

ARNO ANZENBACHER

## Ethik und Politik

In seinem Beitrag (ursprünglich ein Vortrag an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz) skizziert unser Autor, Professor für Sozialethik an der Universität Mainz, grundlegende Fragestellungen der Thematik „Ethik und Politik“, um einige Orientierungspunkte im Kontext der Diskussion über die Moderne zu markieren. Die Globalisierungstendenzen in der Welt von heute stellen die Konzeption des liberalen und sozialen Staates vor eine gewaltige Herausforderung moralischer Art. Da der liberale Staat letztlich von den Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ist die Frage, wie wir mündige und vernünftige Bürger „erziehen“ können, alles andere als zweitrangig. (Redaktion)

### 1. Begriffliche Klärungen

Offenbar befaßt sich die Ethik primär mit der menschlichen *Praxis* und zwar insofern, als wir unsere Praxis *moralisch qualifizieren*. In unserer alltäglichen Kommunikation verstehen wir uns wechselseitig immer schon als verantwortlich handelnde Personen, also als selbstbewußte Wesen, die vernünftig überlegen und sich frei zu ihrem Handeln entscheiden können. Wir setzen auch wechselseitig voraus, daß wir zumindest gewisse allgemeine Werte und Normen gemeinsam anerkennen, und auf Grund dieser akzeptierten Standards qualifizieren wir Handlungen als gut oder böse, billigen oder mißbilligen sie. Wir sind empört, wenn

andere diese Standards verletzen, und schämen uns, wenn bekannt wird, daß wir selbst sie verletzen.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem eher schmalen Komplex moralischer Standards, Werte und Normen, die sozial akzeptiert sind und unserer Kommunikation mehr oder weniger fraglos zugrundeliegen, und jenem oft weit größeren Komplex moralischer Grundsätze und Regeln, durch die wir uns in unseren konkreten lebensweltlichen Kontexten und letztlich in unserem persönlichen Gewissen verpflichtet wissen. Oft unterscheidet man in diesem Sinne zwischen einer allgemein akzeptierten *Minimalmoral* und einer lebensweltlich-partikulären *Maximalmoral*.<sup>1</sup> Dabei kann die gemeinsame Minimalmoral in sehr heterogenen Maximalmoralen enthalten sein.

Fragen wir nach dem *allgemeinsten Grundsatz*, dessen Anerkennung die notwendige Bedingung der Moral ist, so bietet sich jene unüberbietbar einfache und prägnante Devise an, die wir als die *Goldene Regel* bezeichnen und die interkulturell plausibel zu sein scheint. Im Neuen Testament lautet sie: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ (Mt 7,12; Lk 6,31) Der Grundsatz fordert interpersonale Reziprozität, also Wechselseitigkeit, beziehungsweise die Universalisierbarkeit der Maximen unseres Verhaltens zueinander. Anders gewendet: Der Grundsatz fordert universell *Achtung und Wohlwollen* gegenüber unseren Mitmenschen.

Ethik als Wissenschaft von der moralisch relevanten Praxis beschäftigt sich auf diesem Hintergrund hauptsächlich mit folgenden *drei Fragestellungen*.<sup>2</sup> Erstens ist sie bestrebt, moralische Grundsätze und Regeln vernünftig aufzuweisen und zu begründen. Sie sucht also Praxis verbindlich zu normieren und plausibel zu zeigen, was

<sup>1</sup> Vgl. dazu: M. Walzer, *Moralischer Minimalismus*, in: Dtsch. Z. Philos. (Berlin) 42 (1994), 3–13.

<sup>2</sup> Dazu: F.D.E. Schleiermacher, *Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes*, in: *Sämtliche Werke* Abt. III, Bd. 2, 350–359.

*Pflicht* ist. Zweitens beschäftigt sich die Ethik mit jenen moralischen Haltungen und Einstellungen, die man in der Tradition *Tugenden* (*virtutes*) nannte, und auf Grund derer wir nicht nur gut handeln, sondern auch *gut sind*, in dem Sinne, in dem man zu sagen pflegt, jemand sei ein guter Mensch. Drittens geht es in der Ethik auch um das, was Zweck und Ziel der moralischen Praxis ist, also um das Worumwillen aller Pflichten und Tugenden, das heißt um die *Güter*, die verwirklicht werden sollen. Damit stellt sich zugleich die Frage nach dem *höchsten Gut* der moralisch relevanten Praxis.

Im Blick auf unser Thema können wir zunächst zwei Aspekte der Frage nach dem höchsten Gut ausklammern: Erstens den theologischen Aspekt, in welchem sich das höchste Gut letztlich als das eschatologische *Heil* des Menschen darstellt; und zweitens jene persönliche *Vollkommenheit*, auf welche die Pflichten verweisen, die wir uns selbst gegenüber haben. Nach diesen beiden Einschränkungen können wir das verbleibende Worumwillen unserer moralisch relevanten Praxis folgendermaßen bestimmen: Es geht um einen *gesellschaftlichen Zustand*, der dem allgemeinsten Grundsatz der Moral entspricht, den wir vorhin skizzierten, also um einen Zustand, der bestimmt ist von universell-wechselseitiger Achtung und Wohlwollen.

Damit kommt jene Fragestellung der Ethik in Sicht, mit der es die sogenannte *Sozialethik*<sup>3</sup> zu tun hat. Es ist die Frage nach der *Gerechtigkeit* beziehungsweise nach der vernünftigen *Legitimierbarkeit* von sozialen Institutionen, Verhältnissen, Strukturen, Gesetzen etc. Es geht in dieser Fragestellung nicht primär um die Moralitätsbewandtnis von Handlungen und Haltungen individueller Personen, sondern um die *moralische Qualität des Institutionellen*. Wieweit lassen sich die

Institutionen unseres Zusammenlebens im Rekurs auf den allgemeinsten Grundsatz rechtfertigen? Wieweit gewährleisten sie das, was wir einander als Menschen wechselseitig schulden? Inwiefern ist in ihnen Menschenwürde anerkannt und institutionell verankert? Auch hier ist der Praxisbezug gegeben: Unsere sozialen Institutionen sind Resultate menschlicher Praxis und können durch Praxis gestaltet und verändert werden. Die sozialetische Perspektive, die sich hier zeigt, zielt ab auf das, was wir das *allgemeine Wohl* nennen können, die gerecht verfaßte, wohlgeordnete Gesellschaft oder die menschenwürdige Friedensordnung. Sie betrifft grundsätzlich alle Bereiche des Sozialen, die Familie ebenso wie die Wirtschaft, die Kultur ebenso wie den Staat.

Wenden wir uns nun dem zweiten Begriff unseres Themas zu, der *Politik*.

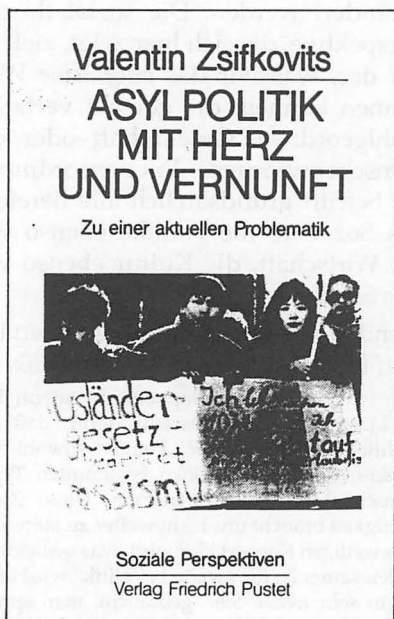
Hier ist zunächst eine doppelte Zweideutigkeit zu klären. Die erste besteht darin, daß wir traditionellerweise unter „Politik“ sowohl eine *Wissenschaft* als auch einen bestimmten Typus menschlichen *Handelns* meinen. Diese Zweideutigkeit braucht uns nicht weiter zu stören, da im jeweiligen Kontext klar wird, was gemeint ist. Bedeutsamer ist die zweite.<sup>4</sup> „Politik“ wird oft in einem sehr *weiten Sinn* gebraucht; man spricht dann etwa von der Investitionspolitik eines Unternehmens oder von der Spielplanpolitik eines Theaterdirektors und meint mit „Politik“ so gut wie jedes berechnend-planende Handeln. Wir wollen hier „Politik“ im engeren Sinne verstehen. Ohne uns in die Wirrnisse der Politikdefinitionen zu begeben, können wir deskriptiv sagen: Politik ist ein *gesamtgemeinschaftlich verbindliches Handeln*. Es bezieht sich auf die *rechtliche Ordnung* der sozialen Lebensgestaltung einer *Bevölkerung* in einem *Territorium*. Politik ist insofern „Handeln am Staat und durch den Staat“<sup>5</sup>, wobei der Staat als *Herrschaftssystem* bestimmt ist, als „eine soziale Institution zweiter Ordnung,

<sup>3</sup> Vgl.: A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik als Wissenschaft. Zum methodischen Selbstverständnis einer Disziplin, in: W. Seidel und P. Reifenberg (Hg.), *Moral konkret*, Würzburg 1993, 40–57.

<sup>4</sup> Vgl.: A. Schwan, Die philosophische Begründbarkeit freiheitlicher Politik, in: V. Gerhardt (Hg.), *Der Begriff der Politik*, Stuttgart 1990, 22f.

<sup>5</sup> A. Schäffle, Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, in: Z. ges. Staatswiss. 53 (1897), 580.

# **Diskussionswürdige Antwort aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik**



**Valentin Zsifkovits**  
**Asylpolitik mit Herz**  
**und Vernunft**

**Zu einer aktuellen Problematik**  
**Reihe: Soziale Perspektiven, Band 8**  
**110 Seiten,**  
**Format 13,5 × 20,5 cm, kart.**  
**DM 24,80 / öS 194,- / sFr 26.10**  
**ISBN 3-7917-1395-7**

Die Flüchtlingsfrage ist zu einer sozialen Frage unserer Zeit geworden. Um zur Lösung dieser sozialen Frage einen wirksamen Beitrag leisten zu können, ist es einerseits notwendig, sich der Grundbedingungen der menschlichen Natur mit ihren Hindernissen in bezug auf die Annahme des Fremden, aber auch mit ihren positiv gestaltbaren Zügen im Blick auf Verantwortung für Fremde und Flüchtlinge zu besinnen.

Das Buch verfolgt die Absicht, realistische Wege zur Lösung des Flüchtlingsproblems aufzuzeigen, möchte aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik auf die gegenwärtigen Fragen der Asylproblematik diskussionswürdige Antworten geben.

## **Inhalt**

(Hauptgliederungspunkte)

- **Zu den Gegebenheiten und ihrer Deutung**
  - Kategorien von Flüchtlingen bzw. von Fremden
  - Prioritäten der Bedürftigkeit
  - Die Einstellung zu Fremden bzw. zu Flüchtlingen
- **Ethische Grundorientierungen**
- **Strategien einer humanen Flüchtlingspolitik**
  - Bewußtseinswandel
  - Die Institution des Rechts
  - Rückkehrhilfe, Auswanderungshilfe und Integration, Beseitigung bzw. Verringerung von Fluchtursachen

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG**



eine Dachinstitution, die die anderen Institutionen überragt und umgreift“<sup>6</sup>, was in der modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft besonders akzentuiert wird. Dieser Staatsbezug umfaßt einerseits die anderen *Gebietskörperschaften* und andererseits auch die *Staatengemeinschaft*.

Wie verhält sich nun das politische Handeln zu dem, was wir als Thema der Ethik charakterisierten? Hier bieten sich im Raum der politischen Philosophie zwei Antworten an. Die eine, die auf *Platon* und *Aristoteles* zurückgeht, faßt Politik grundsätzlich als *moralisch relevante Praxis*. Die andere, die seit *Machiavelli* im Spiel ist, unterscheidet Politik und Moral und faßt Politik als eine bestimmte Form der *Technik*, also als eine *Kunst*, als *ars politica* in moralisch neutraler Bedeutung.

Wenden wir uns zunächst der zweiten Antwort zu! Im Zuge der modernen Ausdifferenzierung der Wissenschaften und Handlungsfelder wurde versucht, Politik thematisch so zu bestimmen, daß sie – etwa analog der Ökonomie – als eigengesetzlicher Bereich, als autonomes Subsystem begriffen werden kann. Darum definierte man sie als jene Technik, deren Objekt der Erwerb und der Erhalt der Macht im staatlichen Herrschaftsverband ist. Wie die Ökonomie als Technik der Gewinnmaximierung begriffen wurde, so die Politik als *Technik der Macht*. Berühmt wurde *Max Webers* Politikdefinition: „Politik“ würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt.“ Es geht also um „Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen“. „Wer Politik treibt, erstrebt Macht.“<sup>7</sup> In diesem Sinne war schon der Fürst bei *Machiavelli* motiviert; es ging ihm nicht um Gerechtigkeit oder allgemeines Wohl im Rekurs auf moralische Grundsätze, sondern um den Erwerb und die Sicherung von Macht, und dieser Zweck heiligte dann die erforderlichen Mittel. Bei *Thomas Hobbes* erhielt dieses Motiv die

besondere anthropologische Pointe, daß der Mensch von Natur aus erfüllt sei von einem ständigen und ruhelosen Streben nach immer mehr Macht, das erst im Tod endet.<sup>8</sup> Besonders im Blick auf die Politik des Staates in der Staatengemeinschaft wurde in dieser Tradition der Begriff der *Staatsraison* entwickelt, einer politischen Vernunft, die nicht den moralischen Standards unterliegt, die für die Einzelpersonen gelten.<sup>9</sup> In der hausverständlich-verbreiteten Meinung, Politik sei grundsätzlich eine schmutzige Angelegenheit, schwingt zweifellos die Kritik an dieser Tradition der zweiten Antwort irgendwie mit.

Nun wußte freilich bereits *Aristoteles*, daß Macht vernünftigerweise gar nicht als vollkommenes, sich selbst genügendes Gut und damit als Endziel eines Handels gedacht werden kann.<sup>10</sup> Alle Macht hat ihr Wozu, ihr Worumwillen. Sie weist über sich hinaus auf das, was durch sie geschehen und verwirklicht werden kann. Die an der Technik der Macht orientierte politische Vernunft ist insofern notwendig *instrumentell* und involviert insofern die Frage nach dem Gut, in dessen Dienst sich die Macht gestellt weiß. Und hier wird die Konsequenz unausweichlich, die *Thomas von Aquin* in dieser Fragestellung bezieht: das Worumwillen der Macht kann etwas Gutes und etwas Schlechtes sein.<sup>11</sup> Damit aber ist die Macht *moralisch ambivalent*, und die Politik, die wesentlich mit Macht zu tun hat, kann nicht in der Unschuld einer moralisch neutralen Technik belassen werden. Sie ist notwendigerweise *moralisch relevante Praxis*, Praxis also, in der es im Sinne des allgemeinsten moralischen Grundsatzes um Pflichten, Tugenden und Güter geht. Damit scheint die erste

<sup>6</sup> O. Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt 1987, 65.

<sup>7</sup> M. Weber, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1971, 506f.

<sup>8</sup> Th. Hobbes, Works (ND 1966), Bd. I, 131: „a perpetual and restless desire of Power after Power“.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: P.-L. Weinacht, Politik, in: Hist. Wb. Philos. Bd. 7, 1053f.

<sup>10</sup> Aristoteles, Nik. Eth. I, 1097b 20; – Metaph. V 1019a 15–30.

<sup>11</sup> Thomas von Aquin, STh. I.II. 2.4: „Potestas se habet ad bonum et ad malum“.

Antwort unabweisbar zu sein: Politik läßt sich nicht auf die Bestimmung einer moralisch neutralen Technik der Macht reduzieren, sondern Politik ist wesentlich moralisch relevante Praxis. Gute Politik ist mehr als „technische Perfektion bei vollständigem Ausfall moralischer Reflexion.“<sup>12</sup>

Worin besteht dieses „mehr“? Wir können es im Rückgriff auf dasjenige andeuten, was wir vorhin die sozialetische Fragestellung nannten. Es geht darum, daß Politik die Macht im staatlichen Herrschaftsverband und in der Staatengemeinschaft mit dem Ziel anstrebt und ausübt, einen gesamtgesellschaftlichen Zustand zu bewirken, der im Sinne des allgemeinsten moralischen Grundsatzes optimal gerecht ist. Eine solche Orientierung am allgemeinen Wohl beziehungsweise an der Humanität einer gerechten Friedensordnung einschließlich der vielfältigen Institutionen, Gesetze, Verfahren, Vorschriften, Vereinbarungen etc., die erforderlich sind, ist prinzipiell eine moralische Orientierung, die letztlich motiviert ist von der Universalität der Achtung und des Wohlwollens gegenüber den Menschen überhaupt. Eine solche Orientierung ist die *notwendige* Bedingung guter Politik.

Allerdings: Sie ist zwar die notwendige, aber doch nicht die *hinreichende* Bedingung guter Politik. Wir sollten die zweite Antwort, die uns *Machiavelli* und *Max Weber* gaben, nicht einfach wie eine heiße Kartoffel fallen lassen, sondern das legitime Anliegen sehen, das sich in ihr äußert, wenn sie auch als solche unzureichend ist. Natürlich reicht der gute Wille der moralischen Motivation nicht aus, damit gute Politik getrieben wird. Gefragt ist außer-

dem Wissen, Erfahrung und Können im Sinne dessen, was wir „technische Perfektion“ nannten. Dabei kommt eine Fragestellung ins Spiel, die *Max Weber* in dem zitierten Text „Politik als Beruf“ – philosophisch eher undifferenziert, in der Sache aber mit Recht – auf den Nenner der Unterscheidung von *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* brachte. Die zentrale Stelle lautet:

„Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgründiger Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: ‚Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim‘ –, oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat. [...] Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung ‚guter‘ Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit übler Nebenfolgen mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ‚heiligt‘.“<sup>13</sup>

Was *Weber* meint, wenn er die Ethik des Politikers als Verantwortungsethik bestimmt, ist irgendwie plausibel, wenn auch mißverständlich. Ich möchte es etwas präzisieren, indem ich im Anschluß an die zwei vorhin diskutierten Antworten auf eine Zweideutigkeit eingehe, welche die Rede von der *politischen Klugheit* betrifft. Fassen wir „Klugheit“ im Sinne der zweiten, in der Tradition *Machiavellis* stehenden Antwort, so ist Klugheit zunächst ein-

<sup>12</sup> H. Lübbe, Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987, 9.

<sup>13</sup> M. Weber (Anm. 7), 551f.

fach „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel“<sup>14</sup> zu beliebigen Zwecken. Wir können dann auch vom Bankräuber und vom Erbschleicher sagen, er gehe klug vor. In der Politik ginge es dann um jene Staatsraison beziehungsweise Staatsklugheit, die sich jenseits moralischer Erwägungen der Mittel bedient, die sich für den Erwerb oder für die Sicherung der Macht eignen oder die dem nationalstaatlichen Egoismus dienen, letzteres etwa im Sinne der Devise „Right or wrong, my country“. Zweifellos meint *Weber* nicht diese Klugheit, wenn er von Verantwortungsethik spricht.

Eher läßt sich das, was er intendiert, im Rekurs auf den Klugheitsbegriff des *Aristoteles* klären, den auch *Thomas von Aquin* rezipierte. Klugheit, *phronesis*, *prudentia* in dieser Bedeutungsvariante ist die Tugend der praktischen, also der auf das Handeln bezogenen Vernunft und damit wesentlich eine moralische, am Guten orientierte Haltung. Das heißt hier: Als politische Klugheit steht sie immer schon in der sozialetischen Fragestellung und damit in der Hinordnung auf das, was wir das allgemeine Wohl im Sinne einer gerechten Friedensordnung nannten. Aber damit ist sie noch nicht hinreichend bestimmt. Die besondere Pointe des aristotelischen Klugheitsbegriffs<sup>15</sup> liegt darin, daß es in dieser Tugend darum geht, mit der unvermeidlichen Komplexität fertig zu werden, in der sich unser Handeln überhaupt und das politische Handeln im besonderen vollzieht. *Thomas von Aquin* spricht von den Kontingenzen der Handlungs-

situation, mit denen unsere praktische Vernunft nicht unfehlbar übereinstimmen kann.<sup>16</sup> Die Klugheit ist insofern jene Tugend, die befähigt, unter diesen Komplexitätsbedingungen und angesichts vielfältiger Kontingenzen, Unabwägbarkeiten, Pflichtenkollisionen und Risiken der Situation jene Mittel zu wählen, die zur Verwirklichung des moralisch intendierten Gutes, in der Politik: des allgemeinen Wohls, am ehesten tauglich sind.

Dabei gehört es zur *conditio humana*, daß wir oft in komplexe, kontingenzträchtige Situationen geraten, in welchen unsere Entscheidung so oder so, als Handeln wie als Unterlassen, Folgen nach sich zieht, die den Charakter von Übeln haben, oder in solche, in welchen wir ein Gut nur erreichen können, wenn wir ein Übel in Kauf nehmen, oder in welchen wir etwas Gutes unterlassen müssen, um ein Übel als Nebenfolge zu vermeiden. Situationen dieser Art treten um so häufiger auf, je komplexer und vernetzter das fragliche Handlungsfeld ist, und zweifellos gehört das Handlungsfeld der Politik zum Komplexesten, was der menschlichen Praxis überhaupt zugemutet ist. Auch hier gilt, daß Klugheit nach *Aristoteles* die Fähigkeit ist, „richtig zu überlegen“<sup>17</sup>, beziehungsweise „ein mit richtiger Vernunft verbundenes praktisches Verhalten in bezug auf die menschlichen Güter“<sup>18</sup>. Die politische Klugheit gerät in Situationen dieser Art in die unausweichliche Notwendigkeit, Güter und Übel abzuwägen und in der Wahl des geringsten Übels dasjenige so optimal

<sup>14</sup> I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 43.

<sup>15</sup> *Aristoteles*, Nik. Eth. VI, vor allem die Kapitel 5, 8, 10 und 11.

<sup>16</sup> *Thomas von Aquin*, STh I.II. 57,5 ad 3: „Intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus“.

<sup>17</sup> Nik. Eth. VI, 1141b 10.

<sup>18</sup> 1140b 20.

wie möglich zu gewährleisten, woran sie als Tugend orientiert ist, das allgemeine Wohl. Hier wäre auch vom *Kompromiß* zu reden.

Damit ließe sich von *Aristoteles* her präzisieren, was *Weber* meint, wenn er von Verantwortungsethik spricht. Es wird dann aber auch klar, daß eine Gesinnungsethik, die im Sinne der Charakterisierung *Webers* abstrakt und ohne die Anstrengung der Klugheit bloß Fälle unter Normen subsumiert, im Grunde keine vernünftige Ethikposition darstellt, da sie der *conditio humana* nicht gerecht wird; und das nicht nur im Raum der Politik!<sup>19</sup>

Ich möchte noch bemerken, daß nach *Aristoteles* Wissen und technisches Können für die Klugheit zwar bedeutsam sind, sie aber letztlich nicht ausmachen. Abgesehen von der moralischen Grundorientierung, die sie beseelt, geht es in der Klugheit vor allem um *Erfahrung*, also gewissermaßen um das Gespür für die konkrete Situation. Nach *Thomas von Aquin* ist die Politik geradezu *pars prudentiae*, Teil der Klugheit.<sup>20</sup>

Werfen wir noch einen Blick auf den *unmoralischen Politiker*, der seine Macht mißbraucht beziehungsweise sie zu seinem Vorteil nutzt. Da Menschen überhaupt moralisch oder unmoralisch handeln und sein können, ist es nicht weiter verwunderlich, daß das auch für Politiker zutrifft. Allerdings kommt hier auch eine sozial-ethische Frage ins Spiel, die oft gar nicht beachtet wird. Politische Skandale zeigen nicht bloß, daß es vereinzelt auch unmoralische Politiker gibt, sondern auch, daß die politischen Institutionen nicht optimal verfaßt sind, das heißt daß es beispielsweise an Kontrolle und Transparenz fehlt. Der politische Staat, aber auch andere soziale Bereiche sollten so verfaßt sein, daß ihr Funktionieren möglichst wenig von der persönlichen Moralität einzelner Personen abhängt. Soziale Gebilde, die so verfaßt sind, daß sie sich allzu sehr auf die Moralität der Menschen verlassen müssen, funktionieren meist schlecht.

## 2. Ethik und Politik im Konzept der Moderne

Wie ist nun das Feld, in dem sich Politik und Ethik heute verschränken, zu differenzieren? Ich beziehe mich hier auf die innere Logik des sogenannten Konzepts der Moderne in seiner heutigen Ausprägung, also auf jene Gestalt, in der sich das Politische in den entwickelten Industriestaaten darstellt. Dabei stimme ich *Francis Fukuyamas* These vom „Ende der Geschichte“<sup>21</sup> insofern zu, als sich zu diesem Konzept der Moderne schlechthin keine Alternative abzeichnet. Ich möchte diese Differenzierung in drei Schritten vollziehen, die sich sowohl historisch als auch systematisch fassen lassen.

### 2.1 Der liberale Staat

Die erste und grundlegende Schicht des politischen Konzepts der Moderne besteht in der Konstruktion des liberalen Staates als eines *demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates*. Als moralisch-naturrechtlicher Leitfaden dieser Konstruktion fungierte die Idee der *Menschenrechte als Freiheits- und Bürgerrechte*. Die Klassiker der liberalen Theorie, *Hobbes*, *Locke*, *Rousseau*, *Kant*, vollzogen diese Konstruktion in der Form der *Vertragstheorie*, die auch heute in der politischen Philosophie dominant ist, man denke etwa an *John Rawls*<sup>22</sup>, *Robert Nozick*<sup>23</sup> oder *James Buchanan*<sup>24</sup>. Die Personen, die von Natur aus frei und gleich und insofern Träger unveräußerlicher Rechte sind, schließen, geleitet vom wohlverstandenen Eigeninteresse, einen Vertrag, in welchem sie sich auf die Gründung einer *politischen Ordnung* einigen. Die Vertragsfiktion stellt klar: Die Per-

<sup>19</sup> H. Lübke (Anm. 12). Hinsichtlich der Politik verweise ich hier etwa auf Hermann Lübkes berechnete Kritik am sogenannten *politischen Moralismus*.

<sup>20</sup> *Thomas von Aquin*, Sent. III 33,3.

<sup>21</sup> F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München 1992.

<sup>22</sup> J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975.

<sup>23</sup> R. Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München o.J.

<sup>24</sup> J. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit*, Tübingen 1984.

sonen verdanken ihre Freiheitsrechte nicht dem Staat, sondern sie gründen und legitimieren den Staat zur Gewährleistung ihrer Freiheit. Insofern kann es im staatlichen *Recht* nach einem berühmten Wort *Kants* nur um jene Bedingungen gehen, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“<sup>25</sup> Die Legitimation des Staates besteht in seiner prinzipiellen *Konsensfähigkeit*, die sich darauf bezieht, daß er das – primär als die Freiheit aller gefaßte – allgemeine Wohl rechtlich und politisch garantiert. Als *Bürger* partizipieren die Personen aktiv am gewaltenteiligen Verfassungsstaat, vor allem durch die Wahl der Legislative, so daß die Bürgerrechte die demokratische Identität von Regierenden und Regierten gewährleisten. In diesem Sinne ist der Staat konstruiert als das *rechtliche Koordinatensystem koexistierender Freiheiten*.

Auf dieser ersten Stufe der modernen Staatskonzeption ist der Verantwortungsbereich der Politik zumindest im Prinzip relativ eng begrenzt, einerseits gegenüber der *Gesellschaft* und andererseits gegenüber den *anderen Staaten*. Die *Gesellschaft* ist vom Staat getrennt. Sie organisiert sich in den rechtlich garantierten Spielräumen der ökonomischen und kulturellen Freiheitsrechte eigenverantwortlich und eigengesetzlich, wobei die Marktwirtschaft als das typische Paradigma der Selbstorganisation der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft gelten kann. Gegenüber den *anderen Staaten* befindet sich der liberale Nationalstaat zunächst im vorvertraglichen Naturzustand und strebt danach, souverän seine Interessen

durchzusetzen, sei es durch Außenpolitik, sei es durch Krieg. Für den *Politiker* beziehungsweise für den politischen Staat ist damit der Rahmen abgesteckt, in dem er moralisch Verantwortung trägt im vorhin präzisierten Sinne. Hier wäre zu handeln über die Ethik der einschlägigen Institutionen, der Verfahren und Prozeduren im Raum der Gewaltenteilung, aber auch über Friedensethik und gerechtfertigten militärischen Einsatz.

Angesichts der *demokratischen* Partizipation der Bürger ist Politik jedoch nicht nur Sache des professionellen Politikers, sondern auch Sache der Bürger. Das aber führt zu folgendem Problem: Die liberale Vertragsfiktion ging aus guten Gründen aus vom *wohlverstandenen Eigeninteresse* der Personen und zielte auf eine politische Ordnung ab, deren Konsensfähigkeit nicht die Moralität oder Tugend der Bürger voraussetzt, sondern eben nur deren vormoralisch-egoistisches Eigeninteresse. In diesem Sinne ist nach *Kant* das Problem der Staatserrichtung „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“<sup>26</sup>, denn es liegt in jedermanns Interesse, sich wechselseitig die relevanten Rechte einzuräumen, die der politische Kontrakt garantiert. Es fragt sich aber, ob dieses *egoistisch-kontraktualistische* Modell für die dauerhafte Sicherung einer menschenwürdigen, funktionsfähigen politischen Ordnung zureicht. Wären wir bloß kontraktualistisch motiviert, wäre zwar jeder daran interessiert, daß alle anderen die rechtlichen Vertragsbedingungen genau einhalten. Zugleich aber wäre jeder bereit, diese Bedingungen dann zu verletzen, wenn es für ihn vorteilhaft und die

<sup>25</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre, B 33.

<sup>26</sup> Zum ewigen Frieden, B 61.



Gelegenheit günstig ist. Das Volk von Teufeln erwiese sich vermutlich bald als Volk von Trittbrettfahrern. Dieser Aporie entgehen wir nur, wenn wir nicht bloß kontraktualistisch, sondern *moralisch* motiviert sind; das heißt in diesem Kontext: wenn wir uns wechselseitig als Personen, als selbstzweckhafte Wesen respektieren, die nicht instrumentalisiert werden dürfen, und deren menschenrechtlichen Status wir als Gegenstand unserer moralischen *Rechtspflichten* anerkennen, die das politische System im erforderlichen Ausmaß gesetzlich positiviert. Insofern wird man sagen müssen: Die politische Gemeinschaft kann nur dann menschenwürdig bestehen, wenn sie auch *moralische Gemeinschaft* ist, zumindest im Sinne einer Minimalmoral.

Damit kommt ein weiterer Gesichtspunkt ins Spiel: Das liberale Konzept des politischen Systems als eines Koordinatensystems koexistierender Freiheiten rückt eine alte, bereits in der Antike bekannte ethische Unterscheidung in den Vordergrund, nämlich die Unterscheidung zwischen moralischen *Rechtspflichten* und sogenannten *Tugendpflichten*. *Rechtspflichten* ergeben sich, wie wir eben andeuteten, aus dem Rechtsstatus, den wir einander wechselseitig einräumen, und betreffen insofern das, was wir einander *schulden* beziehungsweise was wir gerechterweise voneinander fordern können, wenn wir uns moralisch als Personen anerkennen. Sie verpflichten uns, die Freiheitsspielräume unserer Mitmenschen zu respektieren, ihnen nicht zu schaden, ihre Rechte nicht zu verletzen, sie nicht zu belügen, nicht

zu übervorteilen etc. Demgegenüber geht es bei den *Tugendpflichten* um das, was wir in unseren Freiheitsspielräumen machen, also, wie man heute zu sagen pflegt, um die *Fragen des guten Lebens*, etwa um die Frage, wie wir unser Leben planen und wie wir über die Rechtspflichten hinaus mit unseren Mitmenschen umgehen, ihnen helfen und sie fördern. Die Ethik des liberalen Konzepts tendiert im Hinblick auf diese Unterscheidung zu einer signifikanten *Trennung*: Rechtspflichten sind strikte und vollkommene Pflichten; sie sind von öffentlichem Interesse, und ihre Verbindlichkeit läßt sich rational begründen. Demgegenüber sind die Tugendpflichten beziehungsweise Fragen des guten Lebens nicht verbindlich rationalisierbar; sie sind Privatsache eines jeden und hängen von seinen subjektiven Wertoptionen ab. Die Trennschärfe der beiden Pflichttypen war immer wieder Thema der diversen *Liberalismusk Diskussionen*, so etwa heute in den USA zwischen *Liberalen* und *Kommunitaristen*.<sup>27</sup>

Eine klassisch gewordene kritische Zuspitzung des Problems dieser Trennschärfe ist die Unterscheidung, die Karl Marx zwischen dem Bürger als *citoyen* und dem Bürger als *bourgeois*, zwischen „dem politischen Leben“ und „dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft“ vornimmt.<sup>28</sup> Während der *citoyen*, der Staatsbürger, „nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische Person*“, ist der *bourgeois* der Privatmann „in der Gestalt des *egoistischen Individuums*“<sup>29</sup>, der in den Spielräumen seiner Freiheit legal als Egoist

<sup>27</sup> Vgl. dazu: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1993.

<sup>28</sup> K. Marx, *Zur Judenfrage*, in: MEW Bd. I, 360–370, zitiert 360.

<sup>29</sup> 370.

agiert und seine Mitmenschen ausbeutet. Dabei liegt nach *Marx* die Pointe des liberalen politischen Systems gerade darin, daß es mit dem Anschein des allgemeinen Wohls und menschenrechtlicher Humanität den privaten Egoismen Freiheitsspielräume eröffnet, in denen die Humanität zwangsläufig auf der Strecke bleibt.

## 2.2 Der Sozialstaat

Die Kritik, die *Marx* am liberalen politischen System vortrug, leitet über zur zweiten Stufe der modernen Staatskonzeption. Die Idee der Menschenrechte, die auf der ersten Stufe lediglich durch die Freiheits- und Bürgerrechte bestimmt war, erfährt jetzt eine entscheidende *Erweiterung*. Worum es geht, erkannte schon vor *Marx* als einer der ersten *Hegel*. Für *Hegel* war es klar, daß die wechselseitige Anerkennung der formal-abstrakten Freiheit und deren Gewährleistung im abstrakten Recht des politischen Systems zwar notwendig, jedoch nicht hinreichend sind, wenn es darum gehen soll, das *allgemeine Wohl* beziehungsweise die *konkrete Freiheit* in Gesellschaft und Staat zu erreichen. Er sah, daß das liberale Konzept der ersten Stufe die bürgerliche Gesellschaft zu einem „Kampfplatz der individuellen Privatinteressen aller gegen alle“<sup>30</sup> und zu einem „System allseitiger Abhängigkeit“<sup>31</sup> macht, was auf der einen Seite eine sich ständig vermehrende „Anhäufung der Reichtümer“<sup>32</sup> und auf der anderen Seite Abhängigkeit, Armut und Arbeitslosigkeit erzeugt.

Soll die Aporie der Klassengesellschaft überwunden und konkrete Freiheit möglich werden, dann muß die bürgerliche Gesellschaft eine neue *sittliche Qualität* erhalten.

Der springende Punkt dieser Versittlichung der Gesellschaft liegt nach *Hegel* darin, daß das Recht auf „Sicherung der Subsistenz und des Wohls des Einzelnen“ an die Seite des liberalen Menschenrechts auf „ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums“ tritt, daß also „das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei“<sup>33</sup>. Menschenrechtstheoretisch heißt das, daß an die Seite der liberalen Freiheits- und Bürgerrechte *soziale Rechte* als Anspruchsrechte menschenrechtlicher Qualität treten müssen, welche die ersteren begrenzen und mit ihnen eine systematische Verbindung eingehen. Nicht nur die *formale Freiheit* als unbehinderter „privater“ Handlungsspielraum ist Thema der Menschenrechte, sondern auch die unverzichtbaren *Mittel und Chancen* sind es, ohne welche Freiheit nicht konkret realisierbar ist; man denke an das Recht auf Befriedigung der elementaren materiellen und kulturellen Grundbedürfnisse, das in den neueren Menschenrechtskatalogen ausdifferenziert wird. In unseren Breiten nennt man ein politisch-ökonomisches System, das diesem Anspruch genügt, ein System der *Sozialen Marktwirtschaft*.

Die Weiterentwicklung des liberalen Staates zum Sozialstaat bedeutet eine enorme *Erweiterung* des Verantwortungsbereichs von Politik. Der politische Staat ist nicht mehr bloß zustän-

<sup>30</sup> G.W.F. *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Sämtliche Werke (Glockner) Bd. 7, § 289 Anm.

<sup>31</sup> § 183.

<sup>32</sup> § 243.

<sup>33</sup> § 230.

dig für die Sicherung des Koordinatensystems der formalen Freiheitsspielräume als Rechts- und Friedensordnung, sondern er trägt jetzt auch die letzte Verantwortung für das allgemeine Wohl im Sinne der konkreten Freiheit aller beziehungsweise für das, was wir heute *soziale Gerechtigkeit* nennen. Im Sinne der sozialen Grundrechte hat er einen ordnungspolitischen Gestaltungsauftrag im Hinblick auf *Wirtschaft und Kultur*, die der klassische liberale Staat als eigengesetzliche Subsysteme betrachten konnte. Er hat außerdem die Aufgabe, in einem umfassenden Sinn *Sozialpolitik* zu betreiben. Auch wenn er diese Aufgabenfülle *subsidiär* wahrnimmt, bedeutet dieser Kompetenzzuwachs eine beträchtliche Steigerung der *Komplexität* der Entscheidungslagen, man denke nur an das ebenso drängende wie vielschichtig-komplexe Problem der Arbeitslosigkeit.

Aber diese Komplexität steigert sich noch erheblich, wenn wir bedenken, daß die soziale Dimension in unabweisbarer menschenrechtstheoretischer Konsequenz auch die *ökologische* Fragestellung involviert. Auch wenn wir von der Frage absehen, inwiefern der Natur um ihrer selbst willen ein rechtsanaloger Status einzuräumen ist, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß es sich beim Recht auf *gesunde Umwelt* und beim Recht auf eine menschenwürdige Natur auch für die unabsehbare Reihe *künftiger Generationen* um Rechtspflichten im strikten Sinne handelt. Auch hier liegt die Zuständigkeit primär beim Staat als Sozialstaat im umfassenden Sinne.

Im Hinblick auf diese Komplexität spricht der evangelische Sozialethiker *Arthur Rich* von einer „Relationalität der Zwecke“<sup>34</sup>. Die Politik steht vor der Aufgabe, ihre Entscheidungen so zu treffen, daß sie die relevanten Zweckorientierungen soweit wie möglich berücksichtigt und harmonisiert, etwa die ökonomische, die kulturelle, die sozial-partizipative und die ökologische. Die politische Klugheit muß sich an dieser Relationalität bewähren. Sie darf sich nicht in gesinnungsethischer Engführung nur einer Zweckorientierung verschreiben. Dabei wird sie sich dessen bewußt sein, daß die Möglichkeit einer „vollkommenen Harmonisierung“ beziehungsweise einer „die Gegensätze schlechthin aussöhnenden Synthese nicht in der Reichweite dessen liegt, was Menschen ‚machen‘ können“<sup>35</sup>. Eine zentrale Aufgabe der politischen *Parteien* besteht zweifellos darin, alternative Konzepte dafür zu entwickeln, wie mit dieser Relationalität politisch umzugehen ist, um mit diesen Konzepten um das Vertrauen der Bürger zu werben.

Natürlich verschärft der Kompetenzzuwachs der Politik auf der Seite des Bürgers das Problem des *Trittbrettfahrers*. Der Kontraktualist wird dazu tendieren, Sozialstaat und Umwelt auf Kosten anderer parasitär auszunützen. Fassen wir aber die politische Gemeinschaft als moralische Gemeinschaft, so geht es um folgendes: Auf der zweiten Stufe des Konzepts der Moderne sollte der Bürger begreifen, daß die einschlägigen Fragen der sozialen Wohlfahrt und der Ökologie, die auf der ersten Stufe noch

<sup>34</sup> A. Rich, *Wirtschaftsethik* Bd. II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht, Gütersloh 1990, 40.

<sup>35</sup> *ibid.*

als privatisierte Fragen des guten Lebens galten, jetzt als Gerechtigkeitsfragen zu gelten haben, die *Rechtspflichten* involvieren. Darum ist die Haltung der *Solidarität* nicht nur subjektiv verdienstlich, sondern als moralische Basis des Sozialstaats gefordert. Analoges gilt von der *ökologischen Sensibilität*.

### 2.3 Integration und Globalisierung

Wir können die dritte Stufe des politischen Konzepts der Moderne darin sehen, daß der Nationalstaat immer mehr sein Politikmonopol verliert und im Zuge von Integrations- und Globalisierungsprozessen die *internationale Politik* an Bedeutung gewinnt und Kompetenzen an sich zieht. Wir denken einerseits in unserem Raum an die Europäische Union und andererseits weltweit an die Vereinten Nationen und ihre Organisationen, wobei letztere seit dem Zusammenbruch der sogenannten Zweiten Welt zweifellos beträchtlich an Bedeutung gewonnen haben.

Der Trend zu Integration und Globalisierung ergibt sich aus der Logik der Entwicklung jener Elemente, die für die beiden skizzierten Stufen des politischen Konzepts der Moderne bestimmend waren. Insofern ist es kein Zufall, daß bereits Kant aus der Perspektive der ersten Stufe in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ für eine globale Konföderation republikanischer, das heißt rechtsstaatlich verfaßter Staaten eintrat. Es ist die *Menschenrechtsidee* als solche, die diese menschheitliche Tragweite involviert und sie zunächst im Blick auf die Freiheits- und Bürgerrechte, dann aber auch – man denke an die Dritte Welt – hinsichtlich der sozialen Menschenrechte ins Bewußtsein rückte. Als moralische Idee postuliert

sie – wenn auch oft genug kontrafaktisch – eine *globale Rechts- und Friedensordnung*. Dazu kommt, daß sowohl die freie, marktwirtschaftlich organisierte *Ökonomie* als auch der ebenfalls freigesetzte *Kultur- und Informationsprozeß* aus sich heraus zur hemisphärischen Integration und schließlich zur Globalisierung tendieren. Darüber hinaus wurde es immer mehr klar, daß die *ökologische Frage* als solche die nationalstaatlichen Grenzen übersteigt und nur global bewältigt werden kann. In diesem Sinne sprach bereits Johannes XXIII. in *Mater et magistra* (1961) sozial-ethisch von einem *gesamtmenschheitlichen Gemeinwohl* (80 und 81).

Einerseits ist, wie ich meine, die Perspektive *moralisch* unabweisbar. Andererseits steigert sie die *Komplexität* der politischen Entscheidungsprozesse enorm. Ich verweise hier nur auf einigen wenige anstehende Fragen: Wie verhält es sich mit der *Legitimation* internationaler Politik, sei es in den hemisphärischen Integrationsbereichen wie zum Beispiel in der Europäischen Union, sei es auf globaler Ebene? Weder in Brüssel noch in der UNO sind die praktizierten Legitimationsmechanismen für ein modern-demokratisches Bewußtsein befriedigend. Wie soll die in den diversen Integrationsräumen sowie die im Sinne des GATT global internationalisierte *Wirtschaft* in Analogie zur sozialen Marktwirtschaft des Nationalstaats *sozial geordnet* und gestaltet werden, damit sie nicht zum sozial ungerechten Kampfplatz der freigesetzten Sonderinteressen der Nationen und Konzerne wird? Die Nationalstaaten selbst sind nicht mehr stark genug, diese Aufgabe wahrzunehmen, und Sozialpartnerschaft funktioniert überhaupt nur in einigen wenigen Staaten der Ersten Welt. Wie läßt sich das Wirtschaftsniveau der Ersten Welt und der enorme Wachstumsbedarf der übrigen Welthemisphären vereinbaren mit der Dringlichkeit *global-ökologischer* Fragen, aber auch mit der Verantwortung gegenüber *künftigen Generationen*, denen wir eine Erde hinterlassen sollten, die ihnen die gleichen Chancen bietet, die wir selbst hatten? Wie kann die internationale und die nationale Politik das immer drängender werdende Problem des *Bevölkerungswachstums* in den Griff bekommen, ohne die Menschenrechtsidee zu verletzen? Wieweit soll die internationale Politik in die *nationale Souveränität* von Staaten eingreifen können, deren politische

Systeme despotisch oder korrupt sind und jede Entwicklung blockieren? Wieweit soll die internationale Gemeinschaft über eine globale einsetzungsfähige Streitmacht, gewissermaßen über eine Weltpolizei zur Kriegsverhütung und Befriedung, verfügen können? Fragen über Fragen!

Eine Politik, die im Sinne politischer Klugheit unter diesen Komplexitätsbedingungen vernünftig agieren soll, setzt unter anderem folgendes voraus:

1. Wie das Gedeihen einer staatlichen Gemeinschaft davon abhängt, daß die Bürger die bloß egoistisch-kontraktualistische Einstellung überwinden und sich als *moralische Gemeinschaft* begreifen, so hängt auch das Gedeihen der Zusammenschlüsse von Nationen und schließlich der Weltgemeinschaft davon ab, ob die politischen Staaten in der Lage sind, eine am internationalen Gemeinwohl orientierte moralische Gemeinschaft zu bilden. Geschieht das nicht, so drohen die nationalen Interessen, permanent als Trittbrettfahrer die internationale Gemeinschaft zu schädigen.
2. Diese moralische Einstellung der nationalen politischen Staaten setzt die entsprechende *Einstellung der Bürger* dieser Staaten voraus. Das heißt: *Solidarität* und *ökologische Sensibilität* sind in der internationalen Politik nur dann zu erwarten, wenn sie im öffentlichen Bewußtsein der Nationen verankert sind. Zweifellos kommt hier den *Medien* eine enorme Bedeutung zu.
3. Angesichts der genannten Komplexitätsbedingungen ist die Politik mehr denn je zuvor darauf angewiesen, daß ihr die Wissenschaften *transdisziplinär* zuarbeiten. Politische Klugheit ist zwar, wie wir bei *Aristoteles* sahen, mehr als Wissen, aber sie setzt Wissen voraus; und dieses Wissen muß die Wissenschaft liefern, aber eben nicht in diszi-

plinärer Abstraktheit und Spezialisierung, sondern in transdisziplinärer Konkretheit, in welcher die *Relationalität* der Perspektiven, von denen wir sprachen, bereits berücksichtigt ist.

4. Ich halte es für erfreulich, daß das alte *Subsidiaritätsprinzip* der Katholischen Soziallehre heute international Hochkonjunktur erlebt. In unserer Fragestellung spielt es in der Tat eine Schlüsselrolle. Zwar muß Politik Komplexität reduzieren. Aber dieses Reduzieren darf nicht so erfolgen, daß in der genannten Relationalität notwendige Perspektiven vernachlässigt werden, etwa die ökologische zugunsten der ökonomischen oder umgekehrt. Reduktion von Komplexität kann und soll vielmehr so erfolgen, daß im vielschichtigen Gefüge der Politik von der Gemeinde bis zur UNO Kompetenzen so *denzentral* *alloziert* werden, wie das unter der Bedingung der Funktionsfähigkeit des Ganzen möglich ist. Das Prinzip reduziert also Komplexität dadurch, daß es möglichst überschaubare Bereiche schafft. Das meint Subsidiarität.

### 3. *Schluß*

Wir sahen, daß das politische Konzept der Moderne von der ersten Stufe her dazu tendiert, durch Politik maximale *Freiheitsspielräume* zu schaffen, in welchen dann jeder nach seinem subjektiven Ermessen die Fragen des guten Lebens so beantwortet, wie er will. Dabei ging das Konzept von Anfang an aus von dem Paradigma des *mündigen, vernünftigen und moralischen Bürgers*. Nun wird man folgendes sagen müssen: Die Gangbarkeit des politischen Konzepts der Moderne

hängt in gewisser Hinsicht unvermeidlich davon ab, wie mündig, vernünftig und moralisch sich der Bürger in diesen quasiprivaten Freiheitsspielräumen gebärdet. Mit dem politikverdrossenen Bürger, der in diesen Spielräumen seine Rechts- und Tugendpflichten vernachlässigt und damit Familie und Gesellschaft schädigt, ist letztlich kein Staat zu machen, zumindest kein Staat im Sinne des politischen Konzepts der Moderne.

Ernst-Wolfgang Böckenförde meinte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große

Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz der einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben [...]“<sup>36</sup> An diesem letztlich moralischen Problem entscheidet sich die Zukunft des politischen Konzepts der Moderne.

<sup>36</sup> E.-W. Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 60.

Lina Börsig-Hover

## *Zeit der Entscheidung*

Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart

Börsig-Verlag · Fridingen a. D.

186 S., kart., DM 89,- / öS 690,- / sFr 90,- · ISBN 3-9802256-1-5