



Mercator-Professur 2016 Karl Kardinal Lehmann

Universität Duisburg-Essen

Mercator-Professur 2016

Karl Kardinal Lehmann

em. Bischof von Mainz

Herausgeber: Der Rektor der Universität Duisburg-Essen
Redaktion: Ressort Presse in der Stabsstelle des Rektorats
Satz: Anno-Verlag, Ahlen

Inhalt

Prof. Dr. Ulrich Radtke	Einleitung	4
1. Vorlesung, 13. Dezember 2016 Karl Kardinal Lehmann	Fremde und Heimat im Widerstreit. Genese und Auflösung einer elementaren gesellschaftlichen Konfliktsituation heute	7
	I. Vorverständnis von Heimat	7
	II. Wandel im Heimat-Verständnis	8
	III. Der grundsätzliche Widerstreit von Heimat und Fremde	9
	IV. Reichtum aus der Bibel	11
	V. Das Gebot der Nächstenliebe und der Fremde: die kopernikanische Wende	13
	VI. Notwendige Folgen und neue Kontexte	14
	VII. Tendenzen zum „globalen Marsch“	17
	VIII. Bleibende Herausforderungen	19
	Diskussion	21
2. Vorlesung, 17. Februar 2017 Karl Kardinal Lehmann	Die Rolle des Gewissens im Zusammenleben innerhalb der modernen Gesellschaft. Freiheit und Gebundenheit des Gewissens im demokratischen Gemeinwesen	26
	I: Die Frage nach gemeinsamen Wertüberzeugungen und nach „Grundwerten“	26
	II. Gewissen und Gewissensfreiheit in Geschichte und Gegenwart	29
	III. Zum Verhältnis von Heteronomie und Autonomie des Gewissens	31
	IV. Sorge um den vor allem ethischen Konsens im Wertpluralismus	32
	V. Der Ort von Glaube und Kirche im gesellschaftlichen Diskurs um die Werte	35
	VI. Die Vielfalt der religiös-kirchlichen Werte-Vermittlung	37
	VII. Kleiner Exkurs zum Begriff „Leitkultur“	40
	Diskussion	44
Karl Kardinal Lehmann	Nachwort	50

Prof. Dr. Ulrich Radtke
Rektor der Universität Duisburg-Essen

Einleitung

Auch in diesem Jahr ist es uns gelungen, für die Mercator-Proffessur eine Person zu gewinnen, die sich mit wegweisenden Beiträgen in gesellschaftlichen Debatten zu Wort meldet. Karl Kardinal Lehmann, emeritierter Bischof von Mainz, hat den öffentlichen Diskurs zu wichtigen Zeitfragen in unserer Gesellschaft immer wieder entscheidend mitgeprägt.

Bevor ich Ihnen unseren diesjährigen Mercator-Professor vorstelle, möchte ich kurz auf die Geschichte der Mercator-Proffessur eingehen. Sie wurde 1997 anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Gerhard-Mercator Universität Duisburg eingerichtet. Mit ihr soll das wissenschaftliche Vermächtnis des Duisburger Kartographen und Universalgelehrten Gerhard Mercator wach gehalten werden.

Die mit unserem Motto „Offen im Denken“ verbundenen Ziele – Weltoffenheit und Weitblick – sind die zentralen Kriterien, nach denen die Mercator-Proffessur vergeben wird. Die Persönlichkeiten, die sie in der Vergangenheit innehatten, kommen aus Kultur, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft.

Zu ihnen gehören unter anderem: Der Bundespräsident a.D. Richard von Weizsäcker, Bundesaußenminister a.D. Hans-Dietrich Genscher, die Filmregisseure Volker Schlöndorff und Margarethe von Trotta, der Journalist Ulrich Wickert, die Soziologin Necla Kelek, die Frauenrechtlerin Alice Schwarzer, der Bundesverfassungsrichter a.D. Prof. Dr. Udo di Fabio oder auch, im letzten Jahr, der Unternehmensgründer und langjährige Geschäftsführer der Drogeriemarktkette Götz W. Werner.

Damit blickt die Mercator-Proffessur also auf eine lange Reihe herausragender Persönlichkeiten zurück. Auch unser diesjähriger Ehrenträger, Herr Kardinal Lehmann, fügt sich in diese Reihe hervorragend ein.

Kardinal Lehmann ist stets ein liberaler Vordenker in der katholischen Kirche gewesen, der sich auch bei unbequemen Fragen klar positioniert hat. Er ist ein Mann des Ausgleichs, ein Brückenbauer, der sich dennoch nicht verbiegt. Sein Wirken gilt und galt dem gesellschaftlichen Zusammenleben, dabei stellte er stets die Sorgen und Nöte der Menschen in den Mittelpunkt. Damit hat er es verstanden, die Verbindung von Kirche und Gesellschaft neu zu beleben.

Sein Interesse an Menschen reicht weit zurück. Bereits in der Schulzeit hatte Kardinal Lehmann den Wunsch, sich mit dem Sinn des Lebens zu beschäftigen und sein Tun in den Dienst seiner Mitmenschen zu stellen. Daraus entwickelte sich der Entschluss, Priester zu werden.

Schon während seines Studiums der Philosophie und katholischen Theologie in Freiburg und Rom wurde er zum Priester geweiht. Trotzdem promovierte er gleich zwei Mal: In Philosophie 1962 zu Martin Heidegger, in Katholischer Theologie 1967 zu dem Thema „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“.

Ein wichtiges Ereignis zum Verständnis seiner Person stellt das 2. Vatikanische Konzil dar. Sie selbst sagten einmal: „Ich könnte mich selbst gar nicht denken ohne das Konzil.“ Kardinal Lehmann begleitete das Konzil als wissenschaftlicher Assistent des berühmten Theologen Karl Rahner. Als Berater war er mitverantwortlich für das Konzil, welches die katholische Kirche für das Denken des 20. Jahrhunderts öffnen und in den Dialog mit Andersgläubigen führen sollte.

Herrn Rahner haben Sie dann auch an die Ludwig-Maximilians-Universität in München und an die Universität Münster begleitet. Damals schien ein Weg in die Wissenschaft vorgezeichnet. Mit 32 Jahren erhielten Sie 1968, als damals jüngster Professor, einen Ruf an die Universität Mainz. Drei Jahre später übernahm Kardinal Lehmann in Freiburg die Professur für Dogmatik und Ökumenische Theologie. Heute ist er an beiden Universitäten Honorarprofessor.

1983 wurde Kardinal Lehmann zum Bischof von Mainz ernannt. Auch dabei war er damals der jüngste Vertreter seiner Zunft. Sein bischöflicher Wahlspruch lautet „Stade in fide“ – Steht fest im Glauben. Bereits vier Jahre später, 1987, trat Lehmann den Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz an – ein Amt, für das er in der Folge 1993, 1999 und 2005 bestätigt wurde. 2001 schließlich wurde ihm die Kardinalswürde verliehen, sodass er an den päpstlichen Konklaven 2005 und 2013 teilnahm.

In seiner Zeit als Bischof von Mainz hatte Kardinal Lehmann stets ein Ohr nahe an den Menschen und war viel in seiner Diözese unterwegs. Als EU-Parlamentspräsident würdigte ihn Martin Schulz als „Kombination aus intellektueller Brillanz und menschlich einfacher Zugänglichkeit“. Dies kommt nicht von ungefähr: Mehr als 100.000 Bände umfasst die Bibliothek des Kardinals mittlerweile – vor allem aus den Bereichen Theologie und Philosophie, aber auch aus Literatur und Kunst.

Für die Menschen nicht nur seines Bistums, erhob der Kardinal immer wieder seine kritische Stimme – auch wenn dies gegen die Linie Roms ging. Deutlich wurde dies etwa bei seinem Widerstand gegen den Ausstieg der katholischen Kirche aus der Schwangerenkonfliktberatung oder in seinem Engagement für wiederverheiratete Geschiedene. Auch wenn er sich nicht durchsetzen konnte, aufgegeben hat er nie. Er glaubt fest daran, dass sich gute Ideen und Argumente durchsetzen.

Auch sein Ruf als Brückenbauer etablierte sich zu dieser Zeit: Einen Schwerpunkt seines Wirkens widmete er der Ökumene, d.h. der Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen

Konfessionen. Dass ihm in diesem Jahr die Martin-Luther-Medaille der evangelischen Kirche verliehen wurde, zeigt, wie sehr sein langjähriges Engagement gewürdigt wird. Dabei hob der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in seiner Laudatio hervor, dass Lehmann bereits zu einer Zeit für die Ökumene geworben habe, als die Skepsis und Zurückhaltung in der katholischen Kirche noch sehr groß gewesen sei.

Aber auch jenseits kirchlicher und theologischer Fragen erhob er in gesellschaftlichen Debatten immer wieder seine Stimme, mischte sich ein und stand für seine Überzeugungen ein. Dies dürfte mit ein Grund dafür sein, dass er über Konfessions- und Parteigrenzen hinweg geschätzt wird.

In diesem Jahr schließlich nahm Papst Franziskus das Rücktrittsgesuch von Kardinal Lehmann an. Bei Ihrem Zusammentreffen soll er gesagt haben: „Ihr einziger Fehler ist Ihr Alter“. Dies sehen anscheinend viele Menschen so, zahlreiche Preise und Auszeichnungen zeugen davon, darunter das große Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland mit Stern und Schulterband, die Verdienstmedaille von Baden-Württemberg oder, besonders interessant, das „Goldene Schlitzohr“.

Sie alle zeugen von der Bedeutung und der Wertschätzung, die der Person Kardinal Lehmann entgegengebracht wird. Volker Bouffier hat dies bei der Verleihung der Wilhelm-Leuschner-Medaille treffend zusammengefasst: „Sie waren beliebt, aber nie beliebig“.

Lassen Sie mich noch einige Worte zum Thema der heutigen Vorlesung sagen: Heimat und Fremde sind zwei unheimlich wirkmächtige Konzepte. Ein jeder von uns verbindet damit unterschiedliche Dinge, hat unterschiedliche Erfahrungen gemacht. Das macht es so schwierig, sich darüber zu unterhalten, sie zu beleuchten.

Ich will Ihnen das anhand meiner persönlichen Erfahrungen mit „Heimat“ verdeutlichen: Der Stammbaum im Hause meiner Eltern reicht bis in das Jahr 1560 zurück und ist im Riesengebirge angesiedelt. Das ist Heimat und Teil meiner Identität. Meine Eltern stammen aus Pommern und aus dem Riesengebirge. Sie trafen sich nach dem Krieg auf der Flucht in Werther in Westfalen, deshalb bin ich gebürtiger Ostwestfale. Auch die westfälische Welt ist mir Heimat geworden, weil ich dort mit Freunden groß geworden bin. Ich habe in vielen Regionen der Erde gearbeitet. Durch die Kontakte haben sich an verschiedenen Orten auf dem Globus Teilheimaten entwickelt. Heimat ist also ein sehr zusammengesetztes Bild. Dort, wo man Freunde oder Familie hat, ist auch immer wieder Heimat.

Obwohl gerade Heimat – wobei dies auf Fremde sicherlich ebenso zutrifft – also etwas sehr Persönliches ist, ist es umso wichtiger, dass wir uns mit dem Begriff auseinandersetzen. Denn Heimat und Fremde sind immer wieder Gegenstand gesellschaftlicher Debatten. Dabei dienen sie auch als Legitimation unterschiedlicher – und zum Teil konträrer politischer Argumentationen, Interessen und Handlungen. Ich freue mich daher sehr auf die kommenden beiden Vorlesungen und die anschließenden Diskussionen mit unserem Mercator-Professor.

Karl Kardinal Lehmann

Fremde und Heimat im Widerstreit.

Genese und Auflösung einer elementaren gesellschaftlichen Konfliktsituation heute

Die Begegnung mit dem Fremden ist stets eine Herausforderung. Man wird durch dieses Zusammentreffen zunächst immer gezwungen, über die Grenzen seines Ichs hinauszukommen. Dies kann sehr verschieden geschehen: Der Andere bleibt fremd, es bleiben Misstrauen und Argwohn, man kann sich eher auch anpassen, zum Schein oder wirklich. Mancher reagiert auch mit Abwehr, sogar mit Gewalt. Immer wieder werden wir damit offen oder auch eher verborgen konfrontiert. Dies gilt besonders auch für die Flüchtlingskrise unserer Tage. Hier wollen wir einsetzen.

I. Vorverständnis von Heimat

So etwas wie Heimat haben oder suchen wir alle, wenn auch in ganz verschiedenem Sinn. Oft meinen wir damit das elterliche Haus, seine Umgebung, ein Dorf oder einen Stadtteil, eventuell auch eine Landschaft, eine größere Region. Heimat ist auch oft verbunden mit einer festen Behausung, mit „Haus und Hof.“ Diese Redeweise zeigt uns auch eine gewisse Nähe zwischen „Heimat“ und „Besitz“, was einen Zusammenhang zwischen Heimat und einer gewissen Verfügungsgewalt über den damit verbundenen Raum zum Ausdruck bringt.

Darin kennen wir uns aus. Es ist aber nicht bloß eine verlässliche Raumorientierung, oder dass man in der vertrauten Umgebung Weg und Steg kennt. Man kennt sich aus, bei Tag und bei Nacht. Heimat ist darum mit Vertrautsein verbunden. Wir werden dadurch auch vertraut mit unserer Umgebung, unserer Lebenswelt, und sei es zunächst nur als verlässliche „Wohnwelt“. Der Mensch hat durch diese Kenntnis und feste Orientierung in seinem Leben auch eine bestimmte, freilich abgestufte „Sicherheit“. Es ist unser „Heim“.

Gerade durch die Tatsache, dass einem „Haus und Hof“ gehören, fester Besitz sind, hat sich auch in vielen Gesellschaften ein festes Heimat-Recht ausgebildet, wo man z.B. sich niederlassen,

einen Beruf ausüben und auch heiraten kann. Wer Grundeigentum in einer Gemeinde hatte, besaß bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein ein solches „Heimatrecht“. Wer in Not kam, konnte auch in einer Situation der Armut mit einer gewissen Hilfe und Versorgung rechnen. Wer nichts hatte oder alles verlor, galt als „heimatlos“. Daraus wurde natürlich da und dort auch ein Rechtsanspruch, z.B. die Bindung von Wahlrecht an Besitz. Leicht und schnell konnte man dabei auch als „vaterlandsloser Geselle“ gelten.

II. Wandel im Heimat-Verständnis

Eine solche Heimat war immer gefährdet, ob durch die Gewaltandrohung und -anwendung eines Stärkeren, einen „Feuerteufel“ oder auch durch Naturkatastrophen bzw. verschiedene kriegerische Auseinandersetzungen. Es ist ein großer Schritt, dass die Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 die Freizügigkeit und die Rückkehr in die jeweils eigene Heimat forderte, ohne dass die besondere Rechtslage eines Ortes oder eine feste Verbundenheit mit Besitz maßgebend war. Es gab auch bald eine Phase des Desinteresses am Heimatbegriff, nachdem es eine Weile auch einen trivialen Umgang gab. Zum Teil wurde „Heimat“ z.B. in der Diskussion um die „Heimatvertriebenen“ politisch aufgeladen und mit Unbehagen betrachtet. Die bloße Nostalgie und eine fragwürdige Romantisierung konnten aber keine Wende bringen.

Dies gelang eher im Lauf der 60er Jahre. Einmal gab es in vielen größeren Staaten Europas Bestrebungen zu größeren regional relativ autonomen Bereichen, vor allem aber stärkte die Einsicht in die fortschreitende Zerstörung der Umwelt das ökologische Bewusstsein, das sich mit einer Erneuerung des Heimatgedankens verband. Das Wachsen immer mehr abstrakter und globaler werdender Zusammenhänge erhöhte die Bedenken. Die Orientierung an „Heimat“ gewann auch eine neue Aktualität, die durch das „postmoderne Denken“ – weniger vergangenheitsorientiert –, sondern wie eine „konkrete Utopie“ für Gegenwart und Zukunft wahrgenommen wurde. In diesem Zusammenhang wurden das Wissen um so etwas wie bergende Heimat und die Sehnsucht nach überschaubaren Nahbereichen wieder lebendig.

In diesem Kontext gab es auch eine neue, kleinere, aber durchaus lebensfähige Zusammenarbeit über bloß nationale Grenzen hinweg (z.B. Regionen Elsass/Oberrhein, Schweiz; Aachen/Belgien/ Holland). In diesem Kontext ergab sich auch eine neue Betrachtung der Vertriebenenfrage, wobei eine stärker kulturelle Akzentuierung eine gewisse „Entpolitisierung“ beförderte. Wenn diese auch nicht immer frei war von neuen politisch-nationalen Akzentuierungen, so hat die Entwicklung der kulturellen Aspekte zweifellos auch zu einer qualitativen Vertiefung des Heimat-Begriffs geführt (vgl. auch Heimat-Vereine, lokale Geschichtsvereine, Heimat-Literatur in einem vielfältigen Sinn, auch Mundart-Dichtung usw.).

Dadurch ist auch der Begriff und das Verständnis von Heimat besser geklärt worden. Man darf ihn nicht zu sehr mit bestimmten „Gefühlslagen“ und einzelnen Affekten identifizieren, auch nicht mit einem Rückzug auf die gleichsam „dörfliche“, „privatisierende“ Ebene, fast so etwas wie eine provinzielle „Bequemlichkeit“, die sich schließlich von politischen Problemen aller Arten zurückzieht. Unter dem Heimat-Begriff hat sich auf diesen Wegen eine eigene Offenheit, inhaltliche Zielsetzung der Interessen und eine Öffentlichkeits- bzw. Medienarbeit entwickelt.

In diesem Zusammenhang ist an manchen Orten auch ein Austausch mit „dem Fremden“ möglich geworden, der Integration ermöglicht. Es geht dabei heute auch darum, in der „Heimat“ menschenwürdige Verhältnisse zu schaffen und Kontakte zu ausländischen Mitbürgern aufzubauen. Die „politische“ Dimension ist unverkennbar geworden.

Dies ist ein weiter Weg, der keineswegs selbstverständlich ist. Die jeweilige Zeitsituation spielt hier auch eine wichtige Rolle. So ist „Heimat“ in der Nachkriegszeit, vor allem der 50er Jahre, immer auch Ausdruck für eine intakte Lebenswelt geworden, die angesichts der erlebten Zerstörungen eine andere Vision unserer Welt anbot als die Erinnerung an Zerstörung. „Heimat“ wurde in diesem Sinne auch eine Haltung, die diese beschädigte Lebenswelt von Krieg und Nachkriegswelt wenigstens gedanklich, aber auch effektiv bis zu einem gewissen Grad kompensieren konnte.

Besonders in den Nachkriegsjahren vollzog sich diese Sicht vor allem in einigen Heimatfilmen (z.B. in „Jagdszenen aus Niederbayern“, 1969). Kritischer wandelte sich diese Grundstimmung später durch das neue Gewicht junger Regisseure, die oft beides, Sehnsucht und Nüchternheit, Romantik und Realismus, vereinten (vgl. z.B. „Heimat“ 1984; „Herbstmilch“ 1988; „Hölleisengretl“ 1994). Die Stimmung in diese Richtung wurde ja durch die Wandlungen in den 68er Jahren gestützt und mitgetragen, aber auch kritisch hinterfragt.

III. Der grundsätzliche Widerstreit von Heimat und Fremde

Diese Skizze darf aber nicht zu dem Eindruck kommen, es gebe eben einen Wandel der Heimerfahrung mit gewissen Stufungen und Phasen, die so zur Erfahrung der Spannung zum „Fremden“ führen, dass sie sich aber auch immer wieder produktiv auflöst. Dieses Ziel zu erreichen, gelingt in der Regel nicht sofort und nicht immer. Zwar steckt, was sich noch genauer zeigen wird, auch ein Körnchen Wahrheit in dieser Hoffnung. Aber der Widerstreit zwischen der angestammten „eigenen“ Heimat und der unvertrauten, ja feindseligen „Fremde“ verläuft zunächst und zumeist eher als ein nicht selten sogar tödlicher Konflikt, wie uns viele Perioden der Geschichte lehren. Die heutige „Flüchtlingskrise“ und die damit gegebenen Probleme, zu denen auch die in der Gesellschaft latenten oder offenkundigen „Stimmungen“ gehören, sind nicht nur der momentane „Spiegel“ unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse und zwar weltweit; so ist die „Ausländerkrise“ auch kein Problem nur oder erst von heute. Auch wenn es uns heute vielfach bedrängt, so reicht es dennoch weit in die Menschheitsgeschichte zurück. Es ist das Problem des Fremden, der in unsere Welt hineintritt.¹

¹ Ich verzichte hier weitgehend auf die Zitation der Literatur, was aber nicht heißt, dass ich nicht großen Nutzen von schon länger zur Verfügung stehenden und gegenwärtigen Untersuchungen gezogen hätte. Ich beziehe mich vor allem auf die zahlreichen Studien von Bernhard Waldenfels, darunter zur Einführung: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M. 2006. Selbstverständlich gibt es noch viele weitere Autoren, wie O.F. Bollnow, P. Bourdieu, M. Merleau-Ponty, M. Foucault, P. Ricoeur, N. Elias, K.-H. Kohl, H. Plessner, G. Simmel, E. Voegelin. Zum Ganzen vgl. auch die vielen Anregungen in B. Beckmann-Zöllner/R. Kaufmann (Hg.), Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug. Festschrift für H.-B. Gerl-Falkovitz, Dresden 2015.

In vielen frühen Kulturen ist der Fremde zuerst einmal der Feind, der von außen her plötzlich in der vertrauten Welt des eigenen Lebensraumes auftaucht und diesen Bereich schon dadurch infrage stellt, dass er anders ist als „wir“, einer anderen Sprache mächtig, mit anderen Lebensgewohnheiten erscheint, anders gekleidet, anderen Göttern untertan ist. Frühe Kulturen vernichten oft darum den Fremden schonungslos. Er gehört zum Reich der Dämonen, erscheint tierisch, als regelrechtes Ungeheuer und hat kein Anrecht auf den Namen „Mensch“. Man kann mit solchen „fremden“ Menschen schlechthin nichts anfangen. Darum gibt es auch dem Fremden gegenüber eine ausgesprochene Furcht. In einer gewiss stärker zivilisierten Form ist dies auch heute noch erfahrbar. Ein kleines Beispiel: Vor Jahren wollten wir eine Gruppe evangelischer und katholischer Theologen anlässlich einer internationalen Tagung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ghana ein Dorf im Inneren des Landes besuchen. Wir waren nicht angemeldet. Aber ein einheimischer Geistlicher aus der presbyterianischen Kirche, dessen Vater der letzte Häuptling dieses Stammes war, begleitete uns. Als wir ankamen, wurden wir dennoch äußerst feindselig empfangen. Sehr skeptisch betrachtet mussten wir in einer Entfernung von ungefähr fünfhundert Metern in glühender Sonnenhitze vor dem Dorf warten. Erst nach zwei Stunden, in denen wir argwöhnisch beobachtet wurden, erhielten wir Einlass in das Dorf. Die Erfahrungen sind also recht differenziert.

Die antike und biblische Gastfreundschaft entspringt darum auch keineswegs einer bodenständigen und naturwüchsigen Humanität der „unverdorbenen“ Naturvölker. In der Gastfreundschaft zeigt sich vielmehr eine geschichtlich schon länger währende Kultur des Umgangs mit dem Fremden. Voraussetzung für das Entstehen einer solchen Kultur ist die Erfahrung der Ambivalenz des Fremden: Er ist zwar feindlich geartet, die Begegnung mit ihm kann aber doch auch zum eigenen Vorteil ausgenutzt werden; nicht jeder Fremde ist ein gefährlicher Feind; manchmal offenbaren sich auch die Götter den Menschen in der Gestalt eines Fremden. Weitere menschliche Erfahrungen kommen hinzu, so z.B. die Möglichkeit, mit dem Fremden Informationen, Waren und auch Schwiegertöchter auszutauschen. Infolgedessen werden die eigenen Aggressionen gegenüber dem Fremden gebändigt und beherrscht. So hat es immer auch den Handelsverkehr gegeben. Der Kaufmann hat Verbindung zwischen fremden Völkern geschaffen. In vielen Kulturen erscheinen die Fremden manchmal auch als Verwalter höherer Erkenntnisse und geheimen Wissens. Man denke nur an das Verhältnis der Griechen zu den Ägyptern und im christlichen Bereich an die Gestalt der drei Könige.

Zunächst bleibt es jedoch bei der Ambivalenz. Sie kommt in besonderer Weise auch dadurch zum Ausdruck, dass die alten Sprachen eine bemerkenswerte Doppeldeutigkeit haben, wenn etwa die Griechen das Wort „xenos“ für den Fremden und den Gast verwenden, ebenso wie das lateinische Wort „hostis“ und das germanische Äquivalent „gast“ für lange Zeit zugleich den Fremden und den Feind kennzeichnen.

Man muss sich klar darüber sein, dass in dem „Ausländerhass“ oder in der Abneigung gegen Ausländer eine uralte Angst aufbricht. Diese ist keineswegs mit der Entwicklung des Menschen ein für alle Mal überwunden, sondern lauert als eine lebendige Erinnerung an die Frühgeschichte des Menschen in seinem Triebpotential. Zugleich zeigt uns ein Blick in die Kulturgeschichte, dass diese Fremdenangst auch überwindbar ist und einer regelrechten Kultur des Umgangs mit den Fremden weichen kann.

IV. Reichtum aus der Bibel

Es ist notwendig, dies auch ganz konkret aufzuzeigen. Dafür gibt die Ethnologie gewiss manche Beispiele. Ich wähle jedoch von meinen Voraussetzungen her die biblischen Schriften und hinter ihnen die Kultur des Alten und des Neuen Testaments. Dabei gehen wir nicht primär einlinig chronologisch vor, sondern blicken vom Alten zum Neuen Testament und auch gleichsam rückwärts vom Neuen Testament auf seine Wurzeln.

Der beschriebene Wandel zeigt sich besonders auch im Alten Testament, wo wir in manchen Texten verschiedenen Schichten begegnen (vgl. z.B. Gen 18, 1-10). Das „Bundesbuch“ (vgl. Ex 20-23) enthält die Mahnung an die Israeliten, die Fremden („gerim“) nicht zu bedrücken. „Einen Fremden sollst Du nicht ausbeuten. Ihr wisst doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen“ (Ex 23,9). Die Gesetzgebung der Priesterschrift bezieht die Fremden in das Gebot der Nächstenliebe ein. „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 19,33-34). Dies kann sich sogar bis zu der mehrfach vorkommenden Aussage steigern: „Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten; denn ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 24,22, vgl. Num 15,5f). Freilich lässt sich nicht übersehen, dass der Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes im Blick auf gewisse Kategorien von Menschen Grenzen gesetzt sind (vgl. Dtn 23,2-9), z.B. im Blick auf Moabiter und Ägypter.

Im Ganzen ist die Gastfreundschaft – um nochmals darauf zurückzukommen – jedoch selbstverständliche Übung und Pflicht (vgl. Gen 18, 1 ff; 19,2ff; 2 Sam 12,4; Ijob 31,32). Der Fremde genießt die Sabbatruhe wie der Israelit (vgl. Ex 20, 10), Gott liebt und schützt ihn (Dtn 10, 18). Der Gast erhält die hohen Rechte jedoch gewöhnlich nur auf Zeit, meist zunächst auf drei Tage. Die Gastfreundschaft stellt in der Bibel eine der wichtigsten Formen der Nächstenliebe dar.

Die kirchliche Tradition setzt diese Linie fort. Bereits die Schrift „Der Hirt des Hermas“ nennt die Gastlichkeit im Katalog der guten Werke. In der Apologie des Aristides (15, 7) heißt es von der Gastfreundschaft als Tugend aller Christen: „Wenn sie einen Fremden sehen, führen sie ihn hinein unter ihr Dach und freuen sich über ihn wie über einen wirklichen Bruder.“ Die Gastfreundschaft ist uneigennützig und gilt den Bedürftigen, welche die Wohltat in keiner Weise zu vergelten imstande sind. Dabei spielt auch das Bewusstsein eine Rolle, selbst in diesem Leben keine feste Heimat zu haben, sondern ein Pilger zu sein. Der große Theologe Gregor von Nazianz sagt: „Die Ehre des Schöpfers ist es, den Menschen zu lieben; die Ehre dessen, der sich selbst zum Bettler gemacht hat, ist die Fürsorge für die Bettler. Gastlich ist, wer sich bewusst bleibt, selbst ein Gast zu sein.“ Besonders der Bischof muss von Anfang an und stets gastfreundlich sein (1 Tim 3,2; Tit 1,8).

Die Schlüsselaussage Israels (vgl. Lev 19,33) wird vor dem Hintergrund der eigenen ursprünglich erfahrenen Heimatlosigkeit formuliert. Erst in der befreienden Botschaft Jesu Christi wird dies dann in einen neuen universalen Begründungszusammenhang gerückt. Das frühe Christentum relativiert alle kulturspezifischen Engführungen und Partikularismen. „Da ist nicht mehr

Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). In Fortführung dieses Gedankens sagt der Kolosserbrief über den neuen Menschen, der nach dem Bild des Schöpfers gestaltet wird: „Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allen. Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen.“ (Kol 3,11f) In den neutestamentlichen Schriften gibt es eine Reihe von Höhepunkten dieser Art. Ich nenne nur noch einige wichtige Texte, zunächst die große Rede Jesu von der Nächstenliebe angesichts des Weltgerichtes: „Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war krank und im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht“ (Mt 25,43). Und das Gegenteil: „Ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25, 35). Der Römerbrief entwickelt seine Ethik in analogen Gedanken. „Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan, übertrefft euch in gegenseitiger Achtung!“ (Röm 12, 10) Die Pflege der Gastfreundschaft gehört zum neuen Lebensstil der Christen (vgl. Röm 12,13f). Der Fremde, der auf uns zukommt, ist ein Geheimnis, in ihm verbirgt sich Gott selbst. Er ist ein möglicher Ort der Offenbarung Gottes. So kann der Hebräerbrief sagen: „Vergesst nicht die Gastfreundschaft; durch sie haben manche Engel beherbergt und wussten es nicht“ (Hebr 13, 1).

Bevor wir noch zu den Erkenntnissen des Neuen Testaments übergehen, wollen wir noch intensiver das Gewicht der biblischen Erkenntnisse überhaupt ins Auge fassen, wobei die anthropologischen und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkte wichtig sind.

Es ist erstaunlich, in welcher Weise auch schon in früher Zeit Differenzierungen im Verständnis des Fremden vorgenommen werden.² Man unterscheidet zunächst zwischen dem Ausländer, der sich zeitweilig in Israel aufhält, und dem Fremden, der dauerndes Wohnrecht besitzt. Ausländer sind nicht völlig schutz- und rechtlos gewesen. Man hat ihnen wohl Gastfreundschaft gewährt (vgl. Gen 9). Solche Ausländer finden sich unter Söldnern und Beamten, Handwerkern, See- und Kaufleuten, Binnenhändlern (vgl. z.B. Hos 12,8; Zef 1,11). Der ansässige Fremde, gelegentlich auch als Schutzbürger bezeichnet, hat schon deutliche Rechte, z.B. das Recht der Nachlese bei der Ernte, die Ruhe am Sabbat, das Recht auf eine faire Verhandlung vor Gericht, er steht vor allem unter dem Schutz Gottes (vgl. Lev 19,34). Im religiösen Bereich muss er sich an die gleichen Vorschriften wie die Einheimischen halten (vgl. Ex 12,49; Lev 16,29). Er ist ein Zwischenglied zwischen Einheimischen und Ausländern. Aber er ist kein Sklave. Ähnliche Regelungen finden sich für Witwen, Waisen oder Arme.

Lange Zeit gab es wohl keine Abschottung gegenüber Fremden; für das Alte Israel können wir keine Fremdenfeindlichkeit beobachten. Dies ändert sich, als Israel unter Fremdherrschaft leidet. Später trifft man diese Distanz zum Fremden an, wenn Israel um seine Identität besorgt ist. Das Buch Rut (vgl. 2,10) zeigt uns dies sehr deutlich. Es gibt hier eine ausgesprochene Feindseligkeit. Sie wird am ehesten durchbrochen, wenn sich Mann und Frau begegnen. Aber neben der Aufgeschlossenheit gibt es auch hier eine andere Haltung gegenüber fremden Frauen.³ Die

2 Vgl. als ersten Überblick Herders Neues Bibel-Lexikon, Freiburg i.Br. 2009, Art. Fremder, 217-218.

3 Vgl. die Gesamtdarstellung bei Chr. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda = FRLANT 153, Göttingen 1992.

fremde Frau galt öfter auch als Betrügerin oder Verführerin (vgl. Spr 6,24; 7,5; 23,27; 27,13). Mischehen mit Ausländern wurden vor allem in der Diaspora verboten. Ich sehe davon ab, weiterhin Differenzierungen anzubringen und weitere Arten von Fremden zu unterscheiden, wie z. B. den Halbbürger, den Sippenfremden usw.

Es gibt viele Aussagen, besonders im Buch Genesis, aus denen wir erkennen können, dass Israel moralisch nicht besser ist als alle Welt (vgl. z.B. das menschliche Generalthema der feindlichen Brüder: Kain und Abel, Esau und Jakob, Joseph und seine Brüder). Aber Lev 19 zeigt uns nun doch eine andere Perspektive: „Du sollst in deinem Herzen keinen Hass gegen deinen Bruder tragen. Du kannst deinen Mitbürger (Stammesgenossen) zurechtweisen, aber du wirst seinetwegen keine Schuld auf dich legen. Räche dich nicht und trage deinen Volksgenossen nichts nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Ich bin der Herr.“ (17f.). In Vers 34 wird dies noch deutlicher ausgesprochen: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.“ Vielleicht ist dies die dichteste Aussage in der Bibel überhaupt.

V. Das Gebot der Nächstenliebe und der Fremde: die kopernikanische Wende

Das Gebot der Nächstenliebe richtet sich ja zuerst auf die wirklich Nächsten in der Familie, an die Stammesgenossen, an alle aus derselben Sippe. Aber es bleibt nicht dabei. Sehr deutlich wird immer wieder diese neue Haltung damit begründet, dass die Israeliten in Ägypten durch die Huld Gottes Schutz gefunden haben. Aber jetzt stößt das Gebot der Nächstenliebe zu einer Geltung vor, die in dieser Form – wenigstens bisher – in Israels Umwelt noch keine Parallele fand und dann im Neuen Testament volle zentrale Bedeutung gewinnt. Vor allem die Aussage, dass man den Nächsten „lieben soll wie sich selbst“, eben auch grundsätzlich unterschiedslos den Fremden, kann einen immer wieder überraschen. Man hat immer wieder, auch von jüdischer Seite gefragt, ob man das hebräische Wort dafür richtig übersetzt („kamo-ka“) und ob man nicht, wie vor allem Martin Buber meint „als gelte es dir selber“, und Leo Baeck, der vorschlägt: „Du sollst deinen Nächsten lieben, er ist wie du“, übertragen sollte. Aus guten Gründen bleiben wir mit den meisten Exegeten von heute bei unserer gewohnten Übersetzung. Dies gilt auch für die revidierte Bibelübersetzungen beider großer Kirchen (Einheits- und Lutherübersetzungen von 2016, z.B. Lev 19,17; 34f.) Es geht ja um das Verhältnis von Nächstenliebe und der „Selbstliebe“. Die Selbstliebe, auf die wir uns ja immer verstehen, dient als „Umschreibung für das Maß der Liebe“ (J. Fichtner). Hier wird eine Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit mit Nahen und Fernen begründet. In den „Sprüchen“ und der ganzen Weisheitsliteratur wird in der Alltagspraxis über die Verwirklichung dieses einzigartigen Gebotes gerungen (vgl. z.B. Spr 17; 18). Die Weisheit rät, auch mit dem besten Freund und nächsten Nachbarn behutsam umzugehen: „Mach dich rar im Haus deines Nächsten, sonst wird er dich satt und verabscheut dich.“ (Spr 25,17).

Wir gehen mit diesen Texten, die auch sonst im Alten Testament zu finden sind (vgl. z.B. Dtn 10,18f: „Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt den Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.“), aber hier nun ganz besonders zugespitzt sind, viel zu harmlos und auch unreflektiert um. Gerade wenn man erfährt, dass diese

Texte in der Umwelt jener Zeit keine Parallelen haben, sieht man die geradezu ungeheure Bedeutung dieser Aussagen.

Dabei muss man allerdings etwas in die Kulturgeschichte wechseln: Nicht nur in der damaligen Zeit, sondern bis heute ist der Fremde, der vom Aussehen über die menschlichen Gewohnheiten bis zur Sprache unverständlich ist und manchmal abschreckt, für die, die ihm begegnen, etwas zum Fürchten. So wird der Fremde sehr leicht auch zum Feind. Darum ist die Begegnung mit dem Fremden, den man nicht kennt und dessen Absichten oft nicht erkennbar sind, mit der Erfahrung des Fremden als Feind mitgeprägt. Er ist letztlich ein Gegner, für den es im menschlichen Leben keinen Platz geben sollte, der aber tatsächlich existiert. Die Abneigung und Angst kann bis zum Willen gesteigert werden, den Fremden als Feind zu vernichten. Dies gilt nicht nur für das öffentliche Leben, sondern auch für den persönlichen Bereich. Dies ist ein Verhaltensmuster, das man in sehr vielen Kulturen der Menschheit vorfindet. Es ist fast selbstverständlich und äußerst wirksam, wenn Hass geschürt wird und die Triebe durchbrennen.

Vor diesem Hintergrund, der ja auch in der Ethnologie vielfach – gewiss noch differenzierter – erforscht wird, zeigt sich voll die Bedeutung der geradezu kopernikanischen Wendung, die hier bereits im Alten Testament vollzogen wird, wenn es heißt, dass man den Fremden nicht nur nicht unterdrücken und betrügen darf (z.B. mit Maß und Gewicht beim Verkauf), sondern dass man ihn „lieben soll wie sich selbst“. Dies ist eine unübersehbare Wende in der Kulturgeschichte und ist ein wesentlicher Grund, warum alle Anhänger der biblischen Religionen, zumal das Christentum, vor einem unaufgebaren ethisch-religiösen Erbe stehen, das man ohne Selbsterstörung nicht preisgeben darf.

Es ist sicher nützlich, sich diesem Wandel noch einmal zu widmen. Ist eine Identitätsfindung gelungen, wird das Andere und der Andere als notwendige Grenze akzeptiert und geachtet, vielleicht in seiner Andersartigkeit sogar geliebt. Misslungene Prozesse der Selbstfindung können jedoch im einen Extrem in völliger Selbstaufgabe und Selbstauflösung enden, in der entgegengesetzten extremen Form aber in Feindschaft, Hass oder gar Gewalt. In dieser zweiten Variante, als feindselige und aggressive Abgrenzung gegenüber dem Anderen und Fremden, ist uns – wenn wir auf unsere Gegenwart schauen – der Rechtsextremismus (oder auch Nationalismus) wie schon früher in unserer Geschichte, so auch jetzt wieder vor Augen getreten, ja durch diese ungehemmte Aggressivität überhaupt erst deutlich wahrnehmbar geworden.

VI. Notwendige Folgen und neue Kontexte

Die Fragen sind unvermeidlich: Was ist das Eigene? Wer sind wir, wer bin ich? Eine der nächstliegenden Antworten verweist auf die Volksgruppe, die Nationalität, der man angehört. Die Merkmale, die zur Bestimmung der Zugehörigkeit gehören, sind verschieden und tauchen in unterschiedlichen Mischungen auf: dieselbe Sprache, dasselbe Land, Gemeinsamkeiten des Äußeren und des Empfindens, ähnliches Schicksal, gemeinsame Traditionen und Ideale, derselbe Glaube. Immer wieder zeigt sich, wie sich die Menschen nach dem Auseinanderfallen länderübergreifender Strukturen, wie z.B. im früheren Ostblock und im Erosionsprozess übernationaler Werte und Ziele, in Ost wie in West sich wieder auf solche tatsächlich oder vermeintlich unmittelbar greifbaren Identitätsmerkmale zurückziehen und das offenbar Fremde und Nichtassimilierbare aus ihrer Mitte auszugrenzen trachten. Rechtsextremismus und Nationalismus ist zwar nicht das

selbe, treten aber faktisch meistens in enger Verbindung auf. Die angestrebte ideale Ordnung, das heroische Ideal kann nach einem weitverbreiteten Empfinden nur erreicht werden auf der festen Basis und mit der gebündelten Stärke einer homogenen Gruppe von Menschen.

In fast allen Völkern und Kulturen wirken der zentrifugalen Kraft des Nationalen und Volkshaften auch immer gegenläufige Tendenzen entgegen, die getragen sind von der konkreten Erfahrung, auf den Anderen und dessen geistige und materielle Kräfte gegenwärtig oder einmal in Zukunft angewiesen zu sein. Ein bekanntes Beispiel ist die schon erwähnte Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden, die in vielen Kulturen einen hohen Rang innehat.

Flüchtlinge und Heimatvertriebene gab es schon früh in der Geschichte der Menschheit. Auch ein Blick in die Bibel bestätigt dies. Bereits der Vater des Glaubens ⁴ für die drei großen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam – Abraham – war ein Flüchtling. Wegen einer Hungersnot versuchte er, in Ägypten zu überleben (vgl. Gen 12,10). Seine Nachfahren wurden in Ägypten ausgebeutet und unterdrückt. Der Auszug aus Ägypten („Exodus“) zeigt, dass Gott die Flüchtlinge schützt, begleitet und sich mit ihnen identifiziert. Das Volk Israel erinnert in seinem wohl wichtigsten Glaubensbekenntnis an die Erfahrungen von Flucht. Dort heißt es: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer..., die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis“ (Dtn 26,5-7). Im Neuen Testament berichtet das Matthäus-Evangelium von der Flucht Jesu nach Ägypten (vgl. Mt 2,13ff.).⁵

Jesu Anhänger wurden in den ersten Jahrhunderten verfolgt, gefoltert und getötet (vgl. schon Apg 8,1). Die ersten Synoden befassten sich ausführlich mit Flüchtlingsfragen und schufen die Grundlage dafür, dass die Kirchen jahrhundertlang als Orte des Asyls galten, aus denen kein Flüchtling gewaltsam entfernt werden durfte. Verfolgte sollten im Schutz der Kirche Gelegenheit erhalten, ihre Sache einem Richter vorzutragen. Schon im Alten Testament gab es ein solches Asylrecht (vgl. Num 35,22f.). Vieles davon ist auf oft sehr differenziertem Weg verwandelt und transformiert bis in unsere heutige Welt weitergegeben worden. Der moderne Rechtsstaat übernahm die grundsätzliche Funktion des Asyls in der Kirche. Staatliches Recht soll den Flüchtling schützen und ihm ein rechtsstaatliches Verfahren ermöglichen. Auch wenn wir heute im kirchlichen Recht, d.h. im CIC von 1983, keine Bestimmung mehr zum Asylrecht haben, ist der Gedanke eines kirchlichen Asylschutzes lebendig geblieben. So nahmen Pfarrhäuser der Bekennenden Kirche in der Nazizeit ähnlich wie katholische Pfarrhäuser Juden auf.⁶

Der Schutz von Flüchtlingen gehört also vom Anfang der biblisch-christlichen Religion an zum genuinen Auftrag der Kirche. Immer mehr galt: Die Menschenrechte gelten auch für Rechtlose

4 Vgl. K. Lehmann, Auslotungen, Freiburg i.Br. 2016, 205-222.

5 Vgl. dazu auch Th. Söding-R. Vorholt, Das Flüchtlingskind in Gottes Hand. Ostfildern 2016, bes. 11ff., 24ff., 40ff., 86ff., 91ff., 121ff.

6 Vgl. als erste ökumenische Einführung „und der Fremdling, der in deinen Toren ist“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht = Gemeinsame Texte 12, Bonn/Hannover 1997 (mit Arbeitshilfe 1998). Vgl. auch unten Anm. 7.

und Heimatlose. Die Kirchen schärften durch Predigten, Feste und Informationsarbeit das Gewissen und ermutigten die Gemeinden, Flüchtlinge aufzunehmen. Dazu gehört bis heute der soziale Beistand durch Erstversorgung, Unterbringung, Beratung, Unterstützung bei Behörden, Petitionen, Familienzusammenführung und alle Formen der Integration. Kirche und Caritas/Diakonie sind gewiss mit anderen Kräften Anwalt für Asylsuchende und Flüchtlinge. Sie setzen sich ein für eine menschenwürdige Behandlung und faire Verfahren. Dadurch entsteht nicht grundsätzlich, aber in einzelnen Fällen ein Spannungsverhältnis zu den politisch Verantwortlichen sowie zu staatlichen Organen und Behörden. Manchmal entstehen auch erhebliche Konflikte. Ich darf jedoch aufgrund unserer eigenen Erfahrung in mehreren Bundesländern erklären, dass wir auch in schwierigen Fällen bei vielen staatlichen Behörden Gesprächs- und Kooperationsbereitschaft gefunden haben und finden. Manchmal ist es schwer, allseits zufriedenstellende Lösung zu finden. Das sogenannte „Kirchenasyl“ erlaubt uns, die schwierige Zeit einer Lösungssuche zu überbrücken und damit doch noch eine gewaltfreie und auch durchaus rechtskonforme Lösung zu finden und so auch Hilfe zu leisten. Man darf sich also von den ohnehin wenigen Kirchenasylen keine Karikatur machen, sondern muss sie im Zusammenhang der grundlegenden Sorge der Kirche für die Fremden sehen.

Ich erwähne diese zum Teil auch geschichtlichen Erfahrungen, um deutlich zu machen, dass die Sorge für die Flüchtlinge eine Urangelegenheit der christlichen Religion ist. Offenbar ist Flucht ein kaum austilgbares Phänomen der Menschheitsgeschichte.⁷ Wir kennen dabei sehr viele Formen. Flüchtlinge sind Personen, die wegen begründeter Furcht vor Verfolgung aufgrund ihrer Religion, ihrer politischen Überzeugungen oder ihrer ethnischen Herkunft ihre Heimatregion oder das eigene Land verlassen. Wenn Flucht oder Ausreise gewaltsam erzwungen werden, spricht man von Vertriebenen oder Deportierten. In diesen Fällen gibt es aufgrund der Genfer Flüchtlingskonvention Anspruch auf Asyl oder Prüfung als Asylbewerber.

Auch wir Deutsche haben in jüngster Zeit besonders im Blick auf Massenvertreibungen und Umsiedlungen viele schreckliche Erfahrungen machen müssen, haben aber auch selbst viel Elend geschaffen. So gab es zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach dem Ersten Weltkrieg einen zwangsweisen Bevölkerungsaustausch, der z.B. fast zwei Millionen Türken und Griechen betraf. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich in Europa ein ideologischer Nationalismus, dem die Deckungsgleichheit von Staat und Staatsvolk vorschwebte. Es kam nicht nur zu rigorosen Assimilierungszwängen in Ost- und Mitteleuropa, sondern es gab auch mit unmenschlichen Mitteln Aus- und Umsiedlungen.

7 Vgl. P.J. Opitz (Hg.), *Der globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem*, München 1997 u.ö.; ders., *Das Weltflüchtlingsproblem. Ursache und Folgen*, München 1988 u.ö.; R. Isaak (Hg.), *Wir und die Fremden*, Freiburg i.Br. 1993 (Tagungsbericht der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i.Br.); K.J. Bade (Hg.), *Die multikulturelle Herausforderung. Menschen über Grenzen – Grenzen über Menschen*, München 1996; P. Han, *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentrale Aussagen*, Stuttgart 2006; J. Werner, *Die Invasion der Armen. Asylanten und illegale Einwanderer*, Mainz 1992; R. Munch, *Globale Dynamik, lokale Lebenszeiten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 1998; J. Müller (Hg.), *Flüchtlinge und Asyl*, Frankfurt/M. 1990; E. Beck-Gernsheim, *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten*, Frankfurt 2004 u.a.

Vertreibungsschicksal und Flüchtlingselend sind nicht nur über die modernen Medien jedem heute bekannt geworden. Manche Vertreibungen haben wir jedoch, obwohl sie gewaltig groß waren, beinahe vergessen. Vor diesem Hintergrund müssen wir mehr als 70 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges auch von den Vertreibungen sprechen, welche vor allem die deutsche Bevölkerung in den europäischen Ostgebieten erleiden musste. Die erstaunlich rasche Eingliederung dieser Bevölkerungsgruppen – man spricht von 12 bis 15 Millionen Flüchtlingen – hat vielleicht manches Leid zu schnell vergessen lassen, das heute immer noch viele Menschen bewegt. Dies gilt auch für den Umgang der Heimatvertriebenen mit ihrem Schicksal. Dies gilt z.B. für die „Charta der Heimatvertriebenen“ vom 05.08.1950, wo der Kernsatz lautet: „Wir Heimatvertriebenen verzichten auf Rache und Vergeltung. Dieser Entschluss ist uns ernst und heilig im Gedenken an das unendliche Leid, welches im Besonderen das letzte Jahrzehnt über die Menschheit gebracht hat.“ Dies sind unvergessliche Worte.

VII. Tendenzen zum „globalen Marsch“

Wir haben jedoch heute bei aller gleichbleibenden Natur von Flucht und Flüchtlingschicksal doch auch wichtige Veränderungen. Umweltkatastrophen, sinkende Grundwasserspiegel oder Viehseuchen schicken täglich unzählige Menschen auf eine neue Völkerwanderung. Rund um den Globus treiben Arbeitslosigkeit und Billiglöhne Gastarbeiter in andere Länder. Bauern verlassen ihre Höfe und drängen in die immer mehr wachsenden Megastädte des 21. Jahrhunderts. Ungezählte fliehen aus ihren Slums auf der Suche nach einem menschenwürdigen, besseren Leben. Man hat dafür mit Recht den Begriff des „globalen Marsches“ (P. J. Opitz) geprägt. Die Zahl der Regionen hat zugenommen, die durch Flüchtlingsbewegungen riesigen Ausmaßes geprägt sind – ein großer, von Zentralasien bis nach Südosteuropa reichender Gürtel politischer Instabilität. Deshalb haben sich auch die Zahlen der Menschen, die heute als Flüchtlinge weltweit unterwegs sind, massiv erhöht. Wir sprechen davon, dass an die 70 Millionen Menschen in unserer Gegenwart weltweit zu solchen Flüchtlingen zählen, wobei ich vermute, dass die wirkliche Zahl noch sehr viel höher ist.

Wirtschaftliche und soziale Not, aber auch Unfreiheit und Ungerechtigkeit, sind dramatisch gestiegen und sind heute für viele Menschen auf der Welt nicht weniger lebensgefährlich als Verfolgung wegen Rasse, Religion, Nationalität und politischer Gesinnung. In diesem Sinne ist die Flüchtlingsbewegung heute wirklich zu einem „globalen Marsch“ geworden. Sie ist im Unterschied zu unserer früheren Erfahrung einer gewissen Regionalisierung ein Weltproblem geworden.⁸ Deswegen erschrecken wir auch immer wieder vor der wachsenden Welle der Menschen unterwegs, die in diesem Elend auch noch ihre Heimat aufgeben, obwohl sie damit oft noch die einzige letzte Gewissheit lassen und in eine völlige Ungewissheit hineingehen. Papst Franziskus hat dies in seiner Umwelt-Enzyklika „Laudato si“ an vielen Stellen sehr drastisch aufgezeigt (vgl. z.B. Nr. 49). Dabei ist diese Not, wie der Papst zeigt, sehr eng auch mit den ökologischen Schäden verbunden, die wir weitgehend selbst verursachen.⁹ Es ist zu einfach und zu billig, wenn wir z.B. meinen, mit dem Wort „Wirtschaftsflüchtlinge“ das Problem begrifflich in den Griff zu

8 Vgl. H.-H. Nolte, Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Wien 2009, 327-342, 401f.

9 Vgl. Papst Franziskus, Laudato si, Leipzig bzw. Freiburg i. Br. 2015.

bekommen. Das umfassende Problem stellen die weltweiten Migrationsbewegungen dar, die wir gewiss von den politisch verursachten Fluchtbewegungen unterscheiden müssen. „Anders als Flucht, die in jedem Fall Folge drohender Gewalteinwirkung ist und sich damit gegen den freien Willen der Betroffenen vollzieht, kann Migration auch freiwillig erfolgen – zur Verbesserung individueller und kollektiver Lebenschancen, ohne dass eine unmittelbare Bedrohung von Leib und Leben vorliegt. Das macht Migration – massenhaft betrieben – allerdings nicht minder problematisch als Massenflucht, sondern zu einer schwierigen politischen Aufgabe, und zwar sowohl für die Länder, aus denen sie erfolgt, wie auch für jene, in die Menschen wandern.“¹⁰

Dies hat aber auch grundlegend zur Folge, dass wir diese weltweiten Migrationsbewegungen nicht als begrenzten Ausschnitt besonderer Not- und Armutssituationen begreifen dürfen, sondern die immer größer werdende globale Perspektive bedenken müssen. Die Globalisierung wirkt und schlägt zurück. Angesichts der Besonderheit dieser Not dürfen wir auch unsere Hilfe nicht zu klein und zu eng ansetzen. Wir dürfen sie nicht zerstückeln. Dem globalen Marsch muss auch eine wenigstens global orientierte Hilfe entsprechen. Wir müssen mit allen Kräften eng zusammenarbeiten.

Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich von der Flüchtlingshilfe der Kirchen zu reden. Die Sorge für die Flüchtlinge gehört, wie oben schon gezeigt, von Anfang an zu den elementaren Aufgaben des kirchlichen Lebens. Deswegen erfolgen auch in allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften enorme Anstrengungen. Dies gilt nicht nur für die weltweiten Werke, wie z.B. Caritas International oder die Flüchtlingshilfe der Jesuiten, sondern auch für die einzelnen Länder, Bistümer, Gemeinden und kirchlichen Verbände. Vieles davon ist in der großen Öffentlichkeit weniger bekannt. Die vielen Ehrenamtlichen, die weitgehend diese Arbeit leisten, haben in der Regel für sich kein eigenes Sprachrohr in die große Welt hinein. Vom stillen und manchmal auch unscheinbaren Tun der Liebe kann man vielleicht auch nichts Sensationelles erzählen. Darauf sind wir ja auch oft eingestellt.

Ich muss jedenfalls für die mir zugänglichen Bereiche unseres Landes feststellen, dass sehr viele Menschen, Gruppen, Vereine, Gemeinden und Einzelne in einer überraschenden Häufigkeit und Dichte bei der Bewältigung der Flüchtlingsproblematik sich enorm einsetzen. Dabei können wir nicht selten auch viele Flüchtlinge, die selber ein böses Schicksal hatten, in der Hilfe für andere wiedererkennen. Hier lassen sich auch z.B. viele ansprechen, die – aus welchen Gründen immer – der Kirche den Rücken gekehrt haben, jetzt aber durch die Dringlichkeit dieses Weltproblems und das mutige Miteingreifen der Kirche sich wieder religiös-humanitär ansprechen und motivieren lassen.¹¹

Dabei geht es um vieles: Wir stellen im Verbund mit Kreisen, Städten und Gemeinden geeignete Häuser, z.B. nicht mehr besetzte Klöster, nach einem gemeinsamen Umbau zur Verfügung; wir nehmen Kinder zur weiteren Heranbildung in unsere Schulen auf; wir begleiten in aller Stille

10 P. J. Opitz (Hg.), *Der globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem*, München 1997.

11 Vgl. zur Übersicht auch die Buchreihe „Theologie der einen Welt“ hrsg. v. K. Krämer/Kl. Vellguth, Freiburg i.Br., 7 Bände

Tausende von Kindern, die ohne Eltern zu uns gekommen sind, und zwar ohne Begleitung aus ihrer Herkunftsfamilie; wir werden z.B. um diskrete Hilfe gebeten für besonders traumatisierte Restfamilien, in denen Frauen ihre Kinder allein durch das Leben bringen müssen, nachdem z.B. der Vater als einziger Ernährer enthauptet worden ist. Wir kümmern uns um durch Gewaltanwendung traumatisierte Frauen.

VIII. Bleibende Herausforderungen

Wir haben gesehen, wie die Flüchtlingskrise unserer Tage zurückreicht auf menschliche Grunderfahrungen von Anfang an und dass es immer eine freilich verschiedenartige Spannung gab zwischen der Beheimatung des Menschen in seiner vertrauten Welt und der Begegnung mit dem Fremden. Zu verschiedenen Zeiten ist dieser Widerstreit in neuen Formen begegnet. Dabei gibt es einen verschiedenen Ausgang: Auf der einen Seite gibt es die Zerstörung des Fremden, wenn dieser als elementare Bedrohung wahrgenommen wird und auch so erscheint. Auf der anderen Seite gibt es das, was wir heute „Integration“ nennen. Dabei geht es in irgendeiner Weise immer auch um die Verwandlung des Fremden in das Eigene. Dies kann zu sehr vielen weiteren Formen führen. Das Fremde kann gleichsam ganz aufgesogen werden in das Eigene, sodass es kaum mehr als eigenständige Realität erscheint. Es kann sich aber auch so sehr zum Vorteil des ursprünglich Eigenen entwickeln, dass es durch alle Verwandlungen hindurch nicht nur das nackte Überleben sichert, sondern auch eine neue Heimat wird. Man kann natürlich auch in diesem Zusammenhang fragen, wie weit das Fremde seine Eigenheit dabei verliert. Hier haben uns Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels an wichtige und nachdenkliche Fragen erinnert: „Wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren und zu verleugnen?“. Oder an anderer Stelle: „Es geht darum zu lernen, wie man das, was unser ist, als fremd und das, was uns fremd war, als unsriges betrachtet.“¹² Es ist nicht leicht zu sagen, wie man diese Spannung auflösen kann. Soll man sie überhaupt auflösen? Kann man sie wirklich ernsthaft und glaubwürdig entspannen? Auf jeden Fall zeigen diese Fragen, dass der Widerstreit von Heimat und Fremde, in welchen Formen er sich auch bewegt, ein Abenteuer ist, von dem wir nicht von vornherein wissen, wie es ausgeht. Aber es bleibt uns auch in unseren Tagen nichts anderes übrig, als dieses Abenteuer bewusst zu wagen, freilich mit Kalkül, Einsicht und den voraussehbaren Folgen. Dabei wird es immer Unabwägbares geben, das sich jeder kalkulierbaren Rationalität entzieht. Dies ist kein Freibrief für eine willkürliche, überhaupt nicht mehr kalkulierbare, gleichsam „wilde“ Migration, die uns wie ein Tsunami überflutet. Umso mehr müssen wir uns mit den offenen und verborgenen Dimensionen dieses Prozesses intensiver beschäftigen. Darin besteht ganz gewiss im Zeitalter der Globalisierung eine große menschliche Herausforderung, wie sie uns allerdings auch in anderen Bereichen in früheren Phasen der Geschichte und jetzt gestellt wird.¹³

12 A. Métraux/B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*. München 1986, 20; B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 2006 (hinterer Klappentext). Vgl. zum Ganzen Th. Sundermeier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996.

13 Vgl. dazu: K. Lehmann, *Katholische Kirche in der globalisierten Welt*, in: Chr. Böttigheimer (Hg.), *Globalität und Katholizität, Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts = Quaestiones disputatae 276*, Freiburg i.Br. 2016, 191-220, dazu freilich auch die übrigen Beiträge und Literaturhinweise in diesem Band. Zu den hier nicht erörterten Konsequenzen für den Missionsauftrag: K. Lehmann, *Zuver-*

Ich will mit einem zunächst vielleicht etwas fremden Gedanken schließen. Wir werden immer wieder Heimat suchen. Die Menschen dieser Welt werden sie bei allem, was uns gelingt und nicht gelingt, immer wieder von neuem suchen. Wir werden immer unterwegs bleiben. Dies ist des Menschen Los. Wir brauchen darum auch immer eine unbändige Hoffnung, die in dieser Welt und Zeit an kein Ende kommt. Dann könnte sich ein Wort von Ernst Bloch erfüllen, freilich auf eine etwas andere Weise, dass nämlich in dieser unaufhörlichen Suche am Ende eine ganz eigene Spielart von Hoffnung verborgen ist: „etwas das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“¹⁴ Dies ist eine Hoffnung, die in dieser Welt nicht aufgeht. Vielleicht können wir nur mit einem bleibenden Widerstreit diese Hoffnung in Mut und Geduld ertragen und durchtragen.¹⁵

sicht aus dem Glauben, Freiburg i.Br. 2006, 476-498; M. Delgado u.a. (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft = Sonderband des ZMR, 100. Jahrgang 2016, St. Ottilien 2016; K. Lehmann, Auslotungen, 65-83.

14 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Dritter Band, Erste Auflage 1959, Nachdruck 1973, 1628.

15 Dazu vgl. auch K. Lehmann, Was heißt „ewiges Leben“? = Antwort des Glaubens 3, Freiburg i.Br. 1978, auch in: E. Maurer (Hg.), Grundlinien der Dogmatik, Rheinbad 2005, 303-317; ders. Ewiges Leben oder ewig leben. Worauf sollen wir hoffen?, in: ders., Auslotungen, Freiburg i.Br. 2016, 510-535, bes. 521ff. und 534f; ders., Die Würde des Alters und die Vollendung des Lebens, Leipzig o.J. (2017).

Diskussion

Radtko: Vielen Dank für Ihre klugen und besonnenen Worte, sehr geehrter Herr Kardinal. Das hallt nach, diese unstillbare Hoffnung und Sehnsucht nach etwas Unerreichbarem, aber gleichzeitig nicht zu Stillendem. Aber wie ist dieses komplizierte Phänomen des Fremden zu erklären? Sie sind Mitglied einer global agierenden Kirche, in der der weltweite Austausch seit Jahrhunderten Tradition ist. Auch die akademische Welt lebt von der Internationalität, ebenso die globale Wirtschaft. Die Angst vor dem Fremden gilt es kulturell zu überwinden, auch wenn es ein anstrengender Prozess ist. Kann Kirche vielleicht dieser Ort sein, wo dies gelingt?

Lehmann: Natürlich gelingt es nicht immer auf Anhieb. Im Gegenteil, auch die Kirche hat sich in den verschiedenen Jahrhunderten nicht immer richtig verhalten. Oft genug ist man nicht genügend eingeschritten, hat sich zu sehr mit den Mächtigen zusammengetan. Aber es gab und gibt, Gott sei Dank, auch Ausnahmen davon. Sie zeigen, dass die Menschen auf das Evangelium hören und in diesem Sinne auch handeln, wenn etwas nicht richtig ist. Großartig verhielt sich zum Beispiel der Heilige Bonifatius, erst Missionsbischof und dann Bischof von Mainz, als er gegen die Zwangstaufe einschritt und deutlich sagte: „Eine Umkehr kann nur aus der Freiheit heraus geschehen.“

Auch die Bischöfe des 16./17. Jahrhunderts reagierten mutig auf die Missbräuche in den Kolonien, indem sie eine eigene Ethik verfassten. Der Sozialethiker Kardinal Höffner schrieb seine Habilitation darüber. Auch heute gibt es Gemeinschaften, die sich dieses Ziel auf ihre Fahnen geschrieben haben, etwa die Gesellschaft Jesu. Die Flüchtlingshilfe der Jesuiten kümmert sich weltweit, auch die Wohlfahrtsverbände, ob auf katholischer oder evangelischer Seite, sind international sehr aktiv.

Aber was geschieht, ist immer noch zu wenig im Vergleich zu dem, was uns aufgetragen ist. Wir sollten uns Mut machen, indem wir auf diese in einer oft armseligen Zeit entstandenen gewaltigen Anfänge zurückblicken. Wir sollten uns damit trösten, dass wir sagen, es ist uns aufgegeben, auch wenn wir es nicht immer verwirklichen können. Mit diesem Vertrauen im Hintergrund von Gott haben wir eine einzigartige Möglichkeit, wenigstens einzelne Schritte zu gehen.

Krisen sind auch eine Chance: Unser Bistum kümmert sich z.B. sehr um sogenannte unbegleitete Kinder. Leute, die der Kirche bereits den Rücken gekehrt haben, kommen jetzt zurück und setzen sich für sie ein. Für das Bistum ist das eine große Möglichkeit, den Glauben wieder unter die Leute zu bringen.

Frage: Sie sagen, dass der Hass auf das Fremde oder den Fremden evolutionsbiologisch oder genetisch verankert ist. Dem möchte ich widersprechen oder es zumindest hinterfragen. Warum? Weil wir so die Möglichkeit haben, uns damit zu entschuldigen, dass die Fremdenfeindlichkeit und der Rassismus, den wir täglich in den Medien und vielleicht auch in unserer eigenen Realität sehen, natürlich gegeben ist.

Auf welchen Werten basiert denn unser Umgang miteinander und welche Rolle spielt da die Kirche? Gestern war der ehemalige Bundespräsident Christian Wulff Gastredner an unserer Uni. Er sprach sich für das Schließen der europäischen Grenzen aus. Da frage ich mich: Wenn Menschen an den geschlossenen Grenzen sterben, stimmen dann unsere Werte noch? Und vertritt die Kirche an dieser Stelle die richtigen Positionen?

Lehmann: Das ist eine zentrale Grundfrage, die verschieden politisch beantwortet wird. Nicht nur von den Parteien, sondern weltweit. Für mich ist der eigentliche Kern Ihrer Frage: Woher kommt diese Fremdenfeindlichkeit? Da kann es sehr viele Faktoren geben. Sie liegen auch in unserer menschlichen Natur: Wir haben Angst vor dem, was wir nicht kennen. Wir wehren uns gegen die Bedrohung, die davon ausgeht.

Ich finde es ganz wichtig, dass wir uns im Wissen um unseren Auftrag und unser biblisches Erbe immer wieder in einer individuellen und kollektiven Gewissensforschung fragen, was wir in unseren Konzepten und unserer Politik gegenüber diesen Menschen oder auch gegenüber den Nachbarn falsch machen.

Wir haben die riesige Aufgabe und große Chance zugleich, dass wir uns diese Frage weltweit stellen müssen, auch in der Kirche. Niemand hat dafür konkrete politische Konzepte in der Tasche. Unter Umständen muss man darüber miteinander streiten. Aber es gibt viel unnützen Streit, z.B. eine Obergrenze festzulegen, wie viele aufgenommen werden oder nicht. Wenn einer im Elend vor mir steht, und er ist der Erste jenseits der vereinbarten Zahl, dann kann ich nicht rein quantitativ vorgehen.

Deswegen muss man auch Verständnis haben mit denen, die hier die politische Verantwortung tragen. Was hätte die Bundeskanzlerin – ich will nicht alles verteidigen, was Regierungspolitik in diesen Tagen ist – denn machen sollen an dem Abend, als die Flüchtlinge aus Osteuropa durchgebrochen sind? Hätte sie schießen lassen sollen? Bei all dem, was wir selbst in der Welt erlebt und angerichtet haben, haben wir auch die Pflicht, uns mehr um diese Flüchtlinge zu kümmern.

Radtke: Aber dazu gehört auch das Erklären. Man muss auch die realen Ängste, die aus Unwissen und unterschiedlichen Quellen genährt werden, annehmen, damit umgehen und die Politik erklären. Der Grundgedanke sollte allerdings schon sein, dass in der Humanität keine willkürlichen Grenzen gezogen werden.

Frage: „Pilger und Fremdling“, heißt es im Neuen Testament, „sind wir alle“. Es ist also nicht nur eine Solidarisierung mit denjenigen, die zu uns gekommen sind, sondern wir sind alle unterwegs. Wie geht es Ihnen als überzeugter Christ und Mann der Kirche, wenn manche politischen

Gruppierungen, wie etwa die AfD, unter Berufung auf das sogenannte christliche Abendland Werte oder Ausgrenzungen fordern, die eigentlich mit der Bibel gar nichts zu tun haben oder der christlichen Botschaft diametral entgegenlaufen? Ist das nicht eine Ingeiselhaftnahme von christlichen Werten oder auch ein Missbrauch der Berufung auf das Christentum?

Lehmann: Da stimme ich Ihnen voll zu und sage, dass wir manchmal Gefangene unserer eigenen Traditionen sind und uns manchmal zu wenig wehren. Vorhin habe ich zum Beispiel die unheilige Allianz mit dem Kolonialismus erwähnt und die tapferen Versuche im 16. Jahrhundert, parallel zur Reformation. Ich glaube, keine Zeit ist davor gefeit, neue Sünden zu begehen. Man muss sich immer wieder fragen, ob das, was man tut, gerechtfertigt ist. Auf gar keinen Fall darf man hier das christliche Abendland ausspielen. Das hätte uns schon früher daran hindern sollen, bestimmte Wege zu gehen. Ja, ich stimme Ihnen auf der ganzen Linie zu.

Frage: In der Flüchtlingsdebatte kommt mir manchmal die Nachhaltigkeit zu kurz. Wenn wir das allgemeiner einordnen, muss man das vielleicht relativieren. In einem alten Kirchenlied heißt es: „Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh mit mancherlei Beschwerden der ewigen Heimat zu.“ Müssten wir uns nicht in der Zeit sehr viel mehr relativieren und unseren irdischen Gaststatus deutlicher machen,? Sollten wir uns nicht vielleicht auch mehr vor Augen führen, dass man sich als Gast gut benehmen muss?

Lehmann: Ich habe lange überlegt, ob ich am Schluss einmal noch den Heimatbegriff aufgreifen soll oder ob es das, was ich vorher bemüht war zu sagen, auf den Kopf stellt oder rückgängig zu machen scheint. Selbstverständlich haben wir diese Frage nach der letzten Heimat für uns Menschen. Als Theologe und auch als Bischof kann ich das nicht einfach weglassen, obwohl mir diese Fragen heute nicht leicht fallen. Es gibt so viel Missbrauch gerade auch mit großen, hohen Worten. Aber wir stehen ja immer wieder vor Personen, die das ganz konkret positiv lebten.

Schon seit Jahrzehnten fasziniert mich dieser letzten Satz von Ernst Bloch in seinem Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“. Nachdem er dreibändig alle Hoffnungssuchen, alle Hoffnungssucher vorgeführt hat, sagt er: „Oder ist Heimat am Ende auch etwas, was in alle Kindheiten hineinscheint und wo doch niemand war: Heimat.“ Das ist ein sehr weises Wort. Ich hatte sogar das Glück, einmal mit ihm darüber reden zu können, als er in hohem Alter in Tübingen lehrte.

Aber Sie und die Vorredner haben Recht: Mit diesen Worten umzugehen ist nicht einfach, weil man sich unter Umständen selbst widersprechen muss. Eine falsche Vertröstung aufs Jenseits muss auf jeden Fall vermieden werden. In der Kirche unserer Tage haben wir in den letzten Jahrzehnten auch sehr viele kostbare Zeugnisse. Denken Sie etwa an die Theologie der Befreiung, die richtig verstandene, zu der unser Papst eine besondere Beziehung hat. Es gibt viele in Mittel- und Lateinamerika, die uns davon abhalten, dass diese richtigen Worte von der richtigen Heimat zum Nichtstun verleiten. Das ist und bleibt eine Gefahr.

Frage: Wie gehen wir mit dem Dilemma um, das sich daraus ergibt, dass die Vorhaltung aus dem Gleichnis vom Jüngsten Gericht in Matthäus 25 an uns lauten könnte: „Ich bin zwei Fremde gewesen und ihr habt nur einen aufgenommen.“ Wie gehen wir damit um, dass wir uns die Frage

nach der Grenze stellen? Ist vielleicht der Versuch der Bundeskanzlerin, sich einer Höchstgrenze zu widersetzen, ein angemessenes Vorgehen?

Lehmann: Ja, da stimme ich Ihnen voll zu. Wenn man diese Millionen von Armen in der Welt sieht, wie will man da von vornherein eine Zahl festlegen? Ich verstehe, dass man nicht die ganz Welt retten kann. Aber in dieser Frage muss man die konkreten Quantitäten offen lassen und alles tun, um jedem möglichst zu helfen. Ich danke Ihnen sehr für das wichtige Wort.

Radtke: Es gibt Dilemmata, die man nicht auflösen kann: Auf der einen Seite die begründete Angst und Sorge, dass ein Sozial- oder Gemeinschaftssystem zerbricht, wenn es überstrapaziert wird. Und gleichzeitig gibt es die Einsicht, dass eine Begrenzung keinerlei moralische oder sonstige Fundierung hat. Es ist ein Dilemma zwischen dem lebenspraktischen, aber auch dem moralischen Anspruch. Damit umgehen zu müssen, ist auch Politik, so schwer es auch sein mag.

Frage: Meine Frage zielt auf das Verhältnis von Politik und Religion, auch wenn Religion und Politik verschieden sind. Sie als Theologin gefragt: Wie kann man in Kontakt bleiben mit jenen in unserer Gesellschaft, die sich wie die Rechtspopulisten diesen menschlichen Ansätzen immer radikaler widersetzen? Auch ich bin nicht der Meinung, sie zu negieren, zu verteufeln oder zu moralisieren. Man muss im Kontakt bleiben. Aber es gibt Grenzen. Wo sind aus der gesellschaftlichen oder politischen Nähe der Religion heraus die Ansätze, wie man mit ihnen umgehen sollte?

Lehmann: Das ist nicht leicht zu beantworten. Als Erstes würde ich sagen, dass man die Ängste der Menschen von heute ernst nimmt. Menschen haben diese Sorgen um ihre Heimat und ihre Sicherheit. Sie fürchten überschwemmt, überlaufen zu werden. Alles, was sie sich erarbeitet haben, sei sozusagen nicht mehr sicher. Sie machen sich auch Gedanken über die Zukunft ihrer Kinder, das darf man nicht einfach wegwischen. Nach Möglichkeit muss man dies auch mit Hilfe aller wissenschaftlichen Einsichten angehen. Wir müssen die Menschen mit ihren Problemen und Sorgen ernst nehmen. Natürlich gibt es auch Verführte, aber es gibt ebenso Leute, die diese Angst real in sich spüren.

Als die Diskussion um die AfD im Frühjahr noch stärker war, habe ich um die 20, 25 Briefe von einzelnen Mitgliedern dieser Bewegung bekommen. Sie sorgten sich wirklich; mal mehr, mal weniger ungenau im Ausdruck. Man merkte, dass man sich um sie, wie in anderen Fällen auch, als ein Seelsorger im wörtlichen Sinne kümmern muss. Ich habe versucht, allen individuell zurückzuschreiben und sie ernst zu nehmen, wohlwissend, dass dies noch nicht genügt.

Das muss aufgenommen und weitergeführt werden, aber ich finde schon, dass es notwendig ist, dass wir auf diese oft verborgenen Ängste in einer überzeugenden Weise zurückkommen. Wir müssen auch sagen, dass wir keine einfache Antwort haben und gemeinsam mit einer gewissen Ungewissheit leben und weitergehen müssen.

Frage: Der Glaube nach dem Evangelium bedeutet ja „unterwegs sein“. Das setzt eine gewisse Mobilität voraus und auch die Globalisierung spielt in der Kirche schon seit 2.000 Jahren eine

Rolle, da war dieses Element in der Wirtschaft noch gar nicht akut. Mich interessiert, wie sich die Begriffe „Fremde“ und „Heimat“ in der Zukunft gestalten werden. Wir leben heute in einer Welt, in der Mobilität als Grundvoraussetzung für einen Beruf dargestellt wird. Verliert sich dadurch Heimat? Kann der Mensch tatsächlich in der Bewegung Wurzeln schlagen? Oder löst sich das Fremde quasi auf, wenn man voraussetzt, dass Heimat global zu sehen ist und man überall in der Welt zuhause ist? Wird die Welt Heimat und Fremde verlieren oder müssen wir sie neu global definieren?

Lehmann: Ich kann dem weitgehend zustimmen. Am Schluss haben Sie eine wichtige Aufgabe formuliert: Auf der einen Seite werden wir nicht einfach zu grundsatzlosen Gesellen, sondern wissen schon, wo die bleibenden Gründe sind. Auf der anderen Seite ist uns aber auch klar bewusst, dass wir den Wandlungen nachgehen müssen.

Radtko: Und wenn sich nun Heimat und Fremde auflösen: Wie ist das in Einklang zu bringen mit dem Bedürfnis nach Nähe und Vertrautsein? Kann man sich in Facebook eine Heimat zwischen Gleichgesinnten vorstellen, die nur noch virtuell vorkommt? In der jüngeren Generation mag es ganz andere Formen von Heimat geben.

Frage: Sie sind Träger von zwei Preisen, die nach evangelischen Theologen benannt sind, nämlich nach Karl Barth und Martin Luther. Wie denken Sie sich als Vertreter der Ökumene das Verhältnis von evangelischer und katholischer Kirche, gerade was Fremde angeht? Können wir zusammenarbeiten und gemeinsam eine Heimat sein für Menschen, egal, woher sie kommen, egal, was sie durchgemacht haben, egal, wie ihr gesellschaftlicher Standpunkt ist?

Lehmann: Es gibt schon viel Zusammenarbeit, die gewiss noch besser werden kann. Es gibt kein kirchliches Gremium, wozu heute immer auch die ökumenische Öffnung gehört, wo diese aktuellen Lebensfragen nicht eine ganz fundamentale Rolle spielen. Sie sind nicht nur entscheidend für die Menschen, die in der Kirche sind, sondern sie sind auch wichtig für das Überleben der Menschheit. Das ist, glaube ich, die Überzeugung aller. Das können wir nicht abschieben an andere, auch nicht an höchste Stellen.

Wir haben in Papst Franziskus jemanden, der uns in einer unerwarteten Weise immer wieder aufrüttelt und aufweckt. Als ich ihn kürzlich in Rom traf, sagte er mir, es stimmt ja, was Sie gesagt haben, aber Sie haben nur einen Fehler, Sie sind zu alt.“ Da schmunzelte ich etwas und erwiderte: „Dabei habe ich Ihnen nur ein halbes Jahr voraus.“ Dann hat er gelächelt und die Frage an mich zurückgegeben. Da wurde mir erneut klar, dass wir in ihm eine Stimme haben, auf die wir uns verlassen können. Wir sind nicht allein, wir meistern die Probleme miteinander.

Ökumene ist heute fast schon selbstverständlich, auch wenn man sich immer wieder zusammenraufen muss. Mit Blick auf die Gedenkfeiern aus Anlass der Reformation vor 500 Jahren gibt es doch gerade auch in diesen Dingen Gemeinsamkeiten, die wir ausbauen müssen. Ich habe da mehr Hoffnung als Enttäuschung.

Radtko: Als Schlusswort möchte ich das gerne so stehen lassen.

Karl Kardinal Lehrman

Die Rolle des Gewissens im Zusammenleben innerhalb der modernen Gesellschaft.

Freiheit und Gebundenheit des Gewissens im demokratischen Gemeinwesen

Ich darf mich auch hier in Essen bei Ihnen, Herr Rektor, Prof. Dr. Ulrich Radtke, für die Einladung im Namen der Universität Duisburg-Essen zur Übernahme der Mercator-Professur 2016 und für Ihre Begrüßung sehr herzlich bedanken. Ich habe mich sehr über Ihre Berufung gefreut und bin gerne zu Ihnen gekommen. Dazu habe ich die beiden Vorlesungen an den Standorten Duisburg und Essen übernommen, zuerst am 13.12.2016 in Duisburg: Fremde und Heimat im Widerstreit. Genese und Auflösung einer elementaren gesellschaftlichen Konfliktsituation heute. Das Thema heute (17.01.2017) für Essen hat den Titel: Die Rolle des Gewissens im Zusammenleben innerhalb einer modernen Gesellschaft. Bei der Planung habe ich einen Untertitel beigefügt: Freiheit und Gebundenheit des Gewissens im demokratischen Gemeinwesen.

Beide Themen gehören gewiss nicht in einer strengen Systematik, aber doch bei näherem Zusehen enger zusammen. Denn wenn einmal die elementaren Bedingungen gemeinsamen Lebens und Wohnens gewährleistet sind, also „Heimat“ gegeben ist, dann erhebt sich natürlich auch die Frage, wie das Zusammenleben vieler Menschen, die sich zunächst als Fremde begegnen, gestaltet werden kann. Dafür muss es viele tragende Gemeinsamkeiten geben.

I. Die Frage nach gemeinsamen Wertüberlegungen und nach „Grundwerten“

Es ist öfter so im Leben: Je besser eine Sache im Alltag gelingt, umso weniger fragen wir nach ihr. Sie verbirgt sich gleichsam in dem, was sie leistet. Freilich, die Wissenschaften müssen gerade solchen selbstverständlichen Erscheinungen nachgehen und sie hinterfragen. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, nach diesen Gründen zu suchen und Rechenschaft zu verlangen, warum etwas so ist und nicht anders. Auf ihre Weise ist dies Aufgabe aller Wissenschaften, im Bereich

des menschlichen Zusammenlebens besonders der Philosophie und der Sozialwissenschaften sowie der Theologie und der Religionswissenschaft.

Zu diesen Strukturen unseres menschlichen Zusammenlebens gehört z.B. die Sinnfrage. Oft stoßen wir auf sie erst so recht, wenn wir einen Orientierungsverlust bemerken und Sinndefizite erfahren. Dies gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, besonders wenn er in Lebenskrisen kommt, sondern dieses Phänomen zeigt sich auch im Leben der Gesellschaft. Hier ist es vor allem die Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält. Dabei lässt sich dieses Problem nur beantworten, wenn man nicht nur zufällige und beliebige Faktoren des Zusammenlebens aufzählt, sondern wenn man besonders auf die tragenden Bindungen der Menschen untereinander schaut. Der Soziologe Rolf Dahrendorf hat dies einmal „Ligaturen“ genannt, also Bindungskräfte. Diese Frage wird umso schwieriger, je mehr Sinnangebote und Weltanschauungen uns herausfordern, die nicht selten miteinander in Konkurrenz stehen.

In den letzten Jahrzehnten hat man in diesem Zusammenhang auch von „Grundwerten“ gesprochen.¹ Dies sind jene Normen, die vor allem das ethische Fundament aller Individuen und sozialen Gebilde des menschlichen Verhaltens und des gelungenen Zusammenlebens darstellen. Während das Wort „Grundwert“ lange Zeit nur in einzelnen vor allem juristischen und politischen bzw. politologischen Veröffentlichungen gebraucht wurde, erhielt es ab der Mitte der 70er Jahre eine auch stärker öffentliche Bedeutung und kam rasch in den allgemeinen gehobenen gesellschaftspolitischen Sprachschatz, während die Fachwissenschaften eher zurückhaltend oder gar negativ blieben. Die Zuspitzung des Begriffs in den „Grundwerte-Debatten“ erfolgte jenseits tagespolitischer Implikationen in doppelter Richtung: Grundwerte verkörpern jenes Ethos, in dem die pluralistische Gesellschaft ihre Einheit findet; dies ist untrennbar von der Frage, wie dieses Ethos unter den Bedingungen von Glaubens- und Religionsfreiheit sowie einer säkularisierten Gesellschaft bei weltanschaulicher Neutralität des Staates in einem Konsensbildungsprozess entsteht und sich stabilisieren kann. Dabei ist es nicht zufällig, dass der Ruf nach einer „Grundwerte-Debatte“ – wie schon im Jahr 1976 – oft vor und nach einer Wahl zum Bundestag auftaucht.² Zugleich muss man leider feststellen, dass diese Debatte sehr oft auf den Umkreis der Wahlvorbereitungen und gar des Wahlkampfes beschränkt blieb und nur in solchen Zusammenhängen kurzfristig wiederbelebt wurde. Das Problem selbst kommt natürlich auch in anderen Zusammenhängen vor.

Was sind jedoch Werte? Jeder Mensch strebt nach Werten, Gütern, recht verschiedener Art. Der eine Wert ist wichtiger als der andere. Oberste Werte sind für die meisten Menschen, wie Umfragen zeigen, Glückseligkeit, Gesundheit, die Familie, ein gutes Einkommen und entspre-

1 Zu den damit angesprochenen Grundfragen vgl. H.J. Meyer (Hg.), *Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft: Kritische Zeitgenossenschaft und solidarisches Zeugnis der Hoffnung = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* 41, Münster 1999; *Gegenwertiges. Das Handbuch zur Diskussion um Grundwerte heute*, hrsg. von E. Vanderheiden im Auftrag der Katholischen Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz, Mainz 1998. – Dazu eine erste Zusammenfassung von K. Lehmann, Artikel „Grundwerte“, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 7. Auflage, Zweiter Band, Freiburg i.Br. 1986, 1131-1137; ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 101-136; – *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg i.Br. 1996, 461-463; *Auslotungen*, Freiburg i.Br. 2016, 273-320.

2 Vgl. für eine erste Dokumentation: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, hrsg. von G. Gorschenk, München 1977 u.ö.

chender Lebensstandard. Elementare Fragen stecken hinter den Werten als Aspekten zur Ordnung des Lebens: „Was ist richtig, was darf man, was darf man nicht tun? Wofür soll man sich Mühe geben? Wozu soll man Kinder erziehen? Was ist der Sinn des Lebens? Und gibt es etwas, wofür es sich lohnt, sein Leben einzusetzen?“.³ Viele Orientierungen sind uns als Antwort auf solche Fragen vertraut: Erfüllung in der Arbeit, Zufriedenheit durch Dienst für andere, Freude an vollbrachten Leistungen, Hilfe für andere, Streben nach Selbständigkeit. Werte dieser Art beziehen sich auf das gesellschaftlich-politische, das kulturelle und das sittlich-religiöse Leben des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft. Sind dies auch Werte, die das Ganze einer Gesellschaft zusammenhalten?

Die Antwort geht dahin, dass die Gesellschaften durch gemeinsame Wertüberzeugungen und Normen zusammengehalten werden. Damit ist eine verpflichtende Rechts- und Sozialordnung gemeint, die sich auf Normen wie Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit bezieht, die bei aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit jedoch letztlich der gesellschaftlichen Verfügbarkeit entzogen sind. Die Moderne gibt die Antwort auf die Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält, jedoch nicht primär mit dem Hinweis auf die Verwurzelung dieser Werte in so etwas wie Transzendenz, sondern in der Interessenlage des Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft. Besonders die Sozialwissenschaften fragen nach der Integration dieser vielfältigen Interessen in einer Gesellschaft. Sie verweisen uns besonders auf die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen Funktionssysteme, wie z.B. Wirtschaft, Politik, Religion und Familie. Der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entspricht die funktionale Abhängigkeit. Dies ist ein wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Eine solche Integrationsleistung schafft auch das positive Recht, wie es uns in Abmachungen und Verträgen auf vielen Ebenen begegnet. Unsere sozialen Verhältnisse erhalten dadurch Festigkeit und Beweglichkeit zugleich. Denn dieses Recht wird nicht als ewige Ordnung, sondern als ein mit den Umständen grundsätzlich wandelbares Beziehungsgefüge verstanden. Ein weiteres wichtiges Element besteht in der Verknüpfung vieler Informationen und Meinungen in einer immer umfassender werdenden Kommunikation. Die Kommunikationsnetze wachsen immer stärker zusammen. Auch dies stärkt den gesellschaftlichen Zusammenhalt, obgleich dies weitgehend in „funktionalen“ Kontexten erfolgt, die sich wieder voneinander abkapseln.

Dabei setzt jedes menschliche Zusammenleben, das nicht auf Zwang begründet ist, eine Anerkennung⁴ des Anderen voraus. Dies zeigt sich ganz besonders in der Forderung nach Dialogbereitschaft und Diskurs. Trotz anderer Überzeugungen und trotz anderer Interessen gibt es eine wechselseitige Anerkennung und darum auch eine grundlegende Solidarität der Menschen untereinander. Fragt man weiter nach einer tragfähigen Basis für diese Anerkennung und wechselseitige Achtung, so stößt man irgendwann auf die Menschenwürde.⁵

3 E. Noelle-Neumann/R. Köcher, Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, 11.

4 Zu diesem Grundbegriff vgl. K. Lehmann, Toleranz und Religionsfreiheit, Freiburg i.Br. 2015, 73-78.

5 Vgl. zur ersten Orientierung: Chr. Thies (Hg.), Der Wert der Menschenwürde, Paderborn 2009; P. Bahr-H.M. Heinig (Hg.), Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung = Religion und Aufklärung 12, Tübingen 2006; F.J. Wetz (Hg.), Texte zur Menschenwürde, Stuttgart 2011.

II. Gewissen und Gewissensfreiheit in Geschichte und Gegenwart

Eine wichtige Voraussetzung für diese Menschenwürde liegt auch in der Anerkennung der Gewissensfreiheit des Menschen.⁶ Dabei ist das Wort „Gewissen“ ein Kernwort zunächst der antik-christlichen, ja europäischen-neuzeitlichen Auffassung vom Menschen. Das Wort Gewissen (in vielen europäischen Sprachen zurückgehend auf „conscientia“) wurde um 1.000 n.Chr. durch Notker von St. Gallen in unsere Sprache eingeführt, und zwar im Anschluss an das griechische Wort „syneidesis“. Im Spätmittelalter gewann es über die Rechtssprache eine Vielfalt von ethischen Bedeutungen, die im Lauf der frühen Neuzeit durch viele einzelne Prozesse verstärkt und zugespitzt wurden. So kam das Wort stärker in die Umgangssprache, setzte sich aber auch als theologischer und philosophischer Begriff durch. Dabei gibt es auch eine umgangssprachliche Bedeutung: Gewissen gilt als eine „Stimme“, die aus dem Innersten einer Person spricht und deren Handlungen beurteilt. Rasch entstehen auch Worte wie Gewissensregung, Gewissensforschung, Gewissensbiss, Gewissensruhe usw. „Mit der Gewissensfreiheit, d.h. mit dem Anspruch, notfalls auch gegen jede äußere Autorität dem eigenen Gewissen folgen zu dürfen, ist dieses im Emanzipationsprozess der Aufklärung zu einem normativen Leitbegriff geworden, der in den modernen Verfassungen rechtlich verankert wurde.“⁷ Der Ausbau der Gewissensfreiheit in diesem Sinne gehört zu den Grundlagen des modernen Gemeinwesens und äußert sich zunächst besonders in der Gewissensfreiheit.⁸ Auf diesen Prozess in der Moderne kann hier nur allgemeiner hingewiesen werden.⁹

Nicht selten übersieht man, dass einige Elemente des modernen Gewissensverständnisses bereits in der Antike und im Mittelalter ausgebaut worden sind. So ist zum Beispiel der Gedanke entscheidend, dass der Mensch in sich selbst einen „Mitwisser“ seiner Taten hat (vgl. die ursprüngliche Bedeutung von „syneidesis“ und „conscientia“). „Diese ins eigene Innere verlegte Kontrollinstanz gilt seit Cicero und Seneca (Platon und Aristoteles verwenden den Gewissensbegriff nicht) als sicherster Zeuge, aber auch als höchster Richter, der mit der Autorität eines von der Gottheit eingepflanzten Gesetzes und damit als Gottesstimme spricht.“¹⁰ Dabei entsteht natürlich immer stärker eine Streitfrage, ob nämlich das Gewissen eine „autoritäre

6 Dazu: M. Kneib, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moraltheologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965* = *Frankfurter Theologische Studien* 51, Frankfurt a.M. 1996. Zum Zweiten Vatikanischen Konzil: 339-430.

7 R.L. Fetz, Art. „Gewissen“, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, Hamburg 2010, 905-908, Zitat: 905; H.-B. Gerl-Falkovitz, Art. *Gewissen*, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*; P. Colmer u. A.G. Wildfeuer (Hg.), Band 2, Freiburg i.Br. 2011, 1020-1033; D. Mieth, *Gewissen*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 12, Freiburg i.Br. 1981, 137-184; H. Reiner, *Gewissen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel 1974, 574-592; vgl. auch R. Schüßler, Art. *Gewissensethik*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, Hamburg 2010, 808-809; J. Stelzenberger, *Syneidesis – Conscientia – Gewissen*, Paderborn 1963; J. de Finance, *Éthique générale*, Rom 1988; ders., *Éthique générale*, 2. Auflage, Rom 1997, 61ff., 65, 359ff., 386ff.; *Etica Generale*, 2. Auflage, Roma 1997; ders., *L'Ouverture et la Norme*, Vatican 1989; ders., *Le Sensible et Dieu*, Rom 1988, 105f., 264f., 253f., 256-261.

8 Vgl. dazu einleitend: K. Lehmann, *Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa*, Freiburg i.Br. 2015; ders., *Auslotungen*, 321-338.

9 Dazu bes. H.D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M. 1991; Chr. Schilling, *Moralische Autonomie*, Paderborn 1996, 141ff., 231ff.

10 R.L. Fetz, Art. „Gewissen“, 906.

Inneninstanz“ ist, der wir einfach zu gehorchen haben, was das Gewissen heteronom werden lässt, oder ob das Gewissen sich nach frei gewählten Grundsätzen richtet und damit autonom vorgeht“.¹¹ Hier lässt sich ein gewisses Schwanken feststellen, wenigstens bis ins Hochmittelalter, dass einerseits dem Gewissen eine autonome Entscheidung oder eine stärker autoritäre Konzeption zugesprochen wird, wonach das Gewissen der gewissenhaften Überprüfung der eigenen Taten mit dem vorgegebenen Sittengesetz dient.

Im Hochmittelalter betonen besonders die großen Theologen Bonaventura und Thomas von Aquin, dass das Gewissen eine Letztinstanz des Einzelnen ist, und dies auch wenn es sich nicht in Übereinstimmung mit einer offiziellen Norm befindet. Man benutzt dafür das gewiss nicht unmissverständliche, im Grunde unglückliche Wort „irrendes Gewissen“.¹² Bei allen Einwänden ist jedoch festzuhalten, dass das Gewissensverständnis immer stärker die Verankerung in der menschlichen Person hervorhebt. Bereits Thomas von Aquin sprach ja vom „Gesetz in uns“. Vor allem Kant sieht später darin nicht mehr nur die Applikation unserer Handlungen auf das „Gesetz in uns“, sondern erklärt die Autonomie des sittlichen Bewusstseins zur Grundlage, auf der jede echte Moralität steht. Hegel unterstreicht noch deutlicher, der Autonomieanspruch des Gewissens drücke „die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist“.¹³ Damit wird der entwicklungsgeschichtliche Aspekt dieses Gewissensbegriffs unterstrichen. Es ist ein „moderner“ Gewissensbegriff, der nun auch nach seinen inneren Wandlungen nicht zuletzt sozialgeschichtlich und humanwissenschaftlich untersucht wird, vor allem auch im Blick auf die Anwendung.¹⁴ Es ist leicht zu erkennen, dass mit dieser Analyse der Gewissensbegriff trotz mancher objektiver Elemente immer stärker in der „Subjektivität“ verankert wird und damit auch so gut wie jede Eindeutigkeit verliert.¹⁵ Dies muss angesichts der grundlegenden Funktion des Gewissensverständnisses zu erneuten Diskussionen führen. Diese wird dann auch auf fast allen Ebenen durchgeführt. Dabei gibt es auch wieder Gegenpositionen. So glauben F. Nietzsche und S.

11 Ebd.

12 Dazu E. Schockenhoff, *Grundlegungen der Ethik*, Freiburg i.Br. 2007, 267ff, 409ff; ders., *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i.Br. 2003; ders., *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990; ders. (mit Chr. Florin), *Gewissen – Eine Gebrauchsanweisung*, Freiburg i.Br. 2009; K. Holzer, *Gewissen und objektive Sittenordnung = Wiener Beiträge zur Theologie*, Band XLVIII, Wien 1975; G. Höfer/L. Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn 1993; G. Koch u.a. (Hg.), *Streit um das Gewissen = Würzburger Domschulreihe*, Würzburg 1995; G.B. Sala, *Gewissensentscheidung*, Innsbruck 1993; W. Korff/M. Vogt (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik*, Freiburg i.Br. 2016, 292-295 u.ö.

13 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4. Auflage, Hamburg 1955, § 18, S. 122.

14 Dazu vgl. B. Sill (Hg.), *Gewissen*, Paderborn 2006; ders., *Phänomen Gewissen (Textbuch)*, Hildesheim 1994; F.J. Bormann/V. Wetzstein (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin 2014; St.E. Müller, *Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter*, Mainz 1984; A. Beeli u.a., *Das Gewissen im pädagogischen Geld*, Olten 1973.

15 Zu diesem Prozess vgl. G. Kamphausen, *Hüter des Gewissens? Zum Einfluss sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche = Schriften zur Kultursoziologie* 6, Berlin 1986; K. Thiele-Dohrmann, *Abschied vom Gewissen? Die allmähliche Auflösung unserer moralischen Instanz*, Hamburg 1991; St. Hübsch, *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs = Neue Studien zur Philosophie* 10, Göttingen 1995; M. Kneib, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit*.

Freud zeigen zu können, dass die oft hochgespielte Autonomie des Gewissens eine Illusion des Bewusstseins ist, letztlich eine verinnerlichte Norm der Gesellschaft und vor allem von Autoritätspersonen ist. Die Kontrollfunktion des Gewissens ist am Ende jene einer gesellschaftlichen oder individuellen Autorität, im Grunde eine Überwachungsfunktion im Sinne sozialer Konformität.

III. Zum Verhältnis von Heteronomie und Autonomie des Gewissens

In der Zwischenzeit ist diese Diskussion weit fortgeschritten. Dies gilt vor allem für den oft rasch erhobenen Befund einer Heteronomie des Gewissens. Überhaupt geht es um das Verhältnis von Heteronomie und Autonomie. So hat z.B. J. Piaget nachgewiesen, dass nach einer stärkeren Bestimmung durch Erwachsene in der Frühzeit bei Kindern „eine Moral wechselseitiger Solidarität“ stärker wird, die zu einer viel größeren Nähe einer sittlichen Autonomie führt. So ist das Verhältnis dieser beiden Grundformen, das man sich keineswegs starr vorstellen darf, in der Entwicklung begriffen und in der Zuordnung bzw. Relation sehr wandelbar. Ich darf hier auch noch auf die Forschungen von E. Fromm und E. Erikson hinweisen.¹⁶ Immer stärker kommt der Aspekt der Vermittlung zwischen beiden Tendenzen in den Vordergrund. Das individuelle und das soziale Selbst bauen in ihrem Verhältnis zueinander die konkrete Persönlichkeit auf, die sich von ihrem nivellierenden Umfeld abhebt. Hier wird man an M. Heideggers Analysen in „Sein und Zeit“ (1927) erinnert, wo die „Stimme“ des Gewissens die Aufgabe hat, den Menschen aus der „Uneigentlichkeit“, und „Verlorenheit“ in das „Man“ herauszuholen und zu seiner „Eigentlichkeit“ zu führen, das „Selbstseinkönnen“.¹⁷

Unter dieser Hinsicht versteht man die Vieldeutigkeit des Gewissensphänomens und auch die Klagen über sie. Darum gibt es auch viele Versuche zu einer allgemeinen Gewissensbestimmung zu kommen, die zugleich die historische, soziokulturelle und psychologische Vielfalt zu berücksichtigen versucht. „Drei miteinander zusammenhängende Vorgehensweisen lassen sich dabei unterscheiden: erstens der Versuch, phänomenologisch zu einem invariablen Wesenskern des Gewissens vorzustoßen oder sprachanalytisch die Grundbedeutung von ‚Gewissen‘ zu eruieren; zweitens die historisch-hermeneutische Erfassung der Gewissensformen in ihrem Gestaltwandel von der Antike bis zur Moderne; drittens die an der Begriffsgeschichte orientierte und zugleich individualgeschichtlich fundierte Annahme von Stufenformen des Gewissens“.¹⁸ Gewiss darf man den sozialen und auch evolutiven Charakter des Gewissens nicht gering schätzen oder gar unterschlagen. Ebenso wenig aber darf man das allgemeine, universale Moment nicht abdrängen, wozu die Verlässlichkeit und im Kern doch auch unabhängige Bedeutung und Wirkung des Gewissensspruchs gehören, wie besonders die Gewissensanalysen von Thomas von Aquin, I. Kant und N. Hartmann – bei aller Verschiedenheit der Konzeptionen – zeigen können. In diesem Sinne gehören Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit in die Rede vom Gewis-

¹⁶ Vgl. dazu die schon in den Anmerkungen 10-13 genannten Werke von B. Lill, St. E. Müller und F. Oser.

¹⁷ Zur Analyse vgl. K. Lehmann, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung: 2 Bände, 1. Auflage Rom 1962, 2. Auflage Mainz 2003, 3. Auflage Mainz 2006, Band 1, 142ff., 259ff., 416ff.

¹⁸ R.L. Fetz, 907.

sen.¹⁹ So kann das Gewissen zuerst als ein unsichtbarer Begleiter bei einer bösen Tat anklagen und, auch wenn die Stimme zuerst sehr fremd ist, in den Menschen hineingehen. „Im frühen Erwachsenenalter kann der anerzogene und damit heteronome Charakter dieses Gewissens erkannt werden. Das führt schließlich dazu, dass in Abhebung von ihm eine die eigenen, frei gewählten Grundsätze widerspiegelnde Urteilsinstanz entwickelt wird, womit sich ein autonomes und zugleich voll verinnerlichtes Gewissen bildet, in dem die Moralität und die Identität einer Person als eins erfahren werden“.²⁰

Damit möchte ich diese Zwischenüberlegung über das Verständnis des Gewissens, auch wenn es fragmentarisch bleibt, abschließen. Denn jetzt ist ein ausreichendes Fundament erschlossen, um zu fragen, woher eine Gesellschaft insgesamt bei aller Gewissensfreiheit der einzelnen Personen, gerade wenn diese respektiert wird, eine Gemeinsamkeit wenigstens der fundamentalen Normen und Maßstäbe des Zusammenlebens bezieht und gewinnt. Je deutlicher das Gewissensphänomen in seiner sozialen, soziokulturellen, evolutiven und dadurch auch individuellen Gestalt erkannt wird, umso mehr drängt sich die Frage nach einer Gemeinsamkeit solcher Kriterien auf. Damit wird anthropologisch, psychologisch und pädagogisch das Gewicht der Wissensbildung in ihrer Unentbehrlichkeit erkennbar, aber auch durch die schon früher versuchten Erörterungen dessen, was im konkreten Zusammenleben „Grundwerte“ bedeuten können.

IV. Sorge um den vor allem ethischen Konsens im Wertepluralismus

Bei aller Anerkennung des faktisch vorhandenen Wertepluralismus²¹ in den modernen Gesellschaften, der auch und gerade in den Verfassungen Rücksicht erfordert, ist die Frage nach gemeinsamen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens jedoch unverzichtbar. Aber es ist schwerer geworden, die Berechtigung dieser Fragestellung zu verteidigen. Es gibt jedoch auch zusätzliche Argumente dafür, dass die großen sozialen und globalen ökologischen Herausforderungen nur in menschheitlich-universalen ethischen Kategorien bewältigt werden können und nicht innerhalb von partikularen Sinnprovinzen. Dies erfordert auch die globale Dimension unserer Weltsituation.²²

In der jüngeren Geschichte der Bundesrepublik Deutschlands haben wir bis zu einem gewissen Grad diesen Streit schon einmal oder gar mehrfach ausgetragen. In den Jahren 1976/77²³ wurde die sogenannte Grundwerte-Debatte geführt. Es ging dabei um jene Normen, die das

19 Vgl. insgesamt: J.-G. Blühdorn u.a., Art. Gewissen, in: TRE XIII, Berlin 1984, 192-241.

20 R.L. Fetz, 908.

21 Vgl. dazu: D. Ansorge (Hg.), Pluralistische Identität, Darmstadt 2016; dazu auch meine früheren Studien, in: K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 11-34, 94-108; K. Gabriel/Chr. Horn, Säkularität und Moderne = Grenzfragen 42, Freiburg i.Br. 2016.

22 Vgl. dazu meinen Beitrag in Chr. Böttigheimer (Hg.), Globalität und Katholizität = Quaestiones disputatae 276, Freiburg i.Br. 2016, 191-220.

23 Vgl. zusammenfassend mit Literaturangaben K. Lehmann, Grundwerte, in: Staatslexikon, II. Band, Freiburg i.Br. 1986/7, 1131-1137 = Karl Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, 102-108; vgl. zum Umfeld: Gesellschaftlicher Wertewandel und christlicher Glaube, in: ebd., 128-136.

sittliche Fundament aller individuellen und sozialen Maßstäbe des menschlichen Verhaltens und des gelungenen Zusammenlebens darstellen. Es hat wenig Sinn, von hoher philosophischer oder juristischer, theologischer und religiöser Warte aus zu erklären, der Begriff „Grundwerte“ sei zu unbestimmt und wolkig. Fachwissenschaftlich gesehen mag dies sogar zutreffen, aber der Begriff ist ja auch zunächst mehr als eine Art von Problemanzeige dafür gedacht, wo denn jene Fundamentalüberzeugungen zu finden sind, die auf Dauer die Normen des menschlichen Zusammenlebens bilden.²⁴ Wenn die Homogenität einer Gesellschaft sich auflöst, der innere Pluralismus sich immer mehr steigert und Grundwerte so etwas wie als reine „Privatsache“ erscheinen, wird es evident, dass der Konsens über die Grundnormen des menschlichen Lebens abbröckelt. Es erhebt sich das Problem, wie der Staat und die Gesellschaft z.B. eine Sittlichkeit aufbauen, bewahren und fördern können, wenn sie sich von den Fragen des konkret gelebten Ethos und damit wohl auch der Religion immer mehr zurückziehen. Die Folgen für das Rechtsbewusstsein liegen auf der Hand.

Man darf diese Frage nicht zu gering einstufen. Der „Preis“ der Freiheit und des Pluralismus ist hoch. Er verlangt auch die Hinnahme einer wesenhaften Schwäche, einer konstitutiven Verletzlichkeit und Instabilität der modernen Gesellschaften. Die darin lebenden Menschen werden zunächst aus ihren geschichtlichen und kulturellen Beziehungen herausgelöst. Die für das eigene Dasein des Menschen entscheidenden Ordnungen mit ihren Wirkungen in der konkreten Lebenswelt, also Herkunft und Familie, Kultur und Religion, gehen nicht in die Gesellschaft ein. „Gesellschaft“ ist so auf weite Strecken etwas Abstraktes, fast wie Asphalt und Boulevard. Gerade der künstliche Boden dieser Gesellschaft, der ja nicht die „feste Erde“ gewachsener Lebensüberzeugungen darstellt, ist nach Hegel in besonderem Maße instabil, so „wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf fester Erde, wo er spurlos vergeht“.²⁵ Diese Worte Hegels kennzeichnen die wesenhafte Labilität moderner Gesellschaften.

Auch wenn die öffentliche Meinung in der Annahme verbindlicher Maßstäbe des Zusammenlebens der Menschen schwankt und unsicher ist, muss der Staat für die Anerkennung der „Grundwerte“, wie sie vor allem in der Verfassung direkt oder indirekt dokumentiert sind, eintreten. Der Staat ist nicht nur ein Notar der faktischen öffentlichen Meinung, so sehr der Meinungsbildungsprozess auch ins Gewicht fallen mag. Er muss sich für die Anerkennung besonders gefährdeter Grundwerte, zum Beispiel Leben als höchstes Rechtsgut, einsetzen und darf die sittlichen Grundüberzeugungen nicht schlechterdings dem Einzelnen überlassen, so wenig er über das konkrete Ethos der Bürger befinden kann. Der Staat muss einen Willen zur Förderung und zum Schutz, zur Pflege und zur Stützung der Grundwerte bezeugen. Bestimmte Grundwert-Entscheidungen sind dem Wechsel der Tageswertungen entzogen. In einer Zeit der

24 Dazu ausführlich K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 102-108.

25 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 319, S. 277. Ausführlicher dazu K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 11-34; ders., *Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Münster 1977, 9-56, auch in: K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 15-39.

Krise der Maßstäbe werden die Sorge für die ethische Kultur der Politik und die Pflege der Grundwerte umso notwendiger. Nicht zuletzt darum ist auch die Rolle des Bundesverfassungsgerichtes in unserem Land wichtig, aber es ist nicht der einzige Hüter der Werte.²⁶

Die Pflege des ethischen Konsenses in der Gesellschaft ist nicht die ausschließliche, ja auch nicht die vorrangige Aufgabe des Staates, jedenfalls nicht allein. Er teilt sie mit allen Kräften der freien Gesellschaft, wie zum Beispiel Medien, Verbänden, Parteien, Wirtschaft, Gewerkschaften, Kirchen, Religion, Sport, Wissenschaften und Künste. Die Kirchen haben dabei keine Monopol-Verpflichtung für die Sorge um die Grundwerte. Sie dürfen sich auch nicht in die Rolle des einzigen Garanten von Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen. Der Auftrag und die Möglichkeit der Kirchen, geistige und moralische Orientierung zu leisten, darf freilich von den anderen gesellschaftlichen Gruppen und auch vom Staat nicht dazu benutzt werden, sich selbst der Förderung der „Grundwerte“ zu entziehen und die Kirchen bloß zu ethischen Stabilisatoren der Gesellschaft oder gar zu Handlangern des Staates für diese Aufgaben zu degradieren. Sie haben ihren eigenen Auftrag. Die Kirchen dürfen freilich auch nicht gettohaft in ihr eigenes Inneres flüchten, gleichsam in die Nestwärme der Gemeinde. Sie dürfen die säkulare Welt nicht einfach fremden Mächten überlassen. Sie müssen vielmehr eine größere „innere“ Nähe gerade auch zur sensiblen und verletzlichen Eigenstruktur des modernen Staates und der Gesellschaft überhaupt gewinnen. Sie müssen die bleibende Sorge um das „Leben“ und „Funktionieren“ der Grundwerte mittragen. Wer im Herzen wirklich ja sagt zur Demokratie und zu ihrer freiheitlich-rechtstaatlichen Struktur, darf gerade hier keine vornehme oder stille „Distanzierung“ walten lassen, sondern muss aufmerksam die Konsensbildungen und die Auseinandersetzungen in Staat und Gesellschaft beobachten und verfolgen, mitzugestalten und zu bestimmen suchen.

Daraus ergibt sich keineswegs eine zu große Nähe der Kirchen zu Staat und Gesellschaft. Denn die Kirchen sind gerade auch so kritische Begleiter und Wächter, damit die sittlichen Maßstäbe und die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens nicht unter die Räder kommen. In diesem Sinne wird die Kirche immer wieder die Programme der Parteien und ihr konkretes Verhalten, aber auch die Regierungserklärungen und die Gesetzgebungsvorhaben unter die Lupe nehmen. Maßstäbe dafür sind in besonderer Weise und auch an erster Stelle die Menschenrechte.²⁷ Ihre Anwendung wird vor allem auch durch die kirchliche Soziallehre bzw. Sozialethik vermittelt, die auf ihre Weise das wichtigste Vehikel sind, um grundlegende Aussagen über den Menschen und die Strukturen des menschlichen Zusammenlebens von den Kirchen her in das öffentliche Gespräch zu bringen. In der gegenwärtigen Situation ist diese Funktion der Soziallehre – wie sie z.B. Papst Johannes Paul II. auch in der Enzyklika „Centesimus annus“ vom 01.05.1991 betont – gar nicht zu überschätzen. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Begegnung und das Gespräch mit den Gesellschaften Mittel- und Ost-Europas, die vom Kommunismus be-

26 Vgl. dazu K. Lehmann, Auslotungen, 36-45; 46-64; 273-296; 297-320.

27 Vgl. dazu L. Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. Studien zur ideen-geschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, München 1987; K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität, Düsseldorf 1991; O. Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a.M. 1987; E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996; vgl. auch Anmerkung 12.

freit sind und von denen viele noch nach neuen Wegen ihres staatlichen und gesellschaftlichen Lebens suchen.

Im Übrigen darf man auch jetzt nochmals feststellen, dass das hier behandelte Thema der fundamentalen Normen, also der Grundwerte in den heutigen Gesellschaften nur zureichend behandelt werden kann, wenn man es „dialogisch“ angeht. Damit ist zunächst einmal die Vielschichtigkeit des Phänomens gemeint, das aber gerade deshalb auch interdisziplinär behandelt werden muss. Dies hat jedoch Konsequenzen für die Kompetenz mehrerer Wissenschaften, für dieses Thema und die Art und Weise der Erörterung.

Es kann keine einzige Zugangsweise zum Phänomen Gewissen geben. In jüngster Zeit ist nicht selten das Übergewicht human- und sozialwissenschaftlicher Methoden überdurchschnittlich groß gegenüber den philosophischen und theologischen Betrachtungsweisen, die aber – wie noch zu zeigen sein wird – nicht übergangen werden dürfen.²⁸ Zu dieser dialogischen Struktur der Erörterung gehört auch eine grundlegende Betrachtung der verschiedenen Positionen in den einzelnen Disziplinen.²⁹ Nicht immer sind sofort thematische Zusammenhänge erkennbar.³⁰ Auch fremdsprachliche Texte, darunter auch die Veröffentlichung von Symposien und Kongressen, dürfen nicht übersehen werden.³¹ Auch umfangreichere Dokumentationen sind hilfreich, selbst wenn sie etwas weiter vom Thema entfernt zu sein scheinen.³²

V. Der Ort von Glaube und Kirche im gesellschaftlichen Diskurs um die Werte

Inmitten der gesellschaftlichen Segmentierung der Lebensbereiche, der sozialen Differenzierung und einer hochgradigen Pluralisierung der Werthaltungen muss der christliche Glaube sich

28 Von früheren und gegenwärtigen Abhandlungen vgl. M. Hänggi-Kriebel, *Ontologie des Gewissens. Ein Beitrag zur Metaphysik der Person = Epimeleia* 33, München 1984; L. Kerstiens, *Das Gewissen wecken. Gewissen und Wissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts*, Bad Heilbrunn 1987; F. Riecken, *Allgemeine Ethik = Grundkurs Philosophie* 4. 4. Auflage Stuttgart 2003, 263ff.; A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; J. Fuchs u.a., *Das Gewissen*, Düsseldorf 1979; R. Schlund, *Schöpferisches Gewissen. Orientierung zu aktuellen Fragen*, Freiburg i.Br. 1990; hier darf auch an die großen Philosophen und Theologen erinnert werden, bei denen das Thema „Gewissen“ aus unterschiedlichen Gründen nicht zentral ist, aber doch Beachtung erfordert, z.B. B. Kurth, *Das ethische Denken Romano Guardinis*, Paderborn 1998, hier wären aber auch zu nennen J. Pieper, K. Rahner, J. Ratzinger, J. de Finance, R. Spaemann, J. Splett, K. Demmer, J. Fuchs u.a.

29 Für die Philosophie z.B. St. Hübsch, *Philosophie und Gewissen = Neue Studien zur Philosophie* 10, Göttingen 1995; R. Spaemann, *Personen*, Stuttgart 1996. Hier dürfen auch ältere Veröffentlichungen nicht einfach übergangen werden, z.B. H.-G. Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925; J.-G. Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

30 Vgl. z.B. Th. Dienberg u.a. (Hg.), *Auf der Suche nach einem neuen „Wir“*. Theologische Beiträge zur Gemeinschaft und Individualisierung, Münster 2016; M. Quisinsky, *Katholizität der Inkarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Kongregation „nach“ dem II. Vaticanum = Studia Oecumenica Friburgensia* 68, Münster 2016. Thematisch erkennbare und entferntere Titel dürfen nicht einfach übergangen werden, z.B. J. Appel (Hg.), *Gewissensfragen*, Stuttgart 1989, und P.-Ch. Chittilappilly (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik. Festschrift für Josef Schuster SJ*, Freiburg i.Br. 2016.

31 Z.B. G. Borgonovo (Hg.), *La coscienza*, Vatican 1996; M. Nalepa-T. Kennedy (Hg.), *La coscienza morale oggi. Festschrift für D. Capone = Quaestiones morales* 3, Rom o.J. (1987?).

32 Vgl. z.B. Vaticanum 21. *Die bleibenden Aufgaben des Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, hrsg. von Chr. Böttigheimer und R. Dausner, Freiburg i.Br. 2016.

zuerst selbst treu bleiben. Wenn er sich an die vielen Moden und Wellen besonders begünstigter Trends ausliefert, verliert er sich selbst. Die Chance, dass der Einzelne für sich allein das christliche Ethos in einer überzeugenden Form leben kann, lässt sich nur verwirklichen, wenn die Widerstandskraft und die Fähigkeit zur spirituellen und moralischen Selbständigkeit hoch entwickelt sind. Vieles wird also auf die Stärkung personaler Entscheidungsfähigkeit ankommen, aber auch auf die Fähigkeit gelingender Kooperation mit den dafür tauglichen Allianzen.

Dennoch kann nicht der Einzelkämpfer das Ideal sein. In einer solchen Situation kommt es noch viel mehr als bisher auf das gemeinsam getragene und gelebte Ethos an. In einer wachsend säkularen Welt und angesichts einer hohen Pluralisierung kann wohl nur die innere Festigkeit einer Gemeinschaft auf die Dauer das Überleben von Glaubensüberzeugungen und Lebensanschauungen gewährleisten, besonders wenn diese nichtkonformistischen Charakter haben. Die Sozialformen des christlichen Glaubens – Gruppe, Gemeinschaft, Gemeinde, Verbände, Bistum, Zusammenschlüsse auf der überdiözesanen Ebene je nach Sprache und Kultur, Weltkirche – werden gewiss eine noch größere Bedeutung erhalten. Sie dürfen jedoch nicht bloß an der strukturellen Organisationsdichte der Institutionen gemessen werden, sondern erhält ihre Qualität durch die Lebendigkeit vielfältiger konkreter Beziehungen, die personal orientiert sind. In dem, was in einem vernünftigen Sinne „Basisgemeinschaften“ genannt werden können, und in den neueren geistlichen Gemeinschaften, aber auch in den Orden und in wirklich erneuerten Gemeindeformen stehen dafür Hilfen und Anregungen zur Verfügung.³³ In diesen Rahmen lassen sich auch ökumenische Bestrebungen einordnen, die gerade in diesem Zusammenhang eine hohe Bedeutung behalten. In diesem Sinne muss auch eine vertiefte Gestalt „neuer Kirchlichkeit“ gefunden werden, die von einem intensiven Zusammenstehen aller lebt.

Einheit der Kirche ist immer Einheit in der Vielfalt und in der Fülle der Gaben. Die Kirche kann der zunehmenden Pluralisierung der Lebensstile nur dann die rechte Antwort entgegenhalten, wenn sie in sich selbst einen großen Reichtum geistlicher Lebensformen und Lebensstile schafft und zulässt, wie es sich heute in der Eigenart vieler Gemeinden mit ihrem je eigenen Gesicht und auch angesichts vieler geistlicher Gemeinschaften bereits abzeichnet. Das Jesuswort im Johannes-Evangelium „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen“ (Joh 14,2) hat auch hier seinen guten Sinn. Allerdings wird dadurch die Sorge um die wirkliche Einheit der Kirche nicht nebensächlicher, sondern viel radikaler und auch schwieriger.

Die Kirche ist von Hause aus die Stätte eines aufrichtigen Dialogs. Dies gilt für die Familie als „Kirche im Kleinen“, für Gruppen, Verbände, geistliche Gemeinschaften, Gemeinden und alle Ebenen. Dies scheint mir gerade bei der Findung eines neuen Konsenses im Blick auf Wertentscheidungen lebensnotwendig zu sein, wenn diese Zellen kirchlicher Vergemeinschaftung wirklich nicht bloß überleben, sondern ihrem Auftrag gerecht werden wollen. Hier muss auch der Ort sein, wo verschiedene Wertorientierungen einander begegnen, die einzelnen Generationen mit ihren Optionen miteinander im Gespräch bleiben und Menschen unterschiedlicher Wert-

33 Dazu ausführlich K. Lehmann (mit J. Ratzinger), *Mit der Kirche leben*, Freiburg i.Br. 1977 u.ö.; K. Lehmann, *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg i.Br. 1982 u.ö.; ders., *Gemeinde*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 29, Freiburg i.B. 1982 u.ö., 5-65, bes. 49ff.

entscheidung, z.B. im Blick auf Parteien, letzte Gemeinsamkeiten nicht preisgeben. Je abstrakter unsere Gesellschaft wird und solche Auseinandersetzungen kaum mehr leisten kann, umso mehr müssen die lebendigen Substrukturen der Gesellschaft von unten her regenerativ an abgerissene Fäden eines solchen Dialogs anknüpfen. Dieses Feld reicht von der Familie bis zu den kirchlichen Akademien. Das Wertebewusstsein ist ja immer wieder im Wandel begriffen. Stets gibt es Akzentverschiebungen und Neuorientierungen, die nicht zuletzt dem ausgleichenden Gespräch zwischen den verschiedenen Generationen und den vielen anderen Gruppierungen des Lebens entstammen und entsprechen. Die Kirche als ein geschichtlich erfahrener Lebensraum, in dem sich immer wieder Altes und Bewährtes mit Neuem und Fremdem verband, hat hier zweifellos eine besondere Chance.³⁴

Innerhalb einer solchen Gesamtsicht hat die Kirche gewiss auch die Funktion eines Korrektivs. Wenn in einer Gesellschaft Wertorientierungen radikal in einseitige Richtungen umschlagen, muss sie - auch in Form des Protests und des Streits - um die Integration mit Werten kämpfen, die viele für überholt betrachten. Wir stehen heute in vielen Lebensfragen des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft vor einer solchen Aufgabe. Man denke nur an den Schutz des Lebens, vor allem des ungeborenen Kindes und der Bioethik, an die Ordnung der Sexualität innerhalb und außerhalb der Ehe, an Werte wie eheliche Treue, Mut zum Kind, Stärkung von Solidarität und Subsidiarität. Man denke hier nur an die notwendigen Diskussionen um „Ehe für alle“. Hier geht es nicht um das Verharren auf entgegengesetzten Problemlösungen, sondern um die Verteidigung und die Propagierung echter Werte, die auch künftig dem Menschen das Leben nicht erschweren, sondern erleichtern helfen. Wenn „Erklärungen“ und „Stellungnahmen“ der Kirche manchmal weitgehend sich wie bloße Kritik dessen, was ist, ausnehmen oder so erscheinen mögen, so darf die positiv-integrierende Funktion solcher Zwischenrufe nicht verkannt werden. Dies ist jeweils ein langer Weg, zumal oft zuerst das Bewusstsein geweckt werden muss für die Würde und die Bedeutung vergessener oder verdrängter Werte. Der Einzelne kann dabei mit seinem Gewissensurteil und seinem Glaubenszeugnis vielfach mitwirken und beispielhaft vorangehen.

VI. Die Vielfalt der religiös-kirchlichen Werte-Vermittlung

Die Kirchen pflegen Grundwerte auf verschiedene Weise. Dabei spielt der unbestimmte und vielfältige Begriff „Grundwerte“ zunächst keine Rolle. Es kommt auf die Sache an. Die Kirchen haben ihren eigenen Auftrag. Sie sind nicht an erster Stelle Lieferanten gesellschaftlich notwendiger Grundwerte. Das tägliche Gebet um den Frieden in allen Eucharistiefeiern rund um die Welt ist mehr als alle abstrakten Grundwerte, aber sie werden natürlich dadurch auch konkret realisiert. Darum haben die Kirchen auch ihre eigenen Erfahrungen und ihre eigene Sprache, die sie nicht verleugnen dürfen. Ihre Sendung hat ihre eigenen Quellen und ihre eigenen Ziele.

Der Dekalog (Zehn Gebote), aus langer menschlicher Erfahrung und wachsender Glaubenseinsicht geboren, ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie aus der Mitte der Bibel heraus gerade die Religionen, die sich auf sie stützen, auf ihre Weise wirksame „Grundwerte“ verkündigt

34 Vgl. dazu K. Lehmann, Zuversicht aus dem Glauben, Freiburg i.Br. 2006, 205-216.

haben.³⁵ Im Übrigen kann man unter Zuhilfenahme der heutigen exegetischen Erkenntnisse der Dekalog-Forschung in den Zehn Geboten tatsächlich überzeugend die fundamentalen ethischen Maßstäbe des menschlichen Zusammenlebens neu finden. Gerade auch ökumenische Anstrengungen lohnen sich hier, wie z.B. ein gemeinsamer Text, nämlich „Grundwerte und Gottes Gebot“ (1979), der in unserem Land erarbeitet worden ist, zeigen kann. In diesem Licht kann man auch die schöpferische Wiederbelebung der Katechismus-Tradition sehen, die sich z.B. einer Neu-Interpretation des Dekalogs bedient und dabei auch ohne Zwang gegenwärtige Fragestellungen in sich aufnehmen kann.³⁶

Die Botschaft des Evangeliums ist notwendigerweise tiefer und reicher als die fast immer relativ abstrakt bleibenden „Grundwerte“ einer Verfassung, wenn sie überhaupt in der Weite und Breite unserer Gesellschaft wirklich als Grundwerte anerkannt werden. Wenn der Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, dann nährt sich der Fundamentalkonsens einer Gesellschaft letztlich von der Konvergenz und dem Gespräch vieler konkreter ethischer Lebensentwürfe. Diese müssen durch ein glaubwürdiges, argumentatives und beredtes Zeugnis in das öffentliche Gespräch und die gesellschaftliche Konsensbildung eingebracht werden. Der Dialog ist ein wichtiger Transformationsriemen für diese Konsensbildung.

Darum leisten die Kirchen ihren Dienst für die sogenannten „Grundwerte“ des freiheitlich-demokratischen Staates am besten, wenn sie ihre spezifische Eigenart und ihre ureigene Sendung mit Entschiedenheit ausüben. Eine Beschränkung auf die Ebene von „Grundwerten“ allein käme nicht zum Kern des christlichen Glaubens als Botschaft von der Erlösung und vom Heil. Überall jedoch, wo der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten verkündigt werden, sittliche Weisung für den Alltag des Lebens geschieht und die Gemeinschaft der Kirche gelebt wird, werden - mindestens indirekt - auch „Grundwerte“ gefördert und gepflegt.

Die innersten christlichen Wahrheiten, wie sie nicht zuletzt auch in der Bergpredigt zur Aussage kommen, sind zwar ausstrahlungsfähig, in mancher Hinsicht universalisierbar und geben zum Beispiel der Friedenserziehung wichtige Impulse, sie sind selbst aber keineswegs „Grundwerte“ im strengen Sinn des Wortes, da sie – dies gilt etwa besonders für das Gebot der Feindesliebe und für das „Ideal“ der Demut – sehr eng an die Annahme und den Vollzug des Glaubens gebunden sind. Je überzeugender das christliche Ethos in seiner konkreten Bestimmtheit und mit all seinen Verschiedenheiten im gesellschaftlichen Raum gelebt und

35 Vgl. dazu K. Lehmann, Grundwerte und Zehn Gebote, in: Lebendige Seel-sorge 30 (1979), 167-171.- Wie weit sich die in diesem Beitrag behandelte Problematik auch in der Thematik der sogenannten „civil religion“ findet, kann hier nicht näher behandelt werden, vgl. zur Information R. Schieder, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987 (Lit.); T. Rendtorff, „Civil Religion“, in: G. Mertens - W. Kluxen - P. Mikat (Hrsg.), Markierungen der Humanität, Paderborn 1992, 265-279; W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik, Göttingen 1996, 15ff., 23ff., 95ff., 131ff. Dasselbe gilt für das Wiederaufleben unseres Themas im Kommunitarismus. Statt vieler vgl. W. Kymlicka, Politische Philosophie heute, Frankfurt 1996, 169-199; R. Gronemeyer, Die 10 Gebote des 21. Jahrhunderts, Düsseldorf 1999; ders.; Eiszeit der Ethik. Die Zehn Gebote als Grenzpfähle für eine humane Gesellschaft, Würzburg 2003.

36 Vgl. z.B. Katholischer Erwachsenenkatechismus. Zweiter Band: Leben aus dem Glauben, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i.Br. 1995. Vgl. dazu grundsätzlich H. Joas, Kirche als Moralagentur?, München 2016.

bezeugt wird, umso mehr dient die Kirche dem Erhalt lebenswichtiger „Grundwerte“ in der Gesellschaft. Aber sie erschöpft sich nicht in einer Art Zivil-Religion oder in einem blassen interreligiösen Dialog.³⁷

Dieses konkrete christliche Ethos wird dabei auf sehr verschiedene Weise vermittelt: direkt und indirekt, im Zeugnis des Wortes und in der Tat des Lebens, im Symbol und in der Diakonie bzw. Caritas, in der Kirche und in der Gesellschaft. Auch sind Menschen allen Lebensalter und in allen Situationen angesprochen. Dabei darf die argumentative Vermittlung und die Kommunikation in die verschiedenen Lebensräume hinein nicht vergessen werden. Schließlich sind lebendige Vorbilder, die anstecken, unentbehrlich.

Wirkliche „Grundwerte“ dürfen nicht direkt und bloß einem partikulären Gruppenethos angehören, sondern müssen der allgemeinen menschlichen Einsicht zugänglich sein und – wie immer ihr letzter Kern begründet ist – eine universal vermittelbare und mit der menschlichen Vernunft vollziehbare Einladung bzw. Verpflichtung für alle darstellen. Insofern eignet dem biblischen und christlichen Ethos trotz aller konkreten Beheimatung im Glauben der Kirche eine Transparenz, in der eine universale Geltung dieses Zeugnisses deutlich wird. In diesem Sinne gibt es gerade auch in der Kirche eine Fülle fließender Übergänge von der Einzigartigkeit des konkret gelebten Ethos über die Spiritualität und das Engagement von Gruppen bis zu ethischen Antworten auf globale Herausforderungen der Menschheit. Das christliche Ethos ist also nicht uniformistisch und abstrakt, wie heute mancher Verfechter eines radikalen „Pluralismus“ argwöhnt. Nochmals muss besonders aufmerksam gemacht werden, wie wichtig die Vermittlungsstufen von innen nach außen sind, also vom Leben der Kirche in die Gesellschaft hinein. Diese Abstufungen werden nicht zuletzt auch durch die Katholische Soziallehre und überhaupt die Sozialethik, aber auch durch die Menschenrechtstraditionen und das Friedensethos sichtbar.³⁸ Dafür gibt es wiederum als Vorstufen eine Reihe von notwendigen Voraussetzungen des Verständnisses. So haben die Philosophie und darin besonders die Anthropologie eine wichtige Funktion in der Eröffnung der Wege zu zentralen Aussagen. Die Bestimmung des Menschen ist nicht zuletzt auch darum wichtig, weil elementare menschliche Grunderfahrungen heute vielen Menschen fremd geworden sind oder verschüttet wurden. Man denke an das Leiden und das Teilen, an das Dienen und das Danken, aber auch an die Erfahrung des Sterbens.

Es gibt in der Analyse des Gewissens dennoch viele nicht ausreichend geklärte Probleme. Es ist nicht zufällig, dass diese vor allem auch die philosophischen, besonders anthropologischen Fundamente betreffen. Ich kann sie hier nicht mehr im Einzelnen ausführlicher beschreiben, aber ich möchte sie wenigstens noch nennen. Man darf sich in der Ausarbeitung einer Antwort nicht vor grundlegenden ontologischen Fragen drücken. Es geht um die Verknüpfung von „Gewissen“ und „Menschenwürde“ bzw. Qualifizierung des Menschen als „Person“.

37 Vgl. dazu K. Lehmann (Hg.), *Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2009; ders., *Auslotungen*, 76f., 185-261, 469ff.

38 Ich möchte in diesem Zusammenhang aufmerksam machen auf eine gemeinsame Veröffentlichung von Erwachsenen, Jugendlichen und Experten zur Soziallehre der Kirche: *DOCAT, Was tun? Mit einem Vorwort von Papst Franziskus*, Verlag YOUCAT, 2016 (Königstein i.T.), vgl. dort Einleitung und Register.

Viele Entwürfe, besonders der neueren Zeit, erschweren sich eine Antwort, weil sie von einem unauflösbaren Dualismus zwischen der sogenannten „Autonomie“ und der „Heteronomie“ ausgehen und sich darin auch gefangensetzen. Es fehlt eine Vermittlung zwischen Autonomie und Heteronomie, Kreatürlichkeit und Transzendenz. Man darf sich auch nicht in die Antinomie hineinbegeben zwischen einer übersteigerten Autonomie, die das Wesen des Menschen übersteigert, und einer Heteronomie, die die Freiheit und Entscheidungsbefugnis des Menschen gering achtet. Deshalb darf man zur Vermittlung die schöpferische Dimension des Gewissensspruches nicht verkennen. Hier kann die heutige Reflexion sowohl von der mittelalterlichen als auch von der neuzeitlichen Sicht des Gewissensphänomens lernen.³⁹ Zu wenig beachtet wird das Verhältnis zwischen dem Gewissensphänomen und der Gottesfrage. Hier hat die klassische Philosophie und Theologie bereits tiefer nachgedacht.⁴⁰ Zur angemessenen Vertiefung der Gewissenslehre ist nicht nur das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie und den Humanwissenschaften notwendig, sondern ganz besonders auch mit der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie.

Hier schließt sich wieder der Kreis.⁴¹ Ich habe versucht zu zeigen, wie die Kirche bei der Suche nach gemeinsamen ethischen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens in den gegenwärtigen Gesellschaften hilfreich sein kann, wobei sie immer im Dialog und im Wettbewerb steht mit anderen Konfessionen und Religionen, Weltanschauungen und Lebensentwürfen. Vieles mag dabei manchmal und zeitweise spannungsvoll und widersprüchlich erscheinen. Es gibt in einem solchen Diskurs gewiss auch mit dem Evangelium und der Glaubensüberzeugung unvereinbare Aussagen und Haltungen. Dazu braucht es Auseinandersetzung und vielleicht auch Streit. Was aber wahr ist und der Liebe dient, kann für niemand auf die Dauer fremd und ohne Interesse sein. Aus einem solchen Bemühen entstehen und leben Grundwerte und fruchtbare Dialoge über sie, vor allem aber auch durch das selbstlose „Tun der Wahrheit“ (Joh 3,21).

Ich kann nur noch auf diese Aufgabe als dringendes Desiderat hinweisen, ohne sie gleichzeitig in diesem Beitrag zufriedenstellend lösen zu können.

VII. Kleiner Exkurs zum Begriff „Leitkultur“

Vor einigen Jahren wurde bis heute zur Ergänzung und Vertiefung neben dem Begriff „Grundwerte“ das Wort von der „Leitkultur“ ins Spiel gebracht. Die Diskussion ist gerade auch hin-

39 Vgl. das schon genannte kleine Buch von R. Schlund, *Schöpferisches Gewissen*.

40 Cl. Desjardins SJ., *Dieu et l'obligation morale* = *Studia* 14, Montréal 1963; dazu auch: J. Splett, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt a.M. 1978, 42-61; R. Spaemann, *Personen*. 3. Auflage, Stuttgart 2006, 175-190; H.G. Nissing (Hg.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, München 2008; R. Spaemann/W. Schweidler (Hg.), *Ethik. Lehr- und Lesebuch*, Stuttgart 2006, 175-2000 (M. Rhonheimer zu Thomas von Aquin).

41 Zur weiteren Vertiefung vgl. H.W. Opaschowski, *Wir werden es erleben*, Darmstadt 2002; H. Schmiedinger (Hg.), *Wovon wir leben werden* = *Salzburger Hochschulwochen* 2002; S.P. Huntington – L.E. Harrison (Hg.), *Streit um Werte*, München 2004; P. Nolte, *Generation Reform*, München 2004, vgl. schon ders., *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, München 2000; E. Hobsbawm, *Das Gesicht des 21. Jahrhunderts*, München 2002; A. Rödder, *21.0. Eine kurze Geschichte der Gegenwart*, 3. Auflage, München 2015, 101f., 245ff., 383f.

sichtlich der Migrationsprobleme sowie der Integration nicht ausreichend zu Ende geführt, mindestens weitergeführt worden.

Dies kann auch hier nicht mehr geschehen. Ich füge jedoch ein nur wenig überarbeitetes Interview bei, das ich im Jahr 2006 zur Frage nach einer „Leitkultur“ gegeben habe.⁴²

1. Steht der Begriff „Leitkultur“ einer ernsthaften unvoreingenommenen und breiten öffentlichen Auseinandersetzung in einer Weise im Wege, die sie notwendigerweise behindert, verzerrt oder verkürzt?

Antwort:

Ich muss gestehen, dass ich vor einigen Jahren erhebliche Bedenken gegen den Begriff „Leitkultur“ hatte. Ich wusste zwar, was damit gemeint ist, nämlich ein geistiges, orientierendes Fundament, das die verschiedenen pluralistischen Ausformungen und Gestaltungen unserer Gesellschaften auf einen Nenner bringt. Ich hatte dabei die Sorge, die kulturelle Vielgestaltigkeit in Deutschland und in Europa könnte gewaltsam vereinfacht werden, sowohl historisch als auch gegenwartsbezogen. Dabei hat mich auch gestört, wie diese „Leitkultur“ rasch durch Adjektive wie „national“ oder auch „christlich“ abendländisch spezifiziert worden ist. Andersdenkende konnten sich zwanghaft vereinnahmt finden. Dies aber hat ja immer auch neuen Streit hervorgerufen. Wenn aber die Diskussion über eine sensible Gemeinsamkeit, die erst noch zu suchen und zu finden sowie zu vereinbaren ist, mit einem radikalen Konsens beginnt, dann steht kein guter Stern über dem Vorhaben. Allerdings zeigen nicht zuletzt die jüngeren Erfahrungen z.B. im so genannten „Karikaturenstreit“, dass eine sachgerechte Debatte um ein Mindestmaß an gemeinsamen Orientierungen für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft unvermeidlich und dringlich ist.

2. Worum geht es im Kern bei der Frage nach den Grundlagen und tragenden Orientierungen unserer Gesellschaft? Was ist daran deutsch?

Antwort:

Die Frage nach einer Leitkultur stellt eine größere Herausforderung dar als die in den letzten Jahrzehnten behandelte Frage nach den „Grundwerten“. Denn „Leitkultur“ formuliert eben doch auch einen unüberhörbaren Vorrang gewisser geistiger, kultureller, sozialer und ethischer Grundüberzeugungen. Es wird schon im Begriff eine vorherrschende Bündelung vorausgesetzt und angezielt. Darum geht es im Kern. Das Problem besteht jedoch darin, wie man bei den garantierten Freiheiten eines heutigen demokratischen Gemeinwesens, vor allem auch des spirituellen und ethischen Pluralismus (bis in die Lebensformen hinein), ein verbindliches Gesamtkonzept, auch wenn es in manchem noch ein offenes Gefüge ist, aufstellen kann. Es ist eine Konkretisierung der Grundwerte-Debatten, die ja leider geringe Ergebnisse zeitigten.

Ich kann daran nicht unmittelbar etwas feststellen, was spezifisch „deutsch“ wäre. Wie die jah-

⁴² Vgl. als Anstoß dazu N. Lammert, Flagge zeigen. Vielfalt braucht Orientierung, Lahr 2008, bes. 7-15, u.ö.

relange Diskussion zur Präambel eines Verfassungsentwurfs für die Europäische Union zeigte, sind die Probleme zur Findung grundlegender und verbindlicher Orientierungen in der deutschen Gesellschaft, aber auch in den Ländern innerhalb der Europäischen Union identisch oder mindestens sehr ähnlich. Für uns ist die Thematik vielleicht dringlicher, weil das Grundgesetz im Unterschied zu vielen europäischen Verfassungen nicht hehre Staatsziele an den Anfang setzt, von denen alles andere abstrakt abgeleitet wird, sondern die Grundnorm „Menschenwürde“, die in den verschiedenen Rechten und Pflichten des Bürgers entfaltet wird. Insofern können wir weniger an der Fragestellung vorbeigehen.

3. Muss die Debatte ein konkretes Ergebnis haben? Wie könnte es aussehen?

Antwort:

Ich glaube nicht, dass das Ergebnis in einem Satz besteht oder wie ein monolithischer Block aussehen kann. Wenn dies der Fall wäre, wäre der Verdacht auf „Fundamentalismus“ schnell da, wie immer man dieses manchmal wohlfeile Misstrauen deutet. Für mich ist „Leitkultur“ zuerst etwas in Bewegung: Wo kommen wir her? Wem verdanken wir unsere kulturelle Prägung? Gelten diese Fundamente heute noch? Wohin gehen wir? Zweifellos ist unsere Kultur aus griechischen, römischen, jüdisch-christlichen, slawischen, islamischen und humanistischen Wurzeln gewachsen. „Leitkultur“ ist deshalb schwierig, weil sie in dieser Richtung zwar integrativ, zugleich aber auch bestimmt und verbindlich sein muss. Immer ging es um die zentralen Ideen der Freiheit, der Menschenwürde und der Verantwortung, die mehr und mehr von den Institutionen der Demokratie geschützt wurden. In diese Richtung würde ich ein Ergebnis suchen. Wahrscheinlich ist dies noch schwieriger als bei „Grundwerten“. Aber ist es nicht ebenso oder noch dringlicher?

4. Welche Erwägungen und/oder Verpflichtungen ergeben sich aus der Debatte für staatliches Handeln?

Antwort:

Wegen der weltanschaulichen Neutralität sowie der geistigen Freiheiten in unserer Verfassung ist die Antwort für staatliches Handeln recht schwierig. Ganz gewiss ist damit nicht Wertfreiheit gemeint. Man muss dennoch sehr nüchtern sehen, dass die Handlungsmöglichkeiten des Staates hier begrenzt sind. Er ist angewiesen auf die wertschaffenden Beiträge aus vielen Bereichen der Bürger. In diesem Sinne muss der moderne Staat bescheiden sein und sich seiner „Armut“ bewusst bleiben.

Aber er muss deshalb nicht untätig bleiben. Er muss zuerst einmal den vielen tragenden Grundwerten Geltung einräumen, ihre Pflege unterstützen und den dafür verantwortlichen Gruppen, zu denen auch die Religionen und die Kirchen gehören, einen Platz freihalten. Der Staat muss aber selbst offensiv werden, wenn es um die Verteidigung der grundlegenden Werterrungenschaften geht, die im Grundgesetz einen verbindlichen Niederschlag gefunden haben, auch wenn die Begründung vielfältig sein kann. Der Staat muss mehr zur Verteidigung dieser Grundwerte beitragen. Er ist nicht nur ein Notar der öffentlichen Meinung. Er muss den Mut zur Orientierung im aktiven Sinne haben. Dann kann staatliches Handeln im freien Verbund mit

den gesellschaftlichen Kräften, die untereinander in Dialog und Diskurs stehen, fruchtbar werden. Aber gerade darin hat es in den letzten Jahren und Jahrzehnten ja auch gefehlt. Ich denke z.B. an die Deutung der Menschenwürde, an den Lebensschutz am Anfang und am Ende des menschlichen Daseins, den Schutz der persönlichen Würde und Ehre sowie auch von Ehe und Familie. Dies wird auf staatlicher Seite nicht möglich sein, ohne dass die Parteien, die substantiell zu unserem Gemeinwesen gehören, in ihren Programmen je auf ihre Weise mindestens Elemente einer solchen „Leitkultur“ formulieren und in das politische Handeln einbringen.

In diesem Sinne habe ich selbst und zunächst für mich im Unterschied zu früher für die Forderung nach einer „Leitkultur“ mehr Verständnis gefunden. Die Frage wird auch immer wichtiger für die Form der Integration vor allem auch der Migranten, die für längere Zeit zu uns gekommen sind, hier wohnen und hier Zukunft für sich und ihre Kinder suchen. Mindestens an dieser Fragestellung kann eigentlich niemand vorbeigehen. Insofern ist der ganze Fragekomplex durch die Probleme der Migration bei uns, in Europa und in der Welt noch dringlicher geworden. Leider ist aber in manchen Teilen der öffentlichen Diskussion der Unwille, sich auf diese Fragen einzulassen, größer und hartnäckiger geworden. Aber die damit gegebenen Probleme lassen sich auf die Dauer nicht abwimmeln. Das Bemühen um sorgfältige Antworten eröffnet vielleicht sogar die Chance, dass man vielleicht eines Tages ein noch besseres Wort für die gemeinte Sache finden könnte.

Diskussion

Radtke: Vielen Dank für diesen Vortrag, der eins ganz deutlich gezeigt hat: Sie sind kein Mann der einfachen Wahrheiten. Aber wie findet man Orientierung oder Konsens in einer Gesellschaft, wenn gleichzeitig das Verbindliche ein Konstrukt ist? In einer postfaktischen Zeit ist dies umso schwerer zu begreifen, wo einfache Wahrheiten höher im Kurs stehen als kompliziertere.

Lehmann: Wie ich eingangs schon sagte: Grundbegriffe sollte man nicht abstrakt verfestigt sehen, sondern mehr in ihrer Funktion und Bedeutung. So betrachtet, überrascht es nicht, dass auch die sogenannten „einfachen Menschen“ in vielerlei Hinsicht ein geschärftes Wahrnehmen ihrer Verpflichtung und ihres inneren Zustandes haben. Man staunt geradezu und wird beschämt, dass sie sogar oft ein klareres Bewusstsein davon haben, als diejenigen mit einer formal höheren Bildung. Insofern ist die Anstrengung für eine Gewissensbildung aller Altersstufen heute ungeheuer wichtig. Für Kinder und Jugendliche, aber auch für alle, die Verantwortung tragen in unserer Gesellschaft. In diesem Sinne ist die Aufforderung, seinem Gewissen zu folgen, auch wieder etwas Einfaches.

Radtke: Aber das soziale Konstrukt können Sie ja nicht ausschließen, auch wenn Sie sagen, es sei egal, auf welcher Reflexionsstufe man das Gewissen betrachtet. In unterschiedlichen Gesellschaften sieht das Gewissen unterschiedlich aus. Oder setzt sich trotzdem etwas Gleiches durch, auf das eine Gesellschaft aufbauen kann?

Lehmann: Natürlich wird der Mensch durch vieles beeinflusst, auch durch die Bildung und die Umgebung, so dass man keine einfache gemeinsame Formel für alle und alles finden kann. Aber wenn man andere Gesellschaften kennenlernt, staunt man, dass es gewisse stabile Grundüberzeugungen gibt. Sie melden sich als Gewissensbiss oder Erinnerung, wenn man ihnen nicht gerecht wird. Es bedarf heute in einer ganz besonderen Weise – ja ich kann nur das klassische Wort wählen – der Gewissensbildung. Dafür braucht es ganz neue Anläufe.

Frage: Gibt es so etwas wie ein moralisch-ethisches a priori im Menschen? Kann man das irgendwo festmachen? Mit dem Naturrecht ist natürlich viel Schindluder getrieben worden. Manches Mal hat man viel zu viel damit zu beweisen versucht. Wenn man allerdings sagt, dass alles Recht rein positiv gesetzt ist, also alles nur ein Agreement ist, dann ist die Basis für eine Weltethik oder einen gemeinsamen Konsens natürlich dünn. Kann die Kirche mit ihrer Grundhaltung helfen, gewisse Grundnormen im Gewissen zu bilden?

Lehmann: Der letzte Teil der Frage ist sehr wichtig. Die Kirche musste die Botschaft von Anfang an in verschiedenen Sprachen und Kulturräumen verkünden. Dies ist eine enorme schöpferi-

sche Arbeit: Wie drücke ich das Wesentliche im jeweiligen Kulturraum aus, so dass es richtig verstanden wird? Und doch ist es eigentlich immer dasselbe; bedenkt man, dass das Alte Testament zwei- bis dreitausend Jahre alt ist. Bei allen Interpretationsnotwendigkeiten von heute kann man bei vielen Dingen eine erstaunliche Evidenz feststellen. Sie lässt sich gerade in diesen einfachen, kurzen Formulierungen finden, die in den Religionen und Kulturen über Jahrhunderte hinweg gesammelt wurden. Sie beschämen uns in ihrer Einfachheit und nicht mehr zu hinterfragenden Klarheit.

Und vieles davon findet sich im Alltagsverhalten wieder und ist in manchen Bereichen des täglichen Handelns gültig, trotz unserer komplizierten Welt und der Notwendigkeit, sich wissenschaftlich zu beschäftigen. In meinem Studium habe ich die große Ethik von Nicolai Hartmann gelesen. Er ist für sein tiefes humanistisches Ethos bekannt, wenngleich nicht unmittelbar in religiöser Hinsicht. Aber wenn er den Gewissensspruch und dessen Wahrnehmen analysiert und dann wieder auf die Alltagssprache zurückkommt, dann ist es erstaunlich, wie es da eine verständliche, gemeinsame Sprache gibt und geben kann. Wir müssten verzweifeln, wenn das nicht wenigstens durch Gewissensbildung erreichbar wäre.

Frage: Herr Kardinal, da wir ohne ausgebildetes Gewissen auf die Welt kommen, muss es nach und nach gebildet werden. Wie beurteilt man, welches Gewissen richtig ist? Brauchen wir dazu ein Gewissensministerium? Schließlich gibt es unterschiedliche Basiswerte für ein Gewissen. Der, der mit dem Sprengstoffgürtel durch die Gegend läuft, hat vielleicht auch ein reines Gewissen. Wer will beurteilen, welches Gewissen richtig ist?

Lehmann: Man müsste ausführlicher darlegen, was ich vorher zusammenzufassen versuchte, denn es gibt hier schon einen notwendigen geschichtlichen Prozess. Gewissensbildung geschieht nicht nur einmal, sondern ist abhängig von den jeweiligen Einflüssen, Aufgaben oder Verantwortungen. Das ist nicht immer leicht, das muss man lernen. Und ich bin nicht so sicher, ob wir dem in kirchlichen Aufgabenfeldern immer gerecht werden.

Wenn man sich etwa vor Augen führt, welche wissenschaftlichen Einsichten es über das kindliche Gewissen gibt, dann nutzen wir dies noch zu wenig im Gespräch darüber, wie z.B. der Religionsunterricht gestaltet sein sollte. Ich weiß, dass es nicht nur auf die richtige Lehre ankommt. Vieles hat auch mit Vorbild und Emotion zu tun. Ich habe meinen Eltern in dieser Hinsicht viel zu verdanken. Es geht dabei nicht um simple Vorbildethik, sondern um das Miteinanderleben, das voneinander Lernen. Das ist von ungeheurem Wert bei der Selbstreflexion, was man tun darf oder tun sollte.

Radtke: In diesem Kontext ist übrigens auch die Frage der Gerechtigkeit spannend: Heißt Gerechtigkeit nicht, soziale Unterschiede auszugleichen, Güter und Machtverhältnisse ähnlich zu verteilen? Anders gefragt: Ergibt sich aus der Gewissensfrage nicht automatisch die Gerechtigkeitsfrage?

Lehmann: Nein. Ich habe ja deutlich zu machen versucht, dass es verschiedene Stufen in der Gewissensbildung und Erziehung gibt. Als minimale erste Stufe für alle darf man das Recht

nicht zu klein ansetzen. Es sagt mir in vielem genau, was ich tun darf oder nicht, auch unter Androhung und Verwirklichung von Strafen. Es gehört zu den vereinbarten gesellschaftlichen Spielregeln, dass es nicht allein auf mein Gewissen ankommt.

Ich frage mich allerdings auch, was in Gesellschaften passiert, wo sich Unrecht und unwürdiges Verhalten immer wieder durchsetzen, wo das menschliche Gewissen unterdrückt und zum Schweigen gebracht wird – und wenn es nur aus Angst ist. Ich glaube, in unseren Tagen sieht man das besonders bei den Menschen, die ihre verzweifelten Verhältnisse verlassen müssen und dann in eine völlig schiefe Auffassung vom Leben und vom Tod kommen.

Das ist etwas, was neu reflektiert werden muss: Wie schnell wird jemand durch äußeren Einfluss zu einem Gefährder? Wie schnell driftet er von all dem ab, was er einmal gelernt hat? Das haben wir zum Beispiel bei den Angehörigen des Berliner Attentäters Anis Amri gesehen. Sie waren erschrocken, was aus ihrem Sohn, aus ihrem Bruder wurde und wie rasch sich das entwickeln konnte. Was können wir dagegen setzen? Hier ist das Recht unersetzbar, aber es ersetzt auch nicht alles andere.

Frage: Herr Kardinal, ich möchte an zwei Ihrer Bemerkungen anknüpfen. Zum einen wiesen Sie darauf hin, dass der Begriff „Gewissen“ ein gemeinsames Wissen zum Gegenstand hat, eine Gemeinsamkeit in einer Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Und Sie sagten in der Diskussion, dass Sie immer wieder staunen, wie stark dieses Bewusstsein und damit der Zugang zu gesellschaftlichen Fragen bei relativ einfachen Leuten vorhanden ist.

Unsere Gesellschaft scheint ja durch zunehmend größere Spaltung gekennzeichnet zu sein, etwa im Bereich der Ökonomie. Wie sehen Sie diese Entwicklung? Nicht in Hinblick auf Ökonomie, Einkommens- und Vermögensunterschiede, sondern auf diesen Punkt hin: Gibt es ein gemeinsames Bewusstsein von diesen Entwicklungen? Oder nimmt in einer doch sich relativ homogen glaubenden Gesellschaft diese Bindungskraft ab oder zu? Wie sehen Sie diese Entwicklung in den letzten 20, 30 oder 40 Jahren?

Lehmann: Ich sehe diese Entwicklung mit weiteren Fragen verbunden. Nachdem kürzlich die Zahlen über die Größenordnung der Vermögen vorgestellt wurden, wurde betont, dass der Maßstab dafür umstritten ist, das könne man selber nicht so einfach beurteilen. Natürlich ist das umstritten, wie alle diese Untersuchungen methodisch auch anders angelegt werden könnten. Das ist ja nicht erst seit heute so. Seit vielen Jahrzehnten wird immer wieder gezeigt, wie die Entwicklung des Vermögens auseinanderdriftet und größere Ungleichheiten entstanden sind.

Die aktuelle Schere ist so unglaublich, fast nicht mehr vorstellbar. Ich denke, dass das ist nicht nur für unsere Gesellschaft, sondern zum Beispiel auch für die USA, einer der ganz großen inneren Sprengsätze ist, die die Gemeinsamkeit, die Sorge und die Verantwortung füreinander zerstören können. Wenn das im bundesdeutschen Wahlkampf aufkommt, und es wird aufkommen, dann muss man es auch ganz ehrlich annehmen. Man muss dann sagen, dass es verschiedene Konzepte gibt, mit denen man dieser Entwicklung begegnen kann. Es wird nicht ohne Kompromisse gehen, wo jeder etwas hergeben und gewinnen kann und muss. Ich glaube, diese

Probleme kann man nicht mit Gewalt lösen. Sie setzen eine Veränderungsbereitschaft voraus, die sich auch im Teilen und Miteinander in der Religion und im Glauben zeigt.

Radtke: Aber es gibt schon einen zunehmenden Verlust von Konsens oder Konsensfähigkeit.

Lehmann: Es wächst aber auch das Bewusstsein, dass sich etwas ändern muss. Vor längerer Zeit befasste ich mich mit dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit: Woher kommt er eigentlich, und warum taucht er so erstaunlich spät auf? Die Philosophen nennen ihn übrigens Sozialethik, wir bezeichnen ihn als katholische Soziallehre. Es zeigte sich, dass es schon Instrumente gibt, um Änderungen zu erreichen, man muss sie nur benutzen. In den Ordensgemeinschaften leben zum Beispiel viele Menschen, die uns zeigen, worauf es im Leben eigentlich ankommt.

Frage: Eines unserer gesellschaftlichen Probleme kommt ja daher, dass die Zahl der Menschen muslimischen Glaubens steigt. Andererseits sinkt die Zahl der Menschen, die nach christlichen Überzeugungen leben. Zwischen den Grundwerten gibt es eine große Disparität, wohl auch des Gewissens. Gibt es eine Chance, und worin können wir sie sehen? Was können wir tun, um zu einer wohlgestalteten Ordnung zu kommen, so dass nicht alles so auseinanderklafft, wie es im Moment der Fall ist?

Lehmann: Das ist eine Frage an den interreligiösen Dialog. Wie gut kennen wir die Menschen, mit denen wir zusammenleben? Wollen wir sie überhaupt besser kennenlernen? Welche Voraussetzungen braucht man dafür? Und umgekehrt: Was müssen wir verlangen können, wenn sich jemand bei uns für immer aufhalten will? Gerade bei der Diskussion über die Flüchtlinge taucht ja häufig die Frage auf: Muss es nicht eine größere verpflichtende, einklagbare Gemeinsamkeit geben? Man benutzt dafür manchmal auch den Begriff der „Leitkultur“. Kann man darauf verzichten? Das wird sich zeigen.

Ich kenne den Islam schon etwas besser, habe auch einiges im Koran gelesen. Ich tat es gerne, hatte aber auch gute Lehrer. Ich bin der tiefen Überzeugung, dass es bei allen Ungleichheiten im Kern doch viele Gemeinsamkeiten gibt; selbst dort, wo man es nicht vermutet. Jesus wird im Koran z.B. als außerordentlich eindrucksvoller Prophet beschrieben; wenngleich Mohammed als der letzte und größere Prophet dargestellt wird. Interessant ist hier übrigens auch das Marienbild. In der Ethik gibt es ebenfalls viele Gemeinsamkeiten; vieles wird leider ungenau berichtet. Es geht nicht ohne einen Dialog, das gemeinsame Tun und die gemeinsame Erfahrung. Ich denke z.B. an den Begriff Barmherzigkeit.

Ich habe gerade Gelegenheit, die Entwicklung von zwei Jungen aus Somalia und Eritrea zu beobachten, die schon seit eineinhalb Jahre auf der Flucht sind. Sie lernen derzeit die deutsche Sprache und beginnen bald eine Lehre. Es ist erstaunlich, wie gut sie sich in unserem Zusammenleben zurechtfinden. Sie werden beeinflusst und geformt durch die Leute, die heute ihre Eltern genannt werden. Man sieht, was durch den persönlichen Einsatz alles möglich ist.

In meiner Freiburger Universitätszeit lehrte einige Jahre ein Islamkenner an meiner Fakultät. Im Gespräch mit ihm und in gemeinsamen Veranstaltungen habe ich unbeschadet aller Differenzen

gesehen, wo Brückenbauen möglich ist. Das gehört zu unseren künftigen Aufgaben. Wir können uns nicht darauf zurückziehen, dass es schon reicht, wenn die anderen Deutsch lernen und alles von uns annehmen. Auch wir müssen versuchen, die anderen besser zu verstehen. Wir müssen uns ebenso ändern, auf sie zugehen. Es wird nicht einfach alles so weitergehen können wie bisher.

Radtke: Die mediale Skandalisierung ist auf die Unterschiede fixiert. Die Journalisten suchen nicht primär das Verbindende. Aber wir sollten nicht vergessen, dass unsere Voraussetzungen günstig sind: Wir haben ein sehr gutes Grundgesetz, und ein rechtskonformes Verhalten ist für alle eine gute Voraussetzung, um das Miteinander zu gestalten und die unterschiedlichen Lebensbilder zu entwerfen. Hier orientiert man sich am Grundgesetz als gemeinsamer Norm des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Gemeinsamkeiten haben mehr verbindende Kraft als das Trennende.

Frage: Sie haben über die Prägung des Gewissens im Kindesalter gesprochen. Aber man sollte nicht unterschätzen, dass es nicht die soziale Prägung allein ist. Vieles ist auch in den Anlagen bereits festgelegt, mit denen der Mensch auf die Welt kommt. Wir kennen solche Beispiele, wo gewissenloses Handeln auftrat, trotz eines sehr ausgeprägten Familienlebens. Man sollte das angelegte Gewissen fördern. Man braucht eine standfeste Position, die eigentlich erst zum Ausdruck kommt, wenn Gewissenskonflikte auftreten. Können Sie bitte dazu noch etwas sagen?

Lehmann: Man darf nicht vergessen, dass der Mensch auch durch eine andere Sprache zu Einsichten geführt wird, denken Sie nur an die bildenden Künste oder die Dichtung. Ich bin heute noch beeindruckt von einer berühmten, mehrere tausend Jahre alten, antiken Statue. Wer sich mit ihr beschäftigt, merkt, dass sie nicht beeindruckend „schön“ ist; sie fordert gleichzeitig auch ein, dass man sein Leben ändert. Der Impuls, der von der bildenden Kunst und der Dichtung ausgeht, kann ganz gewaltig sein. Das ist kein Automatismus oder Zwang, aber wenn man sich richtig darauf einlässt, kann man sogar Reue empfinden oder sich Schuld eingestehen: „Du musst ein anderer werden.“

Ich glaube, dass man im Umgang miteinander noch viel lernen kann. Worte allein genügen dafür nicht; vieles lernt man, indem man es erlebt und wahrnimmt. Natürlich gehört dazu auch, dass man fragt, manche Dinge bestreitet, über diese Einwände spricht und so einen Dialog beginnt.

Ein namhafter Philosoph hat mir heute aus dem Ausland geschrieben, dass man seine Sichtweise nicht hören wolle, es sogar ablehnte, mit ihm darüber zu reden. Das käme nicht nur in diesem Land vor, schrieb er, sondern einer seiner Leserbriefe sei ebenfalls bei uns nicht veröffentlicht worden, weil man dies den Zeitungslesern nicht zumuten wollte. Wir sollten allerdings in diesem Kontext auch bedenken, wie wichtig die freien Medien in unserer Gesellschaft sind, auch wenn wir ab und an guten Grund haben, uns über manche Journalisten aufzuregen.

Radtke: In Gewissenskonflikten oder Gewaltsituationen zeigt eine Gesellschaft ihre Reife. Wir können ja auch nicht ausschließen, dass wir in einer Blase leben. Sie erwähnten, dass wir uns stets kritisch hinterfragen müssen, wie selbstreferentiell wir uns in der Welt bewegen. Gerade

in der Wissenschaft sollten wir uns dies häufiger fragen und das auch nach draußen tragen. Das mag nach Unsicherheit oder sogar Unwissenheit klingen. Aber wenn wir eine Scheingewissheit vermitteln, bringt dies auch nur einen Scheinfrieden in die Gesellschaft.

Aber ich nehme aus der heutigen Veranstaltung mit, dass es neben allen habituellen Unterschieden und Äußerlichkeiten doch einen Kern gibt, auf den man setzen und der die Menschen zusammenbringen kann. Die Unterschiede im Machtstreben Einzelner muss man klar benennen und bereit sein, auf andere zuzugehen. Verehrter Herr Kardinal, ich bedanke mich für Ihren Vortrag, der Sie zu uns ins Ruhrgebiet führte.

Karl Kardinal Lehman

Nachwort

Nachdem ich Gastprofessuren an den Universitäten Mainz und Düsseldorf erhalten und durchgeführt hatte, freute ich mich über eine Einladung zur Mercator-Professur 2016 der Universität Duisburg-Essen. Die Verleihung erfolgt zu Ehren des Universalgelehrten und Kartographen Gerhard Mercator (1512-1594). Diese Universität zählt zu den zehn größten unseres Landes. Herr Rektor Professor Dr. Ulrich Radtke hat mich dazu am 19.07.2016 eingeladen. Ich habe gerne zugesagt, weil ich eine Universität neueren Stils und in dieser Gegend näher kennenlernen wollte.

Als es um die Absprache dieser Termine und vor allem auch der Themen ging, wollte ich nicht endgültig formulierte Titel vorsezen, sondern habe am 09.09.2016 folgende Themen zur Auswahl angeboten: Die Bedeutung der Religionsfreiheit in unserer Gesellschaft heute; Fremde und Heimat im Widerstreit unserer Gesellschaft; Wie weit reicht die Einheit der Christen heute? Was ist das Ziel der Ökumene?; Was hält unsere Gesellschaft im Innersten zusammen?; Gibt es ein Ergebnis der „Grundwerte“-Debatte?; Die Rolle des Gewissens im Zusammenleben innerhalb der modernen Gesellschaft; Die Suche des Menschen nach Glück. Dabei ist beachtet worden, dass die Mercator-Vorlesungen in der Regel viele Interessenten über die Universität hinaus anziehen.

Rektor Prof. Dr. Radtke antwortete mir am 05.10., dass man sich nach einer Konsultation im Rektorat die beiden Themen „Fremde und Heimat“ und „Die Rolle des Gewissens“ gut vorstellen könnte. Ich habe ihm am 10.10. die endgültige Wahl der beiden Themen mitgeteilt. Die Veranstaltungen im Dezember 2016 und im Januar 2017 konnten bei hoher Beteiligung erfolgreich durchgeführt werden. Die beiden kürzeren Diskussionen nach den beiden Vorlesungen bestritt Herr Rektor Prof. Dr. Radtke persönlich. Sie sind hier dokumentiert.

Ich möchte im Zusammenhang der Veröffentlichung der Texte der Universität Duisburg-Essen für die Verleihung der Mercator-Gastprofessur für das Jahr 2016 besonders Herrn Prof. Dr. Ulrich Radtke und allen Mitarbeitern der Universität, besonders dem Rektorat und der Pressestelle, sowie allen, die zum Gelingen beigetragen haben, nochmals herzlich danken und wünsche der Universität Duisburg-Essen für die Zukunft Gottes Segen und in allem ein gutes Gelingen.

Mainz, September 2017

Karl Kardinal Lehmann

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken