

Theologische und ethische Essays

von

Arnulf von Scheliha

© Arnulf von Scheliha, April 2011
Universität Osnabrück
Institut für Evangelische Theologie
Abteilung für Systematische Theologie
49069 Osnabrück
arnulf.von.scheliha@uos.de

Inhaltsverzeichnis

Kapitel I: Ethische Grundlagen.....	1
Gewissen	1
Menschenwürde	7
Gerechtigkeit.....	15
Kapitel II: Themen angewandter Ethik.....	31
1. Gewalt	31
Dienen wozu? – Die Zukunft des militärischen Berufsethos’	31
Abschied vom „Gerechten Krieg“	35
Die besondere Würde der Opfer	39
2. Wirtschaft.....	45
Christliche Verantwortung überschreitet die Grenzen	45
Persönliche Sinnfindung und die Selbstbehauptung im Wettbewerb.....	49
3. Technik.....	65
Technik – Vom Hilfsmittel zum Schicksal	65
4. Medien.....	71
Für eine Ethik der Distanz.....	71
5. Familie	73
Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie	73
6. Beruf und Freizeit.....	83
„Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“	83
7. Gesellschaft und religiöse Vielfalt	99
Zivilgesellschaft(en).....	99
Eine neue Landkarte der Religion.....	107
Religiöse Welten im Diskurs	112
Kapitel III: Theologische Perspektiven.....	123
Keine Angst vor der Moderne	123
Die Reformation geht weiter. Zur Umformung des christlichen Denkens....	129
Ohne Gott? – Aufgeklärter Glaube und Zivilreligion	147
Reflexion der Religion.....	151
Glaube und Vernunft im Christentum.....	155
Warum glauben wir an Gott? Werden wir im Alter frömmer?.....	157
Dietrich Bonhoeffer: Ein bildungsbiographischer Längsschnitt	159
Auferstehung?	165
Erstveröffentlichungsnachweise.....	169

Kapitel I: Ethische Grundlagen

Gewissen

„ ... weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun. Gott helfe mir. Amen.“ Mit diesen Worten verweigerte Martin Luther (1483-1546) auf dem Wormser Reichstag 1521 den von Papst und Kaiser verlangten Widerruf seiner reformatorischen Lehre. Zum ersten Mal wurde damit das Gewissen des Einzelnen in das Zentrum der politischen und theologischen Diskussion gestellt und zugleich zum Bollwerk gegen menschliche Machtansprüche, kirchliche Indoktrination oder obrigkeitliche Zwangsgewalt gemacht. Das Gewissen ist für Luther der Ort, an dem Gott sein befreiendes Evangelium für den einzelnen Menschen wahr machen möchte. Zu dieser Wahrheit gehört, dass sie überzeugen und nur freiwillig angenommen werden will. Denn im Gewissen wird über das Seelenheil entschieden und so steht im Gewissen der *ganze* Mensch zur Debatte. Daher darf man das Gewissen weder zwingen noch kann man selbst gegen es handeln, anderenfalls träte man in einen Widerspruch mit sich selbst und mit Gott.

Heute ist uns die Vorstellung, dass es im Gewissen um den ganzen Menschen geht, geläufig. Im Grundgesetz gehören die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den wichtigsten Grundrechten. „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“, so heißt es in Artikel 4 unserer Verfassung. Die Formulierung gibt den engen Zusammenhang von Religions- und Gewissensfreiheit zu erkennen. Dem Gewissen wird die Funktion zuerkannt, die Identität der Persönlichkeit mit sich selbst zu erhalten. Es gilt gewissermaßen als Kontrollinstanz, die darüber wacht, dass das Ich mit sich selbst übereinstimmt. Hier werden die grundsätzlich ja grenzenlosen Verhaltensmöglichkeiten des Menschen zu einer in sich kohärenten Selbstdarstellung und Lebensführung gebündelt und zugleich darauf geachtet, dass die selbst gesteckten Grenzen der eigenen Persönlichkeit nicht zerfließen oder gesprengt werden. Weit über das christliche Menschenbild hinaus steht die Kategorie des Gewissens also in sittlich und rechtlich umfassender Weise für das Prinzip der subjektiven Freiheit und personalen Identität. Der Staat übrigenstoleriert diese Freiheit des Gewissens bisweilen sogar dort, wo es sich dafür entscheidet, sich den Pflichten, die der Staat an den Einzelnen richtet, nicht zu folgen. Als Beispiel sei auf das Recht auf Kriegsdienstverweigerung verwiesen.

Diese große Bedeutung des Gewissens und seiner Freiheit ist nicht selbstverständlich, sondern das Ergebnis einer langen Geschichte, an der Theologen, Philosophen, Politiker und Juristen mitgewirkt haben. Die religiöse Zentralstellung ist dem Gewissen erst durch die Reformation zugemessen worden. Der Ausdruck Gewissen ist die deutsche Übersetzung des griechischen Wortes *συνειδησις* (latinisiert: *Synteresis*) und des lateinischen Wortes *conscientia*. Das deut-

sche Wort wurde wesentlich durch den Sprachgebrauch Martin Luthers geprägt, der für „Gewissen“ auch „Herz“ sagen konnte und mit diesen Begriffen das personale Zentrum des Menschen bezeichnete. Hier steht der Mensch vor Gott und ist zugleich ganz bei sich selbst. Mit dieser Beschreibung des Gewissens als dynamischer Bewegung im Gottes- und Selbstverhältnis knüpfte Luther kritisch an eine Unterscheidung an, die die mittelalterliche Theologie in den Begriff des Gewissens eingetragen hatte. Denn *Synteresis* und *Conscientia* hatten damals eine unterschiedliche Bedeutung. Als *Synteresis* galt der Mensch, wie er in Vernunft und Willen ständig auf das Gute bezogen ist. In der *Synteresis* vernehmen wir das durch den Sündenfall nicht verdunkelte unwandelbare Sittengesetz. Oder anders: Die *Synteresis* ist die Stimme Gottes im natürlichen Menschen. Die *Conscientia* dagegen ist der Modus der Selbsterkenntnis und –bestimmung. Sie bezieht das, was in der *Synteresis* vernommen oder gewusst wird, auf das Ich und seinen Willen. Dabei kann die *Conscientia* sich täuschen, etwa wenn sie den Willen Gottes falsch interpretiert. Wir haben es dann mit einem „irrenden Gewissen“ zu tun. Die Vorstellung war etwa die: Der Wille Gottes ist dem natürlichen Menschen bekannt. Er vernimmt sie als *Synteresis*, manchmal etwas schwach, im Kern aber unmissverständlich, folgt ihr, irrt sich aber, weil zum Beispiel die Situation, in der gehandelt werden soll, falsch eingeschätzt wird. Daher kann das Gewissen beraten, belehrt und gelenkt werden. Dafür war die Kirche zuständig. Sie hatte den Anspruch, den göttlichen Willen authentisch zu interpretieren und dem Gewissen bei der richtigen Urteilsfindung zu helfen. Daher konnte sie nach mittelalterlicher Auffassung auch beanspruchen, das Gewissen zu leiten und nötigenfalls zu zwingen.

Dieses Gewissensverständnis hat Martin Luther vehement bekämpft. Er bestritt, dass dem sündigen Mensch das Gute überhaupt noch zugänglich ist. Er verstand das Gewissen als ungeteiltes Ganzes. Es ist der Ort, an dem der Mensch die Krise seines Lebens erlebt. Denn im Gewissen begegnet der Mensch Gott und steht damit im Gericht. Das Gewissen ist das *forum internum*. Hier sieht sich der Mensch mit den Augen Gottes an und ihm wird klar, dass er weder eine reine Gesinnung hat noch zu guten Taten fähig ist. Vor dem göttlichen Richter erkennt er, dass er das Gute gar nicht wollen kann. Luther sah deutlich: Kein Willensakt wird nur durch ein einziges Motiv hervorgebracht. Immer wirken bewusste und unbewusste, natürliche und erworbene, edle und gemeine Beweggründe irgendwie mit. Selbst in die Verwirklichung der höchsten Ideale sind immer noch selbstsüchtige und eigennützige Nebenaspekte eingemischt. Wenn wir uns im Gewissen vor Gott erkennen, dann erkennen wir: ein gutes Gewissen kann es nicht geben. Weil der Mensch im inneren Gerichtshof *ganz* zur Disposition steht, wird das Gewissen zu einer anthropologischen Totalbestimmung.

Aber das ist nicht die einzige Erkenntnis. Denn aus der göttlichen Perspektive auf unser Gewissen folgt auch, dass Gott diesen im Gewissen angefochtenen Menschen nicht verwirft, sondern erhält. Trotz des sittlichen Versagens, seines moralischen Unvermögens, der Irrtümer, der Ichsucht und der Einsicht in die eigene Unwürdigkeit hält Gott an der Gemeinschaft mit dem Sünder fest und

spricht ihn gerecht. Im Gewissen offenbart sich also auch das Evangelium, das dem schlechten Gewissen das Gefühl seiner Unwürdigkeit nimmt. Wieder geht es um den *ganzen* Menschen, denn im Glauben wird der Mensch eine neue Persönlichkeit. Das Gewissen ist also der Ort einer paradoxen Gotteserfahrung. Hier vollzieht sich das göttliche Gericht und ereignet sich die göttliche Gnade. Oder anders: Als Gewissen sehen wir uns selbst mit den Augen Gottes an, der uns einerseits richtet und andererseits gnädig beschenkt. Das Gewissen ist also eine Form der Selbsterkenntnis, die sich dynamisch zwischen entlegenen Polen bewegt: Zwischen göttlichem Gebot und menschlicher Selbstbeurteilung, Gericht und Unwürdigkeit, Evangelium und Rechtfertigung, Gnade und Freiheit von der Gewissensnot. Der Glaube führt das Gewissen in die Krise und führt es auch wieder heraus, weil der Mensch darin die Erfahrung macht, dass er ganz bei sich ist, wenn und weil Gott an ihm festhält. Das Gewissen ist daher kein Ort für Dritte. Daher muss es frei von äußerem Einfluss sein und im Glauben frei werden von dem, was es beschwert.

Dem Zeitgenossen mögen diese Gedanken fremd und schwermütig vorkommen. Aber sie begründen die Gewissensfreiheit nach außen und nach innen. Nach außen, weil das individuelle Verhältnis von Gott und Mensch keine Eingriffe gestattet. Nach innen, weil der Mensch im Glauben trotz seines schlechten Gewissens von Gott her eine unverlierbare Würde zugesprochen bekommt. Modern gesprochen: Wie immer wir mit unserer Freiheit umgehen, von Gott her wird uns eine unverlierbare Menschenwürde zuerkannt. Man mag sich sträuben, heute die Rede von der menschlichen Sünde nachzusprechen. Aber die Erfahrung, dass wir im Gewissen durch Normen, die wir uns angeeignet haben, unbedingt gebunden fühlen, dass wir ein schlechtes Gewissen haben, wenn wir diese Normen verletzt haben, dass wir gerade in einer solchen Erfahrung ganz bei uns selbst sind und dass wir in diesem Gewissen auch „Stimmungsumschwünge“ erleben – das können auch wir nachvollziehen und das ist bleibend wichtig für das Verständnis des Gewissens.

Im Unterschied zur Reformationszeit wissen wir heute durch die Humanwissenschaften, dass die normative Komponente im Gewissen nicht einfach naturgegeben ist. Das Sittengesetz oder die Gebote Gottes finden wir nicht einfach vor, sondern sie sind kulturelle Errungenschaften, die vom Einzelnen in einem Bildungsprozess angeeignet werden müssen. Die Normen, denen wir uns im Gewissen verpflichtet fühlen, sind historisch überliefert und sozial vermittelt. Deren kritische Aneignung erfordert hohe Anstrengungen und bringt von Zeit zu Zeit auch schreckliche Entstellungen hervor. Man denke an ein neurotisch übersteigertes „Über-Ich“, wie es Sigmund Freud analysiert hat, oder an die Gewissen vieler Nationalsozialisten, deren Normbewusstsein sich in letzter Instanz nicht Gott, sondern dem Führer verpflichtet wusste. Und es gibt den Typus des gewissenlosen Menschen, der sich und sein Wollen zum absoluten Maßstab erhebt.

Die Bildung und Bewahrung eines freien und kritischen Gewissens ist daher eine lebensgeschichtliche Aufgabe. Die Religion ist für Begründung und Ver-

mittlung solcher Normen eine wichtige und unverzichtbare Ressource. Sie stellt die Menschen als handelnde Geschöpfe Gottes in die Welt hinein und gibt Visionen für eine humane Gesellschaft. Sie leitet dazu an, Versagen zu registrieren, Schuld anzuerkennen, Verantwortung zu übernehmen, die auch darin besteht, trotz aller Rückschläge und Widerstände die uns gestellten Aufgaben in der Welt zu übernehmen. Und sie regt die Mitmenschen zur Mitwirkung an, ohne sie fremd zu bestimmen. Denn das Gewissen, als das sich Christinnen und Christen vor Gott erkennen, schreiben sie auch allen anderen Menschen zu. Dadurch wird das Gewissen zur Norm und zum Quell von Freiheit. Letztlich also liegt die Norm des Gewissens im Gewissen selbst: es ist die Freiheit, die man im Gewissen erfahren kann und beansprucht – und die für jeden anderen Menschen auch gilt, oder doch: gelten soll.

Die Bildung des Gewissens ist aber nicht allein eine religiöse Aufgabe, vielmehr erstreckt sich seine Bedeutung auf die kritische Reflexion aller Lebensbereiche. Das Gewissen entsteht daher auch nicht „im stillen Kämmerlein“, sondern in kritischer und dialogischer Auseinandersetzung mit den Anforderungen, die in den unterschiedlichen Handlungsfeldern gestellt werden. Nur durch einen umfassenden Bildungsprozess wird das Gewissen in Stand gesetzt, personale Identität zu wahren und freiheitliche Selbstbestimmung zu ermöglichen. Freilich gibt es auch Grenzen dieser Gewissensfreiheit. Auf sie sei abschließend noch hingewiesen.

Erstens darf es keinen Gewissensfundamentalismus geben. Der Satz aus der Apostelgeschichte „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5, 29) ist für sich genommen abstrakt. Dem reinen Wortlaut nach könnte er auch von einem fundamentalistischen Selbstmordattentäter ausgesprochen werden. Es kommt schon darauf an, in welchem Sinne dieser Gehorsam geübt wird. Zu einer verantwortlichen Gewissensfreiheit gehört daher eine Rechenschaftspflicht über das im Gewissen gegenwärtige Normengefüge, die sich gelegentlich bis zu einem gesellschaftlichen Diskurs über das Menschenbild und seine sittlichen Grundlagen erweitern kann und muss.

Zweitens, nicht jede Entscheidung ist eine Gewissensentscheidung. Nicht immer führt Freiheitsgebrauch in die Krise. Wäre das so, dann wären wir völlig überlastet. Daher kann das Gewissen entlastet werden und es gibt solche Entlastungen: Das Recht, die sittlichen Usancen, die Tugenden. Viele Handlungen, auch sittlich hoch stehende, leben von standardisierten Vorgaben und institutionellen Entlastungen. Dazu zählen vor allem die Berufspflichten oder die elementaren Regeln der Höflichkeit. Sie können erfüllt und angewendet werden, ohne dass das Gewissen in jedem Einzelfall befragt werden muss. Aber solche konventionellen Entlastungen müssen als ‚Gesamtset‘ zurück gebunden sein an die Identität und Integrität stiftende Bedeutung des je einzelnen freien Gewissens.

Gerade aber weil die Inhalte des Gewissens sozial vermittelt sind, der Einzelne in ihnen aber nicht aufgeht, sondern sich zu ihnen immer schon verhält, muss es so etwas wie eine innere Freiheit vom Gewissen geben. Anderenfalls wä-

re man nicht gegen gesellschaftliche Repression oder mediale Manipulation gefeit. Es gibt also so etwas wie eine transmoralische Dimension des Gewissens. Sie wird im christlichen Glauben thematisch, wie Martin Luther ihn beschrieben hat. Denn von dem durch die Sünde betrübten Gewissen können weder wir uns selbst, noch die Gesellschaft oder die Kirche befreien – diese Freiheit wird geschenkt. Im Glauben gibt es so etwas wie eine Freiheit vom schlechten und angefochtenen Gewissen. Denn die von Gott dem Menschen verliehene Würde gilt für jeden Menschen, mit einem guten, einem irrenden oder einem schlechten Gewissen. Darin besteht die Gnade Gottes: Auf dem Gipfel unserer Selbsterkenntnis macht sie zugleich frei von ihr. Das ist die Freiheit eines Christenmenschen, auf die Martin Luther hinaus wollte.

Menschenwürde

In den ethischen Debatten der Gegenwart spielt der Begriff der Menschenwürde wegen seiner exponierten Rolle im Grundgesetz eine hervorgehobene Rolle. In Artikel 1 Abs. 1 heißt es: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Mit dieser Formulierung wird der Grundrechtsteil der Verfassung eingeleitet. Eine förmliche Definition oder Erläuterung des Begriffs wird dort aber nicht gegeben. Das Grundgesetz geht vielmehr von einer „nicht interpretierten These“ (Theodor Heuss) aus, deren Inhalt eine grundlegende Wertentscheidung enthält, nämlich den Glauben an die Sonderstellung des Menschen in der Natur, die Vorstellung des Menschen als eines geistig-sittlichen Wesens, das sich und sein Leben selbstverantwortlich und in Freiheit bestimmt. Diese Annahme ist rational nicht zu beweisen, sondern Ausdruck eines geistesgeschichtlich gewachsenen und durch historische Erfahrungen immer wieder erneuerten Bewusstseins vom absoluten Wert des menschlichen Lebens.

Ein inhaltlich spezifiziertes Verständnis der Menschenwürde kann nur vermittels einer Rekonstruktion der Begriffsgeschichte sowie durch geistes- und ideengeschichtlich immer schon in bestimmter Weise imprägnierte Verstehensprozesse in der Gegenwart erzielt werden.

Der Begriff *dignitas hominis* stammt aus der vorchristlichen Philosophie und dient bei Cicero (104 – 43) zur Kennzeichnung der Stellung und Geltung eines römischen Bürgers in der Öffentlichkeit. Innerhalb der vom christlichen Glauben beeinflussten Philosophie des Abendlandes gehen unterschiedliche Motive in die Auslegung des Begriffs ein. Da ist *zunächst* die alttestamentliche Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie sie etwa in den Schöpfungsberichten der Genesis (Gen 1,1 – 2,4a und Gen 2,4b – 2,35) in unterschiedlicher Weise geschildert wird. Die biblische Tradition verbindet sich während der Hellenisierung des Christentums *sodann* mit der platonischen Vorstellung der Gottähnlichkeit des Menschen (*homoiosis theō*). Im Dialog *Theaitet* führt Platon aus, dass der Philosoph, der nach der Idee des Guten als der höchsten aller Ideen fragt und sein ganzes Tun und Denken daran ausrichtet, Gerechtigkeit erlangt und auf diese Weise Gott ähnlich wird, welcher der Inbegriff des Guten ist. Die altkirchlichen Apologeten haben diesen Gedanken des Gottähnlich-Werdens auf den biblischen Begriff der Gottebenbildlichkeit bezogen und mit der christlichen Erlösungsidee verbunden. Jene Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt nun als Voraussetzung für die Vergöttlichung des Menschen, die durch das Wirken Jesu Christi im Glauben erreicht wird. In der christlichen Philosophie der Renaissance wird der Begriff der Menschenwürde bei Gianozzo Manetti (1396-1456) und Pico della Mirandola (1463-1494) zum anthropologischen Grundbegriff. Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde bekommen hier eine auf Weltgestaltung bezogene ethische Perspektive und werden zum Ausdruck des für die Renaissance charakteristischen Kulturbewusstseins. Pico spitzt dies zu. Für ihn zeigt sich die kreatürliche Sonderstellung des Menschen in

der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung und Selbstbildung. Das Ziel der Lebensführung liegt in der Ausübung der *Autonomie* als solcher. Diese kulturproduktive und freiheitspraktische Auslegung des Menschenwürdebegriffs bekommt *schließlich* im Naturrecht der Aufklärungsepoche und in der Philosophie Immanuel Kants (1724-1804) eine vernunfttheoretische Begründung. Auch Kant sieht den Kern der Menschenwürde in der Bestimmung des Menschen zum Gebrauch der *Freiheit* und stellt sie unter ein unbedingtes Achtungsgebot. Aber die allen endlichen Vernunftwesen eigentümliche und unveräußerliche *Würde* resultiert aus der Grundstruktur der praktischen Vernunft, der Form der Selbstbestimmung, die den spezifischen Subjektcharakter des Menschen begründet. Kant hat mit seiner Begründung das Menschenwürdekonzept von christlichen Voraussetzungen entkoppelt und ihm eine universale Begründungsebene zugewiesen.

Dementsprechend hat sich die christliche Theologie der Neuzeit mit der Rezeption der vernunfttheoretisch bzw. rein menschenrechtlich begründeten Menschenwürde schwer getan. Dazu trug bei, dass der Begriff der Menschenwürde über das von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) verfasste „*Manifest der Kommunistischen Partei*“ (1848) in das weltanschauliche und klassenkämpferische Repertoire der sozialistischen Arbeiterbewegung einwanderte, die sich zunächst als dezidiert antichristlich bzw. antikirchlich verstand. Daher bevorzugte man im liberalen Protestantismus die Formel vom „unendlichen Wert der Menschenseele“, während man in der lutherisch bzw. kirchlich geprägten Theologie bis weit ins 20. Jahrhundert aus theologischen Gründen die naturrechtliche Begründung der Menschenseele ablehnte. Denn die Würde sei, so das dogmatische Argument, gerade kein natürlicher Tatbestand, sondern werde dem sündigen Menschen im Rechtfertigungsgeschehen von Gott zugesprochen. Bekannt ist die Invektive Karl Barths (1886–1968), der schrieb, dass „heillose Verwirrung und Blasphemie“ daraus folgen müsse, wenn man „dem menschlichen Ich in seinem Verhältnis zum Du einen nicht weiter abzuleitenden ... Selbstwert“, eine „in sich begründete ... Heiligkeit, Würde und Herrlichkeit des Menschen an sich“¹ zumesse.

In Folge ihrer verfassungsrechtlichen Verankerung kommt es langsam zu einer theologischen Wiederannäherung an die Menschenwürde. Bereits die Formulierung in Art. 151 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung² verdankt sich einem Kompromiss aus liberalem Naturrechtsdenken, sozialistischer Gesellschaftslehre und christlichem Menschenbild, wie es damals von der römisch-katholischen Theologie und im liberalen Protestantismus vertreten wurde. Doch erst unter dem Eindruck der von den Nationalsozialisten verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit und der Erfolgsgeschichte des Grundgesetzes vollzieht sich theologischer- und kirchlicherseits eine Aneignung des Satzes von der Menschenwürde auf breiter Front, den Günter Dürig (1920-1996) als „axio-

¹ Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik I/2. Zürich 1948, S. 444f.

² „Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen. In diesen Grenzen ist die wirtschaftliche Freiheit des Einzelnen zu sichern.“

matische Ewigkeitsentscheidung“³ bezeichnet hatte. Diese Annäherung wird in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965) und in der sog. Demokratie-Denkschrift der EKD „Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ (1985) sichtbar, in denen die alte Vorstellung von der menschlichen Gottesebenbildlichkeit mit seiner Würde und seiner freiheitlichen Subjekt- und Rechtsqualität korreliert wird.

In der Gegenwart ist in die Interpretation des Begriffs der Menschenwürde neue Bewegung gekommen. Unstrittig ist der Begriffsinhalt. Die Anthropologie der Verfassung legt „die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten. Diese Freiheit versteht das Grundgesetz nicht als diejenige eines isolierten und selbstherrlichen, sondern als die eines gemeinschaftsbezogenen und gemeinschaftsgebundenen Individuums.“⁴ Von besonderer Bedeutung ist, dass die Freiheitsqualität des „geistig-sittlichen Wesens“ nicht nur im Sinne einer ‚negativen Freiheit‘ als Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe zur Geltung gebracht wird, sondern „Selbstentfaltung“ einschließt, die wiederum grundrechtlich und gesetzlich zu ermöglichen ist. Dazu kommt, dass die basale Gemeinschaftsgebundenheit des Menschen die grundrechtliche und gesetzliche Einschränkung der Freiheit mitsetzt, die aber nur aus hinreichenden Gründen erfolgen darf.

Diskutiert wird das Verhältnis des Satzes von der Menschenwürde zu den nachfolgenden Grundrechten. Auf der einen Seite wird der christliche Ursprung und Gehalt der Menschenwürde betont und dem Würde- und Lebensschutz ein Vorrang gegenüber den nachfolgenden Grundrechten zugemessen. Der mit Art. 1 GG verbundene Auftrag, die Würde des Menschen zu achten und zu schützen, teilt sich danach jedem nachfolgenden Einzelgrundrecht mit, das sich umgekehrt als Ausprägung und Präzisierung des Menschenwürdeprinzips darstellt. Dieser Vorrangstellung hat Matthias Herdegen widersprochen. Er betont den „Eigenwert der verfassungsrechtlichen Verbürgung von Freiheits- und Gleichheitsrechten“.⁵ Er lasse sich – wie in anderen Verfassungen auch – unabhängig vom Menschenwürde-Artikel entfalten. Die christliche Vorprägung des Begriffs hat daher für die systematische Begründung und Entfaltung der grundrechtlichen Freiheiten eher marginale Bedeutung. Sodann wird auf die Grundrechtskollisionen verwiesen, die bekanntlich Anlass und Gegenstand höchstrichterlicher Rechtsprechung seien. Setze man Menschenwürde und Grundrechte unterschiedslos in eins, könnten diese Kollisionen nicht erklärt werden. Daher lasse sich der „absolute Vorrang des Würdeanspruchs gegenüber kollidierenden

³ Günter Dürig: Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Archiv für öffentliches Recht 81 (1956), S. 118–157, 121.

⁴ Robert Alexy: Theorie der Grundrechte. Baden-Baden 1985, S. 323 mit Verweisen auf verschiedene Beschlüsse des Bundesverfassungsgerichtes.

⁵ Vgl. Theodor Maunz/Günter Dürig: Grundgesetz. Kommentar, Art. I Abs. 1 (Zweitbearbeitung München 2003), Rn. 19.

Grundrechtsbelangen ... nicht ... durchhalten“.⁶ Schließlich sei zu erinnern, dass der Menschenwürdebegriff erst nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Menschenrechtsdiskussion verknüpft worden sei. Verfassungsrang erhielt er erstmals 1937 in Irland. Auf einer anderen Ebene argumentiert Christoph Enders. Für ihn begründet der Satz von der Menschenwürde ein unbedingtes „Recht auf Rechte“⁷. Diese Einsicht leitet auch die innere Logik des Grundgesetzes, das aus dem Satz von der Menschenwürde logisch-kausal das Bekenntnis zu den Menschenrechten ableitet. Der Grundrechtskatalog positiviert die Bedingungen, ohne die es unmöglich ist, ein Leben in Würde zu führen.

Ein zweiter Diskurs betrifft ethische Grenzfragen, die sich am Lebensbeginn und am Lebensende stellen. Sie werden politisch diskutiert mit dem Ziel, dass verbindliche Regelungen getroffen werden. Hier zeigt sich, dass der Satz von der Menschenwürde Fälle von Grundrechtskollision nicht einfach lösen kann. Zutreffend hat der Verfassungsrechtler Bernhard Schlink einmal treffend formuliert, dass die „Menschenwürdegewissheit“ nicht „auf der Abstraktionshöhe zu gewinnen [ist], auf der die Menschenwürde garantiert ist“⁸, sondern dass viele Vermittlungsschritte zu gehen sind. Bei dem Schutz vorgeburtlichen menschlichen Lebens wird dies offensichtlich. Auf der einen Seite stellt das vorgeburtliche menschliche Leben ein besonderes Schutzgut dar, auf der anderen Seite hat nur das geburtliche menschliche Leben einen *vollen* Schutzanspruch. Zwischen diesen beiden Polen gibt es keine verfassungsrechtlichen Prädispositionen, so dass die notwendigen Entscheidungen in die Verantwortung des Gesetzgebers fallen und somit unter Berücksichtigung weiterer Grundrechte, etwa der Wissenschaftsfreiheit, ethisch diskutiert und politisch getroffen werden müssen. Ähnliches gilt für den Themenbereich der Sterbehilfe. In den diesbezüglichen Diskussionen bringt sich das in die Menschenwürde eingelagerte Prinzip der Patientenautonomie zunehmend gegen das oftmals absolut gesetzte Prinzip des Lebens- und Würdeschutzes zur Geltung.

Etwas anders wird in den Diskussionen um den Schutz der Menschenwürde während akuter Gefahrensituationen, etwa bei Geiselnahmen und terroristischer Bedrohung, gewichtet. So plädieren utilitaristische Ethiker für den besonderen Fall, in dem eine Gefahr für Leib und Leben eines Entführungsopfers abgewehrt werden kann, für eine richterlich zu genehmigende und zu beaufsichtigende Ausnahme vom Menschenwürdeschutz und für die Möglichkeit einer sog. selbstverschuldeten Rettungsbefragung, die auch die dosierte Anwendung von Gewalt erlaubt.⁹ Während in diesem Diskurs die Menschenwürde des potenziellen Opfers gegen die Menschenwürde des zweifelsfrei identifizierten Täters von den Staatsorganen gegeneinander abgewogen werden müsste, verläuft die Diskussion

⁶ A.a.O., Rn. 20.

⁷ Christoph Enders: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. I GG. Tübingen 1997, S. 501.

⁸ Bernhard Schlink: Die überforderte Menschenwürde. Welche Gewissheit kann Artikel 1 des Grundgesetzes geben, in: Der Spiegel Nr. 51 vom 15.12.2003, S. 50–54, 54.

⁹ Vgl. z.B. Rainer Trapp: Folter oder selbstverschuldete Rettungsbefragung. Paderborn 2006.

um die Möglichkeit, ein von Terroristen entführtes Flugzeug abschießen zu dürfen, um die Bevölkerung vor dessen Einsatz als Waffe zu schützen, etwas anders, da ein solches Attentat auch als Angriff auf die gesamte Rechtsordnung interpretiert werden kann, für deren Erhaltung der Staat auch das Opfer einzelner Bürger riskieren darf.

Erst allmählich wird sichtbar, wie sich die Aneignung des im Westen geprägten Verständnisses von Menschenwürde unter anderen Denkbedingungen vollzieht. Im deutschsprachigen Islam zeichnet sich seit den bahnbrechenden Studien von Abdoldjavad Falaturi (1926-1996) ab, dass aus den koranischen Schöpfungsberichten eine dem Menschen unabhängig von seinem Glauben qua Geschöpflichkeit zukommende Würde abgeleitet werden kann, die er besitzt und behält unabhängig von seiner konkreten religiösen Einstellung.¹⁰ Damit kann nicht nur der ideale Kern der *Persönlichkeit* aufgefasst und allen Menschen zugeschrieben, sondern grundsätzlich auch an das westliche Menschenrechtsdenken angeschlossen werden.¹¹ Zugleich enthält die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung eine sittliche Komponente, denn der Mensch wird als Statthalter (Kalif) bzw. Treuhänder Gottes angesehen. Damit verbindet sich der sittliche Auftrag zu einem sensiblen Umgang mit den Möglichkeiten der modernen Wissenschaft und Technik sowie zur Kultivierung eines ökologischen Bewusstseins.¹² Diese Auslegung der Schöpfungs-idee nähert sich der gegenwärtigen christlichen Deutung der Gottebenbildlichkeit und des *dominium terrae* nach Gen 1, 26-30 an. Ob sich diese Interpretation allerdings mit der Freiheitsqualität der Menschenwürde zu verbinden und gegen den in den islamischen Menschenrechtserklärungen oftmals angebrachten „Scharia-Vorbehalt“ durchzusetzen vermag, wird erst die Zukunft zeigen.

Diese Hinweise sollen genügen um festzustellen, dass sich die interpretierende Aneignung der Menschenwürde-Idee durch ihre grundgesetzliche Fixierung nicht erledigt hat. Vielmehr verbindet sich mit der situationsadäquaten Zuschreibung und Deutung ihres Gehaltes eine nicht vollständig zu erledigende Aufgabe, die nicht nur unterschiedlichen ideengeschichtlichen Einflüsse aufzunehmen hat, sondern sich auch über die Generationenfolge hinweg vollzieht. Der Diskurs über die Menschenwürde ist daher nicht allein der Rechtswissenschaft und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aufgegeben. Vielmehr verbindet sich mit ihm auch eine Erziehungsaufgabe, so dass die Bildung von Menschenwürdebewusstsein ihren Ort auch im Mikrokosmos von Familie, Kindergarten und Schule hat.

¹⁰ Vgl. Abdoldjavad Falaturi: Sind westliche Menschenrechte mit dem Koran vereinbar?, in: ders.: Gesammelte Aufsätze. Hamburg 21996, S. 121-140.

¹¹ Vgl. z.B. Zineb Miadi: Gleiche Rechte für Mann und Frau im Koran, in: Menschenbilder – Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, hg. von S. Bazli und R. Zihlmann. Zürich 1994, S. 89-103.

¹² Vgl. Mehdi Golschani: Werte und ethische Fragen in Wissenschaft und Technologie, in: Al-Fadschr Nr. 20, Jg. 22 (2005), S. 11-19.

Dabei sind drei Dimensionen des Menschenwürdebegriffs voneinander zu unterscheiden. Da ist einmal die verfassungsrechtliche Dimension, für die vor allem die entsprechenden Organe der Rechtspflege zuständig sind, die aber darin von politischen Rahmenbedingungen, an deren Entwicklung und Fortschreibung die ganze Gesellschaft beteiligt ist, beeinflusst wird.

Im Unterschied zu dieser rechtlichen benötigen die ethische und religiöse Dimension des Begriffs die innere Stellungnahme des Einzelnen zu seinem Inhalt. Dem Recht gegenüber kann man sich ja rein äußerlich verhalten. Legalität verlangt nicht die individuelle *Anerkennung* der Inhalte der Rechtsnormen. Dagegen verlangen ethische und religiöse Normen, dass sie anerkannt und verinnerlicht werden und zu den Lebensgewissheiten gehören. Anders: Aus der Grundrechtsnorm der Menschenwürde muss jeweils konkrete Menschenwürde*gewissheit* werden, die sich sittlich und rechtlich zu bewähren hat. Daher ist zwischen dem allgemeinen Grundsatz der Menschenwürde und individueller Menschenwürde*gewissheit* zu unterscheiden.

Diese individuelle Gewissheit von Menschenwürde markiert ihren in einem allgemeinen Sinne verstandenen religiösen Kern. Denn mit „Gewissheit“ wird die Ebene der Religion betreten, weil der Glaube es nicht mit abstrakten Rechtsansprüchen zu tun hat, sondern mit der Begründung, der Formierung und der Kommunikation von Annahmen, die das einzelne Leben tragen. Die religiöse Dimension der Menschenwürde-Idee wird dort kenntlich, wo ihre individuelle mentale Realität thematisch wird. Im Blick auf die Menschenwürde formuliert: In der Religion wird die Selbstunterscheidung des Menschen von den natürlichen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen seines Daseins vom Einzelnen selbst vollzogen. Glaube ist also eine reflektierte Form der Selbstzuschreibung von Menschenwürde. Insofern ist Religion wesentlicher Faktor, der an der sozialen Anerkennung der Menschenwürde mitwirkt, auf die eine freiheitliche Grundrechtsordnung nicht verzichten kann. Darin liegt die fast schon zivilreligiös zu nennende Bedeutung der religiösen Aneignung der Menschenwürde-Idee.

Spezifisch für die christlich-religiöse Formierung der Menschenwürde*gewissheit* ist, dass diese nicht als reines „Für-Sich“ vorgestellt wird, sondern im ‚Umweg‘ über den Gottesgedanken. Die Gottesidee steht für die Universalität der Selbstzuschreibung von Menschenwürde. *Alle* Menschen gelten als Geschöpfe und Adressaten der Zuschreibung der Menschenwürde. Diese Zuschreibung ist keine menschliche, sondern eine göttliche. Sie ist theonom und gilt unbedingt.

Daraus kann *ethisch* qualifiziertes Verständnis von Menschenwürde*gewissheit* abgeleitet werden. Denn die mit der Menschenwürde verbundene Freiheit weiß sich als verantwortliche Freiheit und begrenzt sich an der Freiheit und Würde des Anderen. Diese *Verantwortung* ist ein hohes Gut und Lösungen von Freiheitskonflikten sind vornehmlich durch selbstständige Reflexion und Kommunikation zu finden. Es kann nicht im Sinne des Menschenwürdeschutzes sein, alle möglichen Fälle von Menschenwürdeschutz zu verrechtlichen. Beides, *Autonomie*

und *Würde* müssen von jedem einzelnen gewagt und riskiert werden. Dort aber, wo die notwendigen rechtlichen Regelungen zum Schutz der Menschenwürde verteidigt, verändert oder neu gefunden werden müssen, gehört es zur Verantwortung, sich an den gesellschaftlichen Diskursen über die Ausgestaltung des Freiheitsrahmens und Würdeschutzes zu beteiligen.

Über die Universalisierung und ethische Spezifizierung der Menschenwürde und der mit ihr verbundenen Freiheit hält ihre speziell an den christlichen Gottesgedanken geknüpfte religiöse Interpretation die Kontrafaktizität dieser Gewissheit fest. So sehr die Freiheit nach individueller, kultureller, politischer oder ökonomischer Entfaltung drängt und dabei durch das Recht geschützt, gestützt und begrenzt werden muss, so wenig zerfließt sie in diesen Sphären. Ihre innere Bestimmtheit bleibt unangetastet. Aber die Risiken und Gefährdungen des Freiheitslebens können zur Beeinträchtigung von Menschenwürdegewissheit führen, sei es, dass man selbst zum bloßen Objekt der Freiheit anderer wird, sei es, dass mit den eigenen Freiheitsansprüchen der Selbstwert anderer verletzt wird. Der Glaube an die göttliche Rechtfertigung des Sünders zielt auf die innere Stabilisierung verletzten Würdebewusstseins. In diesem Sinne ist Glaube eine *vertiefte* Reflexion auf die angefochtene Menschenwürdegewissheit, denn er wird der Einsicht inne, dass die Würde des Menschen vor Gott auch in dem Fall gilt, dass sie empirisch angetastet oder nach menschlichen Maßstäben selbst verschuldet verspielt wird. Menschenwürdegewissheit ist das Bewusstsein vom unbedingten Unangetastet-Sein der Menschenwürde.

In der Werte-Erziehung in der Schule dürften die ethische und religiöse Dimension im Vordergrund stehen. Die Einübung in die verantwortliche Wahrnehmung der *Freiheit*, die den Respekt vor der Würde des anderen und die *Toleranz* von Fremdheit einschließt, ist nicht nur Thema eines besonderen Schulfachs, sondern betrifft das ganze Schulleben. Auch der Umgang mit den Risiken und den Gefährdungen des Freiheitslebens, der Umgang mit der verletzten Menschenwürde gehört in die Werte-Erziehung. Hier kann die im christlichen Rechtfertigungsglauben präsente Unterscheidung von Mensch und Gott, Sünde und Gnade, Täter und Tat hilfreich sein. Danach gilt die Zurechnung der Würde grundsätzlich in allen sozialen Konstellationen. Dies stellt mitunter an die Friedenspädagogik harte Anmutungen. Denn die konkrete Zuschreibung von Menschenwürde muss im Konfliktfall eventuell gegen eine erste Intuition, die auf Ausgrenzung und Vergeltung zielt, durchgesetzt werden. Die Bildung zur Menschenwürdegewissheit verlangt Übung und ein soziales Klima von Vertrauen und Offenheit, das dem Erziehungsziel entspricht.

Gerechtigkeit

Als kurz nach den Anschlägen des 11. September 2001 erkennbar wurde, dass die USA auf den terroristischen Angriff mit einer militärischen Aktion reagieren würden, bekam die Diskussion über die Ereignisse und die Folgen für eine kurze Phase eine theologische Dimension. Denn die US-Regierung hatte zur Bezeichnung ihrer Operation den Begriff „Grenzenlose Gerechtigkeit“ (Infinite Justice) gewählt, und ebendies stieß auf Kritik. Es waren zuerst amerikanische Muslime, die befremdet darauf aufmerksam machten, dass nur Allah grenzenlos gerecht sei, nicht aber schon auf Erden die Armee der Vereinigten Staaten. Noch in der gleichen Nacht, nachdem die muslimische Kritik öffentlich geäußert wurde, begann die Suche nach einem neuen Code-Namen, der wenige Tage später gefunden wurde: „Operation dauerhafte Freiheit“ (Operation Enduring Freedom). Der deutsche Beobachter aber wunderte sich: „Merkwürdig bleibt, dass nur auf die religiösen Gefühle von islamischen Gläubigen Rücksicht genommen wurde, von einer Verletzung christlicher oder jüdischer Überzeugungen war nicht die Rede. Eine Gedankenlosigkeit?“¹, so fragte – etwas sauertöpfisch – die FAZ.

Diese Episode macht dreierlei deutlich. Einmal verbinden sich – jedenfalls in einer bestimmten Situation – mit dem Gerechtigkeitsbegriff religiöse Konnotationen. Sodann ist deren Deutung wiederum von Voraussetzungen abhängig, die die Religionssysteme bereithalten und die die Auslegung des Begriffs bestimmen. Schließlich legt die Frage des Kommentators die Vermutung nahe, dass hierzulande die religiöse Dimension des Gerechtigkeitsbegriffs zwar wahrgenommen, aber nicht mehr sicher an die religionsdogmatische Tradition zurückgebunden werden kann. Im Folgenden soll die Frage des Kommentators zu beantworten versucht werden. Welche religiösen Aspekte werden aus der Perspektive evangelischer Theologie an der „grenzenlosen Gerechtigkeit“ identifizierbar? Haben wir es bei der Zuschreibung der „grenzenlosen Gerechtigkeit“ an Gott mit einem Stück interreligiöser Ökumene zwischen Islam und Christentum zu tun? Lassen sich allgemeine Gesichtspunkte namhaft machen, die auf die bleibende Bedeutung der transzendenten Wurzeln unseres Gerechtigkeitsverständnisses verweisen?

1. Göttliche Gerechtigkeit in der evangelischen Theologie

Die Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs in der protestantischen Theologie beginnt bei *Martin Luther*. In seinem Denken hat die Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff einen prominenten Ort. Denn nach eigener Auskunft ist ihm der ‚reformatorische Durchbruch‘ in kritischer Interpretation des Verständnisses von *iustitia Dei* in der Bibel, speziell in Röm 1,17 gelungen. Retrospektiv schreibt Luther, dass ihn in seiner Zeit als Mönch der Ausdruck *iustitia Dei* furchtbar beunruhigt habe, weil er dabei an die unerbittliche richter-

¹ Ri: Endlich, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 221 vom 22.9.2001, S. 41.

liche Gerechtigkeit Gottes denken musste: „Ich fasste die Sache ernst an, da ich den Jüngsten Tag schrecklich fürchtete, und doch von Herzensgrund danach verlangte, selig zu werden“².

Die Furcht vor dem Gericht war philosophisch und biblisch begründet. Der philosophische Grund verbindet sich mit einer auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidung im Begriff der Gerechtigkeit, die von der Scholastik aufgegriffen worden war. Aristoteles sprach zum einen von der allgemeinen Gerechtigkeit als Tugend, die er mit der gesetzlichen Gerechtigkeit gleichsetzte (*iustitia legalis*).³ Er verstand darunter die Pflicht des Bürgers, die Gesetze zu achten, sowie die moralische Pflicht, die Beziehungen der Bürger zueinander der überkommenden Sitte gemäß zu pflegen. Von dieser allgemeinen unterscheidet Aristoteles die besondere Gerechtigkeit (*iustitia particularis*). Von den verschiedenen Unterformen interessiert hier nur die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*). Hier geht es um die Verteilung der äußeren Güter (Ämter, Pflichten, Einkommen) bis zur gerechten Zumessung von Lohn und Strafe.⁴ Im spätmittelalterlichen Denken hatte sich diese *iustitia distributiva* in den Vordergrund geschoben und Gerechtigkeit wurde vor allem als austeilende Gerechtigkeit verstanden.

Dazu kam die biblische Begründung. Hier hing Luther an der neutestamentlichen Formulierung von Röm 1, 17 fest, wo Paulus schreibt: „Denn darin [im Evangelium] wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“. In diesem Satz fiel für Luther das Evangelium förmlich mit der sich offenbarenden, austeilenden, strafenden Gerechtigkeit Gottes zusammen.

So standen die Vorstellungen der vergeltenden (aktiven, distributierenden) Gerechtigkeit im Gefolge der Auslegung von Röm 1,17 und die Idee der gnadenhaften Gerechtigkeit des Menschen allein aus Glauben (Röm 3,28) unverbunden nebeneinander. Weil in der Schultheologie im Anschluss an *Anselm von Canterbury* Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes aufgefasst wurde, bekam die vergeltende Gerechtigkeit Priorität.⁵ Die existentielle Krise ergab sich aus der Frage, wie die göttliche Ausnahme zustande käme: aus göttlicher Willkür oder aus Rücksicht auf die Leistung des Menschen (*meritum de congruo*). Eine sichere Lösung boten beide Möglichkeiten nicht, „ein Gefühl der Unsicherheit blieb in jedem Fall“⁶.

Diese Kombination aus philosophischen und biblischen Motiven begründete für Luther die religiöse Krise als existentielle Furcht vor dem Gericht. Denn dort würde Christus kraft seiner göttlichen Natur mit der reinen Gerechtigkeit, die ihm – wie Gott – dem Wesen nach eigen ist, auftreten und über die Menschen

² Martin Luther: Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften 1545, in: Luther Deutsch Bd. 2, hg. von Kurt Aland. Göttingen 1981, S. 11-21,12. Vgl. Reinhard Schwarz: Luther. Göttingen 1986, S. 29.

³ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, hg. v. Günther Bien. Hamburg 1985, V 15, 1138a8-10 u.ö.

⁴ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik. V 8, 1132b24f.

⁵ Vgl. Karl Holl: Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (1921), in: Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. III. Tübingen 1928, S. 171-188, S. 179.

⁶ Ebd.

gemäß ihrer Taten richten. Dies konnte für den Sünder nur die Strafe ewiger Verdammnis zur Folge haben. Denn Eigengerechtigkeit, mit der der Mensch im Gericht bestehen könnte, kann es nicht geben – so viel war Luther im Kloster klar geworden. Dann aber steht das Urteil Gottes über den Menschen fest – und die religiöse Krise war programmiert.

Es sollen hier nicht die Schwierigkeiten verfolgt werden, die die Luther-Forschung hat, die retrospektive Auskunft über die Überwindung der religiösen Krise biographisch zu verorten.⁷ Hier geht es allein um das systematische Ergebnis von Luthers Neu-Interpretation des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs. „Ich fing an zu begreifen, dass dies der Sinn sei: durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart, nämlich die passive, durch welche uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‘Der Gerechte lebt aus Glauben’“⁸. Luther versteht den Begriff der *iustitia Dei* nicht mehr in dem *formalen* und *aktiven* Sinne, sondern aus dem *inhaltlichen* Zusammenhang, den der Paulus-Brief im Allgemeinen und die Stelle Röm 1,17 im Besonderen bereitstellt. Entscheidend ist das *iustus ex fide*. Interpretiert man mit Luther die *iustitia Dei* von hier aus, wird sie zu einem „Geschenk Gottes“, das „den Menschen kraft des Glaubens gerecht macht und ewiges Leben mitteilt“⁹. Gerechtigkeit wird nicht durch Strafe verwirklicht, sondern im Glauben, in dem der *Heilswille* Gottes angeeignet wird.

Die *iustitia Dei* ist danach „etwas, was wir, die Menschen, haben, *unsere* Gerechtigkeit, *unser* Heil“¹⁰, die deshalb aber *Gottes* Gerechtigkeit heißt, weil sie von Gott her geschenkt wird. In dialektischen Formulierungen hält Luther fest, dass diese Gerechtigkeit im Glauben zwar *unsere* Gerechtigkeit ist. Als solche ist sie aber „eine fremde und von außen eingegossen“¹¹ und damit eine *passive* Gerechtigkeit. Durch Christi Gerechtigkeit zieht uns der himmlische Vater zu sich und macht uns gerecht.¹² Bei dieser Gerechtigkeit handelt es sich nicht nur um die *erste* Gerechtigkeit, der wir zu unserem Person-Sein bedürfen, sondern auch – diese Formulierung ist wichtig – um die „Gerechtigkeit, die kein Ende hat“¹³, lat. *iustitia infinita*, „die alle Sünden im Augenblick verzehrt“¹⁴.

Der Begriff „grenzenlose Gerechtigkeit“ wird von Luther auf das Wesen des christlichen Glaubens bezogen. Er bezeichnet die göttliche Gerechtigkeit, die im Glauben zur menschlichen Gerechtigkeit wird. Im Unterschied zur mittelalterlichen Theologie, die die Gerechtigkeit Gottes als gleichsam metaphysische

⁷ Vgl. Bernhard Lohse (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Darmstadt 1968.

⁸ Luther: Vorrede, S. 20.

⁹ Schwarz: Luther, S. 31.

¹⁰ Emanuel Hirsch: Initium theologiae Lutheri, in: Lohse (Hg.): Der Durchbruch, S. 64-95, 88.

¹¹ Martin Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit (1518), in: Luther Deutsch, Bd. 1: Die Anfänge, hg. v. Kurt Aland. Göttingen 1969, S. 368-378, 368.

¹² Vgl. Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, S. 370.

¹³ Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, S. 369.

¹⁴ Ebd.

Eigenschaft ansah¹⁵, versteht Luther sie als Gabe, wie Karl Holl zutreffend formuliert hat: „Gott schenkt nicht Gnade ... an seiner Gerechtigkeit vorbei ..., sondern durch seine Gerechtigkeit hindurch.“¹⁶

Damit tritt im Blick auf die Ausgangsfrage ein erstes Zwischenergebnis hervor: Für Luther ist Gerechtigkeit weniger eine Eigenschaft Gottes denn das sich uns offenbarende und mitteilende Heil. Die grenzenlose Gerechtigkeit verbleibt nicht in der strikten Transzendenz Gottes, sondern ist in der Immanenz bezogen auf den Einzelnen, der sich vor Gott von Gott her als gerecht ansieht. Darin wird man eine gewisse Differenz zu Grundeinsichten der muslimischen Gotteslehre erkennen können, die stets allergrößten Wert auf die strikte Transzendenz Gottes legt, und – so der muslimische Theologe Smail Balic – „darauf bedacht [ist], jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Bewußtsein seiner Gläubigen zu verdrängen“¹⁷. Dies gilt auch für die Gerechtigkeit, deren Transzendenz und Grenzenlosigkeit sich nach muslimischer Lehre wechselseitig bestimmen.

Luthers Verständnis der *iustitia Dei* hat auf die Formulierung der Gotteslehre in den protestantischen Dogmatiken erhebliche Auswirkungen gehabt. Luthers auf das Heil der Seele bezogene Interpretation der *iustitia Dei* führt dazu, dass die Vorstellung der strafenden Gerechtigkeit Gottes ihre Bedeutung als eigenständiges Prädikat Gottes verliert. Diese Entwicklung kann hier nicht eigens dargestellt werden. Für ihr Ergebnis aber ist repräsentativ, dass die beiden großen Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, in vielem Antipoden, darin übereinstimmen, dass sie die Gerechtigkeit Gottes ganz von der Liebe her interpretieren.

In Schleiermachers Dogmatik verliert die Gerechtigkeit Gottes ihren eigenständigen Stellenwert. Ein wichtiges Motiv für den von Schleiermacher vollzogenen Umbau der Gotteslehre ist – neben seiner spezifischen Frömmigkeit – sein religionsphilosophischer Grundansatz. Schleiermacher stellt über die Theorie des menschlichen Selbstbewusstseins den Zugang zur Religion her und formuliert die These, dass innerhalb des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit die Gottesidee als differenzlose Einheit zu stehen kommt, die unsere zerspaltende Selbst- und Welterfahrung zu einer geisthaften Ganzheitserfahrung bündelt. Die inhaltliche Bestimmtheit dieser Ganzheitserfahrung im christlich-frommen Selbstbewusstsein wird von Schleiermacher kurz und knapp in dem Satz zusammengefasst: „Gott ist die Liebe“¹⁸. Diese Aussage ist in einem strikten Sinne zu lesen, denn nach Schleiermacher fällt die Liebe mit Gott zusammen:

¹⁵ Vgl. Holl: Die *iustitia Dei*, S. 179ff.

¹⁶ Holl: Die *iustitia Dei*, S. 188.

¹⁷ Smail Balic: Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in: Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hg. von Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz. Freiburg u.a. 1975, S. 11-21, S. 11.

¹⁸ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), Teilband 2, hg. v. Hermann Peiter, Berlin; New York 1980. § 183.

„die Liebe sei der Ausdruck, welcher Gott gleich gesetzt werde, und kein anderer“¹⁹. Für die weitere Entfaltung der Eigenschaftslehre hat die „Liebe“ die Funktion eines „Metaprädikat[s]“²⁰, weil alle Eigenschaften Gottes nicht anders denn als Ausdruck der göttlichen Liebe verstanden werden. In der Durchführung dieses Ansatzes ist die Gerechtigkeit Gottes nur noch eine „Rand-erfahrung“²¹, die durch das Hineinwachsen in das Christentum überwunden wird. In dem durch Jesus Christus mitgeteilten Zustand der Erlösung kann „die göttliche Gerechtigkeit sich nicht mehr manifestieren“²².

Auch Barth verwendet die Liebe als „Metaprädikat“ der Gotteslehre. Charakteristischer Weise reichert er es um das Prädikat der Freiheit an: „Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit“²³ – mit dieser Überschrift leitet Barth die Eigenschaftslehre seiner Kirchlichen Dogmatik ein. Durch die Ergänzung wird ein Grundanliegen der Theologie Barths sofort deutlich, denn mit der Betonung der Freiheit Gottes will Barth den Glauben gegen die Instrumentalisierung durch die Menschen schützen und Gott als den Souverän der Religion und so als das Urbild der Freiheit aufbauen, die uns in Jesus Christus zukommt. Für die Lehre von den Eigenschaften Gottes, und damit für das Verständnis seiner Gerechtigkeit, ist entscheidend, dass auch hier die göttliche Liebe die anderen Eigenschaften interpretiert, und die Freiheit Gottes sich in der Erwählung seines fleischgewordenen Wortes an die Liebe gebunden hat. Im Ergebnis werden daher die prägnanten Unterschiede zwischen den göttlichen Eigenschaften eingezogen. Die strafende Gerechtigkeit Gottes vollzieht sich allein im inner-trinitarischen Gefüge. „Indem wir ... dieses Wort ... hören ..., indem [sic!] uns gesagt ist, was Gott in Jesus Christus ... zu sich selber gesagt hat, hören wir diesen unseren Freispruch. Alles hängt daran, dass uns dieses Wort auch gesagt wird – alles daran, dass wir es auch hören. Wird es uns gesagt und hören wir es, dann wird uns gesagt und dann hören wir, dass es objektiv kein Gericht mehr über uns gibt, dass wir also auch keines mehr zu fürchten haben.“²⁴ Damit hat Barth die soteriologische Neutralisierung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Spitze getrieben. Bezeichnete sie für Schleiermacher noch ein Übergangsmoment im Gottesverhältnis, hat sie nach Barth für uns keine Geltung mehr.

Der rechtfertigungstheologische Akzent der Gotteslehre führt in der protestantischen Theologie dazu, dass die *Gerechtigkeit Gottes* von der Liebe her verstanden wird. „Liebe“ wird zum hervorragenden Prädikat der Gotteslehre, die die Interpretation der göttlichen Eigenschaften einschließlich der *iustitia Dei*

¹⁹ Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 186.1.

²⁰ Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth. Berlin/New York 1996, S. 218.

²¹ Hans Walter Schütte: Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls, in: NZSThR 10 (1968), S. 387-397, S. 391.

²² Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 106.1.

²³ Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik II/1. Zollikon 1958, S. 288.

²⁴ Barth: Die kirchliche Dogmatik II/1,1, S. 454.

leitet.²⁵ Diese Umformung ermöglicht, die religiöse Einsicht von der in Gott begründeten Freiheit der Persönlichkeit kategorial von der mittelalterlichen Bußtheologie abzulösen, in deren durch eine juristische Semantik geprägten Bezugsrahmen Luther *sein* Verständnis der *iustitia Dei* gewonnen hatte. Zwei Sachanliegen Luthers werden damit bewahrt. Zunächst wird mit dem Begriff der Liebe der relationale Charakter der *iustitia Dei* festgehalten, die nicht in der Transzendenz verharret, sondern das menschliche Gottesverhältnis qualifiziert. Sodann wird der Heilswille Gottes reformuliert, der auf die individuelle Persönlichkeit zielt. „Liebe“ und die mit ihr gesetzte Wechselseitigkeit bringen zum Ausdruck, dass die individuelle Persönlichkeit Objekt der göttlichen Liebe und Subjekt eines wahrhaft humanen und freien Lebens ist.

2. Der ethische Sinn religiöser Gerechtigkeit

Nach Luther können wir *eigene* Gerechtigkeit nur dort aufbauen, wo wir dem Gebot der Nächstenliebe folgen.²⁶ Gerechtigkeit auf dieser zweiten Ebene wird – und dies bleibt für das Verständnis von Gerechtigkeit im Luthertum bis weit in das 20. Jahrhundert leitend – *im Sinne des Liebesgebots* ausgelegt. Diese Gerechtigkeit steht nicht beziehungslos zur *iustitia Dei*, sondern ist ihre „Frucht und Folge.“²⁷ „Die zweite Gerechtigkeit ist unsere eigene ...; weil wir mit der ersten und fremden zusammen wirken. Das ist nun die gute Übung in den guten Werken“²⁸. Auch diese ethische Gerechtigkeit ist christologisch begründet, denn sie „folgt ... dem Vorbild Christi und wird seinem Bild gleichförmig“²⁹.

Deutlich ist, dass Luther diese zweite Gerechtigkeit als einen *ethischen* Begriff interpretiert und vom (gegebenen) Gesetz unterscheidet. In seinem „Sermon über die zweifache Gerechtigkeit“ wird dies dort deutlich, wo er über das Verhältnis des Christen zur Rechtsordnung nachdenkt. Dabei trifft Luther zunächst die weitreichende Unterscheidung zwischen Privat- und Amtsperson. Als *Privatperson* soll ich vom Recht nur unter *der* Bedingung Gebrauch machen, dass ich mit dem Einsatz der Rechtsmittel das Ziel der „Besserung dessen, der [einen Dritten] beraubt oder beleidigt hat“³⁰, verfolge³¹. Von Ungeduld, Zorn und Ra-

²⁵ Vgl. dazu neuerdings Udo Kern: *Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit. 'Erinnerung' an ein stets aktuales Erkenntnispotential.* Berlin/New York 2001. Kern spricht von der „exklusive[n] Priorität der Liebe“ (98) und führt bezeichnenderweise v.a. Belege aus der neuzeitlichen Theologiegeschichte an.

²⁶ So auch die schöne Formulierung Holls: Wir werden also „nicht gerecht, indem wir gerecht handeln, sondern umgekehrt, wir müssen schon gerecht, d.h. mit Gott innerlich geeint sein, um überhaupt gerecht handeln zu können“ (Holl, *Lutherstudien*, 291).

²⁷ Luther: *Sermon über die zweifache Gerechtigkeit*, S. 370.

²⁸ Ebd.

²⁹ Luther: *Sermon über die zweifache Gerechtigkeit*, S. 371.

³⁰ Luther: *Sermon über die zweifache Gerechtigkeit*, S. 378.

³¹ Grundsätzlich lehnt Luther die Vorstellung ab, dass Gerechtigkeit durch die rechtliche Ahndung jedes Rechtsverstoßes hergestellt werden könnte. Gerechtigkeit lässt sich nicht in ein Legalitätsprinzip überführen. Die moralisch klarste Position ist die Hinnahme erfahrenen Unrechts, der Verzicht auf Rache und die Fürbitte für die Verfolger. Die solches tun „sind

che muss völlig abgesehen werden. Grund allein ist die „Gerechtigkeitsliebe.“³² Das Zivilrecht ist Mittel zum Zweck der Verwirklichung von Gerechtigkeit im Sinne der Nächstenliebe.

Als *Amtsperson* bediene ich mich zur Ausübung der gegebenen politischen und rechtlichen Mittel, um die hier gestellte Aufgabe zu lösen, nämlich „die Bösen zu strafen und zu richten und die Unterdrückten zu schützen und zu verteidigen“³³. Die Gewalt der Obrigkeit dient Gott, indem sie „äußerlich Frieden“ herstellt.³⁴ Sie ist eine ‚Notstandsmaßnahme‘, weil nicht alle Menschen Christen sind und dem Doppelgebot der Liebe folgen. Das von ihr gesetzte Recht ist wesentlich Straf- und Sicherungsrecht. Für den Christen bedeutet das, dass für ihn im „Amt des Schwertes“ die zwangsbewehrte Durchsetzung des Gesetzes eine Erfüllung der Liebespflicht ist. Aber auch hier gilt: Gerechtigkeit fällt nicht mit Recht und seiner Durchsetzung zusammen, sondern ist für Christen seine innere Voraussetzung.³⁵

Luther verbindet also mit dem Begriff der Gerechtigkeit erhebliche Unterscheidungsleistungen. Neben der *iustitia Dei* und *iustitia hominis* erörtert er die unterschiedliche Bedeutung der menschlichen Gerechtigkeit für Privat- und Amtspersonen, und er hält den grundsätzlichen Unterschied von Gerechtigkeit und Recht fest.

Zur Beantwortung der Ausgangsfrage können nun drei Ergebnisse notiert werden.

Erstens: Der von Luther namhaft gemachte Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit („Frucht und Folge“) mag den religiösen Impuls deuten, der dazu geführt hatte, jene Militär-Operation mit dem Namen „grenzenlose Gerechtigkeit“ zu versehen. Offensichtlich ließ die Wucht der Ereignisse eine Dimension von Unbedingtheit kenntlich werden, die so etwas wie eine unbedingte Pflicht zur Herstellung von Gerechtigkeit zu erkennen gab.

Zweitens: Als gerecht im Sinne jener zweiten Gerechtigkeit kann die zwangsbewehrte Durchsetzung von Recht, auch von Völkerrecht – freilich durch eine dafür legitimierte Macht – gelten. Die Legitimitätsfrage in Angelegenheit einer zwangsbewehrten Durchsetzung von Völkerrecht ist laut *Charta der Vereinten Nationen* an Beschlüsse des VN-Sicherheitsrats gebunden. In der gegenwärtigen Lage ist völkerrechtlich strittig, ob ein terroristischer Angriff unter die legitime

Kinder Gottes, Brüder Christi und Erben der künftigen Güter“ (Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, S. 377). Eine herbe Position, zu der, wie Luther selbst einräumt, nur wenige berufen sind, und die auch nur als Privat-, nicht als Amtsperson durchgehalten werden kann.

³² Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, S. 378.

³³ Luther: Sermon über die zweifache Gerechtigkeit, S. 376.

³⁴ Martin Luther: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Luther deutsch Bd. 7, hg. von Kurt Aland. Göttingen 1967, S. 9-51, S. 16.

³⁵ Luthers Unterscheidung der beiden *usus legis* steht quer zu der Unterscheidung von Privat- und Amtsperson. Während der *usus elenchticus* in den Zusammenhang der Erkenntnis der *iustitia Dei* gehört, betrifft der *usus legis* Privat- und Amtsperson, weil die Verteidigung des öffentlichen Friedens durch Befolgung obrigkeitlicher Anordnungen zur christlichen Liebespflicht gehört.

Selbstverteidigung nach Art. 51 ChVN fällt. Denn das Selbstverteidigungsrecht ist bezogen auf das Verhältnis zwischen Staaten. Strittig ist nun, ob es analog auch gegen Staaten angewendet werden kann, von denen terroristische Aktionen ausgehen. Dies wurde in der europäischen Völkerrechtslehre vor dem 11. September eher verneint, von den Amerikanern bislang (im Blick auf Israel und gegen die USA gerichtete Angriffe) eher bejaht. Im Falle des gegenwärtigen Konflikts könnten zwei Faktoren die Validität der europäischen Tradition einschränken. Zum einen die Schwere der Attacken vom 11. September und die Befürchtung weiterer vom Boden Afghanistans aus vorbereiteter ausgehender Schläge, zum anderen der bürgerkriegsähnliche innere Zustand Afghanistans, denn weniger die Staatsführung Afghanistans als das Fehlen eines Gewaltmonopols dort haben die terroristischen Aktivitäten begünstigt. Wenn die Militäraktion daher auf die Einrichtung eines Rechtsstaates mit VN-Hilfe zielt, der solche terroristischen Aktivitäten künftig unterbindet, wären völkerrechtliche Konstruktionen denkbar, die hier rechtliche Legitimität ausweisen.³⁶

Drittens: Die Missverständlichkeit jener Formel von der „unbegrenzten Gerechtigkeit“ ist begründet in der auf den ersten Blick naheliegenden Gleichsetzung der konkreten Militäraktion selbst mit der „grenzenlosen Gerechtigkeit“, denn menschliche Handlungen und gesellschaftliche Zustände können an ihnen selbst nie „grenzenlos gerecht“ sein.³⁷ Und daher war die Änderung des Codenamens ‚richtig‘.

Zurück zu Luther: Die Leistungsfähigkeit von Luthers Unterscheidungen ist oft beschrieben worden. Die kategoriale Trennung von Religion und Ethos, von Privat- und Amtsperson, von Individuum und Institution steht am Anfang der neuzeitlichen Reflexionskultur. Impulse für eine grundlegende Renovierung der sozialen Welt aber sind von Luthers Gedanken weniger ausgegangen, weil seine religiösen und ethischen Grundeinsichten die bestehenden Verhältnisse neu *deuten*, aber zunächst nicht real verändern.³⁸ Nur die Neubestimmung der Funktion der Kirche kann - in sozialetischer Perspektive - als genuiner Versuch der Neugestaltung der sozialen Welt aus dem reformatorischen Rechtfertigungsbewusstsein aufgefasst werden. Dessen freiheitstheoretischen Implikationen wer-

³⁶ Vgl. Gerhard Zimmer: Terrorismus und Völkerrecht. Militärische Zwangsanwendung, Selbstverteidigung und Schutz der internationalen Sicherheit. Aachen 1998.

³⁷ Darauf hat – schärfer als Luther – Zwingli hingewiesen. Nach ihm gibt es menschliche Gerechtigkeit nur insofern, als wir uns „rechtschaffen“ (Huldrych Zwingli: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit (1523), in: Schriften Bd. I, hg. Von Th. Brunnschweiler und S. Lutz. Zürich 1995, 155-213, 173) an die Maßgaben der Obrigkeit halten. Es handelt sich aber nur um eine „armselige, ganz unvollkommene Gerechtigkeit“ (173), denn sie ist „nicht so vollkommen, wie Gott es fordert“ (181). An der göttlichen „Gerechtigkeit müssen alle Menschen verzweifeln“ (164). Erst durch Christi Versöhnungstat kommen wir „aus seiner treuen Gnade und Gabe“ (165) zu Gott. Der bei Luther erkennbare Impuls, den *usus civilis* als „Frucht“ der von Gott zugesprochenen Gerechtigkeit zu sehen, fehlt bei Zwingli. Unter dieser Voraussetzung kann die religiöse Kritik am Titel des militärischen Unternehmens unterstrichen werden.

³⁸ Vgl. Karl Holl: Der Neubau der Sittlichkeit, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Lutherstudien Bd. 1. Tübingen 1927, S. 155-287, S. 256f.

den jedoch nicht auf die übrige politische, soziale und ökonomische Welt übertragen mit dem Ergebnis, dass die lutherische Sozialethik überwiegend traditionalistische Züge annahm.

Zu Innovationen kommt es in der Epoche der Aufklärung. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit wird zum Ort der Realisierung von Freiheit, und die Gerechtigkeit tritt aus der Gesinnung des Einzelnen heraus und avanciert zum Kriterium, nach dem diese Freiheit organisiert und verteilt wird.

Dass dabei Aspekte reformatorischer Einsichten aufgegriffen und umgeformt werden, zeigen die Schriften von John Locke, in denen jede naturrechtliche These doppelt untermauert wird, mit theologischen und mit vernünftigen Argumenten. Locke schreibt: „Als Gott die Welt der ganzen Menschheit zu gemeinsamem Besitz gab, gebot er dem Menschen auch, zu arbeiten – der überdies durch seinen armseligen Zustand dazu gezwungen wurde. Gott wie auch seine Vernunft befahlen ihm, sich die Erde untertan zu machen, d. h. sie zum Nutzen für sein Leben zu bebauen und etwas Eigenes, seine Arbeit, darauf zu verwenden“³⁹. Das In-Besitz-Nehmen und die Bearbeitung der gemeinsamen Erde durch Arbeit bildet das individuelle Eigentum, das nun zur Grundlage des Gerechtigkeitsverständnisses wird.

Zur Sicherung der mit Religion und Vernunft begründeten Ansprüche auf Freiheit und Eigentum schließen die Menschen einen Vertrag und begründen die politische Ordnung. Die politische Ordnung hat die Aufgabe, „durch fest eingeführte Gesetze den ehrlichen Fleiß der Menschen gegen Unterdrückung durch Gewalt ... zu schützen und zu ermutigen“⁴⁰ und damit der Freiheit einen öffentlichen Raum zu sichern – und zwar gerechter Weise *allen* Menschen, die dem Vertrag beitreten. Das Eigentum ist der wesentliche „Rechtsanspruch“⁴¹, der die Sphäre begründet, in der die Individuen frei und ohne Rücksicht auf die Anderen machen können, was sie wollen. Das durch Arbeit erworbene Eigentum bildet die gesellschaftliche Sphäre der Freiheit. Gerechtigkeit bedeutet jetzt, dass die Rechtsordnung politisch so zu organisieren ist, dass alle Vertragspartner ein Maximum an Freiheit erhalten. Dies findet seinen Ausdruck in den Grundrechten, an denen sich die Macht des Staates prinzipiell begrenzt. Diese Selbstbegrenzung wird durch das Prinzip der Gewaltenteilung und wechselseitigen Kontrolle dieser Gewalten organisiert. Damit sind wesentliche Merkmale des rechtsstaatlichen Bestandteils des modernen Verfassungsstaats beisammen und damit auch wichtige Konturen des liberalen Gerechtigkeitsverständnisses der Moderne, dessen Grundzüge unter vielen Modifikationen bis in die Gegenwart hinein konstant bleiben.

In der Praktischen Philosophie der Gegenwart reformuliert der erste Gerechtigkeitsgrundsatz von *John Rawls* die Essenz der liberalen Naturrechtstradition im Anschluss an John Locke. „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, dass mit dem gleichen

³⁹ John Locke: Über die Regierung (1689). Stuttgart 1974, S. 25f.

⁴⁰ Locke: Über die Regierung, S. 34.

⁴¹ Locke, Über die Regierung, S. 26.

System für alle anderen verträglich ist.“⁴² Sein zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz versucht diese liberalen Grundeinsichten mit dem bleibenden Ertrag der kritischen Auseinandersetzung des Liberalismus mit utilitaristischen und sozialistischen Eigentumstheorien zu verknüpfen.⁴³ „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen“⁴⁴. Wachstumstheoretische Argumente, formale Chancengleichheit und rechtsförmige Verteilungsregeln sorgen dafür, dass der aus Gründen der Gerechtigkeit zu erhebende Eigentumsvorbehalt in Rawls' Auslegung des Begriffs der Gerechtigkeit an die Merkmale freiheitliche Grundrechte, materielle Ungleichheit und Rücksicht auf die in einer Gesellschaft am wenigsten Begünstigten gebunden ist.

Das neuzeitliche Verständnis ethischer Gerechtigkeit ist damit weit „über das von den Reformatoren Gewollte“⁴⁵ hinausgekommen und diese Entwicklung hat die Theologie zu kritischen Stellungnahmen veranlasst. Die protestantische Sozialethik hat sich im Gefolge der auf Luther zurückgehenden Traditionalismen nämlich schwer damit getan, dem liberalen Gerechtigkeitsverständnis zu folgen. Vielmehr hält man durchweg an der Interpretation der ethischen Gerechtigkeit durch das Liebesgebot fest, sofern der Gerechtigkeitsbegriff überhaupt verwendet wird. „Die ‚Gerechtigkeit‘ stellt sich nicht dar als eine Art von Elementarmoral, die zu einer ‚iustitia civilis‘ führt, sondern muss vom christlichen Verständnis der Liebe her verstanden und ihr in jeder Hinsicht dienstbar sein.“⁴⁶ Diese Formulierung des dänischen Lutheraners Nils Søe kann als repräsentativ gelten. Vor diesem Hintergrund wird das liberale Staatsmodell John Lockes kritisiert. Es führe zu einem „dismembrierenden Individualismus“⁴⁷ und die Gesellschaft befördere „ungehemmte ... Konkurrenz“ und proklamiere das „Recht ... des Stärkeren“.⁴⁸

Zugleich sucht man in kritischer Auseinandersetzung mit den kommunistischen Idealen der marxistischen Gesellschaftskritik nach einem Gerechtigkeitskonzept *zwischen* dem ‚westlichen Individualismus‘ und dem ‚kommunistischen Kollektivismus‘. Man griff die von Marx und Engels angebrachte Kritik an der bürgerlichen Gleichsetzung von individueller Freiheit, Eigentum und der darauf basierenden Gerechtigkeitsidee auf und rief dazu auf, die gesellschaftlichen Ungleichheiten durch soziale Gerechtigkeit, und das hieß stets: *nur* durch

⁴² John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971). Frankfurt am Main ¹⁰ 1998, S. 81.

⁴³ Rawls geht davon aus, dass „die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede und Hierarchien“ für „eine wirkungsvolle und wechselseitig nutzbringende Zusammenarbeit *notwendig* sind“ (John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main ¹⁰1998, S. 227. m.H. AvS).

⁴⁴ John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 81.

⁴⁵ Karl Holl: Die Kulturbedeutung der Reformation, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Lutherstudien Bd. 1. Tübingen 1927, S. 468-543, S. 496.

⁴⁶ Nils H. Søe: Christliche Ethik. München ²1957, S. 249. Belege lassen sich mühelos vermehren.

⁴⁷ Seeberg: Ethik, S. 242.

⁴⁸ Søe: Christliche Ethik, S. 247.

tätige Nächstenliebe, auszugleichen.⁴⁹ Diese Forderung konnte bis zur These von der Gemeinwohlverpflichtung des individuellen Eigentums erweitert werden⁵⁰, zu deren Begründung man substanzialistische Staatsideen aufbot⁵¹, etwa den Volksgedanken.⁵² Man übertrug auf ihn die Idee der von Gott eingesetzten Obrigkeit, so dass der Staat als eine Funktion des Volkes gilt, dem das Individuum organisch eingegliedert ist. Die Gerechtigkeit wird am Gemeinwohl des Volkes gemessen und vom Staat im paternalistischen Gestus vollstreckt. Diese Theorie wurde nach den Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Missbrauch des Volksgedankens nicht weiter verfolgt. Weil es aber auf der Basis der üblichen Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Liebe nicht möglich gewesen war, gegen die empörenden Menschenrechtsverletzungen während der NS-Zeit ein ideelles Gegengewicht zu setzen, lag es nahe, auch an diesem Punkt umzusteuern.

3. Der Gerechtigkeitsbegriff im theologischen Diskurs der Gegenwart

Erst Emil Brunner hat mit seinem Buch „Gerechtigkeit“ einen Neueinsatz gefunden. Er unterscheidet den Gerechtigkeitsbegriff vom Liebesbegriff und stellt die ethischen Merkmale von Gerechtigkeit gewissermaßen ‚auf eigene Füße‘. Die Liebe „hat es mit der konkreten Person in ihrer Einmaligkeit zu tun“, so schreibt Brunner. Gerechtigkeit dagegen ist formal: „Die Gerechtigkeit hat es ... nie mit dem Menschen als solchem, sondern immer mit dem Menschen im Gefüge zu tun“.⁵³ Die Gerechtigkeit betrifft den Ordnungsrahmen menschlichen Handelns, der von jedem Menschen eingehalten werden muss. „Die Gerechtigkeit gehört in die Ordnungswelt, nicht in die Personwelt. ... Innerhalb der Ordnung als solcher kann es gar nichts Höheres geben; denn die Liebe weiß nichts von der Ordnung“⁵⁴. „Liebe verweist auf die Ebene der Zwischenmenschlichkeit und ist immer inhaltlich bestimmt, „Gerechtigkeit“ ist auf die Ordnungsstrukturen der Gesellschaft bezogen und hat formalen Charakter. Diese Unterscheidung hat bleibende Bedeutung.

Aber Brunner bricht die von ihm angestrebte Formalisierung des Gerechtigkeitsverständnisses ab, indem er es ordnungstheologisch untermauert. Gerechtigkeit verweise „auf eine ursprüngliche, von keinem menschlichen Gesetzgeber

⁴⁹ Vgl. die Argumentation bei Hans Lasse Martensen: Die christliche Ethik, Bd. 2: Die individuelle Ethik. Berlin 1894; Danach „entfaltet“ die Liebe „ihren Reichthum im Verhältnis zu den Ungleichheiten in der menschlichen Gesellschaft“. Aber: „Die nothwendigen Unterschiede innerhalb derselben auszutilgen, darauf hat die christliche Humanität es durchaus nicht abgesehen“ (288).

⁵⁰ Vgl. Söe: Christliche Ethik, S.237-251; vgl. Seeberg: Ethik, S. 207-211.

⁵¹ Vgl. Klaus Tanner: Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre. Göttingen 1989.

⁵² Vgl. Schlatter: Die christliche Ethik, S. 135; Seeberg: Ethik, S. 227f.

⁵³ Emil Brunner: Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zürich 1943, S. 151.

⁵⁴ Ebd.

gesetzte Urordnung der Gehörigkeit”⁵⁵. Das Individuum ist Teil eines Gefüges, „das den gesamten Lebensbereich”⁵⁶ ordnet. Der das Konzept tragende Korporationsgedanke trägt deutlich anti-liberale Züge. Individuelle Freiheit wird den Menschen nur zögernd zugesprochen⁵⁷, wichtige Grundrechte sollen nur gelten, wenn sie „zu einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand korrelat sind“⁵⁸. Das theologische Naturrecht Brunners ist letztlich unfähig, auf neuere gesellschaftliche Entwicklungen und die durch sie gestellten Anforderungen an Gerechtigkeit zu reagieren.

Neue Impulse zu einer Fortbestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs bringen die sechziger Jahre. Die Menschenrechte werden theologisch anerkannt⁵⁹, die Befreiungstheologie, die Feministische Theologie und die ökumenische Bewegung, die andere christliche Auslegungen des Gerechtigkeitsbegriffs bewahrt hatte, setzen neue Akzente. Sie wurden von Wolfgang Huber⁶⁰ und seinem Schülerkreis aufgegriffen und zu einem biblisch fundierten Gerechtigkeitsbegriff weiterentwickelt.⁶¹ Huber stellt das in Altem und Neuem Testament erzählte Verhältnis von Gott zu den Menschen als Urbild gerechter Sozialbeziehungen heraus. Er bringt dies auf den Begriff der konnektiven Gerechtigkeit.⁶² „Die göttliche Aufmerksamkeit aber gilt gerade denen, die aus Beziehungen der Reziprozität ausgeschlossen und ausgestoßen werden. Deshalb zielt das konnektive Gerechtigkeitsverständnis seit der Zeit der Prophetie mit Vorrang auf die Einbeziehung der Ausgestoßenen, die Anerkennung der Marginalisierten, den Schutz der Schwachen“.⁶³ Der Anspruch der Parteinahme für die Unter- und Minderprivilegierten ist universal, aber innerweltlich nur fragmentarisch einzulösen. Im Kern ist Gerechtigkeit daher ein „eschatologischer Begriff“⁶⁴, der auf Weiterentwicklung jedes positiven Rechts drängt.

Auch mit dem biblischen „Vorrang für die Armen“ wird ein wichtiger, auch öffentlichkeitswirksamer Akzent gesetzt, weil die „Bundestreue Gottes“ der Rechtsentwicklung Maß und Richtungssinn gibt. Aber der „Vorrang für die Armen“ taugt nicht als *Prinzip* des religiös-ethischen Gerechtigkeitsverständnisses. Denn zum einen geht es – wie schon am hier gewählten Ausgangsbeispiel deutlich wird – in vielen Situationen, in denen nach Gerechtigkeit gefragt wird,

⁵⁵ Brunner: Gerechtigkeit, S. 21.

⁵⁶ Brunner: Gerechtigkeit, S. 22.

⁵⁷ „Im christlichen Verständnis des Menschen ist nicht die Freiheit das Wichtigste, sondern die Gottgebundenheit, die Gottesherrschaft“ (Brunner: Gerechtigkeit, S. 65).

⁵⁸ Brunner: Gerechtigkeit, S. 76.

⁵⁹ Bis in die fünfziger Jahre wurden die Gedanken Menschenwürde und Menschenrechte theologisch denunziert, vgl. dazu: Traugott Koch: Menschenwürde als das Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts, in: ZEE 35 (1991), S. 96-112.

⁶⁰ Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996.

⁶¹ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit. Gütersloh 1993, 292ff.

⁶² Vgl. Huber: Gerechtigkeit und Recht, 159f.

⁶³ Huber: Gerechtigkeit und Recht, 164.

⁶⁴ Huber: Gerechtigkeit und Recht, 167ff.

gar nicht um Arme, oder es kann gar nicht eindeutig ausgemacht werden, wer als arm zu gelten hat. Zum anderen wird jede Option für die Armen ungerecht, wenn sie nicht an die formalisierten Bedingungen freiheitlicher Rechtsordnungen und –verfahren gebunden ist, weil sonst auch *warlords* und Terroristen sich dazu aufgerufen fühlen könnten, diese Partei zu ergreifen, was – wie gegenwärtig in Afghanistan und Somalia studiert werden kann – zur Auflösung des Gewaltmonopols, zum Verlust der Freiheitsrechte und damit zu immer größeren Ungerechtigkeiten führt. Der Freiheitsbegriff muss also Ausgangspunkt auch der theologischen Interpretation des Gerechtigkeitsbegriffs sein.

4. Abschließende Erwägungen

Die rechtfertigungstheologische Bedeutung der *institia Dei* vermag die Grundaussagen des christlichen Menschenbildes um einen spezifischen Aspekt zu bereichern und damit einen Beitrag zur religiösen Entfaltung des der menschlichen Freiheit eigenen Transzendenzbezuges zu leisten. Die ‘dürren’ Formeln vom ‘unendlichen Wert der Menschenseele’, der ‘Unantastbarkeit der Menschenwürde’ oder der ‘absoluten Selbstausszeichnung des Individuums’⁶⁵ erhalten durch die religiösen Vorstellungen spezifische Konturen. Luthers Verständnis des Glaubens hebt das Zugleich von Gottesbezug und Selbstreflexion hervor,⁶⁶ das im Begriff der christlichen Freiheit seine wesentliche Pointe findet.⁶⁷ Die schöpfungstheologische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit betont die ‘kreatürliche Vorrangstellung’⁶⁸ des Menschen, deren rechtsdogmatischer Sinn in der freiheitlichen Subjektqualität und Rechtsfähigkeit des Menschen besteht.⁶⁹

Der auf das Heil des Einzelnen bezogene Zuschreibungscharakter der Gerechtigkeit thematisiert nun die Erfahrung, dass im individuellen Aufbau des Freiheitsbewusstseins diese Freiheit selbst gegen das Bewusstsein ihrer Gefährdung mobilisiert werden muss, zum Beispiel gegen die übermächtig erscheinende Macht gesellschaftlicher Ansprüche an den Einzelnen. Speziell der sünden-theologische Akzent verweist darauf, dass selbst die erdrückende Last von Schuld und eigene Fehlhandlungen das Anerkanntsein von Gott nicht zu relativieren vermögen. Zwar wird in der neuzeitlichen Theologie der buß-theologische Entdeckungszusammenhang abgekürzt und die rechtfertigungstheologische Pointe in der Vorstellung der Liebe Gottes zusammengefasst. Darin schlägt sich nicht nur die Umformung der religiösen Vorstellungswelt nieder, sondern auch die – im Blick auf die Globalisierung der Gerechtigkeitsdiskurse notwendige – Tendenz zur Universalisierung der religiösen Semantik. Aber jede

⁶⁵ Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart 1999, S. 425.

⁶⁶ Vgl. Ulrich Barth: Luthers Verständnis der Subjektivität des Glaubens, in: NZSThR 34 (1992), S. 269-291.

⁶⁷ Vgl. Arnulf von Scheliha: Zu Schicksal und Bedeutung der Christlichen Freiheit in der modernen Welt, in: KuD 48 (2002), S. 118-132.

⁶⁸ Ulrich Barth: Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, 179.

⁶⁹ Vgl. Christoph Enders: Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Tübingen 1997, S. 501-509.

Phänomenologie der Liebe kann sehr schnell deutlich machen, dass sie die Spannung zwischen Freiheit und Risiko, Selbstverwirklichung und Scheitern, Schuld und Verzeihung, Loslassen und Treue integriert. Im religiösen Sinn von Gerechtigkeit wird also die innere Gefährdung derjenigen Freiheit reflektiert und von Gott her bewältigt, die in der sozialen Welt stets vorausgesetzt wird.

Die auf Freiheit bezogene Bedeutung der religiösen Dimension von Gerechtigkeit tritt auch in sozialetischer Perspektive hervor. Der innere Zusammenhang zwischen Gottebenbildlichkeit, Menschenwürde, Menschen-, Grund- und Bürgerrechten und der damit verbundenen Verfahrensgerechtigkeit ist mehrfach beschrieben worden.⁷⁰ Besondere Beachtung verdient der Hinweis von Ulrich Barth, nach dem die „Anthropologie des Schöpfungsglaubens ... ihre spezifische Leistung genau darin [besitzt], die Menschenwürde unter die Tabuisierungskraft der Religion zu stellen. ... Die jedem Menschen von Gott verliehene und insofern unveräußerliche Subjektsqualität ist sakrosankt im präzisen Sinne des Wortes.“⁷¹ Die religiösen Vorstellungen leisten damit einen Beitrag zur Stabilisierung des Humanitätsstandards im gesellschaftlichen Bewusstsein. In dieser ethischen Perspektive verweisen die *transzendenten* Wurzeln von Gerechtigkeit auf die Unbedingtheit der Pflicht zur Loyalität einem Rechtssystem gegenüber, das auf diesen Humanitätsstandards aufruht.

Darüber hinaus vermag die in Luthers Gerechtigkeitsverständnis aufgebaute Perspektive auf den Einzelnen noch zwei weitere Aspekte zu erschließen.

Zum einen kann nicht ausgeschlossen werden, dass wegen der Komplexität moderner Rechtssysteme die Anwendung von grundnormadäquatem Recht zu offensichtlicher Ungerechtigkeit führt. Der rein formale Konnex von Rechtssetzung, -anwendung und -durchsetzung kann freiheitsfeindlich und inhuman werden, Einzelne aus menschenwürdigen Lebensverhältnissen abdrängen. Die auf die einzelne Persönlichkeit zielende religiöse Dimension von Gerechtigkeit vermag über die Formalität der Logik von Rechtssetzung und Rechtsbefolgung hinweg den ‚Rückweg‘ zum Einzelschicksal zu bahnen.

Indem von Gott her der Einzelne als Einzelner in den Blick kommt, wird die Perspektive des Rechts überschritten und die des christlichen Geschwisterlichkeitsethos eingenommen, das sich um die individuelle Notlage bekümmert und sie abzustellen bemüht ist – bis hin zu einer Initiative zur Weiterentwicklung des Rechts. Im Blick auf individuelle Notlagen kann und soll Gerechtigkeit jenseits des Rechts zum Zuge gebracht werden.

Zum anderen kann die Bedeutung des Überschreitens der Rechtssphäre durch die *iusiustitia Dei* in Bezug auf die ‚Entscheider‘ deutlich gemacht werden. Es gibt (insbesondere in politischen und ökonomischen Bereichen) Situationen, wo rechtsförmige Alternativen nicht bestehen und Gerechtigkeit *riskiert* werden muss. Die Aneignung der *iusiustitia Dei* kann das notwendige Vertrauen, trotz Unsicherheit das Richtige zu tun, stiften. Die Rechtfertigung des Sünders allein aus

⁷⁰ Vgl. Traugott Koch: Menschenwürde als das Menschenrecht.

⁷¹ Ulrich Barth: Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, S. 188.

Gnade gewinnt religiöse Bedeutung, weil sie zwischen Sachzwang und Risiko hindurch einen mentalen Beitrag zur Entscheidung und damit zur Handlungsfähigkeit leistet. Sie vermittelt als Hoffnung zwischen der Wirklichkeit der Handlungssituation und der bloßen Möglichkeit des Erfolgs.

Die Freiheitsidee leitet das Verständnis von Gerechtigkeit, die, um in der komplexen Moderne gelten zu können, vielfach formalisiert und in den unterschiedlichsten Hinsichten operationalisiert werden muss. Der bleibende Sinn ihrer *religiösen* Dimension besteht darin, die Perspektive auf den Einzelnen zu bewahren oder zurückzugewinnen, um den von Gott her freien Kern der Persönlichkeit in Situationen thematisieren zu können, in denen Recht und Moral nicht mehr oder noch nicht für Gerechtigkeit eintreten.

Kapitel II: Themen angewandter Ethik

1. Gewalt

Dienen wozu? Die Zukunft des militärischen Berufsethos'

Am 21. Mai 2003 erließ Minister Peter Struck die neuen verteidigungspolitischen Richtlinien für den Geschäftsbereich des Bundesministers der Verteidigung. Darin heißt es: „Die Verteidigung Deutschlands gegen eine äußere Bedrohung bleibt politische und verfassungsrechtliche Grundlage der Bundeswehr und Teil des Auftrags. Viel deutlicher wird aber, dass die außenpolitische Handlungsfähigkeit Deutschlands an leistungsfähige Streitkräfte gebunden ist, die in der Lage sind, zusammen mit Verbündeten und Partnern eine aktive Rolle in der Friedenssicherung zu spielen. ... Das Ergebnis sieht so aus, dass die internationale Konfliktverhütung und Krisenbewältigung, einschließlich des Kampfs gegen den internationalen Terrorismus, an die erste Stelle des Aufgabenspektrums gerückt ist. Diese Aufgabe prägt maßgeblich die Fähigkeiten, das Führungssystem, die Verfügbarkeit und die Ausrüstung der Bundeswehr. Mit anderen Worten: Es ist die strukturbestimmende Aufgabe der Bundeswehr. Demgegenüber hat die herkömmliche Landesverteidigung gegen einen Angriff mit konventionellen Streitkräften deutlich an Bedeutung verloren.“¹

Als Aufgaben der Bundeswehr werden genannt:

Internationale Konfliktverhütung und Krisenbewältigung, Unterstützung von Bündnispartnern, Schutz Deutschlands und seiner Bürgerinnen und Bürger, Rettung und Evakuierung, Partnerschaft und Kooperation, Hilfeleistungen der Bundeswehr.

Diese Reihenfolge des Aufgabenspektrums markiert einen Meilenstein in der Geschichte der Bundeswehr, denn die klassische Aufgabe der „herkömmlichen Landesverteidigung“ ist an die dritte Stelle gerückt und ist eingebunden in die Internationalisierung der Aufgaben der Bundeswehr. Die neuen Richtlinien sind der seit dem Ende des Kalten Krieges entstandenen neuen weltpolitischen Situation geschuldet und reagieren überdies auf die neuen Formen der Bedrohung, wie sie durch den internationalen Terrorismus entstanden sind.

Diese neuen Richtlinien sollen hier nicht in der Sache diskutiert werden. Sie sind ehrlicher Ausdruck der politischen Umsteuerung und vollziehen eine politische Entwicklung nach, die im Jahre 1989 begonnen hat. Es ist gut, dass neue

¹ Verteidigungspolitische Richtlinien für den Geschäftsbereich des Bundesministers für Verteidigung, S. 7 (zitiert nach: www.bmvg.de/misc/pdf/sicherheit/vpr_broschuere.pdf 29.09.2004).

Prioritäten klar ausgesprochen und die mit ihnen verbundenen Anforderungen an die Bundeswehr deutlich profiliert werden. Hier sollen nur ihre Rückwirkung auf die Bildung des soldatischen Ethos diskutiert und die These entwickelt werden, dass sie zu einer Verkomplizierung der moralischen Grundlagen des Waffendienstes führen, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, wenn man in Zukunft Soldatinnen und Soldaten für die Aufgaben der Bundeswehr gewinnen will.

Zunächst ist darauf einzugehen, dass sich durch die Aufgaben „internationale Konfliktverhütung und Krisenbewältigung“ und „Unterstützung von Bündnispartnern“ das Kampf- und damit das Lebensrisiko der Soldatinnen und Soldaten erhöht. Während in der Zeit des Kalten Krieges unter dem Atomschirm und der Abschreckungsdoktrin faktische Kampfhandlungen ausblieben und Soldaten davon ausgehen konnten, ihr Leben nicht im Kampf lassen und selbst nicht wirklich töten zu müssen, gehören nun Ausbildung zum Kampf, das Trainieren riskanter Einsätze in unbekanntem Weltgegenden und das gewaltsame Ausschalten des Gegners zum Berufsalltag. Damit verschärft sich die Spannung zwischen dem soldatischen und dem ‚normalen‘ zivilen Berufsethos, aus dem Gewalt und existenzielle Bedrohung weitgehend verschwunden sind. Diese sich abzeichnende Verschärfung der Spannung zwischen den Anforderungen an den militärischen Beruf einerseits und der zivilen Alltagsmoral andererseits darf nicht vernachlässigt werden, insbesondere dann nicht, wenn man die allgemeine Wehrpflicht verteidigen und Zeitsoldaten gewinnen möchte. Die dauernde Einsatzbereitschaft und Risikofreude einschließende soldatische Berufsmoral braucht eine eigene Begründung und eine eigene Kultivierung, verlangt aber zugleich, wenn sie keine esoterische Sondermoral werden soll, eine ständige Rückbindung an die zivilen Berufsmoralen.

Zweitens, das Hinausschieben der Aufgaben der Bundeswehr zu „internationaler Konfliktverhütung und Krisenbewältigung“ setzt voraus, dass die Konflikte, die verhütet und die Krisen, die bewältigt werden sollen, sich außer Landes ereignen und fern ab vom eigenen Erleben stattfinden. Das hat zwei nicht unproblematische Folgen, eine politische und eine existenzielle. Anders als im Fall der herkömmlichen Landesverteidigung unterliegen die möglichen Anlässe für eine Militäraktion – auch bei einer hier als unproblematisch unterstellten Verfahrenssicherheit bei VN und NATO – der politischen Interpretation und sind daher grundsätzlich strittig. Faktisch sind zwar alle bisherigen Auslandseinsätze der Bundeswehr von den führenden politischen Parteien im Deutschen Bundestag im Konsens getragen worden. Aber schon die divergierenden Einschätzungen des von den Alliierten der USA gegen den Irak geführten Krieges zeigen, dass die Bewertung von internationalen Krisen und Konflikten rasch zu einem politischen Konflikt führen kann, an dessen Ende kein Konsens steht. Man muss kein Prophet sein um die Prognose zu wagen, dass mit steigenden Einsatzmöglichkeiten der Bundeswehr die Ziele des soldatischen Dienstes in den politischen Streit gezogen werden. In Spanien ist eine politische Umsteuerung im Blick auf den Irak-Krieg gerade erfolgt.

Das Problem wird noch dadurch komplizierter, dass die sicherheitspolitische Einschätzung von internationalen Krisen und Konflikten abhängig ist von der nicht anders als durch Massenmedien bestimmten Weltöffentlichkeit, die ihrerseits nicht frei ist von selektiver Wahrnehmung sowie machtpolitischen und ökonomischen Opportunitäten. Diese gesteigerte Abhängigkeit von sicherheitspolitischen Einschätzungen und massenmedial gefilterten Informationen erschwert den Aufbau und die Pflege eines militärischen Ethos, das seit den Befreiungskriegen grundsätzlich der eigenen Nation verpflichtet war und mit diesem Begriff auch eigenes Erleben verband. Diese Erwägung führt zur existenziellen Folge der neuen Richtlinien. Die Internationalisierung der nationalen Interessen bedeutet eine Verkomplizierung der moralischen Grundlagen des Dienstes der Soldatinnen und Soldaten vor allem deshalb, weil der für jede Begründung eines Ethos notwendige erlebnismäßige Rückhalt ausgedünnt ist. Anders als bei den Bundeswehreinheiten bei der Oderflut ist es eben für die Soldaten nicht ohne weiteres plausibel, dass der Sicherheit und Freiheit der Bundesrepublik Deutschland heutzutage durch Patrouillenfahrten in Kabul oder durch Montage von Wasserleitungen im Kosovo gedient ist. Soll aber dieser erlebnismäßige Rückhalt erzeugt werden, dann sind die Soldaten in gesteigerter Weise von politischer Führung und Medieninformationen abhängig, deren Wahrheitsgehalt sie nicht selbst überprüfen können, sondern auf den sie vertrauen müssen. Vertrauen wird damit zu einem im Vergleich zu früheren Zeiten noch höheren moralischen Kapital, das durch Missbrauch rasch verspielt sein kann.

Ein letzter Aspekt betrifft die Veränderung des Verhältnisses des Einzelnen zum Staat. In den Zeiten, als die Freiheit des Staates durch äußere Bedrohung buchstäblich auf dem Spiel stand, fiel die moralische Mobilisierbarkeit der Bevölkerung für den Dienst am Allgemeinen, auch für den Dienst an der Waffe, vergleichsweise leicht. Bürgerinnen und Bürger waren insbesondere dann bereit, in diesem Sinne Verantwortung für das Allgemeine zu übernehmen, wenn sich mit der Verteidigung der äußeren Freiheit auch die Möglichkeit zum Aufbau einer inneren Freiheitskultur verband. Die beiden Freiheitsverständnisse waren aufeinander bezogen und konnten sich gegenseitig in Anspruch nehmen. Die Wahrnehmung der eigenen Freiheit geschah in der Verantwortung für die allgemeine Freiheit, für die Grundrechte der einzelnen Bürgerinnen und Bürger und für die Souveränität des Landes. Das war in der Zeit der napoleonischen Befreiungskriege und zur Zeit der Paulskirche um 1848 so. Damals aber wurden die Erwartungen der Bürgerinnen und Bürger durch die regierenden Monarchen nachhaltig enttäuscht. Auch die Gründungszeit der Bundesrepublik Deutschland, die Phase der Westintegration und der Wiederbewaffnung war eine Epoche, in der äußere und innere Freiheit korrespondierten und reziprok in Anspruch genommen wurden.

Unter der Hand aber hat sich in der dadurch glücklich stabilisierten Freiheitskultur Deutschlands ein Wandel vollzogen. Der Staat wird heute nicht mehr allein als Ordnung der Freiheit verstanden, sondern ihm wird aus historisch

nachvollziehbaren Gründen auch die Aufgabe zugemessen, als Sozialstaat die materialen Freiheitsbedingungen bereit zu stellen und zu sichern. Hierfür hat der Staat eine große Bürokratie entwickelt, die die Versorgung der Menschen mit sozialer Sicherung und Lebensstandard überwacht und nötigenfalls herstellt. Dazu kommt, jedenfalls im öffentlichen Bewusstsein, dass dem Staat Verantwortung auch für die Sicherung der Arbeitsplätze und die ökonomische Wohlfahrt zugeschrieben wird. Das aber führt zu einer sich zunehmend verschärfenden Differenz zwischen dem Ethos des Staates und dem Ethos des Einzelnen, weil sich der Einzelne in erster Linie als Empfänger staatlicher Leistungen betrachtet, während der Staat diesbezüglich als Dienstleistender auftritt. Durch diese Entwicklung ist die reziproke Korrespondenz der Freiheitsverständnisse irritiert. Während der Einzelne seine Freiheit gern in den privaten Bereich zurücknimmt, verlangt er vom Staat – vermittelt über die politischen Repräsentanten – die Versorgung und Vorformatierung der Entscheidungen aller öffentlichen Angelegenheiten. In dieser mentalen Situation ist es sicher schwer und unselbstverständlich, Soldatinnen und Soldaten zu gewinnen und moralisch zu mobilisieren, zu deren Beruf es zunehmend gehört, nicht nur eine moralisch komplizierte und existenziell riskante Rollenobligation zu übernehmen, sondern auch die heutzutage bevorzugte Sphäre der Selbstbestimmung, nämlich den Privatbereich, nur ganz eingeschränkt ausfüllen zu können. Auch hier begegnet also eine Verkomplizierung im Aufbau des militärischen Berufsethos.

Es wird zu den Aufgaben der Verantwortlichen in Politik, Bundeswehr und Kirchen gehören, dieser durch die neue Lage entstandenen Verkomplizierung Rechnung zu tragen. Das ist dringend erforderlich. Denn die innenpolitische Unruhe, die durch den Umbau von Arbeitsmarkt und Sozialstaat entstanden ist, zeigt, dass die Bürgerinnen und Bürger auch moralisch mit in die politische Bewältigung der neuen Herausforderungen hineingenommen werden müssen. Die Stärkung des Bewusstseins für mehr Selbstverantwortung und für mehr Verantwortung der Allgemeinheit gegenüber kann aber nicht verordnet werden, sondern muss behutsam gebildet, öffentlich kommuniziert und politisch flankiert werden. Gleiches gilt für den sicherheitspolitisch motivierten Umbau der Bundeswehr. Auch der Dienst an der Waffe benötigt in Zukunft Menschen, für die Selbstverantwortung und Verantwortung für die Allgemeinheit keine kontradiktorischen Gegensätze sind, sondern die bereit sind, moralische Spannungen auszuhalten und mit einem sicherheitspolitisch geschärften Blick für die internationale Verflechtung unseres Gemeinwesens das eigene Leben für Sicherheit und Freiheit zu riskieren, ohne von der Gesellschaft und der Politik dabei im Stich gelassen zu werden.

Abschied vom „Gerechten Krieg“ – Eine fällige Positionierung der EKD

„Im Rahmen des Leitbilds vom gerechten Frieden hat die Lehre vom *bellum iustum* keinen Platz mehr.“ (Nr. 102). Mit diesen Worten verabschiedet die Evangelische Kirche in Deutschland die über Jahrhunderte hinweg geltende Lehre vom Gerechten Krieg. Die neue Friedensdenkschrift nimmt damit eine unmissverständliche friedensethische Position ein.

Mehrheitlich hatte man in der christlichen Ethik seit den Zeiten des Kirchenvaters Augustin die Auffassung vertreten, dass der Einsatz von Streitkräften moralisch gerechtfertigt ist, wenn bestimmte Kriterien erfüllt sind. Zu ihnen gehören die *causa iuxta* („Gibt es einen hinreichenden Grund“?), die *legitima potestas* („Sind diejenigen, die zum Waffengang aufrufen, ausreichend legitimiert“?), die *recta intentio* („Verfolgen die Krieg Führenden ein verantwortbares Ziel?“), die *ultima ratio* („Sind alle Möglichkeiten zur Vermeidung des Krieges ausgeschöpft?“) und die Verhältnismäßigkeit der Folgen. Martin Luther hatte diese Kriterien ergänzt und gefordert, dass Krieg nur zum Zweck der Selbstverteidigung geführt werden dürfe. Im klassischen Völkerrecht aber galt das Recht zur Kriegsführung als Ausdruck der Souveränität der Territorial- und Nationalstaaten. Jetzt haben das moderne Völkerrecht und ethische Ideal des gerechten Friedens das Denken über den gerechten Krieg verändert.

Das moderne Völkerrecht kennt ein prinzipielles Gewaltverbot (VN-Charta Artikel 4 Ziffer 2). Diese völkerrechtliche Norm ist eine große kulturelle und sittliche Errungenschaft der Neuzeit! Von ihr sind nur zwei Ausnahmen denkbar. Einmal gibt es die Befugnis des VN-Sicherheitsrates militärische Zwangsmaßnahmen zu beschließen, wie es etwa beim ersten Golfkrieg der Fall war. Sodann steht jedem Staat oder einer Staatengruppe im Falle einer erlittenen Aggression das Selbstverteidigungsrecht zu, das im Sinne einer Notwehr bzw. Nothilfe so lange ausgeübt werden darf, bis die VN Maßnahmen zur Wiederherstellung des Friedens ergriffen hat. Aber das sind Ausnahmen und die sittliche Würdigung solcher Waffengänge bleibt dem höchsten Wert des Gewaltverbotes immer untergeordnet.

„Frieden“ ist nach heutigem Verständnis nicht einfach nur die Abwesenheit von Krieg und Gewalt, sondern gebunden an bestimmte ideelle, grundrechtliche und materielle Voraussetzungen, die im Begriff der Gerechtigkeit zusammengefasst werden. Wichtigstes Merkmal eines gerechten Friedens ist die Möglichkeit zur Entfaltung der Menschenwürde, die im christlichen Denken als die geschöpfliche Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit verstanden wird. Ein Leben in Würde hat nicht nur ein gewaltfreies Miteinander zur Voraussetzung, sondern es braucht auch den Schutz vor Demütigung und die Möglichkeit, symmetrische Sozialbeziehungen aufbauen und in ihnen leben zu können. Dazu gehören der Schutz vor Diskriminierung und Ungleichbehandlung, die Achtung individueller Freiheit, die Gewährleistung eines materiellen und sozialen Existenzminimums und die Möglichkeit zum Aufbau selbst gewählter Lebensformen.

Frieden in diesem Sinne anzustreben und herzustellen gilt daher als die vorrangige sittliche Pflicht der politisch Verantwortlichen. Insofern signalisiert jeder Ausbruch von Feindseligkeit ein politisches Versagen, das für jeden Krieg also mitursächlich ist. Auch wenn es in bestimmten Situationen zu Maßnahmen von Selbstverteidigung, von Nothilfe oder von humanitären Intervention kommt, die notwendig und sittlich geboten sein mögen, so liegt in der Perspektive des Gerechten Friedens niemals ein Grund für moralische Selbstzufriedenheit der Krieg Führenden und für religiöse Weihe von Kampfhandlungen vor. Angemessen formuliert die Denkschrift daher: „In Situationen, in denen die Verantwortung für eigenes oder fremdes Leben zu einem Handeln nötigt, durch das zugleich Leben bedroht oder vernichtet wird, kann keine noch so sorgfältige Güterabwägung von dem Risiko des Schuldigwerdens befreien“ (Nr. 103).

Das ist eine zutreffende Feststellung, die überfällig war. Die alte Formel vom „gerechten Krieg“ dagegen suggeriert eine pauschale Legitimierbarkeit von Krieg, zeichnet klare Feindbilder und de-sensibilisiert für die Einsicht in die tieferen Gründe von Kriegsursachen und in die Folgen kriegerischer Handlungen für die Soldaten, die Zivilisten und für das Ethos. Das EKD-Dokument nennt daher den in Notlagen gebotenen Gebrauch von Waffengewalt „rechts-erhaltenden Waffengebrauch“, der moralisch, politisch und rechtlich erforderlich sein, aber nicht vollumfänglich als „gerecht“ bezeichnet werden kann. Denn gerade für ein christlich verantwortetes Verständnis von Frieden und Krieg ist es geboten, sich auf die Differenzierungen, die im Verständnis von Gerechtigkeit erreicht wurden, zu besinnen. Danach hat „Gerechtigkeit“ eine rechtliche, eine moralische und eine religiöse Dimension, die zwar miteinander zusammenhängen, aber zugleich zu unterscheiden sind.

Zunächst zur rechtlichen Dimension von Gerechtigkeit. Die oben genannten Kriterien haben für die Autoren der Denkschrift eine bleibende Bedeutung, um die Möglichkeiten und Grenzen rechtserhaltenden Waffengebrauchs zu bestimmen. In Sonderheit sind dies der richtige Erlaubnisgrund, die legitime Autorisierung, die richtige Absicht, Waffengebrauch als letztes Mittel, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Folgen und das Unterscheidungsprinzip, nach dem die an der Ausübung primärer Gewalt nicht beteiligten Personen zu schonen sind. Diese Prüfsteine fallen in die Sphäre der politischen Entscheidung über die Ausschöpfung der rechtlichen Möglichkeiten. Denn jede Entscheidung über einen Waffengang ist an die nationalstaatlichen und völkerrechtlichen Bindungen geknüpft, ebenso das sog. *ius in bello*, d.h. das Kriegsrecht. Wenn sich Regierungen in solchen Fällen an das Recht halten und politisch bzw. militärisch innerhalb des rechtlichen Rahmens handeln, dann ist dieses Handeln – in diesem Sinn und auf dieser Ebene – legitim. Damit ist aber noch nicht alles gesagt.

Denn die Aufgabe der Regierungen besteht nicht nur darin das Recht einzuhalten bzw. bei Rechtsverletzungen wieder herzustellen. Vielmehr werden diejenigen sittlichen Ziele politisch verfolgt, die im Begriff des Gerechten Friedens beschrieben werden. Dazu gehört die Teilhabe aller Völker und Menschen

an einem menschenwürdigen Dasein. Jede gewaltsame Intervention aber verletzt die moralischen Standards, denen sie zugleich verpflichtet ist. Zwar kann man sich unter bestimmten Bedingungen Konstellationen vorstellen, die aus moralischen Gründen eine gewaltsame Intervention gebieten, etwa im Falle von Nothilfe zur Abstellung konkreter und schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen an Bevölkerungsgruppen. Aber dieser moralische Imperativ bleibt von inneren Ambivalenzen durchzogen und kann nicht im Sinne der alten Lehre als „gerecht“ bezeichnet werden:

Denn jede Konstellation ist ja mehrdeutig und für unterschiedliche Interpretationen offen. Die Beispiele „Kosovo-Einsatz der NATO“ (Hufeisenplan) und „Irak-Krieg“ (Vernichtungswaffen) zeigen ja, dass als politisch und medial zunächst überzeugend kommunizierte „gerechte“ Kriegsgründe sich als hoch übertrieben bzw. falsch erwiesen haben. Moralische Eindeutigkeit ist auf der Basis medial vermittelter und politisch deutbarer Informationen nicht zu erzielen. Daher bleibt jede humanitäre Intervention ein politisches Wagnis, dem zwar moralische Qualität zugebilligt werden kann, dem aber stets auch Gegenargumente entgegengehalten werden können.

Sodann ist zu bedenken, dass jeder moralisch begründete und politisch bejahete Gewalteininsatz durch die ungewollten Nebenwirkungen belastet ist, für die Verantwortung zu übernehmen ist. Anders gesagt: Wer immer Gewalt anwendet, wird auch schuldig, weil unschuldige Menschen von den Kriegshandlungen und ihren Folgen betroffen sind, ihrer Freiheit, ihrer körperlichen Unversehrtheit, gar ihres Lebens beraubt werden. Auch diese Ambivalenz hebt moralische Eindeutigkeit auf.

Schließlich steht jede humanitäre Intervention, die sich aus moralischen Gründen, aber jenseits der völkerrechtlichen Regularien mandatiert, in dem Konflikt, mit der militärischen Intervention den moralischen Wert des Völkerrechtes und seiner Institutionen zu schwächen und damit die notwendige Weiterentwicklung des Völkerrechtes zu behindern.

Moralische Gerechtigkeit dürfte daher schwer zu erzielen sein. Moralisch gerechtfertigt kann höchstens das „Dass“ einer verantwortungsvollen Entscheidung für einen Waffengang sein, in die rechtliche, politische und moralische Wertungen einfließen. Ihre Umsetzung, also das „Wie“, d.h. die Kriegsführung als solche bleibt immer voller Risiken, ambivalent und moralisch angreifbar.

In *religiöser* Hinsicht schließlich ist der Begriff der Gerechtigkeit für die göttliche Zuwendung der Gnade für den ungerechten Sünder reserviert. In dieser Perspektive ist jeder Krieg Ausdruck der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und auch derjenige, der sich aus Gründen politischer Verantwortung zur Notwehr genötigt sieht, hat Teil an einem Verstrickungszusammenhang, weil in der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen und Völker die Ursachen für gegenwärtige Gewaltexzesse nicht allein den jeweiligen Kriegstreibern zuzuschreiben sind. Vielmehr sind an bestimmten historischen und politischen Konstellationen alle Menschen direkt oder indirekt beteiligt. Die tragische Verstrickung des Menschengeschlechts in Vorteilssuche, Unterdrückung und Eigennutz und ihre Ge-

walt entfesselnden Folgen schließt in dieser Perspektive die Rede von einem gerechten Krieg ganz aus. Vielmehr geht es hier gerade um die Einsicht in die eigene Schuld. Dietrich Bonhoeffer schreibt einmal: „Selbst dort, wo die Schuld ... stark ins Auge fällt, darf die Schuld, die diese Schuld geboren hat, nicht außer acht gelassen werden“. Das ist richtig und die menschliche Ungerechtigkeit, der wir in Kriegszeiten in besonderer Weise gewahr werden, wird nicht durch menschliches Tun „gerecht“, sondern nur durch die uns von Gott her mitgeteilte Gerechtigkeit, die im Glauben zu unserer Gerechtigkeit wird.

Die besondere Würde der Opfer – Gewalt und christliche Religion. Im Schmerz ist der Mensch nicht verloren

Der Ökumenische Rat der Kirchen, in dem 342 christliche Kirchen in über 120 Ländern aller Kontinente zusammengeschlossen sind, hat das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts zur Dekade zur Überwindung von Gewalt erklärt. Die Kirchen wollen auf allen Ebenen und in allen Ländern einen Beitrag zur Friedenserziehung, zur Vertrauensbildung und zur Gewaltprävention leisten. Dieses ehrgeizige Programm hat angesichts der unzähligen Gewalttaten im privaten Bereich, in den Gesellschaften, zwischen Ethnien und Staaten hohe Plausibilität. Gerade in einer Zeit, in der der Krieg wieder stärker als in früheren Zeiten zu einer Option des Politischen wird, kann nicht genug darauf verwiesen werden, dass der Verzicht auf Gewalt zu den moralischen Grundeinsichten des Christentums gehört. Dennoch ist die Beschreibung des Ziels, nämlich die Überwindung von Gewalt, missverständlich.

Schon ein kurzer Blick in die Geschichte belehrt, dass die christlichen Kirchen sehr oft Gewalt gerechtfertigt und ausgeübt haben. Die mittelalterlichen Kreuzzüge, die Inquisition oder der Dreißigjährige Krieg sind Beispiele hierfür. In der Gegenwart ist das Bundesverfassungsgericht in seinem berühmten „Kruzifix-Urteil“ zu der Auffassung gelangt, dass selbst das zentrale Symbol des Christentums, das Kreuz Jesu Christi, auch eine symbolische Darstellung von Gewalt enthalte. Danach verwirklichte sich Gottes Wille zur Versöhnung mit den Menschen durch das gewaltsame Opfer seines Sohnes. An dieser Vorstellung könnten Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen Anstoß nehmen. Daher wurde eine Änderung derjenigen landesgesetzlichen Bestimmungen verlangt, die das Kreuz im Klassenzimmer obligatorisch vorschreiben. Diese knappen Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, dass das Verhältnis von Gewalt und Christentum offensichtlich komplizierter ist als die Oberflächenwahrnehmung unterstellt.

Dazu kommt, dass der Begriff der Gewalt selbst gar nicht so einseitig negativ zu verstehen ist wie zunächst vermeint. Man denke nur an die überzeugende Kraft eines Argumentes, die ohne Zwang freie Einsicht herstellt. In diesem Sinne hat der Reformator Martin Luther (1483-1545) von der „geistlichen Gewalt“ Gottes gesprochen, der allein durch sein Wort, das Evangelium von Jesus Christus, ohne äußeren Zwang die Herzen der Menschen regiert und die Gewissen von Schuld frei macht. Oder: In Artikel 20 (2) des Grundgesetzes heißt es: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.“ Die demokratische Staatsverfassung zeichnet sich dadurch aus, dass sie die mit jeder Staatsmacht verbundene Gewalt positiv dem Volk zuordnet. Und der berühmte Philosoph Immanuel Kant (1724-1804) hat die Richtung gezeigt, an der sich die Staatsgewalt zu orientieren hat: Die Rechtsordnung, die nötigenfalls mit Zwang durchgesetzt werden muss, dient dazu, das Zusammenstimmen der Freiheit aller Individuen zu ermöglichen. Diese Beispiele zeigen: „Gewalt“ ist nicht von selbst

moralisch disqualifiziert. Entscheidend sind die Kontexte, in denen sie vorkommt und thematisch wird.

Um diese Unterschiede hat man in Theologie und Ethik auch immer gewusst und daher dem Thema „Gewalt“ einen außerordentlich hohen Stellenwert zugesprochen. In gewisser Weise sah man sogar Gott als den Urheber der Gewalt an. So geht Martin Luther davon aus, dass alle Gewalt ihren Ursprung in der göttlichen Ordnung hat. Neben der zwanglosen geistlichen Gewalt Gottes, von der schon die Rede war, gibt es die weltliche Gewalt. Ihre Aufgabe ist es, die öffentliche Ordnung herzustellen, den Frieden zu sichern und die Gesetzesbrecher zu strafen. Diese weltliche Gewalt wird nach Luther von der jeweiligen politischen Ordnungsmacht wahrgenommen. Sie ist mit höchster Autorität ausgestattet, denn sie kann sich – das war die vorneuzeitliche Vorstellung – als von Gott eingesetzt betrachten. Die weltliche Obrigkeit führt ihr Amt durch Gesetze aus, die sie nötigenfalls mit Zwang („Schwert“) durchsetzt. Die weltliche Gewalt Gottes duldet keine Gegengewalt, sondern fordert zivilen Gehorsam.

Grund für die starke ethische Bedeutung der weltlichen Gewalt ist das pessimistische Menschenbild der reformatorischen Theologie. Grundsätzlich war Martin Luther zwar der Meinung, dass eine Gesellschaft, die nur aus Christen bestünde, einer obrigkeitlichen Gewalt nicht bedürfte. Christen aber wohnen, wie Luther wahrnimmt, fern von einander. Zwischen ihnen leben Menschen, die „wilden bösen Tieren“ gleichen, die „jedermann reißen und beißen“. Wegen dieser natürlichen Neigung des Menschen zum radikal Bösen, zum Krieg aller gegen alle, wie der Philosoph Thomas Hobbes (1588-1679) es später beschreiben wird, sorgt die weltliche Obrigkeit im Auftrag Gottes zwischen den Menschen für Sicherheit und Ordnung. Das Gewaltmonopol der weltlichen Obrigkeit und deren Auftrag, für Frieden und Ordnung zwischen den Menschen zu sorgen, ist innerhalb der reformatorischen Sozialethik das höchste Prinzip. Nur auf dieser Basis eines obrigkeitlichen Gewaltmonopols und der Ächtung von individueller Gewaltanwendung kann ein Gemeinwesen befriedet werden, die Kultur darin dauerhaft Bestand haben und zur Blüte gebracht werden.

Die von Gott eingesetzte obrigkeitliche Gewalt ist eine „Notstandsmaßnahme“ gegen die natürliche Neigung des Menschen zur Gewalt, die auch nie ganz beseitigt werden kann. Immer wieder verschafft sich das Böse Wirkung an den staatlichen Zwangsmaßnahmen vorbei. Daher werden auch Christen von Gewalt betroffen, weil sie Opfer werden von Gewalttaten, die andere begehen. Es gibt aber noch andere Übel, denen Christen ausgesetzt sind. Naturgewalten etwa können einem die Lebensgrundlagen entziehen. Krankheiten werfen uns mit Gewalt aufs Lager. Hier tritt die religiöse Dimension des Gewaltthemas hervor und fordert das theologische Nachdenken heraus. Woher kommt die Gewalt? Ist sie nicht im Kern von Gott verursacht, der ja auch Schöpfer der sündigen Menschen, Herr der Natur und über Tod und Leben ist? Welchen Sinn hat das Leiden an Gewalt?

Die Antwort auf diese Fragen ist der Theologie nie leicht gefallen. In der vormodernen Zeit ging man von der Überlegung aus, dass Gott, der eigentlich das Gute für die Menschen will, mit den körperlichen, geistlichen und zeitlichen Übeln auf die Sünde der Menschen reagiert. Sie sind Ausdruck seines Zornes darüber, dass der Mensch seine Freiheit missbraucht. Die Übel werden gedeutet als Strafen, die den Menschen – auch den Christen – zum Nachdenken und zur Besserung verhelfen sollen. Auch die Frommen trifft die göttliche Strafe nicht ganz unverdient. Schließlich ist kein Mensch ganz frei von Sünde und Schuld. Daher können und müssen auch Christen die göttliche Strafe auf sich nehmen. Das Leiden Jesu Christi galt als Beispiel, dass die Erfahrung von Qualen und Leid zur christlichen Existenz hinzugehört. Überdies kann Gott, indem er die Seinen ins Leiden fallen lässt, ihnen, wenn er sie davon erlöst, seine Gegenwart, seine Liebe und Allmacht umso deutlicher beweisen. Schließlich gelangen die Frommen im Leiden dazu, für andere ein wahrhaftes Zeugnis ihres Glaubens zu geben. Erlittene Gewalt ist also, so hat man über Jahrhunderte gedacht, Mittel zur Erziehung des Menschen, zur moralischen Besserung und zu mehr Vertrauen in die göttliche Allmacht, die am Ende der Welt alles zum Guten führen würde.

Dieses Vertrauen wurde genährt durch den Trost, der den Christen zugesprochen wird. Im Unterschied zu den Tröstungen, die Philosophen anbieten, ziehen die Frommen Trost aus dem Wort Gottes, das göttliche Hilfe in allen Bedrängnissen verspricht und auf das selige Ende verweist. Insbesondere das sichere Vertrauen auf die Vergebung der Sünden in Christus, die uns in der Gnade hält, auch wenn wir angefochten sind, trägt die Hoffnung, dass die Übel am Jüngsten Tage überwunden sein werden. Die reale Abwesenheit des Übels gilt also nur für die Erwählten Gottes und auch erst dann, wenn sie sich mit ihm der ewigen Seligkeit erfreuen. Die Überwindung von Gewalt war also Gegenstand einer auf das Jenseits des Lebens und der Geschichte gerichteten Hoffnung.

In der Gegenwart wird man diese Antworten nicht mehr nachsprechen können. Die furchtbaren Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts verbieten es, in ihnen göttliche Strafveranstaltungen zur Erprobung des Glaubens und zur Erziehung des Menschen zu sehen. Das Jenseits, das ewige Sein bei Gott, das Reich Gottes als Ort der Überwindung der Gewaltüberwindung – das erscheint uns für die Opfer von Gewalt „zu spät“.

Man hat daher in der neuzeitlichen Theologie neue Antworten auf die Frage nach einem ethisch und religiös verantwortbaren Umgang mit Gewalt gesucht und gefunden. Die Beseitigung der Übel wird nun zum Motiv für kulturelle Innovationen. Die Eindämmung und Beherrschung der Naturgewalt ist der ethische Antrieb für Naturwissenschaft und Technik. Der Aufschwung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert ist auch von der Vision geleitet, eine immer stabilere Kultur menschlicher Naturbeherrschung zu errichten. Auch heute ist die Hoffnung auf Verbesserung unserer Lebensverhältnisse für viele Wissenschaftler und Techniker der innere Motor, der sie bei ihrer Arbeit antreibt.

Die Ächtung zwischenmenschlicher und zwischenstaatlicher Gewalt wird ethisches Motiv für die Rechtsentwicklung und Staatslehre. Hier sind allerdings erhebliche Umstellungen erfolgt. Die alte Lehre von der von Gott eingesetzten Obrigkeit kann auf einen demokratisch-parlamentarischen Staat nicht mehr bezogen werden. Ausgangspunkt sind jetzt die Ideen der Menschenwürde und der Freiheit, die ebenfalls Wurzeln in der christlichen Religion haben. Das Recht soll sicherstellen, dass die Freiheit des einen nicht die Freiheit des anderen hemmt, gar durch physische Einwirkung verhindert. Das staatliche Gewaltmonopol soll also die Koexistenz der menschlichen Freiheiten sichern und findet seinerseits an den unveräußerlichen Grundrechten seine Grenze. Daher hat auch die staatliche Gewaltausübung eine Entwicklung durchlaufen und wurde vielfach verfeinert: durch die Teilung der staatlichen Gewalten, durch die Humanisierung des Rechtssystems, insbesondere des Strafrechts, und durch fortlaufende Anpassung der gesetzlichen Vorschriften an neuartige Phänomene von struktureller Gewalt, die sich im Familien-, Arbeits- oder Wirtschaftsleben immer wieder einstellen und denen durch eine demokratische Rechtsentwicklung wirksam begegnet werden soll.

Diese Grundeinsichten bedürfen heutzutage keiner spezifisch theologischen Begründung mehr. Das bedeutet freilich nicht, dass bezüglich des Umganges mit Gewalt für Theologie und Kirche keine Aufgaben mehr bestünden. Theologie und Kirche beteiligen sich an den ethischen und ordnungspolitischen Diskursen der Gesellschaft, in denen darüber diskutiert wird, wie das auf Menschenwürde und Freiheit fußende Recht der jeweiligen Lage entsprechend weiter entwickelt werden soll. Als Beispiel sei auf die bio- und medizinethischen Diskussionen verwiesen, in denen es um die Legitimität von Gewalt an Embryonen oder an Sterbenden geht. Oder die Kirche begleitet diejenigen Menschen, die mit der staatlichen Gewalt in Berührung kommen, und zwar sowohl diejenigen, die sie ausführen müssen als auch diejenigen, die von ihr betroffen sind: in Polizei-, Militärseelsorge und Gefängnisseelsorge.

Im Blick auf die Einzelnen interpretieren Theologie und Kirche das Gebot der Nächstenliebe weiterhin mit berechtigter Konstanz als Pflicht zum Gewaltverzicht. Individuelle Gewaltanwendung bleibt also moralisch geächtet. Einher damit geht die Pflicht zur Loyalität dem zivilen Gesetz und dem Staat gegenüber. Diese Bejahung des staatlichen Gewaltmonopols trägt den pessimistischen Grundeinsichten der christlichen Anthropologie Rechnung. Denn die Erfahrung zeigt, dass Gewalt zwischen Menschen jederzeit ausbrechen kann. Daher dürfte die reale Überwindung von Gewalt in dieser Welt ein illusionäres Ziel sein. Oder anders: Jeder zivilisatorisch erreichte Zustand des Überwunden-Habens von Gewalt, zum Beispiel durch Versöhnungsarbeit, bleibt prinzipiell prekär.

Daher ist in Zukunft mit Gewalt zu rechnen. Die Aufgabe der Religion besteht in diesem Kontext darin, mit dem Ziel der Gewaltprävention das Bewusstsein für die Geschichte der Gewalt zu schärfen. Etwa durch eine historische Selbstkritik oder durch Mitwirkung am Aufbau einer stabilen und gerechten Schuldkultur, die Täter und Opfer (und nicht nur Opfer) von Gewalt

einbezieht und miteinander gesprächsfähig macht. Denn auch die alte Lehre von den Übeln hat ein Deutepotenzial für die Gegenwart: In der Vergegenwärtigung der vergangenen Gewaltexzesse spüren wir die Verantwortung, Gleiches oder Ähnliches in Gegenwart und Zukunft nicht mehr zuzulassen.

Schließlich ist da die Idee des Trostes, den die Religion den Opfern von Gewalt anbietet. Man wird diesen Trost in der Gegenwart nicht mehr wie in früheren Epochen auf das Jenseits des Lebens oder der Geschichte beziehen. Das wäre eher Vertröstung. Leiden und Sterben Jesu Christi werden nicht mehr als gewaltsames Opfer zur Stillung des göttlichen Zorns aufgefasst, sondern als Ausdruck der Liebe Gottes zu den Opfern von Gewalt. Es geht darin um die solidarische Begleitung, um das gemeinsame seelsorgerliche Aushalten einer Situation, in der ein Sinn im Leiden nicht mehr erkannt werden kann. Durch diese göttliche Identifikation mit den Leidenden erhalten die Gewaltopfer eine besondere Würde. Die durch Gewalt angetastete Würde der Menschen ist vor Gott nicht angetastet und unantastbar. Im Schmerz ist der Mensch von Gott nicht verloren gegeben, sondern besonderer Gegenstand seiner Liebe und der fürsorglichen Aufmerksamkeit seiner Mitmenschen empfohlen. Gewalt und Leiden an Gewalt: Es sind nicht die letzten Worte über den Menschen, sondern sie sind der Einstieg in ihre Bewältigung. Dieser Trost ist unverzichtbar für den religiösen Umgang mit Gewalt und ist vielleicht der größte Schatz, den das Christentum heute zu dem Thema beizusteuern hat. Daran erinnert der Philosoph Georg Simmel (1858-1918): „Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen. Trost ist etwas anderes als Hilfe – sie sucht auch das Tier; aber der Trost ist das merkwürdige Ergebnis, das zwar das Leiden bestehen lässt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt, er betrifft nicht das Übel selbst, sondern dessen Reflex in der tiefsten Instanz der Seele.“ Ihr gilt der Trost der Religion. Dafür steht das Symbol der Auferstehung.

2. Wirtschaft

Christliche Verantwortung überschreitet die Grenzen. Zur Geschichte und Aktualität der ethischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft

Die gegenwärtige Finanz- und Wirtschaftskrise hat den Staat wieder als ordnungspolitischen Akteur ins Gespräch und zugleich in Zugzwang gebracht. Die Phase der Deregulierung der Märkte und des ungetrübten Vertrauens auf deren Selbstheilungskräfte ist vorbei. Die systemischen Wirkungen der Krise bewirken ein neues Nachdenken über das Verhältnis von Staat und Wirtschaft. Insbesondere in denjenigen Ländern, in denen die wirtschaftsliberale Tradition staatlicher Zurückhaltung vorherrschte, wird das Ruder herumgeworfen und mit (Teil-)Verstaatlichungen und staatlichen Konjunkturprogrammen in immenser Höhe interveniert. Für die deutsche Politik, die in der Tradition der Sozialen Marktwirtschaft steht, ist die Aufgabe einer ordnungspolitischen Einfriedung des Marktgeschehens ebenso wenig neu wie die politische Teilsteuerung des Wirtschaftssystems. Zugleich vertraut man darauf, dass die bewährten Mechanismen wie Mitbestimmung und Tarifautonomie auf der Ebene der wirtschaftlichen Akteure durch inner- und überbetriebliche Vereinbarungen wesentliche Beiträge zur Bewältigung der Krise leisten. Das internationale Ausmaß der Krise zeigt aber auch die Grenzen des nationalstaatlichen Handelns und damit, dass auch die soziale Marktwirtschaft globalisiert werden sollte.

Denn das Programm der Sozialen Marktwirtschaft ist ein typisches Produkt der deutschen Geschichte, die im 19. und 20. Jahrhundert Schauplatz eines heftigen politisch-ideologischen Kampfes um das richtige Wirtschaftssystem war. Es waren die deutschen Philosophen Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895), die mit ihrem „Kommunistischen Manifest“ (1848) auf den freigelassenen und global agierenden Kapitalismus reagierten. Die kommunistische Gesellschaft, in der die Produktionsmittel in den Händen des Staates sind, sollte auf der Basis strenger Gleichheit die inhumanen Auswirkungen von Hochkapitalismus und Industrialisierung beseitigen. Der politische Kampf zwischen Wirtschaftsliberalismus und Sozialismus tobte gut einhundert Jahre und endete mit dem Kompromiss einer Sozialen Marktwirtschaft, der die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland maßgeblich prägen sollte.

Die christlichen Kirchen und Theologien haben an der Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft wesentlich mitgewirkt, setzten dabei durchaus unterschiedliche Akzente, die hier im Einzelnen nicht dargestellt werden können. Priorität hatte zunächst das diakonische Engagement, das die Verelendung der Arbeiter lindern und die Auflösung traditioneller Sozialstrukturen ausgleichen sollte. Zugleich bahnte man eine theologische Stellungnahme zum modernen

Wirtschaften an. Auf dem Evangelisch-Sozialen Kongress 1890 wurde die moderne Gesellschaft anerkannt und damit auch das freie Wirtschaften: „Das Christentum verträgt sich mit jeder Wirtschaftsordnung“, so lautete der Grundsatz. Allerdings forderte man die Begrenzung der ökonomischen Eigengesetzlichkeit. In Abwandlung eines Wortes Jesu hieß es: „Die Wirtschaft ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Wirtschaft.“ Die Ökonomie dürfe nicht das ganze Leben bestimmen, sondern sei in ein gesellschaftliches Umfeld einzubetten, das die Folgen des modernen Wirtschaftens abfedert und eine humane Kultur aufbaut, in der die Menschen ihre Persönlichkeit entfalten können.

In diesem Zusammenhang fiel in der evangelischen Theologie erstmals der Begriff der Menschenwürde. Man verwendete ihn als ethisches Kriterium zur Beurteilung der Wirtschaftsordnung. Das Wirtschaften dürfe nicht „den Grundsatz von der Menschenwürde verletzen“. Auf dieser Basis wurden politische Forderungen nach Beseitigung der Missstände aufgestellt. Dazu gehörten die staatliche Kontrolle der Schlüsselindustrien, Handelsbeschränkungen zur Protektion der eigenen Wirtschaft und der Schutz der Arbeiter vor Verelendung und Ausbeutung. Der protestantische Theologe und spätere Politiker Friedrich Naumann (1860-1919) forderte, dass die christliche Liebe nicht nur Symptome kurieren dürfe, sondern strukturell umzusetzen sei. Er setzte sich für die Demokratisierung der Gesellschaft, eine „Arbeitsverfassung in der zentralisierten Großindustrie“ und einen ordnungspolitischen Rahmen ein, der aus Untertanen Bürger und aus entrechteten Arbeitern „Industriebürger“ macht. Andere Theologen wie etwa Georg Wünsch (1887-1964) gingen noch weiter und entwarfen das Konzept eines „religiösen Sozialismus“, der dem Staat die volle Kontrolle über das Marktgeschehen einräumen, aber am christlichen Menschenbild als der ideellen Grundlage der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung festhalten und sich damit als weltanschauliche Alternative zum historischen Materialismus der sozialistischen Bewegung etablieren wollte.

Bis in die Zeit der Weimarer Republik hinein standen sich die Modelle feindlich gegenüber. Erst im Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime wurden die unterschiedlichen Weltanschauungen und wirtschaftspolitischen Programme zusammengeführt. An der berühmten Denkschrift des sogenannten Freiburger Kreises „In der Stunde Null“ von 1943 wirkten bekannte protestantisch geprägte Wirtschaftsethiker mit. In ihr wurde die Konzeption für eine neue Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entworfen. Grundsätzlich hielt man daran fest, dass das Wirtschaften als Sphäre der Freiheit und Kreativität positiv zu würdigen ist. Politisch ging man von einem handlungsfähigen Rechtsstaat aus, der den „Personcharakter des Menschen“ achtet und vor ökonomischer Totalverzweckung schützt. Die Vorschläge zur Wirtschaftspolitik waren „bestrebt, ebensowohl das Extrem des wirtschaftlichen Kollektivs mit seinen seelisch verwüstenden Wirkungen zu vermeiden wie die Wirtschaftsanarchie eines einseitig und falsch verstandenen Wirtschaftsliberalismus, der dem privaten Egoismus schlechthin alles überlässt“. Man wollte unternehmerische Kreativität anregen, die eingebettet ist in eine staatliche Gesamtordnung, die die

Interessen *aller* Menschen berücksichtigt und soziale Gerechtigkeit politisch herstellt. In protestantischer Tradition stehen die zentrale Subjektstellung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen und die Betonung des Staates, der die Rahmenordnung für die Wirtschaft garantiert und durch eine operative Sozialpolitik den ökonomischen Druck von den Menschen nimmt.

Neben dieser *politischen* Seite betonte Alfred Müller-Armack (1901-1978), der den Begriff der Sozialen Marktwirtschaft geprägt hat, dass zur Befriedung der ökonomischen Antagonismen auch ein Rahmen von ideellen Wertannahmen notwendig sei. In seinem Buch „Jahrhundert ohne Gott“ vertrat er die Vorstellung einer „Wiederbefestigung des Lebens in einer ewigen Ordnung“. Das durch Ökonomie bestimmte Leben des Menschen könne nur „in der Spannung zu den Maßstäben einer echten Transzendenz“ gefestigt werden. Für Müller-Armack waren es die Werte des Christentums, die die Wirtschaft sittlich bändigen und zu einem verantwortlichen Umgang mit Geld und Gütern anleiten. Müller-Armack berief sich dabei auf die geistesgeschichtliche Einheit Europas, das die Nachkriegsordnung wirtschaftlich und politisch bestimmen soll. Die spätere Entscheidung zur Westanbindung der Bundesrepublik und zur europäischen Wirtschaftsintegration lag daher in der Logik der Besinnung auf die christlich-abendländischen Wertegemeinschaft.

Knüpft man an der zuletzt genannten Europa-Idee an, dann ist jeder Rückfall in einen nationalstaatlichen Protektionismus zu vermeiden, der in den späten zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts die Krise verschärft hatte. Christliche Verantwortung ist grenzüberschreitend, findet in Europa derzeit einen politischen Rahmen, berücksichtigt aber auch die globalen Voraussetzungen und Folgen wirtschaftlichen Handelns.

Die ordnungspolitischen Handlungsfelder der sozialen Marktwirtschaft sind bleibend aktuell, müssen aber den Bedingungen des inzwischen globalen Handels und der fortgeschrittenen Verflechtung der Märkte angepasst werden. Dazu gehören einerseits Rechtsverhältnisse, die Eigentum und damit wirtschaftliche Betätigung sichern und andererseits die Einschränkung der Wirtschaftsfreiheit mit den Mitteln des Privatrechts verhindern (Kartellbildung). Auf die Sozial- und Umweltverträglichkeit des Wirtschaftens muss ebenfalls politisch gedrängt werden. Schließlich gilt es, die internationalen Kapitalströme zu kontrollieren und die Finanzmarktbedingungen zu standardisieren. Bei all diesen Fragen sind die nationalstaatlichen Instrumente überfordert, so dass internationale Behörden zu etablieren sind, die für diese Aufgaben durch Bündelung nationaler Souveränitätsrechte bevollmächtigt werden. Diese ordnungspolitischen Instrumente dürfen aber nicht in privater Hand sein, weil sie dann nach der Logik funktionieren, die sie überwachen sollen. Freilich ist vor überzogenen Erwartungen an die politische Einhegung des Wirtschaftens zu warnen. Weder die Staaten noch die Staatengemeinschaft können die Risiken ökonomischen Handelns vollständig absorbieren. Die gegenwärtige Krise zeigt ja, dass in einem solchen Fall diese Risiken geradezu gesucht und individuelle und unternehmerische Verantwortung *nicht* übernommen wird. Die politische Steuerung soll den systemischen *Rahmen*

herstellen und garantieren. Staatliche Interventionen zielen auf langfristige Stabilisierung des Gesamtsystems, deshalb ist das Bankensystem zu stützen, nicht aber einzelne Unternehmen. Zugleich ist eine Überregulierung zu verhindern, weil dies zu Stagnation führt.

Zugegeben: Weder ist es leicht, hier die richtige Balance zu finden und noch die dafür notwendigen internationalen Vereinbarungen zu treffen, weil ganz unterschiedliche religiöse, kulturelle, politische und wirtschaftssystematische Traditionen und Interessen abgeglichen werden müssen. Aber die ethischen Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft kennen dazu keine Alternative. Sie nehmen die Politik dafür in die Pflicht, aber auch die Finanzmanager und am Ende alle ökonomischen Akteure.

Denn noch immer gilt, dass der Mensch im Zentrum der Wirtschaft steht und sie zur Entfaltung seiner Freiheit nutzt. In der Perspektive der Sozialen Marktwirtschaft ist diese Freiheit mit Verantwortung verbunden, die man gegenüber sich selbst und den Anderen hat. Diese Verantwortung schließt wirtschaftspolitische Maßnahmen zur Bewältigung der Krise ein. Zu ihr gehört auch die Kultivierung des Geistes der Selbstbegrenzung, der in den vergangenen Zeiten der Hochkonjunktur und größter Renditeerwartungen verloren gegangen war. Zu diesem Geist der Selbstbegrenzung gehört die Einsicht, dass es neben der Wirtschaft andere Sphären des Lebens gibt, die wir nicht von der Ökonomie dominieren lassen sollten. Freundschaft, Bildung, Kunst, die kulturellen und religiösen Traditionen und Institutionen – sie sind im Kern der ökonomischen Rationalität verschlossen und sollten es bleiben. Anders gesprochen: Diese Sphären dürfen auch im Zeitalter der Globalisierung nicht vom Paradigma der Ökonomie dominiert werden. Dass es solche Tendenzen gibt, hatten ja schon Marx und Engels beobachtet. Solche Entwicklungen sind deshalb inakzeptabel, weil nach christlichem Verständnis das Wirtschaften Mittel und nicht Zweck des Lebens ist. Daran kann man sich in Zeiten wirtschaftlicher Krisen ebenso erinnern lassen wie in den Zeiten, in denen es boomt.

Persönliche Sinnfindung und die Selbstbehauptung im Wettbewerb. Theologische Erwägungen zum Konkurrenzbegriff im Anschluss an Georg Simmel

1. Konkurrenz als Lebensethik?

Nicht erst in der Gegenwart wird über das Konkurrenzparadigma, über Selbstbehauptung im Wettbewerb nachgedacht. Bereits vor knapp einhundert Jahren beschloss der bekannte Soziologe Max Weber seine berühmte Studie über den Zusammenhang von protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist mit einer melancholischen Apotheose, in der er den „Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums“¹ inszeniert. Auf der Bühne steht die Kulisse des Schlussbildes, das „stahlharte Gehäuse“ von Ökonomie und Kapitalrechnung, das von einem fahlen Nebel durchzogen wird, welcher sich wie Mehltau auf alle Lebensbereiche legt: Die fossilen Ressourcen werden geplündert, die geistigen Ideale verflachen, neben geistlosen Fachmenschchen leben herzlose Genussmenschen, die Attitüde eines „krampfhaften Sich-wichtig-nehmen“ wird zum Normalhabitus, und die Konkurrenz auf dem Markt ist zu einer „agonalen Leidenschaft“ entfesselt, die sich aller zwischenmenschlichen Beziehungen bemächtigt hat und zum sportiven Selbstzweck geworden ist.

Im Blick auf die gegenwärtige Debatte um die Globalisierung scheint Webers Bemerkung von der „Entfesselung agonaler Leidenschaften“ prophetischen Charakter zu haben. Denn der aktuelle Diskurs über die Globalisierung der Weltwirtschaft und die Deregulierung der Marktzugänge thematisiert auch die sozialpsychologischen Folgen einer ausnahmslosen Geltung des Denkens in Wettbewerbsstrukturen. Freilich fallen die Bewertungen ganz unterschiedlich aus und berühren regelmäßig auch den Bereich von Ethik und Religion, weil sie ohne Heils- bzw. Unheilsvisionen nicht auskommen. Während die einen sich von der Deregulierung der Märkte allgemeinen Wohlstand, globalen Frieden und eine saubere Umwelt erhoffen², sprechen andere Autoren vom „Terror der Ökonomie“³ und von der „Globalisierungsfalle“⁴ und beschwören die Risiken des weltweiten Wettbewerbs: die Undurchsichtigkeit der Finanzmärkte, das Ungleichgewicht bei der Verteilung der Arbeit, die Gefahr für die Demokratie, weil die „global players“ sich jeder parlamentarischen Kontrolle entzögen.

Der französische Autor Philippe Thureau-Dangin beschreibt in einer Studie die sozialpsychologischen Folgen der globalen Dominanz des Wettbewerbs. In seinem 1995 publizierten Buch „La concurrence et la mort“⁵ schildert er, wie das

¹ Weber 1920, 203.

² Vgl. Minc 1998.

³ Forrester 1997.

⁴ Martin/Schumann 1996.

⁵ Im folgenden wird das Buch nach der irreführend betitelten deutschen Ausgabe zitiert: Thureau-Dangin 1998: Die Ellenbogengesellschaft. Vom zerstörerischen Wesen der Konkurrenz.

Konkurrenzparadigma alle Lebensbereiche erfasst und dirigiert. Nicht nur der Kampf auf dem Arbeitsmarkt, sondern auch im öffentlichen Leben ebenso wie in der Freizeit, in der Partnerschaft oder bei der Wahl des Berufs. Eine Leseprobe: „Eltern raten ihren Kindern heute, auf keinen Fall Lehrer zu werden, gerade so, als handele es sich um einen Beruf ohne Zukunft. (...) Selbst für Forscher und Gelehrte hat man nur herablassendes Lächeln übrig, es sei denn, sie treten im Fernsehen auf. (...) Was die Vorstellungswelt der Menschen wirklich beherrscht, sind die Wettbewerbsberufe: Hochleistungssportler, Popsänger, Filmstars, Bankiers (...), Fernsehmoderatoren, Bestsellerautoren und schließlich Politiker. Alle sind (...) Konkurrenzmechanismen wie Einschaltquoten, Umfragen, Bestsellerlisten, Tabellen und sonstigen Messinstrumenten unterworfen“.⁶

Thureau-Dangin bringt diejenigen Probleme neu zur Geltung, die schon bei Weber anklangen: Zunächst den Verlust eines Klimas solidarischer Vergemeinschaftung der Menschen. Sodann die Zurückstellung des Individuums, seines Selbstbehauptungsrechts und Selbstverwirklichungsanspruchs. Die soziale Konkurrenz bemächtigt sich des individuellen Lebenssinns. Im „Hamsterrad der Konkurrenz vergisst der einzelne nicht nur seine Mitmenschen, sondern auch sich selbst“.⁷ Thureau-Dangin schreibt weiter: „Der Unterschied zu früheren Gesellschaften besteht in der Intensität und Totalität, mit der sich heute ein Denken durchgesetzt hat, das der Idee der Gesellschaft widerspricht, indem es das Miteinander in ein Gegeneinander umdefiniert. Das Konkurrieren (...) stellt sich nunmehr als gängige Form des sozialen Verkehrs und der gesellschaftlichen Zuordnung dar. Mehr noch: Die Konkurrenz gibt sich als Lebensethik aus“.⁸ Und diese Ethik der Konkurrenz sei eine Todesethik. Denn wie Thureau-Dangin an der biblischen Geschichte von Kain und Abel zeigt, führt die Dominanz der Ökonomie zum Tode: „Die Spannung, welche die Konkurrenz erzeugt, (...) entfremdet (...) das Leben von sich selbst, verhindert das, was das Leben eigentlich lebenswert macht. (...) Im Konkurrenzkampf macht das Leben sich selbst vergessen – und das ist eine Einladung an den Tod“.⁹ Im Wettbewerbsfieber leben wir auf Kosten anderer Menschen und merken gar nicht, wie wir durch die vielen Opfer, die der Wettbewerb produziert, Arbeitslose, Umweltverschmutzung, Ausbeutung der sogenannten dritten und vierten Welt, den Tod mitten unter uns platziert haben.

Spätestens mit dieser These wird das Konkurrenzparadigma auch ein Thema einer christlichen Ethik. Diese ist nicht nur *inhaltlich* gefragt, weil Thureau-Dangin mit seiner Kritik an der Ideologie der Konkurrenz zwei ihrer ureigensten Themen anspricht, nämlich die persönliche Sinnfindung (Heil der Seele) und die Mitmenschlichkeit. Sondern sie ist auch *formal* involviert, sofern theologische Ethik eine Reflexionsgestalt moralischer Lebenspraxis ist, die sich nun zu einer erbarmungslosen „Konkurrenzethik“ aufgegipfelt zu haben scheint. *Vor* der kri-

⁶ Ebd. 52f.

⁷ Ebd. 242.

⁸ Ebd. 59f.

⁹ Ebd. 250.

tischen Reflexion auf die moralischen Grundlagen der globalen Konkurrenz muss die theologische Ethik selbst noch einmal reflexiv werden, um ihren eigenen Begriff schärfer zu bestimmen. Worin besteht der spezifische Beitrag der theologischen Ethik? Was kann protestantische Wirtschaftsethik überhaupt leisten? Daher soll nun, im Anschluss an diese Diagnose der Dominanz der Konkurrenzethik, im zweiten Teil nach dem Begriff der protestantischen Ethik gefragt werden, bevor auf dieser Basis in einem dritten Teil der Begriff der Konkurrenz analysiert und das religiös-ethische Problem zugespitzt wird, um schließlich im vierten Teil das Spannungsfeld von persönlicher Sinnfindung und Selbstbehauptung im Wettbewerb auszuloten und einige Schlussfolgerungen zu ziehen.

2. Zum Begriff einer protestantischen Ethik

Theologische Ethik gibt es nur im Modus positioneller Pluralität.¹⁰ Seit der Aufklärungsepoche hat sich die Uniformität der protestantischen Glaubens- und Morallehre aufgelöst und eine Vielzahl unterschiedlicher, zum Teil konkurrierender Lehrmeinungen herausgebildet. Dabei erweist sich der Pluralismus der Ethiken deshalb als radikaler als der der Dogmatik, weil jene sehr viel weniger als diese auf feste Lehrformen und ‚gesicherte‘ Traditionsbestände zurückgreifen können. Sie sind vielmehr verwiesen auf die Lebenswelt mit ihren Problemen und auf die „Vielspältigkeit“¹¹ der humanen Sittlichkeit innerhalb der ausdifferenzierten Gesellschaft. Dazu kommt das je unterschiedliche Setting der ethischen Position innerhalb eines bestimmten christlichen Milieus. Diese Kontextabhängigkeit kann durch eine Dogmatisierung der Ethik nicht zum Verschwinden gebracht werden. In dieser Lage ist es daher ratsam, den Anspruch der Ethik zu begrenzen und die eigene Kompetenz präzise zu bestimmen. Dazu gehört nicht zuletzt, dass der faktische Pluralismus als ein grundsätzlicher Sachverhalt begriffen und die unvermeidliche Positionalität reflektiert wird.

Für den bekannten Religions- und Kulturtheoretiker Ernst Troeltsch bestand das entscheidende Vehikel zum Aufbau eines reflektierten Pluralismus in der historischen Forschung, deren Ergebnisse in seinen eindrucksvollen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“¹² vorliegen. Nun kann aber schon das ‚offene Ende‘ der Soziallehren als Indiz dafür genommen werden, dass historische Forschung allein nicht zureicht, um *aktuelle* Probleme der Ethik aufzunehmen und ‚theologisch‘ aufzubereiten. Hinzutreten muss zweierlei: *Einmal* eine Rezeption sozialwissenschaftlicher Modelle, die sich als Versuche zur Zeitdiagnose verstehen. Freilich liegt darin auch ein Problem. Denn auch solche Entwürfe sind ihrerseits normativ mitbestimmt und scheinen die Positionalität jeder Ethik noch einmal zu unterstreichen. Da es nun aber ohne Zeitdiagnose

¹⁰ Vgl. dazu Graf 1995, 115-125.

¹¹ Troeltsch 1922, 552-672, 657f.

¹² Troeltsch 1923.

nicht geht, muss die Rezeption solcher Modelle reflektiert und kontrolliert werden. Dazu geeignet ist eine problemgeschichtliche Perspektive, die die rezipierten Modelle aufeinander bezieht und die jeweiligen Einseitigkeiten korrigiert. Dies kann im Folgenden aus Raumgründen nur andeutungsweise durchgeführt werden. *Zum anderen* reicht die historische Forschung als Medium zum reflektierten Aufbau einer ethischen Positionalität deswegen nicht aus, weil das Historische allein den *religiösen* Sinn der ethischen Problemkonstellation nicht erschließt. Unter dem spezifisch ‚Theologischen‘ einer theologischen Ethik verstehe ich, dass die ethischen Probleme der Lebenswelt auf ihre religiöse Dimension hin durchsichtig gemacht werden. Eine solche theologische Ethik hat ein dezidiert (neu)protestantisches Profil, weil sie bei der Analyse des Verhältnisses von Religion und Ethos nicht allein mit dem Repertoire der dogmatischen Tradition und kirchlichen Praxis arbeitet, sondern mit Umformungs- und Transformationsgestalten der christlichen Religion rechnet. Der theologische Gehalt taucht in der Behandlung ethischer Probleme daher zweimal auf. Einmal, in kulturhermeneutischer Perspektive, im Zuge der Analyse der im Christentum wurzelnden Aufbauelemente des humanen Ethos. Zum anderen, in normativer Perspektive, bei der vertieften Deutung der gegenwärtigen ethischen Situation. Beide Perspektiven implizieren eine Besinnung auf das ‚ethische Wesen des Christentums‘, von dem aus die reflektierte ethische Urteilsbildung vollzogen wird. Wegen dieser Zweistelligkeit der Religion innerhalb der theologischen Ethik erreicht diese ihr Ziel nicht erst dann, wenn normative Gesichtspunkte abgeleitet sind. Vielmehr ist die protestantische Ethik bereits in der theoriegeleiteten Aufklärung über den religiösen Gehalt ethischer Konfliktlagen ganz bei sich. In diesem Sinn soll nun das Konkurrenzparadigma analysiert, das darin verborgene ethische Problem theoriegeleitet zugespitzt und eine Stellungnahme aus der Sicht protestantischer Wirtschaftsethik erarbeitet werden.

3. Der Begriff der Konkurrenz

Selbstverständlich soll hier keine Geschichte des Konkurrenzbegriffs vorgelegt werden. Aus der Fülle der Untersuchungen seien die Ausführungen des Philosophen Georg Simmel (1858-1918) herausgegriffen, der eine förmliche Soziologie der Konkurrenz vorgelegt hat. Georg Simmel gehört zu den feinnervigsten und differenziertesten Diagnostikern der Moderne. Gerade wegen der hochgradig affektiven Besetztheit des Konkurrenzthemas erscheint der unbefangene und ideologiefreie Zugang Simmels für eine Besinnung auf den religiösen und ethischen Sinn der Konkurrenz als hilfreich. Seine Thesen zur sozialen Konkurrenz repräsentieren auch einen Teil seines Lebens. Trotz erheblicher wissenschaftlicher Produktivität konnte er als deutscher Intellektueller jüdischer Abstammung lange nicht mit seinen Kollegen konkurrieren, weil einflussreiche Kreise ihm einen ordentlichen Lehrstuhl lange Zeit verweigerten. Erst vier Jahre vor seinem Tode erhielt Simmel eine Professur in Straßburg. Aber seine Ideen gingen nicht verloren. Heute gehört seine Philosophie, die zu seinen Lebzeiten in gewisser Weise außer Konkurrenz lief, zu den Klassikern der Moderne. Seine

originellen Gedanken sind gegenwärtig – losgelöst von den subjektiven Umständen ihres Gedacht-Werdens – fester Bestandteil der gegenwärtigen Sozialphilosophie.

Zunächst sei das Ergebnis seiner „Soziologie der Konkurrenz“¹³ vorweggenommen: „Die tiefsten Tendenzen des modernen Lebens (...) haben in der Konkurrenz einen ihrer Treffpunkte gefunden, in denen sie unmittelbar praktisch zusammengehören und so ihre Entgegengesetztheiten als einander ergänzende Glieder *einer* geistesgeschichtlichen Einheit erweisen“¹⁴. Auf die von Simmel hier angedeutete geistesgeschichtliche Einheit soll später noch eingegangen werden. Vorerst soll Simmels These von den im Konkurrenzbegriff koinzidierenden, einander widerstreitenden modernen Lebenstendenzen in fünf Punkten kurz vorgestellt und sodann kritisch diskutiert werden, um so eine Klärung des Ausgangsproblems zu erreichen.

In methodischer Hinsicht ist *erstens* festzuhalten, dass Simmel den Begriff der Konkurrenz in gesellschaftlicher Perspektive analysiert. Gesellschaft ist für Simmel die „Summe von Wechselwirkungen“.¹⁵ Eine wesentliche Form der Wechselwirkung, die unter der Bedingung gesellschaftlicher Entwicklung erreicht wird, ist die Arbeitsteilung. Die arbeitsteilige Gesellschaft zeichnet sich durch ein Zugleich von Besonderung (Differenzierung) und Aufeinander-angewiesen-Sein (Integration) der gesellschaftlichen Kräfte aus. Gerade in der Arbeitsteilung sind wir alle auf die Gesamtgesellschaft verwiesen.

Von dieser Voraussetzung aus formuliert Simmel *zweitens die* These, dass die gesellschaftliche Entwicklung als Antrieb „ein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Missgunst“¹⁶ benötigt. Mit anderen Worten: Der soziale Antagonismus ist es, der die Gesellschaft voranbringt.¹⁷ Eine besonders wirkungsvolle Stimulanz der gesellschaftlichen Entwicklung ist die soziale Konkurrenz. Um jede arbeitsteilige Aufgabe bewirbt sich eine Vielzahl von Individuen. Die dabei sich entwickelnde wechselseitige Überbietung steigert die Effektivität des gesellschaftlichen Arbeitens. Der Konkurrenzdruck kann teilweise durch eine erneute Ausdifferenzierung der Arbeit gemildert werden. Dies führt jedoch dazu, dass sich die soziale Konkurrenz auf einer höheren Stufe wieder einstellt. Diese Effektivierung gesellschaftlicher Arbeitsteilung durch soziale Konkurrenz setzt voraus, dass die Einzelnen innerhalb der sozialen Interaktion ihre ganz eigenen Interessen wahrnehmen. Das unterscheidet die Konkurrenz grundsätzlich von der Arbeitsteilung. Während letztere ein soziales Prinzip ist, beruht die „Konkurrenz (...), formal betrachtet, auf dem Prinzip des Individualismus“¹⁸ Bei der Erläuterung

¹³ Simmel 1903, 221-246.

¹⁴ Ebd. 246, H.i.O.

¹⁵ Ebd. 222.

¹⁶ Ebd. 221.

¹⁷ Ein solches disharmonisches, aber zugleich bereicherndes gesellschaftliches Element repräsentiert auch der Fremde. Vgl. dazu Schröder 1994, 195-212, 196f.

¹⁸ Simmel: Ebd. 233.

der Herkunft dieses Prinzips verweist Simmel auf die im Abendland gewachsene selbstbehauptende Sittlichkeit¹⁹, also den autonomen Willen, der unabhängig von äußeren Mächten seine kreative Energie zur Durchsetzung selbstgesteckter Ziele verwendet.

Drittens fasst Simmel die Konkurrenz als die sublimierteste Form eines sozialen Antagonismus der individuellen Interessen. Diese ‚Vergeistigung‘ sozialer Konflikte verbindet sich mit zwei spezifischen Merkmalen des Konkurrenzbegriffs. Einmal sind – anders als etwa beim Kampf – die Kontrahenten bei der Konkurrenz gar keine direkten Gegner. Vielmehr kämpfen sie nur indirekt, indem sie sich in parallelen Bemühungen um das gleiche Ziel bewerben. Zum anderen ist – wiederum im Vergleich mit einem physischen Kampf – die eigentliche Kraftanstrengung bei der Konkurrenz gar nicht auf den Gegner ausgerichtet, sondern gilt dem Erreichen des Ziels. Diese Konzentration aller Konkurrenten auf das Ergebnis macht den Wettbewerb für die Gesellschaft so fruchtbar, weil – anders als beim Boxkampf – die Energien des Gegners nicht gehemmt werden, vielmehr dessen Bemühungen – virtuell – in die subjektiven Anstrengungen eingehen. Im Unterschied zum Kampf, der auf physische Ausschaltung des Gegners zielt, bleiben die kreativen Energien der Konkurrenz der Gesamtgesellschaft erhalten. Dadurch ergeben sich aus den subjektiven Anstrengungen der Konkurrenten objektive Werte. Nach Simmel bietet die Konkurrenz „vom Standpunkt der Gruppe aus gesehen, subjektive Motive dar (...), um objektive soziale Werte zu erzeugen“.²⁰ Die Kreativität der Konkurrenz wird nach Simmel noch einmal gesteigert durch denjenigen Typ von Konkurrenz, bei dem das Ziel gar nicht in der Disposition der Konkurrenten steht: Das ist immer dann der Fall, wenn die Nachfrage erst geweckt werden soll. Man kann sich das am Beispiel der Werbung klarmachen, unabhängig davon, ob sie auf die Gunst einer begehrten Person oder auf einen potentiellen Kunden zielt. Die Konkurrenten verwenden ein großes Maß an kreativer Energie dafür, sich in die Seele des umworbenen Anderen zu versetzen, um auf sich oder das Produkt aufmerksam zu machen. Es kann daher weder die Rede davon sein, dass der ökonomische Wettbewerb nur materielle Güter produziert, wie etwa Eilert Herms meint²¹, noch, wie die EDK-Denkschrift „Leistung und Wettbewerb“ unterstellt, dass Konkurrenz die „eigentlich menschlichen Zwecke“ verdränge.²² Das Verhältnis von Mittel und Zweck ist viel komplizierter. Mit Simmel kann man festhalten, dass durch die Konkurrenz nicht nur materielle Wertschöpfung erfolgt, sondern auch eine ideelle Kultur der wechselseitigen Anempfindung hervorgebracht wird. Diese ist zwar ursprünglich eine Funktion subjektiver Interes-

¹⁹ Vgl. ebd. 24.5f.

²⁰ Vgl. ebd. 224. Der Nationalökonom Friedrich A. von Hayek hat in diesem Sinne den Wettbewerb „als ein Verfahren zur Entdeckung von Tatsachen“ bezeichnet, „die ohne sein Bestehen entweder unbekannt bleiben oder zumindest nicht genutzt werden würden“ (Hayek 1969, 249).

²¹ Vgl. Hemes 1998, 269-298, 275.

²² Leistung und Wettbewerb 1978.

sen, einmal hervorgebracht kann sie aber, wie die materiellen Güter auch, im Interesse der ‚eigentlich menschlichen Zwecke‘ angeeignet werden. Vor allem aufgrund der durch soziale Konkurrenz hervorgebrachten materiellen und ideellen Werte spricht Simmel davon, dass die „moderne Konkurrenz, die man als den Kampf aller gegen alle kennzeichnet, (...) doch zugleich der Kampf aller um alle“²³ ist. Konkurrenz hat, obgleich sie auf dem Prinzip des Individualismus beruht, so Simmel bündig, eine „ungeheure vergesellschaftende Wirkung“.²⁴

Viertens bedeutet für die Individuen der gesellschaftliche Ertrag der sozialen Konkurrenz, dass ihre subjektiven Motive in den Dienst objektiver Wertschöpfung gestellt sind. Simmel argumentiert hier ähnlich wie es Adam Smith mit seiner berühmten These von der „invisible hand“²⁵ oder Hegel mit seiner These von der „List der Vernunft“²⁶ getan hat. Die Wahrnehmung subjektiver Interessen schlägt in die Konstitution objektiver Werte um. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Gesellschaftliche Wertschöpfung vollzieht sich durch Instrumentalisierung der subjektiven Interessen, sie geht durch individuelle Sinnstiftung hindurch, über sie hinweg oder auch: sie bringt sich gegen sie zur Geltung.

Schließlich und *fünftens* diagnostiziert Simmel die allgemeine Geltung des Konkurrenzparadigmas in der modernen Welt. Lediglich die Familie und die religiösen Gemeinschaften stellen Sozialformen dar, in denen das Prinzip der Konkurrenz nicht regiert. Simmel *bewertet* nun die Dominanz des Konkurrenzparadigmas anders als Weber. Wie Weber notiert Simmel die durch die gesellschaftliche Konkurrenz bewirkte Sachlichkeit, Rationalität und Methodisierung der Lebenswelt: „dingliche Kultur“, „reine Objektivität des Verfahrens“, ausschließliche Orientierung an „der Sache und ihren gesetzlichen Wirkungen“.²⁷ Jedoch verweist er auch – ebenso ausgelöst durch das soziale Moment der Konkurrenz – auf die Entstehung einer Kultur der „Subjektivität des Ich, das Sich-selbst-Gehören der individuellen Seele“, eine Steigerung der Kultur von wechselseitiger Einfühlung in die Seelen anderer Menschen. Auch wenn dies mit dem subjektiven Ziel geschieht, den Anderen für die eigene Leistung zu gewinnen, so besteht der gesellschaftliche Ertrag dieser Bemühung in der Vertiefung von „zusammenführenden Wechselwirkungen“.²⁸ Simmel spricht daher davon, dass den modernen Menschen *beides* auszeichnet, ein „scharf differenzierte[s] Sach- und Selbstbewusstsein“²⁹. Beide Seiten des modernen Menschen laufen im Wettbewerbsdenken zusammen. Die beiden Prinzipien sozialer Interaktion, das soziale und das individuelle, vereinigen sich in der sozialen Konkurrenz „aufs wunderbarste“.

²³ Georg Simmel: Ebd. 227.

²⁴ Ebd. 226.

²⁵ Vgl. Smith 1789, 371.

²⁶ Vgl. zu Hegels Figur der listigen Vernunft: Scheliha 1999, 195-207.

²⁷ Georg Simmel: Ebd. 246.

²⁸ Ebd. 229.

²⁹ Ebd. 246.

Aus der Darstellung geht hervor, dass es Simmel gelingt, das soziale Phänomen der Konkurrenz nach seinen inneren Voraussetzungen, dem sozialen und individualistischen Prinzip, und nach seinen in materieller und ideeller Hinsicht produktiven Konsequenzen durchsichtig zu machen. Kritisch sei angemerkt, dass der Grundton der Analyse Simmels harmonistisch gestimmt ist. Das hängt vor allem mit seinem organologischen Verständnis der Gesellschaft zusammen. Gegen die Organismusidee ist jedoch einzuwenden, dass sie nicht komplex genug ist, die gegenwärtige Gesellschaft und die in ihr obwaltenden Antagonismen in ihrer faktischen Härte zureichend zu beschreiben. Weiterhin ist an Simmel die Rückfrage zu richten, ob er den gesellschaftlichen Gewinn des ökonomischen Wettbewerbs nicht zu optimistisch deutet. Denn es ist ja auch Produktion von solchen Werten vorzustellen, die man als „Unwerte“ bezeichnen könnte und mit denen sich die Gesellschaft abplagen muss, z. B. eben jener Verbrauch fossiler Ressourcen, von dem Weber sprach.

Diese Fragen sollen jedoch nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr werden im folgenden die beiden Aspekte an Simmels Theorie näher beleuchtet, die das Problem persönlicher Sinnfindung unter der Bedingung des Wettbewerbsdenkens im engeren Sinn betreffen. Den *ersten* Aspekt hat Simmel selbst benannt. Er stellt eine innere Gegenläufigkeit innerhalb der modernen Personlichkeitskultur fest. Einerseits ist die soziale Konkurrenz eine Form der Freiheit, weil sie die Möglichkeiten der Menschen zur Selbstbestimmung und -entfaltung erheblich vergrößert. Dies ist nicht zuletzt in der durch sie freigesetzten, differenzierten Semantik der Zwischenmenschlichkeit begründet. Eine These, die Niklas Luhmann am Beispiel der Liebe in der Gegenwart wissenssoziologisch untermauert hat³⁰. Andererseits führt nun die soziale Konkurrenz aus der Basis hochdifferenzierter Arbeitsteilung dazu, dass die Individuen für sich gar nicht mehr die Möglichkeit erhalten, ihre Persönlichkeit voll zu entfalten und einen eigenen Lebenssinn auszubilden. Der je verinnerlichte soziale Konkurrenzdruck und die Eigenlogik der modernen Massenkultur verhindern vielmehr, dass der Einzelne seine spezifischen Anlagen wirklich auszubilden vermag. Es entsteht unter dem allgegenwärtigen Druck der durch soziale Konkurrenz gesteigerten Arbeitsteilung eine „Vereinseitigung des Individuums, die Ausschließlichkeit ganz spezialistischer Betätigung, die Verkümmern aller, dieser Einseitigkeit nicht dienstbaren Energien“.³¹ Simmels lebensphilosophischer Hegelianismus führt zur Feststellung einer tragischen Entfremdung: Trotz der an sich gesteigerten Möglichkeiten, einen individuellen Lebenssinn auszubilden, wird ebendies für den Einzelnen immer schwerer, weil die Kultur dem einzelnen „als kristallisierte und fremdartige Macht“³² gegenübersteht, ihn mit ihren nivellierenden Ansprüchen konfrontiert und in den Dienst stellt. In diese Widersetzlichkeit oder Aporie verstrickt sich der moderne Mensch. Darin liegt ein Teil der Tragödie der modernen Kultur.

³⁰ Vgl. Luhmann 1995.

³¹ Simmel 1989, 151.

³² Schröder 1994, 203.

Der *zweite* Aspekt ist über Simmel hinaus zu formulieren. Sein Begriff der „reinen“ oder formalen Konkurrenz blendet die in jeder Gesellschaft existierenden materiellen Ungleichheiten zumindest der Ausgangsbedingungen jedes Wettbewerbs aus. Faktisch besteht stets eine Differenz zwischen formaler Rationalität der Konkurrenz und materialer Ungleichheit zwischen den Wettbewerbern. Diese ist es auch, die die „Opfer“ der sozialen Konkurrenz produziert und, gegenwärtig, die Ängste vor der Globalisierung schürt, weil diejenigen nationalen Regelungen, die diese Ungleichheiten auszugleichen suchen, in globaler Hinsicht der Deregulierung anheimfallen und schwächere Konkurrenten den stärkeren hilflos ausgeliefert sein könnten.

4. Erwägungen zur persönlichen Sinnfindung zwischen Selbstbehauptung und Konkurrenz

Zunächst ist festzuhalten, dass beide von Simmel benannten Prinzipien der Konkurrenz eine innere Nähe zu Grundeinsichten der christlichen Ethik aufweisen. Simmel selbst hat den Hinweis auf die „geistesgeschichtliche Einheit“ der beiden in der sozialen Konkurrenz vereinigten Prinzipien gegeben. Zieht man noch etwa Webers Einsichten in Bezug auf den Zusammenhang von protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist heran, ist festzuhalten: Das moderne Wirtschaften ist über viele reale und ideelle Bedingungen vermittelt, zu denen auch die christliche Religion gehört. Negativ formuliert: Soziale Konkurrenz als Faktor modernen Wirtschaftens repräsentiert nicht einfach eine anthropologische Konstante im Sinne eines „Rechts des Stärkeren“. Das wäre ein naturalistisch-darwinistisches Missverständnis. Vielmehr verdankt sich die Kulturproduktion durch Wettbewerb einer bestimmten Selbstinterpretation des Menschen, in die wesentliche Punkte der jüdisch-christlichen Traditionen eingeflossen sind. Drei Aspekte seien angeführt:

Zunächst ist die *Konzeption der Gottebenbildlichkeit des Menschen* zu nennen, wie sie ursprunghaft im ersten Kapitel der Bibel vorliegt. Dort heißt es: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib“ (Gen 1,27). Der *ethische* Sinn der Gottebenbildlichkeit – und nur darauf kommt es mir an – besteht nun im Auftrag zur Herrschaft über die Erde: „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische (...) und über die Vögel (...) und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht.“ (Gen 1,28). Mit diesen Worten wird nichts weniger begründet als das *dominium terrae*, der Kulturauftrag des Menschen. Im weiteren Verlauf der biblischen Urgeschichte wird dann, ganz archaisch und ohne jede Romantik, geschildert, dass zu diesem Kulturauftrag gemeinsames Wirtschaften (vgl. Gen 3,19.23) und die Errichtung politischer Ordnungsstrukturen (Gen 3,17) gehören. Wirtschaft und Politik sind anthropologisch notwendig und Ausdruck des spezifisch menschlichen Lebensvollzugs. Neben dem Kulturauftrag wird in der Idee der Gottebenbildlichkeit auch festgehalten, dass die Menschen, indem sie ihre Kultur aufbauen, als verantwortliche Personen auf ihr Handeln und dessen Folgen anzusprechen sind (vgl. Gen 2f.).

Zweitens ist an Martin Luthers *Idee der christlichen Freiheit* zu erinnern: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“³³. Wichtig ist zunächst der Gesichtspunkt der Freiheit. Er besagt in Luthers Zeit, dass wir uns in Dingen der Religion, der Gesinnung, des Gewissens frei wissen können von allen Vorgaben der Kirche, der Gesellschaft und auch der Wirtschaft. Danach sind wir ganz bei uns selbst, wenn wir uns unabhängig von unserem äußeren, natürlich-geschichtlichen Ergehen im Verhältnis zu Gott auf uns besinnen. Jenseits unseres gesellschaftlichen Settings, der historischen Umstände und unseres individuellen Schicksals gelten wir vor Gott alle als frei im Verhältnis zu anderen Menschen. Mit diesem Gedanken sind Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit grundgelegt. Hegel hat später, diesen Zusammenhang aufgreifend, vom unendlichen Wert der menschlichen Persönlichkeit gesprochen.³⁴

Die der christlichen Freiheit korrespondierende „Dienstbarkeit gegen jedermann“ führt zum *dritten* Aspekt, zur *protestantischen Berufsethik*. Im Unterschied zum mittelalterlichen Katholizismus, in dem eine Ethik für Mönche von einer Ethik für Laien im weltlichen Beruf unterschieden wurde, waren die Reformatoren der Meinung, dass der weltliche Beruf genau die Aufgabe hat, die Verantwortung für die Schöpfung, die Freiheit vor Gott und die sittliche Verpflichtung dem Nächsten gegenüber zu leben und zu gestalten. Der Beruf zeigt dem Einzelnen, wo er konkret und situationsbezogen Verantwortung übernehmen soll. Die mit dem Beruf gegebene Konstellation bietet die konkrete Ortsbestimmung für die *soziale Verantwortung* des Einzelnen. Durch diese im Beruf auf Dauer gestellte Verantwortung für andere erfüllt sich eine weitere Funktion des Berufes. Sie besteht darin, sich zu einer freien, selbständigen Persönlichkeit zu bilden. Die reflexive Verarbeitung der Erfahrung sittlichen Fortschritts ebenso wie die mentale Überwindung von Widerständen und Hindernissen, die sich bei der Berufsarbeit einstellen, formt den Einzelnen zu einem *geistigen und freien Individuum*. Schließlich dient der Beruf der *Integration des Einzelnen in die Gesellschaft*. Einerseits bietet der Beruf die Möglichkeit, am Aufbau der Kultargesellschaft mitzuarbeiten, andererseits fungiert er dadurch als Mittel zum Aufbau sozialer Anerkennung und Absicherung, die zur Personbildung hinzugehören. Erst alle drei Gesichtspunkte ergeben den ethischen Berufsgedanken im Vollsinn.

Gottebenbildlichkeit bzw. Kulturauftrag, christliche Freiheit und protestantische Berufsidee verweisen darauf, dass das Christentum eine *ethische Religion* ist, die auf die Gestaltung dieser Welt durch die einzelnen Persönlichkeiten setzt, ja die Weltgestaltung zu einem elementaren Merkmal der Persönlichkeitsbildung erhebt. Persönliche Selbstfindung und Selbstbehauptung vollzieht sich durch Übernahme von Verantwortung in Freiheit und durch Arbeit in der Welt. In der

³³ Luther 1520, 250-274, 250.

³⁴ Vgl. Hegel 1994, 136f.

Epoche der Aufklärung wurden sukzessive die Spielräume für die Freiheit des Einzelnen entschränkt. Zunächst als Freiheit der Gedanken, dann als Freiheit der Religion, später als politische und schließlich auch als wirtschaftliche Freiheit. Daher wird man auch die wirtschaftliche Selbstbestimmung als kulturelle Gestalt christlicher Freiheit interpretieren können. Sie begründet die Möglichkeit, sich als wirtschaftendes Subjekt, als Unternehmer ebenso wie als Konsument selbst zu bestimmen, mentale und reale Ressourcen zu mobilisieren und individuelle Kreativität zu entfalten.

Aber es geht nicht nur um kulturgeschichtliche Zusammenhänge. Denn gerade wenn gilt, dass die Entfaltung des Wettbewerbs ein kulturelles Phänomen ist, dann muss es mit den sittlichen Grundlagen der Gegenwart in einem systematischen Zusammenhang stehen. Insofern wird man auch gegenwärtig der sozialen Konkurrenz einen religiös-sittlichen Wert zusprechen können. In religiöser Hinsicht ist die Selbstbehauptung im Wettbewerb eine Möglichkeit zur Entfaltung und Gewährung individueller Autonomie und persönlicher Sinnfindung. In ethischer Hinsicht dient die Selbstbehauptung als ein Mittel zur Entfesselung individueller Kreativität dazu, über den Wettbewerb auf dem Markt, die Knappheit der Güter zu überwinden, Bedürfnisse Anderer zu stillen und neue – materielle wie ideelle – Güter zu produzieren.

Daneben steht nun das düstere Problem der Gefährdung der persönlichen Sinnfindung. Simmel hat selbst einen Hinweis auf die „Lösung“ dieses Problems gegeben, indem er genau an dieser Stelle die gesellschaftliche Funktion der Religion verortet. Simmel bezieht sich hier auf die Reich-Gottes-Predigt Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). Jesu Ruf in das Reich Gottes gilt allen Menschen, unabhängig von ihrer Geburt, ihrem Stand, ihrer Herkunft.

Zunächst kann man ganz formal sagen: Der Reich-Gottes-Gedanke steht für eine andere, vom Wettbewerbsdenken befreite Perspektive der Lebensdeutung. Anders formuliert: Unsere persönliche Sinnfindung geht im Selbstbehauptungswettbewerb nicht auf. Die „spiritualistische Sozialisierung“³⁵ im Gottesbereich bietet vielmehr ein Deutungsmuster für unsere Leben an, das in der Wettbewerbsgesellschaft nicht zum Zuge kommt. Sodann hat die Reich-Gottes-Idee eine sozialphilosophische Pointe. Denn indem wir uns „Bürgerrecht (...) im Himmel“ (Phil 3,20) zuschreiben lassen, stufen wir unsere wechselseitigen Selbstbehauptungs- und Selbstdurchsetzungsansprüche herunter und erklären die von uns – im Zusammenhang der Durchführung des Kulturauftrages notwendigerweise – errichteten sozialen Strukturen, also auch den Wettbewerb, zu einem bloß Vorletzten. Der Reich-Gottes-Gedanke transzendiert die Formen von Vergemeinschaftung, wie sie etwa durch Markt und Konkurrenz gegeben sind. Hier wird die Idee einer übergeschichtlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen formuliert, die die biologischen, wirtschaftlichen und politischen Zu-

³⁵ Simmel, 1989, 152.

gehörigkeitsverhältnisse überschreitet und diese damit unter Vorbehalt stellt. Religion symbolisiert das konkurrenzlose Beieinander der Individuen und hat die besondere Bedeutung – sie entwirft die Vision einer kontrafaktischen Gleichheit der Individuen. Des Weiteren repräsentiert das Gottesreich das Gegenbild zur innerweltlichen Konkurrenz und Konformität der Individuen. Religion symbolisiert den nicht durch Wettbewerb instrumentalisierbaren Kern der Persönlichkeit. „Fast allein auf religiösem Gebiet können die Energien der Einzelnen sich voll ausleben, ohne miteinander in Konkurrenz zu geraten, weil nach dem schönen Worte Jesu für alle Platz in Gottes Haus ist.“³⁶ Vielmehr kommt im ‚Heil der Seele‘ unsere eigene Persönlichkeit im tiefsten zum Zuge. Religion ist das Für-sich der Persönlichkeit im universalen Horizont konkurrenzloser Sozialität. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Simmel *diese* Funktion im christlichen Weihnachtsfest ausgedrückt findet. Weihnachten hat für ihn eine sozialpsychologisch eminent wichtige Bedeutung für die moderne Gesellschaft, weil im Gesang der Engel nach Luk 2,14 („Friede auf Erden“) jene Konkurrenzlosigkeit verwirklicht ist, die innerhalb der sozialen Interaktion nie eintritt und zugleich die Erfüllung unserer tiefsten – religiösen – Wünsche vorstellt.

Dem theologischen Ethiker wird der Hinweis auf die gesellschaftliche Funktion dieser religiösen Idee nicht ausreichen, weil sie von Simmel nur spirituell gefasst ist. Aus der Perspektive der Ethik wird man daher nach Institutionen suchen, die das religiöse Regulativ des Konkurrenzparadigmas gesellschaftlich positivieren: Institutionen, deren Sozialisationsprinzip nicht die soziale Konkurrenz ist, sondern die Möglichkeit zur wechselseitigen Bildung zur Individualität. Hier wäre an den Bereich der freien Geselligkeit, an Kunst, Bildung, an Partnerschaft, Ehe, Familie und an die religiöse Institution zu denken. Die Aufgabe dieser Institutionen besteht in der Außenstützung der Menschen, die sich innerhalb der sozialen Konkurrenz nicht entfalten können. Sie stehen für gesellschaftliche Freiräume, in denen wir, ohne Außendruck, uns selbst leben können. Innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses haben diese Institutionen einen Beitrag dafür zu erbringen, dass die soziale Konkurrenz nicht zur exklusiven Sozialisationsform wird, sondern dass eine davon unterschiedene Kultur der Persönlichkeitsbildung etabliert und weiterentwickelt werden kann.

Zur ethischen Positivierung der Gleichheitsidee gehört auch der Ausgleich der unterschiedlichen materiellen Ausgangsbasis der Konkurrenz. Seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts hat man innerhalb der protestantischen Sozialethik und seit den vierziger Jahren im volkswirtschaftlichen Ordoliberalismus gefordert, mit Hilfe der staatlichen Ordnungspolitik den Wettbewerb auf dem Markt durch Setzung von Rahmenordnungen zu regulieren. Im expliziten Rückgang auf die Sozialidee des Christentums hat etwa Alfred Müller-Armack formuliert, dass im Zuge der Begründung einer europäischen Wirtschafts- und Sozialordnung das wirtschaftliche Laissez-faire „irenisch“ zu begrenzen sei.³⁷ Bei Wahrung des for-

³⁶ Ebd. 142.

³⁷ Vgl. Müller-Armack 1959, 559-578.

malen Marktmechanismus werden materielle Ungerechtigkeiten ordnungspolitisch ausgeglichen, etwa durch Verteilung von Kapital und Arbeit. Die Grenze ist spätestens dort erreicht, wo die Umverteilung ihrer Voraussetzung, nämlich den Leistungswillen der Konkurrenten, so untergräbt, dass die Umverteilung unmöglich wird.³⁸ Die soziale Marktwirtschaft, an deren politischer Verwirklichung Müller-Armack maßgeblich beteiligt war, enthält wesentliche Elemente der christlichen Sozialethik. Die konkrete Austarierung der Wettbewerbsbedingungen und Chancengerechtigkeit ist freilich stets strittig und muss politisch entschieden werden. Die Aufgabe der protestantischen Sozialethik ist es, in den politischen Diskurs die grundlegenden ethischen Einsichten des Christentums einzuspeisen.

Zusammenfassend sei festgehalten: Der religiöse Sinn des persönlichen Lebens im Konkurrenzparadigma kann also in einer gewissen Gegenläufigkeit bestimmt werden. Zum einen kann man den Wettbewerb als Möglichkeit zur kreativen Selbstbestimmung und zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung deuten, sofern durch soziale und ökonomische Konkurrenz objektive, materielle und ideelle Wertschöpfung erfolgt. Zum anderen begrenzt sich in der religiösen Deutung das mit dem Wettbewerb intendierte Streben nach individueller Selbstverwirklichung und allgemeiner Wohlfahrt an der Selbstzwecklichkeit (Gottebenbildlichkeit/Menschenwürde) des Anderen. Oder anders: Die Selbstbehauptung in der Konkurrenz endet an der Würde (Gottebenbildlichkeit/Selbstzweckhaftigkeit) des Anderen. Das Recht ist das ethische Gut, in dem der religiöse Sinn – jedenfalls partiell – gesellschaftlich positiviert und für möglichst viele Menschen gesichert wird. Das Mittel zur Durchsetzung dieser Standards ist die Politik, auch in globalisierten Wirtschafts- und Wettbewerbsräumen. Unabhängig davon bleibt für die christliche Ethik die zentrale sittliche Weisung Jesu, das Gebot der Nächstenliebe, als Grundnorm des sittlichen Handelns – auch im Wettbewerb – bestehen. Beim Gebot der Nächstenliebe handelt es sich um ein Geschwisterlichkeitsethos, das seine spezifische Pointe darin hat, dass es über die bloße Rechtsfrömmigkeit hinausgeht, auf Globalität hin unbeschränkbar und uns eine ebenso nicht-spirituelle wie unhintergehbare Verpflichtung ist.

Verwendete Literatur

- Forrester, V. (1997): *Der Terror der Ökumene*, Wien
- Graf, F. W. (1995): *Akzeptierte Endlichkeit. Protestantische Ethik in einer Kultur der Widersprüche*, in: *Pluralismus und Identität*, Mehlhausen J. (Hrsg.), Gütersloh, S. 115-125.
- Hayek, F. A. v. (1969): *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen S.

³⁸ Vgl. Priddat 1988, 325-338, gegen die „Dualisierung von Leistung und Solidarität“, 330.

249.

- Hegel, G. W. F. (1994): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 1: Die Vernunft in der Geschichte, Hoffmeister, J. (Hrsg.), Hamburg, S. 136f.
- Hermes, E. (1998): Religion und Wirtschaft. Eine Verhältnisbestimmung aus der Perspektive reformatorischer Theorie, in: Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Scheliha, A. v./M. Schröder, Stuttgart, S. 269-298, 275.
- Leistung und Wettbewerb (1978): Sozialethische Überlegungen zur Frage des Leistungsprinzips und der Wettbewerbsgesellschaft. Eine Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Rat der EKD (Hrsg.) durch die Kirchenkanzlei, Gütersloh, These Nr. 1.
- Luhmann, N. (1995): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main.
- Luther, M. (1520): Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, Aland, K. (Hrsg.), Bd. 2: Der Reformator, Göttingen 1991, S. 250-274, 250.
- Martin, H. P., Schumann, H. (1996): Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek bei Hamburg.
- Minc, A. (1998): Globalisierung - Chance der Zukunft, Wien.
- Müller-Armack, A. (1959): Religion und Wirtschaft, Stuttgart, S. 559-578.
- Priddat, B. P. (1988): Allokation und Würde, in: Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Hesse, H. (Hrsg.), Berlin, S. 325-338, 330.
- Scheliha, A. v. (1999): Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart, S. 195-207.
- Schröder, M. (1994): Fremdheit, Individualität und Religion. Überlegungen zu Georg Simmels Theorie des Fremden, in: Fremdenfeindlichkeit in Deutschland, Knortz, H. (Hrsg.), Frankfurt a. M., S. 195-212, 196f.
- Simmel, G. (1903): Soziologie der Konkurrenz, in: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I, Gesamtausgabe 7., Frankfurt am Main, S. 221-246.
- Simmel, G. (1989): Die Religion, in: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Berlin, S. 151.
- Smith, A. (1789): Der Wohlstand der Nationen, München 1996, S. 371.
- Thureau-Dangin, P. (1998): Die Ellenbogengesellschaft. Vom zerstörerischen Wesen der Konkurrenz, Frankfurt am Main.

- Troeltsch, E. (1922): Grundprobleme der Ethik, in: Gesammelte Schriften II, Tübingen, S. 552-672, 657f.
- Troeltsch, E. (1923): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen.
- Weber, M. (1920): Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, S. 203.

3. Technik

Technik – Vom Hilfsmittel zum Schicksal. Verantwortung statt Machbarkeit

Fernreisen im Flugzeug. Grippe-Impfstoff weltweit. Internetzugang überall. Die moderne Technik ist allgegenwärtig. Selbstverständlich nehmen wir ihre Errungenschaften in Anspruch. Daher sind Fehler im Umgang mit der Technik immer Schlagzeilen wert. Menschliches oder technisches Versagen reißt uns aus unserem Technik-Vertrauen heraus. Wir werden auf uns selbst zurückgeworfen und daran erinnert, dass unsere technisch gestützte Welt keine absolute Sicherheit bietet. Bricht eine Telefonverbindung plötzlich zusammen, fühlen wir uns einsam. Fehlt ein Medikament, sehen wir uns einer Krankheit hilflos ausgeliefert. Stürzt ein Flugzeug ab, tritt das Risiko unserer technischen Zivilisation mit großer Wucht in unser Bewusstsein. Mit dem Mitgefühl für die Opfer technischer Katastrophen verbindet sich ein Gefühl der Verunsicherung. Es dämert uns: Die technische Umgebung ist uns zur zweiten Natur geworden. Spätestens dann, wenn der Strom ausfällt, wird auch dem Letzten klar, dass wir ohne technische Unterstützung unser gegenwärtiges Leben nicht führen könnten und dass unsere hochkomplexe Gesellschaft ohne Technik nicht steuerbar wäre. Daher gibt es kein „Zurück“. Im Gegenteil: Wir vertrauen auch für die Zukunft auf den technischen Fortschritt.

Wir erwarten von den Ingenieuren zeitnahe Lösungen für technische Probleme. Neue Medikamente sollen helfen, schwere Krankheiten zu heilen. Katastropheneinsätze und Krisenintervention in aller Welt können nur mit technischer Hilfe effektiv und nachhaltig gestaltet werden. Umso größer ist aber die Enttäuschung, wenn Technik versagt, weil wir sie nicht beherrschen, weil technische Möglichkeiten furchtbar missbraucht werden, wenn Versprechungen nicht gehalten werden oder Folgen eintreten, die nicht absehbar waren. Technik ist weit mehr als ein Hilfsmittel zum Überleben der Menschheit und zur Verfeinerung des Lebensstandards. Sie ist das Schicksal der Menschheit, weil der technische Weltumgang das Erleben, das Denken und das Handeln der Menschen prägt und – kulturgeschichtlich betrachtet – auch verändert hat.

Es sei daran erinnert, dass Menschen Jahrtausende lang davon geträumt haben, durch die Entwicklung von Maschinen den Kampf gegen die Natur zu erleichtern, die Kultur zu stabilisieren und neue Lebensmöglichkeiten zu kreieren. Denn anders als in der Tierwelt sorgen die Instinkte und Triebe des Menschen nicht dafür, dass er in der Natur überleben kann. Vielmehr ist der Mensch auf Grund seiner Instinktentsicherung als einziges Lebewesen darauf angewiesen, mit anderen Menschen seinen Lebensunterhalt der Natur abzurufen und das gemeinsame Leben gegen die Naturgewalt zu schützen. Dafür

muss der Mensch arbeiten. Zur Verbesserung seiner Arbeit errichtet er einerseits Institutionen, die das Miteinander auf Dauer stellen und regeln. Andererseits entwickelt er Techniken, die die Arbeit selbst verstetigen und effektiver machen. Institutionen und Technik sind aber nicht einfach nur Außenstützen. Vielmehr sind sie zur Grundlage des Zusammenlebens geworden, lenken das Denken und Handeln.

Ein Grund für die überaus starke Prägekräft der gegenwärtigen technischen Welt liegt in der engen Verbindung von Technik mit der naturwissenschaftlichen Forschung und der kapitalistischen Wirtschaften, die maßgeblich für den immensen Fortschritt mitverantwortlich sind. Moderne Technik basiert auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und treibt ihrerseits deren Forschung voran. Aber neue Technologien müssen nicht nur erfunden und entwickelt werden, sondern sind auch sehr teuer. Ihre Refinanzierung ist nur möglich, wenn technische Innovationen auf lange Sicht auf dem Markt nachgefragt, verkauft und somit verbreitet werden. Auf diese Weise kommt Technik im Leben eines jeden Menschen an und prägt jedes einzelne Leben mit. Der Philosoph Arnold Gehlen (1904-1976) hat diese enge Verbindung aus Naturwissenschaft, Wirtschaft und Technik zu Recht einmal als „Superstruktur“ bezeichnet und mit ihrer Bildung einen epochalen kulturgeschichtlichen Einschnitt bezeichnet, der im 19. Jahrhundert wirksam wurde und der das Leben der Menschen fundamental verändert hat. Mit Hilfe dieser Superstruktur wird die menschliche Technik vom manuellen Werkzeug auf Maschinerisierung und Automatisierung umgestellt. Dadurch erfolgt eine Umwälzung des gesamten humanen Kulturgefüges, deren Folgen wir bis heute spüren. Denn auch die modernsten Technologien verdanken sich noch dieser Umstellung, die damals erfolgte.

„Die Erfindung, d.h. die durchgreifende Verbesserung der Dampfmaschine durch James Watt ist bereits von einem Kapitalisten finanziert worden, dem an der industriellen Verwertung lag. Entweder Unternehmer oder die kriegstechnisch interessierten Staaten selbst ... haben die Mittel bereitgestellt, um die experimentellen Entdeckungen weiterzutreiben und praktisch zu fruktifizieren. Heute ist der Zustand erreicht, in dem man die Naturwissenschaften, die Technik und das Industriesystem funktionell im Zusammenhang sehen muss. Die Naturforschung selbst wird durch immer neue technische Hilfsmittel weitergetrieben, die Natur wird technisch aufgebrochen, der Gelehrte muss sich mit dem Techniker verständigen, denn sein Problem definiert die noch nicht vorhandene Apparatur mit, die man braucht, um es zu lösen. ... Andererseits ... haben die großen Industriewerke ihre eigenen Forschungsinstitute, die Naturwissenschaft ist nicht mehr das Monopol der Universitäten, und die Zuschüsse der Industrie wiederum erhalten manches karg ausgestattete Institut der Technischen Universitäten arbeitsfähig. Die Vorstellung, als ob die Technik ‚angewandte

Naturwissenschaft' wäre, ist überholt und altmodisch, vielmehr setzen sich alle drei Instanzen – Industrie, Technik, Naturwissenschaft – gegenseitig voraus.“¹

Das menschliche Leben unter dieser Struktur hat sich verändert. Die Beherrschung der Natur ist stabilisiert. Wohlstand hat sich ausgebreitet. Gesundheit ist ein wichtiges Gut. Die moderne Verkehrsinfrastruktur macht jeden einzelnen Menschen zu einem „Global Player“. Der medizinische Fortschritt ermöglicht ein langes Leben. Das Internet vergeleichzeitig das Leben auf der Welt und prägt unser Denken und Erleben. Damit passen wir uns zugleich den technischen Formaten an. Auf Reisen quetschen wir uns über Stunden in enge Flugzeugsitze. Die Ernährung wird den Nebenwirkungen von Hightech-Medikamenten angepasst und wir denken in den 160 Zeichen, die eine SMS umfasst. Die technische Welt ist nicht nur Stütze des modernen Lebens, sondern auch ihr Ausdruck. Die Seele im technischen Zeitalter ist selbst vom technischen Denken geprägt. Mit einigem Recht spricht Gehlen von einer Intellektualisierung des Lebens, vom Abbau an Anschaulichkeit, von einer „Tendenz zur Verbegrifflichung und Entsinnlichung“² und der „Ausbreitung der experimentellen Denkart“³. Große Teile der modernen Kunst, wie etwa die berühmten Lichtinstallationen von James Tyrells (geb. 1943), basieren auf moderner Technik, sind abstrakt, spielen mit Formen und experimentieren mit dem Betrachter. Aber das Innenleben hat sich unter dem Einfluss der Technik verändert. Gewinn- und Verlustrechnungen, das Denken in Kategorien von Machbarkeit und die stetige Stimulanz durch Neues bestimmen unser Fühlen und Wollen, auch auf dem Gebiet der Religion. Das berühmte Gebet des Kirchenvaters Augustin „ruhelos ist unser Herz, bis es zur Ruhe kommt in Dir!“ gilt heute nur eingeschränkt. Die Seele im technischen Zeitalter strebt weniger nach „Ruhe“, sondern will sich weiter entwickeln, das in ihr liegende Potenzial entfalten und sucht immer neue emotionale Herausforderungen, die sie mit Hilfe der technische Kultur findet.

Auch die ethische Beurteilung der Technik steht vor neuen Herausforderungen. Die Maßstäbe zur moralischen Beurteilung der neuen technischen Möglichkeiten können nicht unmittelbar aus den ethischen Prinzipien der philosophischen und religiösen Traditionen abgeleitet werden, die in aller Regel aus der Zeit vor der technologischen Revolution stammen. Technikethische Fragen sind aus der Zeit heraus zu beantworten. Diese Antworten können nur im Diskurs mit allen Betroffenen entwickelt werden. Keine Antwort steht dabei von vornherein fest. Jede ethische Bewertung der Technik muss dabei die anthropologischen Bedingungen ebenso berücksichtigen wie sie die Errungenschaften und möglichen Risiken, die entstehen, gegeneinander abwägen muss.

Dabei dürfte die dankbare Erinnerung an die elementaren Errungenschaften der technischen Entwicklung an erster Stelle stehen. Mit einigem Recht haben

¹ Arnold Gehlen: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Reinbek 1993, 153.

² A.a.O. 165.

³ A.a.O. 167.

die Menschen in früheren Zeiten erwartet, dass ihr Leben durch die Entwicklung technischer Hilfsmittel erträglicher wird, um die Lebenskraft in die Entfaltung der geistigen Möglichkeiten und umfassenden Talente investieren zu können. Viele Forscher und Ingenieure haben es als eine tief im christlichen Ethos verwurzelte Aufgabe verstanden, Neugier und Erfindungsgabe dafür einzusetzen, um Technologien zu entwickeln, die anderen Menschen ihr Leben erleichtern und die Sehnsucht nach körperlicher Entlastung und Lebenskomfort stillen. Wissenschaftliche Forschung und technische Kreativität als Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe – diese Maxime gilt bis heute für viele Wissenschaftler und Ingenieure.

Viele jener Hoffnungen wurden erfüllt, aber auch die Schattenseiten des technischen Fortschritts sind kenntlich: Die Natur wird weiter zurückgedrängt, Ressourcen werden unwiederbringlich verbraucht, viele Menschen sind Opfer von technischem Versagen. Oft ist es nicht der Geist der Nächstenliebe, der den Fortschritt antreibt, sondern das Denken in den Kategorien von „Gewinn“ und „Machbarkeit“. Es ist eine Haltung, die technischen Fortschritt um jeden Preis will. Auf diese Weise wird das Machbare zum Selbstzweck. „Machbarkeitsstudien“ – dieses Wort gehört in einen Jargon, der zu suggerieren scheint, dass es ohne Risiken abgehen könnte.

Dagegen wehrt sich das christliche Ethos. Weil es Gott als den Grund und die Grenze des menschlich Möglichen kennt, misstraut es den Machbarkeitsfantasien. Der christliche Glaube erinnert daran, dass die Dimensionen, in denen wir denken, planen, bauen und kontrollieren können, limitiert sind. Wir können nicht alle Folgen unseres Handelns kontrollieren, sondern müssen mit Störungen, Versagen und Risiken leben. „Machbarkeit“ ist aber ein verführerisches Wort, weil es die gefährliche Illusion von Risikofreiheit suggeriert. Aus der Verneinung von „Machbarkeit“ aber folgt das Bewusstsein von Verantwortung. Das ist der christliche Gegenbegriff: Verantwortung für eine Weiterentwicklung der Technik, die darum weiß, dass Risiken bleiben und Nebenwirkungen auftreten. Verantwortung schließt ein, sich um die Opfer des technischen Versagens zu kümmern. Verantwortung erstreckt sich auch auf die künftigen Generationen, denen wir eine Welt hinterlassen wollen, die lebensdienlich und menschenwürdig ist. Daher ist eine kontrollierte und von innen heraus begrenzte Weiterentwicklung der Technik sinnvoll und geboten. Zu der christlichen Verantwortung gehört auch die besonnene Diskussion über die Grenzfragen des Lebens, wie sie zum Beispiel durch die moderne Medizintechnik aufgeworfen werden (Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnostik und Sterbehilfe).

Bei der Beantwortung dieser Fragen geht die christliche Verantwortung davon aus, dass über den Grund und den Sinn des menschlichen Lebens jenseits der technischen Möglichkeiten entschieden werden muss. Die im Bereich der Technik notwendigen Entscheidungen dürfen nicht von Machbarkeitsfantasien bestimmt sein, sondern bedürfen einer gesamtgesellschaftlichen Diskussion und einer politischen Entscheidung. Technik bestimmt unser Leben, aber sie ist nicht

das Leben selbst. Weil nicht alles, was machbar ist, gemacht werden soll und weil nicht alles, was gemacht wird, beherrschbar ist, muss Technik verantwortungsvoll begrenzt werden. Aber es gibt keine absolute Grenze. Ihr Verlauf kann nur projektbezogen und im Diskurs mit allen Verantwortungsträgern in Technik, Gesellschaft und Politik ermittelt werden. Das Bewusstsein, dass das Leben in Gott Grund und Grenze hat, steckt für den Umgang mit Technik den Horizont ab, der sich zwischen Kreativität und Verantwortung erstreckt und zu einem behutsamen und an der Lebensdienlichkeit orientierten Umgang mit ihr anleitet.

4. Medien

Für eine Ethik der Distanz

Vor einigen Jahren veröffentlichte die Bild-Zeitung Fotos deutscher Soldaten in Afghanistan, die in zum Teil obszöner Gestik mit Totenschädeln vor der Kamera posierten. Die bebilderten Schlagzeilen wie „Schock-Fotos“ und „Schädel-Schande“ waren der Versuch einer Skandalisierung des Bundeswehr-Einsatzes. Von „Totenschändung“ war die Rede. Man zog Parallelen zu den Szenen in Guantánamo und Abu Ghraib. Ausbildung und Vorbereitung der Bundeswehrsoldaten auf die Auslandseinsätze wurden in Frage gestellt. Die politische Führung kündigte aus Furcht vor islamistischen Vergeltungsanschlägen schärfste Konsequenzen an. Der damalige Bundesverteidigungsminister Minister Jung wollte „auf allen Ebenen hart durchgreifen“ und „nicht die geringste Toleranz“ zulassen. Kanzlerin Merkel kündigte an, dass die Vergehen „schonungslos verfolgt und bestraft“ würden. Der Generalinspekteur und hohe Offiziere gerieten in die Defensive und suchten mit Einzelfall-Rhetorik zu beschwichtigen.

Nach und nach ebte der Skandal ab. Zwar konnte die Bild-Zeitung noch eine gewisse Zeit neue Fotos präsentieren, die ihr privat zugespielt wurden. Aber die Bilder waren über drei Jahre alt und aus ihnen konnte kein anhaltendes und weitreichendes Fehlverhalten deutscher Soldaten abgeleitet werden. Strafrechtlich war festzustellen, dass die Taten verjährt waren und gar keine „Störung der Totenruhe“ vorlag, weil die Gebeine nicht einer ausgewiesenen Grabstätte entnommen worden waren. Eine Totenschändung war wohl schon durch sowjetische Truppen erfolgt, die diese Menschen einst liquidiert und in der Kiesgrube verscharrt hatten. Die disziplinarrechtlichen Sanktionen stießen auf Grenzen dort, wo die Soldaten bereits aus der Bundeswehr ausgeschieden waren. Die Afghanen reagierten besonnen. Das Ansehen der deutschen Truppen dort wurde nach übereinstimmenden Berichten durch diese Vorfälle nicht beschädigt. Wenn sich die Sicherheitslage dort verschärft hat, dann aus Gründen, zu denen die „Totenschänder-Bilder“ sicher nicht gehören.

Was kann gegenwärtig aus dem Abstand von einigen Jahren festgestellt werden?

Zunächst: Wenn Soldaten mit Skeletteilen hantieren, obszön posieren und dem Ansehen der Bundeswehr Schaden zufügen, dann ist das sittlich zu verurteilen und nach den geltenden Vorschriften zu ahnden. Ob in der islamischen Welt oder hierzulande: Der Respekt vor den sterblichen Überresten anderer Menschen ist zu wahren und durchzuhalten auch in existenziellen und beruflichen Ausnahmesituationen, wie dem Auslandseinsatz im fernen Afghanistan.

Ethisch erforderlich ist auch ein bedächtiger Umgang mit den Medien auf Seiten der Mediennutzer. Fotohandys ermöglichen heutzutage eine eigene Art von embedded journalism in Gestalt der Angehörigen der Streitkräfte selbst. Die Verbreitung von Bildern und Meldungen direkt von der Front ist für Vorgesetzte und Offiziere kaum noch zu kontrollieren. Umso wichtiger ist es, einen selbstkritischen Umgang mit den Medien einzuüben und zu pflegen. Das ist keine leichte Aufgabe, denn es sind Massenmedien wie die Bild-Zeitung, die Sensationslust schüren, mit ihren „Leser-Reportern“ ihre eigenen Leser auf Prominente ansetzen und so die Grenzen von journalistischer Arbeit und Medienkonsum verschleifen. Dagegen helfen nur: Bedachtsamkeit und kritische Zurückhaltung.

Gleiches gilt für die Polit-Reflexe, die die Bild-Zeitung vielleicht bewusst provoziert hatte, um die Terror-Angst zu schüren und bestimmte politische Reaktionen zu befördern. In der Tat haben die politischen Verantwortlichen ohne erkennbar nähere Prüfung die Bilder für die Sache selbst genommen. Unter Hintanstellung jeder Unschuldsvermutung und in verbalradikaler Zuspitzung wurde versucht, das Strafrecht zum Katalysator moralischer Empörung und politischer Opportunität zu machen. Aber gerade angesichts von schier erdrückender Medienmacht und der Suggestion ihrer Bilder sollte Distanz zur Grundtugend verantwortlicher Politiker gehören. Kritische Distanz wäre schon damals möglich gewesen, denn seriöse Kommentare beurteilten die Affäre zeitnah zurückhaltend und schätzten sie in ihren Dimensionen weitgehend so ein, wie sie sich heute darstellt.

Die Moral von der Geschichte besteht darin, dass deren eigentlicher Kern dort ist, wo man ihn am wenigsten vermutet. Moral zeigt sich weder im rücksichtslosen Ausreizen des medial Möglichen, noch in der Skandalisierung von Fehlverhalten, noch im öffentlichen Entrüstungsgestus über political incorrectness oder im Ruf nach dem Staatsanwalt. Vielmehr bewährt sich moralische Substanz dort, wo man sich nicht mit der veröffentlichten Meinung gemein macht, wo man sich distanziert, besonnen nachdenkt, nicht in Aktionismus verfällt und nicht den ersten Reflexen nachgibt. Man kann die Gebeine ruhen lassen und dem psychischen Druck nicht durch fragwürdige Fotoposen nachgeben. Man kann die Kamera stecken und den Prominenten unbehelligt shoppen lassen. Man braucht Leserzuschriften nicht zu veröffentlichen und kein Boulevardblatt hat das Recht, sich als polit-moralische Instanz des gesunden Volksempfindens aufzuspielen. Die Ethik der Distanz lässt sich das Ziel politischen Handelns und moralischer Führung nicht von der Presse suggerieren, sondern hilft aus eigener Verantwortung zu prüfen, gemäßigt zu formulieren und besonnen zu entscheiden.

5. Familie

Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie aus evangelischer Perspektive (gemeinsam mit Wiebke Krohn)

In diesem Beitrag erfolgt im Rahmen des Dialoges mit dem islamischen Ehe- und Familienverständnis eine Selbstbesinnung auf das christliche Verständnis von Ehe, Familie und Partnerschaft in evangelischer Perspektive. Dabei muss bei aller Konstanz der ethischen Grundeinsichten einerseits der historische Entwicklungsprozess und der geschichtliche Wandel ebenso berücksichtigt werden, wie andererseits humanwissenschaftliche Erkenntnisse, die insbesondere in der Soziologie gesammelt wurden. Denn bei Partnerschaften gleich welcher Form handelt es sich um soziale Ordnungsgefüge. Weil die Theologie den Sitz im Leben der Ehe in der nicht-sakralen Weltwirklichkeit verortet, kann auch ihre theologische Würdigung nicht ohne humanwissenschaftliche Einsichten auskommen.

Das Christentum versteht sich als Religion der Liebe und dieses Selbstverständnis prägt auch die dauerhafte und partnerschaftliche Bindung zweier Menschen. Als deren institutionelle Form gilt in der klassischen evangelischen Ethik die von Gott in der Schöpfung gesetzte Ordnungsstruktur von Ehe und Familie, die das jeweilige Individuum ganzheitlich in Anspruch nimmt und das menschliche Miteinander reguliert. So ordnet etwa Dietrich Bonhoeffer in Anlehnung an Martin Luthers Ständelehre die Ehe und die daraus hervorgehende Familie ebenso wie die Arbeit der kreativen, supralapsarischen Schöpfungsordnung Gottes zu¹, während die weltliche Obrigkeit (modern formuliert »der Staat«) die göttliche Reaktion auf die durch den Menschen in die Welt gekommene Sünde ist.² Damit gehört sie zur un kreativen, infralapsarischen Ordnung, deren Aufgabe darin besteht, mittels Legislative, Exekutive und Judikative die Welt zu bewahren. Doch inwiefern ist diese ordnungstheologische Protektion der Ehe noch schlüssig? Und wie kann daraus ein zeitgemäßes Le-

¹ Bonhoeffer erläutert in seiner Ethik: „Ebenso wie die Arbeit begegnet uns das Mandat der Ehe nach der Schrift schon beim ersten Menschen. In der Ehe werden die Menschen eins vor Gott, wie Christus mit seiner Kirche eins wird. (...) Solchem Einswerden gibt Gott den Segen der Fruchtbarkeit, der Erzeugung neuen Lebens. Der Mensch tritt mitschaffend in den Willen des Schöpfers ein. Durch die Ehe werden Menschen erzeugt zur Verherrlichung und zum Dienste Jesu Christi und zur Mehrung seines Reiches. (...) Wie in der Arbeit neue Werte, so werden in der Ehe neue Menschen geschaffen zum Dienst Jesu Christi.“ (Dietrich Bonhoeffer: Ethik, hg. von Ilse Tödt und Eberhard Bethge. München 1992, 58).

² „Die Obrigkeit kann nicht selbst Leben oder Werte erzeugen, sie ist nicht schöpferisch, sie hält das Geschaffene in seiner ihm durch Gottes Auftrag zuteilgewordenen Ordnung, sie schützt es, indem sie Recht setzt in Anerkennung der göttlichen Mandate und indem sie diesem Recht mit der Macht des Schwertes Geltung verschafft.“ (Ebd. 58f).

bens- und Partnerschaftsmodell entwickelt werden, welches Liebe als Kriterium einbezieht?

Ein erster Schritt zur Beantwortung dieser Frage ist die historische Orientierung, die bei der Bibel einsetzt. Bereits die historisch-kritische Bibelforschung der letzten Jahre hat Einsichten hervorgebracht, die das soeben skizzierte Eheverständnis problematisieren: Das Urelternpaar ist hiernach keine historische Tatsache, sondern eine literarische Rückprojektion aus religionsgeschichtlich späterer Zeit, als sich ein monogames Eheverständnis bereits entwickelt hatte. Daher finden wir im Alten Testament zunächst Zeugnis einer patriarchalen Vielehe (vgl. u.a. Erzeltern, David, der Harem Salomos). Die Frau, die nach Auszahlung des Brautpreises in den Besitz des Mannes übergang, war ihm durch den Eheschluss unterworfen. Die Ehe galt also auch als ein ökonomisches Zweckbündnis und war eine privatrechtliche Institution, die durch ein Rechtsgeschäft zwischen den Sippen der jeweiligen Ehepartner zu Stande kam, um die Ordnungen und Konventionen der Sippschaften zu wahren. Dieses Rechtsgeschäft konnte vielfach durchgeführt werden und so waren Polygamie und Konkubinat gang und gäbe.³ Auch wenn der Liebe zwischen Mann und Frau im Alten Testament eine breite Beschreibung zukommt, muss stets berücksichtigt werden, „daß Liebe im alten Israel nicht die Bedingung für eine Ehe war – Dtn 21,15–17 rechnet mit einer nichtgeliebten Frau (*šn*)“⁴. Die monogame und lebenslange Ehe entwickelt sich in der biblischen Tradition erst sukzessive.

Auch das Neue Testament gibt keine umfassende Theologie der Ehe wieder. „Was den Bereich der Sexualität betrifft, gab *Jesus*, von seinem entschiedenen Auftreten gegen Ehescheidung mal abgesehen, nahezu keine Auskunft.“⁵ Die Ansichten, die Jesus im Hinblick auf die Ehe vertreten haben mag, finden sich also nicht in seinem gesprochenen Wort, sondern sind aus seiner Lebensweise, von der die Evangelien berichten, abzuleiten. So haben Ehe und Familie im Hinblick auf das Heil für ihn keine Bedeutung (vgl. Mk 12,18–27). Ferner wertet er die Rolle der Frau auf, indem er auf die Gleichheit der Geschlechter vor Gott abzielt und auch Frauen in seiner Jüngerschaft zulässt. Jesus selbst war nicht verheiratet, da ihm sein göttlicher Beruf wichtiger war als seine Familie (vgl. Mk

³ „Dies erklärt vielleicht auch, warum die hebräische Sprache kein spezielles Wort für die uns heute geläufige Form der Ehe aufweist. Gewiß ist oft vom Zusammengehen und Zusammenleben zweier Menschen die Rede, doch dieses »zusammen« ist in erster Linie als eine private Angelegenheit aufzufassen, die über die Familie des Bräutigams hinaus kaum jemanden interessiert.“ (Georg Denzler: Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral. München 1991, 30).

⁴ Reinhard Neudecker: Art. Liebe II., in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21. Berlin/New York 1991, 128–138, 129. – Eine beispielhafte Geschichte, die sowohl die Liebe zwischen Mann und Frau als auch die Situation der ungeliebten Frau zum Ausdruck bringt, findet sich in Genesis 29. Hier ist Lea die un- und Rahel die geliebte Ehefrau. Im weiteren Verlauf finden zudem Bilah und Silpa Erwähnung – die Konkubinen Jakobs. Die Geschichte reflektiert also das gesamte Spektrum.

⁵ Denzler: Die verbotene Lust, 31.

2,31–35).⁶ „Liebevoller Umgang, gegenseitige Anteilnahme, Annahme und Hilfe vor dem Hintergrund und nach dem Maßstab des kommenden Gottesreiches bestimmen also Jesu Verhalten und Weisung.“⁷

Weiteres Zeugnis zur Ehe findet sich in den ältesten Schriften des Neuen Testaments. Deren Autor Paulus lehnte für sich und seine Gemeinden die Ehe sogar ab (vgl. 1Kor 7,1–7). Er selbst lebte keusch, was er als das Ideal postulierte. Die Schwachen aber, die nicht keusch leben konnten, sollten ihre Sexualität in der Ehe ausleben, damit Unzucht vermieden würde (1Kor 7,3–6. 8–9). Paulus' Sexualmoral basiert auf der Aussage aus 1Kor 6,15⁸, womit er zu strenger Zucht aufruft. Die keusche Ehelosigkeit hatte für Paulus insbesondere unter dem Aspekt der Naherwartung, in der er lebte, die moralisch höchste Qualität. Das baldige Weltende stellte für ihn die allgemeine Bedeutung der Ehe, die ohnehin einzig ein Zugeständnis an die Schwachen war, zurück (vgl. 1Kor 7,29f). Von der Liebe als stärkste Zuneigung, die ein Mensch für einen anderen Menschen empfinden kann, spricht Paulus nicht. Liebe versteht er stets als Agape, die keine psychologische, sondern rein theologische Bedeutung als geistgeschenkte Lebensform in der Weltwirklichkeit trägt und eine Vorausschau auf das Eschaton bietet.

Mit der Parusieverzögerung schwenkt das frühe Christentum in das antike Ehe- und Familienverständnis ein. Das Evangelium vom liebenden Gott erhebt die Liebe zur Kardinaltugend, denn ohne sie gäbe es keine anderen Tugenden (vgl. 1Kor 13). Hier findet sich die biblische Grundlage für die am Liebesbegriff orientierte Tugendethik des Thomas von Aquin. Die daraus resultierende Nächstenliebe und tätige Hilfeleistung wird zum Kriterium der Gestaltung auch der ehelichen und familialen Beziehungen. Neben der Kirche wird die Großfamilie zum sozialen Ort von Glauben und Liebe und ebendiese Verknüpfung macht die neue Religion für die antiken Menschen attraktiv. Der Kampf gegen die Sünden des Fleisches wird in der monogamen Ehe gewonnen. Die Unauflöslichkeit der Ehe wird eingeschärft – abgesehen vom Fall des Ehebruchs. Damit verbindet sich das Verbot der Abtreibung und der Aussetzung der Kinder. Spätestens seit dem Zweiten Konzil von Lyon 1276 ist die Ehe nach römisch-katholischem Verständnis ein Sakrament. Danach ist die Ehe von Jesus eingesetzt worden, fällt ausschließlich in den Rechtsbereich der Kirche und fördert das Heil der Ehepartner. Auch die asketische Tradition des Paulus von Ehelosigkeit und Keuschheit lebt im durch Augustin geschaffenen Mönchtum und zölibatären Klerus weiter.

Gegen diese römisch-katholische Tradition mit ihrem sakramentalen Eheverständnis wendet sich Martin Luther und betont vielmehr ihre Weltlichkeit. Ehe

⁶ Der Apostel Petrus dagegen war offenbar verheiratet und diese Tatsache schien kein Hindernis für seine Jüngerschaft und sein Apostolat zu sein (vgl. Mk 1,30).

⁷ Oda Wischmeyer: Art. Liebe IV. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21. Berlin/New York 1991, 138–146, 139.

⁸ „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? Sollte ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder draus machen? Das sei ferne!“ (1Kor 6,15; vgl. auch 6,19).

und Familie fallen bei ihm in den *status oeconomicus*, womit die Eheschließung als solche für und durch den Reformator zu einem zivilen Akt wird. Dieser weltliche Stand und Beruf, in dem sich Mann und Frau zum Ausleben der sexuellen Bedürfnisse, zur gegenseitigen Freude und Hilfe sowie zur Aufzucht von Kindern miteinander verbinden, steht zugleich unter dem besonderen Segen Gottes. In diesem Sinne ist die Ehe ebenso ein ‚geistiger Stand‘, weil sich in ihr der göttliche Bund mit den Menschen zwischen den Menschen konkretisiert, zum Beispiel in der wechselseitigen Stärkung in Glaubensfragen und in der christlichen Erziehung der gemeinsamen Kinder. Der kirchlichen Seelsorge obliegt es, den Eheleuten in Gewissensfragen oder bei Problemen unterstützend beiseite zu stehen. Somit fällt die Ehe zum einen in den Aufgabenbereich des Staates, zum anderen aber in den der Seelsorge.

Wie schon zu Zeiten des Alten Testaments war die Ehe auch zur Zeit Luthers ein ökonomisches Zweckbündnis mit dem Ziel der Lebens- und Zukunftssicherung. Zudem diente die Ehe der Kanalisation von Sexualität. Sie war der Ort, an dem körperliche Liebe ihren Platz hatte und zum Zweck der Fortpflanzung von den Ehepartnern praktiziert werden sollte.

Lange blieb diese auf ökonomisch-rationalen Intentionen fußende Lebensform das bestimmende Beziehungsmodell im christlichen Abendland. Die grundlegende Wende kam – zunächst im englischen Bürgertum – durch den enormen Einfluss der romantischen Literatur des 18. Jahrhunderts. Die Liebesheirat wird zum kulturellen Leitbild.⁹ Liebe wird zum legitimen Grund der Partnerschaft, die sich von der bisherigen Partnerschaftsform auf fundamentale Weise unterscheidet. Wesentliche Aspekte dieses neuen Lebens- und Liebesprinzips waren die Synthese von Sinnen- und Seelenliebe mit ihrem Einschluss von Sexualität, Zuneigung, Wahlverwandtschaft, vernünftiger und aufrichtiger Liebe, Ehe und Elternschaft. Aus literarischen Zirkeln kommend, breitete sich der neue Liebescode über das Bürgertum hinaus in alle gesellschaftlichen Milieus aus und wirkt bis in die Gegenwart. So ist die Liebe bis heute noch das affektive Ideal, die moralische Norm sowie das Organisationsprinzip des sozialen Miteinanders in Partnerschaften, (christlichen) Ehen und Familien. In ihr liegt das konstitutive Moment der Paarbildung und Eheschließung und in ihr fundiert die Verpflichtung sowie die Verlässlichkeit für die jeweiligen Partner.

Der historische Überblick zeigt den Wandel im Eheverständnis. Wechselseitige Liebe wird zum wesentlichen Faktor der Begründung der Ehe und zum Hauptkriterium ihrer sittlichen Bewertung. Der Begriff der Liebe hat freilich viele Konnotationen, sodass er hier zunächst in einem formalisierten Sinne verstanden und davon ausgehend weiter interpretiert werden soll. Unter Liebe sei hier die Unterstützung des/der Anderen in seiner/ihrer Selbstzweckhaftigkeit verstanden, mit dem Ziel, dass er/sie die in ihm/ihr und nur in ihm/ihr liegenden Potenziale entfalten und Anlagen ausbilden kann. Liebe schließt also

⁹ Karl Lenz: Romantische Liebe – Fortdauer oder Niedergang?, in: Klaus Tanner (Hg.), ‚Liebe‘ im Wandel der Zeiten. Kulturwissenschaftliche Perspektiven, Leipzig 2005, 237-259.

Zuwendung, Förderung und Anerkennung der Andersheit des/der Anderen mit ein. Die Liebe ist in dieser Hinsicht die Norm christlichen Zusammenlebens und die Haupttugend der liebenden Akteure. Das Besondere der Liebe in Partnerschaft und Ehe besteht darin, dass sie hier ganzheitlich, d.h. unter Ausschluss der gesellschaftlichen Rollenfragmentierung und unter Einschluss der Leiblichkeit und insbesondere der wechselseitigen sexuellen Attraktivität gelebt wird.

Hieran verdeutlicht sich, dass die idealtypische Trennung der Liebe in ihre drei Wesensformen Sexus, Eros (lat. *cupido*) und Agape (lat. *caritas*), wie es beispielsweise von Anders Nygren¹⁰ postuliert wurde, nicht aufrechterhalten werden kann. Alle drei sind Aspekte der einen Liebe, die in unterschiedlichen Zusammenhängen anders akzentuiert werden müssen. Insbesondere das Element der Sexualität, welche in partnerschaftlichen Bindungen eine wesentliche Rolle spielt und auch theologisch als Form der Kommunikation zwischen den Partnern beachtet und anerkannt werden muss, wurde durch die Kirche über Jahrhunderte diffamiert und als sündhaft beschrieben. Dies geschah, obwohl in der Bibel auch Stellen gefunden werden können, welche Sexualität als einen spezifischen Reichtum des Lebens anerkennen. So wird beispielsweise im Hohelied des Alten Testaments das fleischliche Verlangen, welches hier sowohl dem Mann als auch der Frau zugesprochen wird, als freiwilliger Akt (nicht als Pression des Einzelnen) vorgestellt. Dieses Verlangen ist fokussiert auf das individuelle Gegenüber. Dadurch wird der Partner zum einen Partner des Anderen und vice versa. Daraus folgt, dass es sich bei den Beteiligten einer intimen Liebesbeziehung nicht um auswechselbare Repräsentanten des anderen Geschlechts handelt, vielmehr werden sie wechselseitig füreinander ein einmaliges, unersetzliches Du.

Während der Sexus also in erster Linie die geschlechtliche Lust apostrophiert, bezieht der Eros das Gegenüber in diese triebhafte Lust mit ein. Gollwitzer¹¹ beschreibt ihn daher als den weise gewordenen Sexus, der, indem er sich auf eine bestimmte Person konzentriert, zum „individuellen Eros“¹² transformiert. Somit wirkt zwischen den Partnern die Eros-Qualität der Liebe in ihrem Streben nach Vereinigung und die Partnerschaft wird zum Ort verantwortlich gelebter Sexualität.¹³ Der Sexualtrieb des Menschen wird hier zu personaler Liebe sublimiert und auf das geliebte Gegenüber konzentriert. Der Umgang mit Sexualität bleibt in der Ehe und Partnerschaft eine wichtige unter den vielen gemeinsamen Gestaltungsaufgaben.

Durch die Reziprozität der dritten Wesensform der Liebe, der Agape, mit dem Eros, erhält eine Liebesbeziehung ihre Tiefendimension und bezieht sich demnach auf den Grund des Lebens. „Indem der Eros Menschen verbindet, die

¹⁰ Anders Nygren: Eros und Agape: Gestaltwandlung der christlichen Liebe. Berlin 1955.

¹¹ Vgl. Helmut Gollwitzer: Das Hohe Lied der Liebe. München 1987.

¹² Helmut Thielicke: Ethik des Politischen. Tübingen 1987, 593.

¹³ Karl Barth und später Dietrich Bonhoeffer zählten zu den ersten evangelischen Theologen, die mit dem offiziellen Umdenken begannen, indem sie die natürliche Sexualität als gottgegeben betrachteten, die somit nicht mehr zu diffamieren sei.

»Nächsten« füreinander sind, wird er in Kommunikationsgesetze einbezogen, die sich nach dem in Geltung befindlichen Bilde des Nächsten bestimmen. Für den Christen hat dieses Bild eine klar umrissene Kontur. Aber auch das Umgekehrte gilt: Die Agape realisiert sich in diesem Bereich so, daß sie die gegebene – und zwar notwendig gegebene – Eros-Beziehung durchdringt. Es kann keine Liebesbeziehung der Geschlechter nur auf Agape hin und also ohne Eros geben.¹⁴ Eine Trennung zwischen diesen beiden Liebesaspekten ist dieserhalb gänzlich abwegig. Theologisches Verbindungsstück zwischen Eros und Agape ist 1Joh 4,16: „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ Somit wird die horizontale Mensch-Mensch-Beziehung des Eros mit der vertikalen Mensch-Gott-Beziehung der Agape in ein Verhältnis gestellt. Erst durch die Agape-Qualität kommt der Mensch mit seiner Beziehung wahrhaft im Diesseits an, da die Agape im Unterschied zum egoistischen Eros den Anderen bedingungslos lieben lässt und somit die Grenzen des beschränkenden Eros aufweicht.

Aus der vieldimensionalen Liebe als Grund und Medium von Partnerschaft und Ehe folgt, dass die Partner grundsätzlich gleichberechtigt und in wechselseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Loyalität miteinander verbunden sind. Es gibt keine vorab festgelegte Rollenverteilung oder Verantwortungsressorts. Vielmehr ist die freie Gestaltung von Partnerschaft und Ehe eine gemeinsame Aufgabe. Unersetzbarkeit, Ganzheit und die gemeinsame Geschichte binden die liebenden Partner dabei aneinander. In diesem Sinne ist Partnerschaft aus Liebe immer auf Dauer angelegt und schließt Veränderungen ein. Zu dieser dauerhaften Form der Liebe gibt es Vorformen. Sofern diese Vorformen im Sinne jener Ganzheit und Dauerhaftigkeit angelegt sind, haben auch voreheliche und nacheheliche Partnerschaften durchaus hohen moralischen Wert. Um sie zu schützen und zu unterstützen, benötigt die auf Dauer angelegte Liebe einen rechtlichen Rahmen. Daher gibt es die Rechtsformen des Verlöbnisses, der Ehe und Familie sowie seit 2001 die eingetragene Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare. Zugleich wird mit diesen Rechtsformen die Verantwortung der Partner füreinander bekräftigt.

Generell gehört die Wahl der sozialen Lebensform zu den fundamentalen Freiheiten des Menschen und realisiert sich in der modernen Welt auf vielfältige Weise. Die idealtypischen Partnerschaftsvorstellungen haben sich innerhalb der letzten drei Dekaden dergestalt gewandelt, dass sich die vormals feste Kombination von Sexualität, Ehe, Familie, Wirtschafts- und Sozialverband heute stark ausdifferenziert. „Die »Pluralisierung« familialer Lebensformen ist ein Faktum, das zum inzwischen weitgehenden selbstverständlichen Merkmal des Alltags in einer entwickelten Industriegesellschaft gehört. (...) Alleinerziehende Mütter, die nicht auf der Suche nach einem neuen Partner fürs Leben sind, unverheiratet zusammenlebende Paare, die nicht an eine Heirat denken, kinderlose Ehepaare, denen ihr Leben nicht leer und unerfüllt vorkommt, Singles, denen das Allein-

¹⁴ Thielicke: Ethik des Politischen, 595.

leben nicht einsam vorkommt, all diese Arrangements in der jeweiligen Konstruktion von Alltags- und Privatleben gelten (...) nicht mehr als »unordentlich«, nicht mehr als Problemfälle und vor allem nicht mehr als Provokation der herrschenden Normalitätsvorstellungen.¹⁵

Unabhängig von der Frage nach den Ursachen dieser Entwicklung, ihrer Beurteilung und ihren möglichen Problemen, kann dennoch festgestellt werden, dass auch die alternativen Partnerschaftsformen häufig vom romantischen Liebesideal bestimmt sind. Ebenso lassen sich in den meisten Fällen die evangelischen Leitmotive zur Ehe (Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit) gleichermaßen auf alternative Lebensweisen übertragen. Dies macht deutlich, dass es sich bei ihnen keinesfalls um anarchische Strukturen von Beziehungen handelt, auch wenn damit die klassische Priorisierung in Frage gestellt wird. Entscheidend ist, dass die im oben ausgeführten Sinne verstandene Liebe in ihnen zur Geltung kommt.

Doch gerade diese konstitutive Bedeutung der Liebe macht auch ihre gegenwärtige Krise aus. Die romantisch-bürgerliche Liebe wird zu einem eigenen Kulturfaktor, der durch Popularisierung und Simplifizierung Normen und Ideale produziert, denen viele Paare in der Realität nicht mehr gerecht werden können und an denen sie scheitern. Zugleich bietet die Utopie der Liebe in der modernen und schnelllebigen Welt oftmals den letzten Halt¹⁶, was die Anforderungen an sie noch einmal steigert und sie mitunter als „Religionsersatz“¹⁷ erscheinen lässt. Gegen diese Gefahr einer Übernormierung von Ehe und Partnerschaft durch Ideologisierung der Liebe besteht die kritische Funktion theologischen Nachdenkens darin, die Ganzheitlichkeit der Liebe, Verletzlichkeit, ihre Wandelbarkeit und die Verantwortung der Liebenden zu betonen.

Dazu gehört das Bewusstsein für die Veränderung der Liebe innerhalb von dauerhafter Partnerschaft und Ehe. Martin Honecker spricht zu Recht von einer „dynamischen Normativität“ der Liebe,¹⁸ die anfänglich etwas außeralltägliches, rauschhaftes meint (Verliebtheit), welches alsbald verflogen ist. Danach gibt es zwei Wege: Entweder die Liebe löst sich auf, wodurch dann auch die Beziehung der Partner beendet wäre, oder aber sie entwickelt sich zu einer reifen Liebe, die ihre Veränderung produktiv aufzunehmen vermag. Dieser Übergang ist für Paare eine schwierige Phase. Die Transformation der Gefühle wird oftmals missin-

¹⁵ Michael Wehrspaun (Hg.): Die postmoderne Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1990, 157. Dies trifft – bis zu einem gewissen Grade – auch für homosexuelle Partnerschaft zu. Auch diese Lebens- und Partnerschaftsform gelang durch die sexuelle Emanzipation in den letzten Jahren zu einer größeren gesellschaftlichen und rechtlichen Akzeptanz.

¹⁶ Vgl. Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim: Das normale Chaos der Liebe. München 1990.

¹⁷ Otto-Hermann Pesch: Art. Liebe, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 2. München 2005, 453.

¹⁸ Martin Honecker: Grundriß der Sozialethik. Berlin/New York 1995, S. 171-175.

terpretiert und kann im schlimmsten Falle zu einer Trennung beitragen. An dieser Lebensschwelle ergeben sich seelsorgerliche Aufgaben für die Kirchen.

Diese seelsorgerliche Unterstützung unterstreicht die besondere Bedeutung insbesondere der Familie als sittlich-soziale Lebensordnung. Diese begründet sich durch ihre reproduktive Funktion im Blick auf die Generationsfolge, die Erziehung der Kinder und die Sorge für die ältere Generation. Eine Bevorzugung der Familie bedeutet aber keine Diskriminierung anderer Lebensformen, sondern priorisiert ein bestimmtes Modell, das sich historisch, pädagogisch, gesellschaftlich und kulturell bewährt hat. Was eine Familie ausmacht, ist das Sozialgefüge von einem Elternpaar und einem dazugehörigen Kind bzw. Kindern. Daher drückt sich die familienspezifische Liebe in erster Linie in der Eltern-Kind-Beziehung aus. Die Eltern-Kind-Liebe ist sowohl für die Entwicklung und Sozialisation des Kindes an sich als auch für die sich ausbildende Eltern-Kind-Beziehung elementar. Es ist zwar möglich, ein Kind ohne Liebe zu erziehen und großzuziehen, doch durch die liebevolle Erziehung der Eltern kann das Kind eine gesunde Selbstliebe entwickeln. Erst aus dieser gesunden Selbstliebe (nicht zu verwechseln mit egozentrischer Eigenliebe) kann dann die Fähigkeit der Nächstenliebe erwachsen. Durch das Erleben elterlicher Liebe entwickelt sich zudem eine Empathiefähigkeit, die das Zugehen und Einlassen auf andere Persönlichkeiten erst ermöglicht. Aus solch einem neuen Kontakt können wiederum allerlei Formen von Liebe (beispielsweise Nächstenliebe, freundschaftliche, geschwisterliche oder partnerschaftliche Liebe) entstehen. Empathie ist folglich der Motor der Liebe und schon Bedingung dafür, dass das Verhältnis der Eltern zum Kind ein liebevolles ist.

Wegen der Verdichtung personalen Zusammenseins ist die Familie aber auch ein Ort von Gefährdungen und Verirrungen. Der Druck der elterlichen Verantwortung kann zu Überlastungskrisen führen. Daher haben sowohl der Staat als auch die Kirche die Aufgabe, Familienangehörige vor gewaltsamen Übergriffen innerhalb der Familie zu schützen, sowie materielle und ideelle Hilfen für ein gelingendes Ehe- und Familienleben bereitzustellen.

Fazit: Die Entwicklung der Ehe, wie sie die Geschichte des Christentums darstellt, die historischen Veränderungsprozesse und die modernen Lebensverhältnisse lassen es nicht mehr sinnvoll erscheinen, die Ehe im Sinne der oben referierten Ständelehre ordnungstheologisch und ethisch exklusiv zu privilegieren. Auch der Hinweis auf die grundrechtlichen Regelungen in Deutschland¹⁹ bzw. Europa²⁰ reicht nicht aus, um der Ehe einen gewissermaßen naturwüchsigen Wert zuzuschreiben. Nimmt man die Liebe als Kriterium für Partnerschaft, dann vermag sie mehrere Formen zu begründen und zu tragen als nur die Ehe. Damit kann sie theologisch nicht exklusiv privilegiert werden, son-

¹⁹ Der Schutz von Ehe und Familie ist in Deutschland durch den Artikel 6 des Grundgesetzes staatlich geregelt. Art. 6 Absatz 1 GG: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung.“

²⁰ Vgl. Philipp C. Räther: Der Schutz gleich- und verschiedengeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in Europa. Berlin 2003.

dern muss im Verein mit anderen auf Dauer und wechselseitige Förderung angelegten Sozialformen gewürdigt werden. Dagegen ist die Familie als sozialer Ort, an dem der Generationenvertrag erfüllt wird, ethisch in vorzüglicher Weise zu würdigen und unter (grund-)rechtlichen Schutz zu stellen.

Die hier vorgetragene Hochschätzung von festen Sozialformen wird erschüttert durch die moderne Lebenswirklichkeit, wie sie in Sozialdiagnosen wie etwa derjenigen von Anthony Giddens zum Ausdruck kommt, nach der die globale Ökonomisierung und Individualisierung der Lebensverhältnisse und die damit verknüpften Flexibilisierungsanforderungen die individuelle und gesellschaftliche Bedeutung von festen Partnerschaften, Ehe und Familie haben zurücktreten lassen. Danach werde die romantische Liebe von der *confluent love* (= partnerschaftliche Liebe) ersetzt, wodurch das romantische ‚für immer‘ und ‚ein und alles‘ überholt sei. Nicht mehr der besonderen Person, sondern vielmehr der besonderen Beziehung, welche auf die völlige Konformität der daran beteiligten Partner abzielt, komme die wesentliche Bedeutung zu.²¹ Dieser derzeit neu entstehende Liebescode aus Romantik, Partnerschaftlichkeit und Beziehung schließt das Sexuelle in vielen Formen mit ein, ist nicht mehr zwangsläufig monogam und auch nicht mehr an Heterosexualität gebunden. Diese verschiedenen Formen müssen sich am Kriterium der Liebe messen lassen. Es könnte aber auch auf das islamische Eheverständnis bezogen werden und sicher einige kritische Anfragen hervorrufen. Umgekehrt vermag die sittliche Hochschätzung der Familie im Islam in der deutschen Gesellschaft das Bewusstsein für die Verbindlichkeit und Dauerhaftigkeit von Bindungen einzuschärfen, die für das Leben in der Familie von unverzichtbarer Bedeutung, in der modernen Welt aber verdunkelt sind.

²¹ Vgl. Anthony Giddens: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a.M. 2006.

6. Beruf und Freizeit

„Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“. Zur Arbeits- und Freizeitethik in der ‚Erlebnisgesellschaft‘.

„Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“¹. Mit diesem wahrscheinlich apokryphen Nietzsche-Zitat² beschließt Max Weber eine knappe Erwägung über das geistige Klima innerhalb der kapitalistischen Industriegesellschaft, deren mentalitätsgeschichtliche Wurzeln im Geist des Protestantismus er zuvor analysiert hatte³.

Weber gelangt zu einer schonungslosen Analyse der Lage. Denn die ursprünglich religiösen Motive der innerweltlichen Askese wurden erst habitualisiert, zunehmend abgeschliffen und sind inzwischen „entwichen“⁴. Beim innerweltlichen Handeln geht es nicht mehr um die Ehre Gottes, sondern um die geldwerte Bilanzierung von Gewinn und Ertrag. Das Wirtschaften im Besonderen ist wie das Leben im Allgemeinen in das „stahlharte[] Gehäuse“⁵ des zweckrationalen Denkens gepfercht. Gefragt ist nicht mehr die Persönlichkeit, die sich am Beruf bildet und darin ihre Lebensaufgabe findet. Jede individuelle Sinnsetzung, die über die effiziente Erledigung des Erforderlichen hinausgeht, ist für das Produktionsgeschehen irrelevant. Gefordert sind nur jene „Fachmenschen ohne Geist“.

Parallel zum Persönlichkeitsverlust innerhalb der Arbeitswelt vollzieht sich nach Weber ein nämlicher Prozess im Freizeitbereich. Auch der puritanische Genussverzicht, eine der ideellen Voraussetzungen der kapitalistischen Gesinnung, erweist sich auf Dauer nicht als gegen die „bekannten ‚Versuchungen‘ des Reichtums“⁶ gefeit. So teilt die protestantische Askese das Schicksal ihrer Vorgängerin, der klösterlichen des Mittelalters. Zur Gewinn orientierten Produktion von Gütern kommt ihr ungehemmter Verzehr. Auf einer bestimmten Stufe gesellschaftlichen Wohlstands treten nicht nur Arbeits- und Freizeitwelt auseinander, sondern auch innerhalb der jeweiligen Sphären sind Deformationen der Persönlichkeitskultur zu notieren. Neben die „Fachmenschen ohne Geist“ treten die

¹ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1920, 1988, 204.

² Vgl. Detlef J.K. Peukert: Max Webers Diagnose der Moderne. Göttingen 1989, 32.

³ „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist [...] geboren aus dem Geist der christlichen Askese“ (Weber: Protestantische Ethik (s. Anm.1), 202).

⁴ A.a.O., 204.

⁵ A.a.O., 203.

⁶ A.a.O., 195.

„Genußmenschen ohne Herz“⁷. Wohin die Entwicklung gehen wird, lässt Weber offen: „Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung“⁸.

An anderer Stelle wird Weber etwas deutlicher. In dem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ formuliert er die These, dass die Probleme des Volkes nur gelöst werden können, wenn die Errungenschaften der Moderne, innerweltliche Askese, Entzauberung der Welt und strenge Sachlichkeit kultiviert werden. Der Wissenschaftler stellt gewissermaßen den Prototyp des erforderlichen Gegenwartsmenschen dar, weil er die Synthese aus Genussverzicht und unbestechlicher Sachbezogenheit in einer bewussten Entscheidung vollzieht. Diese Haltung verlangt ein hohes Ethos, dem Weber die nachfolgende Generation nicht gewachsen sieht. Es dräut eine Gegenkultur, die von dem „Jagen nach dem ‚Erlebnis‘“⁹ bestimmt ist. Als einen „Götzen“ dieser Gegenkultur identifiziert Weber: „das ‚Erleben‘“¹⁰.

Damit hat Weber – fast prophetisch – ein Stichwort verwendet, das in der analytischen Beschreibung der Gegenwart eine besondere Karriere angetreten hat: der Begriff des Erlebnisses zur Beschreibung des gegenwärtigen Zeitgeistes, der sich „Ästhetisierung des Alltagslebens“ zur Aufgabe gestellt hat¹¹. An die Stelle von Webers nüchternem Imperativ „an unsere Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden“¹² tritt die emphatische Weisung „Erlebe dein Leben!“¹³.

Im Folgenden wollen wir den von Weber nur angedeuteten Gefährdungen der Persönlichkeit innerhalb des Auseinandertretens von Arbeits- und Freizeitwelt nachgehen und in ethischer Perspektive diskutieren. Dafür wenden wir uns in einem ersten Teil zunächst dem Gewordensein des gegenwärtigen Nebeneinanders von Arbeits- und Freizeitwelt zu und werden historische und soziologische Beobachtungen miteinander verschränken. Sodann werden die diesbezüglichen Probleme kategorial bestimmt. In einem zweiten Teil wenden wir uns der protestantischen Ethik zu. Dabei ist der Gesichtspunkt leitend, inwieweit sich ethische Kriterien zur Diskussion jener Probleme ergeben. Wir werden zwei Vertreter repräsentativer Lehrmeinungen behandeln. Aus den Stärken und Schwächen ergibt sich die Notwendigkeit, in einem dritten Teil einen Begriff des Handelns zu gewinnen, der es ermöglicht, Folgerungen für die Probleme einer gegenwärtigen Berufs- und Freizeitethik zu ziehen.

⁷ A.a.O., 203.

⁸ A.a.O., 204.

⁹ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, J. Winkelmann(Hg.). Tübingen 1988, 582-613, 605.

¹⁰ Weber: Wissenschaft, 591.

¹¹ Vgl. Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main 1992, 1996, 33ff.

¹² Weber: Wissenschaft, 613.

¹³ Schulze: Erlebnisgesellschaft, 58.

1. Das Auseinandertreten von Arbeits- und Freizeitwelt und die Gefährdungen der Persönlichkeit

1.1 Der kulturhistorische Befund

Der amerikanische Soziologe *Daniel Bell* unterscheidet in seinem 1973 erstmals publizierten Buch „The Coming of Post-Industrial Society“¹⁴ am Maßstab der Wirtschaftsorganisation drei Gesellschaftsformen voneinander: die vorindustrielle, die industrielle und die nachindustrielle Gesellschaft.

Von menscheitsgeschichtlich tief einschneidender Bedeutung ist zunächst, wie Bell im Anschluss etwa an Weber oder *Arnold Gehlen* notiert, der Übergang von der auf Landwirtschaft und Handwerk aufruhenden Bedarfdeckungswirtschaft zur kapitalistischen Marktwirtschaft auf der Grundlage von Naturwissenschaften, maschinengestützter Güterproduktion und Geldrechnung zu *Anfang des 19. Jahrhunderts*. Die betriebliche Organisation der Arbeit, die nun eingeführt wird, bewirkt, dass erstmals feste Arbeitszeiten festgelegt werden, während in der vorindustriellen Welt Arbeits- und Nicht-Arbeitszeit sich überlappen und durchdringen¹⁵. Mit dem *Industriezeitalter* entsteht für die Masse der Bevölkerung so etwas wie Freizeit. Unter Freizeit verstehen wir mit *Jürgen Habermas* vorläufig ganz formal „die von Berufsarbeit freie [...] Zeit“¹⁶. Wir sehen noch davon ab, dass innerhalb dieser Freizeit etwa zwischen Berufsnebenzeit (Arbeitsweg, Weiterbildung), Regenerationszeit (Schlaf, Ernährung, Hygiene), Halbfreizeit (familiäre und gesellschaftliche Verpflichtungen) oder Individualzeit unterschieden werden kann¹⁷.

Kaum ist die Freizeit als ein abgegrenzter Zeitraum entstanden, übernimmt sie eine wichtige Funktion, denn der Mensch wird nun zur „Schnittstelle“¹⁸ völlig unterschiedlicher Lebensbereiche. Weil sie sich im Arbeitsleben der Funktionsrationalität ihrer technisierten Umwelt anpassen müssen, also zu jenen „Fachmenschen ohne Geist“ werden, setzt die Bildung und Pflege der Persönlichkeit eine innere Distanzierung von der Arbeit voraus. Man sucht den Sinn des Lebens nun auch außerhalb der Arbeit durch „Orientierung an kulturellen Freizeitmaterien“¹⁹.

Diese Freizeitinhalte werden klassenspezifisch ausgefüllt²⁰. Die Familie, früher vor allem Wirtschafts- und Produktionsgemeinschaft, wird nun zum primären

¹⁴ Daniel Bell: Die nachindustrielle Gesellschaft (1973). Frankfurt am Main/New York 1996.

¹⁵ Vgl. Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte I 1866-1918. München 1991, 166.

¹⁶ Jürgen Habermas: Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: Konkrete Vernunft. Festschrift Erich Rothacker. Bonn 1958, 219-231, 219. Vgl. dazu Ernst M. Wallner/Margret Pohler-Funke: Soziologie der Freizeit. Heidelberg 1978, 15-17.

¹⁷ Vgl. Christian Gremmels: Art. Freizeit, in: TRE XI. Berlin/New York 1983, 572-578, 573.

¹⁸ Arnold Gehlen: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Hamburg 1986, 247.

¹⁹ A.a.O., 252.

²⁰ Vgl. Nipperdey: Deutsche Geschichte I, 166.

Bereich des Privaten.²¹ Daneben entsteht die sog. Arbeiterkultur als Ausdruck gestalteter Freizeit: allem voran das politische, soziale und kulturelle Engagement in der Arbeiterbewegung, die sich vor allem der Bekämpfung des ‚Pauperismus‘ verschreibt.²² Sodann entstehen die Volksfeste jenseits des traditionellen kirchlichen Festkalenders²³, das Vereinsleben in vielfacher Auffächerung²⁴, die Schrebergartenkultur²⁵, das Lokal²⁶ und der Sport²⁷. Damit wird, jedenfalls ansatzweise, der Menschheitstraum wahr, den etwa die Romantik ausgesprochen hatte²⁸: Die zumindest zeitweise Freistellung des Menschen vom Zwang, den Lebensbedarf durch unablässige Arbeit sichern zu müssen.

Freilich bleibt die Freizeit knapp, in der Arbeiterschaft ebenso wie im Bürgertum, und funktional auf die Arbeit bezogen²⁹. Allein schon, weil man nur mit Hilfe der Erwerbsarbeit, die den Großteil der Lebenszeit ausfüllte, das Überleben sichern konnte, war die Arbeit neben der Familie der erste Faktor im Sinnstiftungsprozess des individuellen Lebens.

Für die *zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts* diagnostiziert Bell nun einen weiteren Einschnitt, nämlich den Übergang in die *nachindustrielle Gesellschaft*. Danach vollziehen sich folgende Veränderungen: Einmal steuert nun die Hochtechnologie die weitreichend automatisierte industrielle Güterproduktion. Sodann konzentriert sich der Schwerpunkt des Wirtschaftens auf das Anbieten und Nachfragen von Dienstleistungen. Desweilen lösen sich in diesem Kontext die klassischen und klassenspezifischen Berufsbilder auf. Neue, sozial durchlässige und am jeweils erforderten ‚know-how‘ orientierte Eliten entstehen. Weiterhin entstehen nun im Bereich der öffentlichen und privat-konsumtiven Dienstleistungen die meisten neuen Arbeitsplätze, zum Teil als Teilzeitstellen; Berufsbilder und Berufstätigkeiten wechseln rasch und werden miteinander kombiniert³⁰. Schließlich ermöglicht die weitreichende Freistellung des Menschen von der industriellen Produktion ein bis dato nicht gekanntes Maß an Freiheit von der Arbeit: 1850 betrug die Wochenarbeitszeit 85 Stunden, heute arbeiten wir

²¹ Auch die Religion bekommt nun innerhalb der Familien ihren sozialen Ort. Die öffentliche Religion wird zur Familienreligion, vgl. Peter Cornehl: Art. Gottesdienst VIII, in: TRE XIV. Berlin/New York 1985, 54-85, 64.

²² Vgl. Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1815-1845/49. München 1987, 281ff; Vgl. Heinrich Lutz: Zwischen Habsburg und Preußen. Berlin 1985, 103f.

²³ Vgl. Nipperdey: Deutsche Geschichte I, 166f.

²⁴ Vgl. a.a.O., 168f.

²⁵ Vgl. Michael Stürmer: Das ruhelose Reich, Deutschland 1866-1918. Berlin 1983, 34ff.

²⁶ Vgl. Nipperdey: Deutsche Geschichte I, 170.

²⁷ Vgl. a.a.O., 171-175.

²⁸ Vgl. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: ders., Kritische Gesamtausgabe I.2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799, hg. von Günther Meckenstock. Berlin/New York 1984, 290.

²⁹ Nipperdey: Deutsche Geschichte I, 171.

³⁰ Vgl. Martin Kohli: Institutionalisierung und Individualisierung der Erwerbsbiographie. Aktuelle Veränderungstendenzen und ihre Folgen, in: Ditmar Brock u.a. (Hg.), Subjektivität im gesellschaftlichen Wandel. Umbrüche im beruflichen Sozialisationsprozeß. München 1989, 249-278.

zwischen 36 und 40 Stunden³¹. Nimmt man den Zuwachs an Urlaubstagen, die Verkürzung der Lebensarbeitszeit und die allgemeine Steigerung der Lebenserwartung hinzu, so kann man zwar noch nicht von einem ‚kollektiven Freizeitpark‘ (*Helmut Kohl*) sprechen, wohl aber, wie *Helmut Schelsky*, von einem ‚Dualismus von Arbeit und Freizeit‘³². Dementsprechend ist die Freizeitindustrie ein wichtiger Wirtschaftsfaktor geworden³³. Bei gleichzeitiger Steigerung der Löhne greift das sog. Engelsche Gesetz. Danach nimmt mit zunehmendem Reallohn der für die Sicherung der Grundbedürfnisse ausgegebene Einkommensanteil kontinuierlich ab und immer mehr Geld wird zugunsten freier inhaltlicher Dispositionen aufgewendet³⁴. Die Deutschen geben inzwischen jede fünfte Mark für Freizeit aus³⁵. Webers zusammenfassende These ‚Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein‘³⁶ bedarf angesichts dieses Befundes zweifellos der Korrektur.

Die mentalen Folgen dieser Entwicklung hat der Soziologe *Gerhard Schulze* mit der Kategorie des Erlebnisses beschrieben. Seine These besagt, dass in ökonomisch hoch entwickelten Konsumgesellschaften die Handlungsintention der Individuen nicht mehr auf die außen orientierte Abdeckung des Überlebensbedarfs, sondern auf das ‚innen orientierte Erlebnis‘ bezogen ist. Die primäre Haltung der Menschen folge der Erlebnissrationalität, die die äußeren Umstände, Situationen, Beziehungen und Waren zugunsten des Innenlebens instrumentalisieren. In der Erlebnisgesellschaft gehe es nicht mehr um Gewinnstreben, sondern um ‚das Projekt des schönen Lebens‘. Unter dem Schönen versteht Schulze jedes positiv besetzte Erlebnis, das bis in die Trivialkultur hinunterdekliniert werden kann. ‚Die Wohnung zu putzen oder das Auto zu reparieren unterscheidet sich in der Möglichkeit des Schönseins nicht von Loire-Schlößchen, Bergkristallen und Rilke-Sonetten‘³⁷. Bei allem, was wir tun, suchen wir primär das Erlebnis. ‚Erleben wird vom Nebeneffekt zur Lebensaufgabe‘³⁸. Der Sinn des Lebens will nicht erarbeitet, sondern erlebt werden.

Diese Indienstnahme der Personen, Situationen und Dingen zugunsten ihres subjektiven Erlebniswertes beruht auf der ungeheuren Multiplikation der Möglichkeiten, die die nachindustrielle Dienstleistungsgesellschaft für den einzelnen

³¹ Karl-Wilhelm Dahm: Freizeit als Thema der theologischen Ethik (1988), in: Wolfhart Koepfen (Hg.), Freiheit lernen. Freizeit als Thema der evangelischen Theologie. München 1994, 201-216, 201, sowie Horst W. Opaschowski, Freizeitökonomie und Marketing von Erlebniswelten. Opladen 1995, 16.

³² Helmut Schelsky: Die Bedeutung des Berufs in der modernen Gesellschaft, in: ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Düsseldorf 1965, 238-249, 238. Vgl. Opaschowski, Freizeitökonomie, 19.

³³ Vgl. Opaschowski: Freizeitökonomie, 23ff.

³⁴ Vgl. Ditmar Brock: Historische Zäsuren im Arbeiterbewußtsein?, in: ders. u.a. (Hg.), Subjektivität, 129-157, 143.

³⁵ Vgl. Opaschowski: Freizeitökonomie, 28.

³⁶ Weber: Protestantische Ethik, 203.

³⁷ Schulze: Erlebnisgesellschaft, 39.

³⁸ A.a.O., 55.

bereithält. Schulze führt vier Gesichtspunkte an: *Einmal* die enorme Verbreiterung des Angebotes im Produkt- und Dienstleistungsbereich. Der einzelne muss sich zwischen einer Reihe standardisierter Angebote innerhalb jeder Sparte entscheiden. Er tut es je nach geschätztem Erlebniswert, der seinerseits durch Werbung suggeriert wird. Man denke an die breiten Produktpaletten etwa im Bereich der Körperhygiene. *Zweitens* führt Schulze die Erhöhung der Nachfragekapazität an. Auf den Zeitgewinn und den Wohlstandszuwachs wurde bereits hingewiesen. An *dritter Stelle* ist die allgemeine Zugänglichkeit zu eigentlich allen Gütern und Dienstleistungen zu nennen. Heute regulieren allein die Marktmechanismen die Möglichkeit, von Gütern und Dienstleistungen Gebrauch zu machen. Schließlich ist *viertens* die weitreichende Öffnung der Welt zugunsten erlebnisorientierter Gestaltbarkeit zu nennen. Die Bedeutung traditionaler Bindungen, vorgegebener Handlungs- und Beziehungsmuster schwindet, neue individuelle Existenzformen werden gelebt.

1.2 Probleme des gegenwärtigen Dualismus von Arbeits- und Freizeitwelt

„Bedroht ist nicht mehr das Leben, sondern sein Sinn“³⁹, so formuliert Schulze das Problem in äußerster Zuspitzung. Mit dieser Diagnose reformuliert Schulze freilich die Einsicht *Paul Tillichs*, der das Problem des modernen Menschen bereits 1952 als „Angst vor Leere und Sinnlosigkeit“⁴⁰ beschrieben hatte. Damit ist die kategoriale Ebene bezeichnet, auf der die Probleme des gegenwärtigen Dualismus von Arbeits- und Freizeitwelt zu beschreiben sind.

Die Sinnkrise ist Ausdruck der Schwierigkeit, innerhalb dieses Dualismus eine individuelle Persönlichkeit zu sein und ihr einen einheitlichen Lebenssinn zuzuschreiben. Im Folgenden sollen einige dieser Probleme hervorgehoben und die Folgen innerhalb des Freizeitbereichs konkretisiert werden.

Zunächst ist der sinnstiftende Charakter der Berufsarbeit gefährdet bei hoher Stumpfsinnigkeit der industriellen Produktion ebenso wie etwa bei hoher technischer Spezialisierung oder auch bei der Kombination mehrerer Jobs. Sinnstiftung durch Berufsarbeit fällt vollständig aus für Dauerarbeitslose, arbeitsunfähige Behinderte, Rentner, Hausmänner und -frauen sowie Kinder. Diese Menschengruppen sind, um mit *Jean-Paul Sartre* zu reden, verurteilt, frei zu sein. Kann aber die Freizeitwelt das leisten, was sie leisten können müsste: nämlich Lebenssinn stiften und Persönlichkeiten bilden? Denn auch die Freizeitwelt hat sich ja innerhalb des ‚stahlharten Gehäuses‘ des ‚Erlebnismarktes‘⁴¹ etabliert.

Auch im Freizeitbereich, der institutionell ungesichertste und offenste gesellschaftliche Sektor⁴², wird die individuelle Sinnkonstruktion erheblich verkompliziert, bis hin zur Überforderung der Individuen. Die Riskiertheit von Lebenssinn ist begründet, so Schulze, in der hohen Enttäuschungsanfälligkeit der

³⁹ A.a.O., 68.

⁴⁰ Vgl. Paul Tillich: *Der Mut zum Sein* (1953). Berlin/New York 1991, 42ff.

⁴¹ Vgl. Schulze: *Erlebnisgesellschaft*, 421ff.

⁴² Vgl. Wallner/Pohler-Funke: *Soziologie der Freizeit*, 52.

Erlebnisorientierung, die wiederum Folge der Verflüssigung der vorgegebenen Verhaltensmuster einerseits und der Marktorientierung des Freizeitverhaltens andererseits ist⁴³. Denn die „Ästhetisierung des Alltagslebens läuft nur punktuell [...] auf Befriedigung hinaus, langfristig [...] auf eine permanente Steigerung des Appetits“⁴⁴, der durch neue Befriedigungsmöglichkeiten wieder nur partiell gestillt wird. Für den „Genußmenschen ohne Herz“ bedeutet zudem jede Festlegung den Ausschluss einer anderen Möglichkeit: Ist auf der anderen Party mehr los als hier? Kann mir ein anderer Partner mehr bieten als mein derzeitiger Lebensgefährte? Vor dem Hintergrund anderer Möglichkeiten impliziert jede Wahl eine Erlebnisnegation und damit, jedenfalls potentiell, Sinnverlust.

Die Sinnkrise durch infinite Erlebnisorientierung erklärt nun auch die Entfremdungsphänomene innerhalb der Freizeitwelt, die in gewisser Analogie zum Persönlichkeitsverlust innerhalb der Arbeitswelt beschrieben werden können:

Da ist zunächst der Umgang mit dem Sinnrisiko. Zum Zwecke seiner Eindämmung orientiert man sich an Personen, die das Risiko einzuschätzen helfen: „Fans, Kritiker, Angeödete, Mitkonsumenten, Antikonsumenten, Modellkonsumenten“⁴⁵. Oder das Sinnrisiko wird durch freiwillige Konformität, Handlungs-routinen und Stereotypik kompensiert. Wir verlegen uns, wie *Martin Heidegger* sagt, in das „Man“⁴⁶: Wir folgen Trends und Moden, übernehmen freiwillig und wiederholen mit einer gewissen Zwanghaftigkeit bestimmte alltagsästhetische Schemata (man denke an den Zwang zu verreisen bei gewissen Berufsgruppen oder an den Einkaufszwang). Oder man gibt die Möglichkeit zur Selbstbestimmung auf, ersetzt sie durch fortgesetzte Berieselung aus elektronischen Medien und nimmt die damit verbundene Trivialisierung der Inhalte in Kauf.

Dazu kommen Entfremdungsphänomene, die der Hamburger Freizeitforscher *Horst W. Opaschowski* als „Freizeitstress“ bezeichnet⁴⁷. Da ist zunächst der *Beziehungs-Stress*. Die Multiplikation der Möglichkeiten führt zur Individualisierung und Pluralisierung der Formen der Vergemeinschaftung. Beziehungen können heute, man denke an die E-mail, weltumspannend und sekundenschnell gepflegt werden. Neue, oft kurzfristig angelegte Sozialformen entstehen etwa als Milieus und Szenen. Entsprechend werden traditionale Formen wie etwa Ehe und Familie „destandardisiert“⁴⁸ und es ergeben sich erhebliche Kommunikationsprobleme zwischen den unterschiedlichen Erlebnismilieus. Sodann entsteht der *Geld-Stress*. Weil sich die Freizeit überwiegend als Konsum gestaltet, spielt das Vermögen eine erhebliche Rolle. Viele, gerade explizit erlebnisorientierte Freizeitbetätigungen setzen erhebliche Investitionen voraus, die durch das tatsächliche Einkommen gar nicht gedeckt sind. Nicht selten ist eine Überschuldung der Privathaushalte die Folge. Schließlich sei noch der *Zeit-Stress* angeführt. Das

⁴³ Brock: Historische Zäsuren, 149.

⁴⁴ Schulze: Erlebnisgesellschaft, 71.

⁴⁵ A.a.O., 435.

⁴⁶ Vgl. Martin Heidegger: Sein und Zeit (1926). Tübingen 151979, 126-130.

⁴⁷ Vgl. Opaschowski: Psychologie und Soziologie der Freizeit. Opladen 1988.

⁴⁸ Vgl. Kohli: Institutionalisierung, 256.

kennt jeder, der ein Wochenende plant. Was muss da nicht alles integriert werden: Beziehungspflege, mit Kindern spielen, Freunde treffen, Rasen mähen und Fußball-Bundesliga, Ausschlafen und Einkaufen, abends Essen gehen, Kino, Konzert, Theater oder Oper. Es wird entschieden, und es entsteht ein Zeitraster, der in Sachen Termindruck dem des Alltags wenig nachsteht. Innerhalb der Arbeits- und Freizeitwelt begegnen also Erscheinungen, die ein erhebliches Problempotential enthalten: weil sie weder übergreifend noch je für sich die Stiftung von Lebenssinn garantieren, sondern Phänomene der Sinnentfremdung zu produzieren geeignet sind.

Was sagt nun die protestantische Ethik zum Problem von Lebenssinnstiftung in der Erlebnisgesellschaft? Bietet sie Lösungen oder zeigt sie wenigstens Kriterien, die in die Richtung einer Problemlösung weisen?

2. Die protestantische Ethik

2.1 Lutherische Berufstheologie

Martin Luther, zu dessen Zeit die Trennung von Arbeits- und Freizeitwelt sozialgeschichtlich noch nicht vollzogen war, interpretierte die – im Einzelnen ja höchst unterschiedliche – alttestamentliche Sabbatgesetzgebung nämlich nicht buchstäblich, sondern geistlich. Der Zweck der Arbeitsruhe besteht darin, Gelegenheit zum Gottesdienst und zum Hören von Gottes Wort zu nehmen⁴⁹, was freilich, wie Luther ausdrücklich einräumt, auch an jedem anderen Tag geschehen könnte⁵⁰. Neben seiner geistlichen Bedeutung dient der Feiertag dazu, dass man sich von der Arbeit ausruht, um sich für den Beruf zu erquicken⁵¹. Nicht in kultischen Verrichtungen, sondern als Weltgestaltung im Beruf bewährt sich der christliche Glaube, wobei alle Berufe als grundsätzlich gleichwertig gelten.

Der Hauptstrom der lutherischen Theologie ist Luthers Beurteilung des Verhältnisses von Arbeit und Freizeit gefolgt, auch dann noch, als Arbeits- und Freizeitwelt auseinandergetreten waren. So wird etwa in der Ethik *Wilhelm Herrmanns* (1846–1922)⁵² erst ganz zum Schluss die Freizeit thematisiert – unter der bezeichnenden Überschrift: „Die sittlich erlaubte Erholung“. Das dort ausgeführte rein funktionale Verständnis der Freizeit ist typisch für die bis heute wirkungskräftige Lehrmeinung, die den Freizeitbereich nicht für eine eigenwertige Sphäre menschlicher Sinnstiftungskultur hält. In den meisten Ethiken kommt dieses Thema erst gar nicht vor. Vielmehr wird im kulturkritischen Gestus gegen eine vermeintliche „Freizeitreligion“ zu Felde gezogen und sauertöpfisch vor „Manipulationen durch bestimmte Formen der Freizeitindustrie“⁵³ gewarnt. Dabei werden drei Dinge übersehen: Nämlich erstens der

⁴⁹ Vgl. Martin Luther: WA 30/I, 145, 4ff.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., 144, 17ff.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 144, 3ff.

⁵² Werner Herrmann: Ethik. Tübingen 31904.

⁵³ Dahm: Freizeit, 204.

tatsächliche, Sinn stiftende Stellenwert, den die Freizeit für die modernen Menschen hat, eben weil sie, zweitens, Ausdrucksfeld von Lebensfreude und Kreativität ist. Schließlich ist dem Sachverhalt Rechnung zu tragen, dass die Religionsausübung selbst in den Bereich der Freizeit fällt und seit dem frühen 18. Jahrhundert mit anderen Freizeitangeboten konkurriert⁵⁴. Ein Sachverhalt, den jeder am sonntäglichen Frühstückstisch für sich überprüfen möge: gehe ich in die Kirche oder gehe ich spazieren?

Während man für den Bereich der Freizeit also vom Mainstream lutherischer Theologie nichts lernen kann, hat sie gleichwohl ein anderes Moment der Theologie Luthers so herausgearbeitet, dass es als Kriterium zur Behandlung der Probleme, die uns bewegen, dienen kann. Herrmann profiliert Luthers Deutung des Gewissens in drei Hinsichten, indem er sich den ethischen Idealismus von *Immanuel Kant* bis *Johann Gottlieb Fichte* produktiv aneignet und mit dem Berufsgedanken verbindet: Der Beruf gilt einmal als Ort der konkreten Ausführung des Sittengesetzes bzw. der Mitarbeit im Reich Gottes. Die Erfahrungen die hierbei gemacht werden, tragen zweitens wesentlich zur Bildung der Persönlichkeit bei. Herrmann fügt noch einen dritten Aspekt hinzu. Danach dient der Beruf der Integration des einzelnen in die Gesellschaft; er fungiert als Mittel zum Aufbau sozialer Anerkennung, die zur Personbildung hinzugehört. Erst alle drei Gesichtspunkte ergeben den ethischen Berufsgedanken im Vollsinn. Herrmann entwickelt daraus ethische Folgerungen, die die gesellschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts reflektieren. Jeder muss arbeiten wollen und können. Berufslosigkeit (Vagabunden und Rentiers) wie Arbeitslosigkeit sind unsittlich. Herrmann formuliert ein Programm zur Humanisierung der Arbeitswelt, zur Bekämpfung des Pauperismus und zur Bildung der arbeitenden Bevölkerung. Die protestantische Ethik ist Herrmann darin bis heute gefolgt. Auch die jüngste kirchliche Verlautbarung „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“⁵⁵ argumentiert, bei aller Problemdifferenzierung, die nun erreicht ist, im Horizont der Würdigung der personbildenden Funktion der Berufsarbeit. Dabei ist heute das Problem der Humanisierung der Arbeitsplätze in den Hintergrund, das Problem der hohen Dauerarbeitslosigkeit und die Krise des Sozial- und Bildungsstaates in den Vordergrund getreten.

Das Verständnis der sittlichen Persönlichkeit wird im Luthertum in Bezug auf das Berufsleben entfaltet. Zugleich kann der Gesichtspunkt der Personbildung kritisch auf die Probleme innerhalb der Arbeitswelt bezogen werden. Darin liegt eine Stärke dieser Position. Diese Zuspitzung ist aber zugleich ihre Schwäche, weil die Vorstellung der bewussten Bildung zur Persönlichkeit nur in funktionaler Weise auf die Freizeit bezogen, die Arbeit dagegen verabsolutiert wird: „Die Vertiefung [...] der Innerlichkeit kann [...] nur wachsen in Verbindung mit einer regen Arbeit an Sachen“⁵⁶.

⁵⁴ Vgl. Cornehl: Gottesdienst, 60.

⁵⁵ Vgl. das gemeinsame Wort der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (1997).

⁵⁶ Herrmann: Ethik, 173.

2.2 Lutherische Kulturtheologie

Der dänische Theologe und Bischof *Hans Lasse Martensen* (1808–1884) kann demgegenüber als Vertreter einer Kulturtheologie herangezogen werden, die ein umfassenderes Verständnis von der Personbildung entwickelt hat. Martensen gehört heute zu den vergessenen Theologen⁵⁷. Er ist höchstens noch bekannt, weil er der theologische Hauptgegner (des im Übrigen berufslosen) *Sören Kierkegaard* gewesen ist. Martensen greift die romantische Aufwertung des Ästhetischen auf, kombiniert es bezüglich der ethischen Teleologie mit dem aristotelischen Begriff der Glückseligkeit⁵⁸, verbindet dies mit Motiven der Handlungstheorie Schleiermachers und antizipiert damit gewissermaßen neuesten Stand der Schleiermacher-Forschung⁵⁹. Ohne auf diesen Aspekt jedoch näher einzugehen, soll nun das aristotelische Motiv weiterverfolgt werden.

Das Ziel gesellschaftlichen Handelns besteht für Martensen im „Gemeinwohl“. Darunter versteht er nun „einen Zustand allgemeiner Glückseligkeit in harmonischer Einheit der ethischen und der physischen Güter, einen Zustand, in welchem also Arbeit und Genuß innig miteinander verschmolzen sind“⁶⁰. Diese Merkmale des Glückseligkeitsbegriffs signalisieren das auf Ganzheitlichkeit abzielende ethische Denken. Schärfer noch als seine lutherischen Kollegen in Deutschland kritisiert Martensen die Probleme der modernen Arbeitswelt. Seine Antwort besteht in dem Programm eines „ethischen Socialismus“, das die christlichen Prinzipien der Gleichheit, Solidarität und Bildung zur Geltung bringt und deutlich kapitalismuskritische Züge aufweist. Da nun die Arbeit, besonders die industrielle Produktion, zur Personbildung nicht zureicht, wertet Martensen diejenigen kulturellen Institutionen auf, die jenseits der Arbeitswelt ebendiesen Beitrag leisten. Freizeitmaterien prägen, wie Martensen schreibt, der „Seele einen Stempel der Idealität“ auf⁶¹: Religion, Kunst, Wissenschaft, Volksbildungswesen und vor allem die freie Geselligkeit. Von sittlicher Bedeutung darin sind die Gastfreiheit⁶², Freundschaft⁶³, das gesellige Miteinander bei Tanz, Karten- oder Glücksspiel, Genuss von Speise und Trank⁶⁴ und der Verkehr mit geistvollen Frauen im Salon⁶⁵. Martensen entwickelt also eine Vorstellung von der eigenständigen Bedeutung der Freizeit. Den Dualismus von Arbeits- und Freizeitwelt kann Martensen freilich nicht produktiv überwinden. Der Überbetonung der

⁵⁷ Vgl. die grundlegende Monographie zu Martensen von Hermann Brandt: *Gotteserkenntnis und Weltentfremdung. Der Weg der spekulativen Theologie Hans Lasse Martensens*. Göttingen 1971.

⁵⁸ Vgl. Hans Lasse Martensen: *Die christliche Ethik I*. Berlin 1892, 71-78, 185-203.

⁵⁹ Vgl. Michael Moxter: *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*. Kampen 1992.

⁶⁰ Hans Lasse Martensen: *Die christliche Ethik, Specieller Theil. Zweite Abtheilung: Die sociale Ethik*. Berlin 1894.

⁶¹ A.a.O., 355.

⁶² Vgl. a.a.O., 85-87.

⁶³ A.a.O., 87-93.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 93-97.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 97-99.

Arbeit in der lutherischen Berufsethik entspricht eine weitreichende Abwertung des Sinnstiftungspotentials des Arbeitslebens bei Martensen. Sein Freizeitverständnis bleibt innerhalb eines romantischen Hochkulturschemas befangen. Dies geht aber an den tatsächlichen Freizeitmaterien vorbei, insofern die Begriffe Genuss, Entspannung oder Zerstreuung, nicht, wie es schon damals erforderlich gewesen wäre, auf die Trivialkultur bezogen werden.

Während also die lutherische Berufstheologie das sinnstiftende Potential des Berufslebens betont, hebt die protestantische Kulturtheologie die personbildende Bedeutung der Freizeit hervor, die als eigenständiger Bereich von Sinnstiftung gewürdigt wird. Bezieht man diesen Befund auf die gegenwärtige Lage, kann es nicht sinnvoll sein, Arbeits- und Freizeitwelt bezüglich ihrer Sinnstiftungsfunktion gegeneinander auszuspielen. Vielmehr ist von einem „Korrelationsverhältnis zwischen Arbeit und Freizeit“⁶⁶ auszugehen.

Wie ist diese Korrelation näher zu beschreiben? Gerade wenn man die Eigenständigkeit der Freizeit hervorhebt, wird, kategorial betrachtet, der Dualismus beider Sphären erst zugespitzt. Es ist daher notwendig, einen allgemeinen Begriff menschlichen Handelns aufzustellen, der jenem Dualismus nicht verfällt und zugleich das je auseinanderdriftende Sinnpotential zu integrieren vermag. Martensen selbst hat die Spur gelegt, auf der die ethische Reflexion ein brauchbares Theoriemodell findet: die am Glückseligkeitsbegriff orientierte Handlungstheorie des *Aristoteles*.

3. Zur ethischen Beurteilung der Probleme der gegenwärtigen Arbeits- und Freizeitwelt

3.1 Aspekte der aristotelischen Ethik

Nach Aristoteles strebt das menschliche Handeln unstrittig nach Glückseligkeit, dem Zusammenfallen von „gutem Leben und gutem Handeln“⁶⁷. Strittig sind die inhaltlichen Merkmale des Begriffs. Einige denken an Lust, soziales Ansehen, Macht oder Geld, andere an Gesundheit, Wissenschaft und Philosophie, wieder andere wechseln, je nach Situation, ihre Meinung. Um diese unterschiedlichen Glücksvorstellungen zu ordnen, führt Aristoteles eine auf vier Ebenen sich vollziehende ethische Argumentation vor. In *formal-metaphysischer* Hinsicht rekurriert Aristoteles auf die Strebestruktur allen Handelns. Jedes handelnd erstrebte Ziel kann zum Mittel der Verwirklichung eines höheren Zieles gemacht werden. Dagegen muss die Glückseligkeit das *höchste* Gut sein, das nur um seiner selbst willen erstrebt wird. Es ist zudem autark, von nichts anderem mehr abhängig⁶⁸. In *handlungstheoretischer* Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen ‚poiein‘ (Machen, Herstellen, Verfertigen), das nach einem Ziel strebt, das außerhalb des Vollzuges zu stehen kommt und ‚prattein‘ (Tun, Handeln), bei

⁶⁶ Arthur. Rich: Freizeit und Wohlstand - Wege zur Lösung der sozialen Frage, in: W. Koeppen (Hg.), Freiheit lernen, 130-139, 135.

⁶⁷ Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. von Eugen Rolfes. Hamburg 1985, 1095a.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 1097b.

dem das Ziel im Handlungsvollzug erreicht wird. In *methodischer* Hinsicht wendet Aristoteles die Frage nach dem Inhalt der Glückseligkeit in die Frage nach derjenigen Lebensform, die dem Menschen am meisten gemäß ist. Aristoteles vergleicht unterschiedliche Glücksvorstellungen miteinander. In diesem Zusammenhang diskutiert er drei, eigentlich vier ‚Lebensformen‘, nämlich (1) das „Leben des Genusses“, (2) „das Leben im Dienst des Staates“, (3) das „Leben als Hingabe an die Philosophie“ und (4) anhangsweise „das Leben des Geldmenschen“. Dieser Vergleich wird schließlich *inhaltlich* im Rückgriff auf anthropologische Erwägungen beantwortet. Danach werden Lust, Ehre und Weisheit den Seelenvermögen zugeordnet. Die Lust ist auf den sinnlichen-irrational-naturhaften Teil der Seele bezogen, die Ehre steht für die menschliche Sozialbezogenheit und die Weisheit für den vernunftbegabten Seelenteil.

Die Lebensform des Geldmenschen diskutiert Aristoteles nur beiläufig, weil sie nach der handlungstheoretischen Grundunterscheidung schon beantwortet ist. Denn der erwirtschaftete Reichtum ist nur ein Nutzwert. Aber als Voraussetzung der Glückseligkeit gehört der Besitz äußerer Güter zu einem glücklichen Leben hinzu⁶⁹. Es bleiben die Lust, die Ehre und die Hingabe an die Philosophie als Glückseligkeitskandidaten. Die kurze und scharfe Kritik, die Aristoteles dem ganz auf die Lust bezogenen Leben unterzieht, ist darin begründet, dass sich die Lust nur auf das „unvernünftige[] Vermögen“ der Seele bezieht. Dies aber ist für den Menschen gar nicht spezifisch, sondern „ein allem Lebendigen Gemeinsames“⁷⁰. Dagegen entsprechen die Ehre und die philosophische Betrachtung gleichermaßen dem vernünftigen Anteil der Seele. Sie sind von daher ethisch gleichwertig. Dieser hohe Stellenwert, den Aristoteles der Ehre zumisst, formuliert genau denjenigen Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Betätigung und Anerkennung, der – in unserer Tradition – unter anderem mit dem Berufsgedanken verbunden und für die Persönlichkeitsbildung als konstitutiv anzusehen ist.

Für die Entscheidung, die philosophische Betrachtung der Ehre dennoch überzuordnen, zieht Aristoteles nun jenen oben genannten formalen Gesichtspunkt hinzu, den der Autarkie des höchsten Gutes. Ehre ist dagegen abhängig von gesellschaftlicher Anerkennung⁷¹. Der philosophischen Betrachtung entspricht die ‚Muße‘, das heißt die Freistellung von allen Verrichtungen im Erwerbs- und Gesellschaftsleben. Mit der ‚Muße‘ ist der Bereich der Freizeit angesprochen und ethisch gewürdigt. Stellt man einmal die – etwas elitäre – Zuordnung der Muße zur philosophischen Wesensschau zurück, so könnte man etwas ‚weicher‘ formulieren, dass die Muße die Möglichkeit zur Daseinsentfaltung im Vollsinne des Menschseins repräsentiert.

Nun gebricht es auch dem glücklichen Leben nicht an ‚*hedone*‘, d.h. ‚Lust‘ oder ‚Genuss‘. Neben der ‚verfallenen‘ Daseinsform, die ganz auf die Lust ausge-

⁶⁹ Vgl. Otfried Höfe: Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 30 (1976), 227-245, 242.

⁷⁰ Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1102a.

⁷¹ Höfe: Grundaussagen, 242.

richtet ist, kennt Aristoteles noch eine andere Form der Lust⁷². Er verweist auf diejenige Lust, die sich einstellt, wenn ein Handeln unbehindert zum Ziel gelangt⁷³. Lustvoll ist ein Handeln, wenn bei der Realisierung des Ziels kein Widerstand überwunden werden muss. An anderer Stelle versteht Aristoteles unter Lust die zum Handeln hinzukommende Vollendung.⁷⁴ Nimmt man beide Aspekte zusammen, könnte man sagen, dass die Lust gewissermaßen die erlebnismäßige Rückwirkung gelingenden Handelns darstellt.

Charakteristisch an diesem Lustbegriff ist zweierlei. Einmal die Rückbindung der Lust an das Handeln. Lust ist kein passives Genießen, sondern repräsentiert das sinnhafte Erlebnismoment sich erfüllenden Handelns. Auch die, aristotelisch geurteilt, niedrigsten Sinnenfreuden werden von uns handelnd herbeigeführt oder mental konstruiert. Sodann ist Lust Begleit- und Erfüllungsmoment allen menschlichen Handelns, von der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse aufwärts bis zu dem Punkt, wo vermittels der höchsten ethischen Tugenden das höchste Gut erstrebt wird⁷⁵. Aristoteles rechnet mit einer Verschieblichkeit des Lustempfindens in Richtung auf zunehmende Vergeistigung, die man auch als Sublimierung bezeichnen könnte.⁷⁶ Die Lust ist also Träger des erlebten Sinns menschlichen Handelns. Sie ist verschieblich bis hin zur geistigen Wesensschau. Die ethische Qualität der Lust ergibt sich aus dem Grad der Sublimierung. Der Maßstab der Verschieblichkeit ist, so formulieren wir wieder etwas freier, die humane Bestimmung zur Kultivierung aller Anlagen der Persönlichkeit.

3.2 Abschließende Erwägungen zu den Problemen einer gegenwärtigen Arbeits- und Freizeitethik

Ethik ist die Theorie menschlichen Handelns. Sie ist selbst ein Handeln, nämlich der methodisch kontrollierte Vollzug der praktischen Selbstdeutung der Persönlichkeit. Zu dieser reflexiven Selbstaufklärung des Handelns gehört die Analyse seiner Bedingungen. Darin identifiziert sich die Persönlichkeit als selbstbestimmender Konstrukteur ihres Sinnerlebens. Diese Einsicht in die reflexive Struktur der Selbstbestimmung der Persönlichkeit erhebt sie zum Kriterium der ethischen Beurteilung der Probleme des Dualismus von Arbeits- und Freizeitwelt. Zusammen mit der aristotelischen These von der Sublimierbarkeit des Sinnerlebens wird es nun möglich, das auseinandergedriftete Sinnpotential der Arbeits- und Freizeitwelt zu integrieren und die Bandbreite sinnvoller Handlungsoptionen innerhalb der Freizeitwelt zu begreifen.

⁷² Vgl. zum aristotelischen Lustbegriff Friedo Ricken: Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Göttingen 1976.

⁷³ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1153a, 1153b.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 1174b, 1175a.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 1175a

⁷⁶ Ich verstehe unter Sublimierung hier im Sinne Max Schelers (vgl. Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn 1991) die Durchsetzung, Verfeinerung und Differenzierung ‚niederen‘ Empfindens zu höchster Geistigkeit.

Zunächst richtet sich die ethische Selbstaufklärung auf die Arbeitswelt. Hier kann auf der Ebene des Sinnerlebens des einzelnen erklärt werden, warum einige Menschen ihren Beruf nur noch als Mittel zur Realisierung vor allem von Freizeit Zwecken ansehen, andere jedoch ein hohes Ethos mit ihrem Beruf verbinden.

Dies sind Berufe, in denen sich das Sinnerleben im Vollzug der beruflichen Verrichtungen einstellt und erfüllt. *Max Weber* hat dies für den Wissenschaftler beschrieben. Neben seiner Kritik an der modernen Erlebnisjagd und Erlebniskultur spricht Weber von der „Leidenschaft“⁷⁷ und vom „Einfall“⁷⁸, vom Rausch⁷⁹, von denen auch die streng methodisierte wissenschaftliche Arbeit lebt. Das „Erlebnis“ der Wissenschaft⁸⁰, wie Weber ausdrücklich formuliert, ist es, das diesem Beruf subjektiven Sinn verleiht.

Aber es sind nur wenige privilegierte Individuen, denen es vergönnt ist, ihrer professionellen Tätigkeit einen ethischen Sinn abzugewinnen⁸¹. Verschiebt man nämlich nun das Kriterium des mit dem beruflichen Handeln verbundenen Sinnerlebens auf die Ebene der sozialen Beziehungen, klärt sich die ethische Reflexion über die sozialpsychologische Bedeutung des Berufs auf. Drei Gesichtspunkte sind zu nennen. Einmal stellen die beruflichen Kontakte einen wesentlichen Bereich der menschlichen Sozialbeziehungen dar. Sodann ist der Beruf ein wichtiger Faktor sozialer Sicherheit. Dies gilt gegenwärtig in besonderer Weise, sofern die institutionalisierten sozialen Sicherungsmechanismen abgebaut werden. Schließlich ist das Sozialprestige in unserer Gesellschaft noch immer abhängig von Berufsleistungen, wie das wiederholte ‚ranking‘ der angesehensten Berufe zeigt.

Verschiebt man das Sinnerleben noch einmal weiter, nämlich auf die wirtschaftliche Ebene, wird klar, dass auch der hohe ökonomische Standard der Dienstleistungsgesellschaft erarbeitet werden muss. In dieser Umwegperspektive ergibt sich noch einmal die Sinnhaftigkeit von Arbeit.

Diese dreifache Einsicht in die Bedeutung des Berufslebens bietet Anlass zu der Forderung nach wirtschafts- und arbeitsmarktpolitischen Anstrengungen zur Beseitigung der Massenarbeitslosigkeit. Man sollte sich nicht mit der staatlichen Alimentierung der Berufslosigkeit bescheiden, was ökonomisch ja auch möglich wäre.

Ist der ethische Sinn der Berufsarbeit festgestellt, wendet sich die ethische Reflexion der schier unendlichen Bandbreite der Möglichkeiten der Lebenswelt zu. Sie erkennt solche Erscheinungen als Bereicherung, die dem mit der Persön-

⁷⁷ Weber: *Wissenschaft*, 590.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ A.a.O., 589.

⁸¹ Vgl. Jörg Dierken: *Protestantisch-pantheistischer Geist. Individuelles religiöses Selbstbewußtsein und göttliches Freiheitsleben im Diesseits der Welt*, in: Arnulf von Scheliha/Markus Schröder (Hgg.), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*. Stuttgart 1998, 219-248, 240ff. Vgl. die sozialgeschichtlichen Studien hg. von Hannes Siegrist: *Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe*. Göttingen 1988.

lichkeitsidee verknüpften Kriterium der Selbstbestimmung und reflexiven Verarbeitung Rechnung tragen. Selbstbestimmung setzt individuelle Wahlmöglichkeiten und Handlungsspielräume voraus. In dieser Perspektive ist die Vervielfältigung der Möglichkeiten, die durch die Kommerzialisierung der Freizeit möglich geworden ist, grundsätzlich zu begrüßen.

Um es an der liebsten Freizeitbeschäftigung der Deutschen⁸² deutlich zu machen: Die Privatisierung und jetzt die Digitalisierung des Fernsehens ist aus unserer Perspektive weniger als Konsumterror zu beschreiben, sondern als produktive Erweiterung der Möglichkeit von Erlebniskonstruktion. In diesem Sinne kann auch noch das ‚Zappen‘ vor dem Fernseher als Akt der Selbstbestimmung und Erlebnisverarbeitung interpretiert werden. Ebenso können der Saunagang, das Jogging, das Spielen, der Sport, das Reisen, das Lesen, die Kunst, die Religion als Formen verschieblichen Sinnerlebens und Sinnverarbeitung aufgefasst werden. Sie können jeweils für sich und zusammengenommen zu Mosaiksteinen einer individuellen Bildungsgeschichte werden.

Entscheidend ist dabei die Möglichkeit, dass die Schemata der Trivial- und Hochkultur im Sinne der Verschieblichkeit des Sinnerlebens Übergänge einschließen und die ihnen jeweils entsprechenden sozialen Milieus durchlässig sind, so dass die einzelnen Momente zum Zwecke der Bildung der Persönlichkeit durchgestuft und angeeignet werden können.

Darin kann sich nun freilich das Problem entzünden. Denn auf jeder Stufe kann sich ‚herzloser Genuß‘, konsumtives ‚Verfallen‘ oder Anpassung an das ‚Man‘ einstellen. Daher bedarf es der Institutionen, die die Personbildung und -stabilisierung auch in Bezug auf das Freizeitverhalten von außen stützen, der Überforderungskrise der einzelnen und dem Missbrauch entgegensteuern. Das Recht, der staatliche Bildungsauftrag, Freizeitpädagogik, das öffentlich-rechtliche Rundfunkwesen können mit ethischen Argumenten gerechtfertigt werden⁸³. Die Variabilität und Verschieblichkeit des Sinnerlebens innerhalb der Freizeitwelt bedarf einer stabilen, das heißt institutionalisierten Kommunikation über die Vielfalt und Grenzen der darin offenstehenden Möglichkeiten. Das Ziel der Kommunikation besteht im individuellen Aufbau reflexiver Distanz gegenüber der Angebotsvielfalt, um bewusst auswählen und entscheiden zu können⁸⁴.

Diese reflexive Distanz kann sodann gewissermaßen präventiv gegen die Faktoren des Freizeitstresses kultiviert werden:

In Bezug auf den ‚Beziehungsstress‘ kommt der institutionalisierten Kommunikation die Funktion zu, „die Struktur gegenseitigen Nichtverstehens“⁸⁵ zwischen den kulturellen Schemata und den ihnen entsprechenden sozialen Milieus aufzubrechen und die traditionellen Vergemeinschaftungsformen (wie Ehe, Gewerkschaften, Vereine, Kirche) mit neuen Sozialformen (Milieus, Szenen oder

⁸² Vgl. Opaschowksi: Freizeitökonomie, 52f.

⁸³ Dies gilt auch innerhalb des Wandels der Industrie- zur Kommunikationsgesellschaft.

⁸⁴ Vgl. Kohli: Institutionalisierung, 273.

⁸⁵ Schulze: Erlebnisgesellschaft, 364f.

peer-groups)⁸⁶ zu vermitteln. In Bezug auf die ökonomischen Zwänge (Geld, Zeit) kann die reflexive Distanz ein Abstandnehmen vom Angebotsdruck, Konsumverzicht, die Pflege der Fähigkeit zur Ruhe und zur Langsamkeit⁸⁷, zum Spielen, zur Faulheit, zum Abschalten, aber auch zur Beschränkung und Konzentration des Genusses, zur bewussten Wahl jenseits der Verführungen des ‚Man‘ in Form von Prestigeansprüchen oder schnelllebigen Trends bedeuten.

Innerhalb der Kultur reflexiver Distanz ist schließlich auch die Funktion der Religion und ihrer Institutionen anzusetzen.

Konrad Klek hat jüngst im theoriegeschichtlichen Anschluss an *Friedrich Spitta* und *Julius Smend* und im Blick auf die gegenwärtige Kultursoziologie vom „Erlebnis Gottesdienst“ gesprochen und das Ziel gottesdienstlichen Handelns als „Selbstgewinn“⁸⁸ beschrieben. Dieser völlig einleuchtende Gedanke wird jedoch nur dann *nicht* unterlaufen, wenn die Kultivierung reflexiver Distanz durch das gottesdienstliche Handeln nicht als Inszenierung eines „Gegenbild[es] zur individualistischen, ausschließlich reizorientierten Erlebnisbefriedigung“⁸⁹ aufgefasst wird. Denn mit dieser Figur des Gegenbildes wird jener Dualismus noch einmal potenziert.

Im Sinne der hier vorgetragenen Argumentation kann das gottesdienstliche Handeln als die höchste Sublimierung von Sinnerleben interpretiert werden. Sinnerleben im Gottesdienst bedeutet festliche Ruhe und Muße, innere Konzentration und Sammlung, Suche nach der sinnhaften Einheit des Lebens durch den „Aufschwung zu Gott“⁹⁰. Aber doch so, dass dadurch der vorhandene Sinnhaushalt nicht negiert, sondern aufgenommen, gewissermaßen durchläutert, gereinigt und nach seinen prinzipiellen, das heißt tragfähigen Gefügen durchsichtig wird. Darin tritt die Notwendigkeit, Sinnerleben zu intendieren, und die Kontingenz von wirklicher Sinnerfüllung solchermaßen in das Bewusstsein, dass diese Antinomie selbst als Bestandteil von Lebenssinn erkannt und ausgehalten werden kann. Im Gottesdienst werden wir uns der tragfähigen Einheit der Differenz unserer Erlebnisintention und -enttäuschung inne, mit der wir als Fach- ebenso wie als Genussmenschen immer schon umgehen.

Neben der religiös erlebten Kultur reflexiver Distanz ist auch die Ethik als Theorie eine soziale Institution zur Bildung reflektierter Persönlichkeitskultur. Sie kann als Wissenschaft auf die Lebens-, Berufs- und Freizeitwelt zurückwirken, sofern sie dazu beiträgt, um noch einmal mit Weber zu sprechen, „alte [...] Gedanken und Ideale“ zu kultivieren, auf dass an der Universität ‚Fachmenschen *mit* Geist und Genussmenschen *mit* Herz‘ ausgebildet werden.

⁸⁶ Vgl. Wallner/Pohler-Funke: Soziologie der Freizeit, 30.

⁸⁷ Vgl. Ulrich Greiner: Kleiner Versuch über den Genuß, in: *Die Zeit*, Nr. 28 vom 4.7.1997, 40.

⁸⁸ Konrad Klek: *Erlebnis Gottesdienst. Die liturgischen Reformbestrebungen um die Jahrhundertwende unter Führung von Friedrich Spitta und Julius Smend*. Göttingen 1996.

⁸⁹ A.a.O., 279.

⁹⁰ Traugott Koch: *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*. Tübingen 1995, 152.

7. Gesellschaft und religiöse Vielfalt

Zivilgesellschaft(en)

1. Zur Debatte um die „Zivilgesellschaft“

Der Begriff der Zivilgesellschaft ist die deutsche Übertragung des amerikanischen Begriffs der *civil society* bzw. *civic culture*, der von Almond und Verba 1963 eingeführt wurde. Er dient zur Beschreibung der demokratischen Gesellschaften europäisch-nordamerikanischen Typs, in der Modernität und Traditionalismus, Unterstützung durch administrative Autorität und kritische Partizipation miteinander kombiniert sind.

Der Sache nach geht der Begriff wesentlich auf Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zurück. Er bringt darin die liberale Trennung von Gesellschaft und Staat zum Ausdruck. Die bürgerliche Gesellschaft nach Hegel ist diejenige gesellschaftliche Sphäre, in der die Individuen zwischen ihren naturwüchsigen Bindungen einerseits und den Grenzen, die das Recht setzt, andererseits ihre Freiheit dazu verwenden, individuelle Bedürfnisse auszubilden und zu befriedigen. Dazu bilden die Bürger ständische oder andere Korporationen aus, um ihre Interessen zur Geltung zu bringen. Darin liegt das republikanische Merkmal in Hegels Begriff. Auf Gleiches zielt Tocquevilles's Konzept der freien Assoziationen. Die Ökonomie ist für Hegel das hervorragende Betätigungsfeld der bürgerlichen Gesellschaft, die durch Arbeit, Arbeitsteilung und Technisierung zum Einen einen Zuwachs gesamtgesellschaftlicher Möglichkeiten hervorbringt: „In der Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, – in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so dass, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuss der Übrigen produziert und erwirbt“¹. Zum Anderen gilt die bürgerliche Gesellschaft als „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“², so dass auch soziale Schäden zu ihren Grundcharakteristika gehören: „Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und in ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar“³. Erst der Staat vermag die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft durch Gesetze, durch die exekutive Gewalt und v.a. durch die von ihm verkörperte sittliche Substanz, die ihrerseits ihren

¹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Hamburg 41955, S. 174 (§ 199).

² Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 253 (§ 253).

³ Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 166 (§ 185).

Geltungsgrund in der Religion hat, zu binden⁴. Innerhalb der Theologischen Ethik des 19. Jahrhunderts hat Richard Rothe (1799-1867) im Anschluss an Hegel und unter Zurückstellung der von diesem namhaft gemachten Antagonismen die moralische Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft betont. Die Freiheit, die sich in Arbeitsteilung, Austausch der Produkte, gegenseitigem Verkehr und Verfolg individueller Interessen auf der Basis von bürgerlichem Recht dokumentiert, hebt „in der bürgerlichen Gesellschaft die Sittlichkeit [auf] eine wesentlich höhere Stufe“⁵.

Die Geschichte der neuzeitlichen Staaten zeichnet sich u.a. wegen der antagonistischen Effekte durch eine zunehmende Politisierung des gesellschaftlichen Lebens aus. Schon Marx verwendet Hegels Begriff pejorativ und stellt ihn in den Dienst seiner politisch-revolutionären Geschichtsphilosophie. Dort, wo sie nicht der liberalen und republikanisch-demokratischen Tradition folgte, endete die ideologisch aufgeladene Politisierung der bürgerlichen Gesellschaft in der Aufrichtung totalitärer Staaten und gesellschaftlicher Unfreiheit. Es ist daher kein Zufall, dass die gegenwärtige Zivilgesellschaftsdebatte durch die Bürgerrechtsbewegungen der Staaten des Ostblocks wesentliche Anregungen erfahren hat. Die christlichen Kirchen spielten dabei eine erhebliche zivilgesellschaftliche Rolle.

In Deutschland wurden die beiden Demokratien unter erheblichem Einfluss seitens der westlichen Mächte (USA, Großbritannien, Frankreich) gegründet. Dennoch kommt in den deutschen Verfassungen eine eigene – auch in Hegels Konzeption präsent – Tradition zum Ausdruck, nach der auch wesentliche Momente des zivilgesellschaftlichen Lebens durch besondere Rechtsinstitute und durch staatliche Interventionen mitorganisiert werden. Ähnliches gilt für Österreich. Es ist insbesondere auf die in den Verfassungen festgeschriebene Rolle der Parteien, der Gewerkschaften und auf das Staatskirchenrecht zu verweisen. Letzteres dokumentiert v.a. die Besonderheiten der konfessionellen Religionsgeschichte und -kultur in Deutschland. Insbesondere ist auf die kirchliche „Stützfunktion“ für die dem Bonner Grundgesetz zugrunde liegenden Werteannahmen zu verweisen.

Der gegenwärtig virulente Begriff der Zivilgesellschaft versieht die Integration von Liberalismus („negative Freiheit“) und demokratischem Republikanismus („positive Freiheit“) mit normativen Komponenten. Ansgar Klein, der in seiner Monographie die gegenwärtige Debatte politisch und demokratietheoretisch analysiert, fasst zusammen: „In normativer Hinsicht erhält die Trennung von Staat und Gesellschaft ihren Sinn als Bedingung der Möglichkeit der negativen Freiheit, die der Rechtsstaat den Bürgern garantiert, die aber gleichzeitig auch dessen Handlungsspielraum begrenzt. Rechtlich sanktionierte negative Freiheiten bilden die unhintergehbare Voraussetzung der positiven Freiheit. Die Menschenrechte sind als Bürgerrechte die institutionelle Grundlage für die Wahrnehmung

⁴ Vgl. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.

⁵ Richard Rothe: Theologische Ethik, Bd. 2. Wittenberg 1845, § 429, S. 112.

der positiven Freiheit und den Ausbau ihres institutionellen Rückhaltes. Private und öffentliche Autonomie bilden in ihrem voraussetzungsvollen und keineswegs spannungsfreien Miteinander den normativen Hintergrund des Zivilgesellschaftsdiskurses“.⁶ Auffällig ist – und das ist m.E. repräsentativ für den gegenwärtigen Diskurs –, dass die von Hegel hervorgehobenen sozialen Antagonismen weniger stark und wenn, dann als defizitär herausgestellt werden.⁷ Dagegen wäre mit Hegel festzuhalten, dass auch die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft einen (freilich nicht absoluten) sittlichen Wert haben. Vor diesem Hintergrund sind Konzepte kritisch zu befragen, die Zivilgesellschaft als *dritte* Sphäre zwischen Politik/Staat einerseits und Ökonomie andererseits verstehen und moralisch aufwerten, die Wirtschaft dadurch aber sittlich diskreditieren.

Sphären zivilgesellschaftlichen Engagements sind die Wahrnehmung der Bürgerrechte, freiwillige bzw. ehrenamtliche Wahrnehmung öffentlicher Funktionen, klassische und neuere Formen des sozialen Engagements, gemeinschaftliche Selbsthilfe, Bürgerinitiativen, soziale Netzwerke, NGO's.

Aktuelle Themen und Akzentzuspitzungen im gegenwärtigen zivilgesellschaftlichen Diskurs sind:

Wie eng ist die Zivilgesellschaft auf die Politik und staatliches Handeln bezogen? Jürgen Habermas beleuchtet die Zivilgesellschaft in ihrer Funktion für das politische System. Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit bilden „ein weitgespanntes Netz von Sensoren ...“, die auf den Druck gesamtgesellschaftlicher Problemlagen reagieren und einflussreiche Meinungen stimulieren“⁸. Danach schaffen die zivilgesellschaftlichen Kommunikationsnetzwerke öffentlichkeitswirksame und moralische Voraussetzungen für politisch-legitime Entscheidungen und administrativ-umsetzbare Macht.

Ist ein allgemeiner Horizont von bürgerlichen Wertbezügen in einer durch Enttraditionalisierung, Individualisierung, kulturelle Fragmentarisierung und politische Pluralisierung gekennzeichneten Gesellschaft begründbar, auf den die politische Gemeinschaft auch in der liberalen Demokratie angewiesen bleibt? Hier knüpfen gegenwärtig die großen Kirchen in Deutschland gern an, indem sie ihr zivilgesellschaftliches Engagement als wesentlichen Beitrag zur Bewältigung der „Böckenförde-Paradoxie“ verstehen, die Hegels Verhältnisbestimmung unter neuen Voraussetzungen reformuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.⁹

Muss zivilgesellschaftliche Selbstorganisation aufgrund der defizitären Staatshaushalte und der Krise der umlagefinanzierten Sozialversicherungssysteme die ur-

⁶ Ansgar Klein: Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen. Opladen 2001, S. 254.

⁷ Vgl. Wolfgang Merkel/Hans-Joachim Lauth: Systemwechsel und Zivilgesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte Nr. 8/98 vom 30. Januar 2002, S. 3-12, 11f.

⁸ Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung. Frankfurt am Main 1998, S. 364.

⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Säkularisierung, hg. von H.H. Schrey. Darmstadt 1981, S. 67-89, 87.

sprünglich dem Staat obliegenden Aufgaben übernehmen?¹⁰ In diesem Zusammenhang wird die Politik als Gestalterin zivilgesellschaftlicher Prozesse gesehen: Sie setzt einerseits die rechtlichen Rahmenbedingungen und nimmt ihre „zentralen Aufgaben“¹¹ wahr und stimuliert andererseits zu zivilgesellschaftlichem Engagement: „Fördern und Fordern“¹². Nach Ulrich Beck geht es darum, den Staatsapparat so ab- und umzubauen, „dass gesetzlich geschützte Räume für eine konkurrierende politische Gestaltungsmacht von Nichtregierungsorganisationen entstehen, die gewaltfrei, selbstorganisiert, selbstreflexiv und in dauernder Spannung miteinander und mit den staatlichen Behörden gesellschaftliche Kreativität und Selbstverantwortung entfalten“. Ziel ist „die Mobilisierung der Einzelnen innerhalb geteilter, sozialer Netzwerke“¹³.

Gibt es einen – womöglich auch sozialphilosophisch begründeten – politischen Willen, der auch in Deutschland weite Teile des gesellschaftlichen Lebens entpolitisieren will? Dieses Szenario sähe vor, dass nach der Privatisierung der Wirtschaft und mancher staatlicher Dienstleistungen nicht nur Teile des sozialen Sicherungssystems, sondern – nach neo-liberalen Konzepten – etwa auch der Bildung und der Wissenschaft zur zivilgesellschaftlichen Selbstorganisation anstünden. Ziel wäre hier eine weitgehende Substitution des politischen Handelns und staatlicher Intervention.¹⁴

Gibt es Ansätze zu einer „Weltzivilgesellschaft“? Diese Frage ist vor dem Hintergrund der Globalisierungsdebatte nahe liegend. Aber es sind nur einige normative Merkmale des Begriffs realisiert. So gibt es zwar Gelegenheiten, bei denen die medial vermittelte Weltöffentlichkeit die politischen oder kulturellen Differenzen überspielt und Ansätze zu einer auf Solidarität zielenden Kommunikation zeigt. Auch die Entwicklung des internationalen Rechtssystems erlaubt in einigen Bereichen weltzivilgesellschaftliche Aktionen. Faktisch kann aber allenfalls von der Existenz rudimentärer Formen einer weltgesellschaftlichen Öffentlichkeit oder eines liberalen Rechtssystems gesprochen werden.

Die Notwendigkeit, aber auch die Chancen zur Stärkung ziviler Eigenverantwortung und Selbstorganisation werden als nicht gering angesehen. Die Diagnose eines Rückgangs von Verantwortungsbereitschaft und gesellschaftlichem Engagement der Einzelnen dürfte ein Missverständnis sein. Mit Verweis auf sozialwissenschaftliche Studien vertritt Ansgar Klein die These, dass Individualisierung nicht zu einer Privatisierung, sondern nur zu einer Individualisierung des zivilgesellschaftlichen Engagements führt. Er fährt fort: „Anders als dies von kommunitaristischen Kritikern vermutet wird, erleben wir in

¹⁰ Das ist wenigstens *ein* Motiv in Gerhard Schröders Entwurf „Die zivile Bürgergesellschaft“, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 47 (2000), S. 200-207, 200. 204.

¹¹ Schröder: a.a.O. S. 201.

¹² Schröder: a.a.O. S. 203.

¹³ Ulrich Beck: Mehr Zivilcourage bitte. Ein Vorschlag an die Adresse Gerhard Schröders: Wir brauchen eine Gesellschaft engagierter Individuen, in: DIE ZEIT Nr. 22 vom 25.5.2000, S. 11.

¹⁴ Vgl. Gustav Seibt: Eine Geschichte der Freiheit. Leerstelle Liberalismus. Eine Abwesenheitsmeldung, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 199 vom 29. August 2002, S. 11.

den letzten Jahrzehnten nicht einen Rückzug ins Private, sondern einen Formwandel des Engagements. Rückläufig sind die traditionsgebundenen Formen des Engagements, während neue Formen des freiwilligen Engagements und lockere Bindungen, die aber nicht mit Bindungslosigkeit gleichzusetzen sind, einen immer größeren Stellenwert einnehmen¹⁵.

2. Zur Religion in den Zivilgesellschaften

Die Auswirkungen des Zivilgesellschaftsdiskurses für die öffentliche Religionsausübung und die Kirchen können wie folgt beschrieben werden:

Der Diskurs um die Zivilgesellschaft geht deshalb an den evangelischen Kirchen weitgehend vorbei, weil sie sich einerseits im Verbund mit dem Staat und seiner Ordnungsmacht verstanden haben und andererseits bis ca. 1960 dominant Foren traditionaler Formen gesellschaftlichen Engagements waren und sich v.a. der Pflege vormoderner Vorstellungen und Sozialformen verschrieben hatten. Die evangelischen Kirchen sind – ihrem Selbstverständnis nach – in der Zivilgesellschaft noch nicht angekommen.

Die moderne Gesellschaft mit Individualisierung, De-Institutionalisierung und Pluralisierung der religiösen Szene haben den lange geltenden ‚Gleichklang‘ von GG Art. 4, Art. 7 (3) und WRV Art. 138-140 aufgehoben. Das Religionssystem in der deutschen Gesellschaft ist nicht mehr exklusiv durch die christlichen Kirchen bestimmt, sondern hat sich sowohl binnenkirchlich als auch im Blick auf andere Konfessionen und Religionen breit aufgefächert. Dass die öffentliche Religionsausübung auch unter Privatisierungsdruck steht, zeigt u.a. die Begründung, die der damalige Bundeskanzler für seinen Verzicht auf den zivilreligiösen Zusatz bei seinem Amtseid gegeben hat.

Ein Ergebnis des europäischen Verfassungsprozesses ist, dass das deutsche Religionsverfassungsrecht nicht auf die EU-Ebene übertragen wird. In der politischen Ordnung Europas werden die christlichen Kirchen anderen Religionsgemeinschaften formell gleichgestellt und ihr Bestand wird im Recht auf „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ begründet sein. Die Kirchen müssen sich auf ihre partikulare und exklusiv zivilgesellschaftliche Rolle in Europa neu besinnen.

Die christliche Religion und ihre Institutionen können innerhalb der gegenwärtigen Konzeption von „Zivilgesellschaften“ dreistellig eingeordnet werden.

Für die evangelische Theologie sind am Maßstab von Luthers Freiheitsverständnis wesentliche Errungenschaften der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte theologisch interpretierbar: Die liberale Trennung von Kirche und Staat, das Menschenwürde-Prinzip, die Menschenrechte, die Grund- und Bürgerrechte des modernen demokratischen Verfassungsstaates, Sozial- und Bildungsstaatlichkeit, die bürgerliche Gesellschaft mit ihren pluralen Freiheitsräumen, die Trennung von öffentlichem und privatem Leben können als Ausdruck einer christlichen Kultur gedeutet werden. Der Einflussverlust der christlichen Kirchen ist nicht gleichbedeutend mit einem Schwund an Christlichkeit. „Säkularisierung ist – auf

¹⁵ Klein: a.a.O. S. 261.

der Ebene der Kulturbegriffe – kein Gegenbegriff zum Christentum“¹⁶. Die theologische Anerkennung des lebendigen Erbes der christlichen Religion in wesentlichen Merkmalen der politischen Ordnung und der zivilgesellschaftlichen Entfaltung von Freiheit schließt das Bewusstsein ein, dass diese Anerkennung den ideen-, real- und sozialgeschichtlichen „Umweg“ über die Epoche der Aufklärung, die nationalen Freiheits- und die sozialen Emanzipationsbewegungen gegangen ist, und die sich zum erheblichen Teil gegen die auf Autorität abstellende Macht der Kirchen Geltung verschafft haben, die mit den traditionellen politischen Ordnungsstrukturen verquickt war. Die gegenwärtige Zivilgesellschaft ist ebenso durch die christliche Religion wie bleibend durch die Tradition der aufgeklärten Vernunft getragen. Die Idee einer „Evangelisation“ oder „Re-Christianisierung Europas“ (Papst Johannes Paul II) ist daher abwegig¹⁷.

Das sich in den Zivilgesellschaften artikulierende moderne Denken hat das religiöse Selbstverständnis von Christinnen und Christen imprägniert und sich gewissermaßen als Zivilreligion in der Zivilgesellschaft eingehaust. Damit hat sich die „Verwandlung der biblischen Religion“, die Karl Jaspers 1946 noch forderte¹⁸, vollzogen. Die fundamentalen Orientierungen über das Menschenbild, zu Selbstverständnis und –verantwortung werden – wie man exemplarisch am ‚Schicksal‘ der römisch-katholischen Morallehre sehen kann – in individueller, z.T. synkretistischer Weise angeeignet und in selbstverantworteter Weise auf das je eigene Leben bezogen. Individualisierung und Pluralisierung der Religion sind nicht Faktoren, die als Schicksal von außen über das Christentum verhängt wurden, sondern ergeben sich – aus evangelischer Perspektive – aus der „christlichen Freiheit“, die ohne ihre neuzeitliche Realisierungsgeschichte gegenwärtig nicht mehr zu haben ist. Auf dieser Grundlage treten Christinnen und Christen als zivilgesellschaftliche Akteure auf, sei es durch Übernahme beruflicher, gesellschaftlicher und politischer Verantwortung (Luthers Berufsethik), sei es in Form zivilcouragierter Selbstorganisation zum Aufbau und zur Kultivierung von Religion und Nächstenliebe in traditionellen und in freien Formen, sei es im Sinne der auf die Herstellung einer politischen Öffentlichkeit bezogenen „Sensoren-Funktion“ („Öffentlichkeitsauftrag des Evangeliums/der Kirche“).

Als konkrete Aufgaben der religiösen Institution können gelten:

Umfassende Außenstützung der individuellen Religionskultur durch Pflege der konfessionellen und regionalen Traditionen. Bildung zur sittlichen Mindestanforderung der Einzelnen. Seelsorgerliche Begleitung in riskanten Entschei-

¹⁶ Trutz Rendtorff: Wie christlich wird Europa sein? Zwischen Säkularisation und Re-Evangelisierung, in: Evangelische Kommentare 24 (1992), S. 98-102, 99.

¹⁷ In seiner Rede in Santiago de Compostella 1988 etwa sprach Papst Johannes Paul II. von der Re-Christianisierung Europas, von der Wiederherstellung der beiden Lungenflügel der westlichen und der östlichen christlichen Tradition, durch die Europa atme. Vgl. auch das vom Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE) im Oktober 1985 veranstaltete Treffen zum Thema „Säkularisierung und Evangelisierung in Europa heute“, in: HK 39 (1985), S. 502-504.

¹⁸ Karl Jaspers: Vom europäischen Geist. München 1946, S. 27ff.

dungen. Beteiligung am Diskurs über das gesellschaftliche Menschenbild. Engagement für einen religiösen und gesellschaftlichen Pluralismus. Diakonisches und politisches Wirken zugunsten einer ordnungspolitischen Stützung der gesellschaftlich Marginalisierten.

Die Standards des modernen Freiheitsverständnisses gelten auch als Maßstab für das Verhältnis zwischen den Religionsparteien, die in Zivilgesellschaften einerseits konkurrieren, als Elemente des Religionssystems andererseits auf Kommunikation verpflichtet sind.

3. Religion und Weltzivilgesellschaft

Das Christentum hat mit der Reich-Gottes-Idee die religiöse Vorstellung einer Vergemeinschaftung aller Menschen jenseits aller politischen, ethnischen sozialen oder anderer Schranken ausgebildet.

Während die zivilgesellschaftlichen Freiheiten dem frühneuzeitlich-absolutistischen und totalitären Staaten politisch abgetrotzt wurden, finden sich viele Ansätze zur realen Verwirklichung einer Weltzivilgesellschaft jenseits der Politik und der Religionen: Ideell etwa im Naturrecht (weltweite „Hospitalität ... vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde“¹⁹ (Kant)), real durch den Aufbau von weltweiter Interaktion (Verkehrs- und Handelswege, Kommunikationsnetzwerke, Wissenstransfer, Wirtschaftsverflechtungen).

Im Blick auf die globale Zivilgesellschaft besteht die Funktion der Religionen weniger darin, auf ein gemeinsames (abstraktes oder synkretistisches) Weltethos hinzuwirken als vielmehr darin, in konkreten Lagen²⁰ durch „Entwicklung interreligiöser Dialogfähigkeit und transkultureller Offenheit“²¹ Religionskonflikte zu entpolitisieren und zu zivilisieren. Darin läge ihr Beitrag zur Verhinderung eines globalen „Clash of Civilizations“.²² Für die Weiterentwicklung der globalen Interaktion leistet die Religion einen Beitrag zur Überwindung der kulturellen Differenzen, weil normative Schranken ab- und tolerante und kognitiv-lernbereite Erwartungshaltungen aufgebaut werden.²³

¹⁹ Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden (1795), in: Kants Werke. Akademieausgabe Bd. VIII. Berlin 1967, S. 341-386, 358.

²⁰ „Das proklamierte Weltethos hat also nur dann eine Chance, selbst zu einer geschichtlichen Konfiguration zu werden, wenn es die gegebenen Moralvorstellungen aus den konfligierenden Kulturen aufnehmen und in einem historisch-politischen Vorgang in erweiterte, die Gegensätze vermittelnde Formen überführen kann. Dann gilt es nicht länger nur für das fiktive Subjekt einer imaginären Weltgesellschaft, sondern für jene, die bereits in realen Beziehungen stehen und darin auch bleiben wollen“ (Volker Gerhardt: Weltethos, in: Moral und Weltreligionen, hg. von C. Gestrich. Berlin 2000, S. 42-48, 43).

²¹ Rolf Schieder: Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt a.M. 2001, S. 209.

²² Vgl. Arnulf von Scheliha: „Kampf der Kulturen“ – Huntingtons These und die Bedeutung der Religionen, in: Weltethos oder Kampf der Kulturen. Die Religionen auf dem Weg ins 21. Jahrhundert – 900 Jahre nach den Kreuzzügen, hg. von Hans-Christoph Goßmann und Hanna Lehming. Hamburg/Bad Segeberg 2000, S. 29-40.

²³ Einschränkung dagegen: Wolfgang Merkel/Hans Joachim Lauth: Systemwechsel, S. 12.

Voraussetzung für ein solches weltzivilgesellschaftliches Engagement sind liberale Religionskulturen, die auf religiöse Fundamentalismen in Nicht-Zivilgesellschaften delegitimierende Ausstrahlungskraft haben.

Darüber hinaus geht es in sozialetischer Perspektive um die weitere rechtliche Absicherung weltzivilgesellschaftlicher Freiheiten, die durch weltinnenpolitisches Handeln entwickelt werden müssen. Die dafür erforderlichen Verfahren, Institutionen und deren Organisation müssen ihrerseits dem auf einem substanziellen Freiheitsverständnis begründeten Recht genügen und den Grundsätzen der Sozial- und Bildungsstaatlichkeit Rechnung tragen. Gerechtigkeit braucht dabei nicht als ein zweiter „Wert“ neben der Freiheit aufgebaut zu werden. Unter komplexen Bedingungen bezieht sich Gerechtigkeit vor allem auf die Verfahren zur Herstellung äquivalenter rechtlicher, politischer und materieller Bedingungen zur Entfaltung von Freiheit.²⁴

²⁴ Vgl. den Beitrag „Gerechtigkeit“ in diesem Band.

Eine neue Landkarte der Religion. Die Chancen der Muslime, Europa tolerant, friedlich und kooperativ mitzugestalten

Die Osterweiterung der Europäischen Union (EU) und die Beitrittsbegehren anderer Staaten haben das Bewusstsein für die weitere Auffächerung der Religionslandkarte Europas geschärft. Denn neben den römisch-katholisch und protestantisch (lutherisch, reformiert und anglikanisch) geprägten Ländern der westlichen EU-Kernländer und der kleinen jüdischen Minderheitskultur werden künftig die Staaten mit starken christlich-orthodoxen Kirchen wie Rumänien, Bulgarien, der Ukraine und Makedonien und muslimisch (mit)geprägte Länder wie (ebenfalls) Bulgarien und Makedonien, Bosnien-Herzegowina, Albanien und die Türkei die europäische Religionskultur stärker mitbestimmen. Hinzu kommt, dass die religiöse Prägung der Menschen in den Staaten, die früher kommunistisch regiert wurden, vergleichsweise geringer ist, weil antireligiöse Bildungsdoktrinen nachwirken. Angesichts dieser zerklüfteten religiösen Szene wird man nicht mehr einfach von einem christlichen Europa sprechen können. Das Christentum zerfällt in drei große heterogene und in sich vielspältige Religionskulturen, zu denen die wirksame Präsenz der nicht-christlichen Religionen und der säkularen Weltanschauungen tritt.

In der EU-Grundrechte-Charta wird diesem Sachverhalt Rechnung getragen. Im Unterschied zum Bonner Grundgesetz, das sich in der Präambel auf Gott bezieht, damit bewusst an die christliche Prägung der deutschen Geschichte anknüpft und die christlichen Kirchen verfassungsrechtlich privilegiert, wird in der Präambel der Grundrechte-Charta vom „geistig-religiösen und sittlichen Erbe Europas“ gesprochen, auf das man sich vergegenwärtigt, wenn sich die „Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität“ gründet. Man hat damit eine Formulierung gewählt, die nicht nur die vielschichtigen ideengeschichtlichen Strömungen integriert, die das moderne Menschenrechtsdenken geprägt haben, sondern auch offen sein will für die religiösen Beiträge von Juden und Muslimen im Zuge der „Erhaltung und ... Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identität der Mitgliedstaaten“.

Die Religionsfreiheit wird in Artikel 10 Abs. 1 in negativer und positiver Richtung formuliert: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich und privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu praktizieren.“ Zu dieser grundrechtlichen Garantie der Religionsfreiheit tritt das „Recht der Eltern, die Erziehung und den Unterricht ihrer Kinder entsprechend ihren eigenen religiösen ... Überzeugungen sicherzustellen“ (Artikel 14). Berücksichtigt man noch das Diskriminierungsverbot (Art. 21 EU-Grundrechtscharta), dann wird man sagen können, dass auf EU-Ebene ein religiöser Pluralismus aus Prinzip gilt. Dieser Pluralismus

wird verkompliziert durch die „Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften“, die zum „Vertrag von Amsterdam zur Änderung des Vertrages über die Europäische Union, der Verträge zur Gründung der Europäischen Gemeinschaften sowie einiger damit zusammenhängender Rechtsakte“ (1996) abgegeben wurde und die in den Artikel 17 der konsolidierten Fassung des Vertrages über die Europäische Union (Lissabonner Vertrag) eingegangen ist. Darin heißt es: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen“. Diese Regelung wird durch die Gebote der Achtung nationaler Identität (Art. 4 Abs. 2) und durch das Prinzip der Subsidiarität unterstützt (Art. 5). Mit diesem Achtungsgebot wird das – im Einzelnen höchst unterschiedliche – nationalstaatliche Religionsrecht bestätigt, so dass wir es EU-weit auch mit einem Pluralismus des nationalstaatlichen Religionsrechtes zu tun haben. Drei Typen können voneinander unterschieden werden.

Da ist zunächst das Modell, das die Religionsfreiheit unter dem Dach einer staatskirchenähnlichen Bevorzugung einer Religionsgemeinschaft garantiert, wie es in Großbritannien, Dänemark oder Griechenland der Fall ist. Daneben steht das Modell einer grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche, das zugleich enge Kooperationen vorsieht, wie in Deutschland, Belgien, Spanien oder Italien. Schließlich gibt es das Modell einer radikalen Trennung von Staat und Kirchen, in dem die Religionsgemeinschaften ausschließlich privatrechtlich organisiert sind und keinerlei offizielle Verbindung zu den Staatsorganen unterhalten, wie es etwa in Frankreich oder den Niederlanden der Fall ist. Diese Modelle stehen quer zu der jeweiligen konfessionellen Prägung. Staatskirchenähnliche Verhältnisse haben wir im lutherischen Dänemark, im anglikanischen England und im orthodoxen Griechenland. Auch der öffentliche Einfluss der Religionsgemeinschaften ist letztlich nicht an ihre besondere Rechtsstellung gebunden. Während etwa die Bedeutung der katholischen Kirche im öffentlichen Leben Frankreichs eher gering ist, gilt dies für Irland gerade nicht, obwohl auch hier die Trennung von Kirche und Staat strikt vorgenommen wurde. Insofern ergibt sich aus ihrer möglichen Rechtsstellung kein Präjudiz für die gesellschaftliche Bedeutung muslimischer Religionsgemeinschaften in Europa.

Immer wieder flammt die Diskussion darüber auf, ob der Islam als Bestandteil der europäischen Identität gelten kann. Diese Frage wird nicht nur wegen des Beitrittsbegehrens der Türkei gestellt, sondern auch vor dem Hintergrund terroristischer Anschläge durch Muslime in den Niederlanden oder in Frankreich, denen religiöse Motive unterstellt werden. Dabei fällt nicht selten das Argument, dass sich der Islam deshalb einer Integration grundsätzlich verweigern müsse, weil er, orientiert an der klassischen Heilszeit der vier Kalifen, auf eine durch das islamische Recht (Scharia) gesicherte Überformung von Religion, Ethos und politischer Ordnung abstelle, die mit den grundlegenden

Werten der EU nicht vereinbar sei. Dazu kommt, dass die ethnischen Konflikte in den Balkanstaaten durch Revitalisierung der religiösen Traditionen ideologisch verschärft worden sind. So keimt die berechtigte Angst davor auf, dass diese Konflikte durch innereuropäische Migrationen in diejenigen Länder exportiert werden könnten, in denen die Religionskultur bisher befriedet war. Zusätzlich können solche Konflikte durch das soziale Gefälle in den europäischen Ländern genährt werden. Daher wird immer wieder vor der Bildung von „Parallelgesellschaften“ gewarnt, die sich als sozial undurchlässige und religiös-ethnisch begründete Minderheitskulturen von der wohlständigen Mehrheitskultur abzuspalten drohen.

So berechtigt solche Befürchtungen sein mögen und so energisch den genannten Tendenzen politisch entgegengesteuert werden muss, so wenig ist es berechtigt, Muslime pauschal als außereuropäische Enklave auf der religiösen Landkarte Europas zu betrachten. Schon die historischen Berührungen Europas mit dem Islam sind vielfältig und keineswegs nur von einem „Kampf der Kulturen“ geprägt. Neben den kriegerischen Auseinandersetzungen gab es immer einen kulturellen Austausch, und selbst in religiösen Angelegenheiten hatte keine Seite je das Bewusstsein von Verwandtschaft verloren.

Da es im Islam kein zentrales Lehramt gibt, das die politische Theologie der Muslime auf die europäischen Verhältnisse einstellen könnte, ist in der Gegenwart das Augenmerk auf die einflussreichen muslimischen Organisationen und Dachverbände zu richten, die die Muslime in den europäischen Ländern repräsentieren. In Deutschland werden von ihnen erhebliche Anstrengungen unternommen, den Islam als Bestandteil der europäischen Religionskultur zu verstehen und positiv auf das in den Staaten der EU geltende Religionsrecht einzustellen. Dabei ermöglicht das deutsche Religionsrecht, das in vielen Bereichen (Religionsunterricht, Militär-, Polizei-, Krankenhaus-, Gefängnis-seelsorge) gemeinsame Aufgaben von Staat und Religionsgemeinschaften vorsieht, besonders gute Integrationschancen. Voraussetzung dafür ist, dass sich die muslimischen Religionsgemeinschaften zu der freiheitlich-demokratischen Verfassungsordnung bekennen, für die staatlichen Behörden als repräsentative und verlässliche Partner zur Verfügung stehen und selbst im Sinne der liberalen Freiheitskultur wirken.

Nagelprobe für die Integrationsbereitschaft der muslimischen Verbände wird dabei die volle Anerkennung der Religionsfreiheit sein. Dafür bietet die traditionelle Lehre positive und negative Voraussetzungen. Die positive Voraussetzung ist, dass man auf der Grundlage des Korans Christen und Juden schon immer als religionsverwandt anerkannt, toleriert, ja geschätzt hat. Daran anknüpfend haben es Muslime mit der religionskulturellen Integration in Europa nicht schwer, weil man sich den „Leuten der Schrift“ im ethischen Monotheismus verbunden weiß. Die traditionelle Grenze für Toleranz – und das ist die negative Voraussetzung – wird durch solche Religionen gezogen, die im Koran als Polytheisten bezeichnet werden. Sie genießen weder Anerkennung noch

Schutz. Ob gegen sie Zwangsmaßnahmen angebracht sind, ist zwischen den Koranauslegern strittig.

Schwerer noch wiegt das Problem der *Apostasie*, also der Umgang mit Menschen, die sich vom Islam abwenden. Hier sehen die traditionellen Bestimmungen schwere, das Leben bedrohende Strafen vor. Auch das traditionelle islamische Ehe- und Familienrecht steht den Freiheits- und Grundrechten Europas entgegen. Schließlich haben viele Muslime Probleme mit dem Atheismus und der säkularen Gesellschaft insgesamt. Nicht selten versuchen sie daher, Kirchen oder christliche Gruppen als Bündnispartner gegen die gesellschaftliche Modernität zu gewinnen.

Gleichwohl darf das innovative Potenzial des Islam nicht unterschätzt werden. Es gehört zu den Gesetzmäßigkeiten der Religionsgeschichte, nach der es „Religion pur“ nicht gibt, sondern dass Religionen immer nur in bestimmten kulturellen Zusammenhängen existieren. Diese inkulturierte Existenzweise hat anthropologische und innerreligiöse Gründe. Der Mensch ist eben nicht nur ein *homo religiosus*, er lebt und kommuniziert vielmehr in unterschiedlichen Zusammenhängen, die einander wechselseitig beeinflussen.

Vor diesem Hintergrund kann erwartet werden, dass das europäische Religionsrecht und die liberale Denkungsart der offenen Gesellschaften die muslimischen Religionskulturen beeindrucken werden, wenn diese sich als fester Bestandteil Europas verstehen wollen. Das kann aber nur gelingen, wenn die Werte der EU nicht als Fremdkörper betrachtet, sondern aus dem Inneren der islamischen Tradition heraus angeeignet werden. Bis dahin mag noch ein weiter Weg sein. Aber auch dafür gibt es innovationsfähige Prädispositionen. Denn über den Koran als dem geoffenbarten Willen Gottes hinaus verfügt man im Islam über weitere Quellen zur theologischen Urteilsbildung, die sich formal und logisch als Rechtsfindung gestaltet. Neben dem Koran staffeln sie sich in Gestalt von Sunna (Überlieferungen vom Propheten Mohammed), dem Konsens der Gemeinschaft (*idschma`*) und dem Analogieschluss (*qiyas*) auf. Die beiden Letzteren sind gewissermaßen die Variablen im Auslegungsprozess und repräsentieren die für ein liberales Religionsverständnis wichtigen Merkmale Sozialität und Zeitdiagnose. Als erstes Prinzip des Analogieschlusses gilt die „eigene Bemühung“ (*idschtihad*). Es ermöglicht einen verhältnismäßig großen Spielraum an individueller Freiheit und repräsentiert im Rechtsfindungsprozess das Moment der Subjektivität. Dieses wird durch die Rechtsfindungsmittel *ra'y* (die persönliche Meinung), *istihsan* (das für angemessenes Halten einer Lösung in Bezug auf die Gesellschaft) beziehungsweise *istislah* (Erwägen des öffentlichen Interesses) noch verstärkt, die in der hanafitischen und malikitischen Rechtschule jeweils anerkannt sind, die wiederum für den europäischen Islam prägend sind. Die Vielzahl der Quellen und Auslegungsprinzipien zusammengenommen – und entsprechend gewichtet –, stellt für Muslime ein solches Maß an hermeneutischer Flexibilität im Umgang mit der eigenen Tradition bereit, das die für Europa zu fordernde Differenzierung von Religion, Ethos und Recht

jedenfalls nicht ausschließt, sondern für den Aufbau eines konstruktiven Verhältnisses zur modernen Religionskultur mobilisiert werden kann.

Die Zeichnung der künftigen Religionslandkarte Europas wird entscheidend davon abhängen, ob die Muslime es vermögen, die Werte der Union durch eine zeitgemäße Interpretation aus ihrer religiösen Tradition heraus anzuerkennen und Europa auf dieser Basis tolerant, friedlich und kooperativ mitzugestalten. Wenn dies gelingt, käme es zu einer Bereicherung der Religionskultur, von deren integrativer Kraft auch eine Signalwirkung auf diejenigen Gebiete ausgehen könnte, in denen die Religionen noch immer politisch instrumentalisiert und zum Kampf der Kulturen missbraucht werden.

Religiöse Welten im Diskurs. Eine Deutung des Islam in Vergangenheit und Gegenwart

Zu den Folgen der Ereignisse des 11. September 2001 gehört auch eine Debatte um das Thema „Religion und Terror“. Weil sich die mutmaßlichen Attentäter offensichtlich als Märtyrer des Dihad, des Heiligen Krieges, verstanden haben, rückte insbesondere der Islam in den Mittelpunkt des Interesses. Alle Medien sahen sich dazu aufgerufen, über die religiösen Hintergründe aufzuklären und Wissen über den Islam zu vermitteln. Dabei lässt sich eine eindeutige Tendenz erkennen. Man war versucht, den religiösen Hintergrund der Selbstmordattentäter als nicht repräsentativ für die islamische Religion darzustellen, sondern als Ausdruck eines fundamentalistischen Missverständnisses.

Auch die Vertreter der Religionsgemeinschaften in den USA und in Deutschland haben sich in diesem Sinne an der öffentlichen Debatte beteiligt. So blieben die Islam-Darstellungen überwiegend sachlich und vermittelten ein differenziertes Bild dieser Religion. Die Titelschlagzeile des Magazins *Der Spiegel* „Die Rückkehr des Mittelalters“ blieb eine Ausnahme. Stimmen, die auf Grund der terroristischen Taten den Islam oder gar alle Religionen verurteilen, bildeten die Minderheit.

Welche Gründe lassen sich für das bemerkenswert sachliche und sachkundige Bild, das in den Medien vom Islam gezeichnet wurde, angeben? Warum nutzten die Sprecher der christlichen Kirchen diese Gelegenheit nicht zu geringschätzigen Urteilen über den Islam und zum eigenen religionspolitischen Vorteil? Warum blieb der „Clash of Civilizations“ (Samuel Huntington) hierzulande aus? Einen Beitrag zu einer Antwort auf diese Fragen mag ein Blick in die Geschichte der Islam-Deutung geben.

Die christliche Deutung des Islam war von jeher mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Als nachchristliche Religion widerstreitet der Islam schon durch seine bloße Existenz dem etwa im Hebräerbrief des Neuen Testaments formulierten Anspruch des Christentums, durch das Opfer Jesu Christi seien die Menschen „ein für allemal“ (Hebräer 9,12) mit Gott versöhnt. Die Kritik an den zentralen Dogmen des Christentums, der Trinitätslehre und der Christologie, gehört zur Grundsubstanz des Korans. Umgekehrt versagt dem Islam gegenüber das in der christlichen Antike entwickelte heilsgeschichtliche Schema, mit dessen Hilfe christliche Theologen die vorchristlichen Religionen und die philosophischen Systeme der Griechen einordnen können. Diese werden positiv gewürdigt, da sie „Keime der Wahrheit“, die auf Gottes Wahrheit und Willen vorverweisen, enthalten, können aber in Jesus Christus als ebenso erfüllt wie überwunden gelten.

Mit dem Auftreten des Islam wird die christliche Religion umgekehrt Gegenstand einer ganz ähnlichen heilsgeschichtlichen Einordnung. Bei aller Kritik werden der jüdischen Thora und dem christlichen Evangelium im Koran ein positiver, freilich begrenzter Stellenwert zugemessen. Das Christentum gilt als verwandte Buchreligion. Jesus wird als hervorragender, mit Gottes Geist

begabter Prophet anerkannt. Christen stehen Muslimen „in Liebe am nächsten“ (Sure 5,82). Gott hat den Nachfolgern Jesu Milde und Barmherzigkeit in das Herz gepflanzt (vgl. Sure 57,27). Jesu Jünger sind dazu bestimmt, „Helfer Gottes“ (Sure 61,14) zu sein. Durch den Propheten Mohammed aber hat Gott seinen endgültigen Willen im Koran niedergelegt und darin alle Vorläufer letztinstanzlich überboten.

Das Christentum ist sich nie ganz sicher gewesen, wie es den Islam einordnen soll. Im Mittelalter galten die Muslime als Ungläubige. Der Kampf gegen die Heiden war ein wesentliches Motiv für die Kreuzzüge. Für Martin Luther dagegen entsprach der Islam dem Judentum, weil hier der *Eine* Gott verehrt wird, jedoch nicht in trinitarischer Gestalt, was ebenso Luthers Kritik auf sich zog wie das Festhalten an der religiös begründeten Lebensordnung, die Luther als „Gesetz“ charakterisierte und der er das Evangelium entgegenhielt. Das Zugleich von Abgrenzung und Bewusstsein religiöser Verwandtschaft kommt noch mehr zum Ausdruck bei der Deutung des Islam als einer christlichen „Ketzerie“. In Artikel I der lutherischen Bekenntnisschrift „Confessio Augustana“ (1530) werden die „Mahometisten“ neben den altkirchlichen Sekten, die den trinitarischen Gottesgedanken ablehnen, aufgeführt. Von praktischer Relevanz war die religiöse Formulierung von Verwandtschaft freilich nicht: Der Toleranzgedanke ist erst eine Errungenschaft der Aufklärung. Bis dahin respektierten einander nicht einmal die unterschiedlichen christlichen Konfessionen auf einem Territorium.

Die türkische Belagerung Wiens (1683) hat ambivalente Folgen. Einerseits setzt sich die Vorstellung einer „türkischen Gefahr“ in den Köpfen der Menschen fest, und diese regiert lange die Wahrnehmung des Islam als einer politisch-aggressiven Religion, der nicht mit Toleranz begegnet werden kann. Nicht ohne Grund, denn in seiner Kriegserklärung kündigt Sultan Mehmed IV. (1648-1687) dem Kaiser an: „Vor allem befehlen Wir Dir, Uns in Deiner Residenzstadt Wien zu erwarten, damit wir Dich köpfen können; ... Wir werden ... das allerletzte Geschöpf Gottes, wie es nur ein Giaur (ein Ungläubiger) ist, von der Erde verschwinden lassen; Wir werden groß und klein zuerst den grausamsten Qualen aussetzen und dann dem schändlichsten Tod übergeben.“ Toleranz schien hier nicht geboten. Daher nahm etwa der Philosoph John Locke (1632-1704) in seinem berühmten Brief über die Toleranz den Islam vom staatlichen Toleranzgebot aus, weil dessen Anhänger mit ihrer religiösen Loyalität gegenüber ihrem Gott zugleich eine Loyalität gegenüber einer ausländischen politischen Macht verknüpfen, nämlich dem „Mufti von Konstantinopel, der seinerseits dem ottomanischen Sultan gänzlich hörig ist“.

Andererseits verstärkt sich das Interesse an der islamischen Welt. Nach dem Rückzug der türkischen Belagerer Wiens blieben einige osmanische Soldaten und Gefolgsleute der Truppen zurück. Sie wurden sesshaft, dienten am Hofe, trieben Handel und weckten dauerhaft Neugier auf die Geheimnisse des Orients. Der Siegeszug des Kaffees seit dieser Zeit und - viel später – Wolfgang Amadeus Mozarts Oper „Die Entführung aus dem Serail“ (1782) sind dafür prominente Beispiele.

In dieser Zeit – es ist die Epoche der Aufklärung – werden die Horizonte weiter. Die aufkommende Naturwissenschaft verabschiedet das geozentrische Weltbild. Reiseberichte aus fremden Ländern vermehren die Kenntnisse über unbekannte Länder, andere Sitten und fremde Kulturen. Das gelehrte Publikum erweitert seinen Horizont über das christliche Abendland hinaus. Unter diesem Eindruck schwindet das Bewusstsein für die Unterschiede zwischen den Religionen. Die Theologie der Aufklärungsepoche reagiert auf diese Entwicklung.

Im Jahr 1705 veröffentlicht der holländische Theologe Hadrian Reland seine „Zwei Bücher über die mohammedanische Religion“. Seine ausschließlich aus Quellen erarbeitete, um Objektivität bemühte Darstellung wurde freilich von der katholischen Kirche wegen des Verdachts proislamischer Propaganda auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

Als berühmtestes Beispiel von religiöser Toleranz gilt in Deutschland die „Ringparabel“ aus Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) Drama „Nathan der Weise“: Hier wird die religiöse Eigenwertigkeit und Gleichwertigkeit von Judentum, Christentum und Islam ausdrücklich anerkannt und – nicht zufällig von dem Juden Nathan – zu Toleranz aufgerufen. Andere Geister dieser Epoche sind an den Bedingungen interessiert, die zu den verschiedenen Weisen der Gottesverehrung auf der Welt geführt haben. Johann Gottfried Herder (1744-1803), Philosoph und im bürgerlichen Beruf Leitender Geistlicher des Herzogtums zu Sachsen-Weimar, sucht jede Religion aus ihrem Verhältnis zu den natürlichen und kulturellen Bedingungen ihrer Entstehungszeit heraus zu deuten. Er entwickelt ein besonderes Gespür für das Klima des Orients und der damit verbundenen Eigentümlichkeit der morgenländischen Stimmung. „Von den ältesten Zeiten an ist die Arabische Wüste eine Mutter hoher Einbildungen gewesen, und die solchen nachhingen, waren meistens einsame, staunende Menschen. In der Einsamkeit empfing Mahomed seinen Koran: Seine erregte Phantasie verzückte ihn in den Himmel und zeigte ihm alle Engel, Seligen und Welten: Nie ist seine Seele entflammter, als wenn sie den Blitz der einsamen Nacht, den Tag der großen Wiedervergeltung und andre unermessliche Gegenstände malt.“ Nach Herder sind alle Religionen individuelle Ausprägungen einer religiösen Grundstimmung, die ein wesentlicher Lebenszug der menschlichen Seele ist. Herder nimmt Lessings Gedanken von der sittlichen „Erziehung des Menschengeschlechts“ auf, der alle Religionen auf ihre Weise dienen. So lobt denn Herder die religiösen und sittlichen Errungenschaften, die Mohammeds Religion gebracht hat, und hebt den ethischen Monotheismus und die Frömmigkeit hervor, die „mit täglicher Andacht: mit Werken der Barmherzigkeit, Reinheit des Körpers und Ergebung in seinen Willen“, mit dem Alkoholverbot, mit den auf Gesundheit und Mäßigung zielenden Speisevorschriften praktisch wird. Herders Gesamturteil fällt sehr differenziert aus: „Die Religion Mohammeds prägt den Menschen eine Ruhe der Seele, eine Einheit des Charakters auf, die freilich ebenso gefährlich als nützlich sein kann, an sich aber achtbar und hochachtungswürdig bleibt; dagegen die Vielweiberei, die sie erlaubt, das Verbot aller Untersuchungen über den Koran, und der Despotismus, den sie im Geist-

und Weltlichen feststellt, schwerlich anders als böse Folgen nach sich ziehen mögen.“

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1834) hat seine Islam-Deutung in einem kleinen Vierzeiler zusammengefasst:

Islam
Närrisch, dass jeder in seinem Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heißt,
Im Islam leben und sterben wir alle.

In dieser Zeit leben schon die ersten Muslime in Preußen, nämlich zwanzig türkische Wachsoldaten, die König Friedrich Wilhelm I. im Jahr 1731 geschenkt bekam. Aber die Muslime blieben damals eine kleine Minderheit. Die Diskurse der Intellektuellen zur Toleranz zwischen den Religionen werden vor allem zum Verhältnis zwischen den christlichen Religionsparteien und im Blick auf die Juden geführt, wobei es hier neben der religiösen Toleranz auch um die bürgerliche Emanzipation ging.

Eine Vertiefung des in Aufklärung und Weimarer Klassik erreichten Umgangs mit fremden Religionen ergibt sich durch die Philosophie Immanuel Kants (1724-1804) und – für den theologischen Umgang mit dem Islam – durch die Theologie Friedrich Schleiermachers (1768-1834). Kants kritische Erkenntnislehre und seine Zerstörung der Gottesbeweise zeigen, dass Gott kein Sachverhalt ist, der der Alternative von wahr oder falsch unterliegt, weil er kein Bestandteil der durch Anschauung der Sinne zugänglichen Gegenstandswelt ist. Gott ist eine von unserer Vernunft mit innerer Notwendigkeit hervorgebrachte Idee, von der wir aber grundsätzlich nicht sagen können, ob ihr ein Sein entspricht. Daraus zieht Schleiermacher Konsequenzen. Alle Religionen sind Ausdruck eines mit unserem Menschsein grundlegend verbundenen Gefühls, in dem wir uns gemeinsam mit der Welt schlechthin abhängig vorfinden. Die geschichtlichen Religionen sind unterschiedliche Ausdrucksgestalten dieses Bewusstseins davon, dass wir uns das Leben nicht selbst gegeben haben. Die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungswelten ergibt sich aus der jeweils besonderen Geschichte und aus den unterschiedlichen Akzenten, die von den Religionen beim Menschenbild, im Schöpfungsglauben, bei der Erlösungsidee, der Jenseitshoffnung oder der Ethik gesetzt werden. Aber wahre und falsche Religionen gibt es nicht.

An die Stelle der These von der Absolutheit des Christentums rückt Schleiermacher die Frage nach dem Wesen des Christentums und damit die Frage nach dem Wesen einer jeden Religion. Ist das jeweilige Grundprinzip der Religionen kritisch bestimmt, können sie in ein nach Stufen und Arten gegliedertes Schema eingeordnet werden. Der Islam gehört für Schleiermacher zusammen mit Judentum und Christentum zur höchsten Religionsstufe und unterscheidet sich von letzteren durch seine überwiegende Schicksalsfrömmigkeit (Fatalismus). Weniger das Judentum als besonders das Christentum sind dagegen

Religionen, in denen das auf das Reich Gottes gerichtete Fühlen, Handeln und Denken der Menschen zur aktiven Weltgestaltung drängt. Das Christentum ist vom Judentum dadurch unterschieden, dass in ihm Jesus von Nazareth als universaler Erlöser Gegenstand des Glaubens ist. Die Einordnung des Islam hat unter dem Stichwort Fatalismus im 19. Jahrhundert Karriere gemacht.

Zwar profitiert man von den Erkenntnissen der Orientalistik, Religionswissenschaft und Islamkunde, die sich jetzt etablieren. Aber das Islambild des 19. Jahrhunderts wird in den großen Konversationslexika in düsteren Farben gemalt. Gehäuft wird auf die mangelnde Kulturproduktivität verwiesen: „Vor allem gilt hier das ‚Arbeiten mag ich nicht‘. Darum der gänzliche Verfall des Ackerbaues und der theilweise des Handels in den Ländern des Islams.“ Der politisch instrumentalisierbare „Aufopferungsmuth“ der Frommen wird herausgestellt, der dazu neige, in aggressive Expansionslust zu münden: „Alle Kriege der Moslim sind Religionskriege.“ Die Vertreter der bürgerlichen Emanzipation in Europa verachten die auf Autoritätshörigkeit angelegte religiöse Ethik des Islam, die den Muslim zu einem unfreien Knecht Gottes und seiner „Kirche“ mache: „Der Türke ist sklavisch unterwürfig und nimmt in passiver Indolenz jede Erniedrigung des Bedrückers hin.“ Eine andere Abwertungsstrategie konzentriert sich auf den Religionsstifter: Sein betrügerisches Wirken habe, so wird in einem weit verbreiteten Konversationslexikon ausgeführt, zu einem kulturellen Rückschritt in Arabien geführt. Mohammed habe lediglich Teile der Bibel, arabische Volksfrömmigkeit und nomadisches Alltagsverhalten phantasievoll verknüpft, aber die Seele des Volkes nicht wirklich erreicht. Trotz seines zugestandenen „Genies“ gilt er als „eine geistige Missgeburt“ und – im Blick auf sein Eheleben – als „alter Wüstling“. Vielmehr sei Kalif Omar der eigentliche Gestalter, der „Paulus des Islam“. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Islam wird als mittelmäßig eingestuft.

Im späteren 19. Jahrhundert, in der Epoche von Reichsgründung und Imperialismus, ändert sich zunächst die historische Bewertung. Nun bewundert man die politische Kraft der neuen Religion und den sittlichen Fortschritt in Arabien, der durch sie bewirkt wurde. „Da traf die Wetterwolke der jugendfrischen, begeisterten Araber auf das morsche Gebäude; auf seinen Trümmern erhob sich ein neuer Bau. Die Araber entwickelten sich schnell zu hoher Blüte und überragten bald die Europäer weit an Bildung und Wissenschaftlichkeit“, so wird in einem Lexikon formuliert. Für die Gegenwart damals aber gilt Gleiches nicht. Man hält den Islam für eine sterbende, weil nicht modernisierungsfähige Religion. Neben religionsphilosophischen, religionswissenschaftlichen und kultur Chauvinistischen Annahmen wird dieses Urteil auch durch politische Einschätzungen genährt. Zwar gehört zur politisierenden Islam-Deutung jener Zeit auch der stetige Hinweis, dass die Teilnahme am Heiligen Krieg zu den Grundpflichten eines jeden Muslim gehöre, aber dem Islam wird für die Zukunft jede Wirkung abgesprochen. Der Hintergrund ist: Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts schwächelt das Osmanische Reich. Die Redewendung vom „kranken Mann am Bosphorus“ kommt auf und wird auf die gesamte islamische

Welt bezogen. Dazu kommt, dass die intellektuellen Eliten dieser Zeit unter dem Einfluss des Philosophen Arthur Schopenhauer mit dem Buddhismus als der religiösen Alternative zum christlichen Abendland liebäugelten.

Erst im 20. Jahrhundert wird sachlicher und differenzierter informiert. Die innerislamischen Modernisierungstendenzen in Indien, in Ägypten und in der Türkei werden genau registriert. Der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches, die Abschaffung von Sultanat und Kalifat werden als Chance zur Erneuerung begriffen. Der Fatalismus-Vorwurf verschwindet aus den Lexika. Die Religiosität des Propheten Mohammed wird nun ernst genommen. Inzwischen ist durch religionswissenschaftliche Forschungen das Wissen weit fortgeschritten, und in den Nachschlagewerken erhalten nun eigene Artikel über islamische Philosophie, Kunst und Musik breiten Raum. Der Islam in Indien und in Südostasien kommt zur Sprache. Man erkennt, dass die Politisierung des Islam im Nahen und Mittleren Osten durch das Verhalten der Kolonialmächte mit verursacht ist. In durchaus prekärer Diktion formuliert der Brockhaus von 1939: „In jüngster Zeit trägt das britische Vorgehen gegen die Araber in Palästina zugunsten der Juden stark zum Anwachsen des Gemeinschaftsgefühls in der islamischen Welt bei.“

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es durch die Dekolonisierung, durch den wirtschaftlichen Wohlstand der arabischen Staaten und durch die europäischen Migrationen zu einer Renaissance des Islam, die zuvor kaum erahnt werden konnte. Gleichzeitig aber wird – wegen der zunehmend globalen Perspektive der Weltöffentlichkeit – das Islambild zunehmend uneinheitlicher, aber auch differenzierter. Zahlreiche wissenschaftliche Spezialuntersuchungen erscheinen. An der Tatsache, dass in den großen allgemeinen und wissenschaftlichen Lexika der Gegenwart die Artikel zum Stichwort Islam vielfach unterteilt sind und bis zu 15 Autoren haben, kann man schon erkennen, dass von *dem* Islam gar nicht mehr gesprochen werden kann. Auch für den politischen Islam muss unterschieden werden: etwa zwischen den politisch-ideologisierten Spielarten des Islam in Arabien, der auf Koexistenz und Modernisierung angelegten Theologien in Indien, den auf bürgerliche Emanzipation zielenden Varianten in den USA und der politischen Theologie der meisten islamischen Vereine und Verbände in Deutschland, die das Grundgesetz anerkennen und an der Gestaltung unserer freiheitlichen Gesellschaft zum Teil engagiert mitwirken.

Auch die christliche Theologie hat sich inzwischen der neuen Lage gestellt. Konnte man noch um 1950 in der Manier des 19. Jahrhunderts das vom Islam gegen das Christentum gerichtete Monotheismus-Argument umdrehen und dem Islam „religiöse Verklärung der Zahl Eins“ vorwerfen und ihn als „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“ einstufen (Karl Barth), so werden gegenwärtig folgende, teilweise konkurrierende Modelle vertreten:

Das religionstheologische Modell stammt aus England und den USA, in denen starke muslimische Minderheiten schon viel länger präsent sind als in

Deutschland. Theologen wie John H. Hick oder Paul F. Knitter fordern ein paritätisches Verhältnis zwischen den Religionen. Jede Religion belässt der anderen ihren Eigenwert und nimmt eigene Exklusivitätsansprüche zurück. Ihre Einheit in der Vielfalt erhalten die Religionen, zu denen selbstverständlich auch der Islam gerechnet wird, in ihrer von Gott her kommenden gemeinsamen Ausrichtung auf das eine, in der Zukunft liegende Heilsziel. Gottes Weg mit den Menschen hat danach mehr als nur ein Zentrum. Vielmehr gibt es mehrere Offenbarungen Gottes. Alle Religionen sind Wege zum Heil. Das Problem dieser Position besteht darin, dass ihre Grundthese nur aus einer Vogelperspektive heraus formuliert werden kann, die weder den jeweiligen Religionen zu eigen noch mit den von Kant und Schleiermacher erarbeiteten erkenntnistheoretischen Einsichten verträglich ist. Denn woher sollten wir von dem einen „Heil“ jenseits der Religionen wissen?

Das religionstheoretische Modell sucht die Pluralität der Religionen religionsphilosophisch zu begründen und Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen religionswissenschaftlich zu ermitteln, wobei das jeweilige Selbstverständnis der Religion berücksichtigt wird. Im Anschluss an die Theorien von Kant und Schleiermacher wird auf einer formalen Ebene gezeigt, dass Religion in einem ganz allgemeinen Sinne zum Menschsein gehört und daher nicht ignoriert werden kann. Alle geschichtlichen Religionen gelten als symbolische Ausgestaltungen dieser menschlichen Anlage und sind daher grundsätzlich gleichberechtigt. Und es ist religionsphilosophisch wahrscheinlich zu machen, dass dabei der ethische Monotheismus von Judentum, Christentum und Islam in besonderer Weise geeignet ist, diese humane Anlage zu kultivieren. Mit der These von der grundsätzlichen Gleichberechtigung der Religionen als Religion verbindet sich die Einsicht in die Individualität der jeweiligen religiösen Systeme. Sie ist begründet in der ursprünglichen religiösen Idee des Religionsstifters, der jeweiligen Religionsgeschichte und in den allgemeinen kulturellen Einflüssen. Diese geschichtliche Identität der Religionen bedeutet, dass das Verhältnis der Religionen nicht im Modus von Überwindung und Überbietung vorgestellt werden kann. Jede Religion hat eine spezifische Lebensanschauung und ordnet danach ihre Vorstellungswelt. Es kann nicht erwartet werden, dass von dem einen in das andere Religionssystem gewechselt, dass das eine in das andere aufgelöst werden kann.

Das Modell religiöse Gemeinsamkeiten wird auf unterschiedlichen Ebenen entwickelt. In kirchlichen Kreisen spricht man gegenwärtig gern von der „abrahamitischen Ökumene“, weil Abraham (im Koran: Ibrahim) als „Stammvater“ von Judentum, Christentum und Islam gilt. Im muslimischen „Stammbaum“ leitet sich der Islam über Ismael ab, den Sohn Abrahams mit Hagar, während die Tradition zum Juden- und Christentum über Isaak verläuft, der aus der Ehe von Sarah und Abraham hervorgegangen ist. Es ist eine etwas hoch gegriffene Konstruktion, weil die Bedeutung, die Abraham in der christlichen und jüdischen Frömmigkeit spielt, als eher untergeordnet gelten dürfte. Aber mit dem Stichwort „abrahamitische Ökumene“ wird eine grundsätzliche Gleichbe-

rechtiung der drei „orientalischen Religionen“ markiert und Dialogbereitschaft signalisiert, die nicht nur für theologische Fachleute gilt, sondern auch die Laien ins Gespräch bringen will. Einen gewagten Vorschlag hat der Münchener Theologe Reinhard Leuze vorgelegt. Nach seiner Auffassung findet die Geschichte der Selbstoffenbarung des einen Gottes ihr Ende erst bei Mohammed: „Erst wenn wir Mohammed als Propheten des einen Gottes, der auch unser Gott ist, anerkennen, erst wenn wir diese Religion (das heißt den Islam) auf die Offenbarung dieses Gottes zurückführen, den wir aus den biblischen Schriften kennen, schaffen wir eine Grundlage, von der aus ... Polemik“ ihr Ende finden kann. Das Problem in Leuzes Ansatz besteht darin, dass seine These vom Ende der Offenbarungsgeschichte bei Mohammed bloße Versicherung und reichlich akademisch bleibt: Warum sollte aus christlicher Perspektive nur noch Mohammed, sollten nicht aber andere Propheten anerkannt werden?

Ein dritter Versuch, religiöse Gemeinsamkeiten zu betonen, ist die Einordnung von Judentum, Christentum und Islam als „biblische Religion“. Diese Interpretation findet in religionswissenschaftlichen oder auch philosophischen Zusammenhängen große Beachtung. Sie ist auch mit der muslimischen Sympathie für die – so formuliert der Koran – „Leute des Buches“ (damit sind Juden und Christen gemeint) gut verträglich. Danach gehören Judentum, Christentum und Islam in *einen* Traditionszusammenhang. Ihre Gemeinsamkeit wird zum Beispiel in ihrem Beitrag zur Entwicklung des abendländischen Rationalismus und des in ihm geltenden Menschenbildes gesehen. Gleichwohl läuft dieser Ansatz Gefahr, die durchaus unterschiedliche Bedeutung gemeinsamer Traditionen zu unterschätzen und Missverständnisse zu produzieren. Als Beispiel sei auf die ganz unterschiedliche Bedeutung Jesu von Nazareth in Judentum, Christentum und Islam verwiesen.

Dieser Einwand kann noch einmal am unterschiedlichen Stellenwert der Bibel selbst durchgespielt werden. Dabei zeigt sich, dass die Heilige Schrift im Christentum durch die Teilung der Bibel in Altes und Neues Testament gebrochen ist. Denn beide Teile befinden sich ihrerseits in einem Dialog. Das Neue Testament, in dem von Jesus Christus als dem Sohn Gottes, dem Erlöser der Menschen und dem Versöhner mit Gott erzählt wird, bezieht sich anknüpfend und kritisch zugleich auf diejenigen religiösen Erfahrungen der Menschen, die im Alten Testament festgehalten sind: Man denke an die Bergpredigt, in der Jesus das jüdische Gesetz antithetisch auslegt. Auch die Frage nach dem höchsten Gebot wird von Jesus im Dialog mit den Schriftgelehrten entwickelt (Matthäus 22,34–40). Oder man denke an den Hebräerbrief, in dem die religiöse Einsicht der christlichen Religion im kritischen Dialog mit den zentralen Vorstellungen des Tempeljudentums entwickelt wird. Wie immer man das Verhältnis der beiden Testamente zueinander bestimmen mag, ob nach dem heilsgeschichtlichen Schema „Alter und Neuer Bund“ beziehungsweise „Verheißung und Erfüllung“ oder gut lutherisch als „Gesetz und Evangelium“: Stets vollzieht sich das Werden der christlichen Religion, in der Religionsgeschichte wie in der Lebensgeschichte von Einzelnen, in kritischer Anknüpfung an andere

religiöse Erfahrungen. Diese biblische Spannung zwischen Altem und Neuem Testament begründet dessen Dialogaffinität. Darin liegt zugleich der Grund für die Erschließung neuer religiöser Themen, für die Modernisierungs- und Aktualisierungsfähigkeit der christlichen Religion. Das auf verstehende Vertiefung gerichtete Evangelium knüpft dialogisch-kritisch am gegebenen Selbstverständnis der Menschen an, wie es sich in allen Religionen, auch im Islam, dokumentiert.

Das christliche Verständnis des Islam wird also gegenwärtig von der konkreten Situation aufgebaut und dialogisch verstanden. Mission an Muslimen, ohnehin nie erfolgreich, ist heute ebenso wenig eine realistische Option wie religiöse Verketzerung oder gewaltsame Bekämpfung. Für die Praxis des Dialogs zwischen den Vertretern der religiösen Institutionen beziehungsweise Organisationen und Vereine bedeutet dies, dass das Gespräch an der religiösen Erfahrungswelt des jeweiligen Partners orientiert ist. So wird im Dialog ein Muslim in Deutschland nicht für den islamischen Fundamentalismus der Taliban in Afghanistan oder für die Selbstmordattentate verzweifelter Palästinenser verantwortlich gemacht. Vielmehr wird die Vielfalt der durch die muslimischen Organisationen und Vereine jeweils vertretenen Ethnien, Herkunftskulturen, Sozialmilieus und theologischen Rechtsschulen berücksichtigt. Für diesen situationsbezogenen Dialog ist die Anknüpfung an das gemeinsame Reservoir an religiösen Symbolen und Vorbildern hilfreich. In einer liberalen Gesellschaft wird im Dialog aber auch das Verhältnis von Religion und Politik angeschnitten, und es werden Themen des gesellschaftlichen Wertediskurses durchaus kontrovers diskutiert. Auch Fragen der Menschenrechte, des Menschenbildes einschließlich der Frage nach der Stellung der Frauen, Probleme der Sozialethik und der Individualmoral gehören in diesen Dialog hinein, wenn er realistisch ist.

Dieser Dialog vollzieht sich auch vor dem Hintergrund eines wissenschaftlichen Diskurses zum Verhältnis von christlicher und islamischer Welt, der seinerseits vernetzt ist in die scientific community und neben theologischen auch religions-, geschichts-, sozial- und politikwissenschaftliche sowie kulturgeschichtliche Beiträge aufnimmt. Sie ergänzen das Bild vom Islam, das gegenwärtig gezeichnet, verantwortet und diskutiert wird, und die am christlich-islamischen Dialog Beteiligten können davon nicht absehen. Denn es gilt: Der Wille und die Fähigkeit einer Religion, sich den kritischen Anfragen und methodischen Standards der Wissenschaften zu stellen, ist der Lackmus-Test für die Liberalität einer Religion. Von der Fähigkeit, sich darauf positiv einstellen zu können, wird das Überleben insbesondere des Islam in den offenen Gesellschaften des Westens letztlich abhängen. Das bedeutet aber umgekehrt: Im Interesse einer Liberalisierung des in den westlichen Gesellschaften präsenten Islam ist wissenschaftlich einschlägig qualifizierten Vertretern dieser Religion der Weg in den universitären Wissenschaftsbetrieb zu öffnen. Professuren für Islamische Theologie an den Universitäten sollten für die Ausbildung muslimischer Lehrer verantwortlich zeichnen. Denn die Versäulung des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen gemäß Artikel 7 (3) des Grund-

gesetzes ist eine Möglichkeit, den Koranunterricht aus der Nische der oft gesellschaftlich isolierten Hinterhof-Moschee herauszuholen und einem liberalen Selbstverständnis des Islam Möglichkeiten zu eröffnen.

Am Schluss ist festzustellen: Die publizistische Fundamentalisierung des Islam in der deutschen Öffentlichkeit blieb aus, weil das gesellschaftlich mobilisierbare Wissen über den Islam und seiner inneren Vielfältigkeit dies nicht erlaubt hätte. Überdies haben Theologie und Kirchen grundsätzlich tragfähige Dialogkonzepte und realistische Dialogerfahrungen. Deutlich wurde: Selbst der politische Islamismus stellt nicht die einzige Form der politischen Theologie von Muslimen dar. Denn die Stellungnahmen muslimischer Organisationen zu Fragen des gesellschaftspolitischen Wertediskurses (zur Anerkennung der Menschenrechte, zur Anerkennung von Rechtsstaatlichkeit, zur Situation von Minderheiten, zur Ausländerpolitik und Sozialstaatlichkeit) zeigen, dass auch in diesem – global betrachtet noch immer heiklen – Bereich das Bild des Islam und seiner politischen Theologien weiter auch in Richtung Liberalität ausdifferenziert werden muss. Ein solches Bild wird wiederum auf das Selbstverständnis von Muslimen zurück- und einer fundamentalistischen Instrumentalisierung des Islam entgegenwirken.

Kapitel III: Theologische Perspektiven

Keine Angst vor der Moderne. Das Christentum ist eine Religion,
die mit der Zeit zu gehen vermag

„Dass unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen [...] ist fast ganz verschwunden, der Einfluss religiöser Gesinnungen auf Sitten kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinen so gut als aufgelöst, die Kirchenzucht [...] völlig untergegangen, der gesamte geistliche Stand [...] in einem fortwährenden Sinken begriffen, [...] von einer gefährlichen Lethargie befallen«. Mit dieser Beschreibung der kirchlichen Lage leitet Friedrich Schleiermacher anno 1808 seinen Vorschlag zur neuen preußischen Kirchenverfassung ein. Mit dem Rückenwind der Stein-Hardenbergschen Reformen schreibt er sein Programm zur Modernisierung der christlichen Religion fort, das er neun Jahre zuvor in seinen »Reden über die Religion« erstmals entfaltet hatte. Fünf Punkte seines Konzepts seien in Erinnerung gerufen.

Erstens: Religion ist nicht Metaphysik und Moral, sondern ihr gehört »eine eigne Provinz im Gemüt« an. Mit dieser Unterscheidung zieht Schleiermacher theologische Konsequenzen aus der Philosophie Kants. Dieser hatte mit seiner transzendental-kritischen Rekonstruktion unserer Bewußtseinsstrukturen nicht nur die moderne Naturwissenschaft philosophisch begründet, sondern auch mit seiner Widerlegung der Gottesbeweise einen Grundpfeiler der christlichen Dogmatik zerstört. In dieser Lage unternimmt Schleiermacher einen »Befreiungsschlag« und entkoppelt die Religion von Welterkenntnis und Philosophie: Religion ist kein »Suchen und Forschen nach Ursach und erster Kraft«, sondern eine eigene Perspektive zur Interpretation des Lebens. Auch der moralischen Erziehung und den Herrschaftsverhältnissen gegenüber verkörpert die Religion ein selbständiges Phänomen. Mit beiden Abgrenzungen trägt Schleiermacher dem gesellschaftlichen Prozess Rechnung, den man als soziale Differenzierung bezeichnet. Wissenschaft, Moral, Politik und Religion streifen ihre wechselseitige Überformung ab und werden zu selbständigen Teilsystemen.

Zweitens: Der Religion »Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl«. Der sozialen Ausdifferenzierung entspricht eine differenzierte bewußtseinstheoretische Begründung der Religion. Im Kern hat sie nichts mit begrifflicher Vorstellung zu tun, sondern ist eine vorprädikative Form von Selbstbezüglichkeit – eine fühlende Art der Selbstdeutung. Religiöse Erkenntnisse und kirchliche Lehren gelten dagegen als »nur abstrakte Ausdrücke

religiöser Anschauungen«, die im Verhältnis zur religiösen Erfahrung stets sekundär sind. Schleiermacher zielt mithin auf eine grundsätzliche Entdogmatisierung der Religion.

Drittens: »Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam [...] gesperret und verrammelt wird [...] so müßte sie sich auch in Jedem unfehlbar auf seine eigne Art entwickeln«. Das entdogmatisierte Religionsverständnis schließt eine grundsätzliche Bejahung der Individualisierung von Religion ein. Religion prägt sich in jedem Individuum anders aus und umgekehrt: Der reflektierte Aufbau individueller Identität schließt Religion unweigerlich ein.

Er stellt jedoch fest, daß die individuelle Ausbildung der allgemeinen Anlage zur Religion mit den gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit konkurriert. Bei den Konkurrenten der Religion handelt es sich aber weder um andere Religionen noch um die »Gebildeten unter ihren Verächtern«. Vielmehr stehen neue Lebensformen und realgeschichtliche Bedingungen der individuellen Ausbildung der religiösen Anlage entgegen.

Zunächst erwähnt Schleiermacher die Lebensform, die kapitalistisches Wirtschaften und hedonistischen Lebensstil vereinigt und der Religion nicht mehr bedarf: »gewinnen und genießen«. Sodann nennt er eine rein pragmatische Lebensgestaltung, die sich ausschließlich am Nutzen orientiert und sich darauf fixiert, »immer etwas verrichten« zu müssen. Auch die »Wut des Verstehens« drückt den religiösen Sinn nieder.

Viertens: Es »ist gar kein Unterschied zwischen Personen, sondern nur ein Unterschied des Zustandes und der Verrichtungen. Jeder ist Priester, [...] jeder ist Laie«. Die »Reden« enthalten ein Kirchenreformprogramm, in dem Schleiermacher nicht mit Kritik an der damaligen Anstaltskirche spart. Ihr hält er seine Vision einer Enthierarchisierung der Amtskirche entgegen. Es geht Schleiermacher sowohl um eine eigenständige Repräsentanz der Kirche im Gegenüber zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit als auch um eine gleichberechtigte Form religiöser Kommunikation. Denn nur eine auf der Basis freier Geselligkeit begründete Gemeinschaft ist in der Lage, den religiösen Sinn zu bilden und religiöse Erfahrungen zu ermöglichen.

Fünftens: In »den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken«. Schleiermachers auf die religiöse Erfahrung bezogenes Religionsverständnis begründet den religiösen Pluralismus. Religion gibt es nur in der Vielzahl der Religionen. Als Wesensmoment der religiösen Einstellung schließt Pluralismusoffenheit den Absolutheitsanspruch einer bestimmten Religion aus.

Schleiermacher benennt in den Reden die wesentlichen Merkmale, die die neuere Religionssoziologie für den Prozess der Modernisierung namhaft gemacht hat: gesellschaftliche Ausdifferenzierung, Entdogmatisierung und Individualisierung, die Begründung neuer Sozialformen und Pluralisierung. Wichtig ist, daß er diese Merkmale aus der inneren Verfassung der Religion entwickelt. Das bedeutet: Die neuzeitliche Gestalt von Religion und ihre Rahmenbedingungen

sind ihr nicht von außen aufgedrängt worden, sondern liegen innerhalb ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte.

Hundert Jahre später, erneut an einem Jahrhundertwechsel, hat Adolf von Harnack in seiner berühmten Vorlesungsreihe für Hörer aller Fakultäten über »Das Wesen des Christentums« die Pointen Schleiermachers zugespitzt.

Am Ende des 19. Jahrhunderts haben Technisierung, Industrialisierung, Pauperisierung und Politisierung die Distanz der Menschen zur Kirche vergrößert. Die Religionskritik hat diese Entwicklung philosophisch flankiert. Kunstreligionen und pseudo-wissenschaftliche Weltanschauungen wollen das Christentum beerben. Vor diesem Hintergrund will Harnack die christlichen Grundeinsichten neu verständlich machen.

In der Entdogmatisierung geht Harnack über Schleiermacher hinaus. Seine Methode ist die Dogmengeschichte. Sie versteht die christlichen Lehren aus ihrer jeweiligen Zeit und relativiert damit ihre gegenwärtige Bedeutung. Dagegen enthalten die drei Kreise der Verkündigung Jesu, die Harnack rekonstruiert – »das Reich Gottes und sein Kommen«, »Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele« sowie »die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe« –, das, was man zum Glauben »braucht«. Er plädiert für eine Konzentration der Verkündigung auf das Wesentliche: das Evangelium Jesu in seiner schlichten Evidenz.

Auch die Individualisierung der Religion bezieht Harnack auf die gesellschaftliche Lage seiner Zeit. Das Evangelium thematisiert den Menschen jenseits von Fremdbestimmung, Ausbeutung oder oberflächlichem Ausverkauf des Seelenlebens. Religion repräsentiert einen ideellen Kosmos, in dem der Einzelne den ihm von der Gesellschaft oder dem Schicksal verweigerten Sinn seines Lebens zugesprochen bekommt: den unendlichen Wert der individuellen Seele.

Entscheidend ist auch für Harnack der präkognitive Charakter der Religion. Er benutzt dafür den Begriff des Erlebnisses. Die Erlebnisqualität von Religion und deren Einpassung in die gesamte Lebensstimmung muss gegen intellektualistische Verengungen verteidigt werden.

Diejenigen, die gegenwärtig zu Recht von neuer »Spiritualität« sprechen, bewegen sich in der Nachfolge Schleiermachers und Harnacks. Überdies versteht Harnack, Schleiermachers Anliegen aufnehmend, das Evangelium Jesu mit einer sozialphilosophischen Pointe. Angesichts der »sozialen Frage« besteht für Harnack »kein Zweifel [...], daß Jesus heute auf Seiten derer stehen würde, die sich kräftig bemühen, die schwere Notlage des armen Volkes zu lindern«. Auch den Aspekt der Kirchenreform greift Harnack auf. Die Kirche soll einerseits Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft, andererseits Institution der gesellschaftlichen Wertevermittlung sein. Die zeitgemäße Übersetzung der christlichen Tradition verfolgt zum einen das Ziel, den Einzelnen bei der Bildung der existenziellen Haltung des Vertrauens auf die väterliche Liebe Gottes zu unterstützen. Zum anderen dient die Kirche der Kultivierung der modernen Gesellschaft.

Überdies hat Harnack ein Gespür dafür entwickelt, dass das Christentum auch außerhalb der Kirche besteht. Das »Wesen des Christentums« kommt konzeptionell ohne einen Kirchenbegriff aus. Eindringlich wendet sich Harnack an anderer Stelle gegen eine »Katholisierung der evangelischen Kirchen«. Er warnt davor, die Christlichkeit eines Zeitalters oder eines Menschen an dessen Verhältnis zur Amtskirche zu entscheiden. Vielmehr ist der Beitrag des Christentums zur Humanisierung der Gesellschaft und ihres Ethos viel höher zu veranschlagen.

Letzteres dürfte noch immer gelten. Sicherlich ist es falsch, die Finanz- und Mitgliederkrise der Kirche mit einer Krise des Christentums gleichzusetzen. Vielmehr kann im Anschluß an die Grundeinsichten Schleiermachers und Harnacks über Individualisierung, Entdogmatisierung und Pluralisierung der Religion sowie zur Kirchenreform eine aktuelle theologische Ortsbestimmung des Christentums am Jahrhundertwechsel erfolgen, die seine kulturgeschichtlichen Leistungen ebenso berücksichtigt wie die Notwendigkeit, dem Inhalt des Glaubens innerhalb des religiösen Pluralismus klare Konturen zu geben. Das sei im folgenden kurz angedeutet.

Zur Individualisierungsthese: Mit der modernen Ausdifferenzierung der Gesellschaft sind Christentum und Kirche von Funktionen entlastet, die mit Religion gar nichts zu tun haben. Religion steht weder für eine Weltentstehungstheorie ein, noch muß sie Machtverhältnisse sanktionieren. Vielmehr sind Christentum und Kirche dazu befreit, sich dem eigenen Thema zu widmen. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, sich innerhalb der Gesellschaft der Religion anzunehmen und das erreichte aufgeklärte Niveau der religiösen Kultur zu verteidigen und zu steigern. Dabei gilt es gegenüber den Lebenseinstellungen, die man im Anschluß an Schleiermacher als »aggressiven Technokratismus«, »oberflächlichen Hedonismus« und »utilitaristischen Pragmatismus« bezeichnet hat (Ulrich Barth), das Thema Religion, das heißt die Unendlichkeitsdimension der Menschenwürde, wach zu halten. Gegenüber Bestrebungen, die stets interessegeleitete endliche Vernunft absolut zu setzen, besteht die Funktion der Religion darin, das Bewußtsein »handlungssinntranszendenter Kontingenz« (Hermann Lübbe) in seiner Bedeutung für die Einzelnen und für die Gesellschaft zu thematisieren. Dabei ist eine frontale Opposition zu Zeitgeistphänomenen hinderlich. Ob wir unsere Gesellschaft nun als Dienstleistungs-, Informations-, Erlebnis-, Freizeit-, Multioptions- oder Risikogesellschaft betrachten oder als deren Synthese: keiner von uns lebt frei und innerlich unangefochten von diesen Tendenzen, die, mühsam genug, unter dem Begriff der »postmodernen« Gesellschaft subsumiert werden.

Deswegen wird es im Kern darum gehen, die Lebensformen jeder Gesellschaft auf ihre religiösen Grundlagen hin durchsichtig zu machen: durch Benennung der Unbedingtheitsdimension, durch religiöse Sublimierung der Lebensorientierung, durch Freilegen letzter Grundannahmen und existenzieller

Hoffnungen. All dies ist lebensstilindifferent und gilt für den Hacker ebenso wie für den Broker.

Zur Ent-Dogmatisierungsthese: Angesichts der ausdifferenzierten Lebens- und Kommunikationsverhältnisse ist vor einer dogmatischen Überfrachtung und kognitiven Verengung der kirchlichen Sprache zu warnen. Harnacks Hinweis auf den mit dem Evangelium verbundenen Erlebnischarakter kann hier ebenso weiterhelfen wie Schleiermachers Theorie von der inneren Verwandtschaft von Religion und Kunst. Dieser Zusammenhang von Religion und Ästhetik kann, gerade was die gesellschaftliche Repräsentanz der christlichen Symbole und Ideen angeht, schwerlich überschätzt werden. An dieser Stelle birgt die christliche Tradition einen fast konkurrenzlos reichen Schatz.

Zur Kirchenreform: Ihren Bildungsauftrag kann Kirche glaubwürdig nur wahrnehmen, wenn ihre Inhalte durch freie Kommunikation den Einzelnen dazu anregen, das, was ihm als wahr einleuchtet, individuell aufzunehmen und in einem selbstverantworteten Lebensentwurf zu gestalten. Dies wird nur gelingen, wenn die Kirche neue Sozialformen ausbildet und die soziale Differenzierung flexibel abbildet. Dabei geht es nicht nur um die Konservierung des Nebeneinanders von Parochial- und Funktionspfarrämtern, sondern auch um ganz neue Anstrengungen, etwa auf dem Bildungssektor. So wäre etwa darüber nachzudenken, ob nicht die flächendeckende Gründung evangelischer Schulen oder auch die einer evangelischen Universität betrieben werden sollten. Nur wenn es der Kirche gelingt, differenzierte Formen religiöser Vergemeinschaftung hervorzubringen, wird sie ihre gesellschaftliche Prägekraft behalten.

Schließlich kann die Konkurrenz im religiösen Pluralismus Kreativität freisetzen. Die Begegnung mit dem Anderen kann die eigene Identität stärken. Für Kirche und Christentum kann das bedeuten, dass sich in der kritischen Auseinandersetzung mit der Konkurrenz das Profil des eigenen »Markenkerns« schärft: das Evangelium Jesu Christi. Indem das aufgeklärte Christentum sich dieser Situation stellt und sie von innen her bejaht, kommt es nicht nur zu einem vertieften Bewußtsein seiner selbst, sondern es leistet auch einen Beitrag zur Verwirklichung des christlichen Menschenbildes: die unendliche Würde des Einzelnen.

Die Reformation geht weiter. Zur Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit¹

1. Der Begriff der Umformung und die geschichtsphilosophischen Perspektiven einer Theorie der Umformung der christlichen Religion

Es ist eine religionsgeschichtlich keineswegs selbstverständliche Errungenschaft des lateinischen Christentums, dass es die Kirchen-, Dogmen- und theologiegeschichtlichen Veränderungen, die es in der Geschichte durchlaufen hat, mit den Mitteln historischer Selbstkritik aufarbeitet. Namentlich die Theologiegeschichte des aufgeklärten Protestantismus, die – anders als die katholische Dogmatik – nicht den Definitionen des kirchlichen Lehramtes verpflichtet ist, hat sich dem kontingenten Gewordensein der christlichen Religion in aller Schärfe gestellt. Diese kritische Selbstthematisierung erfolgt in der Regel nicht einem archivalischen Interesse, sondern steht im Dienst der Entfaltung der religiösen Grundeinsichten in der jeweiligen Gegenwart. Vorausgesetzt wird dabei, dass die Religion niemals vollständig in *einer* bestimmten Epoche seiner Geschichte aufgeht, sondern sich unter jeweils neuen sozialen, historischen und kulturellen Bedingungen aufbaut und versteht. Diese Grundeinsicht konnte so weit radikalisiert werden, dass selbst die Epoche der Religionsstiftung, d.h. das Auftreten Jesu, zwar als historischer Ursprung, nicht aber als reine Darstellung der christlichen Religion zu betrachten ist. Folgt man dieser Idee, dann ist die christliche Religionsgeschichte weder als Entwicklungs- noch als Verfallsgeschichte zu verstehen, sondern als Geschichte der immer neuen Inkulturation des Glaubens. Dies gilt dann auch für die Gegenwart, in der wir es, wie im aufgeklärten Westen, mit gesellschaftlichen und historischen Konstellationen zu tun haben, die in der soziologischen Außenbeschreibung wie in der kirchlichen Binnenwahrnehmung als „Säkularisierung“ oder „Profanisierung“ charakterisiert werden. Aber eine differenzierte theologische Gegenwartsdiagnose kann sehr wohl in der kulturellen Formation die Prägekraft des Christentums erkennen, wenn auch oder *gerade weil* die Bindungskräfte der religiösen Institution nachgelassen haben.

Der Begriff der Umformung gehört zu den Kategorien, die in den Dienst einer solch gegenwartsrelevanten Historisierung der christlichen Religionsgeschichte gestellt wurden. Erstmals wurde sie meines Wissens von Ernst Troeltsch (1865-1923) verwendet. In seiner Schrift „Protestantisches Christentum und die Kirche in der Neuzeit“ charakterisiert er das Verhältnis von Protestantismus und Mittelalter mit dem Terminus „Umformung“: Der Protestantismus „ist zunächst in seinen wesentlichen ... Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee“ des Christentums (Troeltsch 1925, 257). Für Troeltsch bezeichnet die Umformung einen Wandel auf der Basis von Kontinuität. Für ihn gehören Mittelalter und Reformation eng zusammen. Ebenso

¹ Vortrag am 21. November 2007 an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken

bezeichnet er die paulinische Interpretation des Evangeliums Jesu als „Umformung“. Epochale Veränderungen und Brüche bezeichnet er dagegen mit dem Begriff „Neubildung“ (Troeltsch 1925, 254). Das hervorragende Beispiel hierfür ist die mit der Aufklärungsepoche verbundene Zäsur zwischen Vormoderne und Neuzeit.

Bei Emanuel Hirsch (1888-1972) steuert der Begriff der Umformung die Darstellung in seiner fünfbändigen „Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens“. Für Hirsch beginnt die Epoche einer forcierten Umformung der christlichen Religion nach dem Westfälischen Frieden 1648, als Aufklärung und Pietismus das vormals geschlossene *corpus christianum* auflösen, das naturwissenschaftliche Weltbild die biblische Schöpfungslehre beseitigt und die historisch-kritische Bibelexegese das dogmatische Schriftprinzip zerstören. Die Theologie reagiert auf diese Entwicklung mit der Umformung von Dogmatik und Ethik. Die Subjektivität des Glaubens wird betont. Die historische Bibelkritik wird zur theologischen Aufgabe. In der praktischen Vernunft der Aufklärungsphilosophie erkennt man das Sittengesetz Jesu wieder. Bis 1850 nimmt Hirsch – jedenfalls für Deutschland – einen beständigen Innovations- und Anpassungsprozess des christlichen Denkens an die Neu- und Weiterentwicklung der freien Humanität wahr. Diese zunächst gelungene Anverwandlung an die Moderne wird mit der Französischen Revolution ernsthaft irritiert. Die Phase der *Umformungskrise* beginnt und sie fällt mit der Krise der Neuzeit selbst zusammen. „Das ist die Krise, in der sich die Selbständigkeit des Humanen gegen das Christliche in unsrer Kultur durchgesetzt hat. ... Indem das Humane sich gegen das Christliche seiner eignen Giltigkeit bewußt wird und zweifelnd nach dem Recht der christlichen und kirchlichen Ausdeutung des Gottesverhältnisses fragt, werden die vom evangelischen Christentum selber berufenen geistigen und religiösen Kräfte freigesetzt zu einer Bewegung von unübersehbaren Ausmaßen und Zielen. Es entsteht das, was man die Aufklärung zu nennen gewohnt ist, was aber nach seinem letzten, sich uns langsam enthüllenden Sinne besser als ... *U m f o r m u n g s k r i s e* verstanden wird, in der sich das Abendland ein / neues Verständnis und Verhältnis dem christlichen Glauben und Dienst gegenüber erringen will. ... / ... Wenn nun Theologie und Kirche in sich verharrend die neue Fragestellung nicht annehmen, werden sie zu seltsamen Überbleibseln einer vergangnen europäischen Epoche. Nehmen sie sie aber an, dann müssen sie von der menschlichen Sinnhaftigkeit des christlichen Glaubens (im Ganzen und im Einzelnen der Gottes- und Selbsterkenntnis) sich und andern Rechenschaft geben, und dieser Rechenschaft sind viele altheilige Überzeugungen nicht gewachsen. Das Christentum muß also entweder sterben oder sich in eine Geistes- und Lebensgestalt hinein umformen, in der es dieser Rechenschaft gewachsen ist.“ (Hirsch 2003, 155).

Die kulturell anerkannte „Selbständigkeit des Humanen“, der Zweifel an den Wahrheiten der überlieferten Dogmatik und die theologische Notwendigkeit, den Sinn und die Bedeutung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft be-

gründen zu müssen, stürzen Theologie und Kirchen in eine Krise. Es handelt sich um eine „Umformungskrise“, weil die ‚richtige‘ Reaktion auf diese Situation sich nicht von selbst versteht, sondern binnenkirchlich und innertheologisch strittig ist. Die Theologie zerfällt in eine Vielzahl von Positionen und Strategien zur Lösung der Krise. Es konkurrieren miteinander eine theologische Rückbesinnung auf Bibel und Bekenntnis, die Lutherrenaissance und theologische Positionen, die sich dem modernen Denken radikal öffnen.

In der Gegenwart ist es vor allem der 1998 verstorbene Wiener Theologe Falk Wagner gewesen, der die Notwendigkeit zur Umformung als normative Vorgabe für die Theologie aufgefasst und in seinem Spätwerk radikal durchgeführt hat. Wagner schreibt: „Die christlichen Grundaussagen sind in jeder Generation unter sachlichen, sozialen und zeitlichen Gesichtspunkten neu zu konstituieren. Die Bildung und Selbstbildung der Individuen und die Konstitution der christlichen Gehalte stellen ... Momente, d.h. aufeinander bezogene und voneinander abhängende Vollzüge eines gemeinsamen Vorgangs dar. Nur unter der Bedingung dieser Einsicht läßt sich der kognitive Eigensinn der religiösen Gehalte zusammen mit ihrer funktionalen Bedeutung für das Verstehen und die Realisierung des Selbst- und Weltumgangs der Individuen explizieren.“ (Wagner 1994, 66). „Neukonstitution“, mit diesem Begriff radikalisiert Wagner das Umformungsthema. Dieses Neuverstehen des Glaubens soll auf den Aufbau individueller Identität bezogen werden („Bildung und Selbstbildung der Individuen“). Dabei sind, so Wagner weiter, die sozialen Zusammenhänge zu berücksichtigen, weil *sie* das Leben des Einzelnen bestimmen. *Der interpretatorische Schlüssel für das Neuverstehen des Glaubens ist also die Freiheit.* Sie ist aber nicht einfach gegeben, sondern wird in einem Bildungsprozess aufgebaut, im Lebensvollzug bewährt und muss mit der Freiheit der Anderen abgeglichen werden. Dieser Zusammenhang geht auf dem zweiten Teil des Zitates hervor: „Würde es dem Protestantismus gelingen, sich als sozialer Ort zu empfehlen, an dem das Bewußtsein der Spannung zwischen personaler und sozialer Freiheit gepflegt werden kann, so wäre ihm die Sorge um seine Zukunft abgenommen. Aber dieses Gelingen ist auf die Erfüllung der Bedingung angewiesen, dass die *Umgestaltung des protestantischen Denkens* in der Form entsprechender Bildungsanstrengungen fortgesetzt werden kann. Im Interesse seiner zukünftigen Frömmigkeit hat der Protestantismus seine ... Theologie der Freiheit zugunsten der zwischen Personalität und Sozialität sich bewegenden Lebensführung der Individuen zu reflektieren und zu funktionalisieren.“ (Wagner 1994, 67).

Wagner hat den Begriff der Freiheit in den Mittelpunkt der Umformung des christlichen Denkens gestellt. Er ist nicht der einzige Theologe, der das getan hat. Aber Wagner hatte diesen Anspruch besonders radikal formuliert. Ich möchte diesen Gedanken aufgreifen und im Folgenden an drei Fallbeispielen vorführen, welche Transformationsprozesse das christliche Denken in den zurückliegenden Jahrhunderten durchlaufen hat, um den Glauben immer neu zur Sprache zu bringen, ohne an theologischer Substanz einzubüßen. Die drei Beispiele sind einerseits so gewählt, dass drei Ebenen zur Sprache kommen, nämlich

die der Dogmatik, der gelebten Frömmigkeit und der Ethik, deren Bedeutung in der Gegenwart zunehmend deutlicher wird. Andererseits soll deutlich werden, dass bei dieser Umformung das Ringen um das richtige Verständnis menschlicher Freiheit mal heimlich, mal offen Regie geführt hat.

2. Die Umformung der Dogmatik: Fallbeispiel Rechtfertigungslehre

Das erste Fallbeispiel führt direkt in das Herzstück protestantischer Theologie, in die Lehre von der gnädigen Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben. Ausgangspunkt ist die klassische Formulierung aus der *Confessio Augustana* Philipp Melanchthons.

„Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sonder daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Dann diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie Sant Paul sagt zu Romern am 3. und 4.“ (Philipp Melanchthon: Die Augsburgische Konfession, Artikel 4: Von der Rechtfertigung, in : Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1982, 56).

Innerhalb der 1530 verfassten *Confessio Augustana* stand dieser vierte Artikel am Beginn der Darstellung des reformatorischen Glaubensverständnisses. Im Jahre 1907 hielt der Luther-Forscher Karl Holl (1866-1926) einen berühmt gewordenen Vortrag mit dem Titel „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“. Er setzte mit einer doppelten Feststellung ein. *Erstens*: „Die Rechtfertigungslehre ist kein im Vordergrund der gegenwärtigen theologischen Diskussion stehendes Thema“ (Holl 1928, 558). Noch weniger gut steht es mit den sog. Laien. Denn, *zweitens*, die Menschen, „die modernen Einflüssen sich geöffnet haben, werden es wie eine anachronistische Zumutung ablehnen, gerade in dieser Lehre den Kern ihrer Glaubensüberzeugung wiederzufinden. Lehre! Wie beengend, wie peinlich klingt dem modern Gestimmten dieses Wort! Und vollends Rechtfertigungslehre! Welch eine Summe übereinander geschichteter Begriffe, welch' scharf gespannte Selbstreflexion setzt das voraus, beides Dinge, die dem heutigen Menschen seiner ganzen inneren Verfassung nach nicht mehr zusagen wollen“ (Holl 1928, 558).

Ich zitiere die Einschätzung Karl Holls deswegen so ausführlich um deutlich zu machen, dass auch unsere Selbstverständlichkeiten ihre Geschichte haben. Denn um 1900 war die Rechtfertigungslehre im Protestantismus sehr umstritten und galt keineswegs als dogmatischer Hauptartikel. Karl Holl selbst hat mit seiner grandiosen Neuinterpretation zu ihrer Wiederbelebung beigetragen. Diese Re-Animation war verbunden mit einer scharfen Kritik an Philipp Melanchthon, dem Verfasser der *Confessio Augustana*. Er habe Luthers ursprüngliche Einsicht verfälscht, sei damit prägend für die reformatorische Theologie geworden und verantwortlich für das Ergebnis, dass der genuine Sinn der Rechtfertigungslehre

verloren sei. An Holls Rückbesinnung auf Martin Luthers ursprüngliches Rechtfertigungserlebnis schloss sich damals eine lebhaft theologische Debatte an. Aus ihr ragt Paul Tillichs (1886-1965) Neu-Deutung der Rechtfertigungslehre heraus. Denn Tillich verlässt die sündentheologische Voraussetzungen der alten Lehre und bietet mit den Begriffen „Sinn“ und „Zweifel“ völlig neue Verstehens-kategorien auf. Darauf werde ich nun ausführlicher eingehen.

Tillich notiert in einer Vorform seiner späteren Veröffentlichung: „In dem Gefühl, mit der Religion den Sinn des Lebens überhaupt zu verlieren, in einer Wüste der Sinnlosigkeit zu stehen, lebt der Zweifler am Abgrund der Verzweiflung ... Er will nicht erlöst sein vom Zweifel, weil er durch ihn sich erhebt über jene Heteronomie, jede Halbheit und Gebrochenheit, woher sie auch immer kommen mag. ... Sein intellektuelles Gewissen ist so scharf und unbedingt wie das ethische Luthers“ (Tillich 1999, 217). Ausgangspunkt der Argumentation Tillichs ist das intellektuelle Gewissen des Einzelnen, das unter neuzeitlichen Bedingungen durch den Zweifel bestimmt ist. Nur das, was innerlich überzeugt, kann als wahr angenommen werden. Alles Gegebene wird bezweifelt, auch die religiösen Gewissheiten und Sinngebilde. Der moderne Mensch will vom Zweifel nicht erlöst sein, weil ihn eine *solche* Erlösung fremdbestimmen würde. Das wäre Heteronomie. Wenn aber alles bezweifelt wird und jedes Sinngefüge sich auflöst, dann steht man in der „Wüste der Sinnlosigkeit“. Die Kehrseite der Autonomie ist der „Abgrund der Verzweiflung“, weil nichts mehr trägt.

Diese existenzielle „Verzweiflung aus Zweifel“ (Tillich 1999, 440), wie Tillich in einem Manuskript notiert, hat noch einen geschichtsphilosophischen Nebensinn. Denn der Zweifel richtet sich auch auf die epochalen Voraussetzung der Rechtfertigung selbst. Der bußtheologische Hintergrund für die klassische Rechtfertigung der Reformationszeit sei abgeschmolzen. Die Freiheit eines Christenmenschen habe sich durchgesetzt und innerweltlich verwirklicht. Die religiöse Frage stellt sich in der Gegenwart daher als Zweifel an allen vorgefassten Gewissheiten, an der Sitte, der Religion und am Lebenssinn. „Der Zweifler befindet sich in der Lage dessen, der an seinem Heil verzweifelt, nur dass für ihn das Unheil ... der Abgrund der Sinnleere ist.“ (Tillich 1970, 89).

Für Tillich entspricht die Omnipräsenz des Zweifels der Allgemeinheit der Sünde, die Luther vorausgesetzt hatte. Diese Äquivalenz geht in die sinntheoretische Reformulierung der Rechtfertigungslehre ein. Ebenso wie der Sünder im Rechtfertigungsglauben von Gott gerecht gesprochen und in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen wird, so wird der Sinnzweifel von Gott gewürdigt und überwunden. Tillichs sinntheoretische Formulierung der Rechtfertigungslehre lautet: „Das Unbedingte ist ein Sinn, aber nicht ein einzelner Sinn; denn jeder einzelne Sinn steht unter dem Zweifel und könnte den Zweifler nicht rechtfertigen. Das Unbedingte ist der Sinn schlechthin, der Ausdruck dafür, dass überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre. Indem das Ich das Unbedingte bejaht, bejaht es zugleich sich selbst als sinnvoll, erhält es erst einen Sinn. Ein Zweifel am Sinn schlechthin aber ist nicht möglich, da der Zweifel die Bejahung der Sinnsphäre bereits voraussetzt und zwar umso deut-

licher, je tiefer er erlebt wird. Aber nicht dieser ... Begriff ist es, der die Rechtfertigung trägt, sondern der Sinn, der sich dem erlebenden Ich paradox offenbart, der Sinn, der ein unbedingtes Ja und ein unbedingtes Nein gleichzeitig über den Zweifler bedeutet.“ (Tillich 1999, 219).

An diesem Zitat wird Tillichs Umformung der Rechtfertigungslehre deutlich:

- Gott als das Unbedingte. Tillich löst sich vom personalen Theismus und fasst Gott ungegenständlich. Gott ist nur symbolisch zugänglich, oder wie es in sinntheoretischer Reformulierung heißt: „Das Unbedingte ist ein Sinn, nicht ein Seiendes“ (Tillich 1999, 220). Gott ist die Unbedingtheitsdimension jeder Sinnerfahrung.
- Der Glaube wird nicht als einzelne Sinnerfahrung interpretiert, denn jeder gegebene Sinn kann ja bezweifelt werden. „Das Unbedingte ist der Sinn schlechthin, der Ausdruck dafür, dass überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre.“ Man könnte sagen: Im Rechtfertigungsglauben vermittelt sich die Einsicht in die unbedingte Sinnbarkeit des Zusammenhangs von Sinn und Zweifel. Die Unbedingtheit des Sinns gibt dem Vollzug von Zweifel und der Erfahrung von Sinnverzweiflung selbst Sinn.
- Die Offenbarungsqualität der Rechtfertigungserfahrung wird als *paradoxe Durchbruch* bezeichnet. „Das Göttliche ist der Sinnabgrund und –grund“ (Tillich 1999, 440). Im Durchbruch zerstört das Unbedingte vorgefasste Gewissheiten und bedingte Erkenntnisse, begründet eine letzte und unzerstörbare Sinnbasis und fordert neue kreative Sinnarbeit. „Die Rechtfertigung des Zweiflers ist nur möglich als Durchbruch der unbedingten Gewissheit durch die Sphäre der Ungewissheiten und Irrungen; es ist der Durchbruch der Gewissheit, dass die Wahrheit, die der Zweifler sucht, der Lebenssinn, um den der Verzweifelte ringt, nicht das Ziel, sondern die Vorraussetzung alles Zweifels bis zur Verzweiflung ist. Es ist das Erfassen der Wahrheit als Gericht an jeder Wahrheits-erkenntnis. Es ist das Aufbrechen des Sinngrundes als unbedingter Gegenwärtigkeit und zugleich unbedingten Forderung, um ihn zu ringen, es ist die Gegenwart der lebendigen Wahrheit als unsagbarer und doch immer vom neuen zur Aussagen drängenden Tiefe“ (Tillich 1970, 91).

Das paradoxe Bezogensein auf den unbedingten Sinn gelte aber nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für das Verhältnis Gottes zur Welt. In diesem Sinne interpretiert Tillich die Rechtfertigungslehre als eine *kulturdiagnostische Strukturtheorie*, die auf die Begründung des Protestantismus als einer eigenständigen Verwirklichungsgestalt der christlichen Religion hinausläuft. Er schreibt: Der „Sieg über das Erleben der Sinnlosigkeit durch die Erfahrung der paradoxen Gegenwärtigkeit des Sinnes in der Sinnlosigkeit“ bedeutet, dass „keine Sphäre des Lebens ohne Bezug auf etwas Unbedingtes bestehen [kann], auf etwas, das unbedingt angeht. Die Religion ist wie Gott allgegenwärtig, ihre

Gegenwart kann wie die Gottes vergessen, vernachlässigt, gelehnet werden. Aber sie ist immer wirksam, verleiht dem Leben unausschöpfliche Tiefe und jedem kulturellem Schaffen unausschöpflichen Sinn. ... Das protestantische Prinzip, wie es aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben abgeleitet ist, verwirft eben sowohl die selbstsichere Autonomie ... wie die Heteronomie ... Es fordert eine selbsttranszendierende Autonomie oder Theonomie“ (Tillich 1961, 15f). In diesem Zitat wird der Zweifel zum Ausdruck des autonomen Selbstbewusstseins einer Epoche. Jede Epoche lebt von dem Vertrauen auf die grundsätzliche Sinnhaftigkeit ihres kulturellen Schaffens. Und jede Sinnkrise ist auch Ausdruck dessen, dass das Leben in vorformatierten Bezügen nicht aufgeht. Das muss theologisch berücksichtigt werden.

Damit ebnet Tillich von der Rechtfertigungslehre ausgehend den Weg in eine Theologie der Kultur, die die Kulturbedeutung des Glaubens strukturell herausgearbeitet hat. Die Rechtfertigungslehre ist ein konstitutives Element der Protestantismustheorie, weil in ihr das Bewusstsein der Einheit des unhintergehbaren Beieinander von Kritik und Kreativität, Sinnkonstruktion und Sinndestruktion, Zweifel und Wahrheit, Sünde und Glaube, Profanem und Heiligem kultiviert ist und religiös reflektiert wird.

Tillich ist bei dieser Interpretation nicht stehen geblieben, sondern hat die Rechtfertigungslehre weiter umgeformt, wie die kleine Schrift „Mut zum Sein“ von 1953 erkennen lässt.

„Der Mut zum Sein ist der Mut, uns anzunehmen als angenommen trotz unserer Unannehmbarkeit. ... Annehmen, daß wir angenommen sind, obwohl wir unannehmbar sind, das ist die Grundlage für den Mut des Vertrauens. Entscheidend für diese Selbstbejahung ist, daß sie von allen moralischen, intellektuellen oder religiösen Voraussetzungen unabhängig ist. Nicht die Guten, Weisen oder Frommen sind berechtigt zu dem Mut, anzunehmen, daß sie angenommen sind, sondern die, denen diese Eigenschaften fehlen und die sich dessen bewußt sind, daß sie unannehmbar sind. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie sich in ihrer Zufälligkeit annehmen.... Vielmehr ist die Annahme der paradoxe Akt, in dem wir von dem, was unser individuelles Selbst unendlich transzendiert, angenommen werden. ... Der Mut zum Sein ist der Mut ... als fundamentale Erfahrung in unserer Begegnung mit Gott. ... / Die Annahme durch Gott ... ist die einzige und letzte Quelle des Mutes zum Sein ... Denn die letzte Macht der Selbstbejahung kann nur die Macht des Seins-Selbst sein.“ (Tillich 1991, 123f.).

Beim späten Tillich drückt der „Mut zum Sein“ die Rechtfertigungserfahrung aus. Die Figur der Negativität, früher als Sünde, Zweifel oder Sinnlosigkeit aufgefasst, ist jetzt die eigene Unannehmbarkeit, oder schärfer: die Erfahrung des Todes, nicht Nicht-Seins. Der „Mut zum Sein“ nimmt die Angst des Nichtseins auf und flieht sie nicht, sondern sieht der Unannehmbarkeit ins Auge. Der eigene Tod wird als zum eigenen Leben gehörig bejaht und der Zweifel als Akt des Lebens anerkannt. Aber der Mut überwiegt, weil er sich aus der Verbundenheit

mit dem Unbedingten, dem Sein-Selbst speist und das Nicht-Sein umschlingen kann.

Falk Wagner hat Tillichs Formel vom „Mut, uns anzunehmen als angenommen trotz unserer Unannehmbarkeit“ (Tillich 1991, 123) aufgegriffen und als Logik der Anerkennung entfaltet. Er wollte damit auch die ethische und politische Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens zum Ausdruck bringen. Er verbindet damit eine schroffe Kritik an der reformatorischen Fassung der Rechtfertigungslehre. Denn die Sündentheologie der Reformationszeit lässt nach Wagner kein symmetrisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu, weil der Mensch von sich aus nichts in das Verhältnis einbringt, während sich umgekehrt Gott sich im Rechtfertigungsgeschehen vollständig selbst zur Durchsetzung bringt. Diese Asymmetrie sei gedanklich und religiös nicht vermittelbar. Vielmehr sei das im Rechtfertigungsglauben gesetzte Verhältnis zwischen Gott und Mensch als von Gott und Mensch vollzogener und darin symmetrischer Verzicht auf unmittelbare Selbstdurchsetzung zu denken. Ebenso wie der Mensch in der Rechtfertigung effektiv verändert würde, so bedeutet auf Seiten Gottes die von ihm intendierte Gemeinschaft mit dem Menschen eine „Revolutionierung des Gottesgedankens“ (Wagner 1994, 61). Denn Gott verzichtet darauf, sich gegen den Menschen als ein unmittelbar allmächtiges Wesen zu setzen. Vielmehr bindet er sich in Freiheit an den Menschen, dessen er gerade nicht mächtig ist.

Dieser wechselseitige Verzicht auf Selbstdurchsetzung begründe Freiheit und im Ergebnis kommt es zu einer symmetrischen und wechselseitigen Anerkennung von Gott und Mensch, die Wagner als Geist der Freiheit bezeichnet: „Wechselseitige Anerkennung beruht auf einem symmetrischen Verhältnis von Selbständigen. Aber diese Selbständigen wissen, daß sie ihr Selbstsein nur auf dem Umweg über ihr jeweiliges Anderssein realisieren können. Das Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung gründet so in der Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein. Jedes Selbstsein, also jedes menschliche Individuum oder jedes soziale System, kann also wissen, daß es sein Selbstsein nur im Umweg über ein Anderssein – über andere Individuen und andere soziale Systeme – definieren und verwirklichen kann. Wo der menschliche Selbst- und Weltumgang entsprechend dieser Korrespondenz von Selbstsein und Anderssein gestaltet wird, ist der göttlich-menschliche Geist der Freiheit gegenwärtig.“ (Wagner 1994, 62).

Die menschliche Anerkennung des eigenen Anerkanntseins von Gott vollzieht sich nach Wagner in der Anerkennung anderer Menschen. Für Wagner ist die Rechtfertigungserfahrung also die Konstitutions- und Geltungstheorie symmetrischer Freiheitsbeziehungen zwischen Gott und Mensch einerseits und zwischen den Menschen andererseits. Beide Richtungen zusammengenommen, die vertikale (symmetrische Anerkennung von Gott und Menschen) ebenso wie die horizontale Ebene (symmetrische Anerkennung zwischen den Menschen), machen den göttlichen Geist aus. Wagner formt somit das christliche Inkarnationsdogma radikal geisttheologisch um und begründet die These, dass der göttliche Geist im Christentum überall dort zu identifizieren ist, wo Freiheit

personal und sozialstrukturell als symmetrische und geordnete endliche Freiheit gelebt wird.

Ich stehe am Ende dieses Abschnitts. Es soll deutlich geworden sein, wie der ursprüngliche Gedanke der gnädigen Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben immer wieder neu verstanden worden ist. Im Mittelpunkt stand dabei die Freiheit. *Einmal* in Gestalt des Zweifels an vorgegebenen Sinneinheiten, *so-dann* in Gestalt des Mutes zum Sein trotz der Todesverhaftetheit des menschlichen Lebens, *schließlich* in Gestalt der symmetrischen Anerkennung, die Freiheit auch sozial und politisch wirksam werden lässt. *Weitere* Beispiele ließen sich anführen, etwa aus dem Bereich der Praktischen Theologie, in der Wilhelm Gräß die Idee einer „Rechtfertigung von Lebensgeschichten“ zu einer Begründung der kirchlichen Kasualpraxis genutzt hat. Freilich ist auf der Kehrseite dieser interpretatorischen Entwicklung auch eine drohende Verlustrechnung aufzumachen. Es ist durchaus problematisch, den sündentheologischen Hintergrund der Reformationszeit so weitreichend zu vernachlässigen, wie es sich beim späten Tillich bisweilen andeutet und wie es bei Wagner faktisch vollzogen worden ist. Dagegen wäre zu fragen, ob nicht auch die verstehende Aneignung der Rechtfertigung in der Gegenwart das Phänomen des Negativen stärker zu berücksichtigen hat als dies in der Figur symmetrischer Anerkennung zur Geltung gebracht wird. Diesbezüglich hat Tillich mit dem Stichwort „Sinnverzweigung“ wichtige Andeutungen gemacht. Gegenwärtig wäre diese Negativität etwa auf Erfahrung der Fragmentarizität des Lebens zu beziehen, oder auf die nicht selten zu beobachtende Unmöglichkeit, sämtliche Lebensperspektiven, in denen wir uns vorfinden, zu einem stimmigen Selbstarrangement zu integrieren. Der Rechtfertigungsglaube wäre zu beschreiben als die von Gott eröffnete Möglichkeit, auch ein *solches* – fragmentiertes – Leben annehmen zu können und es trotz oder in aller Schicksalsverhaftetheit zu führen. Dazu nun mehr im nächsten Teil, der zweiten Fallstudie zur Umformung des christlichen Denkens.

3. Die Umformung der Frömmigkeit: Die religiöse Verarbeitung von Katastrophenerfahrung

Dass die dogmatische Umformung der Rechtfertigungserfahrung kein akademisches Glasperlenspiel war, sondern mentalitätsgeschichtliche Veränderungen in der religiösen Einstellung der Menschen über die Epochen hinweg aufgreift und gedanklich verarbeitet, sei nun vorgeführt. Ich beziehe mich auf die Ergebnisse einer von mir angeregten empirischen Untersuchung, die im Zuge einer wissenschaftlichen Hausarbeit im Rahmen des Ersten Staatsexamens für das Lehramt am Gymnasium angestellt und ausgewertet wurde. Anlass war der Tsunami vom 26.12.2004, der eine der schrecklichsten Naturkatastrophen der jüngeren Geschichte darstellte. Er hatte nicht nur viele Menschenleben gefordert, sondern wohl auch deshalb so nachhaltige Betroffenheit ausgelöst, weil er die westliche Welt aus dem tiefen Weihnachtsfrieden aufgeschreckt hatte. Daher lag die religiöse Interpretation dieses Ereignisses nicht nur vom Anlass, sondern

auch von der mit der Kirchenjahreszeit verbundenen mentalen Einstellung der Menschen nahe.

Ca. sechs Wochen nach dem Ereignis wurde mit Unterstützung leitender Geistlicher aus dem Kirchenkreis Alt-Hamburg der Evangelisch-lutherischen Kirche Nordelbiens und des Sprengels Osnabrück der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers ca. 50 Predigten gesammelt und ausgewertet, die zwischen Altjahrsabend und Aschermittwoch gehalten wurden und in denen der Tsunami religiös thematisiert wurde. Die Predigten des Jahres 2005 wurden verglichen mit den religiösen Reden, die aus Anlass des Erdbebens von Lissabon im Jahre 1755, also vor 250 Jahren, gehalten wurden. Diese hatte Ulrich Löffler in seiner großen Studie „Lissabons Fall – Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts“ zusammengetragen, ausgewertet und im Jahre 1996 veröffentlicht. Die Ebene der Predigtliteratur erscheint deshalb für eine empirische Auswertung der religiösen Einstellung von Menschen geeignet, weil in sie die akademisch-theologische Ausbildung der Prediger und das religiöse Empfinden der Menschen miteinander verknüpft sind. Denn Predigten werden mit dem Ziel der Erbauung der Hörer gehalten und daher ist es anzunehmen, dass in den Predigten das religiöse Gefühl mit theologischen Gedanken verbunden wird. Teilt man diese Voraussetzung, kann begründet angenommen werden, dass der Vergleich zu einigermaßen repräsentativen und verlässlichen Ergebnissen über die religiöse Einstellung der Menschen gelangt.

Die Ergebnisse der Studie, die die These von der Umformung des Glaubens bestätigte, fasse ich in vier Punkten zusammen:

1. Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube: Das Erdbeben von Lissabon wurde in einem intellektuellen Klima theologisch interpretiert, das von einer konfliktreichen Ausdifferenzierung von naturwissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung bestimmt war. Es war damals strittig, ob das Beben durch bloße Naturkräfte oder durch Gott selbst ausgelöst wurde. Viele Predigten der damaligen Zeit setzen sich ausgesprochen kritisch mit ‚naturwissenschaftlichen Interpretationen‘ auseinander und versuchen das christliche Deutungsmonopol zu verteidigen. – Dagegen findet sich in den Predigten aus Anlass des Tsunami keine Kritik an Naturwissenschaft und Technik. Die Ausdifferenzierung der Perspektiven haben wir im Rücken. Naturwissenschaft und Glauben sind keine Konkurrenten (mehr), sondern ergänzen sich wechselseitig. Das wird daran deutlich, dass nicht wenige Prediger heute verstärkte technische Anstrengungen fordern, um Frühwarnsysteme zu installieren. Die vormalige Kritik wird zu einem ethischen Impuls umgeformt.
2. Zur Theologie: Theologisches Hauptthema der Predigten nach Lissabon war die These, dass das Erdbeben als Strafe Gottes für die menschliche Sünde zu verstehen sei. Die dabei veranschlagte Phänomenologie der Sünde wurde perspektivisch variiert. Aus *konfessioneller* Perspektive war

das Erdbeben eine exemplarische göttliche Strafe an der katholischen Welt. Aus *zivilisationskritischer* Perspektive galt das Erdbeben als Strafe an der Ökonomisierung und Veräußerlichung des Lebens in der reichen Handelsstadt Lissabon. In *theologischer* Perspektive war das Erdbeben eine exemplarische Strafe für die grundsätzliche Sündenverhaftetheit des menschlichen Lebens. – Dagegen dominiert in den Predigten des Jahres 2005 völlig das christologisch bestimmte Gottesbild. Es wird betont, dass der Gott auf seine buchstäbliche Allmacht verzichtet und im Kreuz Jesu Christi seine mitleidende Zuwendung zu den Menschen offenbare. Gottes Solidarität gelte den Opfern, also denen die vom Leid direkt oder indirekt betroffen sind. Dieses göttliche Mitleiden kann auch ohne christologischen Rückverweis aus der alttestamentlichen Bundestheologie abgeleitet werden. Immer besteht die Intention darin, Ausgrenzungen zu vermeiden und die Opfer der Katastrophe nicht aus dem göttlichen Heilswillen auszugrenzen. Die zivilisationskritische und sündentheologische Strafesemantik ist verschwunden. Aber ein interessanter Befund war, dass ebendiese in den Boulevardzeitungen der damaligen Zeit wieder auftauchte. „Die Natur schlägt zurück!“, so titelte „Bild“ und wollte damit andeuten, dass sich im Tsunami die Umweltsünden der Menschen rächen würden. In der Schlagzeile trat an die Stelle Gottes die personal hypostasierte „Natur“ als Handlungssubjekt.

3. Zur Anthropologie: Vor diesem Hintergrund vollzieht sich auch eine Verschiebung in der Anthropologie. Eng mit der Logik des strafenden Gottes war damals die theologische Bedeutung der menschlichen Sünde verknüpft. Daher beschworen viele Prediger im 18. Jahrhundert die Lissaboner Katastrophe als mahnendes Beispiel. Für die Überlebenden des Erdbebens sollte die Strafe den Sinn haben, sie zur Buße anzuleiten, d.h. zur kritischen Selbstbesinnung und zu einem Neuanfang in der *vita christiana* aufzurufen. – Diese pessimistische Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist in den gegenwärtigen Predigten erweicht zu einer demütigen Besinnung auf die Vergänglichkeit des eigenen Lebens und der Welt einerseits und zum Gefühl der Dankbarkeit für den bislang erreichten zivilisatorischen Wohlstand andererseits, wobei dieser nicht ohne zivilisationskritische (meist: ökologische) Bemerkungen ausgesprochen wird.
4. Zur Ethik: Neben diesen gewichtigen Veränderungen im christlichen Denken ließen sich aber auch (ebenso erstaunliche) Kontinuitäten aufweisen. Sie treten vor allem in den Appellen zur geistigen Solidarität mit den Opfern und in der Aufforderung zu materiellen Hilfeleistungen hervor. Das Christentum hat sich in allen Epochen als ethische Religion verstanden.

Die Studie belegt, dass sich die Umformung des christlichen Denkens auch auf der Ebene der mentalen Einstellung der Menschen vollzieht. Die Tendenz

geht dahin, jede theologische Strafpädagogik auszumerzen, theologische Ausgrenzungen zu vermeiden und soziale Inklusionsformeln zu finden. Glaube steht hier im Dienst einer universalen Solidarität aller Menschen, die nicht ausgrenzt, sondern – und das führt wieder auf das Thema „Freiheit“ zurück – die *eigene* Freiheit auch den Menschen zumisst, die (noch) nicht haben oder die sie offensichtlich unwiderbringlich verloren haben.

Diese Tendenz zur sozialreligiösen Inklusion lässt sich auch in der Geschichte der Dogmatik nachweisen, und zwar in der Gotteslehre. In den Traktaten der Reformationszeit ist noch ganz unbefangen vom Zorn Gottes, vom Gericht und von der Gerichtsangst des Gewissens die Rede. In Friedrich Schleiermachers epochaler Dogmatik „Der christliche Glaube“, die drei Generationen nach Lissabon verfasst wurde, fasst dieser seine Gotteslehre mit dem einzigen Satz zusammen: „Gott ist die Liebe“ (Friedrich Schleiermacher 1984, § 183). Diese Aussage ist in einem strikten Sinne zu lesen, denn Liebe fällt mit Gott zusammen. So kann Schleiermacher formulieren, dass „die Liebe ... der Ausdruck [sei], welcher Gott gleich gesetzt werden, und kein anderer“ (Schleiermacher 1960, §186.1). Gericht und Strafe kommen darin nicht mehr vor. Daher ist es konsequent, dass Schleiermacher eine berühmte Predigt über die *Confessio Augustana* unter das Thema stellte: „Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben“. In diesem Jahrhundert hat Karl Barth (1886-1968) daran festgehalten, dass die Liebe das Hauptprädikat Gottes ist und charakteristische Weise als Freiheit auszulegen ist: „Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit“ (Karl Barth 1958, 288). Indem wir im Glauben an der Liebe partizipieren, „wird uns gesagt ..., dass es objektiv kein Gericht mehr über uns gibt, dass wir also auch keines mehr zu fürchten haben“ (Barth 1958, 454).

Die göttliche Strafe spielt in der Frömmigkeit, in der Dogmatik und in der Religionspädagogik keine Rolle mehr. Dass damit aber die ‚dunklen Seiten‘ des Lebens religiös nicht in einen blanken Fortschrittsoptimismus umgeschminkt werden, zeigen sehr schön die Predigten aus Anlass des Tsunami. Aber diese dunklen Seiten werden jetzt nicht mehr im Schema „Strafe – Buße“ ausgedrückt, sondern im „Mitleiden Gottes“ oder der „Identifikation Gottes mit den Opfern in Jesus Christus“. Dass solche religiöse Deutungen nicht auf binnenkirchliche Kommunikation beschränkt, sondern im politischen und gesellschaftlichen Diskurs unverzichtbar sind, das zeigen die Kommentare und Reden von Politikern aus jener Zeit. Denn auch sie kommen ohne implizite oder explizite Anleihen an der christologischen Solidaritäts- und Inklusionsfigur nicht aus.

Mit dem Stichwort „Politiker“ bin ich bei meinem letzten Fallbeispiel für die Umformung angelangt, der Politischen Theologie.

4. Die Umformung der Ethik. Fallbeispiel Politische Theologie

Ich gehe aus von der klassischen Gestalt reformatorischer Theologie des Politischen, nämlich von Martin Luthers Lehre von den beiden Regierweisen Gottes. Luther schreibt: „Das Amt des Schwertes ist an sich selber recht und eine göttliche, nützliche Ordnung, welche er nicht verachtet, sondern gefürchtet,

geehrt und der er gehorcht haben will, oder es soll nicht ungerächt bleiben, wie Paulus Röm. 13,2 sagt. Denn er hat unter den Menschen zweierlei Regiment aufgerichtet. Eins geistlich durchs Wort und ohne Schwert, dadurch die Menschen fromm und gerecht werden sollen, so daß sie mit derselbigen Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Und solche Gerechtigkeit bewirkt er durchs Wort, welches er den Predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht zum ewigen Leben fromm und gerecht werden wollen, dennoch durch solch weltlich Regiment genötigt werden, fromm und gerecht zu sein vor der Welt. Und solche Gerechtigkeit handhabt er durchs Schwert. Und obwohl er derselbigen Gerechtigkeit nicht mit dem ewigen Leben lohnen will, so will er sie dennoch haben, auf daß Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnt sie mit zeitlichem Gute. Denn deshalb gibt er der Obrigkeit soviel Guts, Ehre und Gewalt, daß sie es mit Recht vor andern besitzt, weil sie ihm dient, solche weltliche Gerechtigkeit zu handhaben. So ist Gott selber aller beider Gerechtigkeit, der geistlichen und der leiblichen Stifter, Herr, Meister, Förderer und Belohner. Und es ist keine menschliche Ordnung oder Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding.“ (Martin Luther 1954, 59f.).

Nach Luthers politischer Theologie hat Gott die weltliche Obrigkeit eingesetzt und mit der Aufgabe betraut, durch das Gesetz – und nötigenfalls auch mit dem Schwert – für Recht und Ordnung zwischen den Menschen zu sorgen, den Frieden zu erhalten und die Verbrecher zu strafen. Er begründet die Notwendigkeit der zwangsbewehrten Obrigkeit mit dem Hinweis darauf, dass Christen, die der obrigkeitlichen Gewalt wegen ihrer Friedensgesinnung nicht bedürfen, leider „fern von eynander“ „wonen“ (Martin Luther 1948, 251f.). „Der bösen sind imer viel mehr denn der frumen“ (a.a.O., 252), so fährt er fort, und er bedient sich zur Beschreibung der von den Heiden entfesselten Gewalt drastischer Vergleiche aus dem Tierreich, die auf den Krieg im Naturzustand, wie ihn Thomas Hobbes (1588-1679) ca. 130 Jahre später beschreiben wird, vorverweisen: Ohne die Gewalt der Obrigkeiten gleichen die Menschen „wilden bösen thieren“, die „jedermann zu rissen und zu bissen, und daneben furgeben, es weren feine zame korre thierlin“ (a.a.O., 251).

Neben die für den äußeren Frieden zuständige Obrigkeit tritt das geistliche Regiment, das um das Seelenheil bekümmert ist. Die Kirche predigt das göttliche Wort, spendet die Sakramente und vertraut dabei der Kraft des Einsicht und Glauben schenkenden Geistes. Das Gewissen ist nicht zu zwingen. Deshalb darf die weltliche Obrigkeit das Gewissen nicht antasten, sie ist ohnehin nur für den äußeren Menschen zuständig. Wegen der Freiheit des Gewissens darf aber auch das geistliche Regiment nicht zwingen, weil im inneren Menschen der freimachende Geist Christi wohnen soll.

Die tiefe Grundeinsicht Luthers besteht nicht nur darin, dass er geistliches und weltliches Regiment von einander unterschieden und der Ausdifferenzierung institutioneller Funktionen eine je eigenen Logik zugewiesen hat. Sondern er hat darüber hinaus *jedes* institutionelle Handeln an der Unantastbarkeit des inneren

Menschen enden lassen. Menschen sollen sich des Gewissens eines Anderen nicht bemächtigen. Die institutionelle Selbstbegrenzung ist daher der „Lackmus-Test“ für ein liberales, auf Freiheit abstellendes Verständnis des Politischen. Daher ist dieser freiheitspraktische Gehalt von Luthers Obrigkeitslehre von bleibender Bedeutung. Gleiches gilt für die Notwendigkeit der Herstellung eines Gewaltmonopols, das als Voraussetzung auch des äußeren Freiheitslebens betrachtet werden kann. Die vielen Szenarien der Gegenwart im Irak ebenso wie in Afghanistan oder im Kongo zeigen, dass bis heute die grundlegende Ordnungsaufgabe darin besteht, den natürlichen Menschen zu entwaffnen und ein striktes Gewaltmonopol durchzusetzen.

Mit diesen Grundeinsichten ist freilich die bleibende Bedeutung von Luthers Obrigkeitslehre aber schon erschöpfend beschrieben. Die reformatorische Theologie hat bis weit in das 20. Jahrhundert gebraucht, um die hier notwendigen theologischen Umformungen zu leisten. Noch die berühmte „Barmer theologische Erklärung“ krankt daran, dass sie das Verhältnis von Staat und Kirche „von oben“ denkt und keinen Begriff einer Zivil- oder Bürgergesellschaft hat, um eine moderne und zeitgemäße Theologie des Politischen zu formulieren. Erst in der Nachkriegszeit ist das erfolgt und die theologische Neuformulierung des Politischen liegt vor in der sog. Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985, in der der Zusammenschluss der reformatorischen Anthropologie mit dem im Grundgesetz vorausgesetzten Menschenbild vollzogen worden ist.

Anthropologischer Zentralbegriff ist jetzt nicht mehr das Gewissen, in dem Schuld- und Heilsbewusstsein zusammengeklammert sind, sondern – umfassender – der Begriff der Menschenwürde. Er kann zwar biblisch identifiziert werden, gilt aber jenseits seiner christlichen Begründung und dient als umfassendes Kriterium zur Beurteilung der Güte des politischen Gemeinwesens. „Grundelemente des freiheitlichen demokratischen Staates sind Achtung der Würde des Menschen, Anerkennung der Freiheit und der Gleichheit. Daraus folgt das Gebot politischer und sozialer Gerechtigkeit. Der Gedanke der Menschenwürde ist inhaltlich eine Konsequenz der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes (Gen 1,27). ... / ... Die Würde des Menschen als Gabe Gottes ist ... der Maßstab, den die politische und gesellschaftliche Gestaltung des Gemeinwesens zu achten hat und dem sie nach menschlicher Einsicht gerecht werden muß. In ihr gründet die Berufung des Menschen zu freier Mitverantwortung in der Gestaltung des Gemeinwesens.“ (Kirchenkanzlei der EKD 1992, 19f)

Der Staat dient nun in einem umfassenden Sinn der Ermöglichung des menschlichen Freiheitslebens, das in den einzelnen Grundrechten gesichert ist. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist dabei ein sehr wichtiges Grundrecht, aber keineswegs das einzige. Die Grundrechte sichern die Freiheitssphären in einem Umfang, der für Luthers hierarchisch geordnetes Weltbild undenkbar war. Auch die soziale Durchlässigkeit ist mit der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ständelehre nicht zu vermitteln. Und dennoch ist diese Sicherung der Freiheit nicht einfach nur säkular, profan oder gar unchristlich, sondern

kann, wie wir bei Tillich oder Wagner gesehen haben, theologisch interpretiert und christlich bejaht werden.

Ebenso ist die These von der von Gott eingesetzten Obrigkeit unter der Aegide der Volkssouveränität („alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“) nicht aufrecht zu erhalten. Gleiches gilt für die innere Organisation der obrigkeitlichen Macht. Luthers Paternalismus, den er dem frühneuzeitlichen Territorialstaat angepasst hat, ist mit den Vorstellungen von Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit und Verfahrensgerechtigkeit nicht in Deckung zu bringen.

Schließlich ist auch Luthers Beschränkung der politischen Mitwirkung auf den Gehorsam obsolet. Zur Reformationszeit hieß es, dass die Obrigkeit zu fürchten, zu ehren und ihr zu gehorchen sei. Das ist heute durchgängig durch den Begriff der Verantwortung ersetzt worden. „Der Staat des Grundgesetzes ist mit seiner demokratischen Verfassung heute Angebot und Aufgabe für Christen, in Mitverantwortung die hier gegebenen politischen Möglichkeiten mit Leben zu erfüllen und zu entwickeln.“ (a.a.O., 19)

Dabei kommt es zu einer interessanten Neu-Deutung von Luthers Berufsethik. In der „Demokratie-Denkschrift“ heißt es dazu: „Nach evangelischem Verständnis gehört die politische Existenz des Christen zu seinem weltlichen Beruf. Christliche Bürger sind deswegen hier nach ihrer Berufserfüllung gefragt. Im Beruf kommen nach evangelischem Verständnis seit Luther eine weltliche Aufgabe und die Verantwortung vor Gott zusammen. Der weltliche Beruf kann dem Christen nicht gleichgültig sein, weil er etwa mit seinem Glauben nichts zu tun hätte. Auch im weltlichen Beruf sind wir von Gott beansprucht. Denn er ist ein Ort, an dem die Nächstenliebe geübt werden soll, die danach fragt, was dem Nächsten und der Gemeinschaft dient und nützt. Der Ruf zur Nächstenliebe fordert also sehr nüchtern auch die Bereitschaft zur Übernahme politischer Verantwortung. Im Gehorsam gegen Gottes Gebot und in der Freiheit des Glaubens soll der Christ im Beruf nicht nach dem besonderen Ansehen der Christen suchen, sondern sich bereitfinden, Verantwortung zu übernehmen, wo dies von ihm erwartet wird. In diesem Sinne enthält die Demokratie die Aufforderung zu einer Erneuerung und einer Erweiterung des Berufsverständnisses auf allen Ebenen des politischen Gemeinwesens.“ (a.a.O., 28).

Zu den sittlichen Pflichten des Christen gehört die politische Verantwortung, die zumindest durch die Wahrnehmung des aktiven Wahlrechtes ausgefüllt werden kann, wie es im letzten Zitat heißt. Aber mit der „Demokratie-Denkschrift“ ist das letzte Wort zur Politischen Theologie noch nicht gesprochen. Denn in der Gegenwart vollziehen sich im Bereich des Politischen erhebliche Veränderungen, auf die hin die Sozialethik neu formuliert werden muss. Ich nenne als Problemkomplexe: die Etablierung neuer staatlicher Strukturen oberhalb des Nationalstaates (Europäische Union), die Entstaatlichung gesellschaftlicher Teilbereiche, die globale Verflechtung zivilgesellschaftlicher Strukturen, die sich asymmetrisch zu national und supranationalstaatlichen Strukturen verhalten (Hauptparadigma: Ökonomie; aber auch: Wissenschaft) sowie die nachhaltige Pluralisierung der Religionskulturen, die sowohl durch innere Ausdifferenzierung

der bestehenden Religionen als auch durch Migration zustande kommt und auf die noch keine hinreichenden und zukunftsweisenden theologischen Antworten gefunden wurden.

Gleichwohl besitzt der christliche Glaube mit seiner religiösen Einsicht von der Freiheit eines Christenmenschen ein aus ihm selbst heraus gewachsenes Kriterium, das es ihm ermöglicht, die neuen Herausforderungen anzunehmen und die Reformation weiter voranzutreiben. Die aus der Rechtfertigungserfahrung lebende christliche Freiheit hat die Chance, sich in *allen* existenziellen und gesellschaftlichen Lagen in die Auseinandersetzung um die richtige Interpretation der Freiheit kritisch und konstruktiv einzumischen. Denn der Glaube, das zeigt die Geschichte der Umformung der Rechtfertigungslehre, kennt die Risiken der Freiheit: als Selbstüberschätzung oder Hybris, als ethisches Versagen oder Schuld, als Resignation oder Verzweiflung, als Sinnlosigkeit oder Zweifel, als Unfreiheit oder Ausgeschlossenheit. Aber er kennt auch den Mut zum Sein, die das Annehmen trotz Unannehmbarkeit und die symmetrische Anerkennung trotz der asymmetrischen Ausgangslagen, in denen wir uns immer schon befinden. Das alles ist nicht nur von religiösem, sondern auch von sozialem und politischem Interesse. Denn viele der welt(gesellschaftlichen) Verwerfungen der Gegenwart sind darin begründet, dass symmetrische Anerkennung verweigert, soziale Integration verneint und Selbstabschirmungsfiguren eingeübt werden. Wird Gott in dem beschriebenen Sinne aber als Liebe verstanden, der in differenzierter Weise die Anerkennung des Anderen sucht, dann vergegenwärtigt der Glaube eine universale Vorstellung von differenzierter Integration, das im individuellen, im pädagogischen Alltag und gesamtgesellschaftlich allererst noch fruchtbar gemacht werden müsste. Denn nicht nur die Reformation der Kirche, sondern auch die Reformation unseres Lebens geht weiter.

Verwendete Literatur

Barth, Karl (*1958): Die kirchliche Dogmatik Bd. II/1, Zürich.

Barth, Ulrich (2003): Religion in der Moderne, Tübingen, S. 167-200.

Heilen, Silke (2005): Die religiöse Deutung des Tsunami vom 26. Dezember 2004. Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien. Osnabrück.

Hirsch, Emanuel (1938): Leitfaden zur christlichen Lehre, Tübingen.

Hirsch, Emanuel (1939): Das Wesen des Christentums, Weimar.

Hirsch, Emanuel (1949-1954): Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Gütersloh.

Holl, Karl (1928): Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 3: Der Westen, Tübingen.

Kirchenkanzlei der EKD (1992): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, in: Die Denkschriften der EKD, Bd. 2/IV, Gütersloh.

Luther, Martin (1954): Ob Kriegersleute auch im seligem Stande sein können, in: Luther deutsch, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. von Kurt Aland, Stuttgart, S. 53-89.

Luther, Martin (1523): Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: WA Bd. 11, Weimar 1948, S. 229-281.

Scheliha, Arnulf von (1991): Emanuel Hirsch als Dogmatiker, Berlin/New York.

Schleiermacher, Friedrich (1984): Der christliche Glaube (1821-22) Bd. 2, hg. von Hermann Peiter, Berlin.

Tillich, Paul (1962): Der Protestantismus als Prinzip und Gestaltung, in: Paul Tillich: GW VII. Schriften zur Theologie I, Stuttgart.

Tillich, Paul (1970): Rechtfertigung und Zweifel (1926), in: Paul Tillich: Offenbarung und Glaube, Schriften zur Theologie II, Stuttgart, S. 85-100.

Tillich, Paul (1991): Der Mut zum Sein, Berlin/New York.

Tillich, Paul (1999): Religion, Kultur und Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1909-1933), Erster Teil, hg. von Erdmann Sturm, Berlin/New York.

Troeltsch, Ernst (1925): Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur, in: Gesammelte Schriften Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans Baron, Tübingen S. 191-202.

Wagner, Falk (1994): Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh.

Ohne Gott? – Aufgeklärter Glaube und Zivilreligion

„So wahr mir Gott helfe.“ Mit dieser religiösen Beteuerung besiegelte Bundespräsident Christian Wulff am 2. Juli 2010 seinen Amtseid. Damit wurde einmal mehr eine Schnittstelle zwischen dem religiös neutralen Staat und der religiösen Tradition des Abendlandes sichtbar. Über den Amtseid hinaus gibt es noch weitere solcher Schnittstellen, trotz der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche, die seit 1918 in Deutschland gilt. Neben den offiziell vereinbarten gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche, z.B. den schulischen Religionsunterricht, die Militär- und Krankenhauseelsorge, bedienen sich der Staat und seine Repräsentanten nicht selten religiöser, in der Regel christlicher Ausdrucksformen. Man denke an die Gottesdienste bei Parlamentseröffnungen, an Staatsakte oder an besonders emotionale Reden, wie sie etwa aus Anlass von Staatskrisen, bei Rücktritten oder bei Trauerfeiern für gefallene Soldaten gehalten werden. Bei solchen Gelegenheiten wird an die tragenden und von den meisten Bürgern geteilten Voraussetzungen des Gemeinwesens erinnert. Man möchte sich der grundlegenden Werte und nicht veränderbaren Fundamente des gemeinsamen Lebens vergewissern, die jedem konkreten politischen Handeln voraus liegen und ihm Richtung und Sinn geben.

Diese Grundlagen werden im wissenschaftlichen Religionsdiskurs als „Zivilreligion“ oder „Bürgerreligion“ bezeichnet. Ein prominenter Vertreter, der Philosoph Hermann Lübbe, versteht darunter die „als universalkonsensfähig unterstellten religiösen Orientierungen, die in unsere politische Kultur integriert sind.“ Zivilreligiös sind alle „diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten ..., durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll.“

Wichtigstes zivilreligiöses Element in Deutschland dürfte – neben der Erwähnung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes und in vielen Landesverfassungen – der Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde sein, der in Art. 1 den Grundrechtskatalog der deutschen Verfassung eröffnet. Er markiert diejenige Sphäre, über die der Staat niemals verfügen darf, die er vielmehr zu achten und zu schützen hat. Die Tatsache, dass der Begriff der Menschenwürde einer nicht-religiösen Interpretation zugänglich ist, spricht nicht gegen die Einordnung als zivilreligiös. Denn religiös an ihr ist, dass sie einen bekenntnishaften Charakter hat, absolut gelten soll und mit einer Ewigkeitsgarantie verbunden ist (Art. 79 Abs. 3 GG). Menschenwürde ist, um eine Formulierung Lübbes zu verwenden, eine handlungssintranszendente Gegebenheit.

Zu der mit dem Bekenntnis zur Menschenwürde ausgesprochenen Selbstbegrenzung staatlichen Handelns tritt ihre Bedeutung für die Integration in das politische Gemeinwesen. Denn mit dem Satz von der „Menschenwürde“ ver-

bindet sich die Anerkennung eines bestimmten Menschenbildes, auf das sich alle, die in diesem Staat leben wollen, beziehen. Dieses Menschenbild wurde maßgeblich vom Judentum, vom Christentum und dem Geist der europäischen Aufklärung geprägt. Die Menschen verachtenden Gräueltaten, die durch die Nationalsozialisten verübt wurden, haben das Bekenntnis zu diesem Menschenbild vertieft. Aber die Formulierung des Grundgesetzes ist bewusst interpretationsoffen gehalten. Der frühere Bundespräsident Theodor Heuß sprach von einer „nichtinterpretierten These“. Sie ermöglicht, dass die Menschenwürde aus unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Perspektiven angeeignet, zur gemeinsamen Grundlage des Zusammenlebens und zum Ziel des politischen Handelns werden kann. Aus diesem Grunde ist sie auch in die EU-Grundrechtecharta aufgenommen worden.

Der integrative und überkonfessionelle Charakter zivilreligiöser Bekenntnisse ist in den USA noch viel stärker sichtbar als in Deutschland. Bezugnahmen auf Gottes Verheißungen und Gottes Gnade finden sich in jeder größeren Rede eines US-Präsidenten. „The time has come to reaffirm our enduring spirit; to choose our better history; to carry forward that precious gift, that noble idea, passed on from generation to generation: the God-given promise that all are equal, all are free, and all deserve a chance to pursue their full measure of happiness“, so formulierte Präsident Barack Obama in seiner Inauguralrede. Bemerkenswert ist, dass er darin Amerika als „nation of Christians and Muslims, Jews and Hindus - and non-believers“ bezeichnete. Dieses „patchwork heritage“ sei „a strength, not a weakness“. Man sieht an diesen Formulierungen: Die amerikanische Zivilreligion umgreift auch noch den Atheismus. Ebenso verhält es sich, wenn auch weniger pathetisch, mit dem Begriff der Menschenwürde in Deutschland.

Das hier umrissene Phänomen der Zivilreligion ist ein Ergebnis der Aufklärungsepoche. In der vorneuzeitlichen Gesellschaft waren politische Ordnungsmacht, wissenschaftliches Weltbild und religiöser Glaube gänzlich ineinander verwoben. Zwar hat das Christentum die Unterscheidung von Staat und Kirche, Weltlichem und Geistlichem, Politik und Glaube hervorgebracht. Aber faktisch legitimierte der Glaube lange Zeit die absolutistischen Herrschaftsstrukturen, die eine unauflösliche Vorgabe für das Leben der Menschen bildeten. Seit der Aufklärung löst sich diese Verbindung von Thron und Altar langsam auf. Die Vernunft wird nun zum Maßstab zur Gestaltung des Lebens, das der Einzelne in seine eigene Hand nimmt: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, so lautet der von Immanuel Kant zitierte Wahlspruch der Aufklärung.

Die Freiheit wird zum Fundament des Lebens. Nicht mehr der von Gottes Gnaden eingesetzte Monarch regiert den Staat, sondern die Vernunft, die das Freiheitsleben aller Menschen politisch organisieren soll. In den Wissenschaften wird die Natur exakt beobachtet und die Gesetzmäßigkeit ihrer Abläufe festgestellt. Diese Erkenntnisse werden zum Aufbau einer technischen Kultur genutzt, die den Menschen von den Mühen des täglichen Überlebenskampfes

befreien soll. Staat, Wissenschaft und Religion entwickeln sich auseinander und sind nur noch für Teilbereiche des menschlichen Lebens zuständig. Aber sie beziehen sich auch kritisch aufeinander und entwickeln sich weiter.

Die moderne Naturwissenschaft ersetzt das überlieferte biblische Weltbild. Aber das macht den Glauben nicht überflüssig. Er versteht die alttestamentlichen Erzählungen von der göttlichen Schöpfung als Ausdruck für die Sonderstellung des Menschen in der Welt, aber auch für die Endlichkeit, die Riskiertheit und die Unerfülltheit des kreatürlichen Lebens.

Historiker entdecken, dass die Bibel viele Autoren hat, über viele Jahrhunderte hinweg gewachsen ist und von vielfältigen Glaubenserfahrungen berichtet. Man erkennt, dass die Wundergeschichten im Neuen Testament eng mit dem antiken Wirklichkeitsverständnis zusammenhängen. Zugleich wird klar: Für das Seelenheil ist der Wunderglaube gar nicht notwendig. Vielmehr ist z.B. die Auferstehung zu verstehen als Zeichen für die heilsame Kraft des Glaubens, für den Sieg des Lebens über den Tod und als Anreiz zur Überwindung von Gewalt und Unmenschlichkeit in der Welt.

Philosophen nehmen kritischen Anstoß an der altkirchlichen Vorstellung, nach der Jesus Christus durch seinen stellvertretenden Sühnetod den göttlichen Zorn über die Sünde der Menschheit auf sich gezogen und dadurch die Menschen mit Gott versöhnt hat. Für Christen heute symbolisiert das Kreuz Jesu Christi, dass sich Gott mit den Leidenden identifiziert und dass der Mensch von Gott eine von ihm selbst und Anderen nicht antastbare Würde zugesprochen bekommt.

Für das Verhältnis des Glaubens zum gesellschaftlichen Leben wird seit der Aufklärung wichtig, dass er zu einer wichtigen moralischen Ressource wird, die den Menschen befähigt, die eigene Freiheit so zu gebrauchen, dass im eigenen Willen auch die berechtigten Interessen der Anderen berücksichtigt werden. Das zeichnet einen verantwortlichen Menschen aus. Daher kooperiert der demokratische Staat mit den christlichen Kirchen, weil sie die Menschen moralisch bilden und darin unterstützen, politische Verantwortung zu übernehmen. Denn die freiheitliche Demokratie lebt vom Engagement der Bürger, kann es aber nicht erzwingen wollen. Das wäre ein Selbstwiderspruch.

Auch für die Wissenschaft bleibt die Religion wichtig. Dort, wo die Forschung, wie z.B. bei der embryonalen Stammzellenforschung, in ethische Grenzbereiche vorstößt, leistet die neue Besinnung auf die christliche Tradition einen wichtigen Beitrag zur Klärung dessen, was in der Wissenschaft geboten, erlaubt oder verboten sein soll.

Die aufgeklärte Religion stellt sich in den Dienst der Freiheit. Nicht die Institution, sondern das Individuum steht im Mittelpunkt. Die religiöse Tradition wird historisch-kritisch untersucht und in lebensdienlicher Weise interpretiert. Das Christentum ist auf die Grundfragen des Menschseins bezogen und hilft, die mit der Freiheit verbundenen Herausforderungen anzunehmen. Der Glaube versteht den Menschen als Geschöpf Gottes, der Anteil an der Freiheit Gottes hat. Darin besteht die Gottebenbildlichkeit oder Würde des Menschen. Der

Glaube macht angesichts der mit dem modernen Leben verbundenen Risiken Mut zur Übernahme von Verantwortung. Der Mensch weiß aber, dass er dabei viel wagt, versagen oder doch das gewollte Gute nie vollständig umsetzen kann. Dieser Aspekt wird im Glauben als Sünde zur Sprache gebracht. Sie spricht aber nicht das letzte Wort über den Menschen. Vielmehr tröstet der Glaube bei Misslingen und Versagen, denn Gott unterscheidet Täter und Tat. Von der Sünde befreit weiß sich der Mensch in das Freiheitsleben gestellt und durch den göttlichen Geist wieder zur Verantwortung ermutigt.

Selbstverständlich wird diese existenzielle Bedeutung des Glaubens in der Gegenwart von anderen Religionen anders interpretiert. Schon innerhalb des Christentums wird zwischen den Konfessionen unterschiedlich akzentuiert. So betont der Protestantismus die Freiheit des Einzelnen (auch in Glaubenssachen) stärker als die katholische Tradition, die gerade in religiösen und ethischen Fragen die Bedeutung der kirchlichen Lehre hervorhebt und den Einzelnen an sie bindet. Juden entnehmen der Thora die Regeln für die sittliche Ordnung des Freiheitslebens, Muslime orientieren sich an den Weisungen der Scharia. Aber wohl niemand, auch ernst zu nehmende Atheisten nicht, würde hierzulande an dem absoluten Wert der Menschenwürde rütteln und nicht fordern, dass das staatliche Handeln ebenso wie der zwischenmenschliche Verkehr sich nicht an ihrer Unantastbarkeit auszurichten hätten.

Die Zivil- oder Bürgerreligion formuliert also einen sittlichen Minimalkonsens zwischen dem politischen Gemeinwesen, den christlichen Konfessionen, den anderen Religionen und Weltanschauungen, die daneben in einem freiheitlichen Rechtsstaat und in einer offenen Gesellschaft ihre je eigenen Lehren pflegen und ihren religiösen Bräuchen nachkommen können und sollen. In dieser Konstellation bilden die Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen den gesellschaftlichen Pluralismus ab und hegen ihn mit dem Bezug auf die Menschenwürde ein. Davon kann das politische Gemeinwesen nur profitieren, weil mit dem Verweis auf die „Menschenwürde“ nicht nur eine gemeinsame ideelle Plattform formuliert wird, sondern – nach christlichem Verständnis – auch freie, verantwortungsbewusste Menschen gebildet werden. Sie wissen sich im Gewissen vor Gott dazu verpflichtet, die eigenen Interessen mit den Interessen Anderer zu verbinden, sich zu engagieren, die gegebene Freiheit mit Leben zu erfüllen und zu verteidigen. Der Mut zu dieser Verpflichtung ist Ausdruck des christlichen Glaubens.

Die historische Erfahrung lehrt, dass sich dieses Ethos nicht von selbst versteht. Die Erfahrung lehrt aber auch, dass es gerade Christen sind, die sich in diesem Sinne zur Verantwortung inspirieren lassen. Es eint sie das Bewusstsein: ohne Glauben, ohne Gott geht es nicht!

Reflexion der Religion – Theologie dient dem Selbstverstehen der Gesellschaft

Das Nachdenken über die gesellschaftliche Relevanz der akademischen Theologie in der Gegenwart entnimmt den Maßstab der Diagnose ihres Schwundes der Vergangenheit. Der gesellschaftliche Sinn des akademischen Studiums bestand schon immer darin, eine Elite auszubilden, die durch ihre fachlichen und methodischen Kenntnisse später einen Beitrag zum ökonomischen, technischen, politischen und sozio-kulturellen Gedeihen des Gemeinwesens leisten soll. Zu diesem Zweck gründeten die Fürsten der deutschen Territorien seit dem späten Mittelalter ihre Landesuniversitäten. Damals benötigten sie vor allem Juristen, Pastoren und Ärzte, die an den höheren Fakultäten ausgebildet wurden.

Die Humboldtsche Universitätsreform Anfang des 19. Jahrhunderts passte die Organisation der Wissenschaften und die Studiengänge dem modernen Denken seit der Aufklärung an. Besonders der Philosophie und den Realwissenschaften, für die an der alten Universität kaum Raum war, wurden neue Möglichkeiten eröffnet. Die Theologie blieb nur noch numerisch die erste Fakultät. Die Ausdifferenzierung der Wissenschaften spiegelt diejenige der Gesamtgesellschaft, in der die das allgemeine Leben prägende Kraft der traditionellen religiösen Institution zunehmend schwindet.

Nun bedeutet das Schwinden der gesellschaftlichen Bedeutung der klassischen religiösen Institution nicht automatisch einen Verlust an Religion in der Gesellschaft. Blickt man auf religionssoziologische Einsichten von der Pluralisierung und Individualisierung des Religionsvollzugs in der modernen Welt, und macht man sich überdies Thomas Luckmanns These von der „unsichtbaren“ Religion zu eigen, eröffnet sich ein ganzes Spektrum von Religion in der modernen Gesellschaft, auf die hin sich an den Universitäten betriebene theologische Wissenschaft auslegen kann.

Die Lehrpläne des grundgesetzlich garantierten Religionsunterrichts an den allgemein- und berufsbildenden Schulen sehen schon längst die kritische Auseinandersetzung sowohl mit der christlichen Tradition als auch mit anderen, fremdreligiösen und neureligiös-sektiererischen Strömungen vor. Sofern der Religionsunterricht erfahrungs- und problembezogen ausgerichtet ist, begegnen Religionslehrer und Religionslehrerinnen – mehr als die Funktionäre der traditionellen religiösen Institutionen – Phänomenen pluralisierter oder unkenntlicher Religion in der Gesellschaft.

Religionslehrer werden an den theologischen Fakultäten oder von evangelischen und katholischen Theologen außerhalb der theologischen Fakultäten ausgebildet. Viele Universitätsneugründungen der sechziger und siebziger Jahre weisen in den philosophischen Fakultäten Lehrstühle für evangelische Theologie auf: So in Augsburg, Bayreuth, Bielefeld, Dortmund, Duisburg, Kassel, Oldenburg, Passau oder Wuppertal. Lehrstühle für Evangelische Theologie wurden auch an den Universitäten der Bundeswehr (München und Hamburg) ein-

gerichtet. Schon daran zeigt sich, dass über ihren Bezug auf die Kirche hinaus der Theologie gesellschaftliche Relevanz zugemessen wird.

Daran anschließend lässt sich folgende These formulieren: In dem Maße, in dem sich die theologische Wissenschaft auf das Problem der „unsichtbaren Religion“ einstellt, ihre klassischen Themen daraufhin auslegt und die Studierenden der Lehrämter an diesem Vermittlungsprozess teilnehmen lässt, wird sie – etwa in der Form der Theorie des Christentums – ihre gesellschaftliche Relevanz annehmen, erhalten, vielleicht sogar steigern.

Der Religionsunterricht ist eine gesellschaftliche Säule der akademischen Theologie. Von der Güte der Religionslehrer-Ausbildung hängt in der Zukunft sehr viel stärker als bisher das Maß der gesellschaftlichen Relevanz der akademischen Theologie ab. Denn Religionslehrer und Religionslehrerinnen sind es, die mit der religiösen Dimension des Lebens konfrontiert werden und einen wesentlichen Beitrag dazu leisten werden, religiöse Fragen artikulationsfähig zu machen und Maßstäbe für die von jedem selbst zu vollziehende, und zu verantwortende Entscheidung über die jeweils einleuchtenden Antworten zu vermitteln.

Für den Universitätsbetrieb bedeutet das eine gewisse Neuorientierung. Man wird es sich an den Theologischen Fakultäten nicht mehr leisten können, künftige Religionslehrer von Volltheologen in solcher Weise zu unterscheiden, dass jene wegen der geringeren klassisch-philologischen Vorbildung mit Lehrveranstaltungen „zweiter Klasse“ abgespeist werden, während über zwei Drittel der Lehrveranstaltungen den „Volltheologen“ vorbehalten bleiben.

In diesem Zusammenhang ist es für die gesellschaftliche Relevanz der Theologie natürlich misslich, wenn Vertreter der Kirchen die Einführung des Religionsunterrichtes in den neuen Bundesländern trotz bereits bestehender staatskirchenrechtlicher Regelungen hintertreiben. Ähnliches gilt für den kirchlichen Dienst. Die derzeitige restriktive Einstellungspolitik und Überlegungen, die Besoldung der Pastorinnen und Pastoren abzusenken, werden dazu führen, dass immer weniger junge Menschen ein Theologiestudium aufnehmen. Ohne Berufsaussichten aber wird die gesellschaftliche Bedeutung der akademischen Theologie von innen her ausgetrocknet.

In diesem Zusammenhang stehen die in der gegenwärtigen hochschulpolitischen Diskussion erhobenen Forderungen nach Schließung einiger theologischer Fakultäten oder Fachbereiche (Rostock, Hamburg, Frankfurt am Main). Sie sind Ausdruck der veränderten Situation der Religion in der Gesellschaft und spiegeln die Diffusität, mit der die religiösen Institutionen und die akademische Theologie diesen Prozessen begegnen. Die akademische Theologie wird diese Diskussion nur bestehen können, wenn sie aus der Defensive herauskommt und in die Offensive geht.

In der Diskussion um die gesellschaftliche Relevanz der Theologie sollte der Versuch unternommen werden, das Thema „Religion“ in seiner ganzen Breite zu besetzen und dies in die wissenschaftssystematische Selbstdefinition von Theologie hinzunehmen. Dem Vorbild der schulischen Lehrpläne, die von der reli-

giösen Pluralität ausgehen und dazu anleiten wollen, reflektiert damit umzugehen, sollten auch akademische Forschung und Studienpläne folgen.

Im Grunde spiegelt der Aufbau des jetzigen Theologiestudiums noch immer das Paradigma der Wort-Gottes-Theologie. Die in der gegenwärtigen hochschul- und bildungspolitischen Diskussion häufig gestellte Frage nach der Bedeutung der alten Sprachen für das Theologiestudium und den Pfarrerberuf sowie das wachsende Interesse an Lehrveranstaltungen in den Fächern Praktische Theologie und Religions- oder Ökumenewissenschaften vollziehen eine Entwicklung nach, die sich theologiegeschichtlich längst angebahnt hat: Die Ablösung des Wort-Gottes-Paradigmas als fundierte Instanz der Theologie durch den allgemeinen Religionsbegriff.

In Anlehnung an Schleiermachers „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums« (Philosophische, Historische und Praktische Theologie) wäre daher eine religionswissenschaftliche Erweiterung dessen zu erwägen, was Schleiermacher als die Basis der Theologie bezeichnet hat: eine Philosophische Theologie, die sich um die kritische Begründung eines Begriffs der christlichen Religion vor dem Hintergrund eines allgemeinen Verständnisses von Religion bemüht.

Die wissenschaftssystematische Entschränkung der Theologie auf das Religionsthema bringt nicht notwendig die Etablierung neuer Fächer mit sich, sondern beschreibt eine Entwicklung, die sich innerhalb der bestehenden theologischen Fächer ansatzweise schon vollzieht. Indem die implizite Entschränkung explizit wird, kann es gelingen, für die Theologie eigentümliche Kompetenzen mit gesellschaftlicher Relevanz zurückzugewinnen. Grob gesagt: Theologie, die sich wissenschaftssystematisch allein an das Wort Gottes und institutionell allein an die Kirche zurückbindet, betreibt, um ein Wort von Niklas Luhmann aufzugreifen, „Sondergruppensemantik“ und darf sich nicht wundern, wenn nur noch wenige sie verstehen.

Der gesellschaftliche Referenzrahmen von Theologie ist die Religion in Geschichte und Gegenwart unserer Kultur. Durch die konsequente religionsphilosophische, -soziologische und -wissenschaftliche Erweiterung ihres gesellschaftlichen Referenzrahmens kann sich die akademische Theologie selbst gegen den in der gegenwärtigen Diskussion erhobenen Vorwurf wehren, entweder eine bloß historische Disziplin oder eine Stätte außengesteuerter Ideologiebildung zu sein. Damit wird nicht die Forderung erhoben, die Theologie in Religionswissenschaft umzuformen. Vielmehr kann gerade aus Schleiermachers Religionsverständnis die Notwendigkeit abgeleitet werden, Theologie auch an der organisierten Sozialgestalt von Religion zu orientieren, also Dogmatik, Ethik und Praktische Theologie als konstitutive Bestandteile einer am Religionsparadigma orientierten theologischen Wissenschaft auszuweisen. Die bleibende Orientierung der Theologie am konfessionellen Religionsbetrieb ist zu begründen im Rekurs auf Schleiermachers Einsicht, dass es Religion nur als positive Religion gibt. Die reflektierte Form einer religiösen Position ist die Dogmatik einer Konfession oder eines einzelnen in einem konfessionellen Kontext.

Vertritt man einen „starken“ Pluralismusbegriff, der nicht nur das Beieinander von Vielfältigem, sondern den gesellschaftlichen Antagonismus von Werten beschreibt, dann bedarf auch die religiöse Pluralität in der Gesellschaft am Ort ihrer jeweiligen Standpunktbildung der akademischen Reflexion (Dogmatik). Diese freilich kann selbst dann nur als reflektierte Pluralität auftreten. Wenn das „Böckenförde-Argument“ richtig ist, dass der moderne Rechtsstaat von der wertereleiteten Beteiligung seiner Bürger lebt, die er selbst nicht erzeugen kann oder gar darf, dann muss er zum Zweck der eigenen Stabilität ein Interesse daran haben, den religiösen Wertediskurs zu stabilisieren und mit zu inszenieren.

Für die Theologie heißt das: Systematische und Praktische Theologie sind Gestalten von positiver und wertereleiteter Standpunktbildung des religiösen Bewusstseins in sozialen Gefügen. Ihre Wissenschaftlichkeit gewinnen sie dadurch, dass sie im Zuge der Konstruktion des religiösen Standpunkts reflexiv werden und damit ihre Voraussetzungen und Bedingungen in den Vollzug hineinnehmen. Zur besonderen Aufgabe der Systematischen Theologie gehört, dass sie denjenigen Religionsbegriff durchsichtig macht, der auch in den anderen Fächern der Theologie vorausgesetzt wird. Die reflektierte Positionalität von Religion ist aber nicht das Reservat der Systematischen Theologie allein, sondern Voraussetzung und Moment aller auf Religion bezogenen Disziplinen.

Ihre systematische Entfaltung stellt die religiösen Positionen in das Spannungsfeld zwischen der Absolutheit ihres Inhaltes und der Relativität ihrer empirischen Form. Sie begründet damit aus sich selbst heraus den Pluralismus als Horizont ihrer Selbstauslegung. Zugleich erfüllt sie eine gesellschaftliche Aufgabe: Nur durch eine im Wissenschaftsbetrieb institutionalisierte, reflektierte Formulierung von religiösen Geltungsansprüchen hat die pluralistische Gesellschaft die Möglichkeit, in einem freiheitlichen Diskurs gegen religiöse und weltanschauliche Fundamentalismen präventiv zu wirken.

Theologie als Wissenschaft war, ist und bleibt bezogen auf die „universitas litterarum“. In diesem Kontext ist jeder Forschungsbeitrag, der im Rahmen der theologischen Wissenschaft erbracht wird, ein Beitrag zur Selbstexplikation des humanen Geistes und damit eo ipso Ausdruck und Beitrag zur Differenzierung, Komplexitätssteigerung und insoweit auch Stabilisierung der Gesellschaft auf der Basis einer Freiheit ermöglichenden Pluralität. Zu dieser Freiheit gehört, dass die Selbstexplikation des humanen Geistes nicht durch kurzfristige gesellschaftliche Berufsausbildungserfordernisse, durch vordergründige Verwertungsbedürfnisse oder durch haushaltstechnische Gesichtspunkte ausgerichtet, gesteuert oder gar gekappt wird.

Theologie ist ein konstitutiver Bestandteil der „universitas“, weil zur Selbstauslegung des humanen Geistes das Bewusstsein seines Grundes und seiner Grenze im Absoluten ebenso gehört wie die Geschichte dieses Bewusstseins, wie sie exemplarisch in der christlichen Religion begegnet.

Glaube und Vernunft im Christentum

Alle großen Weltreligionen haben ein positives Verhältnis von Glaube und Vernunft ausgebildet. Andernfalls hätten sie weder selbst Kultur prägend wirken noch sich unterschiedlichen Kulturen anverwandeln können. Das Verhältnis ist allerdings in den Religionen ganz unterschiedlich gestaltet worden.

Das Christentum hat in der Antike die hellenistische Bildung als wahlverwandt angesehen und sich umfangreich angeeignet. Das war Bedingung für seine Ausbreitung in der alten Welt. Dabei wurde von den christlichen Kirchenvätern der Gedanke entwickelt, dass der christliche Glaube das natürliche Streben der menschlichen Vernunft erfüllt und vollendet. Die großen Dogmen des Christentums, die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und die Lehre, dass in der Person Jesu Christi göttliche und menschliche Natur ungetrennt und unvermischt beisammen sind, geben dieser Idee einen klassischen Ausdruck. Diese Idee von der *Überformung* der menschlichen Vernunft durch den Glauben ist bis heute die offizielle Position der *römisch-katholischen Kirche* und wurde von Papst Benedikt XVI. jüngst in seiner bekannten Regensburger Rede eindrucksvoll erneuert.

Gegen diese Position hat das *evangelische Christentum* immer Skepsis bekundet. Martin Luther hat gegen die Kooperation von menschlicher Vernunft und Glaube protestiert und den Glauben als ein menschliches Existenzial angesehen, in das sich die Vernunft nicht einmischen darf. Der Glaube wird von Gott allein gnadenhaft geschenkt. Umgekehrt darf sich der Glaube nicht anmaßen, die Aufgabe der Vernunft zu übernehmen. Sie hat bei der Gestaltung der Welt ihr eigenes Recht, das freilich seine absolute Grenze am Gewissen des Einzelnen und der in ihm verbürgten Wahrheit des Glaubens findet. Die evangelische Bestimmung des Verhältnisses läuft also auf eine *Differenzierung* von Glaube und Vernunft hinaus. Das bedeutet aber nicht, dass Glaube und Vernunft beziehungslos nebeneinander stünden. Vielmehr hilft der Glaube dazu mit den Grenzen der Fehler- und Irrtumsanfälligkeit, kennt die Schattenseiten eines Lebens, das sich allein auf die Vernunft stützen will. Der Glaube lebt aus der Hoffnung, dass unser Leben, das bei Weitem nicht immer vernünftig ist und die Vernunft gelegentlich auch missbraucht, seinen Wert bei und von Gott behält.

Beide Modelle, die im Christentum nebeneinander koexistieren, geben der Vernunft Raum und begrenzen sie zugleich. Das katholische Überformungsmodell möchte der Vernunft vom Glauben her eine grundlegende Orientierung geben. Das evangelische Differenzierungsmodell begrenzt die Ansprüche der Vernunft und zielt auf die wechselseitige Anerkennung von Freiheit und Kritik. Diese Anerkennung geht so weit, dass die christliche Religion so etwas wie die Vernunft des Glaubens ausgebildet hat, deren wissenschaftliche Form wir Theologie nennen. Sie dient der vernünftigen Selbstinterpretation des Glaubens und das schließt die kritische Aufarbeitung der eigenen Glaubensgeschichte mit ihren Fehlern, Irrtümern und Rückschlägen ein.

Der religiöse *Fundamentalismus*, der ein religionsübergreifendes Phänomen ist und mit dem wir es weltweit und in Zukunft noch verstärkt zu tun haben werden, lebt von einer systematischen *Entdifferenzierung* von Glaube und Vernunft. Er kritisiert die Folgen der Profanisierung des modernen Lebens, die auf das Konto der Vernunft gebucht werden, und fordert eine Rückkehr zu den religiösen Wurzeln der jeweiligen Religion. Dabei werden einerseits die großen Traditionen vernünftiger Selbstinterpretation des Glaubens, die in den großen Weltreligionen ausgebildet wurden, zusammen mit der radikalen Vernunftkritik über Bord geworfen und ein ganz irrationaler Zugang zu den vermeintlichen Fundamenten der Religion gebahnt. Andererseits bedienen sich die Fundamentalisten zur Rekrutierung der eigenen Anhänger, zur Durchsetzung der eigenen Ziele und bei der Etablierung organisatorischer und manchmal auch staatlicher Strukturen eben jener Rationalität, die man verworfen hat und zu bekämpfen vorgibt.

Dagegen sind die klassischen Modelle der Zuordnung von Vernunft und Glaube, wie sie im Christentum, aber auch im Islam und Judentum entworfen wurden, von Haus aus fundamentalismusresistent, weil sie Glaube und Vernunft unterscheiden und mit Bedacht kritisch aufeinander beziehen, ohne dass sie sich wechselseitig vereinnahmen. Daher ist es für die Zukunft wichtig, dass die Institutionen wissenschaftlicher Beschäftigung mit den Glaubenstraditionen erhalten werden und dort, wo sie für andere Religionen noch nicht oder noch nicht ausreichend etabliert sind, geschaffen werden.

Warum glauben wir an Gott? Werden wir im Alter frömmer?

Zur Beantwortung der ersten Teilfrage seien vier Gedanken thesenartig vorgetragen.

Erstens: In *philosophischer* Perspektive begegnet uns der Gottesgedanke als unbedingter Grund der bedingten Vielfalt, in der wir leben. Die Gottesidee symbolisiert die notwendige Einheit von Denken und Sein, die wir stets voraussetzen, aber niemals erkennen können. Anders: In Bezug auf Gott vergewissern wir uns gedanklich der Stimmigkeit unseres Selbst, als das wir uns vorfinden, mit der Welt, die wir erkennen.

Zweitens: In *ethischer* Perspektive verbürgt der Gottesgedanke das Zusammenstimmen aller moralischen Handlungen. Denn dass alle Taten, die wir in guter Absicht ausführen, auch miteinander harmonieren und wirklich Gutes bewirken, haben wir als Akteure, weder als Einzelne noch als Kollektiv, nicht in der Hand. Bei der Überlegung, dass gute Taten nicht vergeblich oder sinnlos sein können, stoßen wir auf die Idee Gottes, der eine moralische Weltordnung stiftet, die wir vernünftigerweise wollen, aber eben selbst nicht garantieren können.

Drittens: In *christlich-dogmatischer* Perspektive sagen wir, dass Christen glauben, weil Gott uns diesen Glauben schenkt. Der Heilige Geist bewahrheitet das Evangelium im Herzen der Menschen, spricht das menschliche Leben gerecht und heiligt es. Den Glauben bezeichnen Christen als eine Gabe Gottes, weil wir ihn uns nicht erarbeiten oder verdienen können, sondern er uns gnädig zugewendet wird.

Viertens: In *anthropologischer* Perspektive haben der Kirchenvater Aurelius Augustinus und der Reformator Martin Luther klassische Antworten auf die Fragen „Warum glauben wir an Gott?“ gegeben. Von Augustin stammt das berühmte Wort „Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“ Gott wird hier als Ziel des Glaubenslebens vorgestellt. Die hin- und her gerissene Seele, die sich massiver Außensteuerung ausgesetzt sieht, kommt von allein nicht zu sich selbst, sondern findet Frieden in Gott, der sie vollendet.

Das andere Zitat stammt von Martin Luther. „‘Einen Gott haben’ heißt ... nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen ...; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen etwas sowohl zu Gott als auch zu einem Abgott macht. Ist ... das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. ... Woran du nun ... dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Gott gilt hier als Partner des menschlichen Vertrauens, als Grund aller Lebensgewissheit. Glaube ist ein existenziell notwendiger Akt, der von Gott her Selbst- und Weltgewissheit erwartet, die wir als Vertrauen leben. Freilich liegt in diesem Vertrauen das Risiko, dass es enttäuscht werden kann. Der vermeinte Gott kann sich als Abgott entpuppen, weil er die Gewissheit, die ihm angetragen wurde, nicht hat stiften können. Insofern ist es für Luther entscheidend, im Vertrauensakt den „richtigen“ Gott zu treffen. Das ist für ihn der Gott Jesu Christi, der das menschliche Leben auch dann annimmt, wenn alle anderen Gewissheiten

zerbrechen. Das Kreuz ist das Symbol für den Glauben an den Gott, der eine tragfähige Selbst- und Weltgewissheit stiftet.

Folgt man dieser Spur, drängt sich die in der zweiten Teilfrage liegende Suggestion auf, dass man im Alter deshalb frömmere wird, weil der Tod jede Lebensgewissheit erschüttert. Die These, dass ältere Menschen frömmere sind, legt sich also nahe. Für eine solche These spricht auch, dass an gottesdienstlichen Feiern eher ältere Menschen teilnehmen. Der neueste religionssoziologische Befund aber spricht gegen diese These. Er besagt, dass die ältere Generation nicht religiöser ist als die jüngere. Vielmehr lässt sich gerade bei den Jugendlichen eine höhere religiöse Intensität feststellen als bei den Anderen. Diese Verteilung wirkt sich aber nicht auf das Teilnahmeverhalten am religiösen Sozialleben aus, weil hier andere Faktoren (etwa die Belastung im Berufsleben, das Freizeitverhalten etc.) eine wichtige Rolle spielen. Das bedeutet: Es gibt keinen religiösen Bruch zwischen den Generationen. Vielmehr wird der Glaube an Gott besonders spürbar an allen entscheidenden Schnittstellen des Lebens, wie Geburt, Heirat, Tod und Lebenskrisen. Er wird wichtig bei den großen Lebensfragen, etwa nach Partnerschaft und Erziehung, oder bei der grundlegenden ethischen Orientierung.

Der Befund kann den Eindruck, dass ältere Menschen frömmere sind, zwar erklären, aber nicht belegen. Vielmehr ist die mit dem christlichen Glauben an Gott verbundene Selbst- und Weltgewissheit als ein Generationen übergreifendes Existenzial zu beschreiben, das allerdings eine generationendifferenzierte Ausdrucksgestalt annimmt.

Dietrich Bonhoeffer. Ein bildungsbiographischer Längsschnitt

Dietrich Bonhoeffer gehört zu den wenigen evangelischen Theologen, die sich aktiv am Widerstand gegen die nationalsozialistische Regierung Adolf Hitlers beteiligt haben. Innerhalb seiner ‚Zunft‘ war Bonhoeffer ein Einzelfall. Schon kurz nach ihrer Machtergreifung hatte Bonhoeffer den Abgrund erkannt, auf den die neue NS-Regierung Deutschland zuführen würde. Entschlossen stellte er sich auf die Seite seiner jüdisch stämmigen Mitbürger und Mitchristen, die damals zum inneren Staatsfeind erklärt, entrechtet, verfolgt und aus den kirchlichen Ämtern entfernt wurden. Entschieden kämpfte er mit seinen Freunden der Bekennenden Kirche gegen die weltanschauliche und politische Infiltration der evangelischen Kirchen durch die deutschen Christen. Als ihm die Gestapo die Ausübung seines akademischen und kirchlichen Berufes verbot, trat er in die von Admiral Canaris geleitete militärische Abwehr ein, in der es ein Widerstandsnest gab. Als Doppelagent unternahm Bonhoeffer Auslandsreisen, um über kirchliche Kanäle Kontakt zu den alliierten Regierungen aufzunehmen. Zugleich erarbeitete er Konzepte für die staatliche und kirchliche Neuordnung Deutschlands, die nach dem gewaltsamen Umsturz umgesetzt werden sollte. Bonhoeffer hat für dieses Engagement mit dem Leben bezahlt. Nach zwei gescheiterten Attentatsversuchen seiner Mitverschwörer wurde Bonhoeffer am 4. April 1943 verhaftet und im Militäruntersuchungsgefängnis Berlin-Tegel eingesperrt. Am 7. Februar 1945 verlegte man ihn in das Konzentrationslager Buchenwald, am 8./9. April 1945 wurde er in das KZ Flossenbürg verbracht, wo er in einem nächtlichen Scheinprozess zum Tode verurteilt und ermordet wurde.

Was motiviert einen jungen Mann, sich gegen den Mainstream zu stellen, entschieden Partei zu ergreifen, die bürgerliche Existenz zu verlassen und sein Leben zu riskieren? Was veranlasst ihn dazu, so ganz anders als viele andere seiner Generationskohorte die nationalsozialistische Weltanschauung und Politik zu bekämpfen? Einige Antworten:

Das großbürgerliche Elternhaus

Bonhoeffer wächst innerhalb der intellektuellen Elite der Weimarer Republik auf. Am 4. Februar 1906 wird er gemeinsam mit seiner Zwillingschwester als sechstes von acht Kindern in Breslau geboren. Sein Vater Karl Bonhoeffer war Professor für Psychiatrie in Breslau und wechselte 1912 an die Berliner Universität. Seine Frau Paula von Hase stammte aus seinem hoch angesehenen Pfarrhaus. Zu dieser akademischen Bürgerlichkeit gehört der Glaube selbstverständlich dazu, wobei in der weltoffenen Frömmigkeit eine gewisse Distanz zur Amtskirche stets inbegriffen war.

Dass ein Jugendlicher aus dem intellektuellen Großbürgertum, in dem man „christlich, aber nicht mehr kirchlich“ (Carl-Friedrich von Weizsäcker) war, sich nach der Schulzeit für ein Studium der Theologie entschied, war damals recht selten. Den Vater hat dieser Entschluss verwundert, die Brüder zu offenem Spott herausgefordert. Aber: Dietrich fühlt sich frühzeitig innig zum Glauben

hingezogen und sah in Kirche und Theologiestudium die Möglichkeiten, spirituellen und intellektuellen Bedürfnisse nachzugehen. Bonhoeffer geht seinen eigenen Weg. Aber er bleibt seiner Familie eng verbunden und lebt mit seinen Geschwistern, deren Schwiegerfamilien und seinen Cousins in den weltoffenen Zirkeln der Reichshauptstadt.

Auslandserfahrung

Bonhoeffer gehört zu den wenigen Intellektuellen der damaligen Zeit, die durch verschiedene Aufenthalte im Ausland nicht nur Verständnis für die Vielfalt der Kulturen und Konfessionen aufbauten, sondern auch den „Blick von außen“ auf Deutschland einübten. Auf einer langen Italienreise im Frühjahr 1924 lernt er den römischen Katholizismus kennen und schätzen. Anders als viele Zeitgenossen sucht er nicht die polemische Abgrenzung, sondern lässt sich durch das Andere faszinieren und entdeckt Defizite der eigenen konfessionellen Tradition. Schon hier beginnt sich das ökumenische Interesse Bonhoeffers abzuzeichnen. Freilich verstand man damals unter Ökumene nur die Verständigung zwischen Reformierten, Lutheranern und Anglikanern sowie den Denominationen Nordamerikas. Eine Annäherung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation wurde in dieser Zeit von beiden Seiten weder angestrebt noch angebahnt.

Nach seinem Examen arbeitet Bonhoeffer als Vikar in der deutschen Auslandsgemeinde in Barcelona und lernt die spanische Kultur und Lebensart kennen. Von September 1930 bis Juni 1931 studiert er am Union Theological Seminary in New York. Hier lernt er die amerikanische Theologie kennen, die stärker als die deutsche Theologie an den biblischen Grundlagen sowie an den spirituellen Bedürfnissen der Menschen orientiert ist und daher auf Bonhoeffer einen eigentümlichen Reiz ausübt. Sie ist aber, wie Bonhoeffer kritisch bemerkt, intellektuell viel weniger anspruchsvoll als die eigene deutsche theologische Tradition. Aber auch die schon damals bunte religiöse Szene in New York zieht ihn an. Bonhoeffer versteht sich in dieser Zeit nicht nur als Lernender, sondern versucht in Vorträgen auch auf die schwierige politische, volkswirtschaftliche und soziale Lage Deutschlands nach dem Versailler Friedensvertrag aufmerksam zu machen und für die kulturellen und politischen Interessen Deutschlands zu werben. In New York lernt Bonhoeffer auch soziale Projekte der Kirchen kennen und registriert sensibel die sozialen Verwerfungen der amerikanischen Gesellschaft mit ihrem manifesten Rassismus, gegen den er sich entschieden stellt. So schärft sich sein politisches Urteil.

Während seiner Zeit als Pastor in Berlin übernimmt Bonhoeffer auf internationaler Ebene Verantwortung in den unterschiedlichen zwischenkirchlichen Zusammenschlüssen. Häufig reist er zu internationalen Konferenzen und knüpft ökumenische Kontakte. Im Oktober 1933 übernimmt Bonhoeffer seine Pfarrstelle in London, die er anderthalb Jahre versieht. In dieser Zeit macht er kontinuierliche Erfahrungen in der Verantwortung für die Gemeinde und übt alle Tätigkeiten aus, die zum Gemeindepfarramt gehören. Er vertieft seine öku-

menischen Kontakte und knüpft freundschaftliche und vertrauliche Beziehungen zu dem anglikanischen Bischof von Chichester, George Bell.

Der intellektuelle Rückhalt

Noch während seines Studiums beginnt Bonhoeffer mit der Abfassung seiner theologischen Doktorarbeit. Die berühmtesten Theologen seiner Zeit gehörten zu seinen akademischen Lehrern. Sein Doktorvater Reinhold Seeberg (1859-1935) war einer der damals wichtigsten theologischen Figuren, mit großem wissenschafts- und kirchenpolitischen Einfluss. Von ihm übernimmt er das Interesse an einer modernen Gestaltung der Kirche. Bonhoeffer verbindet in seiner Promotionsschrift damals neue Grundeinsichten der Soziologie und des philosophischen Personalismus mit einer dogmatischen Neubeschreibung der Kirche und ihren Aufgaben in der modernen Gesellschaft. Drei wichtige Gedanken seien genannt:

Erstens: Für Bonhoeffer vollzieht sich das menschliche Leben nur in Sozialbeziehungen. Weder kann der Einzelne für sich leben noch gehen wir in der Menge auf. „Individualismus“ und „Masse“ müssen vermieden werden. Sie sind Fehlformen des Lebens. Zu einem wahrhaften Ich kann der Mensch daher nur werden, wenn er einem Du begegnet. Woher weiß ein „Ich“ aber, dass ihm ein „Du“ begegnet, das es zu einem „Ich“ macht? Darauf antwortet Bonhoeffer: Das könne man im strengen Sinne nicht wissen, sondern darauf müsse man vertrauen und sich das „Du“ von Gott her schenken lassen. Gott sei es, der jedem „Ich“ ein „Du“ zuführe, von dem her und mit dem das Leben geführt werde. Oder anders: Gott schenkt uns das „Du“, das wir zum Leben brauchen. Sünde besteht für ihn vor allem im Hinausfallen des Menschen aus den von Gott her bestimmten Sozialbezügen. Dementsprechend nimmt die in Jesus Christus verwirklichte Versöhnung den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott hinein und damit auch in die Gemeinschaft mit anderen Menschen.

Zweitens: Die Kirche ist genau dieser Ort, an dem wir von Gott angeredet werden und zu einem „Ich“ werden. Im Evangelium von Jesus Christus redet uns Gott an und wählt uns zu seinem Gegenüber. Wir werden somit aus der Masse Menschheit herausgerufen und im Glauben ein „Ich“ im Gegenüber zum göttlichen „Du“. Das ist die religiöse Seite der Kirche.

Drittens: Die in Jesus Christus von Gott und vor Gott zu einem „Ich“ gewordenen Menschen bleiben keine für sich allein existierenden, sondern wissen sich von Gott her in Anspruch genommen, mit den anderen „Ichen“ ein gemeinsames Leben auf der Basis wechselseitiger Liebe zu führen. Kirche ist für Bonhoeffer also viel mehr als Predigt und Sakrament. Sie soll Glauben erlebbar machen, ist eine reale und sichtbare Größe und soll prägend in die Gesamtgesellschaft hineinragen. Das ist die ethische Seite der Kirche.

Der Glaube, so Bonhoeffer, nimmt den Menschen von Gott her und für Gott in Anspruch. Gott wird vor allem als Wille verstanden, der den menschlichen Eigenwillen in gewisser Weise „bricht“ und Gehorsam fordert. Auch die in Jesus Christus verwirklichte Versöhnung Gottes mit den Menschen wird von Bon-

hoeffer ethisch gedacht. Der Ruf in die Nachfolge enthält eine Kritik am Bestehenden und fordert sittliches Engagement.

1932 habilitiert sich Bonhoeffer für das Fach Systematische Theologie. Er hält nun an der Berliner Universität Vorlesungen und Seminare und formuliert innerhalb der akademischen Theologischen Fakultät einen eigenen intellektuellen Standort. Bonhoeffer gewinnt ein unverwechselbares theologisches Profil und wird ein gewinnender theologischer Lehrer.

Kirche als „Gegenwelt“

Nach glänzend bestandenen Examina wird Bonhoeffer zunächst Studententopastor in Berlin (1932-1933), nach seiner Rückkehr aus London Direktor eines Predigerseminars der Bekennenden Kirche (ab 1935). In der kirchlichen Praxis merkt er schnell, dass man in einer säkularen, ja dem Christentum gegenüber feindlichen Umwelt neue Wege beschreiten muss, um die Menschen für den Glauben zu gewinnen. Er organisiert Freizeiten, experimentiert mit neuen Gottesdienstformen und stellt Nähe zu den Menschen her. Glaube muss individuell erlebt und gemeinsam gestaltet werden. Im NS-Staat bedeutet das: Die Kirche muss ein kritisches Gegenüber zu einem Menschen verachtenden Staat werden. Dazu benötigt man eine Kirche, die sich ausschließlich als Gemeinschaft im Glauben und der Liebe versteht, sich nicht vom Staat instrumentalisieren und von neuheidnischen Weltanschauungen infizieren lässt. Mit der „Bekennenden Kirche“ möchte er die radikale Trennung von Kirche und Staat vollziehen und als Kirche für die Menschen eintreten, die vom Staat und der Amtskirche ausgegrenzt werden. In vielen Synoden, Gremien, Telefongesprächen, Briefen und Reisen hat Bonhoeffer sich für die Durchsetzung seines Zieles aufgegeben. Aber er konnte sich mit seinen radikalen Vorstellungen nicht durchsetzen. Die „Bekennende Kirche“ verstand sich nicht als innerstaatliche Opposition.

Mit seinen Vikaren hat Bonhoeffer auf eigene Faust versucht, seine Vorstellungen von einem exemplarischen christlichen Gemeinschaftsleben unter evangelischen Bedingungen zu erproben und gegenüber den Machtansprüchen des Staates einen existenziellen Freiraum zur Ausübung des Glaubens zu inszenieren. Es gibt viele zustimmende und kritische Anekdoten zu Bonhoeffers „kirchlicher Gegenwelt“ in Finkenwalde, mit den langen Andachten, der Bibelarbeit, den festen Gebetszeiten und den wenigen Zeitfenstern zur Außenwelt. Bonhoeffer wollte zeigen, dass und wie entschiedenes Christentum (Nachfolge) unter feindlichen Bedingungen kultiviert werden kann. Die Kirche muss gegenüber den feindlichen Tendenzen von Gesellschaft und Staat eine glaubwürdige Gegenwelt verkörpern, auf diese Weise für die Wahrheit Zeugnis ablegen und den Einzelnen stützen.

Die politische Urteilskraft

Die genannten Motive sind die Formative seiner ausgeprägten politischen Urteilskraft, die Bonhoeffer schon früh zum Gegner des NS-Regimes werden

lassen. Sieben Tage nach der Regierungsübernahme Hitlers schreibt er an seinen New Yorker Lehrer Reinhold Niebuhr: Es „droht eine grauenhafte kulturelle Barbarisierung ... Man ist unglaublich naiv hier zu Lande. Der Weg der Kirche ist so dunkel wie selten vorher ...“

Die Metapher vom dunklen Weg der Kirche erweist sich als düstere Prognose, die sich sehr schnell erfüllt: Mit Unterstützung der Nationalsozialisten gewinnen in rascher Folge führende Vertreter der „Deutschen Christen“ die Schaltstellen der Preußischen Landeskirche. Man beginnt damit, auch andere Landeskirchen nach dem Führerprinzip zu organisieren und eine „Reichskirche“ zu gründen, die die totalitären Strukturen des Dritten Reiches abbilden sollte. Schlimmer jedoch ist, dass diese Kirchenreformen mit höchst fragwürdigen theologischen Argumenten begründet werden, in denen die nationalsozialistische Machtergreifung als den Deutschen von Gott eröffnete Möglichkeit zum Neubeginn überhöht wird, die auch die Kirchen zu ergreifen hätten. Im Rausch der geschichtstheologischen Aneignung von NS-Ideologie und Staatsverständnis betreiben die Kirchen, ohne vom Staat dazu aufgefordert zu werden, die Einführung des Arierparagraphen in den evangelischen Kirchen in Deutschland, was eine sofortige Entlassung aller jüdischstämmigen Pfarrer unter Verlust aller Besoldungs- und Versorgungsansprüche zur Folge hat.

Dietrich Bonhoeffer wehrt sich mit erstaunlicher Vehemenz gegen die Ausgrenzung von Christen aufgrund ethnischer Zugehörigkeit. Dieser Widerstand war sicherlich milieuspezifisch begünstigt (Bonhoeffers Zwillingschwester war mit dem jüdisch-stämmigen Gerhard Leibholz verheiratet, einem späteren Bundesverfassungsrichter), und in den USA hatte Bonhoeffer gelernt, was es bedeutet, wenn eine Gesellschaft ethnische Minderheiten unterdrückt und als Menschen zweiter Klasse behandelt. Wichtiger intellektueller Rückhalt für den Widerstand aber war Bonhoeffers Kirchenverständnis: Denn er hatte ja die Kirche als eine ideale Gemeinschaft aller Menschen beschrieben, in denen sie ausschließlich aus Gründen des Glaubens und zur wechselseitigen Liebe zusammenkommen. Andere Zugehörigkeitskriterien sind daher völlig ausgeschlossen, auch bei der Besetzung der Ämter: „Die Kirche kann sich ihr Handeln an ihren Gliedern nicht vom Staat vorschreiben lassen. Der getaufte Jude ist Glied unserer Kirche ... hier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht.“

Die von seinem Kirchenkonzept her begründete Einsicht in die Gleichheit aller Menschen lässt Bonhoeffer gegen einen Staat vorgehen, der zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterscheidet. Bonhoeffer bringt daher die Kirche gegenüber dem Staat in Stellung und formuliert bereits im April 1933 in einem Aufsatz die politische Aufgabe der Kirche: „Es gibt eine dreifache Möglichkeit kirchlichen Handelns dem Staat gegenüber: Erstens: Verantwortlichmachung des Staates, zweitens: der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaft in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.“

Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“

Im Widerstand

Mit seinem Eintritt in den militärischen Geheimdienst führt Bonhoeffer die Fäden zusammen. Beseelt von der politischen Einsicht, dass auf ein besseres Deutschland hingearbeitet werden muss, stellt er sein Leben in den Dienst des Widerstandes. Hier haben sich großbürgerliche und militärische Eliten zum Tyrannenmord entschlossen. Offiziell bleibt er im kirchlichen Amt. Als Doppelagent nutzt er seine Auslandserfahrungen, um Kontakte mit den Alliierten herzustellen. In seiner theologischen Ethik gibt er seiner christlichen Verantwortung und seinem politischen Engagement einen intellektuellen Rahmen und entwirft Pläne für die Kirche der Nachkriegszeit. Seine Frömmigkeit vertieft sich in dieser Zeit, macht sich von theologischer Überfrachtung frei, sucht neue und authentische Ausdrucksformen. In der Gefangenschaft macht Bonhoeffer sein pastorales Berufsverständnis für die Seelsorge an den Mitgefangenen fruchtbar.

Bonhoeffer war es nicht vergönnt, den staatlichen und kirchlichen Wiederaufbau mitzuerleben und zu gestalten. Viele seiner Impulse hätten der nachkriegsdeutschen Kirchen- und Theologiegeschichte gut getan. Aber seinen Visionen für eine Kirche, die moderne Verfassungsstrukturen hat und sich darauf konzentriert, den Menschen zu ein ganzheitliches Erleben des Glaubens zu ermöglichen, ist man erst spät gefolgt. Für die Oberflächenwahrnehmung ist Bonhoeffer gescheitert, denn der Widerstand gegen Hitler lief durch Verkettung tragischer Umstände ins Leere. An der Klärung vieler Fragen und an der Umsetzung seines Programms wurde Bonhoeffer von den Nationalsozialisten gehindert, die ihn mit in den Abgrund rissen. Aber es gehört zu den Gesetzen der Geschichte, dass historischer Erfolg sich höchst indirekt einstellt. Und so steht Bonhoeffer rückblickend betrachtet vor allem für das andere Deutschland in dunkler Zeit. Gewiss war er kein Heiliger, wie Bischof Huber gern will, aber er ist ein religiöses und ethisches Vorbild. Freilich konnte Bonhoeffer sein gedankliches und spirituelles Potenzial nicht ausschöpfen. Kirche, Christinnen und Christen heute werden seinen innovativen Impulsen am ehesten gerecht, wenn sie sie aufgreifen und die Fragen, die er nicht beantworten konnte, für unsere Zeit zu beantworten suchen.

Auferstehung? Zur theologischen Bedeutung der gegenwärtigen Jesus-Forschung

Nichts Neues mehr unter der Sonne in Sachen Jesus? Mitnichten! Die neuere Leben-Jesu-Forschung, die seit gut zehn Jahren betrieben wird, die sogenannte dritte Runde, knüpft zwar methodisch an das 19. Jahrhundert an, ist aber von den Ergebnissen her bedeutend weitergekommen.

So würde es keinem Wissenschaftler mehr einfallen, die Existenz Jesu in den ersten zwei, drei Jahrzehnten unserer Zeitrechnung zu bestreiten, wie es früher gang und gäbe war. Niemand muss noch, wie weiland 1910 der ehrwürdige russische Bibelforscher Daniel Chwolson, ein Buch herausgeben mit dem Titel „Über die Frage, ob Jesus gelebt hat“. Die These, dass Jesus gar nicht existiert habe, im 19. Jahrhundert ein wichtiges Element der Religionskritik, wird heute nicht mehr vertreten.

Dieser Befund ist für die Gläubigen wichtig, denn der Gedanke, dass Christen ihre Hoffnungen schlicht an ein Phantom hängen, wäre unerträglich. Schon der bedeutende Theologe Ernst Troeltsch schrieb 1911, dass die Identifikation des Gläubigen mit Jesus „auf ein reales lebendiges Leben zurückgehen muss, wenn sie innere Kraft und Wahrhaftigkeit haben soll“. Das gegenwärtig intensive Interesse an Jesus-Bildern, bis hinein in die Esoterik-Szene, kann als eindrucklicher Beleg für diese These gelten.

Für den Entwurf eines historisch verantworteten Bildes Jesu erscheinen die äußeren Rahmendaten seines Lebens heute ziemlich gesichert. In grundlegenden Fragen der Datierung, seines familiären Umfelds, seiner Lebensweise und der Etappen seiner Wirksamkeit herrscht weitgehend Einmütigkeit unter den Forschern. Auch die Bestreitung des Kreuzestodes Jesu und die These seines Weiterwirkens in Indien oder anderswo ist historisch als abwegig zu bezeichnen.

Umgekehrt aber sind sich die Gelehrten auch darüber einig, was man nicht weiß und was man angesichts der gegenwärtigen Quellenlage auch nicht wissen kann. So ist etwa die biographische Lücke von der Geburt Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftreten nicht zu schließen. Das ist eine in der kritischen Auseinandersetzung mit der populären Jesus-Literatur dieser Tage besonders wichtige Feststellung!

Gemeinsam ist der neuen Forschung auch die Skepsis, ob Jesus selbst den Hoheitstitel „Christus“ (griechisch für Messias = Gesalbter) für sich beansprucht hat. Während die liberale Jesus-Forschung um 1900 in dieser Frage noch offensiver agierte, ist man nun mit Rücksicht auf die jüdischen Forscherkollegen zurückhaltender. Weiter ist innerhalb der dritten Runde der historischen Jesusforschung unstrittig, dass sich der Mensch Jesus von Nazareth durch ein besonderes Gottesverhältnis auszeichnet. Von allen Forschern – selbst von einigen jüdischen wie Geza Vermes – wird Jesu eigenes „Wissen um einen unvermittelten und intimen Kontakt zu seinem himmlischen Vater“ hervorgehoben. Dieser historisch fundierte Befund der Besonderheit von Jesu Gottesverhältnis ist bedeutsam. Denn wenn man mit gutem Gewissen Christ sein möchte, ist es

wichtig, dass sich die zentrale Idee der christlichen Religion auch an einem historisch verantworteten Bild Jesu bewahrheitet. Die Besonderheit des Gottesverhältnisses Jesu gewinnt jedoch nur ein deutliches Profil, wenn es innerhalb des Judentums zur Zeit Jesu verortet wird.

In diesem Punkt sind sich alle wichtigen Jesusforscher dieser Tage einig. Wie unterschiedlich sie Jesus auch in die damalige religiöse Zeitgeschichte einordnen, ob als Endzeitprophet, Sozialrevolutionär, Wunderheiler, Weisheitslehrer oder als *neuen* Mann – stets ist er ein Exponent innerer Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen religiösen Strömungen des damaligen Judentums.

Trotz dieser relativ gesicherten historischen Grundbestände bleibt es dabei, dass wir von Jesus und seinem besonderen Gottesverhältnis nur durch die Perspektiven unterschiedlicher christlicher Gruppen wissen, die sich im Laufe der Zeiten wieder und wieder veränderten. Offensichtlich gab es schon unmittelbar nach dem Wirken Jesu unterschiedliche religiöse Milieus, in denen Jesu Gottesverhältnis jeweils unterschiedliche Aufnahme fand.

Welches Milieu als das *ursprünglichste* anzunehmen ist, kann vielleicht nie gelöst werden. Fest steht nur, dass Jesu Gottesverhältnis in diesen unterschiedlichen religiösen Milieus als ein besonderes aufgefasst wurde. Geht man von dieser frühchristlichen Pluralität aus, dann scheint es nicht mehr einleuchtend, den in den Schriften des Neuen Testaments sich abzeichnenden Trend zur kirchlichen Lehre als einzig notwendige Konsequenz der biblischen Überlieferung zu bewerten. Die Entwicklung zum kirchlichen Dogma war vielmehr langwierig und kompliziert. Und sie ging auf Kosten der christlichen Gruppen, die ihren Glauben nicht im kirchlichen Mainstream ausdrückten, und die dann später sogar als Ketzer bezeichnet wurden.

Wenn man die reichhaltige christliche Überlieferung der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sichtet und ernst nimmt, dann fällt auf, dass es christliche Lehrer gibt, die ohne eine Kreuzestheologie und sogar ohne eine Auferstehungsvorstellung auskommen. Letzteres gilt vielleicht sogar für den Kreis, in dem das Markusevangelium entstand, denn die Auferstehungsberichte des ältesten Evangeliums (Mk 16,9-20) gehören nach einhelligem Zeugnis aller Experten nicht zum ursprünglichen Text.

Was damals im urchristlichen Milieu gang und gäbe war, nämlich eine recht selbstständige Aneignung des Lebens und Sterbens Jesu in unterschiedlichen christlichen Religionsformen, kann heute im Grundsatz nicht falsch sein. Es erscheint sogar fragwürdig, die gesamte christliche Lehre von der Auferstehung her zu konstruieren.

Vielmehr gilt: Christlicher Glaube muss nicht, wie uns häufig von Kanzel und Katheder suggeriert wird, notwendigerweise auf dem „Bekenntnis zum Auferstandenen“ fußen, sondern kann sich auch in anderer Weise der religiösen Kraft der Jesus-Bilder bedienen, wie sie in der Fülle der Möglichkeiten, sein Gottesverhältnis zu interpretieren, vorliegen. Schon die Geschichte der frühen Jesusüberlieferung zeigt, dass die Bedeutung von Jesu Gottesverhältnis für die Menschen nicht an bestimmten Kontexten hing, sondern in unterschiedliche

Orte und Zeiten verschoben und auch dort entfaltet und angeeignet werden konnte.

Diese Einsicht eröffnet die Möglichkeit, kreativ und innovativ mit der religiösen Bedeutung Jesu umzugehen. Heutige Neuformulierungen christlicher Religion, selbst wenn sie zunächst unkonventionell anmuten, können so zu ihrem Recht kommen. Schließlich standen auch Paulus, Luther und Schleiermacher, der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“, zunächst in dem Rufe unkonventionell zu sein, bevor ihnen tragende Rollen in der christlichen Geistesgeschichte zugewiesen wurden.

Ein Gutes haben schließlich alle Jesus-Bilder, seien sie historisch fundiert oder rein esoterisch angehaucht: Sie sind Korrektive sowohl gegen großkirchliche Einheitsphantasien, die den christlichen Geist dämmen wollen, als auch gegen die begriffliche Dürre überkommener dogmatischer Formeln, die leider noch viel zu häufig unsere Gottesdienste belasten.

Historische und religiöse Beschäftigung mit Jesus bedarf gleichermaßen konstruktiver Energie. Das allezeit unabgeschlossene Bemühen um Jesus Christus, der den Bildern, die wir uns von ihm machen, stets unverfügbar bleibt, gleicht unserem Gottesverhältnis. In ihm erschließt sich Gott uns so, dass er als der uns Erschlossene zugleich der Andere bleibt. Schließlich lehrt schon das zweite Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen!

Erstveröffentlichungsnachweise

- Unter dem Titel: Das Gewissen – religiöse Grundlagen und Perspektiven, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 10, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, S. 12-15.
- Unter dem Titel: Menschenwürde: Humanität und Achtung, in: Werte-Erziehung und Schule. Ein Handbuch für Unterrichtende, hg. von Reinhold Mokrosch und Arnim Regenbogen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, S. 86-94.
- Unter dem Titel: Gerechtigkeit und ihre transzendenten Wurzeln. Theologische Überlegungen zur religiösen Dimension eines aktuellen Begriffs, in: Recht, Gerechtigkeit und Frieden, hg. vom Oberbürgermeister der Stadt Osnabrück und dem Präsidenten der Universität Osnabrück, Osnabrück: Universitätsverlag Rasch, 2002 (Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 9 (2002)), S. 181-194.
- Unter dem Titel: Dienen wozu? Die neuen verteidigungspolitischen Richtlinien und das militärische Berufsethos, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 6, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004, S. 26-28.
- Abschied vom „Gerechten Krieg“. Eine fällige Positionierung der EKD, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 12, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, S. 17-19.
- Die besondere Würde der Opfer. Gewalt und christliche Religion: Im Schmerz ist der Mensch nicht verloren, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 3, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003, S. 4-7.
- Christliche Verantwortung überschreitet die Grenzen. Zur Geschichte und Aktualität der ethischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zur Fragen der Zeit Nr. 15, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, S. 40-43.
- Persönliche Sinnfindung und die Selbstbehauptung im Wettbewerb. Theologische Erwägungen zum Konkurrenz begriff im Anschluss an Georg Simmel, in: Wirtschaft und Ethik in theologischer Perspektive, hg. von Udo Kern, Münster: Lit, 2002, S. 179-198.
- Unter dem Titel: Technik als Schicksal – kommt die Seele da noch mit? Die Trias Wissenschaft – Technik – Wirtschaft bestimmt den Fortschritt. Dieser greift wiederum tief in das Leben der Menschen ein, in: zursache.bw – Evangelische Kommentare zur Fragen der Zeit Nr. 16, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, S. 20-23.

- Unter dem Titel: Für eine Ethik der Distanz. Was ist aus der „Schädelbilder-Affäre“ geworden? Ein Kommentar, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 11, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, S. 30.
- (gemeinsam mit Wiebke Krohn): Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie aus evangelischer Perspektive, in: Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, hg. von Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim, Bülent Ucar, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009, S. 98-109.
- „Fachmensen ohne Geist, Genußmensen ohne Herz“. Zur Arbeits- und Freizeitethik in der ‚Erlebnisgesellschaft‘, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 89 (2000), S. 266-282.
- Zivilgesellschaft(en), in: Gerechtigkeit – ein globaler Wert, hg. von Hans-Georg Babke und Andreas Fritzsche, München: Bernward, 2003 (Ökumenische Sozialethik; Bd. 6), S. 101-110.
- Unter dem Titel: Eine neue Landkarte der Religion. Die Chance der Muslime, Europa tolerant, friedlich und kooperativ mitzugestalten, in: zursache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 7, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005, S. 18-21.
- Religiöse Welten im Diskurs. Eine Deutung des Islam in Vergangenheit und Gegenwart, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, S. 8-14.
- Keine Angst vor der Moderne. Das Christentum ist eine Religion, die mit der Zeit zu gehen vermag, in: Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft 33 (2000), S. 21-23.
- Die Reformation geht weiter. Zur Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, in: Religionspädagogische Hefte 7, Saarbrücken: Universität des Saarlandes – Fachrichtung Evangelische Theologie, 2008, S. 3-21.
- Ohne Gott? – Aufgeklärter Glaube und Zivilreligion, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 189, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, S. 10-13.
- Reflexion der Religion: Theologie dient dem Sichverstehen der Gesellschaft, in: Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft 30 (1997), S. 353-356.
- Unter dem Titel: Religion zwischen Glaube und Vernunft. Osnabrücker Uni-Professor: Wissenschaftlichkeit schützt vor Fundamentalismus, in: Neue Osnabrücker Zeitung vom 28. Januar 2009, S. 18.
- Unter dem Titel: Ältere Menschen sind nicht religiöser als jüngere. Osnabrücker Uni-Professor: Glaube wird vor allem an den Schnittstellen des Lebens sichtbar, in: Neue Osnabrücker Zeitung vom 30. Dezember 2009, S. 18.

Kirche als Gegenwelt. Dietrich Bonhoeffer. Ein Mensch im Widerstand, in: zur sache.bw – Evangelische Kommentare zu Fragen der Zeit Nr. 9, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, S. 8-11.

Unter dem Titel: Auferstehung? – Kann sein, muß aber nicht. Die Jesusforscher sind sich heute einiger als vor hundert Jahren. Was bedeutet das für den Glauben? Ein Theologe zieht Bilanz, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 32 vom 7. August 1998, S. 22.