfreiheit ‚Dignitatis humanae‘“ expliziert den kirchlichen Standpunkt zu einem speziellen Grundrecht¹¹⁾.

2. Bischöfliche Verlautbarungen

In der Grundwertediskussion nehmen die deutschen Bischöfe zu Einzelthemen und Grundsatzfragen Stellung. „Besonders im Zuge der rechtspolitischen Reformen der sozialliberalen Koalition ist der Eindruck entstanden, als schrumpfe der Minimalkonsens sowohl hinsichtlich des Verständnisses von Grundwerten und Grundrechten wie hinsichtlich des ethischen Gehalts des Rechts mehr und mehr zusammen. Die Bischöfe erhoben darob mehrfach den Vorwurf, der Gesetzgeber oder die für die Gesetzgebung verantwortlichen politischen Kräfte erschütterten das Fundament des Rechtsstaats, zerstörten das sittliche Bewußtsein vieler Bürger und machten die Gesellschaft unmenschlicher.“¹²⁾

¹⁰⁾ Päpstliche Verlautbarungen im Periodikum *Acta Apostolicae Sedis*.

¹¹⁾ Konzilsdokumente in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (mit Kommentaren), Teil I—III, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1966—1968, hier II, S. 367—S. 402, S. 488—S. 495, III, S. 280—S. 591, bes. S. 317—S. 335, II, S. 712—S. 747.

¹²⁾ Seeber, *Grundwerte*, a. a. O., S. 381.

a) Erklärungen zu Einzelthemen: Ehescheidung, Schwangerschaftsabbruch

Die „Erklärung des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn zur Verabschiedung des Ersten Ehe- und Familienrechtsänderungsgesetzes“ vom 9. April 1976 enthält zwei für die Diskussion wesentliche, weil durchgängige Aspekte: Zum einen wird wie auch in anderen kirchlichen Dokumenten (vgl. III. 3. a. und III. 4.) betont, daß die Ehe auf Lebenszeit geschlossen sei und ihre Wertigkeit durch ein Gesetz nicht aufgehoben werden dürfe, zum anderen, daß ein Abrücken von diesem Grundsatz eine tiefgreifende Verunsicherung in unserer Gesellschaft zur Folge haben werde¹³⁾.

In der Auseinandersetzung um die Reform des § 218 StGB beharrt die Deutsche Bischofskonferenz in der „Verlautbarung zur Verantwortung für das ungeborene Leben“ vom 24. Februar 1972 auf dem sittlichen Prinzip des uneingeschränkten Schutzes des menschlichen Lebens, auch des ungeborenen. Jedem, auch der werdenden Mutter, wird jegliches Verfügungsrecht über das Leben des ungeborenen Kindes abgesprochen und dem Staat das Recht verweigert, einen Eingriff durch das Strafrecht zu schützen bzw. zu legalisieren. Im Gegenteil obliege, so die katholischen Bischöfe, dem Staat die unbedingte Schutzverpflichtung für das ungeborene Leben. Andererseits sehen die Bischöfe ein Recht der betroffenen Frauen, die durch eine ungewollte Schwangerschaft in eine Notlage geraten können, auf Hilfe und Beistand des Staates, der Gesellschaft und der Kirche. Die Verlautbarung endet mit einem Appell an alle Bundestagsabgeordneten, dem Gesetz die Zustimmung zu versagen¹⁴⁾.

Die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Schutz des ungeborenen Lebens“ vom 26. Januar 1976 unterscheidet sich von der Verlautbarung von 1972 durch die Vielzahl ihrer Grundsatzthesen und weist somit auf die veränderte allgemeine gesellschaftspolitische wie tages- und parteipolitische Situation im Bundestagswahljahr 1976 hin: Sie leitet eine Reihe von Grundsatzserklärungen im politischen und kirchlichen Raum ein. Die Bischöfe betonen unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Verbindlichkeit des (ungeschriebenen) Sittengesetzes, welches die „Gemeinschaft für die sittliche Wertordnung mitverantwortlich“ mache, daß auch der Staat

¹³⁾ In: Gorschenek, *Grundwerte*, a. a. O., S. 290 bis S. 292.

¹⁴⁾ In: *Ebd.*, S. 246—S. 248.

sittliche Grundwerte anzuerkennen habe und sich nicht „auf wertfreie äußere Ordnungsfunktionen beschränken“ dürfe. Aus dem Gebot „Du sollst nicht töten!“ leiten sie die These vom menschlichen Leben als „Höchstwert“ ab und folgern, daß „Recht und Sittengesetz übereinstimmen“, wenn es um den Schutz menschlichen Lebens gehe. Die Wertung der „Abtreibung (als) ein verabscheuungswürdiges Verbrechen“ ergibt sich aus diesen Überlegungen als sachlogische Konsequenz¹⁵⁾.

Während die gesellschaftspolitischen Zielsetzungen der katholischen Amtskirche in diesem Dokument noch recht allgemein formuliert werden — Widerstand gegen den Angriff auf ungeborenes Leben; Angebot der Zusammenarbeit mit dem Staat in Beratung und Hilfe für in Not geratene (zukünftige) Mütter; gewisse Zugeständnisse bei der medizinischen Indikation des Schwangerschaftsabbruchs —, sehen zwei weitere Dokumente konkrete Verhaltensregelungen in Grundwertfragen für katholische Christen vor.

Im „Pastoralen Wort der deutschen Bischöfe vom 7. Mai 1976 zur Novellierung des § 218 StGB“ drohen jedem Katholiken, der eine Abtreibung vornimmt oder an ihr mitwirkt, infolge der Sündhaftigkeit eines solchen Eingriffs der Ausschluß aus der Sakramentengemeinschaft der Kirche (Exkommunikation). Des weiteren wenden sich die Bischöfe mahnend an die werdenden Mütter, an Väter und die Familien, verpflichten Ärzte und Krankenpflegepersonal in ihrem christlichen Gewissen und fordern von „allen Katholiken, sich dieser Verantwortung nicht zu entziehen, sondern daran mitzuwirken, daß eine Bewußtseinsänderung eintritt, daß die Liebe zum Kind in unserer Gesellschaft wieder selbstverständlich wird, und daß die Ehrfurcht vor dem ungeborenen Leben, seiner Würde und seinem Recht wieder in seiner grundlegenden Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft erkannt und gefestigt wird.“¹⁶⁾ Diese letzte Passage wird zu einem Leitgedanken in der Grundwertediskussion: Nicht zufällig erscheint mit gleichem Datum die sog. „Grundwerte-Erklärung“ der Bischöfe zu Grundsatzfragen der Auseinandersetzung (vgl. III. 2. b.).

Das zweite verhaltensregelnde Dokument ist die „Empfehlung der deutschen Bischöfe vom 7. Mai 1976 für Ärzte und medizinische Fachkräfte in Krankenhäusern nach der Änderung des § 218 StGB“, mit der Willenserklärung der Kirche zur Durchsetzung ihrer Inter-

essen in dem ihr möglichen Rahmen. Dabei ist bemerkenswert, daß die Amtskirche nicht nur auf katholische Ärzte im Sinne ihrer Grundsatzentscheidung einwirken will, sondern sich in den Punkten 1—3 des Dokuments an Ärzte allgemein wendet und voraussetzt: „Der von seinem Gewissen und von seinem Berufsethos geleitete Arzt wird keinen Schwangerschaftsabbruch indizieren, vornehmen oder zulassen“. Erst anschließend wird die Forderung auf katholische Ärzte, katholisches Pflegepersonal und katholische Krankenhäuser eingeschränkt, Schwangerschaftsabbrüche unter allen Umständen und unter Androhung der Exkommunikation zu unterlassen¹⁷⁾.

Mit dieser Ausweitung des Geltungsbereichs katholischer Ansichten über die Qualität bestimmter Wertauffassungen leitet die Amtskirche aus dem konkreten in die abstrakte Diskussion über Grundwerte über, in der sie ihre Auffassungen nicht nur Katholiken, sondern allen Bürgern verbindlich macht (s. u.).

b) Die „Grundwerte-Erklärung“

„Ein Wort über ‚Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück‘“ richten die Bischöfe am 7. Mai 1976 an die Öffentlichkeit¹⁸⁾, das als die sog. „Grundwerte-Erklärung“ neben den gen. Erklärungen zur § 218-Novellierung der Bundespressekonferenz vorgestellt worden ist. Da im selben Monat des Wahljahres das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit eigenen Stellungnahmen zu Grundsatzfragen vor die Öffentlichkeit trat (vgl. III. 3. a. bis c.), bot sich dem Beobachter durch „die massive Stellungnahme katholischer Spitzenorganisationen innerhalb von wenigen Tagen die relativ seltene Möglichkeit, die Positionen der offiziellen bundesdeutschen katholischen Gremien insbesondere zu Fragen von politischem Interesse insgesamt kennenzulernen“¹⁹⁾.

Die bischöfliche Grundwerte-Erklärung ist sicherlich auch mit Blick auf die Wahlen abgegeben worden, kann aber nicht als konsequente Weiterentwicklung grundsätzlicher Gedanken zur Abtreibungsfrage gezeugnet werden; „Adressat sind aber weniger der Gesetzgeber und die Parteien direkt, sondern Grundströmungen in der Bevölkerung, die Trä-

¹⁵⁾ Ebd., S. 269—S. 272, hier S. 269; dazu auch die „Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe vom 7. Oktober 1976 zu dem Entwurf der Regierungskoalition zur Änderung des § 218 StGB“ in: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 248—S. 251.

¹⁶⁾ In: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 367 bis S. 370 (zit.; Grundwerte-Erklärung).

¹⁷⁾ D. A. Seeber, Katholiken im Vorwahlkampf, in: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 329—S. 333, hier S. 329.

¹⁵⁾ In: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 152 f.

¹⁶⁾ In: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 259 bis S. 269, bes. S. 262—S. 265, hier S. 269.

ger der Wert- und Bewußtseinsänderungen, und kritisiert werden in erster Linie die Defizite an Humanität und Sozialbewußtsein.“ Das Hauptmotiv der Bischöfe ist, „mit den Gliedern der Kirche zusammen in einer zunehmend nach Sinn und Zukunft fragenden Gesellschaft dem menschlichen Glück (zu) dienen“²⁰⁾ (vgl. IV.).

Nach Auffassung der Bischöfe ist das Grundgesetz Ausdruck klarer Wertvorstellungen, mithin keineswegs wertneutral; es beinhaltet ein Grundwertgefüge, aus dem sich Gestaltungsprinzipien ableiteten, an die auch der Staat gebunden sei und die keinen Mehrheitsentscheidungen unterworfen werden könnten. „Die Ordnung der Bundesrepublik Deutschland wurde auf klaren Wertvorstellungen aufgebaut, die im Grundgesetz ihren Niederschlag fanden. Der Staat sollte sich an Werten orientieren, die für die Würde des Menschen als unverzichtbar erkannt wurden. Die Personenrechte des Menschen sollten unverletzlich, die Freiheit des einzelnen, die soziale und rechtsstaatliche Ordnung sollten gewährleistet und jeder Manipulation durch parlamentarische Mehrheiten entzogen sein.“²¹⁾ Mit dieser Aussage wird in Anlehnung an politisch-theoretische Erkenntnisse auf die Vorrangigkeit von Grund- und Menschenrechten verwiesen, an die der demokratische Staat auf jeden Fall gebunden sei²²⁾.

Die Bischöfe betonen, daß unabhängig von notwendigen Neuerungen, die auch die Kirche selbst vollziehen müsse — das Zweite Vatikanische Konzil beweist dies —, folgende „für die Entfaltung der menschlichen Person in der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung unverzichtbare“ Grundwerte existieren:

- „schlechthin grundlegend sind Würde und Freiheit der menschlichen Person“ für deren „Entfaltung in der Gemeinschaft“;
- das „Recht auf Freiheit (als) unaufgebbare Aufgabe der Gemeinschaft“;
- das „Prinzip der Solidarität (in der) Verpflichtung des einzelnen zur Mitgestaltung und zum Mittragen der Gemeinschaft und korrespondierend die Verpflichtung der Gemeinschaft zur Hilfe und Ermöglichung der Freiheit des einzelnen“;
- „das Prinzip des Gemeinwohls, das das Zusammenwirken von Einzelperson und Gesellschaft bestimmt“;

²⁰⁾ Seeber, Katholiken, S. 332.

²¹⁾ Grundwerte-Erklärung, S. 367.

²²⁾ Schwan, Geistesgeschichtliche Herkunft, a. a. O., S. 44; O. von Nell-Breuning, Grundwerte, Gesellschaft und Staat, in: Stimmen der Zeit 103 (1978), S. 158—S. 170, bes. S. 158 f.

- „das Prinzip der Subsidiarität“, demzufolge gilt: „Was der einzelne aus eigener Initiative und mit eigener Kraft leisten kann, darf ihm nicht entzogen werden“;
- das Prinzip der Toleranz und Religionsfreiheit in der Verpflichtung des Staates, „einen Pluralismus in den Wertbegründungen zu ermöglichen und die Neutralität gegenüber den verschiedenen wertbegründeten Institutionen und Gruppen zu wahren, soweit diese nicht die Personenrechte anderer oder das Gemeinwohl verletzen. ... Religionsfreiheit verpflichtet vielmehr den Staat zur Förderung der Wertbegründung und des Wertkonsenses im Rahmen seiner Gemeinwohlverpflichtung“²³⁾.

Die Gefährdung dieser Grundwerte sehen die Bischöfe in der gegenwärtigen „Verschiebung im Wert- und Normbewußtsein unserer Gesellschaft“ — und zwar

- in der Vertauschung personaler Verantwortung durch subjektive Beliebigkeit,
- in der geringen Wertschätzung der Familie,
- im Nachlassen sozialer Hilfsbereitschaft,
- in der Unverbindlichkeit der Grundwerte für Bildungsziele und -inhalte,
- in der Infragestellung des Demokratieverständnisses infolge Überbetonung von Mehrheitsentscheidungen in Grundrechtsfragen,
- in der Propagierung einer neuen Ordnung durch Klassenkampf,
- in der Diskussion und Verfügbarkeit des Rechts auf Leben,
- vor allem aber in der Begriffsverwirrung und Infragestellung der Grundwerte selbst²⁴⁾.

In der Zukunft liege die Hauptaufgabe grundsätzlich in der „Verwirklichung des Guten“. Die Bischöfe „fordern die Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft, in Wirtschaft und in den Medien auf, die hoffnungsvollen Entwicklungen ins allgemeine Bewußtsein zu bringen und sie nach Kräften zu stärken“. Damit meinen die Bischöfe trotz aller Bedrohungen der Grundwerte jene Entwicklung, die man mit dem im Wahlkampf von 1976 vielzitierten Wort von der „Tendenzwende“ umschreiben könnte: „Immer mehr Menschen zweifeln daran, daß Glück und Zufriedenheit durch umfassende Vergesellschaftung menschlicher Bedürfnisse und perfektionistisch konzipierte gesellschaftliche und politische Strukturen erreichbar sind. Das Verlangen nach mehr per-

²³⁾ Grundwerte-Erklärung, S. 368.

²⁴⁾ Ebd., S. 368 f.

sönlicher Bewegungs- und Handlungsfreiheit nimmt zu. Der personale Lebensraum und die Privatsphäre werden von vielen geradezu als ‚heilig‘ erfahren.“²⁵⁾

Die Bischöfe schließen mit einer Universalformel, die ihre Ausführungen nicht nur auf Christen, resp. Katholiken einschränkt: „Wir sind der Überzeugung, daß der Not der Menschen niemals dadurch geholfen wird, daß Gottes Gebote übergangen werden. Diese Gebote sind zum Heil der Menschheit aufgerichtet. Wer sie auflöst, schafft Unheil.“²⁶⁾

c) Die Diskussion zur „Grundwerte-Erklärung“

Sieht man an dieser Stelle von den gesonderten Stellungnahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sowie den fachtheologischen Ausführungen ab, löste die Grundwerte-Erklärung der Bischöfe in der Öffentlichkeit eine Diskussion aus, die manche Kommentare von einer „Krise der Grundwerte“ sprechen ließ²⁷⁾. Die Kontroverse spielte sich ab zwischen den Bischöfen einerseits, denen von den Unionsparteien in wesentlichen Grundsätzen beigespflichtet wurde²⁸⁾, und den Politikern der sozialliberalen Koalition andererseits. Von besonderer Bedeutung ist der Vortrag von Bundeskanzler Schmidt vor der Katholischen Akademie in Hamburg vom 23. Mai 1976 mit anschließender Diskussion²⁹⁾, auf den der kommissarische Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kard. Höffner am 7. September 1976 erwiderte, dem wiederum Schmidt in einem KNA-Interview vom 21. September antwortete³⁰⁾. Im Schatten dieser in den Medien, aber niemals direkt geführten Kontroverse³¹⁾

²⁵⁾ Ebd., S. 369 f.

²⁶⁾ Ebd., S. 370; dazu W. Oelmüller, Sind sittliche und politische Normen überhaupt universal gültig?, in: Kimminich: Was sind Grundwerte?, a. a. O., S. 114—S. 134.

²⁷⁾ Gorschenek im Vorwort in: ders., Grundwerte, a. a. O., S. 9; ebenso K. Lehmann, ebd., S. 12—S. 16.

²⁸⁾ Dazu bei Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., hier die Stellungnahmen der Unionsparteien, vgl. Übersicht.

²⁹⁾ H. Schmidt, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 13—S. 28; die Diskussion mit Prof. Böckle (Moraltheologie und Praktische Theologie, Bonn), Prof. H. Buchheim (Politikwissenschaft, Mainz), H. Heigert (Journalist, Süddeutsche Zeitung), S. 28—S. 51.

³⁰⁾ In: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 234 bis S. 239.

³¹⁾ Das zeigt die Konzentration aller Auseinandersetzungen auf die Äußerungen von Schmidt und die bischöfliche Grundwerte-Erklärung (vgl. III. 4. c); dazu M. Seckler, Zur Diskussion um die Grundwerte in Staat und Gesellschaft, in: Theologische Quartalsschrift 156 (1976), S. 316—S. 318; H. Feld, Ethische Grundwerte im Staat, in: Stimmen der Zeit 101 (1976), S. 561—S. 565.

stehen die Vorträge und Diskussionen des Oppositionsführers im Deutschen Bundestag, Helmut Kohl (CDU)³²⁾, und des früheren Bundesinnenministers Werner Maihofer (FDP)³³⁾ vor derselben Akademie am 13. und 20. Juni 1976, ferner die weiteren Politiker-Interviews vor der Bundestagswahl vom 3. Oktober (vgl. II.)³⁴⁾.

Der Vortrag des Bundeskanzlers über „Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft“ vom 23. Mai 1976 geht direkt auf die bischöfliche Grundwerte-Erklärung ein. Schmidt betont das uneingeschränkte Recht der Kirche zur Beteiligung an der öffentlichen Diskussion gesellschaftsrelevanter Fragen, meint jedoch, der Staat sei nicht der Adressat kirchlicher Handlungsaufforderungen: dies träfe nur zu, wenn der Staat einen Grundwertekonsens herstellen könnte und wollte: das erlaube freilich das Prinzip von Demokratie und Pluralismus nicht. Der Staat habe die Grundwerte zu schützen; wertsetzende und -begründende Kräfte zu fördern, sei aber nicht Ersatz für eine nicht vorhandene Werthaltung. Sittliche Grundhaltungen der Gesellschaft würden durch Mehrheitsentscheidungen in politische Entscheidungen der staatlichen Organe einbezogen. Der Staat des Grundgesetzes orientiere sich am Ethos der vorhandenen Menschen, er sei auf den Wertkonsens der

³²⁾ H. Kohl, Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit. Grundlagen und Auftrag unserer Politik, in: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 52—S. 64; die Diskussion mit K. Becker (Journalist, DIE ZEIT), Prof. K. Sontheimer (Politikwissenschaft, München), Prof. H. Wallraff SJ (Wirtschaftspolitik), S. 65—S. 87.

³³⁾ W. Maihofer, Grundwerte heute in Staat und Gesellschaft, in: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 88—S. 102; Diskussion mit Prof. J. Isensee (Rechtswissenschaft, Bonn), Prof. W. Kerber SJ (Philosophische Ethik und Sozialwissenschaften, München), B. Nellessen (Journalist, Hannoversche Allgemeine Zeitung), S. 102—S. 129.

³⁴⁾ KNA-Interviews bei Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 228—S. 241, ferner zu Einzelfragen vor der Grundwerte-Erklärung: Perspektiven und Probleme im aktuellen Verhältnis der Kirche zu den Parteien, zum Staat und zur Gesellschaft in der Bundesrepublik. Interviews mit Willy Brandt, Helmut Kohl, Franz-Josef Strauß, Hans-Dietrich Genscher, Wolfgang Mischnick, in: Herderkorrespondenz 29 (1975), S. 113—S. 140; Was sind die Grundlagen christlich-demokratischer Politik? Ein Gespräch mit Richard von Weizsäcker, in: Herderkorrespondenz (1977), S. 556—S. 563; ders.: Grundwerte der Gesellschaft, in: Evangelische Kommentare 9 (1976), S. 232—S. 235; zur Grundwertediskussion auch „Die seelische Temperatur in unserem Lande sinkt“. Die Rede von Bundespräsident Walter Scheel bei der diesjährigen Verleihung des Theodor-Heuss-Preises vom 11. Februar 1977, in: Herderkorrespondenz 31 (1977), S. 137—S. 142; H. Rapp, Zum Stand der Grundwerte-Auseinandersetzung. Eine Stellungnahme aus sozialdemokratischer Sicht, in: Herderkorrespondenz 32 (1978), S. 244—S. 252.

Gesellschaft angewiesen, könne aber keine Grundüberzeugungen und kein bestimmtes Ethos erzwingen. Schmidt stimmt den Bischöfen zu, daß die Menschenwürde kein Gegenstand von Mehrheitsbeschlüssen sein könne, aber die detaillierten Verfahrensweisen, wie die Menschenwürde zu schützen und zu wahren sei, sei nur demokratisch, und das mithin auch in Mehrheitsbeschlüssen, lösbar. Die Stimme der Kirche sei nur eine, wenn auch eine besonders bedeutsame Stimme im pluralistischen Meinungskonzert; ihr stehe die Funktion der Vermittlung von Wertvorstellungen zu. In diesem Zusammenhang unterscheidet Schmidt zwischen Grundrechten, die „Abwehrrechte“ zum Schutz des Freiheitsraumes des Bürgers seien, und „transzendent orientierten, religiösen oder sittlichen Grundwerten“³⁵⁾.

In seiner Zwischenbilanz „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück“ vom 7. September 1976 erwidert Kard. Höffner: Unter „Wertpluralismus“ dürfe man nicht den „totalen Pluralismus“ verstehen, denn die „letzten sittlichen Grundwerte“ hätten als „absolut verbindlich“ zu gelten. Höffner folgert aus Art. 1 GG und im Rückgriff auf die Grundwerte-Erklärung sowie die bischöflichen Verlautbarungen zur Reform des § 218 StGB, daß mit der „Personwürde (das) Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie die Freiheit des Menschen gegeben“ seien, zugleich auch „Eigenverantwortung, Entfaltung- und Gestaltungsfreiheit, Subsidiarität, Gemeinwohl“; der Staat sei zwar „weltanschauungsneutral, aber grundwertengebunden“.

Zur gesellschaftspolitischen Praxis der Grundwerte stellt Höffner richtig: „Man hat in den Diskussionen der letzten Monate eingewandt, die Kirche wolle durch ihr Eintreten für die Grundwerte ihre besonderen sittlichen Anschauungen mit Hilfe der staatlichen Gewalt durchsetzen. Diese Unterstellung weisen wir entschieden zurück.“ In der Betonung der besonderen Bedeutung der Grundwertediskussion und des Einsatzes der Amtskirche für alle Menschen heißt es dann in Wiederholung der Universalformel der Grundwerte-Erklärung: „In der Diskussion um die Grundrechte geht es nicht um spezifische Wertvorstellungen der Kirche, sondern um die Fundamentalrechte des Menschen und damit um die Grundlagen unserer Gesellschaft und unseres Staates, um Grundwerte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben.“³⁶⁾ Wichtig an dieser Formulierung ist einmal die Gleichsetzung von Grundrechten und Grundwerten,

zum anderen die Bezugnahme auf das Naturrechtsdenken der katholischen Kirche, auf das sich die theologische Reflexion der Grundwertediskussion beziehen wird (vgl. III. 4. e.). Einen gewissen Abschluß amtskirchlicher Aussagen bildet das Dokument „Grundwerte verlangen Grundhaltungen. Ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 22. September 1977“, das an vorausgegangene Äußerungen anschließt und unter neu formulierten Leitlinien nach der Umsetzung von Grundwerten in die Praxis fragt.

Auffallend ist die stärkere Betonung theologischer Aspekte — gesellschaftspolitische Fragestellungen werden aus der christlichen Tradition gestützt und weniger aus dem tagespolitischen Geschehen diskutiert. Diktion und Terminologie sind wieder mehr der theologischen Sprache entnommen. Zugleich wird das Naturrecht in seiner grundlegenden Bedeutung herausgestellt. Als Leitlinien richtigen Verhaltens gelten den Bischöfen die Tugenden, die „sich in der Geschichte der Menschheit als Voraussetzungen menschenwürdigen Lebens und menschlicher Lebenserfüllung bewährt (haben) und mehr als nur etwa Stichworte in einem Verhaltenskatalog für den fairen, edlen oder humanen Bürger (sind). Sie sind tiefer begründet als die Prinzipien eines bürgerlichen Wohlverhaltens, das allein besorgt ist, die Spielregeln des gesellschaftlichen Lebens zu beachten. Sie sind verankert in der menschlichen Natur. Wir finden diese Tugenden nicht selten auch bei Menschen, die Jesus Christus nicht kennen oder erkennen. Doch Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei von Gott den Menschen geschenkten Fähigkeiten ... sind ihre eigentliche Quelle der Kraft.“ Daraus leiten die Bischöfe die Tugenden ab: „Klugheit: Mut zur Wahrheit“, „Gerechtigkeit: dem Nächsten gerecht zu werden“, „Tapferkeit: das Wagnis, Nachteile auf sich zu nehmen“, „Zucht und Maß: die Kunst des Verzichts“³⁷⁾.

Die vorläufig letzte Äußerung bischöflicherseits ist der Fastenhirtenbrief von 1978 des Bischofs von Limburg, Kempf, der mit der thematischen Verquickung gegenwärtiger politischer Probleme — Terrorismus, Grundwerte, Situation der Jugend, politische Parteien — mit Fragen kirchlicher Gemeindepraxis die weitere Aktualität der Grundwertediskussion im kirchlichen Raum dokumentiert. Der Fastenhirtenbrief bestätigt die bereits dargestellten Positionen der deutschen Bischofskonferenz, hebt aber ausführlich auf

³⁵⁾ In: Gorschenek, a. a. O., S. 18 f.

³⁶⁾ In: ebd., S. 153—S. 158, hier S. 153 und S. 155.

³⁷⁾ In: Herderkorrespondenz 31 (1977), S. 614 bis S. 617, bes. S. 614.

die Toleranz des Christen in der politischen Auseinandersetzung ab (vgl. IV.)³⁸⁾.

3. Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK)

a) Erklärungen zu Einzelthemen: Ehescheidung, Schule und Familie

Im Unterschied zu den bischöflichen Verlautbarungen sind sämtliche Aussagen des ZdK zu Einzelthemen wie auch Grundsatzfragen der Gesellschaft enger auf tagespolitische Ereignisse bezogen. Dies gilt auch für die „Stellungnahme der Vollversammlung des ZdK zur Änderung des Ehe- und Ehescheidungsrechts“ vom 7. März 1975, die eingangs die politische Position festlegt, nämlich „daß die von der sozialliberalen Koalition im Rechtsausschuß des Deutschen Bundestages durchgesetzte Form des Zerrüttungsprinzips bei der Änderung des staatlichen Ehescheidungsrechts ungerecht, unsozial und unliberal ist“. Ethische Prinzipien treten in der Formulierung hinter die Auseinandersetzung um Sachdetails zurück und werden erst in den abschließenden Forderungen des ZdK deutlicher erkennbar: „... ein Eherecht, das von dem Grundsatz der Ehe auf Lebenszeit ausgeht; ein Eherecht, das die Gestaltung der Ehe als Rechtsinstitut nicht der subjektiven Beliebigkeit des einzelnen aussetzt; ein Scheidungsrecht, das nicht die Behauptung eines Ehegatten, die Ehe sei gescheitert, sondern ausschließlich die objektiv unheilbare Zerrüttung der Ehe als Scheidungsgrund anerkennt“³⁹⁾.

Am 22. Mai 1976, zwei Wochen nach der Grundwerte-Erklärung der Bischöfe, gibt das ZdK zwei Stellungnahmen zu Schule und Familie ab. In den Äußerungen zur „Erzieheri-

³⁸⁾ In: Herderkorrespondenz 32 (1978), S. 133 bis S. 136, bes. S. 134 — man beachte die jüngst in die Debatte gebrachte politische Tugend der Toleranz, vor allem die Beiträge in U. Schultz (Hrsg.) Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und 16 Vorschläge zu ihrer Überwindung, Reinbek 1974; Wertwandel und Wertzerfall — Psychosoziale und weltanschauliche Aspekte. Ein Gespräch mit Professor Alexander Mitscherlich, in: Herderkorrespondenz 31 (1977), S. 449—S. 458; in „Aus Politik und Zeitgeschichte“: Th. Ebert, Toleranz und Konfliktfähigkeit. Konkurrierende Tugenden in der pluralistischen Demokratie?, B. Schäfer, Toleranz — Intoleranz. Anmerkungen zu Begriff, Bedingungen und Beeinflussung, B 38/77, H. Mandt, Grenzen politischer Toleranz in der offenen Gesellschaft. Zum Verfassungsgrundsatz der streitbaren Demokratie, B 3/78; in Verbindung mit dem Terrorismusproblem zu gesellschaftlichen Grundfragen: Kard. Ratzinger, Die Signatur des Jahres. Silvesteransprache 1977, in: Herderkorrespondenz 32 (1978), S. 84—S. 86.

³⁹⁾ In: Gorschenek, a. a. O., S. 288—S. 290, hier S. 288.

schen Aufgabe der Schule“⁴⁰⁾ beziehen sich die Autoren auf die „Erklärung über die christliche Erziehung“ des Konzils, in der es heißt, daß allen Menschen „kraft ihrer Personwürde das unveräußerliche Recht auf Erziehung“ zusteht. Um diesem Recht entsprechen zu können, muß die Schule „ein Mindestmaß an Übereinkunft über die Ziele und Werte, über die Maßstäbe der Auswahl“ voraussetzen. Doch: „Zu den Schwächen in unserer Gesellschaft, die sich in der Schule widerspiegeln, gehört das Defizit an gemeinsamen Grundwerten“, deren Verbindlichkeit jedoch unumgänglich sei und nicht einem „Pluralismus der Beliebigkeit“ weichen dürfe. „Soll die Schule zu ihrem erzieherischen Auftrag zurückfinden, junge Menschen zu verantworteter Freiheit führen zu können, Schüler zur Unterscheidung, nicht zum Verurteilen oder zur Beliebigkeit erziehen zu können, so müssen bestimmte Grundwerte in unserer Gesellschaft anerkannt werden, muß wertorientierter Pluralismus das Erziehungskonzept bestimmen.“⁴¹⁾

Dies wird in den Thesen ausgeführt:

— „Schule darf nicht zum Glauben verpflichten, aber sie muß die Sinnfrage als unaufgebbar zum Menschen gehörend erfahren lassen.“

— „Freiheit kann nur als Mitverantwortung menschenwürdig gelebt werden.“

— „Geschichtliches Bewußtsein sichert die Solidarität zwischen den Generationen.“

— „(Das) Leben (des Menschen) erfüllt sich in seinem Verhältnis zum Nächsten und in seiner Verantwortung in der Gemeinschaft.“

— „Die Erziehung zum Verständnis wirtschaftlicher, politischer und sozialer Zusammenhänge schützt vor monokausalen Erklärungen und damit vor ungerechten Urteilen.“

— „Soll der Mensch nicht bloß funktionieren, so müssen seine schöpferischen Kräfte gestärkt werden.“⁴²⁾

In diesen Sätzen lassen sich unschwer die Werterklärungen aus dem bischöflichen Grundsatzpapier vom 7. Mai 1976 wiedererkennen: Freiheit, Solidarität, Gemeinwohl, Subsidiarität, Eigengestaltung, Toleranz⁴³⁾.

⁴⁰⁾ In: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 405 bis S. 410.

⁴¹⁾ Ebd., S. 406.

⁴²⁾ Ebd., S. 406 f.

⁴³⁾ Eine Abstimmung beider Gremien, der Bischofskonferenz wie des ZdK, hier und anderweitig gegeben durch die sog. „Gemeinsame Konferenz“ (12 Bischöfe, ZdK-Präsidium und 7 Mitglieder der ZdK-Vollversammlung).

Wenn auch die Aussagen des ZdK zur „gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation der Familie“ vom 22. Mai 1976 nicht direkt die Grundwerteproblematik ansprechen, so lassen sich doch in Beziehung zum Kontext der bischöflichen Erklärungen sowie der oben genannten Stellungnahmen des ZdK zum Ehescheidungsrecht drei grundlegende Feststellungen für die Grundwertediskussion erarbeiten:

- Die Familie ist mit ihren Erziehungs- und Sozialisationsleistungen eine wertevermittelnde Institution ersten Ranges.
- Damit ist der „Eigenwert der Familie“ betont.
- Aus diesen Gründen ist die Familie unbedingt zu schützen und zu fördern, und zwar im Interesse der Gesamtgesellschaft⁴⁴⁾.

b) Die Erklärung zur Bundestagswahl

Das Wahlpapier des ZdK vom 22. Mai 1976 ist unmittelbar auf die Parteipolitik bezogen, ohne daß jedoch die Parteien beim Namen genannt werden⁴⁵⁾. Die häufige Erwähnung und Forderung nach Freiheit lassen die politische Nähe zum Wahlprogramm der CDU und CSU erkennen; die Anspielung auf Parteitagbeschlüsse gegen Religion und Kirche sowie „das inzwischen schon fast vergessene Kirchenpapier der F.D.P.“⁴⁶⁾ vom 1. Oktober 1974 stellen einen Angriff auf die Liberalen sowie mit der Beschwörung der Gefahren des Sozialismus auf die SPD dar. Auch werden die bis dato gelaufenen Debatten um die Novellierung des § 218 StGB sowie des Ehescheidungsrechts in die Erklärung miteinbezogen, die sich dahingehend resümieren läßt, daß politische Freiheit nur dann von Dauer ist, wenn Grundwerte und Menschenrechte im Innern wie in der internationalen Politik gewahrt bleiben, ohne die die Würde des Menschen und die Unantastbarkeit des Lebens gefährdet seien.

c) Grundsatzserklärungen zu Grundwerten und Menschenrechten

Nach den Mai-Erklärungen erfolgte einen Monat vor der Bundestagswahl ein „Diskussionsbeitrag der Kommission I Politik/Verfassung/Recht“ des ZdK am 3. September 1976 zum Thema „Der Staat und die Grundwerte“⁴⁷⁾. In

⁴⁴⁾ In: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 411 f.

⁴⁵⁾ Ebd., S. 370—S. 373.

⁴⁶⁾ Seeber, Katholiken, a. a. O., S. 332; die Kirchenthesen der FDP, in: Herderkorrespondenz 28 (1974), S. 625—S. 627, auf die im KNA-Interview Hans-Dietrich Genscher am 7. September 1976 eingeht, in: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 228 bis S. 231.

⁴⁷⁾ In: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 146 bis S. 152.

der Ausgangsthese wird gesagt: „Die Grundwerte bestimmen sich nicht nach der Einschätzung des einzelnen, sondern im Wesen des Menschen. Deshalb gelten sie für jedermann, weil er Mensch ist.“ Mit dieser Formulierung werden vom ZdK — wie bereits in der Grundwerte-Erklärung der Bischöfe — zwei wesentliche, auch für die theologische Reflexion bedeutsame Aspekte wiederholt: a) der Bezug auf das Naturrecht, b) die Allgemeingültigkeit derartiger Aussagen über Grundwerte, zu denen „insbesondere Liebe, Wahrheit, Schönheit, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit (gehören) ... Sie stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern alle Grundwerte sind Erscheinungsweisen der Humanität, durch die wir uns von allen anderen Lebewesen unterscheiden. So bilden sie einen Gesamtzusammenhang, eine Grundwerteordnung, in der jeder einzelne Wert von anderen mitbestimmt ist.“⁴⁸⁾

Aus der These, daß im Personsein des Menschen alle Grundwerte ihre Einheit haben, wird vom ZdK die Forderung an den Staat gestellt, alle politischen Maßnahmen auf die Wahrung der Grundwerte auszurichten, und zwar sowohl im Sinne der allgemeinen Daseinsfürsorge wie auch in der Wahrung der für das Zusammenleben in der Gesellschaft notwendigen Werte.

Ferner unterscheidet das ZdK zwischen Grundwerten und Grundrechten und geht damit indirekt auf die diesbezüglichen Thesen von Helmut Schmidt (SPD) ein: „Die verfassungsmäßige Ordnung ist nichts anderes als die institutionelle und normative Konkretion des Person-Seins und der sich daraus herleitenden Grundwerteordnung. Nicht nur die in der Verfassung verbürgten Grundrechte, sondern auch die parlamentarische Staatsform, die Gewaltenteilung, die Verantwortlichkeit der Regierung, das Prinzip der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und viele andere Institutionen und Grundsätze der staatlichen Ordnung dienen der Verwirklichung der personalen Natur und der Würde des Menschen im Bereich des öffentlichen Lebens. Speziell die Grundrechte haben den Zweck, das Verhältnis zwischen Staat und dem einzelnen Bürger bzw. seinen Gruppen im Sinne der Grundwerte zu gestalten.“⁴⁹⁾

Eine weitere Grundlegung erhalten die Grundwerte in „demjenigen Menschenbild, das auf die originäre Freiheit des einzelnen als Person abhebt, die für uns ihre letzte Begründung in der Gottgeschaffenheit hat.“ An dieser Stelle bezieht sich das ZdK auf einen

⁴⁸⁾ Ebd., S. 146.

⁴⁹⁾ Ebd., S. 148.

Grundkonsens, der nicht in der bloß formalen Übereinstimmung propagierter Werte mit dem GG, sondern „im sozialen Lebensduktus und in der geistig-seelischen Disposition der Bevölkerung“⁵⁰⁾ zu finden ist.

In seinem Vortrag vom 31. Januar 1977 nimmt der Präsident des ZdK und bayerische Kultusminister Hans Maier (CSU) vor der Katholischen Akademie in Hamburg zur bisherigen Grundwertediskussion Stellung. Im Fazit umreißt er Rolle und Funktion der Kirche in den Auseinandersetzungen wie folgt:

- „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.“
- Christen sind in Fragen der Wertordnung nicht klüger als Nichtchristen, „denn es geht hier um säkulare Werte, die sich zwar auf einem christlichen Hintergrund entwickelt haben, die aber prinzipiell für alle gültig sind“.
- „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.“
- „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.“⁵¹⁾

Die vorläufig letzte Äußerung des ZdK, wenn auch nicht direkt zur Grundwertediskussion, erfolgte in einem Arbeitspapier der besagten Kommission zu „Menschenrechten in der internationalen Politik“ vom 21. November 1977. Es unterstreicht bereits bekannte Positionen und führt Gedanken des Diskussionsbeitrages vom 3. September 1976 fort. Bei der Situationsbeschreibung der Menschenrechtspraxis in den verschiedenen Ländern wird für die Bundesrepublik Deutschland festgestellt: Da das Grundgesetz „einen vorbildlichen Menschenrechtskatalog enthält“ sowie „Garantien für die institutionelle Absicherung dieser Menschenrechte und Grundfreiheiten“ bestehen, seien die Grundrechte in der Bundesrepublik Deutschland gewahrt, die zu achten christliche Aufgabe sei⁵²⁾.

⁵⁰⁾ Ebd., S. 152.

⁵¹⁾ Ebd., S. 172—S. 190, hier S. 188 f.

⁵²⁾ In: Herderkorrespondenz 32 (1978), S. 20—S. 24, bes. S. 22.

4. Theologische Reflexion und Diskussion

Am 24. Februar 1975 stellt der „Katholische Arbeitskreis für Eherecht“ beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn „Hauptforderungen zum Ersten Gesetz zur Reform des Ehe- und Familienrechts“⁵³⁾, die sich ebenso wie die „Stellungnahme des Katholischen Arbeitskreises für Strafrecht“ vom 17. November 1975⁵⁴⁾ zur Reform des § 218 StGB im grundsätzlichen an die bekannten Thesen der Bischöfe anschließen. Ihr Diskussionscharakter liegt zum einen in der Auseinandersetzung mit dem Indikationenproblem des Schwangerschaftsabbruchs, das in der Öffentlichkeit stark umstritten war (und heute noch ist), andererseits in den Alternativvorschlägen zur Reform des Ehe- und Familienrechts; damit beziehen sie sich zunächst auf Einzel- bzw. Spezialfragen der Gesamtdiskussion.

Die grundsätzlichen theologischen Überlegungen kreisen um die Beziehung zwischen Recht und Ethos, zwischen Staat, Recht und Moral, um naturrechtliche Grundlagen der Grundwerte und die Einordnung bzw. den Stellenwert der Grundwertediskussion in der katholischen Soziallehre.

a) Vordringliche Aufgaben der Kirche

In einer Zwischenbilanz der Grundwertediskussion vom 5./6. November 1976 formuliert der Dogmatiker Karl Lehmann diese Aufgaben der Kirche:

- Abrückend von einer Haltung der Abwehr, Selbstbehauptung und Anspruchshaltung muß die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden, „die ethischen Grundüberzeugungen zu pflegen und wachzuhalten“.
- Die Verantwortung der Kirche der Gegenwart erlaubt keine „Wiedergeburt eines religiösen Integralismus“.
- Die Kirche muß ideologiefrei den Grundwerte-Leerformeln „ein geistig-ethisches Potential (zurück)verleihen“.
- Der Wertbegriff an sich muß diskutabel bleiben.
- Die Aussagen der Kirche können für die pluralistische Gesellschaft nur dann relevant werden, „wenn deutlich zwischen den universalisierbaren Grundsätzen der menschlichen Vernunft und dem Sinnanspruch der im Glauben eröffneten Offenbarungswirklichkeit unterschieden wird“.
- Grundsatzfragen der Kirche verlangen nach einer „gewissen Abstinenz im Tagespolitischen“.

⁵³⁾ In: Gorschenek, Grundwerte, a. a. O., S. 284 bis S. 287.

⁵⁴⁾ Ebd., S. 251—S. 253.

— Die Kirche sollte sich auf die „Prioritäten der Gewissensbildung und Glaubensverkündigung besinnen“⁵⁵⁾.

b) Menschenwürde, Menschenbild, Gewissen

Oswald von Nell-Breuning zielt auf die nähere Bestimmung des bereits genannten Minimalkonsenses in allen Wertfragen der Gesellschaft ab und klärt in drei Stufen:

- Art. 1 GG garantiert die Würde des Menschen, Art. 2 das Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit, Art. 3 die Freiheit des Gewissens.
- Der konkreten Ausgestaltung liegt ein spezifisches Menschenbild zugrunde. Die katholische Soziallehre lehnt ein einseitiges individualistisches wie kollektivistisches Menschenbild ab, sondern befürwortet die harmonische Synthese von Individualität und Sozialität der Gesellschaft. Dieses Menschenbild gründet im Bewußtsein der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott und seinem Nächsten.
- Dieser Verantwortung wird der Mensch aber nur im sittlichen Gewissen als personaler Existenzmitte gerecht. Daher ist die „Achtung vor der Würde des sittlichen Gewissens der absolut unerläßliche Minimalkonsens“⁵⁶⁾.

c) Recht, Ethos und Moral

Aus systematisch-theologischer Sicht setzt sich Ernst Feil mit dem Dualismus von Grundwerten und Grundrechten in besagten Vortrag von Helmut Schmidt auseinander. Er sieht dabei folgende Gefahren für eine weitere Wertedebatte sowie die Praxis der Grundwerte:

- Bei einer Trennung von Grundwerten und Grundrechten könnte eine „Entwertung“ und bloß formale Absicherung der Grundrechte durch Verfassung und Staatsorgane eintreten.
- Die Folge wäre eine Polarisierung von Grundwerten einerseits, die in der Gesellschaft empfunden, und Grundrechten andererseits, die vom Staat formal garantiert würden, mithin eine Polarisierung von Staat und Gesellschaft.
- Diese Entwicklung würde den Staat aus seiner gesellschaftlichen Verantwortung entlassen und als bloß reagierende, nicht mehr agierende Institution inferiorisieren;

das Ethos würde in den Bereich der Gesellschaft abgedrängt⁵⁷⁾.

Diese Ansätze entwickelt Waldemar Molinski aus der Sicht der Moralthologie weiter: „Trotz aller notwendigen Unterscheidungen von Recht und Moral (besteht) ein innerer Zusammenhang zwischen beiden, demzufolge sie wechselseitig voneinander abhängig sind und sich stützen“. Das heißt:

- „Bindung des Rechts an Freiheit und Verantwortung der Menschen“, grundsätzlich an die Würde der Person; diesen Wert habe der Staat zu garantieren;
- „der Umfang der Bindung des Rechts an die Moral“ bemißt sich am „Zentralwert der Personwürde, insbesondere der Gewissensfreiheit, sowie der sozialen Angemessenheit“; „zur Bewältigung der dem Staat eigenen Aufgaben ist nicht bloß ein ‚ethisches Minimum‘ nötig, sondern der Staat soll soviel an Sittlichkeit durchsetzen, wie das im Interesse des konkreten Gemeinwohls angemessen ist“;
- „der Schutz der dem Recht zugrunde liegenden Grundwerte“ ist demzufolge die Aufgabe des Staates, der sich in seiner Bindung an die Sittlichkeit nicht nur damit begnügen darf, die Grundwerte „nur soweit zu verwirklichen, wie sie in der Gesellschaft lebendig sind“; denn
- die „Umsetzung der Grundwerte in Recht“ ist eine Aufgabe des Sozialstaats, damit „das Recht, das immer nur in begrenztem Maß den sittlichen Erfordernissen entspricht, die an das Recht im Interesse des Gemeinwohls zu stellen sind, immer gerechter wird“. Denn „nur eine in einer Rechtsgemeinschaft zusammengefaßte moralische Gesellschaft und nicht eine bloße Rechtsgemeinschaft hat somit die Chance, eine gerechtere und humanere Gesellschaft zu werden“⁵⁸⁾.

d) Grundwerte in der katholischen Soziallehre

Die katholische Soziallehre sieht den Ursprung ihres Auftrags im Willen Gottes, „von dem der Mensch in seinem Gewissen sich angesprochen weiß“. Vor der eigentlichen Benennung der Grundwerte aus dem Wissen um diesen Ursprung steht nach von Nell-Breuning

⁵⁵⁾ Lehmann, Grundwerte, a. a. O., S. 19—S. 22.

⁵⁶⁾ O. von Nell-Breuning, Menschenwürde, Menschenbild, Gewissen, in: Stimmen der Zeit 101 (1976), S. 703—S. 705, hier S. 705.

⁵⁷⁾ E. Feil, Trennung von Ethos und Recht, Anfragen an Helmut Schmidts Hamburger Grundwerte-Rede, in: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 419 bis S. 422.

⁵⁸⁾ W. Molinski, Staat und Moral, in: Stimmen der Zeit 102 (1977), S. 825—S. 836, hier S. 836.

die Erfahrung, daß in einem demokratischen Staat ein totaler Konsens nicht möglich, aber ein Minimalkonsens erforderlich sei, der unter dem Vorzeichen der Toleranz erstrebt werden müsse. Als „ersten Grundwert“ erachtet die katholische Soziallehre die Menschenwürde, deklariert das Solidaritäts- und das Subsidiaritätsprinzip als die zwei wesentlichen Sozialprinzipien der Selbsthilfe und wechselseitigen Verantwortung. Mittelpunkt der Soziallehre ist das Gemeinwohl „als einzige tragende Grundlage öffentlicher Gewalt“, aus dem „die leitenden Normen demokratischer Staatsführung und demokratischen Parteiwesens zu entwickeln sind“. Umstritten bleiben auch in der katholischen Soziallehre die grundsätzliche Wertung und politische Einschätzung der gesellschaftspolitischen Fragen der Staatsintervention, des Koalitionswesens und der Komplex Kapital und Arbeit. Hier bestehen auch innerhalb der Kirche Kontroversen — ein Hinweis auf die Schwierigkeit der Konkretisierung der Grundwerte in Staat, Gesellschaft und Kirche ⁵⁹⁾.

e) Grundwerte und Naturrecht

Aus systematischer Sicht stellt sich die Frage, inwieweit sich die Qualifizierung von Grund-

werten nach einem bestimmten Denk- und methodischen Prinzip legitimieren lasse. Feil bietet drei Verfahrensmodelle an:

- die Legitimation der Grundwerte von Gott her („theonomes Modell“),
- von der Natur des Menschen her („naturrechtliches Modell“)
- oder durch positive Setzung des Menschen („positives Modell“).

Problematisch für Denk- und Verstehensweisen der Gegenwart ist das neuscholastische Naturrechtsprinzip, andererseits erscheint eine reine Legitimation von Gott her aus religiösen und weltanschaulichen Gründen im demokratischen Staat ebensowenig angebracht wie die reine Legitimation vom Menschen her wegen der drohenden Gefahr totalitärer Willkür. Bleibt also nach Feil für die Legitimation der Grundwerte ein abgewandeltes Naturrechtsmodell, das aber nicht rigoros deduziert, „sondern in sich noch einmal entgegengesetzte Einstellungen umfaßt, je nach dem, ob der Glaube an Gott ein- oder ausgeschlossen ist“. Damit beinhaltet dieses Naturrechtsmodell Paradoxien und Antinomien und weicht wesentlich vom neuscholastischen Modell ab ⁶⁰⁾.

IV. Schweigendes Kirchenvolk — Anlaß zu kritischen Weiterungen

Kirche sind nicht nur Bischöfe, ZdK, Theologen, kirchliche Vereine und Organisationen, sondern vor allem „das Kirchenvolk“. Dieser Begriff ist vieldeutig und besagt u. a. die Gemeinschaft aller Mitglieder der Kirche ohne Unterschied von Stellung und Funktion, meint aber gerade jene Mehrheit in der Kirche, die ohne Funktion im Gegensatz zur Elite, zur Obrigkeit, zu organisierten Gruppierungen steht und deren Einstellung zur aktuellen Grundwertediskussion unbekannt ist: Dieses Kirchenvolk schweigt, weil es nicht gefragt, nicht engagiert, nicht interessiert ist — aus welchen Gründen auch immer. Man mag einwenden, daß mit der Einschleusung der Grundwertediskussion in den Wahlkampf nicht nur das Kirchenvolk, sondern das mit diesem teilweise identische Staatsvolk zumindest indirekt Anteil genommen hat, doch bleiben die eindeutigen Positionen, wie sie von der Amtskirche, dem ZdK und den Theologen bezogen sind, von der Mehrheit der Katholiken her

unbekannt. Daran ändern auch Diskussionen zum Thema in vereinzelt Veranstaltungen auf Gemeindeebene nichts.

Letztmalig liegen aus dem Jahre 1971 aus einer Fragebogenaktion bei 4,4 Millionen Katholiken und einer Repräsentativumfrage bei 4 000 Katholiken anläßlich der Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer Ergebnisse über die Stellung der Kirche zum heutigen Wertsystem aus der Sicht der Befragten, über deren Verhältnis zur Kirche generell und die Kongruenz der Wertsysteme Kirche und Gesellschaft unter dem Aspekt der Glaubensfestigkeit vor ⁶¹⁾. Sie ergeben, daß „die Gläubigen die Kirche und ihr Wertsystem als ein Hindernis zur Verwirklichung ihrer eigenen Wertvorstellungen und Bedürfnisse ansehen“ und daß

⁵⁹⁾ O. von Nell-Breuning, Der Staat und die Grundwerte. Was kann die katholische Soziallehre dazu beitragen?, in: Stimmen der Zeit 102 (1977), S. 378 bis S. 388, hier S. 379, S. 381, bes. S. 383 f.

⁶⁰⁾ E. Feil, Grundwerte und Naturrecht. Legitimationsprobleme in der gegenwärtigen Diskussion, in: Stimmen der Zeit 102 (1977), S. 651—S. 666, bes. S. 662 f.

⁶¹⁾ G. Schmidtchen in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfrage zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973, bes. S. 40—S. 93.

sich „de facto eine solche Disfunktionalität deutlich abzeichnet“⁶²⁾.

Aus dem Umfrageergebnis von 1971, von dem in der Kirche zur Zeit offiziell nicht mehr gesprochen wird, erhebt sich die Frage, ob nicht im System Kirche, das seine Wertvorstellungen von transzendenten Prinzipien herleitet und auf Grund des eigenen derzeitigen Selbstverständnisses Wertentscheidungen keinen Mehrheitsentscheidungen überlassen kann, in dem „das Volk“ keine Wahlmöglichkeit seiner Obrigkeit besitzt, doch ein intensiver Austausch zwischen dieser und der Mehrheit hinsichtlich der Wertnahme, Wertbildung und -weitergabe stattfinden sollte⁶³⁾. Das heißt, daß aus einem schweigenden Kirchenvolk ein kommunizierendes werden müßte, so daß die Bischöfe eine wertbewußte Basis für ihre Wertvorstellungen, -behauptungen und -forderungen erhielten wie auch die Basis das Bewußtsein erhielt, in die Grundwertediskussion einbezogen zu sein. Hier setzt erneut die Frage nach der politischen Partizipation und der Demokratisierung der Kirche an⁶⁴⁾.

⁶²⁾ J. Gründel, Kirche und moderne Wertsysteme. Die Bedeutung der Umfragen zur Synode unter Berücksichtigung der normativen Kraft des Faktischen, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken. Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer, Freiburg 1973, S. 64—S. 72, hier S. 67.

⁶³⁾ Die Gefahr von oben verordneter Wertvorstellungen sieht für den Staat O. von Nell-Breuning, Grundwerte, Gesellschaft und Staat, in: Stimmen der Zeit 103 (1978), S. 158—S. 170, bes. S. 167 f.

⁶⁴⁾ Dazu u. a. H. Klomps, Moral und Demokratie. Toleranz und Kirche, Köln 1966; A. Gnägi, Katho-

Der Dialog zwischen Regierenden und Regierten hat freilich nicht stattgefunden: Kirchenführer, aber auch Politiker haben die Grundwertediskussion über diejenigen hinweggeführt, um deren Wohl, Freiheit, Menschenwürde es geht. Auch der Dialog der Kontrahenten funktionierte nicht: Die Diskussion wurde über die Kanäle der Medien oft mehr deklamatorisch, aber nicht am selben Tisch geführt.

Neben dem Mangel an Demokratie liegt ein Mangel an Dialogbereitschaft im kirchlichen wie im politischen Raum vor: Weniger der politische Gegner und seine Meinung werden ernst genommen und erfahren die notwendige Achtung, sondern im Vordergrund steht die eigene Position und die Sorge, sie aufgeben zu müssen⁶⁵⁾.

Eine kritische Reflexion der Grundwertediskussion unter den Aspekten von Demokratieverständnis und Dialogbereitschaft steht noch aus.

liche Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform, Zürich 1970; Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, Bonn 1971; N. Greinacher, Herrschaftsfreie Gemeinde, in: Concilium 7 (1971), S. 181—S. 189; B. Fraling, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: Theologie und Glaube 63 (1973), S. 81—S. 105.

⁶⁵⁾ Zukunftsperspektiven der eingeleiteten, keineswegs abgeschlossenen Diskussion bei G. Schmidtchen, Religiöse Legitimation und politische Entwicklung. Die Folgen von Wertkonflikten zwischen Kirche und gesellschaftlichen Institutionen, in: Herderkorrespondenz 30 (1976), S. 600—S. 608.

Carl H. Lüders: Wie schützt die Straßburger Konvention die Menschenrechte? Eine Bilanz nach 25 Jahren

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/78, S. 3—10

Der Verfasser behandelt einleitend die Motive, die zur Schaffung der 1953 in Kraft getretenen Menschenrechtskonvention des Europarates geführt haben. Er schildert dann im ersten Teil die Wirkungsweise der drei Organe der Konvention: der Kommission für Menschenrechte, welche die Entscheidung eines Menschenrechtsverfahrens vorbereitet, und der beiden alternativ zur Entscheidung berufenen Organe, des unabhängigen Gerichtshofs für Menschenrechte und des politischen Minister-Komitees des Europarates.

Im zweiten Teil übt der Verfasser auf Grund der Erfahrungen seiner fast fünfjährigen Mitarbeit im Minister-Komitee Kritik daran, daß ein solches politisches Organ alternativ neben dem Gerichtshof zu richterlicher Entscheidung in Fällen berufen ist, in denen ein in seinen Menschenrechten verletzter Staatsbürger die Regierung seines Staates gemäß der Konvention verklagt. Der Aufsatz gewährt Einblick in politische Motivationen der Jurisdiktion des Minister-Komitees; darüber hinaus werden bisher nicht veröffentlichte statistische Angaben über die Zahlen der bei der Kommission beantragten und zugelassenen Menschenrechtsbeschwerden gemacht und zahlenmäßige Vergleiche zwischen den Entscheidungen von Gerichtshof und Minister-Komitee gezogen.

Im dritten Teil macht der Verfasser Vorschläge, wie — ohne eine nur schwer zu realisierende Abänderung der Konvention — das Minister-Komitee weitgehend von Entscheidungen über Individualbeschwerden von verletzten Staatsbürgern zugunsten des Gerichtshofes entlastet werden kann.

Günther Böhme: Martin Bubers pädagogische Grundbegriffe

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/78, S. 11—17

Martin Buber ist kein Pädagoge im geläufigen Sinne des Wortes, und dennoch ist er ein entscheidender Förderer des pädagogischen Denkens in unserem Jahrhundert. Er entfaltet — auf dem Hintergrund der chassidischen Lehre, deren Wiederentdeckung ihm zu danken ist, eines vertieften Bibelverständnisses und einer um anthropologische Fragen kreisenden Philosophie — pädagogische Grundbegriffe, mit denen er das pädagogische Verhältnis zu erhellen versucht. Indem er so zu dem Ursprung pädagogischen Denkens zurückführt, macht er den Grundsachverhalt deutlich, der in der Beziehung von Erzieher und Zögling liegt. Er sieht diese Beziehung charakterisiert durch das dialogische Prinzip, wofür ihm Sokrates ein lebendiges, unvergängliches Beispiel ist.

Das Gespräch, in dem sich Geistiges entfaltet durch Aussage und Aufnahme, wird wesentlich: „Die fundamentale Tatsache der menschlichen Existenz ist der Mensch mit dem Menschen“, lautet einer seiner zentralen Sätze, aus denen er die Erkenntnis entwickelt, daß nur im Miteinander von Ich und Du eine pädagogisch verantwortete „Auslese der wirkenden Welt“ erfolgen kann. Dieses Zurückgehen auf die Grundstruktur menschlicher Gemeinsamkeit ist ihm um so wichtiger, als er mit allen seinen scharfsichtigen Zeitgenossen weiß, daß unserer Zeit kein Erziehungsziel mehr selbstverständlich ist, Bildung also aus dem fundamentalen Sachverhalt menschlicher Seinsweise heraus entwickelt werden muß. Das freilich schließt für Buber ein religiöses Wissen ein, das, wie er auch selbst weiß, den meisten verlorengegangen ist. Um so stärker wirkt seine Pädagogik als Herausforderung an ein Denken, das sich von „Konfliktstrategien“, „gesellschaftlichen Antagonismen“ oder „dialektischer Auseinandersetzung“ allein leiten läßt; sie könnte — wie schon zu seiner Zeit — wieder zur Besinnung auf das „Pädagogisch-Eigentliche“ führen.

Dietrich Bäumle: Die Stellung der katholischen Kirche in der Grundwertediskussion

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/78, S. 18—30

Die Grundwertediskussion mit ihrem Höhepunkt im Bundestagswahljahr 1976 unterliegt in starkem Maße subjektiv wertendem Interessendenken und vielfältigen Interpretationen, zumal das Grundgesetz keine eindeutige Definition vorgibt.

In der Diskussion beziehen sich Politiker wie Kirchenvertreter zum einen auf Grundwerte als abstrakte, vorstaatliche oder mit Grund- und Menschenrechten identische Metaphysika, zum anderen auf deren Konkretionen in politischer und gesellschaftlicher Praxis. Kernproblem ist dabei die Sicherung eines Minimalkonsenses, der zwar formelhaft in der allgemein bejahten „Würde der menschlichen Person“ gefunden ist, aber in den Entwürfen zur gesellschaftlichen Praxis zeigen sich gravierende Differenzen vor allem zwischen katholischen Bischöfen und der SPD-Spitze.

Die Grundwertediskussion reicht mit Stellungnahmen der katholischen Kirche zu Fragen von Ehe, Jugend und Familie, in besonderem Maße des Schwangerschaftsabbruchs, bis in das Jahr 1970 zurück. Doch erst das Wahljahr 1976 verlieh den Auseinandersetzungen tagespolitische Aktualität und parteipolitische Hektik in besonderem Maße: Reden, Stellungnahmen und Interviews in kurzer Folge von Kirchenvertretern und Spitzenpolitikern aller im Bundestag vertretenen Parteien kennzeichnen die öffentliche, freilich nie im direkten Dialog geführte Debatte.

Stellungnahmen der katholischen Kirche erfolgten zum einen durch die deutsche Bischofskonferenz und beinhalteten Einzelfragen wie Ehescheidung und Schwangerschaftsabbruch wie auch in der „Grundwerte-Erklärung“ die Grundsatzproblematik; zum anderen war das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) engagiert, das eine zusätzliche Wahlkampfklärung veröffentlichte. Diese wie die bischöflichen Stellungnahmen unterstützten die Politik der christlichen Parteien und wandten sich in teilweise heftiger Kritik gegen die Gesellschaftspolitik der sozialliberalen Koalition in Bonn.

Davon abgesetzt, weil wissenschaftlich reflektierend und die Diskussion des Wahljahres kommentierend, sind die Äußerungen kirchlicher Theologen zu sehen, die sich mehr mit philosophischen, theologischen, insbesondere sozialetischen Grundsatzfragen der Diskussion befassen und beispielsweise um die Zuordnung der verschiedenen Äußerungen zur katholischen Soziallehre bemüht sind.

Problematisch bleibt die Beteiligung des Staats- wie des Kirchenvolkes: Die Stellungnahmen zu Grundsatzfragen der Gesellschaft seitens parteipolitischer wie kirchlicher Elite sind über die Betroffenen hinweg gemacht worden. Zumindest für die Kirche erhebt sich dabei die Frage, inwieweit die von den Kirchenoberen propagierten Wertvorstellungen überhaupt noch von der Basis gehört, verstanden und getragen werden.