

*Sperrfrist: 17.01.2017,
18.00 Uhr.
Es gilt das gesprochene Wort*

Karl Kardinal Lehmann
Bischof von Mainz em.

MERCATOR-PROFESSUR 2016 DER UNIVERSITÄT DUISBURG-ESSEN

17.01.2017, 18.00 Uhr Essen (Neues Audimax)

Die Rolle des Gewissens im Zusammenleben innerhalb einer modernen Gesellschaft

Zweite Vorlesung in Essen

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 Konflikt-situation 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, „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.

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 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 Wissenschaft-

ten, im Bereich des menschlichen Zusammenlebens besonders der Philosophie und der Human- 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. 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 geprägte 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.

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. Gorschenek, München 1977 u.ö.

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

Dabei setzt jedes menschliche Zusammenleben, das nicht auf Zwang begründet ist, die 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

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.

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

II.

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 Auffassung vom Menschen. Das Wort Gewissen (in vielen europäischen Sprachen zurückgehend auf „conscientia“) wurde um 1.000 n.Chr. durch Notker von St. Gallen 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 wurde. 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

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.

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 einführend: 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.

Manchmal 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 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 Auffassung 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 der offiziellen Doktrin 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, nicht zuletzt auch im Blick auf die Anwendung.¹⁴ Es ist leicht zu erkennen, dass mit dieser Analyse der

¹⁰ R.L. Fetz, Art. „Gewissen“, 906.

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.

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. 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.

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, den 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“ rauszuholen und zu seiner Eigentlichkeit zu führen, das „Selbstseinkönnen“.¹⁷

Unter dieser Hinsicht versteht man die Vieldeutigkeit des Gewissensphänomens und 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 orien-

¹⁵ Zu diesem Prozess vgl. G. Kamphausen, Hüter des Gewissens? Zum Einfluss sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche = Schriften zur Kulturosoziologie 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. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moraltheologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965 = Frankfurter Theologische Studien 51, Frankfurt a.M. 1996.

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.

tierte 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 Gewissen.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 Gewissensbildung in ihrer Unentbehrlichkeit erkennbar, aber auch durch die schon früher versuchten Erörterungen dessen, was im konkreten Zusammenleben „Grundwerte“ bedeuten können.

III.

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 Her-

¹⁸ R.L. Fetz, 907.

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.

ausforderungen 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 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 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.

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. 1986⁷, 1131-1137 = Karl Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 101 - 108; vgl. zum Umfeld: *Gesellschaftlicher Wertewandel und christlicher Glaube*, in: ebd., 128-136.

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.

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 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 Grundwertentscheidungen sind dem Wechsel der Tageswertungen entzogen. In einer Zeit der 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, 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 der 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 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 gewinnen. Sie müssen die bleibende Sorge um das „Leben“ und „Funktionieren“ der Grundwerte mittragen. Wer im Herzen wirklich ja sagt zur Demokratie und zu einer 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.

Krautscheidt und H. Marré, Münster 1977, 9-56, auch in: K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg i.Br. 1993, 15-39.

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

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 Katholische Soziallehre vermittelt, die auf ihre Weise das wichtigste Vehikel ist, 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 katholischen Soziallehre - wie sie 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 befreit sind und von denen viele noch nach neuen Wegen ihres staatlichen und gesellschaftlichen Lebens suchen.

Im Übrigen darf man schon jetzt 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 und 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 Zusammen-

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.

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 Gewissensbildung 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 über-

hänge 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

IV.

Inmitten der gesellschaftlichen Segmentierung der Lebensbereiche, der sozialen Differenzierung und einer hochgradigen Pluralisierung der Werthaltungen muss der christliche Glaube sich 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 Selbständigkeit hoch entwickelt sind. Vieles wird also auf die Stärkung personaler Entscheidungsfähigkeit ankommen, aber auch auf die Fähigkeit gelingender Kooperation mit 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 Sozialform des christlichen Glaubens - Gruppe, Gemeinschaft, Gemeinde, Verbände, Bistum, Zusammenschlüsse auf der überdiözesanen Ebene je nach Sprache und Kultur, Weltkirche - wird gewiss eine noch größere Bedeutung erhalten. Sie darf 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 gesunden 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

gangen 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. Vatikanum* = *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. *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, hrsg. von Chr. Böttigheimer und R. Dausner, Freiburg i.Br. 2016.

³³ Dazu ausführlich K. Lehmann (mit J. Ratzinger), *Mit der Kirche leben*, Freiburg i.Br. 1977 u.ö.; K. Lehmann, *Neuer Mut zum Kirche sein*, 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.

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 Wertentscheidung, 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 am abgerissene Fäden eines solchen Dialogs anknüpfen. Dieses Feld reicht von der Familie bis zu den kirchlichen Akademien. Das Wertbewusstsein 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,

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

Stärkung von Solidarität und Subsidiarität. 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 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 seiner Glaubenszeugnis vielfach mitwirken.

V.

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 durch so etwas 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 Glaubeinsicht 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 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 Anstrengung lohnen sich hier, wie 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

³⁵ Vgl. dazu K. Lehmann, Grundwerte und Zehn Gebote, in: Lebendige Seelsorge 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.

Die Botschaft des Evangeliums ist notwendigerweise tiefer und reicher als die fast immer relativ abstrakt bleibenden „Grundwerte“ einer Verfassung. 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 konkrete christliche Ethos in seiner konkreten Bestimmtheit und mit all seinen Verschiedenheiten im gesellschaftlichen Raum gelebt und 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 Alters 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

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

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 des „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“. Viele Entwürfe besonders der neueren Zeit, erschweren sich eine Antwort, weil sie von einem unauflösbaren Dualismus zwischen der sogenannten „Autonomie“ und „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 absoluten 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 lernen³⁹. 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 Vertie-

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.

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.

fung der Gewissenslehre ist nicht nur das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie und den Romanwissenschaften 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 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.

Anhang: Kleiner Exkurs zum Begriff der „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 hinsichtlich der Migrationsprobleme sowie der Integration nicht ausreichend zu Ende geführt worden.

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

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

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. Opaschawski, Wir werden es erleben, Darmstadt 2002; H. Schmidinger (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.

Antwort:

Ich muss gestehen, dass ich früher 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“ spezifiziert worden ist. Andersdenkende konnten sich zwanghaft vereinnahmt finden. Dies aber hat ja immer auch einen neuen Streit hervorgerufen. Wenn aber die Diskussion über eine sensible Gemeinsamkeit, die erst noch zu finden und zu vereinbaren ist, mit einem radikalen Konsens beginnt, dann steht kein guter Stern über dem Vorhaben. Allerdings zeigen nicht zuletzt die aktuellen 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.

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

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 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 der Fragestellung kann eigentlich niemand vorbeigehen. 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.