

Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft

Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat

Herausgegeben von

Dieter Schwab · Dieter Giesen
Joseph Listl · Hans-Wolfgang Strätz



Duncker & Humblot · Berlin

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft: Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat / hrsg. von Dieter Schwab . . . – Berlin: Duncker und Humblot, 1989

ISBN 3-428-06759-2

NE: Schwab, Dieter [Hrsg.]; Mikat, Paul: Festschrift



Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 1989 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41

Satz: Klaus-Dieter Voigt, Berlin 61

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61

Printed in Germany

ISBN 3-428-06759-2

Inhaltsverzeichnis

I. Philosophie – Theologie – Allgemeines

<i>Alfons Auer</i> , Tübingen	
Bioethische Argumentation mit der Menschenwürde?	13
<i>Hans Michael Baumgartner</i> , Bonn	
Die Wiederentdeckung der Natur. Ein kritischer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion	29
<i>Hans-Jürgen Becker</i> , Regensburg	
Die gerichtliche Beredsamkeit. Ein Beitrag zum Verhältnis von Recht und Sprache	45
<i>Dieter Giesen</i> , Berlin	
Biotechnologie, Verantwortung und Achtung vor dem menschlichen Leben ...	55
<i>Ludger Honnefelder</i> , Bonn	
Güterabwägung und Folgenabschätzung. Zur Bestimmung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin	81
<i>Walter Kasper</i> , Rottenburg	
Die theologische Begründung der Menschenrechte	99
<i>Wolfgang Kluxen</i> , Bonn	
Anmerkungen zur thomistischen Naturrechtslehre	119
<i>Wilhelm Korff</i> , München	
Migration und kulturelle Transformation	129
<i>Adolf Laufs</i> , Heidelberg	
Der Arzt – Herr über Leben und Tod?	145
<i>Hans Schadewaldt</i> , Düsseldorf	
Gerontologie und Geriatrie – eine historische Übersicht	165

II. Geschichte – Rechtsgeschichte

<i>Quintín Aldea</i> , Madrid	
Visión sobre Alemania de Diego Saavedra Fajardo	177
<i>Stephan Buchholz</i> , Marburg	
Pietismus und Aufklärung. Beiträge Johann Jacob Mosers zu den Religions- streitigkeiten des 18. Jahrhunderts	203

<i>Hermann Dilcher</i> , Bochum	
Bürgerliches Recht in den Westzonen 1945 - 1949. Ein Beitrag zur Privatrechtsgeschichte der Nachkriegszeit	221
<i>Else Ebel</i> , Bochum	
Die sog. ‚Friedelehe‘ im Island der Saga- und Freistaatszeit (870 - 1264)	243
<i>Nikolaus Grass</i> , Innsbruck	
Das Königreichspiel im Heiligen Römischen Reich. Ein Beitrag zur Rechtlichen Volkskunde	259
<i>Alexander Hollerbach</i> , Freiburg i. Br.	
Wissenschaft und Politik: Streiflichter zu Leben und Werk Franz Böhms (1895 - 1977)	283
<i>Gerd Kleinheyer</i> , Bonn	
Moritz August von Bethmann-Hollwegs Entwurf eines preußischen Unterrichtsgesetzes von 1861/62	301
<i>Diethelm Klippel</i> , Gießen	
Luxus und bürgerliche Gesellschaft. Samuel Simon Wittes Schrift „Über die Schicklichkeit der Aufwandsgesetze“ (1782)	327
<i>Rolf Knütel</i> , Bonn	
Barbatus Philippus und seine Spuren. Falsus praetor, parochus putativus, Scheinbeamter	345
<i>Christoph Krampe</i> , Bochum	
Qui tacet, consentire videtur. Über die Herkunft einer Rechtsregel	367
<i>Hans Maier</i> , München	
Gründerzeiten. Aus der Sozialgeschichte der deutschen Universität	381
<i>Rudolf Morsey</i> , Speyer	
Die letzte Krise im Parlamentarischen Rat und ihre Bewältigung (März/April 1949)	393
<i>Ludwig Schmugge</i> , Zürich	
Leichen für Heidelberg und Tübingen	411
<i>Jan Schröder</i> , Tübingen	
„Naturrecht bricht positives Recht“ in der Rechtstheorie des 18. Jahrhunderts?	419
<i>Winfried Trusen</i> , Würzburg	
Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß. Fragen der Abgrenzung und Beeinflussung	435
<i>Dietmar Willoweit</i> , Würzburg	
War das Königreich Preußen ein Rechtsstaat?	451

III. Kirchenrecht – Kirchengeschichte Staat und Kirche

<i>Carlrichard Brühl</i> , Gießen	
Gedanken zum frühen Christentum in den rheinischen Civitates	467
<i>Ernst Dassmann</i> , Bonn	
„Ohne Ansehen der Person“. Zur Frage der Gleichheit aller Menschen in früh- christlicher Theologie und Praxis	475
<i>Albin Eser</i> , Freiburg i. Br.	
Strafrecht in Staat und Kirche. Einige vergleichende Beobachtungen	493
<i>Hans Constantin Faußner</i> , Innsbruck / München	
Die Fälschungen Wibalds von Stablo für und gegen das Kollegiatstift zu Aschaffenburg	515
<i>Ernst Ludwig Grasmück</i> , Bamberg	
Redefreiheit und Staatsgewalt. Erwägungen zu Politik und Gesellschaft in nachtheodosianischer Zeit	531
<i>Martin Heckel</i> , Tübingen	
Kulturkampfaspekte. Der Kulturkampf als Lehrstück modernen Staats- kirchenrechts	545
<i>Peter Landau</i> , München	
Die Leprakranken im mittelalterlichen kanonischen Recht	565
<i>Joseph Listl</i> , Augsburg/Bonn	
Das kirchliche Besteuerungsrecht in der neueren Rechtsprechung der Ge- richte der Bundesrepublik Deutschland	579
<i>Wolfgang Loschelder</i> , Bochum	
Staatliche und kirchliche Kulturverantwortung auf dem Gebiet des Denkmal- schutzes	611
<i>Konrad Reppen</i> , Bonn	
Die Proteste Chigis und der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frie- den (1648/50). Vier Kapitel über das Breve „Zelo domus Dei“	623
<i>Walter Simonis</i> , Würzburg	
Demokratie in der Kirche? Zum Problem des Ursprungs und der Begründung von kirchlicher Leitungsgewalt	649
<i>Christian Starck</i> , Göttingen	
Die kirchlichen Privatschulen im Rahmen der verfassungsrechtlichen Nor- men über das Schulwesen	665
<i>Hans-Wolfgang Strätz</i> , Konstanz	
Scheidungspflicht und Neuheiratsverbot in der alten Kirche. Kanon 11 (10) des Konzils von Arles 314 im Kontext gesehen	679

IV. Staat und Verwaltung*Josef Isensee, Bonn*

- Abschied der Demokratie vom Demos. Ausländerwahlrecht als Identitätsfrage für Volk, Demokratie und Verfassung 705

Franz-Ludwig Knemeyer, Würzburg

- Parlamentarisierung der Stadträte und Stadtregierung? Rückbesinnung auf die kommunalverfassungsgemäße Rollenverteilung 741

Hermann Krings, München

- Das Staatslexikon und der Staat. Ein geschichtlicher Rückblick 759

Klaus Stern, Köln

- Die clausula rebus sic stantibus im Verwaltungsrecht 775

V. Zivilrecht – Internationales Privatrecht*Friedrich Wilhelm Bosch, Bonn*

- Toterklärung – Todeszeitfeststellung – Irrige Totmeldung. Ehe-, kindschafts- und erbrechtliche Überlegungen zu drei ähnlichen Tatbeständen 793

Hans Brox, Münster

- „Schlüsselgewalt“ und „Haustürgeschäft“ 841

Walther J. Habscheid, Zürich

- Die Problematik der Kindesentführung über nationale Grenzen und ihre Regelung durch neue internationale Abkommen 855

Knut Wolfgang Nörr, Tübingen

- Die Vertragsübernahme: eine neue Rechtsfigur 869

Dieter Schwab, Regensburg

- Strukturfragen des geplanten Betreuungsrechts 881

- Verzeichnis der Mitarbeiter 897

I. Philosophie – Theologie – Allgemeines

Migration und kulturelle Transformation

Von Wilhelm Korff

Migration und kulturelle Transformation: hier geht es nicht erst um ein Problem unserer Gegenwart. Menschen sahen sich immer schon unter höchst unterschiedlichen Voraussetzungen gefordert, ihnen fremde Ordnungsgestaltungen zu übernehmen, sich ihnen einzufügen und sich in sie hineinzuleben. Wander-, Siedlungs-, Unterwerfungs- und Austauschbewegungen sind so alt wie die Menschheit, mannigfaltig motiviert, kriegerische und friedliche, und damit verbunden auch immer neue Formen kultureller Überlagerung, Abgrenzung, Konkurrenz, Selbstbehauptung, Aneignung und Durchdringung.

1. Anthropologische Grundgegebenheiten

Darin tritt ein anthropologisch grundlegendes Problem zutage. Der Mensch bedarf der sozialen, geistigen, sprachlichen, sinnentfaltenden Integration. Er ist von Natur aus Kulturwesen. Menschen müssen sich, um als *Menschen* leben zu können, miteinander verständigen, sich über Ziele abreden, die hierzu erforderlichen Mittel entwickeln, Handlungserwartungen koordinieren. Und sie sind dessen auf erstaunlich vielfältige Weise fähig, wie jeder Kulturvergleich, jeder Blick auf die Besonderheit der Sprachen, der Sozialordnungen, der Wirtschaftsformen oder der religiösen Vorstellungswelten zeigt. Im Fortgang der Geschichte kommt es entsprechend zur Ausbildung höchst unterschiedlicher Kultursysteme, von denen jedes für sich nur ein zureichendes Maß an funktionaler Stimmigkeit und Konsistenz bereitstellen muß, um dem einzelnen – mit einer Formulierung Erich Fromms – den für ihn erforderlichen *Rahmen der Orientierung*¹ zu geben. Das Partikulare ist sonach durchaus ein Signum menschlicher Daseinsentfaltung. Erst Kultur als bestimmte, hochkonditionierte, geschichtlich ausformulierte Größe macht Menschsein konkret möglich. Auf Störungen im kulturellen Einbettungs- und Zuordnungsverhältnis reagiert der Mensch zwangsläufig mit Verunsicherung. Sie werden von ihm als Bedrohung, gegebenenfalls als Identitätskrise erfahren, die bis zum Identitätsverlust gehen kann. Andererseits läßt sich nicht übersehen, daß der Mensch lernfähig und

¹ E. Fromm, *Man for himself*, London 1949, S. 47 - 50.

auf Grund dessen in hohem Maße wandlungskompetent ist. Er ist nicht nur das Wesen der Einbettung, sondern auch der Offenheit, nicht nur der Konstanz, sondern auch der Varianz, nicht nur der Entlastungsbedürftigkeit, sondern auch des gleichzeitigen Antriebsüberschusses. Er geht in keiner institutionalisierten Form von Kultur auf und ist somit seinem Wesen nach kulturell transformationsfähig. In dieser Ambivalenz von kultureller Integration und kultureller Transformation spielt sich der Prozeß menschlichen Gelingens prinzipiell ab. Eben diesem übergreifenden Zusammenhang ist die hier thematisierte Migrationsfrage zuzuordnen. Sie erweist sich als spezifisch zugeschränkter Anwendungsfall des für den Menschen grundsätzlich gegebenen Zuordnungsproblems von kultureller Integration und kultureller Transformation überhaupt.

2. Der Sonderfall Migration

Migration ist der sozial oder politisch motivierte und mit spezifischen Verweilabsichten verbundene Wechsel von Menschen in ein anderes Land. Die hierbei in Frage kommenden Integrations- bzw. Transformationsleistungen können sich sehr unterschiedlich gestalten. So vollzog sich etwa die große Völkerwanderung der Germanen in das römische Reich, deren Stämme hier in den Raum einer hochüberlegenen Kultur vorstießen, unter völlig anderen Voraussetzungen als die großen Migrationsbewegungen der Neuzeit, insbesondere die Erschließung und Besiedelung Nordamerikas, an der sich fast alle Völker Europas beteiligten, um hier eine neue, jetzt durchgängig von europäischen Prämissen geprägte Kultur aufzubauen. Wieder anders verhält es sich dort, wo einer Bevölkerung mit bereits eigenständig entwickelter Kultur vom Gastland eigene Siedlungsräume zur Verfügung gestellt werden, wie im Falle der Wolga-Deutschen und der Siebenbürger Schwaben und Sachsen. Hier blieb äußere staatsrechtliche Integration zureichend, ohne daß sich damit, jedenfalls bis zur Machtübernahme durch den Kommunismus mit seiner Gleichschaltungstendenz, zugleich die Forderung nach kultureller Assimilation stellte. Eine nochmals eigene Problematik ergibt sich im Blick auf die Ghettoisierung, wie sie sich innerhalb der christlichen Gesellschaft Europas insbesondere den jüdischen Migranten über Jahrhunderte hin als einzige kulturelle, nationale wie religiöse Überlebensmöglichkeit bot. Das Leben im Ghetto stellt zweifellos die schwierigste Form kollektiv-sozialer Einbindung, bei gleichzeitiger strikter Wahrung der eigenen kulturellen Identität, dar.

Doch wenden wir uns, nach diesen kurzen historischen Rückblicken, unserer unmittelbaren Gegenwart zu und richten wir hier unser Augenmerk vor allem auf die *sozial* motivierte Migration, die ja den häufigsten Anwendungsfall darstellt. Hier hängt die zu erbringende bzw. erwartete Integra-

tionsleistung zunächst wesentlich davon ab, wieweit das betreffende Land die Aufnahme von Migranten als einen zeitlich befristeten Vorgang betrachtet, sich also nurmehr als *Anwerbeland* besteht, oder aber, ob es sich als genuines *Einwanderungsland* darbietet, das zuziehenden Fremden von vornherein ein neue endgültige Heimat ermöglichen will. Für Migranten innerhalb unseres EG-Raumes trifft letzteres bereits weitgehend zu.

Dabei muß aber auch die jeweilige Intention der Zuziehenden in Rechnung gestellt werden. Je nach Ausgangslage und dem Verlauf des Verweilinteresses lassen sich die Gruppen der Rückkehrwilligen, der Bleibewilligen und der Unentschlossenen unterscheiden. Dies wiederum hat Konsequenzen für die jeweilige Integrationsbereitschaft. Dabei kann die Spannweite der Integrabilität im einzelnen von Formen des Ghettoverhaltens und gleichzeitiger ökonomischer und rechtlicher Angepaßtheit (etwa bei islamischen Fundamentalisten), über Formen soziokulturell offener Kommunikation unter Wahrung der kulturellen Eigenwelt bis hin zur vollständigen Assimilierung reichen. In jedem Falle erscheint also ein Mindestmaß an Integrationsfähigkeit und Integrationsbereitschaft geboten, und zwar sowohl von Seiten der fremden Zuwanderer als auch von seiten der Einheimischen.

3. Auf dem Weg zu einer weltumspannenden Rahmenkultur

Doch mit all dem sind die Voraussetzungen, die dem Problem kultureller Integration und Transformation seine heutige, als solche durchaus neue Grundausrichtung geben, noch nicht angesprochen. Hier geht es zunächst um die Relevanz der technisch-wissenschaftlichen Kultur, wie sie sich innerhalb der neuzeitlichen westeuropäischen Gesellschaft erstmals entwickelt hat und inzwischen unsere gesamte gegenwärtige Welt zunehmend prägt. Erst in der europäischen Neuzeit kam es zur Ausbildung einer Rationalität – worin deren Ursprünge auch immer zu sehen sein mögen –, mit der sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit methodisch zuwandte, um so den Bedingungen zur vollen Entfaltung seiner Daseinschancen auf den Grund zu kommen. Die Welt, die er sich damit zu schaffen vermochte, stellt alles bisher Erreichte in den Schatten. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten, Aufbruch des homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienste eines bisher nie gekannten Glaubens an gesamt-menschlichen Fortschritt.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses, auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem zugleich eine eminent expansive Kraft entwickelt. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Tatsächlich hat es eine neue Weltsituation entstehen las-

sen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint Hannah Arendt, ist *die Entstehung des Menschengeschlechtes zu einer einfachen Tatsache geworden*². Die Entwicklung scheint mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zu verlaufen. Hier gewinnt ein in dieser Form bisher nie gegebenes, spezifisch rationales, auf Einheit angelegtes Bewußtsein Realität. Freilich ist damit zugleich ein Prozeß in Gang gesetzt, der die bisherige Geschlossenheit sich von einander abhebender Kulturen in ihren ethno-ökologischen Verwurzelungen und Ausprägungen aufbricht, eine ungeahnte Fülle bewährter Lebensmuster relativiert, und so insgesamt wiederum neue, zu einem großen Teil noch längst nicht gelöste soziale, ökonomische und politische Probleme aufwirft.

Nun läßt sich aber ebensowenig leugnen, daß dieser weltweite Ausgriff technisch-wissenschaftlicher Kultur nicht isoliert verläuft und auf dem Wege zu einem übergreifend neuen Gesamtbewußtsein der Menschheit keineswegs als einziger einheitsstiftend wirkt. Was sich vielmehr gleichermaßen und fast in Korrespondenz hierzu als nicht minder fundamentale Wirkgröße abzeichnet, ist die Tatsache einer wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Gerade darin aber sieht sich die Menschheit zunehmend auf einen Anspruch verwiesen, den die Neuzeit, bei fortschreitender Entfaltung genereller Menschenrechte, ethisch im Begriff der Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als moralischem Subjekt, als Person ins Bewußtsein hebt. Im Prinzip steht dies im selben Zusammenhang, aus dem sich der Mensch im Zuge der neuzeitlichen *Wende der Vernunft nach außen* als Subjekt der ihm zur Erkenntnis und Gestaltung aufgegebenen Wirklichkeit zu begreifen beginnt. Schafft sich das *Bedürfnissystem Menschheit* in der technisch-wissenschaftlichen Kultur, die als solche keine Grenze kennt und das Bewußtsein der Menschheit und damit ihr konkretes Denken und Handeln in zunehmender Weise universell erfaßt und bestimmt, seine *instrumentelle Form*, so korrespondiert dem jetzt ethisch die *regulative Idee* Menschenwürde. Die Würde der menschlichen Person ist unantastbar. Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach moralisches Subjekt. Hier liegt gleichsam das humanisierende Prinzip des Ganzen. Eben darin aber zeichnet sich der Überstieg zu einem Ethos ab, dem – mit Wolfgang Kluxen – die Chance innewohnt, *die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft* zu ermöglichen und so zu einem rahmengebenden *Gesamtetos*³ zu werden. Es ist *zukunftsfähig und als Menschheitsethos möglich*⁴. Trifft dies aber zu, so muß damit auch die gesamte Problematik der kulturellen Integration und Transformation mit-

² H. Arendt, *Vita activa*, Stuttgart 1960, S. 252.

³ W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg/München 1974, S. 49.

⁴ Ders., *Ethik des Ethos*. In: A. Hertz / W. Korff et al. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg/Brsg. 1978, S. 518 - 532, 528.

samt der darin implizierten Migrationsfrage nochmals neu ausgelegt und gelesen werden. Doch bevor ich dies versuche, möchte ich mich erst den geistesgeschichtlichen Ursprüngen dieses *offenen Gesamtethos* zuwenden.

4. Die beiden christlichen Wurzeln des neuzeitlichen Gesamtethos

Es legt sich für uns hier nahe, nach besonderen, genuin christlichen Wurzeln dieses *offenen Gesamtethos* zu fragen. Biblisches Menschen- und Weltverständnis geht sicherlich nicht in dem auf, was ich in den tragenden Momenten neuzeitlichen Bewußtseins, dem rational-instrumentellen und dem ethisch-personalen, herausgestellt habe. Dennoch kann man hier durchaus von Entwicklungen sprechen, die im biblischen Menschen- und Weltverhältnis bereits angelegt sind und sich mit einem hohen Maß an Folgerichtigkeit aus ihm ergeben. Es liegt nun einmal auf der Hand, daß ein Glaube, der die Welt als eine *Schöpfung*, als ein *Werk Gottes* begreift und darin den Menschen von vornherein als Bild dieses *Schöpfergottes* versteht, ein derartiges Weltverhältnis – wie es die Neuzeit dann methodisch einzulösen begann – geschichtlich überhaupt erst möglich gemacht hat. Dies bestätigt sich nicht zuletzt bei jenen Kritikern der neuzeitlichen Entwicklung, die, wie etwa Carl Amery⁵, in ihrer Absage an die technisch-wissenschaftliche Kultur und ihre Folgen zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal zu ziehen suchen: eben jenes Weltverhältnis, wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet – um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen. Wie weit freilich in solchen Ableitungen das Ganze des biblischen Ursprungsdenkens überhaupt noch ansichtig ist und nicht bereits aus dem Blickpunkt des Derivierten, Abgetrennten gedeutet wird, dies aufzuzeigen bedürfte noch einer weitergehenden Analyse. Wir können das hier auf sich beruhen lassen.

Wichtiger aber ist die Frage einer biblischen Rückkoppelung der anderen, der ethisch-personalen Komponente der Neuzeit. Geht es doch hier um jene Dimension, in der sie ihr sittliches Prinzip hat. Daß ein grundsätzlicher Zusammenhang besteht, hat wohl als erster Hegel erkannt. Nach ihm kommt erst durch das Christentum, als der *Religion der Freiheit*⁶, mit der sich im *Tod Christi* die *absolute Liebe selbst*⁷ bezeugt, die Wahrheit zum

⁵ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung – Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg, 1972.

⁶ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 270 Zusatz, Hegel-Studienausg. in 3 Bdn., hrsg. von Löwith-Riedel, Bd. 2, Frankfurt/M., S. 260.

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von Lasson, XIV, S. 158.

Durchbruch, daß Würde und Freiheit kein Privileg Einzelner darstellt, sondern des Menschen *eigenste Natur*⁸ ist. *Daß also der Mensch als Mensch frei und daß so alle als frei zu gelten haben.*⁹

Doch rekurrieren wir hier auf die entscheidenden Aussagen der Bibel selbst. Die biblische Offenbarung sieht die generelle Würde des Menschen zunächst darin begründet, daß er als Bild Gottes geschaffen ist. Er ist dies – so Thomas von Aquin – kraft seiner Vernunft und Freiheit¹⁰. Das konstituiert ihn als Person und damit als moralisches Subjekt in seiner Würde.

Es impliziert dies aber auch, daß er als das Bild des *Gottes der Liebe* geschaffen ist. Der Mensch ist dazu befähigt, wohlzuwollen, und er erkennt den Grund hierzu im Wohlwollen Gottes selbst. Alle besondere Zuwendung Gottes zum Menschen – und hier kommt der biblische Begriff der ‚Erwählung‘ ins Spiel – steht zugleich im Dienste der Ausweitung seiner Liebe. Schon im Alten Testament kommt dies eindrucksvoll am Beispiel der Erwählung Israels und seiner Herausführung aus der Sklaverei Ägyptens durch die Hand Gottes zum Ausdruck. Was Israel hier als besondere Befreiungstat Gottes erfährt, verpflichtet es zugleich zu einem neuen, von demselben Geist bestimmten Umgang mit jenen, die nicht zum Kreis der Befreiten Jahves gehören, ihm aber dennoch in der wiedergewonnenen Heimat zwangsläufig zu ‚Nächsten‘ werden, also allererst den ‚Fremden‘ in seinem Land. Die Schlüsselaussage – Lev 19,33 – lautet: *Unterdrückt nicht die Fremden, die in eurem Land leben, sondern behandelt sie genau wie euresgleichen. Jeder von euch soll seinen fremden Mitbürger lieben wie sich selbst. Denkt daran, daß auch ihr in Ägypten Fremdlinge gewesen seid.* Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe wird auf eben diesem Hintergrund eigener, ursprünglich erfahrener Heimatlosigkeit formuliert. Liegt aber nicht darin bereits auch eine Einebnung des im Erwählungsgedanken angelegten Anspruchs auf Besonderung? – Abstammung, kulturelle Überlegenheit, soziale und religiöse Zugehörigkeit erscheinen plötzlich relativiert. *Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du* übersetzt Martin Buber die biblische Grundforderung. Diese Wahrheit steht quer zu allen Abgrenzungen. In ihr tut sich der Bezugspunkt Mensch auf, so wie er von Gott gewollt ist, der *kein Ansehen der Person* kennt. Im Samaritergleichnis Jesu ist es gerade der *nicht* zu den Erwählten Israels Zählende, der das tut, was menschliche Würde gebietet und so die Sache Gottes betreibt. Doch in all dem erschließt sich noch nicht, was den *ganzen* Grund dieser menschlichen Würde und den mit ihr gesetzten universellen Anspruch zu erkennen gibt, nämlich die Liebe, mit der Gott den Menschen *tatsächlich* liebt. Eben dies aber kommt,

⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. von Glockner, XI, S. 45.

⁹ J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M., S. 28.

¹⁰ Thomas v. Aquin, Summa theologiae, I - II, prologus.

wie Hegel richtig sieht, erst im Tode Christi selbst zur Anschauung. Es ist die Kenosis Christi, seine Entäußerung um des Menschen willen, bis zum Tod am Kreuz, in der sich die *absolute Liebe selbst* bezeugt und darin den Menschen, indem er ihn in seiner Würde rechtfertigt, in die Freiheit seines Menschseins ruft. Es ist dieses Bewußtsein der neuen, in Christus gewonnenen Freiheit, aus dem bereits das frühe Christentum seine universale Reich-Gottes-Bürger-Theologie entwickelt, die alle sozialen Grenzziehungen übersteigt: *Da ist nicht mehr Jude noch Griechen, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.* (Gal. 3, 28) Eben darin aber bleibt zugleich eine Zielgestalt eingefordert, die sich gerade nicht auf rein *tugendethische* Bewußtseins- und Handlungsänderungen eingrenzen läßt. Der hier inaugurierte sittliche Anspruch der Gleichwertigkeit, Unverfügbarkeit und Würde menschlichen Personseins birgt bereits die entscheidende Voraussetzung für alle spätere Ausweitung der ethischen Frage auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen. Diese Ausweitung aber geschieht in der Neuzeit.

5. Liebesgebot und Menschenrecht

Jeder Blick auf unsere zweitausendjährige christlich geprägte Geschichte zeigt, daß alle wesentlichen Prozesse, die dem Gedanken der Universalität der menschlichen Personwürde auf der institutionellen Ebene zum Durchbruch verhalfen, in der Neuzeit liegen. Sie richten sich gegen jede Art von grundsätzlicher, dem Subjektstatus des Menschen entgegenstehender Ungleichbewertung, sei diese nun ethnisch, sozial, religiös oder geschlechtsspezifisch begründet. Erst damit wird der im Liebesgebot liegende Anspruch, nämlich dem Menschen als Subjekt, als Person gerecht zu werden, zugleich zu einem Anspruch des Rechts, zum *Menschenrecht* ausgestaltet. Liebesgebot und Menschenrechte gehören zusammen. Das zweite liegt in der Konsequenz des ersten. Erst dieser Doppelanspruch bringt das auf den Weg, was ein mögliches Gesamtethos auszeichnet, mit dem sich jeder Mensch als vernünftiges, sich selbst aufgegebenes, verantwortliches Wesen respektiert und gewollt sieht: *Die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft.*¹¹

Dennoch drängte sich dieser in der Neuzeit eingeschlagene Weg keineswegs von vornherein als zwingend auf. Geschichtlich stellt er vielmehr einen eigenen, ja in seiner Weise einzigartigen Vorgang dar. Das Gebot der Liebe, wie es sich aus der christlichen Überzeugung vom unbedingten Wert des Menschen ergibt, schließt ja nicht notwendig die Forderung ein, das, was die Wahrung dieses Unbedingten berührt, zugleich auch durch universell gel-

¹¹ Kluxen (Fn. 3).

tend zu machende Rechtsansprüche zu sichern. Dies ist nochmals eine ganz eigene Sache.

Tatsächlich versteht sich die Botschaft vom Reich Gottes zu allererst als eine *religiös-ethische* Botschaft, die eine neue Gesinnung, eine neue Haltung, ein neues Bewußtsein schafft und fordert. Nirgends tritt dies deutlicher hervor als in jenem Lehrstück des Neuen Testaments, das dem Verhältnis von Herrn und Sklaven gewidmet ist, dem Philemon-Brief. In Christus werden beide – Philemon und der Sklave Onesimus – einander zum Bruder. Die Liebe des gemeinsamen Herrn stellt das Verhältnis auf eine völlig neue moralische Grundlage. Was sich hier eröffnete, war ein ganz neues Leben, in welchem sich der eine durch den anderen bejaht und angenommen wußte. Christliches Daseinsverständnis vermochte aus der in ihm freigesetzten Kraft der Liebe dem sozialen Miteinander in der Tat eine völlig neue Dimension einzustiften und darin die Härte der Strukturen – und dies nicht nur hier – in Vielem entscheidend zu mildern. Dennoch, die Institution der Sklaverei selbst war damit nicht abgeschafft. Als sozialstrukturelle Einrichtung konnte sie sich, auch innerhalb der christlichen Welt, in Teilen noch bis in 19. Jhdt., unangefochten behaupten. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an den amerikanischen Sezessionskrieg zu erinnern, der sich an dieser Frage entzündet hat.

Was im Bezug auf die Sklavenfrage festgestellt wurde, gilt in anderer Form auch in bezug auf das Verhältnis von Mann und Frau. So sehr gerade hier das Moment der Agape in den Vordergrund rückt, bleibt doch das Verhältnis selbst – jedenfalls soweit man sich hierfür auf die Didaskalia der Apostel beruft – als ein solches der Über- und Unterordnung bestimmt. Die Gleichberechtigungsfrage ist in Wahrheit erst ein Thema des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Reihe ließe sich fortsetzen. Weitet man das Zuordnungsproblem von Liebesgebot und Rechtsanspruch auf die Glaubensfrage selbst aus, so gehört hier das Kapitel der Ghettoisierung der Juden ebenso hinein wie das der mittelalterlichen Eliminierung des Ketzers und das der Glaubenskriege der frühen Neuzeit.

Was dann aber schließlich die neuzeitliche Gesellschaft aus all diesen Dilemmata herausführte, war im Prinzip ein einziger neuer Gedanke, nämlich den Grund und Ausgangspunkt der Forderung der Liebe – den Menschen in seiner personalen Würde – zugleich zum Grund und Ausgangspunkt des Rechts zu machen. Recht ist mit der Befugnis zu zwingen ausgestattet, Liebe hingegen läßt sich nicht verordnen. Sie ist Vollzug höchster Freiheit, sie ist Tugend. Insofern kann Liebe auch nicht Inhalt von Recht werden. Sie ist nicht durch Recht erzwingbar. Erzwingbar sind wohl aber die *Werke* der Liebe und dies um so mehr, wo sie Forderungen betreffen, die den menschlichen Personstatus universell berühren.

Dieser Schritt zur Formulierung und Durchsetzung von universellen Rechtsansprüchen im Sinne von Menschenrechten, ohne die sich menschlich-personale Würde nicht wirksam sichern läßt, ist dann in den westeuropäischen Gesellschaften der Neuzeit erstmals vollzogen worden. An ihrer konkreten Ausgestaltung, auf die ich hier nicht näher eingehen muß, waren im einzelnen viele Kräfte beteiligt. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang nur an den Beitrag der spanischen Spätscholastik des sog. Goldenen Zeitalters mit ihrer Herausarbeitung von Menschenrechten als *sozialen* Anspruchsrechten oder etwa an die Bedeutung, die dem reformatorischen Kampf um Anerkennung des status confessionis für die späteren Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit und damit für die Ausgestaltung von Menschenrechten als *individuellen* Freiheitsrechten zukommt. Entscheidend ist, daß in all dem eine Grundlage geschaffen wurde, auf die sich die gesamte Menschheit im Prinzip verständigen kann. Zusammen mit der technisch-wissenschaftlichen Kultur, die gleichfalls von hier ihren Ausgang nahm, vermag sie die Menschheit auf dieser universalisierbaren Ebene als Ganze zusammenzuschließen. Genau dies braucht die Welt. Die Rahmenbedingungen für die Heraufkunft eines gesamtgesellschaftlichen Ethos sind gegeben.

6. Transformationsprozesse

Innerhalb eben dieser Rahmenbedingungen wird sich dann aber fortan auch alles Fragen nach kultureller Integration und Transformation bewegen müssen. Verstehen sich doch bereits die neuzeitlichen Emanzipationsprozesse selbst zugleich weitgehend als Transformations- und Anpassungsprozesse von bisher geschlossenen Ethoslösungen auf die sich neu auslegende Gesamtsituation hin. Längst nicht jede überkommene kulturspezifische Ausformung ist mit dieser kulturellen Gesamtlage kompatibel; was hier die Gesamtsituation definiert, hat zugleich neue moralische Bewußtseinseinstellungen geschaffen und damit neue Vorzugsordnungen, Normen und Tugenden, die, je länger je mehr, *für alle* ihre eigene sittliche Bedeutsamkeit und Verpflichtungskraft entwickeln. Dies gilt allererst im Bezug auf die neuzeitliche Grundforderung der Toleranz, der hier eine elementare Funktion zufällt. Wo immer es um Überzeugungskonflikte zwischen Einzelnen oder Gruppen geht, wird sie zur Schlüsseltugend, soll die Gewissensfreiheit der Beteiligten gewahrt und gleichzeitig das gegenseitige Wohlwollen, die humane Gestalt des Miteinanders gesichert bleiben. Im Gegensatz zu Interessenkonflikten dulden Überzeugungskonflikte von ihrer Natur her keine Kompromisse. Um so eher bergen sie die Gefahr in sich, zugleich zu unüberbrückbaren *sozialen* Konflikten zu werden. Als soziales Befriedigungsprinzip bei divergierenden Überzeugungen bleibt sonach nur die Antwort der Toleranz.

In der wachsenden gesellschaftlichen Anerkenntnis der Toleranz als einer von jedermann einzufordernden elementaren Grundhaltung und Tugend liegt bereits eine erste große kulturelle Transformationsleistung: die Einfügung der geschlossenen Ethoslösungen in das übergreifende, am Personprinzip orientierte Gesamtethos. Dies schließt notwendig den Willen ein, sich für die Weitergabe und Verbreitung der eigenen Überzeugungen und des eigenen Ethos keines Mittels zu bedienen, das diesem Gesamtethos und den aus ihm entwickelten moralischen und rechtlichen Verhaltensregeln entgegensteht. Das bedeutet bereits außerordentlich viel. Die ganze politische Kultur des freiheitlichen Rechtsstaates hat darin ihre Grundlage.

Dennoch reichen die Wirkungen des sich ausformenden neuzeitlichen Gesamtethos über eine allgemeine Internalisierung des Toleranzgedankens noch weit hinaus. Sie führen auch zu Wandlungen in den Bereichen, in denen man divergiert, in den konkreten, verbindlich überkommenen Überzeugungen, Lebensvorstellungen und Lebensgestaltungen selbst. Die Auslegung der konkreten Lebensform bleibt vom Gesamtethos nicht unbeeinflusst. Was sich mit diesem geltend macht, bricht zugleich alles geschlossene Ethos auf und verändert es bis in die Wurzel. Diese Transformation vollzieht sich mit einem hohen Maß an Eigengesetzlichkeit und – wo ihr nicht ein eigener Bewahrungswille entgegengesetzt wird – fast mit Notwendigkeit. Der Vorgang ist kulturübergreifend und als solcher ohne geschichtliche Parallele. Er erreicht heute, wenn auch in unterschiedlich fortschreitender Weise, aufs Ganze betrachtet jedoch mit geradezu überstürzender Schnelligkeit, die Menschen aller Kulturen. Wir haben es hier also mit einer Transformation zu tun, in der es nicht, wie im traditionellen Sinne, um die Übernahme und Aneignung einer anderen, gleichermaßen partikularen Kulturform geht, sondern um die Übernahme und Einverwandlung von Bedingungen, denen inzwischen universelle, gesamt menschliche Bedeutsamkeit zukommt. Dies setzt ein mit der Übernahme der Technik und der damit verbundenen Organisationsformen, insbesondere der industriellen Produktionsweise, verläuft über die zunehmende Akzeptanz und Aneignung von Wissenschaft als *Instanz bestimmter Sachkompetenz*¹² und führt dann schließlich auch zu einer Veränderung der sozialen Strukturen, der politischen, der gesellschaftlichen, der interaktionellen. Zu letzteren gehören z. B. die Auflösung der traditionellen Großfamilie als Folge des technisch-ökonomischen Wandels, die Emanzipation der Frau sowie die Wandlungen im Verständnis von Ehe und Sexualität. In all diesen Transformationen rückt aber gleichzeitig der ethisch-personale Faktor um so entschiedener in den Vordergrund. Wir haben es also auch hier keineswegs nur mit einem Auflösungsprozeß zu tun, mit einem bloßen *Verfall der Sitten*, als den manche diesen *Wertewandel* betrachten möchten, sondern mit der Herausarbeitung

¹² Kluxen (Fn. 4), S. 531.

einer ethisch gerechteren und menschlich sachgemäßen Lebens- und Handlungsgrundlage.

Man könnte jedoch, angesichts dieses weltweiten kulturellen Transformationsprozesses, noch einer ganz anderen Vermutung Raum geben. Ob dies nämlich nicht anzeigt, daß sich der kulturelle Pluralismus, jedenfalls in seiner bisherigen Form, im Grunde bereits zu überleben begonnen hat. Hier wird man sehr vorsichtig argumentieren müssen, obschon nicht Weniges dafür spricht.

Wenn sich z. B. heute noch vielfältige, zum Teil gravierende Unterschiede in der Gestaltung der elementaren Lebensbezüge von Ehe und Familie im Kulturvergleich zeigen, so wird man fragen müssen, wieweit es sich hier nicht doch um rein entwicklungsbedingte Unterschiede handelt. Der Übergang von der Großfamilie zur Kleinfamilie ist mit Einsetzen der Industrialisierung letztlich nirgends aufzuhalten. Tatsächlich ist er selbst in den sich vehement verändernden Dritte-Welt-Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bereits in vollem Gange, hier noch zusätzlich verstärkt durch die sich immer gebieterischer aufdrängenden Forderungen der Bevölkerungspolitik. Damit verändern sich aber zugleich auch die innerfamilialen Autoritätsformen. Am Ende wird selbst die Frau des türkischen Immigranten aus Anatolien ihr Kopftuch ablegen, je mehr ihr bewußt wird, daß sich die sozialen, ethischen und ökonomischen Bedingungen, für die dieses Kopftuch Symbol ist, nämlich für eine Familienstruktur, in der dem Mann institutionelle Dominanz zukommt, längst gewandelt haben. Dies mag ein zusätzlicher, wiederauflebender religiöser Fundamentalismus zwar nochmals hinausögern und verschleiern, aufhalten kann er es jedoch auf die Dauer nicht.

Ähnliches gilt heute bereits für jene besondere Welt von *Ehrvorstellungen*, wie sie sich in Gesellschaften ohne starke staatliche Zentralmacht und entsprechend effektive Gerichtsbarkeit herausgebildet haben und sich dort mit zum Teil äußerst aggressiven Reaktionsformen verbanden. Auch hier vollzog sich die Weiterentwicklung natürlich nicht überall gleichzeitig, sondern in den einzelnen Ländern mit deutlich unterschiedlichen Verzögerungen. In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts konnte dies ein jugoslawischer Diplomat noch mit folgendem Bonmot charakterisieren: „Wenn mich jemand in London beleidigt, dreh ich mich gar nicht um, in Paris werde ich ihn ausschimpfen. In Berlin werde ich ihn verklagen. In Belgrad werde ich ihm die Zähne einschlagen und in Montenegro ihn niederschießen.“¹³ Hier haben sich inzwischen die Dinge offensichtlich weithin angeglichen. Heute wird man auch in Montenegro wegen einer Beleidigung niemanden mehr so leicht niederschließen. Jedenfalls nicht häufiger als bei uns.

¹³ Zit. nach: H. Reimer, *Die Ehre*, o.O. 1956, S. 52; vgl. W. Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1966, S. 112 ff.

Doch bleibt in unserem Zusammenhang noch auf andere Ausdrucksfelder kulturellen Lebens hinzuweisen, in denen sich ein ähnlicher weltweiter Angleichungsprozeß vollzogen hat. Ich nenne hier nur den Sport, die Unterhaltung und die Mode. Der Sport ist bis hinauf zu olympischen Spielen längst internationalisiert. Die moderne Unterhaltung hat eine ganz neue Industrie entstehen lassen, für deren Produkte es kaum mehr Ländergrenzen gibt. Dieselben Filme, Fernsehserien, Videos, Musikkassetten, Automaten- und Computerspiele finden überall ihren Markt. Und die Mode, diese luftige Vermittlerin des Zeitgeistes? Sie schwingt ihre immer neuen Reigen, in Musik, Kleidung, Geschmack, um die ganze Welt. So konnte es denn auch nicht ausbleiben, daß vieles von dem, was ehemals lebendige Form des kulturellen Erbes der Völker war, entweder ganz abgestorben oder vergessen ist oder sich nur noch in der Form der Folklore, des bloßen Brauchtums – gleichsam als Nachklang eines ursprünglichen Pluralismus der Kulturen – weiterzuerhalten vermag.

7. Komponenten des kulturellen Pluralismus

Was aber *bleibt* dann vom Pluralismus der Kulturen, oder anders gefragt, was widersetzt sich im Phänomen Kultur den Möglichkeiten eines allgemeinen Transformations- und Angleichungsprozesses? Sucht man diese Frage von unserer Gegenwart her anzugehen, so drängen sich hier wohl drei Dinge am stärksten auf, die kulturell relevante Unterscheidungen stiften: Sprache, Religion und Nation.

Um uns das Gewicht und den Stellenwert der *Sprache* für die Diversifikation von Kulturen zu verdeutlichen, erscheint eine begriffliche Differenzierung hilfreich, die uns die moderne Sprachwissenschaft bereitstellt. Sie unterscheidet zwischen Verständigungssprache und Ausdruckssprache. Sprachen sind in Jahrhunderten und Jahrtausenden gewachsen. Das sich in ihnen artikulierende Zugangsverständnis zur Welt ist nicht einfach austauschbar. Sprache erennt Wirklichkeit. Sprache ist nicht nur Verständigungsmittel, sondern zugleich Entfaltungs- und Ausdrucksmedium der Vernunft selbst. Der Mensch ist *zoon logon echon*. In der aristotelischen Definition erscheinen Wort und Vernunft eines. Menschen bedürfen des ganzen verfügbaren Reichtums einer geschichtlich gewachsenen lebenden Sprache, um sich als sie selber ausdrücken zu können. Erst damit, daß sich all ihr eigenes Denken, Fühlen, Wollen und Vorstellen darin vollzieht, empfinden sie diese Sprache als die ihre. Gerade deshalb erscheint die Entwicklung einer einheitlichen Menschheitssprache, selbst auf lange Sicht, wenig wahrscheinlich und unter den gegebenen Voraussetzungen auch nicht erstrebenswert. Ganz sicher läßt sich dies nicht über die Schaffung und Propagierung einer zusätzlichen Kunstsprache erreichen, wie man dies etwa mit dem

Esperanto versucht hat. Wo immer man deshalb einer Verständigungssprache bedarf, greift man auch heute auf eine der sich bietenden Ausdruckssprachen zurück. Dabei haben einige wenige inzwischen durchaus die Bedeutung von Weltssprachen gewonnen. Doch die Sprache der Menschheit sind sie damit noch nicht.

Als zweite Größe, die sich im Phänomen Kultur einem universalen Transformations- und Angleichungsprozeß zu widersetzen scheint, nannte ich die Religion. Indem Religion auf die Frage nach den letzten Gründen und Bestimmungen von Mensch und Welt Antwort gibt, schafft sie ein Fundament, das dem Einzelnen wie der Gesellschaft die Gewißheit vermittelt, durch sie zur Übereinstimmung mit dem Ganzen des Daseins zu finden. Dabei wirkt sie in die Vielfalt der kulturellen Lebensbereiche ebenso hinein, wie die Formen der Kultur ihrerseits gestaltend auf die Religion zurückwirken. Es kann deshalb nicht verwundern, daß Kultur und Gesellschaft, Religion und Kultur ursprünglich überhaupt als eine innere Einheit verstanden wurden. Zu einem Volk zu gehören bedeutete zugleich, unter dem Schutz seiner Religion und deren Göttern zu leben. Alles war hier einander zugepaßt. Religiöse Abgrenzungen manifestierten gleichzeitig Abgrenzungen von Gesellschaften. Dies galt weithin auch für die sich entwickelnden Hochkulturen.

Hier setzt der Universalitätsanspruch der Hochreligionen neu an, die ihre Botschaft gerade kulturüberschreitend verstehen. Sie haben in der Tat gewaltige Kulturräume erschlossen und unter eine Vorstellungswelt gebracht, die eine neue, übergreifende Form von Einheit herstellt. Andererseits erwies sich auch die Dynamik der Hochreligionen nicht als unbegrenzt. Keiner von ihnen ist es gelungen, ihrem Anspruch globale Geltung zu verschaffen. Religionsoziologisch lassen sie sich als miteinander konkurrierende Weltformeln betrachten, die in ihrer synthetischen Kraft die großen Kulturkreise der Menschheit bis heute maßgeblich prägen, eben deshalb aber auch gegeneinander relativ immun sind. Ihre weiteren Ausbreitungsgebiete liegen denn auch vornehmlich dort, wo vorher noch keine von ihnen Fuß gefaßt hat. Die Hochreligionen halten ihr Territorium besetzt. Daran kann selbst der Einsatz neuester Methoden der Adaption, der Akkomodation und der Inkulturation nichts wirklich Entscheidendes ändern.

Soll es nicht beim Status quo bleiben, erscheint ein Perspektivenwechsel notwendig, wie er sich von der veränderten neuzeitlichen Gesamtsituation her längst aufdrängt. Die Einheit der Menschheit ist im Werden. Die Welt kommt sowohl in der Akzeptanz der instrumentellen Vernunft, wie sie sich in der technisch-wissenschaftlichen Kultur verkörpert, als auch in der Akzeptanz des ethisch-personalen Prinzips der Menschenwürde als regulativer Idee des Ganzen zunehmend überein. Genau hieran, an diesem sich anbahnenden neuzeitlichen Gesamtethos, hat sich heute die Kraft der Hoch-

religionen zu bewähren. Eine Schlüsselrolle fällt darin zweifellos dem Christentum zu, in dessen Menschen- und Weltverständnis dieses neuzeitliche Gesamtethos seine geschichtlichen Wurzeln hat und aus denen es erwachsen ist. Johannes XXIII. hat dies auf den entscheidenden Punkt gebracht. Sein Begriff des *Aggiornamento*, des Heutigwerdens, enthält ein ganzes Zukunftsprogramm.

Doch kommen wir zur dritten Größe, die an der bestimmend gebliebenen Vorstellung vom Pluralismus der Kulturen maßgeblich mitwirkt: zur Nation. So schwer der Begriff Nation als eigene kulturelle Wirklichkeit auch zu fassen ist, so ist er doch der einzige unter den drei genannten, dem zugleich unmittelbar *politische* Bedeutung zukommt. Der moderne Staat, der in der Neuzeit den Feudalismus als Herrschaftsform ablöste, versteht sich wesentlich als Nationalstaat. Staat und Nation sind einander zugeordnet. Es ist die hier als eigene lebendige Kultureinheit vorausgesetzte Nation, aus der das souveräne Ordnungssystem Staat seine je besondere geschichtlich-kulturelle Rechtfertigung bezieht. Was Menschen zu Nationen zusammenschließt und sie ein eigenes Nationalbewußtsein entwickeln läßt, daran können wiederum vielerlei Kräfte beteiligt sein: Rasse, kulturelles Erbe, politische Herkunftsgeschichte, Sprache, Religion, ökonomischer Entwicklungsstand, kulturelle Leistungen und politische Überzeugungen – aber keines doch für sich genommen. Das Spektrum der Möglichkeiten ist reich. Nationen sind geschichtlich-kulturelle Amalgame, die die Vorstellung einer staatstragenden Homogenität vermitteln. Es ist also wesentlich, daß sie sich zugleich in ihrer Zuordnung zu einem Staat definieren. Zu einer Nation gehören, bedeutet, zu einem Staat zu gehören. Die Nation ist das Staatsvolk. Damit wird die Staatsangehörigkeit zum entscheidenden Bindeglied zwischen Staat und Nation. Der nationale Rechtsstatus eines Menschen wird durch seine Staatsangehörigkeit festgelegt. Dieses Prinzip hat sich in der ganzen Welt durchgesetzt.

Es schafft freilich auch Probleme. Was immer sich an Schwierigkeiten, Zumutungen und Ungerechtigkeiten namhaft machen läßt, denen sich die zahllosen Migranten in aller Welt in der unterschiedlichsten Weise ausgesetzt sehen und was immer damit auch an situationsspezifischen ethischen und rechtlichen Problemen aufgeworfen ist: es hat seine Ursache vor allem anderen in der Geltung und in der Handhabung des nationalstaatlichen Prinzips. Und wenn schon nicht die Geltung dieses Prinzips entbehrt werden kann – wenigstens nicht auf absehbare Zeit – so läßt sich doch seine Handhabung verändern. Das aber hängt einmal davon ab, daß der universelle Anspruch der Menschenwürde und der damit gegebenen Menschenrechte in die Verfassungen aller Staaten eingeht, und zum andern, daß dieser Anspruch in den entsprechenden Ausländergesetzgebungen auch wirklich eingelöst wird.

Aber der Umkreis der sich aus der Geltung und Anwendung des national-staatlichen Prinzips ergebenden heutigen Migrationsproblematik reicht noch weiter als dies an verfassungsrechtlichen und gesetzgeberischen Fragen erkennbar wird. Migration bedeutet nicht nur Eintritt in einen anderen Staat, sondern auch Leben in einer anderen Nation. Das aber verpflichtet nicht nur zur Einfügung in eine andere Rechtsordnung, sondern fordert darüber hinaus vor allem kulturelle Anpassungsleistungen. In all dies wirkt nun aber gleichzeitig auch das sich rasant verändernde *Gesamtbewußtsein* der Menschheit hinein. Diesen Vorgang in seiner Eigenbedeutung und Eigendynamik herauszuarbeiten, war ja gerade das Hauptziel meiner Analysen. Der Migrant ist hierbei in doppelter Weise betroffen. Was er bereits an Wandlungen in der Kultur des eigenen Heimatlandes erfahren hat, erfährt ihn nun im Gastland mit einer in der Regel noch ganz anderen Intensität. Die Transformationsleistung wird hochkomplex. Das, was sich hier immer stärker als ein Gemeinsames anbietet, löst das kulturell Partikulare nicht auf, sondern transformiert es seinerseits nochmals. Welcher Weg aber bleibt dann dem Migranten, als sich in einer Art *Zwischenwelt*¹⁴ einzurichten. Universalität allein genügt zur Identitätsfindung nicht.

8. Zwischenwelten

Jürgen Habermas spricht von unserer Epoche als der Epoche einer *neuen Unübersichtlichkeit*¹⁵. Das betrifft den Migranten am stärksten. So wesentlich die Entwicklung eines instrumentellen und sittlichen Gesamtbewußtseins der Menschheit auch ist, davon alleine vermag niemand zu leben. Korrekturoffene Rationalität und Toleranz schaffen noch keine Identität. *Identität ist ein schwieriges Integral*, schreibt Hermann Bausinger. *Jeder baut sich seine kulturelle Welt auf, aber sie scheint doch nur erträglich zu sein, wenn es nicht alleine seine kulturelle Welt ist*¹⁶. Menschliche Identitätsfindung setzt Überschaubarkeit, Berechenbarkeit, Verlässlichkeit voraus. Sie braucht homogene soziale Räume, die man mit anderen teilt und mit ihnen gemeinsam hat. Gewiß, kulturelle Identität – hier nochmals Bausinger, ist kein *Reinrassigkeitsproblem*, sondern, je reifer sie sich darstellt, *Komposition, jeweilige Modellierung der Lebenschancen*¹⁷. Dennoch hat auch die Transformationsfähigkeit der Menschen ihre Grenzen. Bekanntlich sind die

¹⁴ A. Hettlage-Varjas / R. Hettlage, Kulturelle Zwischenwelten. Fremdarbeiter – eine Ethnie? In: R. Hettlage (Hrsg.), *Zwischenwelten der Gastarbeiter*. Sonderheft der Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie 10 (1986), Nr. 2.

¹⁵ J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, Frankfurt/M. 1974.

¹⁶ H. Bausinger, Kulturelle Identität – Schlagwort oder Wirklichkeit. In: ders. (Hrsg.), *Ausländer – Inländer. Arbeitsmigration und kulturelle Identität*, Tübingen 1986, S. 141 – 159, 155.

¹⁷ Bausinger (Fn. 16), S. 156.

heftigsten und am längsten anhaltenden Konflikte der Gegenwart nicht die sozialrevolutionären, sondern jene, die mit elementaren Fragen kultureller Identität verwoben sind (Stichwort: Nordirland, Libanon, das Problem der Kurden, der Sikhs, der Tamilen). Gerade daran aber wird um so stärker deutlich, daß der Weg zu einer neuen *Übersichtlichkeit* nur über die wachsende Internalisierung des neuzeitlichen Gesamtethos gehen kann. Die Menschheit braucht – um hier auf die früher angeführte sprachwissenschaftliche Unterscheidung zurückzugreifen – eine gemeinsame *Verständigungssprache*. Diese kann die *Ausdruckssprache* der Kulturen in ihrer Vielfalt gewiß nicht ersetzen, wohl aber auf eine neue Ebene der Versöhnung heben. Andernfalls bleiben nur *Zwischenwelten* als Zuflucht. Nicht nur für die Migranten.

Irgendwie leben wir aber alle (noch) in *Zwischenwelten*.

Verzeichnis der Mitarbeiter

- Quintin Aldea*, Dr. phil., Professor, Universidad Comillas – Madrid, Forschungsprofessur im Spanischen Forschungsrat
- Alfons Auer*, Dr. theol.; em. Professor der theologischen Ethik an der Kath.-theol. Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Hans Michael Baumgartner*, Dr. phil.; o. Professor der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; Leiter der Sektion Philosophie der Görres-Gesellschaft; Präsident der Internationalen Schelling-Gesellschaft
- Hans-Jürgen Becker*, Dr. iur.; o. Professor; Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Europäische Rechtsgeschichte und Kirchenrecht an der Universität Regensburg
- Friedrich Wilhelm Bosch*, Dr. iur., Dr. iur. utr. h. c.; em. o. Professor für Bürgerliches Recht und Prozeßrecht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Landgerichtsrat a. D.
- Hans Brox*, Dr. iur.; em. o. Professor für Bürgerliches Recht, Handelsrecht, Arbeitsrecht und Zivilprozeßrecht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Bundesverfassungsrichter a. D.
- Carlrichard Brühl*, Dr. phil.; o. ö. Professor der Geschichte; Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters an der Justus-Liebig-Universität Gießen; Correspondant de l'Institut
- Stephan Buchholz*, Dr. iur.; o. Professor; Lehrstuhl für Deutsche Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht an der Philipps-Universität Marburg
- Ernst Dassmann*, Dr. theol.; o. Professor für Alte Kirchengeschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Hermann Dilcher*, Dr. iur.; o. Professor; Lehrstuhl für Rechtsgeschichte der Neuzeit und Bürgerliches Recht an der Ruhr-Universität Bochum
- Else Ebel*, Dr. phil.; akademische Rätin am Germanistischen Institut der Ruhr-Universität Bochum
- Albin Eser*, Dr. iur. utr., M. C. J.; Professor für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Strafrechtsvergleichung an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; Direktor des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Strafrecht, Freiburg i. Br.
- Hans Constantin Faußner*, Dr. iur., München; Univ. Dozent an der Universität Innsbruck
- Dieter Giesen*, Dr. iur., M. A. status (Oxon.); o. Professor für Bürgerliches Recht und Rechtsvergleichung an der Freien Universität Berlin; Visiting Fellow, Pembroke College, Universität Oxford
- Ernst Ludwig Grasmück*, Dr. phil.; o. Professor; Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Bamberg

- Nikolaus Grass*, Dr. iur., Dr. phil., Dr. rer. pol., Dr. iuris utriusque h. c. der Universität Freiburg/Schweiz, Dr. phil. h. c. der Universität Graz; em. o. ö. Professor der Deutschen und Österr. Rechtsgeschichte und der Allgemeinen Wirtschaftsgeschichte an der Universität Innsbruck; Wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; Corresponding Fellow of the British Academy
- Walther J. Habscheid*, Dr. iur., Dr. h. c. mult.; o. Professor für Zivilprozeßrecht, Schuldbetreibungs- und Konkursrecht und Zivilrechtsvergleichung an der Universität Zürich; Honorarprofessor der Universität Genf
- Martin Heckel*, Dr. iur.; o. Professor des Öffentlichen Rechts und Kirchenrechts an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen; Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
- Alexander Hollerbach*, Dr. iur.; o. Professor; Lehrstuhl für Rechts- und Staatsphilosophie, Geschichte der Rechtswissenschaft und Kirchenrecht an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.
- Ludger Honnefelder*, Dr. phil.; o. Professor der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Josef Isensee*, Dr. iur. utr.; o. Professor; Lehrstuhl für Öffentliches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Walter Kasper*, Dr. theol. habil.; Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart
- Gerd Kleinheyer*, Dr. iur.; o. Professor für Deutsche Rechtsgeschichte, Bürgerliches und Handelsrecht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Diethelm Klippel*, Dr. iur.; o. Professor für Deutsche Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht an der Justus-Liebig-Universität Gießen
- Wolfgang Kluxen*, Dr. phil., Dr. h. c., Dr. theol. h. c.; em. o. Professor der Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Franz-Ludwig Knemeyer*, Dr. iur.; o. Professor für Öffentliches Recht, insbesondere Verwaltungsrecht; geschäftsführender Vorstand des Instituts für Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg
- Rolf Knütel*, Dr. iur.; o. Professor für Bürgerliches und Römisches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Wilhelm Korff*, Dr. theol.; o. Professor; Lehrstuhl für Christliche Sozialethik am Institut für Moraltheologie und Christliche Sozialethik der Ludwig-Maximilians-Universität München
- Christoph Krampe*, Dr. iur.; o. Professor; Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Antike Rechtsgeschichte und Römisches Recht an der Ruhr-Universität Bochum
- Hermann Krings*, Dr. phil.; em. o. Professor der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
- Peter Landau*, Dr. iur.; o. Professor; Leopold Wenger-Institut für Rechtsgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
- Adolf Laufs*, Dr. iur., Dr. h. c. Université de Montpellier I; o. Professor; Institut für geschichtliche Rechtswissenschaft, Lehrstuhl für Deutsche Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht, Juristische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

- Joseph Listl*, Dr. iur.; o. Professor des Kirchenrechts an der Universität Augsburg; Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bonn
- Wolfgang Loschelder*, Dr. iur.; Universitätsprofessor für Öffentliches Recht, insbesondere Verwaltungsrecht und Verwaltungslehre an der Ruhr-Universität Bochum
- Hans Maier*, Dr. phil., Dr. iur. et phil. h. c.; o. Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München
- Rudolf Morsey*, Dr. phil.; Universitätsprofessor für neuere Geschichte an der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer; Vizepräsident der Görres-Gesellschaft
- Knut Wolfgang Nörr*, Dr. iur.; o. Professor; Forschungsstelle für internationale Privatrechtsgeschichte; Juristische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Konrad Repgen*, Dr. phil.; em. Universitätsprofessor der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; o. Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; korr. Mitglied der Britischen Akademie der Wissenschaften
- Hans Schadewaldt*, Dr. med.; o. Professor; Direktor des Instituts für Geschichte der Medizin der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
- Ludwig Schmugge*, Dr. phil.; Ordinarius der Geschichte des Mittelalters an der Universität Zürich
- Jan Schröder*, Dr. iur.; o. Professor für Deutsche Rechtsgeschichte und Bürgerliches Recht an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen
- Dieter Schwab*, Dr. iur. utr.; o. Professor; Lehrstuhl für Bürgerliches Recht und Deutsche Rechtsgeschichte an der Juristischen Fakultät der Universität Regensburg; Erster Vorsitzender der Wissenschaftlichen Vereinigung für Familienrecht e. V.
- Walter Simonis*, Dr. iur., Dr. theol.; Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg
- Christian Starck*, Dr. iur.; o. Professor für Öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen; o. Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen
- Klaus Stern*, Dr. iur., Dr. h. c.; o. Professor für Öffentliches Recht, Verwaltungslehre und Allgemeine Rechtslehre an der Universität zu Köln
- Hans-Wolfgang Strätz*, Dr. iur. utr.; o. Professor; Lehrstuhl für Deutsche Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerliches Recht an der Universität Konstanz
- Winfried Trusen*, Dr. iur. utr., Dr. phil.; o. Professor für Deutsche und Vergleichende Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Zivilrecht an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg
- Dietmar Willoweit*, Dr. iur.; o. Professor für Deutsche Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerliches Recht; Vorstand des Instituts für deutsche und bayerische Rechtsgeschichte der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg