

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Christliches Ethos und staatliches Recht

Eberhard Schockenhoff

Christliches Ethos und staatliches Recht

Die Unterscheidung von Recht und Moral gilt als ein entscheidendes Ergebnis des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, aus dem seit der frühen Neuzeit der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat und die Idee der bürgerlichen Gesellschaft hervorgegangen sind. Die Überschrift, die den folgenden Überlegungen voransteht, enthält daher eine keineswegs selbstverständliche These: daß staatliches Recht *und* christliches Ethos in einem inneren Zusammenhang stehen. Die in dem kleinen Wort "und" behauptete Verbindung zwischen beiden Bereichen erscheint sowohl aus der Perspektive des säkularen Rechtsstaats als auch aus der Sicht des christlichen Ethos zunächst durchaus fragwürdig. Der Gedanke der weltanschaulichen Neutralität des modernen Verfassungsstaats verbietet diesem die privilegierte Bindung an ein religiöses Bekenntnis; so sehr es eine Angewiesenheit des Rechts auf moralische Voraussetzungen und ethosbildende Kräfte der Gesellschaft gibt, so wenig darf sich die Rechtsordnung in ihrer konkreten Ausgestaltung in die Abhängigkeit einer *bestimmten* Moralauffassung begeben. Aus der Sicht der christlichen Ethik erscheint eine enge Rückbindung des Rechts an die Moral nicht weniger problematisch. Sie birgt nicht nur die Gefahr in sich, die moralischen Forderungen des Glaubens mit den rechtlich erfaßbaren Mindeststandards einer pluralen Gesellschaft zu verwechseln; sie weckt auch den Verdacht, die Kirche rufe nach dem Büttel des Staates, um der Gesellschaft auf dem Weg der Rechtsgestaltung ein in ihren eigenen Glaubensüberzeugungen wurzelndes Sonderethos aufzuzwingen.

1. Der Beitrag des Christentums zur Entstehung des modernen Rechtsstaats

Trotz dieser nach beiden Seiten hin notwendigen Abgrenzung stehen staatliches Recht und christliches Ethos unverkennbar in einer inneren Beziehung zueinander, und dies sowohl in geschichtlicher wie auch in prinzipieller Hinsicht. *Historisch* gesehen ist der Beitrag des Christentums zur Entwicklung der neuzeitlichen Rechtskultur und der Entstehung des freiheitlich-demokratischen Staates nicht wegzudenken, auch wenn sich beide Entwicklungen lange Zeit gegen den entschiedenen Widerstand vor allem der

katholischen Kirche durchzusetzen hatten. Der Begriff der Menschenwürde, der sich in der Anerkennung vorstaatlicher und überpositiver Menschenrechte entfaltet, die wiederum den verfassungsmäßig geschützten Grundrechten vorangehen, verdankt sich dem Zusammenwirken mehrerer ideengeschichtlicher Entwicklungslinien. Deren jeweiliger Beitrag läßt sich wohl im einzelnen unterschiedlich gewichten, aber kaum grundsätzlich bestreiten. Im allgemeinen werden die Einflußfaktoren, die dem modernen Menschenrechtsethos zugrunde liegen, auf die Trias von klassischer Philosophie, christlicher Ethik und europäischer Aufklärung zurückgeführt, wobei den einzelnen geistesgeschichtlichen Strömungen durchaus spezifische Gedankenanstöße zuzuordnen sind.

In der griechischen Philosophie vollzieht sich der erste Schritt der Selbstbefreiung des Menschen aus dem Eingebundensein in eine durch den Mythos garantierte Ordnung von Kosmos und Sitte. Später führt die sophistische Infragestellung der Geltungsgrundlagen von Recht und Moral zu der Erkenntnis, daß staatliche Gesetze und moralische Gebote ihren Anspruch nicht aus dem Recht des Stärkeren oder ihrem gesellschaftlichen Nutzen, sondern aus einer hinter ihrer unvollkommenen Realisierung aufscheinenden Idee der Gerechtigkeit und des Guten an sich herleiten. Der Gedanke der natürlichen Gleichheit aller Menschen verbindet sich in der Botschaft des Christentums mit der Vorstellung, daß vor Gott jedes einzelne Individuum die Würde des Menschengeschlechts repräsentiert. Die Auszeichnung eines besonderen göttlichen Ursprungs wird nun nicht mehr von der Menschheit als generischer Gesamtgröße, sondern von der menschlichen Person als einem geschöpflichen Ebenbild Gottes (vgl. Gen 1,26) ausgesagt. Der spezifische Beitrag der europäischen Aufklärung liegt zum einen in der Erneuerung des Gedankens der sittlichen Autonomie, zum anderen in der Erkenntnis, daß die Freiheit und Würde des Einzelnen zu ihrem wirksamen Schutz der politisch-rechtlichen Absicherung bedürfen. Bei aller Verschiedenheit dieser Ansätze und Begründungswege ergibt der historische Vergleich, daß die ideengeschichtlichen Wurzeln des modernen Rechtsbegriffs von einer star-

ken Affinität und Konvergenz bestimmt sind, die sich geschichtlich aus ihren vielfachen Wechselwirkungen erklären.¹

2. Für eine differenzierte Zuordnung von Recht und Moral

Die *prinzipielle* Legitimation, staatliches Recht und christliches Ethos in eine innere Beziehung zueinander zu setzen, ergibt sich aus einem unübersehbaren Dilemma des modernen Rechtsstaats, das sich mit dem Auseinanderdriften der moralischen Überzeugungen an seiner gesellschaftlichen Basis noch weiter verschärft. Der säkulare Staat kann die moralischen Ressourcen, auf die er wie jedes Gemeinwesen angewiesen bleibt, nicht selbst garantieren, ohne seinen freiheitlichen Charakter in Frage zu stellen. Hinter dieser scheinbaren Schwäche verbirgt sich nicht nur der notwendige "Preis der Freiheit" (*M. Kriele*); in ihr zeigt sich vielmehr die eigentliche Stärke des modernen Staates, der auf diese Weise allen Bürgern die innere Zustimmung zur Ausübung der Staatsgewalt ermöglicht. Woher aber nimmt ein Gemeinwesen, das um der Sicherung seiner eigenen Konsensgrundlagen willen niemandem einen Sinnentwurf für das eigene Leben oder gar eine religiöse Glaubensorientierung vorschreiben darf, die notwendigen Bindungskräfte, ohne die es seine eigenen Gestaltungsaufgaben nicht erfüllen kann?

Der säkulare Rechtsstaat ist hier der gängigen politischen Theorie zufolge auf die in der freiheitlichen Gesellschaft wirksamen Kräfte angewiesen, die ihm die soziale Kohäsion und die ethische Substanz zur Verfügung stellen, die er zur Erfüllung seines eigenen Auftrags voraussetzen muß. Damit freilich ist die ethische Legitimation des Staates wieder in die Gesellschaft zurückverwiesen, ohne die faktische Wahrnehmung dieser Aufgabe garantieren zu können. Die Staatstheorien des 19. Jahrhunderts versuchten das Problem der gesellschaftlichen Klammerfunktion und der inneren Integrationskraft durch die Idee der Nation zu lösen. Eine ähnliche Rolle über-

1 Vgl. dazu A. Schwan, *Ethos der Demokratie. Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus*. Paderborn 1992, S. 41-49.

nimmt heute der Gedanke eines bürgerlichen Verfassungspatriotismus oder die Vorstellung einer Zivilgesellschaft aufgeklärter Individuen. Doch spiegeln solche zur Identifikation einladenden Selbstbezeichnungen der freiheitlichen Gesellschaft viel stärker die Anerkennung ihrer gewachsenen Pluralität und den Respekt vor der autonomen Selbstbestimmung ihrer Bürger wider, als daß sie die Vermittlung zu Gemeinsamkeit und Einheit leisten könnten, die zur Weckung sozialer und moralischer Bindungskräfte notwendig wären. Das Sichtbarmachen eines ethischen Konsenses und die Erneuerung der moralischen Ressourcen bleiben daher eine Aufgabe, die der Gestalt als Ganzer aufgegeben ist. Sie obliegt der gemeinsamen Verantwortung aller die freie Gesellschaft tragenden Kräfte, Gruppen und Institutionen, also den christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften, den Verbänden, Gewerkschaften und Berufsgruppen, den Schulen und Universitäten, den Medien und politischen Parteien.

Den christlichen Kirchen kommt dabei gewiß eine vorrangige, auch von ihrem eigenen Selbstverständnis her unverzichtbare Funktion zu, was jedoch keineswegs den Rückzug der anderen gesellschaftlichen Kräfte aus der eigenverantwortlichen Wahrnehmung derselben Aufgabe legitimieren kann. Daß die christlichen Kirchen in einer hochgradig pluralistischen Gesellschaft kein Deutungsmonopol in Fragen der weltanschaulichen Sinnorientierung besitzen, besagt umgekehrt auch, daß eine weltanschaulich plural verfaßte Gesellschaft die Aufgabe, zur ethischen Orientierung ihrer Mitglieder beizutragen, nicht einfach an die christlichen Kirchen delegieren darf. Wenn die Gesellschaft und ihr säkulares Recht sich aus der Verantwortung, neu aufbrechende ethische Konflikte zu regeln, immer mehr zurückziehen, können auch die ohnehin geschwächten Kirchen nicht mehr als sozial erwünschte Sinnvermittlungsinstitute oder als letzte Garanten der Moralität wirken. Der Umstand, daß Staat und Gesellschaft die Erneuerung der moralischen Ressourcen nicht einfach den Kirchen übertragen können, erfordert eine differenziertere Sicht der inneren Beziehung, in der staatliches Recht und christliches Ethos zueinander stehen. Ein solches Modell der differenzierten Zuordnung von Recht und Moral wird an den notwendigen Unterscheidun-

gen festhalten, die in den klassischen rechtsphilosophischen Theorien herausgearbeitet wurden. Es wird aber stärker als diese nach der Wechselwirkung zwischen beiden fragen und weder den christlichen Glauben aus seiner Verantwortung für die staatliche Rechtsfortbildung noch das säkulare Recht aus der Sorge um seine eigenen moralischen Konsensgrundlagen entlassen.

2.1 Die notwendige Unterscheidung zwischen Recht und Moral

Deshalb sollen zunächst die drei wichtigsten Differenzmerkmale zwischen der Rechtsordnung und der Moral in Erinnerung gerufen werden. Eine erste Grenzziehung ist in der berühmten Formel vom *ethischen Minimum* gegeben, nach der sich die Rechtsordnung auf die Durchsetzung von Durchschnittsforderungen gegenüber Durchschnittsmenschen beschränken muß. "Das Rechtsgesetz kann niemals die Aufgabe haben, aus den Menschen Heilige zu machen - genug, wenn es verhindert, daß sie zu Teufeln werden."² Schon die mittelalterliche Rechtstheorie wußte, daß die Aufgabe, die Menschen gut zu machen, in erster Linie nicht dem Recht, sondern der Tugend zukommt. Daraus folgt die Idee einer notwendigen Selbstbeschränkung des Rechts, das nicht einfachhin alle Laster verbieten, sondern mit seiner Sanktionsgewalt nur solche Handlungen verhindern will, die gegen das *bonum commune* und den gesellschaftlichen Frieden gerichtet sind.³

Damit hängt ein zweiter Grundzug des Rechts, seine *fragmentarische* Natur, eng zusammen. Nicht einmal ein totalitärer Polizeistaat könnte mit den Durchsetzungsmitteln des Rechts die moralische Praxis der Menschen in allen Lebensfeldern gewährleisten. In einem freiheitlich-säkularen Rechtsstaat beschränkt sich die Funktion des Rechts darauf, die äußere Ordnung zu garantieren und im Falle ihrer Verletzung deren Wiederherstellung zu regeln. Das Recht des säkularen Staates kann niemals Wahrheits- und Tugendordnung, sondern immer nur Freiheits- und Friedensordnung sein. Die-

2 A. Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit*. Tübingen 1964, S. 29.

3 Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I-II 96, S. 2-3.

ser Selbstbeschränkung liegt die Überzeugung zugrunde, daß das Recht nicht die sittliche Gesinnung erzwingen kann, die für die Befolgung moralischer Gebote, für eine verantwortliche individuelle Lebensführung oder gar für den Erwerb einer dauerhaften sittlichen Lebensform Voraussetzung ist. Als konstitutives Differenzmerkmal der Rechtsordnung gilt daher die *vis coactiva*⁴ und die "Befugnis zu zwingen",⁵ durch die sich sozialschädliches Verhalten verhindern und ein Mindestmaß erwartbarer Solidarität durchsetzen lassen.⁶

Die dritte Unterscheidungslinie zwischen Recht und Moral setzt die *äußere Sanktion* des Rechts in einen Gegensatz zur inneren Gesinnung des Menschen. Während die Moral als eine Sollensordnung charakterisiert wird, die ihre innere Sanktion in der Stimme des Gewissens und im reinen Wollen des Guten findet, erscheint die Rechtssetzung als eine dezisionistische Machtentscheidung des Staates, die einer moralischen Beurteilung entzogen bleibt. In diesem Sinne weist etwa *Kants* klassische Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität das Recht dem bloß äußeren Verhalten, das Ethos und die Moral dagegen dem Bereich der inneren Gesinnung zu. So wichtig jedoch das Legalitätsprinzip und die Bindung der staatlichen Gewalt an formale Rechtsprozeduren für die Bewahrung einer demokratischen Rechtskultur sind, so wenig können sie allein genügen. Die Zurückführung des Rechts auf seine dezisionistische Setzung führt spätestens dort an eine Grenze, wo durch den Wandel des gesellschaftlichen Bewußtseins und durch die gewachsene Sensibilität für die sogenannten gesellschaftlichen Überlebensfragen die Legitimation der gesamten Rechtsordnung in Frage steht.

4 *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I-II 96, S. 5.

5 *I. Kant*, *Metaphysik der Sitten*, A 34. Ed. Weischedel Frankfurt a.M. 1968, Bd. 4, S. 338.

6 Vgl. aber einschränkend *E.-W. Böckenförde*, *Staatliches Recht und sittliche Ordnung*. In: H. Vechtrup (Hrsg.), *Aufklärung durch Tradition (= FS J. Pieper)*. Münster 1995, S. 87-107, bes. S. 92 f.

Die Problematik einer vollständigen Trennung von Recht und Moral anhand der Dichotomie von Legalität und Moralität wird aber auch in der alltäglichen Rechtspraxis offenkundig. Ungeachtet aller theoretischen Interpretationen dieses Unterschieds muß es als eine Humanisierung der Rechtsentwicklung angesehen werden, daß Rechtsordnung und Rechtsprechung ihre Sanktionen nicht mehr ausschließlich an die äußere Tatverursachung, sondern immer stärker an sogenannte subjektive Merkmale wie Vorsatz, Absicht und Gesinnung knüpfen. Auch erscheint der Gedanke einer reinen Rechtsdurchsetzung mit Hilfe äußerer Sanktionen immer fragwürdiger. Das frühere Standardbeispiel, wonach es dem Staat gleichgültig sein könne, ob seine Bürger der Steuerpflicht aus innerer Überzeugung oder nur widerwillig nachkommen, hat sich heute geradezu ins Gegenteil verkehrt: Der dramatische Einbruch der Steuerbasis durch die lückenlose Ausnützung legaler Ausnahmeregelungen zeigt die wachsende Ineffizienz eines Steuersystems, das sich immer weniger auf den loyalen Steuerehorsam der Bürger verlassen kann. Der ethische Kerngehalt der allgemeinen Steuerpflicht, nämlich Ausdruck einer solidarischen Lastenverteilung zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu sein, ist aus dem allgemeinen Bewußtsein weitgehend verschwunden. Das erstaunte Befremden, mit dem selbst gläubige Katholiken auf die Aussage des neuen Weltkatechismus ihrer Kirche reagierten, daß Steuerhinterziehung ein Verstoß gegen das siebte Gebot und eine Sünde gegen die soziale Gerechtigkeit sei (vgl. KKK Nr. 2409), ist ein sprechendes Indiz für den schleichenden Geltungsverlust einer für den Zusammenhalt des Rechtsstaats elementaren sozialethischen Einsicht.

2.2 Die Affinität von Recht und Moral

Solche Entwicklungen zeigen, daß eine vollständige Abkoppelung zwischen Recht und Moral, die darin zwei autonome Regelkreise sozialen Verhaltens sieht, der inneren Angewiesenheit beider Ordnungen aufeinander nicht gerecht wird. Angesichts des gesellschaftlichen Wertewandels und der daraus entstehenden moralischen Konflikte bedarf aber auch die behauptete Affi-

nität von staatlichem Recht und (christlichem) Ethos einer näheren Erläuterung und Begründung.

a) Die Wertgrundlagen des Rechts

Das Bundesverfassungsgericht hat sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein immer wieder dazu bekannt, daß die verfassungsmäßig garantierten Grundrechte nicht nur als Abwehrrechte der Bürger gegenüber der staatlichen Gewalt oder als rein institutionelle Garantien verstanden werden dürfen. In ihnen entfaltet sich vielmehr der oberste Achtungsanspruch der Menschenwürde, der unserer Verfassung zugrunde liegt. Deshalb kommt den einzelnen Grundrechten ein eigenständiger Rechtsgehalt von objektiven Normen zu, die auch im Verhalten der Bürger untereinander Anerkennung fordern und im Fall ihrer Verweigerung eine Schutzpflicht des Staates begründen. Das Bekenntnis zu den Wertgrundlagen der Rechtsordnung und zum objektiven Rechtsgehalt der Grundrechte erinnert daran, daß auch die demokratische Staatsform einer säkularen, in sich pluralistisch verfaßten Gesellschaft auf einem rechtsethischen Fundament steht, dessen Anerkennung sie nicht in das Belieben einzelner Gruppen zurückverlagern kann.

Der Vorrang der Demokratie vor allen anderen politischen Herrschaftsformen beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind. Der demokratische Rechtsstaat, dem von der Verfassung her weltanschauliche Neutralität geboten ist, darf diese deshalb nicht als Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft faktisch gelebten moralischen Überzeugungen praktizieren. Als Garant der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung kann er sich nicht einfach als wertneutral verstehen und auf die Rolle eines bloßen Notars der gesellschaftlichen Wertediskussion zurückziehen. Bei allen Schwierigkeiten, den Kanon vom Minimalkonsens der Gesellschaft abgedeckten Grundwerte an seinen Rändern zu umschreiben, bleibt diese Aufgabe für eine politisch-ethische Theorie der mo-

dernen Demokratie doch unabdingbar. In seiner Enzyklika "Evangelium vitae" nennt Papst *Johannes Paul II.* als solche dem staatlichen Handeln vorausliegende Grundlagen der Rechtsordnung die Würde der menschlichen Person, ihre darin verankerten unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der Einzelnen und das Gemeinwohl, an dem sich die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen in der Verfolgung ihrer Interessen zu orientieren haben (Nr. 70-71).

b) Die Rückwirkung des Rechts auf das sittliche Bewußtsein

Die Zusammengehörigkeit von Recht und Moral zeigt sich auch in der unverkennbaren Rückwirkung, die durch Sanktionen geschützte Rechtsnormen auf das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft haben. Das Recht ist nicht nur darauf angewiesen, die ihm "von unten", von der Basis gesellschaftlich gelebter Überzeugungen her zuwachsenden Werte aufzugreifen und zu schützen, sondern es hat *sekundär* und *indirekt* eine eigene, die moralischen Werthaltungen der Bürger nachhaltig beeinflussende Funktion. Auf vielen Rechtsgebieten ist dieser Grundsatz auch keinesfalls umstritten; hier gilt das staatliche Recht durchaus als geeignetes Instrumentarium zur Beeinflussung der in der Bevölkerung wirksamen moralischen Überzeugungen. Die Forderung, Vergewaltigung in der Ehe zu einem Straftatbestand zu machen, wurde ausdrücklich mit der erhofften moralischen Sensibilisierung begründet, die von einer solchen Strafbewehrung ausgehe.

Auch wo es um die Verwirklichung von sozialem Forderungen aufgrund des Gerechtigkeitsprinzips geht, ist sich die Rechtspolitik ihrer Vorreiterrolle in bezug auf die moralischen Einstellungsstandards der Gesellschaft bewußt. So setzte sie in der Vergangenheit durch die Abschaffung der Todesstrafe, durch die anfängliche Gleichstellung nichtehelicher Kinder oder durch das Gebot der Gleichbehandlung von Frau und Mann verbindliche Zielvorgaben, die den mehrheitlichen Überzeugungen und den faktisch gelebten Einstellungen der Bevölkerung zu ihrer Zeit noch weit voraus waren. Die Rechtsfortbildung vertraute dabei auf die ethosgestaltende Kraft des

Rechts und baute darauf, daß die erforderliche moralische Sensibilität der Bürger in der durch die neuen Rechtsnormen gewiesenen Richtung "nachwachsen" werde. Die gegenwärtig diskutierten Initiativen zum Ausbau des Umweltstrafrechts, zur Durchsetzung verschiedener Diskriminierungsverbote, zum Schutz von Nichtrauchern bis hin zur gesetzlichen Einflußnahme auf den elterlichen Erziehungsstil machen sich den gleichen Umstand zunutze. Wie insbesondere das letzte Beispiel, aber auch die bereits erwähnte Debatte um das sexuelle Selbstbestimmungsrecht innerhalb der Ehe zeigen, hält man rechtliche Sanktionsdrohungen keineswegs für ungeeignet, ihre moralische Sensibilisierungswirkung auch in den privaten Lebensbereichen von Ehe, partnerschaftlicher Beziehung und Familie zu entfalten. Es bleibt eine der großen Widersprüchlichkeiten der jüngsten Rechtsentwicklung, daß Politik und Gesetzgebung sich weigerten, diesen ansonsten durchaus chancenbewußt genutzten rechtspolitischen Grundsatz auch im Falle der Neuregelung des § 218 zur Geltung zu bringen. Nicht einmal zur Durchsetzung des von allen bejahten Minimalziels, die abseits stehenden Väter stärker in die Suche nach einer verantwortlichen Lösung der durch eine ungewollte Schwangerschaft entstandenen Konfliktsituation einzubeziehen, fand sich bislang eine parlamentarische Mehrheit.

3. Die Asylpraxis als Konflikt zwischen staatlichem Recht und christlicher Barmherzigkeit?

Ein weiterer Problemkreis, in dem sich christliches Ethos und staatliche Rechtsordnung eng berühren, ist die Praxis der Asylgewährung. Historisch gesehen ging das Asylrecht von der Kirche auf den modernen Rechtsstaat über; die katholische Kirche trug dieser Entwicklung insofern Rechnung, als sie im neuen CIC 1983 kein von der staatlichen Rechtsgewalt exemptes Kirchenasyl mehr beansprucht. Hatte der CIC von 1917 in Can. 1179 noch bestimmt: "Die Kirche genießt Asylrecht in dem Sinn, daß diejenigen, die zu ihr flüchten, nicht ohne die Zustimmung des Bischofs oder eines leitenden Geistlichen weggeführt werden dürfen - außer im Fall zwingender Notwen-

digkeit", so beschränkt sich das heutige Kirchenrecht auf die Festlegung, wonach die kirchliche Autorität ihre Vollmachten und Aufgaben an heiligen Orten "frei" ausübt (Can. 1213). Damit ist kirchlicherseits die Konsequenz aus der Tatsache gezogen, daß der moderne Rechtsstaat seinem eigenen Anspruch nach das Entstehen rechtsfreier Räume nicht hinnehmen kann; ein prinzipielles Recht zur Selbstdispens von der Pflicht zur Befolgung staatlicher Gesetze kann es deshalb weder für kirchliche Gruppen noch für einzelne Christen geben. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Kirche aufgrund der sittlich-humanen Verpflichtungen ihres eigenen Ethos nicht Erwartungen an die staatliche Asylpraxis richten dürfte oder daß einzelne Christen durch den Rechtsgehorsam von ihrer Gewissenspflicht zur persönlichen Hilfeleistung für einzelne Asylsuchende entbunden wären. Nur wenn beide Seiten sich um gegenseitiges Verständnis für die moralischen Bindungen und die individuelle Gewissensnot, aber auch für die Komplexität der staatlichen Ordnungsaufgabe bemühen, können politische Entscheidungsträger, staatliche Vollzugsorgane und einzelne Bürger in diesen Konfliktlagen so miteinander umgehen, wie es dem Anspruch eines freiheitlichen Verfassungsstaats entspricht.

Für die Kirchen und die in ihrem Raum tätigen Initiativgruppen ergibt sich daraus zunächst die Forderung, das Dilemma der staatlichen Asylpolitik anzuerkennen. Diese steht unter dem Druck, einerseits auf die gewaltigen Migrations- und Fluchtbewegungen unseres Jahrhunderts reagieren zu müssen, zugleich aber durch völkerrechtliche Normen wie das Nichteinmischungsgebot und die Bewahrung nationalstaatlicher Souveränität gebunden zu sein. Die Völkergemeinschaft ist von der verbindlichen Anerkennung eines individuellen Menschenrechts auf Asyl für politisch Verfolgte noch weit entfernt. In der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO aus dem Jahre 1948 heißt es zwar in Artikel 14 Absatz 1: "Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgungen Asyl zu suchen und zu genießen." Diese deklaratorische Empfehlung hat jedoch keinerlei bindende Rechtskraft für die Unterzeichnerstaaten; sie besagt nach übereinstimmender Interpretation der Völkerrechtswissenschaft nur, daß jeder Mensch das

Recht hat, "Asyl zu suchen und - falls es ihm gewährt wird - auch zu genießen".⁷

In den beiden rechtsverbindlichen Menschenrechtspakten der UNO von 1966 ist folgerichtig vom Asylrecht überhaupt nicht die Rede; andere Regelungen auf Völkerrechtsebene wie die Genfer Flüchtlingskonvention (1951) und die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte (1984) enthalten immerhin das sogenannte "Refolement-Verbot", d.h. sie untersagen es, Asylsuchende durch Abweisung oder Abschiebung in eine lebensbedrohliche Situation zu bringen. Kein Staat der Erde unterliegt jedoch der völkerrechtlichen Pflicht, Flüchtlinge, Fremde oder Asylsuchende aufzunehmen; er darf nur die eigenen Bürger nicht am Verlassen des eigenen Staatsgebiets hindern. Die allgemeine Asylverheißung der Völkergemeinschaft, die nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs in der Menschenrechtsdeklaration ausgesprochen wurde, reduziert sich so bei nüchterner Betrachtung auf das Recht, sich auf die Flucht zu begeben und in einem fremden Land Aufnahme zu erhoffen.⁸

Gemessen an den ernüchternden fremdenrechtlichen Mindeststandards, auf die sich die Völkergemeinschaft bislang verständigen konnte, erscheint das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland geradezu revolutionär. Mit Artikel 16 Absatz 2 Satz 2 GG⁹ ist erstmals ein individuelles Anspruchsrecht auf Asyl rechtskräftig verankert und mit Verfassungsrang ausgestattet.

7 *D. Kennedy*, zitiert nach *H.-R. Reuter*, Kirchenasyl und staatliches Asylrecht. Zur Renaissance eines kirchlichen Rechtsinstituts. In: ders., *Rechtsethik in theologischer Perspektive*. Studien zur Grundlegung und Konkretion. Gütersloh 1996, S. 184-209, hier: S. 188.

8 Vgl. *H. Tremmel*, Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik. Freiburg i.Br. 1993, S. 90-95; *N. Brieskorn*, Art. "Asyl/Asylrecht. IV. Gegenwart". In: *LThK*¹, S. 1118 f.

9 Jetzt (Gesetz zur Änderung des Grundgesetzes vom 28.6.1993, BGBl. I S. 1002): Art. 16a Abs. 1 GG. Auf Einzelheiten dieser Verfassungsänderung ist hier nicht näher einzugehen.

"Der Artikel 16 bietet einen strukturellen Höhepunkt der Asylrechtsentwicklung. Hier allein wird dem politisch Verfolgten ein subjektives Recht auf Asyl, also ein einklagbarer Rechtsanspruch auf Aufnahme in das Gebiet der Bundesrepublik zugesichert. Kein anderes Land der Erde (geschweige denn das Völkerrecht) bietet strukturell einen derart hohen Standard des Völkerrechts."¹⁰

Die Mitglieder des parlamentarischen Rats haben damals mögliche Einschränkungen des Asyls diskutiert und ausdrücklich verworfen, wobei ihnen angesichts von elf Millionen nichtdeutschen Kriegsflüchtlingen durchaus vor Augen stand, daß Flucht und Migration in unserem Jahrhundert zumeist Massenbewegungen sind.

Obwohl die Bundesrepublik Deutschland im internationalen Vergleich über das fortschrittlichste Asylrecht verfügt, ist sie in der Praxis der Asylgewährung jedoch keineswegs das großzügigste Land. Bezogen auf die Einwohnerzahl liegt sie im Vergleich mit anderen europäischen Staaten trotz ihrer numerisch hohen Aufnahmequote keineswegs an der Spitze.¹¹ Zieht man auch die Staaten anderer Kontinente, die von den armutsbedingten Migrationsbewegungen in weit höherem Maße betroffen sind, zum Vergleich heran, so fällt dieser für unser Land noch weit ungünstiger aus.¹² Eine sachgerechte Interpretation dieser ernüchternden Zahlen muß sicherlich die geringe soziale Integrationsdichte armer Länder, bzw. den höheren Komplexitätsgrad und das enorme Anspruchsniveau der modernen Industriegesellschaften in Rechnung stellen. Ebenso bleibt anzuerkennen, daß eine staatliche Asylgesetzgebung die Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung nicht überfordern darf. Gerade der Vergleich mit anderen europäischen Ländern zeigt jedoch, daß die langfristige Integrationsfähigkeit der deutschen Gesellschaft noch nicht ausgeschöpft ist, auch wenn unser Land seiner kurzfristig erreichbaren Aufnahmegrenze sicherlich nahe gekommen ist.

10 *H. Tremmel*, Grundrecht Asyl, S. 60 f.

11 Vgl. den Nachweis bei *H. Tremmel*, Grundrecht Asyl, S. 79.

12 Vgl. *J. Müller*, Weltweite Migrationen als politische Herausforderung Europas. StZ 117 (1992), S. 795-805, hier: S. 798.

Eine solche Feststellung darf sich jedoch nicht nur appellativ an die Politik richten; sie fällt vielmehr als Auftrag an die christlichen Kirchen und alle anderen an einer humanen Asylpraxis interessierten Gruppen unseres Landes zurück. Humanität von oben zu fordern ist eines - sie von unten mitzutragen ein anderes. Sosehr die Kirchen daher von ihrem eigenen Auftrag her dazu verpflichtet sind, gegenüber den staatlichen Instanzen für eine menschenrechtsorientierte Ausgestaltung der Asylpraxis einzutreten, sosehr sind sie in ihrem eigenen Bereich in Pflicht genommen, dafür unter ihren Mitgliedern und darüber hinaus die mentalen Voraussetzungen zu stärken. Auch im Fall des Asylrechts gilt der Grundsatz, daß staatliche Rechtsverordnungen auf Dauer nur dort wirksam werden können, wo sie auf moralischen Rückhalt in der Gesellschaft stoßen. Dafür in der Bevölkerung um Akzeptanz zu werben und ihre Einstellung gegenüber Fremden zu verändern, bleibt die eigentliche Aufgabe der Kirchen, der sie sich nicht durch Schuldzuweisungen oder moralische Appelle an die politischen Verantwortlichen entziehen können.

Von den Staatsorganen erwarten die Kirchen Verständnis für ihr eigenes Dilemma in dem gesellschaftlichen Konflikt um das Asylrecht. Sie wollen keineswegs eine staatliche Rechts- und Verwaltungspraxis abwerten, die trotz hunderttausender Fälle von Zuwanderung mit großem administrativen und finanziellem Aufwand um Einzelfallgerechtigkeit bemüht bleibt. Niemand hat auch das Recht, die psychische Belastung der mit der Prüfung der Asylgesuche beauftragten Beamten zu vergessen, eingedenk auch der Erfahrung, daß Verwaltung und Gerichte vielfach belogen und betrogen werden. Dennoch muß die staatliche Rechtspraxis davon ausgehen, daß sie im Einzelfall unvollkommen und ungerecht sein kann. Christlich motivierte Flüchtlingshilfe kann daher ein notwendiges Korrektiv staatlichen Handelns sein. Sie ist Ausdruck der Anwaltsfunktion, die das christliche Ethos der Kirche und einzelnen Christen gegenüber Schutzbedürftigen gebietet. Nach den jeweiligen Umständen kann das kirchliche Eintreten den Charakter eines vorläufigen Schutzes oder auch des öffentlichen Protests annehmen, um Zeit für eine genauere Überprüfung des Asylgesuchs zu gewinnen.

Wenn einzelne Kirchengemeinden oder kirchliche Asylgruppen für sich das Recht zum zivilen Ungehorsam reklamieren, so stellen sie damit nicht die Rechtsordnung als Ganze in Frage. Sie versuchen vielmehr durch einen begrenzten und gezielt eingesetzten Rechtsbruch an das Gerechtigkeitsempfinden der gesellschaftlichen Mehrheit zu appellieren, um durch ihr Zeugnis auf einen konkreten Notstand aufmerksam zu machen. Der demokratische Rechtsstaat kann die Freiheit zum symbolischen Rechtsungehorsam, will er nicht die Gleichheit aller vor dem Gesetz verletzen, allerdings nur unter der strikten Bedingung gewähren, daß die Einzelnen aus einer persönlichen Gewissensnot heraus handeln. Die Abwägung zwischen der präsumptiven Pflicht zum Rechtsgehorsam und der christlich-sittlichen Pflicht zur persönlichen Hilfeleistung kann zu einem verantwortlichen Gewissensurteil führen, durch das sich der Einzelne zur persönlichen Nothilfe verpflichtet fühlt.¹³

Wer für sich die Gewissensposition einer moralisch gebotenen Nothilfe in Anspruch nimmt, muß selbst ein Interesse daran haben, Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner Gewissensentscheidung auszuräumen. Er wird daher bereit sein, die Folgen seines Handelns auf sich zu nehmen, wobei dies neben persönlichem Einsatz und materieller Selbstverpflichtung auch das Ertragen rechtlicher Sanktionen einschließen kann. Andererseits werden in einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung die Nachteile einer zwar rechtswidrigen, im persönlichen Gewissensurteil gleichwohl ethisch gerechtfertigten Flüchtlingshilfe für den Einzelnen kalkulierbar und maßvoll bleiben. Die Rechtsgemeinschaft wird den gewissensbedingten Dissens Einzelner nicht *nur* als Rechtsbruch oder Vollstreckungsboykott ansehen, sondern darin auch eine mögliche Quelle künftiger Rechtsfortbildung erkennen, durch die eine noch bestehende Diskrepanz zwischen der faktischen Rechtslage und dem Anliegen eines umfassenden Menschenrechtsschutzes überwunden wird. Auch bei einer sorgfältigen und verantwortlichen Handhabung der gesetzlichen Regelungen müssen sich die Vertreter der Staatsgewalt bewußt bleiben, daß Gesetzeskonformität und moralische Legitima-

¹³ Vgl. M. Heimbach-Steins, Kirchenasyl. StZ 121 (1996), S. 291-304, bes. S. 297 f.

tion nicht in jedem Fall deckungsgleich sein müssen. Es gehört ja zur Selbstbeschränkung des modernen Staats, daß er von seinen Bürgern nur äußeren Gehorsam fordern kann. Gehorsam, der im Gewissen bindet, schuldet der Bürger dem modernen Staat nicht. Wohl sind Christen von ihrem eigenen Ethos her gehalten, dem demokratischen Rechtsstaat zu geben, was dieser über den Gesetzesgehorsam hinaus zur Bewältigung seiner schwierigen Aufgaben benötigt: Loyalität, Mitverantwortung und innere Zustimmung.