

Grundwerte und Naturrecht

Legitimationsprobleme in der gegenwärtigen Diskussion

Daß über die „Grundwerte“ eine beträchtliche Diskussion entstanden ist, kann schwerlich als selbstverständlich angesehen werden; denn es war wohl nicht zu erwarten oder vorauszusehen, daß die drei programmatischen Reden von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer im Mai und Juni 1976 ein so lebhaftes Echo auslösen würden¹. Hierdurch überschritt der Gebrauch des Begriffs „Grundwerte“ den bisherigen Rahmen; der Begriff wurde nämlich seit einiger Zeit zuweilen im juristischen Bereich und pointierter im politischen Bereich gebraucht; er war aber kein häufig verwandter Begriff und erst recht kein Leitbegriff einer weitreichenden Diskussion.

Warum kam es zu dieser Diskussion? Warum gerade oder erst jetzt? Nur unzureichend erklärt sich die Entstehung der Diskussion aus der aktuellen Situation, dem bevorstehenden Wahlkampf; verschiedentlich wird denn auch zu Recht darauf hingewiesen, daß dieses Thema über den tagespolitischen Bezug hinaus von grundlegender Bedeutung sei. Es steht zu hoffen, daß es auch weiterhin im politischen Bereich verfolgt wird, statt es, wie es inzwischen den Anschein hat, dem Bereich kirchlicher Akademien oder Zeitschriften zu überlassen.

Schon eher erklärt sich die Entstehung der Diskussion aus den heftigen, teils sehr emotionalen Disputen um die Strafrechtsreform. In diesem Zusammenhang wird oft von einer Krise der Grundwerte gesprochen, die nicht zuletzt bedingt sei durch deren Vernachlässigung in der Zeit des äußeren Wiederaufbaus.

Ganz abgesehen davon, daß die Konstatierung einer Krise der Grundwerte, wie einer Krise überhaupt, doch problematischer ist, als es zunächst scheint, ist die Charakterisierung der Nachkriegsentwicklung als eines nach außen gerichteten, materiellen Aufbaus ungenügend zur Erklärung der These eines Verlusts an Werten. Man wird miteinbeziehen müssen, daß die Wendung nach außen, die sicher nicht zu bestreiten ist, nicht nur durch die äußere, materielle Situation bedingt ist, sondern auch als Ablenkung von „inneren“ Problemen zu verstehen ist, die nicht bewältigt werden konnten. Wie viele verborgene Ängste aufgrund immer noch vorhandener Überzeugungen aus der Zeit des Nationalsozialismus, die nicht geäußert werden konnten, oder mehr noch, wie viele verdrängte Schuldgefühle für eine nicht mehr aufrechtzuerhaltende Identifizierung mit dem Nationalsozialismus dürften die Nachkriegsgeschichte – bis heute – bestimmt haben? Die Wendung nach außen, die das sog. „Wirtschaftswunder“ hervorbrachte, ist wohl auch als Ausweg aus einer unbewältigten Vergangenheit zu verstehen.

Hinzu kommt die sich inzwischen abzeichnende gravierende Erfahrung, die sich unmittelbar nach dem Krieg noch gar nicht so machen ließ, daß Dauer und Intensität der Eingriffe des nationalsozialistischen Staats gerade auch in Grundorientierungen so einschneidend waren, daß man nach 1945 nicht mehr einfach an die Zeit vor 1933 anknüpfen konnte, zumal diese ja keineswegs von allseits anerkannten Grundorientierungen bestimmt war. Es ist zu vermuten, daß auch durch diese Vorgänge das Abreißen der geschichtlichen und speziell der geistesgeschichtlichen Tradition in einem Maß gefördert worden ist, wie es sich inzwischen abzeichnet.

Die beispielsweise genannten Aspekte der Nachkriegsentwicklung sollen zeigen, daß diese Zeit differenzierter zu sehen ist, als es in der Diskussion der Grundwerte gegenwärtig meist geschieht. Sie dürften auch ein Indiz dafür sein, daß es so unverständlich nicht ist, wenn eine Diskussion um Grundwerte erst viel später aufkam.

Es dürfte kein Zufall sein, daß die Diskussion um die Grundwerte durch die Initiative einer der katholischen Akademien entstand und auch weiterhin vornehmlich von ihnen geführt wurde; denn es besteht Grund zu der Annahme, daß Interesse und Engagement an dieser Diskussion seitens der Konfessionen durchaus verschieden sind. So waren die Stellungnahmen aus dem katholischen Bereich zahlreicher und dezidierter als aus dem evangelischen Bereich.

Aus aktuellen Auseinandersetzungen entstand eine grundsätzliche Auseinandersetzung. Es ist noch verfrüht, eine abschließende Bilanz zu ziehen. Sucht man einen ersten Überblick zu gewinnen, so ist folgendes festzustellen: Gemeinsam ist allen Beiträgen zum Thema, daß mit der Frage nach den Grundwerten tatsächlich Grundlagen von Staat und Gesellschaft angesprochen sind. Doch bestehen schon Zweifel darüber, ob überhaupt diese Grundlagenfrage unter dem Stichwort „Grundwerte“ verhandelt werden sollte; es gibt verschiedene Gegenäußerungen, daß der Begriff „Grundwerte“ schlicht ungeeignet sei für eine Erörterung grundlegender Fragen.

Die Befürworter einer Diskussion um die „Grundwerte“ vertreten verständlicherweise sehr verschiedene Standpunkte. Gemeinsam gehen sie lediglich davon aus, daß es Grundwerte gibt, meist ohne zu bestimmen, was nun Grundwerte sind und welche im einzelnen zu nennen sind. Das Spektrum der vertretenen Positionen reicht von der Annahme nur eines Grundwerts, nämlich der „Gerechtigkeit“ oder des „Personseins“, über die Annahme der drei Grundwerte „Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität“ – eine deutliche Aufnahme der Trias „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ der Französischen Revolution – bis hin zur Annahme einer größeren Anzahl von Grundwerten, wie die Würde und Freiheit der menschlichen Person, Liebe, Wahrheit, Frieden, Gerechtigkeit, ferner als Gestaltungsprinzipien der Gesellschaft Gemeinwohl und Subsidiaritätsprinzip, sowie fundamentale menschliche Institutionen wie Ehe, Rechtsordnung, Demokratie (Karl Lehmann), Eigentum, Ehe, Schutz des menschlichen Lebens (Axel von Campenhausen), Vernunft, der Einzelne, Rechtsordnung, Bejahung der Arbeit (Richard Löwenthal). Schon diese Positionen zeigen, wie verschiedenartig die „Grundwerte“ angesetzt werden.

Die entscheidende Frage verschiedener Diskussionsbeiträge ist, wer für die Grundwerte zuständig ist. Hier liegt denn auch ein Kernpunkt der Auseinandersetzung. Es wird die These vertreten, nicht der Staat, sondern allein die Gesellschaft, ihre Kräfte und Gruppierungen seien für die Grundwerte zuständig; wie zwischen Staat und Gesellschaft sei nämlich zwischen Grundrechten und Grundwerten zu trennen (Helmut Schmidt)². Diese These fand weitverbreiteten Widerspruch durch die Gegenthese, daß sich eine solche Trennung in Grundrechte und Grundwerte nicht durchführen lasse.

Überraschend wenig wird in der gesamten Diskussion die Frage erörtert, wie denn die Gesellschaft und ihre Gruppierungen zu Grundwerten kommen und wie diese sich vor allem in geschichtlichem Wandel neu formulieren und vermitteln lassen. Es findet sich eigentlich nur der Hinweis auf das Naturrecht (Helmut Kohl, Axel von Campenhausen), aufgrund dessen Staat und Gesellschaft gemeinsam für die Grundorientierungen Verantwortung tragen. Mit dieser These ist ein weiterer Kernpunkt der Diskussion genannt. Die Frage ist, ob es einen Zusammenhang zwischen Grundwerten und Naturrecht tatsächlich gibt und was dann unter einem Naturrecht zu verstehen ist, das als Fundament jeden positiven Rechts angesehen wird.

Bemerkenswert ist, daß Helmut Schmidt und Werner Maihofer den *Kirchen* eine besondere Verantwortung und Zuständigkeit für die Grundwerte zubilligen. Es ist verständlich, daß sie nicht darauf eingehen, wie denn die Kirchen ihrer Verantwortung gerecht werden könnten.

Es mag nun überraschen, daß im katholischen Bereich gegen diese besondere Verantwortung erhebliche Bedenken geäußert wurden. Sollte die Kirche nicht dankbar sein für diese ihr zugestandene und anempfohlene Aufgabe? Doch ist die Ursache dieser Distanzierung zu beachten: es geht nicht darum, eine kirchliche Verantwortung für die Grundwerte in Abrede zu stellen, sondern darum, die Alleinverantwortung der Gesellschaft zurückzuweisen; denn es wird als höchst problematisch angesehen, daß die Gesellschaft allein und in ihr vor allem die Kirchen für Werte zuständig sein sollen, der Staat aber vollständig angewiesen ist auf diese Werte, die ihm aus der Gesellschaft entgegengebracht werden. Widersprochen wird also der These, daß die Neutralität gegenüber den Werten aus der Pflicht des Staats zur Neutralität gegenüber den Konfessionen folgt. Beachtlich ist, daß in dieser umstrittenen These zwischen Konfession und Ethos ein enger Zusammenhang gesehen wird.

Diesen Zusammenhang haben die Kirchen seit ihrer Entstehung, freilich in konfessionell unterschiedlicher Akzentuierung, zu realisieren versucht; empfanden sie sich doch nicht nur für Fragen des Glaubens, sondern auch für Fragen des Lebens der Gläubigen in der Welt als zuständig.

Die eigentliche Komplikation ergibt sich für unsere Zeit erst dadurch, daß speziell von Seiten der katholischen Kirche ein Beitrag nicht nur zum Ethos der Christen, sondern zum Ethos aller Menschen beansprucht wird, von der Kirche meist artikuliert unter dem auch im Grundgesetz genannten Stichwort „Sittengesetz“, ein Beitrag, der in den genannten Reden ausdrücklich zugestanden wird. Dieser Anspruch der

Kirchen auf einen Beitrag zur allgemeinen Sittlichkeit bringt zwei fundamentale Probleme mit sich: Einmal gibt es im Verlauf der Neuzeit immer schärfer werdende Angriffe auf die sogenannte „christliche Moral“, von niemandem so scharf formuliert wie von Nietzsche; diese richten sich auch dort gegen die Kirchen, wo diese mindestens nicht die alleinige Schuld tragen, wie sich etwa im Vorwurf der Sexualfeindlichkeit der Kirchen zeigt. Zum anderen vermögen sich die Kirchen nicht schnell genug auf den legitimen geschichtlichen Wandel der Moralität einzustellen, so daß gegenwärtig auch im katholischen Bereich stillschweigend die Kompetenz der Kirche für die Lebensanweisungen relativiert wird.

Ein Zeichen für die Verworrenheit in diesen Fragen ist auch, daß den Kirchen eine gesellschaftliche Verantwortung sowohl zugesprochen als auch abgesprochen wird. Kirchlicherseits ist es inzwischen weithin zu einem Konsens darüber gekommen, daß es einen Weltbezug christlichen Glaubens gibt und daß somit der christliche Glaube auch etwas mit den Fragen eines weltlich-menschlichen Ethos zu tun hat. Dies gilt selbst dann, wenn im evangelischen Bereich lange unter dem Einfluß einer bestimmten Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ein Weltbezug christlichen Glaubens ausgeschlossen wurde, eine Annahme, die bis in die Gegenwart hinein ihre Wirksamkeit hat.

Überblickt man diese Hinweise zu Entstehung, Kernpunkten sowie Grundproblemen der Diskussion über die „Grundwerte“, so ergibt sich ein nicht leicht überschaubares Bild; sicher ist nur, daß es tatsächlich um Grundfragen von Staat und Gesellschaft und speziell von Staat und Kirche geht. Die Meinungen darüber, ob überhaupt von Grundwerten gesprochen werden soll, ob von ihnen zu sprechen Zeichen ihrer Krise ist, wie diese Krise entstanden und wie sie zu bewältigen ist, gehen bis in Grundsätzliches hinein auseinander. Die Wurzel aller Probleme liegt in der Frage der Legitimation: wie lassen sich Werte legitim begründen, die ihrerseits staatliches und gesellschaftliches Leben legitim begründen können? Die Antwort, die lange Jahrhunderte im Grund unbestritten war, lautete: von Gott her. In der Neuzeit wurde diese Antwort zunehmend ersetzt durch die andere: von der Natur des Menschen her. Die Probleme wurden offenkundig, als auch diese Antwort ersetzt wurde: durch positive Setzung des Menschen. In dieser Notwendigkeit und Problematik der Begründung von Werten liegt die Wurzel des Problems, das die gegenwärtige Diskussion über Grundwerte begründet und bestimmt.

Entstehung, Bedeutung und Problematik des Begriffs „Grundwerte“

Die Frage ist: warum ist überhaupt eine Diskussion über „Grundwerte“ entstanden? Hätte nicht eine Diskussion über „Grundrechte“ genügt? Denn unter diesem Stichwort oder unter dem der „Menschenrechte“ dürften zuvor die Probleme verhandelt worden sein, die derzeit unter dem Thema „Grundwerte“ angesprochen werden. Warum ist

überhaupt über die bisher verwandten Begriffe, speziell über den Begriff „Grundrechte“ hinaus der Begriff „Grundwerte“ geprägt worden? Soll durch diesen Begriff der ethische Bereich hervorgehoben und dadurch der primär juristische Aspekt des Begriffs „Grundrechte“ ersetzt oder wenigstens ergänzt werden?

Der Begriff „Grundrechte“ ist vergleichsweise alt, läßt er sich doch bereits vor der Französischen Revolution nachweisen; überdies hat er in unserem Sprachgebrauch einen festen Platz, wie die einschlägigen Stichwörter gängiger Lexika zeigen; seine Entstehung wird auf den Naturrechtsgedanken zurückgeführt. Seine detaillierte Geschichte scheint noch unerforscht; auch seine Relation zu den Begriffen „Menschenrechte“ und „Bürgerrechte“, die in der Erklärung der Französischen Revolution von 1789 verwendet wurden, ist nicht genauer festgelegt; vielmehr scheinen „Grundrechte“ und „Menschenrechte“ synonym verwandt zu werden.

Demgegenüber ist der Begriff „Grundwerte“ recht jungen Datums und bis heute keineswegs allseits verwandt. In Lexika wird er nicht geführt. Vor seiner Verwendung in der Diskussion der Parteien findet er sich, wenn auch vereinzelt, in der juristischen Diskussion, aus der er auch in das Godesberger Programm der SPD übernommen sein dürfte. Nachzuweisen ist der Begriff vor allem bei Helmut Coing, der sich ausdrücklich auf die Wertethik von Max Scheler und Nicolai Hartmann bezieht.

Damit sind zwei bemerkenswerte Richtungen gewiesen: Einmal hängt der Begriff „Grundwerte“, wie zu vermuten war, mit der Wertethik zusammen; zum anderen hängt er ebenso wie der Begriff „Grundrechte“ mit dem Naturrecht zusammen. Wenn also in Reden über die Grundwerte auf das Naturrecht verwiesen wird, kann sich dieser Verweis auf nachweisbare Traditionslinien berufen: Auch Coing hat sich ausdrücklich für die Annahme des Naturrechts eingesetzt. Eine Nachprüfung bei den genannten Gewährsleuten Scheler und Hartmann ergab, daß sich der Begriff „Grundwerte“ tatsächlich bei Scheler, wenn auch eher beiläufig, sowie bei Hartmann, wenn auch in einer spezifischeren Bedeutung, belegen läßt.

Verschiedentlich wird – teils als Argument gegen die Diskussion über „Grundwerte“ – gesagt, der Wertbegriff entstamme ursprünglich oder wenigstens sachlich dem ökonomischen Bereich; auch Hartmann ist dieser Meinung. Dagegen spricht der Hinweis von Hans Reiner, die Stoa verwende den Begriff „Wert“ erstmalig in der Ethik; überdies läßt sich der Begriff „Wert“ z. B. bei Immanuel Kant mit der ausdrücklichen Kennzeichnung „sittliche Werte“, bei Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) und bei Friedrich Nietzsche nachweisen, der nach Meinung Martin Heideggers den Begriff „Wert“ popularisiert hat³. Daß der Begriff vom Ursprung oder von der Sache her ein ausschließlich ökonomischer Begriff sei, wird man angesichts dieser Befunde nicht aufrechterhalten können.

Die Prägung des Begriffs „Grundwerte“ lag nicht eben nahe, weil man bei Bemühungen um eine Wertordnung eine Bewertungsskala von unten nach oben annahm, die von niederen zu höheren Werten und schließlich zum höchsten Wert führte, inspiriert durch Platons Reflexionen über den Weg, besser den „Aufstieg“ zur Erkenntnis

der „Idee des Guten“. Erst später wurde in Analogie zu „Grundrechten“ auch von „Grundwerten“ gesprochen. Im Zusammenhang mit dem Versuch einer Wertordnung wird der Begriff „Grundwerte“ bereits zu Beginn unseres Jahrhunderts verwandt, wenn es bei Harald Höffding heißt: „Sollen verschiedene Werte miteinander verglichen werden – und jede bewußte Wertung besteht in einem solchen Vergleichen –, so muß ein *Grundwert* vorausgesetzt werden, nach dem sich die Rangfolge der verschiedenen Werte feststellen läßt.“

Mit diesen Hinweisen kann freilich keine auch nur annähernd geschlossene Geschichte des Begriffs „Grundwerte“ vorgelegt werden. Es kann nur das Umfeld abgesteckt werden, dem dieser Begriff entstammt: er stammt aus der Ethik, speziell aus der Wertethik, und wurde in der besonderen Situation der Nachkriegszeit vor allem von Juristen aufgenommen, um die durch die Zeit des Nationalsozialismus so dringlich gewordene Frage nach den Grundlagen des Rechts zu klären. Denn es galt nicht nur, die unhaltbare nationalsozialistische Fundierung des Rechts, sondern auch den Verzicht des Rechtspositivismus auf eine Fundierung des Rechts zu überwinden, der de facto der nationalsozialistischen Fundierung in die Hände gearbeitet hatte, indem er für sie einen Freiraum ließ; hier dürfte sich eine merkwürdige Parallele zu dem Tatbestand ergeben, daß der unter Berufung auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre vollzogene Verzicht auf ein politisches Engagement gleichfalls dem Nationalsozialismus entgegengekommen war. Diesem Ziel einer Fundierung von Staat und Gesellschaft dienten ja die Wiederbelebungsversuche eines Naturrechts, die sich inzwischen als nicht sehr erfolgreich erwiesen haben. Dieser Intention dürfte nun die Grundwerte-Diskussion dienen.

Eine Komplikation ergibt sich dadurch, daß der Begriff „Grundwerte“ an der Problematik des Begriffes „Wert“ partizipiert, wie sie in den Bemühungen um eine Wertphilosophie und speziell um eine Wertethik zutage getreten ist; es zeigte sich, daß sich keine allgemeine Übereinstimmung in der Frage erzielen ließ, was denn nun Werte seien und welche Wertordnung sich finden lasse; Nicolai Hartmanns Versuch, eine Sphäre idealen Seins, nämlich die Werte, als objektiv erkennbar aufzuweisen, wird gegenwärtig kaum noch diskutiert, geschweige denn akzeptiert.

Nicht weniger problematisch ist der entgegengesetzte Versuch, die Problematik der Werte dadurch zu lösen, daß wissenschaftlich die Werte ausgeklammert werden, daß somit zwischen Erkenntnis und Wert getrennt wird, wie es vor allem seit Max Weber unter der Devise der Wertfreiheit der Wissenschaft geschehen ist.

Diese gesamte Diskussion, die sich in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts abspielte und die nach 1945 noch eine gewisse Fortsetzung fand, dürfte jedoch letztlich kein Grund sein, den Begriff „Wert“ gegenwärtig nicht zu gebrauchen. Zu untersuchen bleibt freilich, inwiefern besonders einschneidende Vorbehalte gegen diesen Begriff von Autoren geltend gemacht wurden, die sich mit dem Nationalsozialismus zu lange und zu intensiv identifizieren konnten.

Einschneidend ist die Problematik, die durch die Doppelung von Grundrechten

und Grundwerten entstanden ist; wiederholt sich hier doch die Problematik, die unter der Unterscheidung von juridischem und ethischem Bereich, von Recht und Ethos zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hat und die heute keineswegs überwältigt sein dürfte. Aber deswegen auf den Begriff „Grundwerte“ zu verzichten, würde bedeuten, die Problematik des Verhältnisses von Recht und Ethos durch die Eliminierung des Ethos aus dem Bereich des Rechts lösen zu wollen, zweifellos eine illegitime und überdies erfolglose Weise der Problemlösung. Man wird also ganz im Gegenteil die Doppelung von Grundrechten und Grundwerten mindestens deswegen begrüßen müssen, weil die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Ethos von höchster Dringlichkeit ist. Doch ehe dieser Frage nachzugehen ist, muß die Naturrechtsfrage im Zusammenhang mit den „Grund-Werten“ angeschnitten werden.

Grundwerte und Naturrecht

Die These, der Staat habe die Grundwerte nicht geschaffen, er finde sie vor, aber nicht in der Gesellschaft, sondern in der Natur des Menschen, klingt einfach und überzeugend, zumal wenn man ihre Intention berücksichtigt: anders ließen sich „die Grundrechte dem mehrheitlichen Zugriff der Gesellschaft nicht entziehen“ (H. Kohl). Der Rückgriff auf die Natur des Menschen dient also dazu, die Grundwerte dem Bereich zu entziehen, über den man abstimmen kann; sonst müßte man in Kauf nehmen, daß eine noch so knappe Mehrheit über letzte Werte für die Gesamtheit entscheiden kann. Grundrechte und Grundwerte, über die man nicht abstimmen kann, über die der Mensch nicht noch einmal frei entscheiden kann, die also mit dem Menschen selbst gegeben sind, werden nach dieser Argumentation im sogenannten „Naturrecht“ vorgefunden, in einem dem Menschen von Natur aus eigenen Recht.

Wie schon angedeutet, hat das Naturrecht in der Nachkriegszeit eine erhebliche Beachtung gefunden, als es darum ging, eine Begründung für das positive Recht zu finden; dies war nach dem Krieg besonders dringlich, weil die These des vorher weiterhin anerkannten Rechtspositivismus sich gegenüber dem Nationalsozialismus als unzureichend erwiesen hatte.

Bemerkenswert scheint, daß die Einstellung zum Naturrecht heute nicht zuletzt konfessionell geprägt ist; denn Widerspruch gegen das Naturrecht wurde vor allem von solchen Autoren erhoben, die einer protestantischen Tradition verbunden sind, bis hin zu der Aussage, es gebe kein Naturrecht. Demgegenüber fand die Annahme eines Naturrechts lange Zeit hindurch vor allem von solchen Autoren nachhaltige Zustimmung, die in einer katholischen Tradition stehen. Daß es sich bei dem Naturrecht um eine Grundlagenfrage der Neuzeit handelt und daß diese Frage sehr verschiedene Antworten hervorbrachte, sollen einige Hinweise zur Geschichte zeigen, ohne deren Berücksichtigung die gegenwärtige Diskussion um das Naturrecht nicht geführt werden sollte.

Als Übergang vom mittelalterlichen theonomen zum neuzeitlichen autonomen Naturrecht werden Argumentationen der *spanischen Spätscholastik* des 16. Jahrhunderts angesehen; bereits hier erfolgt eine Begründung des Rechts von der Natur her unter zunehmendem Verzicht auf eine direkte Legitimation des Rechts durch Gott. Die Darstellung dieser Naturrechtskonzeptionen bleibt durchweg merkwürdig abstrakt, werden sie doch als ein theoretisches Phänomen interpretiert. Die Frage bedürfte dringend einer Klärung, warum gerade in dieser Zeit ein Naturrecht wichtig wurde, ob es vielleicht daran liegt, daß infolge der Ausweitung der bislang bekannten Welt durch die Entdeckung neuer Kontinente und Völker Probleme entstanden, die von einer traditionellen theologischen Konzeption her nicht mehr gelöst werden konnten. Es wäre zu klären, ob die Naturrechtsüberlegungen konzipiert und danach praktisch angewandt worden sind, wie durchweg angenommen wird, oder ob sie aus diesen konkreten Problemen heraus entwickelt worden sind. Wenn dieser Zusammenhang sich nachweisen ließe, hätten naturrechtliche Gedankengänge der Auseinandersetzung mit Fragen gedient, die von außerhalb des christlichen Bereichs her gestellt worden sind.

Die nächste Phase war die Übernahme dieser spätscholastischen Naturrechtsüberlegungen in die konfessionellen Auseinandersetzungen nach der Reformation durch *protestantische Autoren*. Hier diente das Naturrecht gleichsam als Ersatz für eine unmittelbare Legitimierung des Rechts durch Gott, nachdem der Glaube an Gott zerbrochen war und nicht mehr dem friedlichen Zusammenleben diente, sondern zu Bürger- und Religionskriegen führte. Diese enttheologisierte Begründung des Rechts zielte darauf, die aus Glaubensüberzeugungen heraus geführten Kriege zu überwinden. Ein wesentlicher Grund für die Entstehung dieser Naturrechtskonzeptionen war also ein unmittelbar praktisches Problem, nämlich die Überwindung der konfessionell (mit)bedingten Bürgerkriege nach der Reformation. So kommt die Entwicklung des rationalen Naturrechts bei Hobbes „einer Lehre der Ursachen von Krieg und Frieden“ gleich (R. Koselleck). Wesentlich ist, daß das Naturrecht hier – möglicherweise im Unterschied zur spanischen Spätscholastik – nicht zur Lösung von Problemen außerhalb, sondern innerhalb des christlich-abendländischen Bereichs dient. Dieses Naturrecht war ursprünglich nicht atheistisch gemeint, wie das berühmte, freilich nicht von Hugo Grotius zuerst formulierte Wort erkennen läßt, daß natürliche Rechte einen Platz hätten, „auch wenn wir annähmen, was ohne größten Frevel nicht angenommen werden kann, es gäbe Gott nicht“.

Als weitere Phase ist die Verwendung naturrechtlicher Argumentationen im Verlauf der revolutionären Entwicklung vor allem in der *Französischen Revolution* zu nennen⁴. Von naturrechtlichen Voraussetzungen her wurden die Menschenrechte der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und nach deren Vorbild, wenn auch in entscheidend verändertem Zusammenhang und mit entscheidend anderer Wirkung, die Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution formuliert. Auch hier diente die Verwendung naturrechtlicher Vorstellungen sehr konkreten Interessen, nun

freilich nicht mehr konfessioneller, sondern politischer und gesellschaftlicher Art. In der Erklärung der Menschenrechte in Amerika, die weitgehend von John Locke beeinflusst war, ging es um die Loslösung der Kolonien von einem weit entfernten Mutterland, das sich nicht genügend auf die Belange der Kolonien einstellen konnte und in Verkennung der Lage hinreichende eigene Rechte verweigerte. Diese Erklärung hat Pate gestanden für die Erklärung der Grundrechte der Französischen Revolution; in ihr ging es wiederum um konkrete, nun aber um innergesellschaftliche Probleme, nämlich um die Legitimation eines revolutionären Bruchs mit der eigenen Vergangenheit. In dieser Phase diente das Naturrecht nicht mehr zur Begründung eines Einvernehmens, sondern zur Legitimation einer Auseinandersetzung. Zudem sind in der Französischen Revolution die naturrechtlichen Voraussetzungen vollends von jedem Glauben an Gott gelöst; sie ersetzen somit, wie schon zuvor bei Rousseau, eine Legitimation durch Gott.

Als letzte historische Phase ist die Entwicklung einer Naturrechtskonzeption in der *Neuscholastik nach 1850* zu nennen, die bemerkenswerterweise an das protestantische Naturrecht des 17. Jahrhunderts anknüpfte. Daß auch diese Konzeption wie die Neuscholastik überhaupt nicht aus reiner Spekulation heraus, sondern zur Lösung konkreter Probleme entwickelt wurde, ist keine Frage; anders konnte sich der katholische Glaube in der säkular gewordenen und als feindlich empfundenen Welt nicht mehr artikulieren, anders seine Bemühungen um Einflußnahme im säkularen Bereich nicht mehr begründen.

Überblickt man diese verschiedenen Phasen und Konzeptionen des Naturrechts, so ergibt sich folgendes Bild: Übereinstimmung besteht mindestens seit dem 17. Jahrhundert darin, daß naturrechtliche Gedankengänge einen Versuch zur Legitimation von Regelungen im politischen und gesellschaftlichen Raum darstellen; nur noch durch ein Naturrecht ließen sich die Grundlagen für die Regelungen und Rechte menschlichen Lebens und Zusammenlebens begründen. Innerhalb dieser formalen Übereinstimmung waren die Naturrechtskonzeptionen für sehr unterschiedliche, ja entgegengesetzte konkrete Situationen dienlich. Es kann daher keine Rede davon sein, daß sich naturrechtliche Argumentationen in der Neuzeit kontinuierlich entwickelt haben; sie partizipieren an der verschlungenen Entwicklung der Neuzeit, die ja keineswegs geradlinig verlaufen ist.

Diese Hinweise können nur zeigen, daß in einer Diskussion über die Grundwerte der Bezug auf das Naturrecht berechtigt ist; im Zusammenhang mit sehr weit gespannten naturrechtlichen Argumentationen haben sich Grundrechte und Grundwerte herausgebildet; der Blick in die Geschichte zeigt aber auch, daß der Hinweis auf „das Naturrecht“ nicht schon in sich klar und verständlich ist⁵: welches Naturrecht ist gemeint und wozu soll es dienen? Nur soviel ist eindeutig: Naturrechtliche Konzeptionen dienen der Legitimation der Grundregeln menschlichen Lebens und Zusammenlebens in den vielfältigen Situationen, wie sie durch die Neuzeit heraufgeführt worden sind; sie dienen letztlich der Begründung des Rechts und der Möglichkeit, nach

der Gerechtigkeit des Rechts zu fragen. Diese Frage ist ambivalent, kann sie doch „konservativ“ oder „revolutionär“ gestellt werden.

Angesichts der Problematik und Ambivalenz der Naturrechtskonzeptionen sind Versuche verständlich, das Naturrecht überhaupt zu verwerfen. Doch sind damit die Probleme nicht beseitigt, zu deren Lösung die Berufung auf das Naturrecht erfolgte. Zunächst dürfte die Alternative, zu einem Rechtspositivismus zurückzukehren, unmöglich sein. Sodann ist bei einer Verwerfung naturrechtlicher Überlegungen zu fragen, ob man nicht dann auch die Grundrechte in Frage stellt, die inzwischen Bestandteil von Verfassungen und Konventionen geworden sind. Überdies kehren in der Frage der Konkretisierung der Grundrechte entsprechende Probleme wieder, wie sie sich bei der Konkretisierung naturrechtlicher Gedankengänge ergeben, ist ja auch bei den Grundrechten keineswegs eindeutig, worin denn nun Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität bestehen. Es kommt daher nicht auf Beibehaltung des Wortes „Naturrecht“ an, sondern darauf, wie man in der jeweiligen Zeit und Situation zu letzten und doch für die Praxis maßgeblichen Rechten und Werten kommt. Wegen der hiermit gegebenen Schwierigkeiten auf sie zu verzichten, ist unmöglich. Hier hat die Aussage von Theodor W. Adorno ihr Recht: „Führt jede inhaltlich ausgeführte, positive Lehre vom Naturrecht auf Antinomien, so bewahrt dessen Idee dennoch kritisch die Unwahrheit positiven Rechts“⁶.

Begründungs- und Legitimationsmodelle menschlichen Lebens und Zusammenlebens

Überblickt man die bisherigen Aussagen zu den Grundwerten und zum Naturrecht, könnte man sich zu Skeptizismus und Pessimismus veranlaßt sehen. Läßt der Verweis auf die Geschichte nicht den Versuch berechtigt erscheinen, auf das Naturrecht zu verzichten und vor den Grundwerten zu warnen? Doch wie löst man die Probleme, zu deren Lösung ein Naturrecht konzipiert wurde, in dessen Nachfolge auch die Rede von Grundrechten, Menschenrechten und schließlich von Grundwerten entstanden ist?

Weiterhelfen kann hier die Frage: welche Modelle der Begründung und Legitimation der Werte, Regeln und Normen lassen sich finden, die zur Gestaltung menschlichen Lebens und Zusammenlebens erforderlich sind? Reduziert auf Grundtypen sind in unserer geistesgeschichtlichen Tradition bislang drei Modelle entwickelt worden: ein theonomes, ein „naturrechtliches“ und ein positivistisches Modell. Ob noch andere Modelle denkbar sind, kann hier nicht erörtert werden.

1. *Das theonome Modell.* Wesentlich und lange Zeit vorherrschend war für unseren Geschichtsraum ein theonomes Begründungs- und Legitimationsmodell, d. h. ein Modell, das eine direkte Bestimmung durch Gott annimmt. Hier wurde die Begründung menschlichen Lebens und Zusammenlebens und zugleich die Legitimation ethischer und in weitem Sinn politischer Maximen und Realisierungen durch den unmittel-

baren Rekurs auf Gott gelöst; die von Gott selbst in der Geschichte gegebenen Zehn Gebote stehen für dieses Modell ebenso wie die direkte Berufung auf Gott zur Ausübung weltlicher und, mit ihr verbunden, auch geistlicher Macht. Nur ansatzweise, nämlich für die Frage, wie denn die Heiden leben, mußte in frühchristlicher Zeit auf ein von Gott in die Natur hineingelegtes Sittengesetz rekuriert werden (Röm 2, 15). Mit zunehmender Christianisierung trat diese Frage zurück.

Seit sich aber der Text der Offenbarung der Zehn Gebote auf dem Sinai nicht mehr als historischer Bericht auffassen läßt, können die Zehn Gebote nicht mehr auf eine historisch greifbare Tat Gottes in der Geschichte zurückgeführt werden. Damit ergeben sich Probleme. Sie betreffen nicht allein die Frage der Zehn Gebote, sondern fundamental sämtliche Aussagen der Schrift über das Leben in der von Gott geschaffenen Welt.

2. *Das positivistische Modell.* Als extreme Gegenposition zum theonomen Modell läßt sich der erst im 19. und vollends im 20. Jahrhundert entwickelte Positivismus interpretieren, der davon ausgeht, daß der Mensch selbst Werte und Regeln seines Lebens und Zusammenlebens setzen muß, wie er überhaupt den letzten Sinn seines Lebens selbst bestimmen muß. Weltverständnis und Ethik sind hier letztlich vom Menschen abhängige Bestimmungen mindestens in dem Sinn, daß sie nicht durch Gott, die wie auch immer begriffene Welt oder die Natur des Menschen vorgegeben sind; der Mensch ist frei in seiner Selbstbestimmung und somit frei gerade in seinen Grundüberzeugungen.

Fraglos ist der Mensch frei in der Wahl seiner Grundüberzeugungen; so kann niemand zu einer bestimmten Grundüberzeugung, zu einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Weltanschauung gezwungen werden. „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“ (Grundgesetz, Art. 4, 1). Daß der Mensch aber auch die Grundrechte und Grundwerte selbst material bestimmen kann, ist eine problematische These, die ihr relatives Recht zwar darin hat, daß auch Grundrechte und Grundwerte anderen nicht gegen ihre Freiheit aufgezwungen werden dürfen. Sie wird aber falsch, wenn sie die Bestimmung der Grundrechte und Grundwerte nur der Setzung des Menschen überläßt; es gibt „unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte“ (Grundgesetz, Art. 1, 2).

Daß hier ein logischer Widerspruch vorzuliegen scheint, kann nicht hindern, an beiden Aussagen festzuhalten. Es scheint, daß fundamentale Aussagen über den Menschen nicht ohne Paradoxien und daher fundamentale Aussagen über die Ethik nicht ohne Antinomien formuliert werden können. Menschliche Freiheit schließt nicht ein, auf unveräußerliche Menschenrechte frei verzichten zu können; Personenwürde und Freiheit als Grundrechte und Grundwerte des Menschen können wir schlechterdings nicht noch einmal frei setzen. Über beides läßt sich auch nicht abstimmen. Wenn nicht alles täuscht, hat der Positivismus hier seine strukturelle Grenze, die ihn als Positivismus nur im Rahmen einer nicht-positivistischen Voraussetzung möglich sein läßt.

3. Das „*naturrechtliche*“ Modell. Nicht nur geschichtlich, sondern auch sachlich liegen zwischen theonomem und positivistischem Ansatz die neuzeitlich entstandenen Versuche einer Begründung menschlichen Lebens und Zusammenlebens unter Zuhilfenahme des Naturrechts oder der aus ihm entfalteten Grundrechte oder Menschenrechte. Diese Versuche berufen sich also nicht unmittelbar auf Gott, unterstellen aber Grundrechte und Grundwerte des Menschen nicht der alleinigen Kompetenz des Menschen. Dennoch sehen sie in diesen den Menschen gegebenen Voraussetzungen keine Beschneidung der Autonomie des Menschen.

Über diese formale Übereinstimmung hinaus unterscheiden sich die Begründungs- und Legitimationsversuche fundamental, insofern sie den Rückgriff auf Gott als letzte Begründung und Legitimation ein- oder auch ausschließen; Versuche, die mittelbar über die Natur des Menschen letztlich auf Gott als Schöpfer und Herrn der Welt zurückgreifen, stehen jenen gegenüber, die als Ersatz und Gegensatz dieses Rückgriffs eine vom Wesen des Menschen oder der Sache her gegebene Legitimation postulieren.

Mit diesen entgegengesetzten Positionen ist ein geschichtlicher, wenn auch nicht einfach kontinuierlicher Prozeß genannt: Die naturrechtlichen Begründungs- und Legitimationsmodelle haben sich erst allmählich von einer letzten Fundierung in Gott gelöst, und erst danach sind solche Modelle entworfen worden, die den Rückgriff auf Gott ausdrücklich ausschließen und sich direkt gegen diesen Rückgriff richten, weil nach dieser Konzeption die Autonomie des Menschen durch die Heteronomie, d. h. die Fremdbestimmung durch Gott beschnitten werde. Dieser geschichtliche Ablauf kann wie der Verlauf der neuzeitlichen Entwicklung überhaupt zu Recht als Säkularisierung, als Verweltlichung interpretiert werden. Die positive Bedeutung dieses Vorgangs ist darin zu sehen, daß die Entstehung des weltanschaulich neutralen Staats es ermöglichte, daß in ihm Bürger verschiedener Weltanschauung miteinander leben können, sofern sie die Grundlagen dieses Staats akzeptieren.

Sucht man angesichts dieser Modelle die Situation der Christen zu umschreiben, so ist zunächst festzustellen, daß der Schritt von einem theonomen zu einem naturrechtlichen Modell keineswegs überall und von allen Christen vollzogen ist. Die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Glaubens und damit auch christlicher Legitimationsmodelle und christlicher Ethik wird sich erst noch durchsetzen müssen. Das Grundproblem besteht in der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und damit eben auch des christlichen Ethos, ein Problem, das seit einiger Zeit unter dem Stichwort „wandelbare Moral“ bzw. „Wandelbarkeit der Normen“ heftig diskutiert wird. Die grundlegende Schwierigkeit ist, daß das geschichtlich Gewordene als relativ interpretiert wird, dem Gott, der absolute und daher unwandelbare, und seine unwandelbare Offenbarung mit ihren Geboten bzw. – in der säkularisierten Form – die absolute Wahrheit und das unwandelbare Naturrecht gegenüberstehen, absolut und unwandelbar im Sinn von un-, besser übergeschichtlich.

Doch ist die hiermit angesprochene Unterscheidung von „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“, die seit Lessing besteht, inzwischen

fragwürdig geworden. Wenn das Problem auch theoretisch nicht bewältigt werden konnte, so ist doch daran festzuhalten, daß für den christlichen Glauben die Erkenntnis der absoluten Wahrheit nicht übergeschichtlich, sondern infolge der Menschwerdung geschichtlich aufgefaßt werden muß. Allein in der Geschichte und damit geschichtlich kann der Christ glauben und aus seinem Glauben heraus leben. Die Verantwortung des Glaubens und Handelns in dieser Welt ist damit nicht geringer als zu der Zeit, als der Christ sich die Zehn Gebote als historisch unmittelbar von Gott erlassen vorstellte. Das Junktum zwischen Geschichtlichkeit und Relativismus läßt sich nicht mehr aufrechterhalten.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Gegenwärtig finden sich hinsichtlich der letzten Begründung und Legitimation menschlichen Lebens und ethischer Normen sämtliche zuvor genannten Modelle nebeneinander. Überwiegen dürfte jenes mittlere Modell, das von einer Begründung allein von Gott oder allein vom Menschen her absieht, das aber in sich noch einmal entgegengesetzte Einstellungen umfaßt, je nachdem, ob der Glaube an Gott ein- oder ausgeschlossen ist.

Hier erhebt sich die Frage, ob eine legitime, humane Ethik überhaupt entwickelt werden kann ohne den Glauben an Gott oder die Annahme einer Transzendenz, d. h. von etwas, das den Menschen und seine Welt schlechthin übersteigt. Nicht nur Christen sind der Meinung, daß dies nicht möglich sei. Wie immer man diese Frage entscheidet, mit ihr kehrt die eingangs schon einmal genannte Verbindung von Konfession – auch die Ablehnung eines Glaubens an Gott bzw. einer Transzendenz ist ja eine Konfession – und Ethik wieder.

Das Fazit für den Christen lautet: die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Glaubens kann diesen nicht auflösen. Der Glaube umschließt die Verantwortung vor Gott für das Leben in dieser Welt. Die für das Leben in der Welt notwendigen Regeln haben ihre Verbindlichkeit aus dieser in der Menschwerdung begründeten Verantwortung vor Gott. Diese Verantwortlichkeit will die Glaubensaussage zum Ausdruck bringen, daß Gott die Gebote erlassen hat. Nicht die Historizität dieser Aussage ist Grund für ihre Verbindlichkeit, sondern ihre Verbindlichkeit ist Grund für die Erzählung der Verkündigung der Gebote unmittelbar durch Gott.

Grundwerte als Aufgabe

Die vorausgegangenen Überlegungen sollten den geistesgeschichtlichen Ort und die sachliche Bedeutung der Grundwerte erhellen. Sie sollten zeigen, daß mit den Grundwerten eine reiche Tradition angesprochen ist, daß sie tief mit der Geschichte abendländischer und speziell neuzeitlicher Humanität verbunden sind und daß sie zur Begründung dieser Humanität dienen. Nachdem die Rede vom Naturrecht nicht mehr der Verständigung dient, da es selbst zum Streitobjekt geworden ist, empfiehlt es sich, trotz der philosophischen Probleme von Werten und Grundwerten zu sprechen.

Freilich sind die Grundwerte gefährdet, und zwar nicht einmal primär durch den Wandel von Wertvorstellungen, sondern dadurch, daß sie ihrerseits in den Rahmen politischer Auseinandersetzungen hineingezogen werden, statt als deren Voraussetzung zu dienen. Statt nämlich der Regelung von Konflikten zu dienen, drohen sie Konfliktstoff zu werden. Diese Gefährdung geht so ziemlich von allen Beteiligten aus.

Freilich liegt hier ein Problem; denn Wertvorstellungen spielen zwangsläufig in den konkreten politischen Bereich hinein, sind sie doch Orientierung wie Zielpunkt politischer Bemühungen. Hinzu kommt die unterschiedliche Auslegung der Grundwerte. Welche Werte sind überhaupt Grundwerte? Und wenn etwas ein Grundwert ist, ist er dann für alle verbindlich? Und wenn die Grundwerte nicht von einer persönlichen Grundentscheidung (Konfession) getrennt werden können, ist dann nicht die Gefahr einer „Tyrannei der Werte“ gegeben?

Zur Beantwortung dieser Fragen muß folgendes berücksichtigt werden: Zunächst einmal ist für die Konzeption der Grundwerte wesentlich, daß es nicht nur einen Grundwert, sondern ein Geflecht von Grundwerten gibt, die unter sich nicht spannungsfrei sind. Hier liegt eine Parallele zur Konzeption der Tugenden, die ja auch mehrere sind, nicht voneinander isolierbar sind und gleichwohl in spannungsreicher Beziehung zueinander stehen. Wie aus den Bemühungen Platons zu ersehen ist, kann eine Tugend allein nicht zu einem tugendhaften Leben führen. Überdies gibt es seit Platon keine genau festgelegte Zahl von Tugenden; denn er behandelt in den ersten Dialogen vier oder auch fünf Tugenden, später formuliert er im Staat vier zum Teil mit den vorher behandelten nicht übereinstimmende Tugenden, die dann als „Kardinaltugenden“ kanonisiert und dadurch zu einer „Tugendlehre“ fixiert worden sind. Schließlich macht Platon deutlich, daß die Balance verschiedener Tugenden, die unter sich nicht einfach harmonisieren, entscheidend ist für ein „gutes“, „glückliches“ Leben.

Ziehen wir aus diesen Beobachtungen die Konsequenzen für die Erörterung der Grundwerte, so ergibt sich, daß es nicht eine prinzipiell festgelegte Zahl von Grundwerten geben kann, daß es auch schwerlich möglich ist, ganz bestimmte Grundwerte festzulegen, und daß sie nur eine spannungsreiche Harmonie ergeben können. So ist die Verschiedenheit in der Nennung der Grundwerte kein Argument gegen sie, wie übrigens die Verschiedenheit der Nennung der „Grundrechte“ kein Argument gegen sie ist; es werden ja in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung „Leben, Freiheit und das Streben nach Glück“, in der Französischen Revolution „Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung“ zu den Grundrechten gerechnet. Heute dürfte es angemessen sein, als Grundwerte die Trias „Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit“ anzunehmen. Zu überlegen ist, ob sie um den Grundwert „Toleranz“ zu ergänzen ist, weil „Solidarität“ zu leicht als geforderte Übereinstimmung auch in den Grundüberzeugungen interpretiert wird.

Hinzuweisen ist auch darauf, daß unsere Vorstellungen bezüglich der Grundrechte und Grundwerte überprüft werden müssen, orientieren sie sich doch zu sehr an einem räumlichen Vorstellungsmodell, wie sich vor allem an den Bestimmungen der Freiheit

zeigt. Auch muß darauf verwiesen werden, daß die Grundwerte selbst noch einmal situationsbezogen und geschichtlich sind; es kann, wie schon angedeutet, etwa „Freiheit“ in Amerika und Frankreich gegen Ende des 18. Jahrhunderts nicht dasselbe bedeuten und erst recht im weiteren Verlauf der Geschichte nicht einfach dasselbe meinen. Gerade in der Entfaltung von Grundwerten in jeweils neuen geschichtlichen Situationen besteht ein gravierendes Problem, weil die Bestimmung der Grundwerte im Sinn der angemessenen Konkretisierung stets neu gesucht und gefunden werden muß.

Fraglos liegen hier dringliche theoretische und praktische Aufgaben. Für sie haben alle Personen und Institutionen, also auch der Staat sowie die Staaten untereinander, ihren Beitrag zu leisten. Wenn in der Diskussion nachdrücklich gesagt wurde, daß der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht aus sich selbst legitimieren und garantieren kann, so hat diese Aussage darin ihr Recht, daß der Staat seine Voraussetzungen nicht selbst geschaffen hat; sie hat aber darin ihre Grenzen, daß sie nicht bedeuten kann, den Staat von der Garantie der Grundrechte und Grundwerte – trotz nicht ausgeschlossenen Mißbrauchs – zu entbinden. Der Staat lebt von seinen Voraussetzungen und hat für sie die ihm zukommende Sorge zu tragen und sie in diesem Sinn zu garantieren. Eine radikale Trennung von Grundrechten und Grundwerten ist unmöglich, der Versuch gefährlich; denn aus dem Bestreben, eine „Tyrannei der Werte“⁷ durch den Staat zu vermeiden, kann einer „Tyrannei der Werte“ Vorschub geleistet werden, insofern der Staat, wenn er sich jeder Kompetenz für die Werte enthält und die Werte in den gesellschaftlichen bzw. privaten Raum verweist, der Wertbeurteilung aus diesem Raum auf die Dauer ausgeliefert und unterlegen ist. Wer Grundrechte und Grundwerte voneinander trennt, entwertet damit die Grundrechte. Grundrechte und Grundwerte sind untrennbar; die Verantwortung für sie ist unteilbar.

Welchen Sinn hat es aber, neben den Grundrechten von Grundwerten zu sprechen? Abgesehen davon, daß der Verzicht auf den Begriff „Grundwerte“ ja nicht die Probleme löst, die sich mit den „Grundrechten“ ohnehin ergeben, kann durch die ausdrückliche Artikulierung von „Grundwerten“ deutlich gemacht werden, daß der Zusammenhang von Recht und Ethos fundamental ist, wobei die Frage des Ethos auch die Grundentscheidung, auch im Sinn einer Konfession impliziert. Dieser Aspekt läßt sich nicht ungestraft übersehen. Daß mit den Werten Emotionen verbunden sind, sollte eine Warnung sein, sie eben nicht zu emotionalisieren. Es ist ein Irrtum zu meinen, man könne Emotionen durch Verschweigen ausschalten. Zudem verdeutlicht der Begriff „Grundwerte“, daß man nicht einfach von allseits und allezeit gesicherten „Grundrechten“ ausgehen kann, sondern daß es sich hier um etwas handelt, was der nachhaltigen Förderung bedarf. Es handelt sich tatsächlich nicht einfach um Grundrechte, die vorliegen und gegebenenfalls erzwingbar sind, sondern um Grundwerte, die sowohl Erbe wie Auftrag sind. An ihnen „müssen wir Christen gemeinsam arbeiten, ganz gleich, wo unser politischer Standort sein mag“ (Helmut Schmidt).

ANMERKUNGEN

¹ Die Diskussion ist dokumentiert in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, hrsg. v. G. Gorschenek (München 1977); vgl. auch K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Eine Zwischenbilanz zur bisherigen Diskussion in: Herderkorrespondenz 31 (1977) 13–18; O. v. Nell-Breuning, Der Staat und die Grundwerte. Was kann die katholische Soziallehre dazu beitragen?, in: dieser Zschr. 192 (1977) 378–388; F. Raabe, Der Streit um die Grundwerte. Fragen, Argumente, Konsequenzen (Mönchengladbach 1977); D. A. Seeber, Was sind Grundwerte?, in: Herderkorrespondenz 30 (1976) 381–384; H. O. Wölber, Die Suche nach dem Grunde. Gegenseitige Abhängigkeit und Geborgenheit, in: Lutherische Monatshefte 16 (1977) 160–162; Essener Gespräche, Bd. 11 (Münster 1977); Zur Debatte (Katholische Akademie in Bayern) H. 7 (1977). – Der vorliegende Aufsatz wird in etwas erweiterter Form und mit ausführlichen Anmerkungen nochmals erscheinen in einem von H. Oberreuter hrsg. Sammelband über die Grundwerte (Bayerische Landeszentrale für politische Bildung, Prinzregentenstr. 7, 8000 München 22).

² Inzwischen hat Helmut Schmidt deutlich gemacht, daß er seine Hamburger Ausführungen nicht als Plädoyer für eine Wertneutralität des Staats ausgelegt wissen will; vgl. sein KNA-Interview vom 21. 9. 1976 in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, 236 f., sowie seine noch entschiedenere Aussage in seinem Interview vom 6. 6. 1977 in: Evangelische Kommentare 10 (1977) 423 f.

³ M. Heidegger, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders., Holzwege (Frankfurt 1952) 193–247, 209; diese Abhandlung ist wesentlich gegen den Begriff „Wert“ gerichtet in Auseinandersetzung mit Nietzsches These von der „Umwertung der Werte“; vgl. auch M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, ebd. 93 f.

⁴ „Das Naturrecht ist daher die spezifische Legitimitätsform der *revolutionär* geschaffenen Ordnungen. Berufung auf ‚Naturrecht‘ ist immer wieder die Form gewesen, in welcher Klassen, die sich gegen die bestehende Ordnung auflehnten, ihrem Verlangen nach Rechtschöpfung Legitimität verliehen, sofern sie sich nicht auf positive religiöse Normen und Offenbarungen stützten“ (Max Weber, Rechtssoziologie, Neuwied 1960, 265). Vgl. vor allem J. Habermas, Naturrecht und Revolution, in: ders., Theorie und Praxis (Frankfurt 1971) 89–127.

⁵ Vgl. die zu Recht an Helmut Kohl gestellten Fragen von H. Wallraff, in: Grundwerte in Staat und Gesellschaft, 69 f. – Die Ablehnung eines Rückgriffs auf die Natur, wie ihn Helmut Kohl vorgenommen hat, da dieser Rückgriff unangreifbar mache, also eine Immunisierungsstrategie bedeute, und wegen mangelnder Offenheit zu einem Abgleiten ins radikale Freund-Feind-Verhältnis (übrigens eine Kategorie von Carl Schmitt!) führe, verkennt die Geschichte und führt seinerseits nicht zu der gewünschten Offenheit, sondern zu weiterer Polarisierung, vgl. Chr. Graf v. Krockow, Grundwerte oder/statt Grundgesetz?, in: Vorwärts vom 23. 12. 1976.

⁶ Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1970) 303.

⁷ Diesen von Nicolai Hartmann stammenden Ausdruck hat Carl Schmitt aufgegriffen in seinem Beitrag: Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie (Festschrift Ernst Forsthoff, Stuttgart 1967), 37–62. Dabei geht Schmitt aber anders als Hartmann uneingeschränkt gegen Werte an: „Wer Wert sagt, will geltend machen und durchsetzen. Tugenden übt man aus; Normen wendet man an; Befehle werden vollzogen; aber Werte werden gesetzt und durchgesetzt. Wer ihre Geltung behauptet, muß sie geltend machen. Wer sagt, daß sie gelten, ohne daß ein Mensch sie geltend macht, will betrügen“ (55). Daß Schmitt, lange dem Nationalsozialismus verpflichtet, so argumentiert, ist schlicht unverständlich. Der Versuch, Werte militant durchsetzen zu wollen, kann doch kein Argument gegen Werte sein, wie auch der Versuch, einen Glauben militant durchzusetzen, noch kein Argument gegen einen Glauben sein kann (gegen H. Schelsky, der Grundwertekämpfe für eine „moderne Formulierung für Glaubenskämpfe“ hält). Nachdem inzwischen Glaube und Toleranz sich nicht aus-, sondern einschließen, sollte das gleiche für die Werte angenommen werden dürfen; sie zu diffamieren, bedeutet, selbst auf der Ebene von Glaubenskämpfen zu argumentieren.