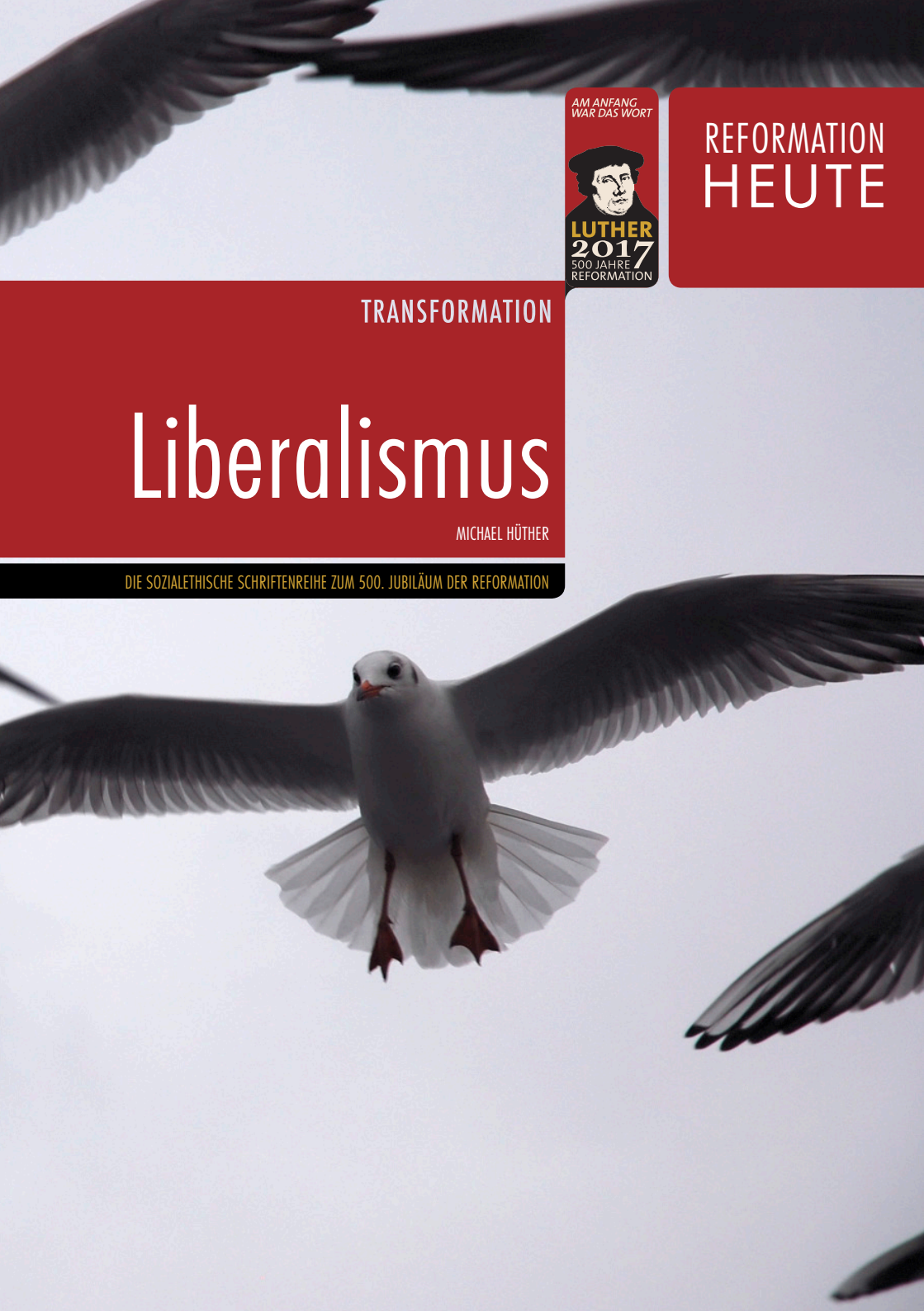


AM ANFANG WAR DAS WORT

LUTHER 2017 500 JAHRE REFORMATION

REFORMATION HEUTE

TRANSFORMATION

Liberalismus

MICHAEL HÜTHER

DIE SOZIALETHISCHE SCHRIFTENREIHE ZUM 500. JUBILÄUM DER REFORMATION

ÜBER DEN AUTOR

Michael Hüther
Prof., promovierter Volkswirt, Direktor des Instituts der deutschen Wirtschaft Köln (IW) und Honorarprofessor an der European Business School Oestrich-Winkel.

Wichtige Veröffentlichung: Die junge Nation. Deutschlands neue Rolle in Europa, Hamburg 2014.

Liberalismus

REFORMATION HEUTE

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Arnswaldtstraße 6
30159 Hannover
Telefon: 0511/554741-0
e-mail: info@si-ekd.de
www.si-ekd.de

Stiftung Sozialer Protestantismus
Schlossstraße 2
57520 Friedewald
Telefon: 02743/9236-0
e-mail: info@ssp-friedewald.de

Autor:
Michael Hüther

Herausgeber:
Gerhard Wegner (SI der EKD)
Stiftung Sozialer Protestantismus

Redaktion:
Renate Giesler

creo media

BEREITS ERSCHIENEN

Bildung

Beruf

Ehe

Reformation

Liberalismus
REFORMATION HEUTE
Sozialwissenschaftliches Instituts der EKD
Stiftung Sozialer Protestantismus

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen sowie für jegliche Speicherung und Verarbeitung in datenverarbeitenden Systemen. Es ist nicht gestattet, Abbildungen zu digitalisieren.
Umschlag und Frontispitz: istockphoto.com (NikeAlberts)
Weitere Bildquellen: fotolia.de (Christopher Bradshaw, justinkendra, Scisetti Alfio, Georgios Kollidas); istock (khananastasia. hillaryfox, mbbirdy); pixelio.de (Katharina Wieland Müller); www.ekd.de

Schutzgebühr: 2,95 €
(10 Exemplare für 19,50 €)

© creo-media, Hannover · 1. Auflage (April 2015)

creo-media GmbH
Agentur · Druckerei · Verlag
Bischofsholer Damm 89
30173 Hannover
www.creo-media.de

Layout, Satz, Typographie, Bildbearbeitung und Druckproduktion bei: creo-media
info@creo-media.de

Inhalt

Von der Freiheit eines Christenmenschen 7

Martin Luthers Freiheit im Glauben 9

Reformation, Aufklärung und „Sattelzeit“ 12

Fürstenreformation und weltliche Obrigkeit 15

Der Liberalismus und die Überforderung des Individuums 17

Neubestimmung des Menschen 17

Liberalismus der unsichtbaren Hand 20

Positionsverluste des Liberalismus im 19. Jahrhundert 26

Übersicht: Grundbegriffe der Politik im 19.Jahrhundert 27

Kirche der Freiheit 28

Notwendige Sicherheitsdispositive 28

Ungleichheitsfolgen und Kontingenz 30

Evangelische Verkündigung und Liberalismus im 21. Jahrhundert 33

Literatur 36

»Freiheit ist kein käuflich Gericht;
man hat sie oder man hat sie nicht.
Und wer sie hat, wer wirklich „frei“,
hat noch ein kleines Lächeln dabei.«

Christian Morgenstern

Michael Hüther

Liberalismus

Von der Freiheit eines Christenmenschen

Wer über Liberalismus schreibt, der steht abgesehen von begrifflichen Unschärfen und historischen Differenzierungen dieser philosophisch-politischen Konzeption vor einer mehrfachen Herausforderung: Man ist heute in einer fast schon selbstverständlichen Verteidigungsrolle, denn der

„Liberalismus ist in Verruf geraten. Ihm wird angelastet, das globale Finanzsystem ruiniert und die Weltwirtschaft an den Rand des Abgrunds getrieben zu haben“ (Heidbrink 2009: 209).

Das große Versprechen, dem Einzelnen mit Selbstbestimmungsoptimismus den Raum der negativen, abwehrenden Freiheit ebenso lebenspraktisch zu eröffnen wie den Raum der positiven, gestaltenden Freiheit, hat an Glaubwürdigkeit verloren. Vielfältige Sorgen der Fremdbestimmung – politisch, ökonomisch und gesellschaftlich – treten dagegen für immer mehr Menschen mit immer größerer Überzeugung an.

Unabhängig von diesen gegenwärtigen Verwerfungen besteht der grundsätzliche Konflikt zwischen dem einerseits zur Freiheit befähigten und andererseits die Freiheit fürchtenden Menschen (vgl. Fromm 2008). Nicht selten wird aus empfundener Überforderung gegen die positive Freiheit und für die Sicherheit in der engen sozialen Struktur entschieden. Der aufklärerische Optimismus der Selbstbestimmung als Kern der positiven Freiheit unterschätzt die entlastende Wirkung von tradierten und üblichen Bewertungs- und Handlungsmustern sowie von vorurteilsgetragenen Routinen, denen wir uns nie gänzlich entziehen können. Das Bekenntnis zur Freiheit in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verlangt stets eine besondere Kraft. Das betrifft einerseits die Fähigkeit und Bereitschaft, mit Widersprüchen, Gegensätzen und Konflikten, wie sie nun einmal zum Alltag der Menschen gehören, umgehen zu können und fordert andererseits

die Leidenschaft, sich der Vernunft als Instrument der Erkenntnis und des Handelns zu verpflichten. Dies fällt schon deshalb nicht leicht, weil die im Namen der Vernunft geschaffenen Institutionen – Wissenschaft, Demokratie und Marktwirtschaft – als kalt erscheinen (vgl. Dahrendorf 2006: 79).

Insofern ist der Liberalismus als eine in Politik, Ökonomie und Gesellschaft bedeutsame Grundposition der Philosophie ideologieverdächtig, zumal dann, wenn die Freiheit des Einzelnen nicht konzeptionell in jenen Kontext eingeordnet wird, der sich mit den Begriffen Sicherheit und Gerechtigkeit, Vertrauen und Verantwortung konstituiert. Das Versprechen der Freiheit für den Einzelnen, die in einem Jahrhunderte währenden historischen Prozess erst errungen werden musste, reibt sich mit anderen Normen und Tugenden von hoher lebenspraktischer Bedeutung.

So kann die Einseitigkeit und Verkürzung eines Freiheitsdiskurses leicht dazu führen, dass die Freiheit aus Sicht vieler ihre Priorität einbüßt. Liberalismus als philosophische Theorie und gleichermaßen praktische Politik changiert an der Grenzstelle von Mythos und Wissenschaft, deren Gemisch Ideologien charakterisiert (vgl. von Beyme 2013: 36).

Liberalismus im Zusammenhang mit der Reformation zu erörtern, ist schließlich allein deshalb eine besondere Herausforderung, weil der Begriff als Marke für eine philosophisch-politische Position sich erst im 19. Jahrhundert durchsetzt und allgemein gebräuchlich wird. Insofern ist jede Verbindung, die zwischen Reformation und Liberalismus gezogen und beschrieben wird, stets eine Deutung, die im Streit der Meinungen steht. Natürlich wird niemand bezweifeln wollen, dass Humanismus, Reformation, Konfessionskonflikte und Aufklärung jene historischen Wegmarken sind, ohne die der moderne Liberalismus nicht zu denken ist. Und dennoch verbirgt die große Linie die argumentativen Hürden im Detail. Denn die Reformation war ein Vorgang, der zwar den Kontinent als Ganzes betroffen, in der konkreten Gestaltung der politischen, sozialen und kulturellen Bedingungen allerdings vor allem in Mitteleuropa gewirkt hat.

Also gerade dort nicht, wo die großen Revolutionen den Durchbruch zur politischen Moderne eingeläutet haben: in England 1688/89 und in Frankreich 1789.

Diese historischen Bezüge machen auf eine grundlegende Differenz zwischen den geistes-geschichtlichen Entwicklungen in Westeuropa einerseits und Mitteleuropa andererseits aufmerksam. Denn während die Ideen von 1789 für die Lösung des Staates aus der Dominanz der Kirche und die Befreiung des Einzelnen stehen und damit ohne die Reformation nicht vorstellbar sind, so gilt gleichermaßen, dass im Land der Reformation, im lutherischen Deutschland, diese Grundsätze der Befreiung und der Selbstbestimmung nicht nur erst spät wirksam wurden, sondern auch der Weg dahin nicht originär befördert und betrieben wurde. Anders gewendet:

> *„Eine französisch formulierte Bewegung, die zudem noch abgestimmt ist auf katholisches Milieu, einen national gesättigten politischen Zustand und eine aristokratische Bildungsschicht, weckte in lutherischem Milieu von kleinstaatlicher Prägung keine tieferen Sympathien“ (Plessner 1974: 77).*

Martin Luthers Freiheit im Glauben

Der Liberalismus, den wir als Ausdruck der Moderne verstehen, liegt nicht nur zeitlich weit hinter der Reformation, sondern hinsichtlich seiner Entstehung auch räumlich vom Kernraum der Reformation entfernt. Das, was an den Gedanken Luthers in die Richtung des Liberalismus

weist, muss deshalb auf einer krummen Laufbahn gesehen werden. Doch selbst im Lichte dieses Befundes ist von großem Interesse, in welcher Weise die durch Martin Luther veränderte Weltsicht dem Liberalismus vorgearbeitet hat und deshalb für dessen Verständnis heute unverzichtbar ist. Für die Klärung dieser Frage ist man zuerst auf die Schrift des großen Reformators aus dem Jahre 1520 verwiesen, die *„von der Freiheit eines Christenmenschen“* kündet und mit der Luther auf die päpstliche Bannandrohungsbulle als Versöhnungsangebot reagierte.

Die persönliche Betroffenheit und die elementare Bedeutung für das reformatorische Verständnis des Christentums ließen ihn höchst konzentriert der Frage nachgehen, in welchem Verhältnis die göttliche Bestimmung und deren Deutung durch den Menschen stehen. Gleich zu Beginn wird der Spannungsbogen aus Freiheit und Bindung so verdichtet (Luther 1520):

> *„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ (Abs. 1)*

Martin Luther spricht von der christlichen Freiheit, von der Freiheit, die Christus dem Menschen erworben und gegeben hat, und er fragt danach, was es bedeutet und was es verlangt, ein freier und rechtschaffender Mensch zu sein, wenn

das sittliche Handeln nicht mehr im Sinne der kirchlichen Meßopfer- und Sakramentenlehre verdienstlich ist:

> *„Allein der Glaube ohne alle Werke [macht] rechtschaffen, frei und selig“ (Abs. 8).*

Denn wer einem anderen – so auch Gott – glaubt, der spricht diesem anderen Glaubwürdigkeit und Vertrauen zu, er hält ihn für rechtschaffen und gerecht. Dieser Glaube an Gott wird dadurch erwidert, dass der gläubige Mensch seinerseits durch Gott für rechtschaffen sowie wahrhaftig gehalten und darin als frei geehrt wird. Die christliche Freiheit ist in das Heilswirken Gottes eingebettet, indem der Mensch sola fide sich vertrauensvoll der göttlichen Gnade öffnet und Gott sola gratia diese zuspricht. Der Bezug der Freiheit auf den Glauben zu Gott begründet ihre transzendente Qualität, es geht originär nicht um das Leben im hier und jetzt.

Die Einsicht in dieses gegenseitige Zusprechen der Rechtschaffenheit und der Gerechtigkeit nimmt einen Menschen in die Pflicht, der kultiviert und sittlich entwickelt ist. Das macht deutlich, in welcher Weise die Reformation ohne den Humanismus und sein Bildungsideal nicht denkbar ist. Denn der Humanismus verabschiedet sich von der Bildung der Eliten und dem entsprechenden Privileg des Adels und des Klerus.

> *„Autonome bürgerliche Laienbildung konnte zum Konflikt mit klerikalen Ansprüchen und zu Kritik an Mißbräuchen des Klerus führen“,*

auch wenn der Humanismus trotz seiner optimistischen Sicht auf den Menschen keineswegs eine antichristliche Wendung in sich trug (Reinhard 2001: 246). Zudem verband sich mit dieser Bildungsbewegung das Bewusstsein, das Mittelalter als abgeschlossene, gegenüber der Gegenwart wesensverschiedene Epoche zu deuten. Gedanklich wurde dadurch der Blick frei auf ein anderes Menschenbild, das den Menschen aus eigenem Recht und Anspruch als denkendes und handelndes Subjekt versteht.

Das Schaffen und das Handeln, durch das der Mensch sich jeweils entäußert, erlangen ihre Qualität aus der Sicht Martin Luthers nur durch den Glauben des Menschen.

„Kein Werk macht einen Meister so, wie das Werk ist, sondern wie der Meister ist, so ist auch sein Werk“ (Abs. 23).

Darin findet sich die lutherische Sicht auf die Freiheit des Einzelnen, indem diese allein in seinem Glauben begründet wird. Neben den Glauben tritt die Nächstenliebe, die den Menschen in eine soziale Verantwortung ruft. In letzter Konsequenz wird der Mensch durch diese Deutung Luthers in religiösen Dingen unabhängig und autonom von der Institution Kirche, noch grundsätzlicher: Er wird autark gegenüber zuvor unbezweifelten Autoritäten, er verliert damit aber auch institutionelle Bindung und Sicherheit.

Reformation, Aufklärung und „Sattelzeit“

Die Reformation schiebt an und befördert den Prozess, der den Menschen aus autoritären, alltagsbestimmenden Strukturen frei spricht und zum Individuum werden lässt. Unabhängig von späteren Neubewertungen und der Tatsache, dass Martin Luther den Menschen nicht als politisches Wesen sah, war für die deutschen Aufklärer bis Lessing der Reformator der Befreier des individuellen Gewissens und damit der Begründer geistiger Freiheit (vgl. Reinhard 2001: 264). Allerdings gilt zugleich, dass der Liberalismus als philosophisches Konzept, als ökonomische Bedingung und als politische Richtungsbestimmung ein Kind der Neuzeit ist, genauer: Verwurzelt in der Aufklärung ging der Liberalismus aus den englischen Revolutionen im 17. Jahrhundert hervor und wurde zu einem politischen und ökonomischen Leitbegriff der folgenden Jahrhunderte. Im Mittelpunkt steht das Individuum, seine Freiheit, seine prinzipielle Gleichheit und seine Schutzwürdigkeit sowie Schutzbedürftigkeit. Ohne die große Modernisierungsphase, die von 1750 bis 1850 in nahezu allen Lebensbereichen den Bruch mit vormodernen Strukturen brachte, ist der Liberalismus als wirkungsmächtiges Konzept nicht denkbar.

Der mit der „Sattelzeit“ (Reinhart Koselleck) verbundene Wandel der zentralen Begriffe der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Realität hin zu Kollektivsingularen – Geschichte, Ökonomie, Nation, Gesellschaft – sowie deren

Öffnung für eine unbestimmte, aber beeinflussbare Zukunft – Entstehung des Begriffs Fortschritt – trägt die Ermächtigung des Individuums zum Akteur in sich und gibt ihr Raum.

Der Mensch bewegt sich zwar weiterhin im Rahmen der christlichen Lehre, er unterliegt aber nicht mehr einer allumfassenden göttlichen Bestimmung.

In einem qualitativen Wandel der Begriffe manifestiert sich zugleich eine Emanzipation von der christlichen Heilslehre, so dass sich der *„neuzeitliche Fortschrittsbegriff von seinen religiösen Herkunftsbedeutungen“* dadurch unterscheidet, *„dass er das stets zu erwartende Ende der Welt in eine offene Zukunft verwandelt. Terminologisch wird der geistliche ‚profectus‘ von einem weltlichen ‚progressus‘ verdrängt oder abgelöst“ (Koselleck 2006: 167).*

Die aufklärerische Befreiung des Einzelnen aus der christlich-heilsgeschichtlichen Lebensbestimmung schuf die Grundlage für seine Freiheitsberechtigung gegenüber dem Staat, für die Absage an unbeschränkte, die Lebenswirklichkeit vollumfassende Autoritäten. Diese Öffnung der Zukunft und die damit verwobene Handlungsermächtigung des Menschen hatten zugleich erhebliche Positionsprobleme für den Menschen und für die christliche Weltanschauung zur Folge. Allein das Ende der Welt verliert seine Zwangsläufigkeit und seinen Schrecken. Hier wird deutlich, wie groß die Distanz zwischen Luthers Vorstellungswelt mit der Neigung zum Chiliasmus[1] und dem modernen Bild einer ergebnisoffnen, in Menschen Hand liegenden Entwicklung der Welt ohne Enddatum ist. Die umfassende Freiheitsperspektive des Liberalismus und deren Folgen sind nicht dem zuzurechnen, was Luther mit der Freiheit eines Christenmenschen meinte, die vergänglich ist und letztlich nur die Zeit bis zum Ende der Welt überbrückt.

Gleichwohl ist ohne diese Öffnung und Befreiung des Individuums das Spätere auch nicht zu denken.

Die Befreiung des Individuums hat einen Prozess in Gang gesetzt, in dem der Einzelne sich immer weiter aus ursprünglichen, tradierten Bindungen löste, sie begann mit der Reformation und erfährt heute ihren Höhepunkt (vgl. Fromm 2008: 24). Die Individuation war mit einem Lebensweltverlust verbunden, der eine Neubestimmung des Individuums durch ein *„Wachstum des Selbst“*, die Ausbildung eigener Kraft und den Gewinn an Selbstvertrauen verlangte. Der zum Individuum geworden Mensch muss entweder die darin liegenden Potenziale mobilisieren, indem er sich *„mit der Welt in spontaner Liebe und produktiver Arbeit“*

1 (Lehre von der) Erwartung des tausendjährigen Reiches nach der Wiederkunft Christi.

vereint, oder Sicherheit dadurch finden, *„dass er Bindungen in der Welt eingeht“ (Fromm 2008: 23).*

Die Sorgen und Nöte gerade der unteren und mittleren Schichten der städtischen Gesellschaften sowie der ländlichen Bevölkerung wurden vom Protestantismus in besonderer Weise angesprochen. Der Zusammenbruch der mittelalterlichen Feudalstrukturen eröffnete zwar auch diesen gesellschaftlichen Gruppen neue Möglichkeiten, doch die positiven wirtschaftlichen Folgen der neuen Handelsstrukturen und Geschäftsmöglichkeiten stellten sich zuallererst bei Kaufleuten und beim Adel ein. Die Frage, welche soziologische Deutung der Reformation zutreffend den gewaltigen Wandel erfasst, schließt hier an und fokussiert die Kontroverse um die These, die deutsche Reformation sei vor allem ein städtisches Ereignis gewesen (vgl. Reinhard 2001: 299 ff.).

Fürstenreformation und weltliche Obrigkeit

Angesichts der Tatsache, dass die Reformation gerade in ihrer Anfangsphase durch eine Vielzahl von Predigern (örtliche Meinungsführer) in unterschiedlichen räumlichen Bezügen geprägt war, erscheint die Stadt und Land umfassende *„Gemeindereformation“* als Verständnismodell überzeugend. Der Erfolg der Reformation hing letztlich an der Parteinahme des Fürstenstandes, der tatsächlich angesichts der autoritätskritischen Grundstimmung der frühen reformatorischen Bewegung nur die Wahl hatte, diese zu unterdrücken oder sich letztlich an deren Spitze zu stellen. In dem die *„Volksreformation zur Fürstenreformation“* wurde, musste die Rolle des Staates für die Religion geklärt werden.

Die Notwendigkeit, der Reformation durch politische Gewalt Halt und Zukunft zu geben, stieß sich mit der latenten Gefahr, später aber greifbaren Realität der Autoritätshörigkeit des Protestantismus. Hatte Luther zunächst die Gewissensfreiheit thematisiert, so musste er sich dann dem Verhältnis von Obrigkeit und Kirche beziehungsweise Glauben widmen.

Mit der Schrift *„Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldet“* gibt Luther im Jahr 1523 die notwendige Orientierung und schafft damit für den Einzelnen einen Raum der Freiheit.

„Denn es ist ein freies Werk um den Glauben, zu dem man niemand zwingen kann. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige denn, daß es äußerliche Gewalt erzwingen und schaffen sollte. … Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“ (Luther 1523).

Der Staat – die Obrigkeit – stiftet Gesetze und Recht und schafft damit die elementare Ordnung.

„Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich auf Erden ist. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen als sich selbst allein“.

Deshalb sind auch Priester und Bischöfe *„nicht höher noch besser vor andern Christen“, „ihr Regiment ist nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt“ (Luther 1523).* Die christliche Freiheit wird zur Gesinnungsfreiheit.

Die *„Freiheit eines Christenmenschen“*, die sich aus seinem Glauben begründet und ihn gegenüber kirchlichen Autoritäten frei macht, sichert ihm zugleich einen Autonomieanspruch in Fragen des Glaubens und des Ge-

wissens gegenüber der fürstlichen Obrigkeit. Dieser moderne Gedanke stößt sich freilich an der politischen Realität der *„Fürstenreformation“*. Es bedurfte einer machtpolitischen Absicherung. Dies führte aber im Zusammenspiel mit anderen Faktoren – wie der strukturellen Schwäche des Reichs und den Konfessionskonflikten – dazu, dass die Modernisierung der Staatlichkeit in Deutschland auf der Ebene der Territorien stattfand, so dass der Anschluss an die frühneuzeitlichen Modernisierungsprozesse in Westeuropa verloren ging (vgl. Hüther 2014).

> *„Aus Gründen seiner politischen und religiösen Geschichte hat Deutschland kein Verhältnis zu den Jahrhunderten, welche für die Bildung und Festigung der modernen Welt entscheidend waren“ (Plessner 1974: 81).*

Dies wurde im 19. Jahrhundert vollends deutlich, als nach dem Scheitern der 1848er Revolution und des Paulskirchen-Parlaments sich im deutschen politischen Raum der Freiheitsbegriff spaltete: Während die Fürsten damit die staatliche Unabhängigkeit nach außen meinten, reflektierten Bürger und Abgeordnete weiterhin auf die staatsbürgerlichen Freiheiten. Die Reformation hat in beiden Kontexten einen entscheidenden vorbereitenden Anteil: indirekt und nicht intendiert im politischen System, direkt und explizit für den Einzelnen.

Der Liberalismus und die Überforderung des Individuums

Der historische Pfad von Martin Luthers Schriften zum Liberalismus als modernes philosophisches Konzept mit politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Ausformung ist weit, uneben und auch etwas unübersichtlich. Dies gilt insbesondere dann, wenn man versucht, die zeitliche Verbindung in einen räumlichen Kontext zu stellen. Gibt man diese Beschränkung auf, verzichtet man also darauf, Luthers Nachwirken auf Mitteleuropa zu begrenzen, dann öffnen sich neue und größere Wirkungszusammenhänge.

Neubestimmung des Menschen

Die mit der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit eingeläutete, durch die Reformation mitbetriebene Neubestimmung des Menschen gewinnt

im 18. Jahrhundert besondere Kontur durch eine geistesgeschichtliche Dynamik. Odo Marquard hat auf den zunächst erstaunlichen Befund hingewiesen, dass just nach 1700 auf die Neubestimmung der menschlichen Position fundamental reagierend die Geschichtsphilosophie (mit Voltaires „Essai sur les mœurs“ 1756/65), die philosophische Anthropologie (mit Gottfried Polycarp Müllers Anthropologievorlesung in Leipzig 1719) und die philosophische Ästhetik (mit Alexander Gottlieb Baumgartens „Aesthetica“ 1750) entstehen (vgl. Marquard 1981: 40 ff.).

Diese Philosophien, die auf unterschiedliche Weise die neue Handlungs-, Reflexions- und Selbstbestimmungskompetenz des Menschen thematisieren, erscheinen als Antworten auf den Erfahrungsverlust, der sich aus dem beschleunigenden sozialen und wirtschaftlichen Wandel ergab, und als kompensatorischer Versuch einer Orientierung der Erwartungen. Zugleich verhelfen sie dem Einzelnen damit zurechtzukommen, den Prozess der Individuation zu gestalten und zu bewältigen. Denn *„der Aufbruch der bürgerlichen Intelligenz erfolgt aus dem privaten Innenraum, auf den der Staat seine Untertanen beschränkt hatte. Jeder Schritt nach außen ist ein Schritt ans Licht, ein Akt der Aufklärung. Die Aufklärung nimmt ihren Siegeszug in gleichem Maße als sie den privaten Innenraum zur Öffentlichkeit ausweitet“ (Koselleck 1973: 41)*. Dieser Aufbruch aus der Privatheit verlangt in sehr elementarer Weise nach Sicherheit und Stabilität.

Odo Marquard fügt dem die These hinzu, dass die Neubestimmungsphilosophien auch eine Reaktion darauf sind, dass der Mensch durch die Verantwortung für die Zustände in der Welt überfordert wird und deshalb der Entlastung bedürfe, und zwar durch einen *„Ausbruch in die Unbelangbarkeit“ (Marquard 1981, 42).* Die Überforderung des Menschen wird als Überlastung und Übertribunalisierung gedeutet, da infolge der Kompetenzzuweisung an den Menschen dieser auch für die Übel in der Welt zuständig wird. Anders als bei Martin Luther wird der Mensch nicht mehr durch das baldige Ende der Welt erlöst, er ist nun auf sich verwiesen. Die von Leibniz vorgetragene Rechtfertigung Gottes trotz der weltlichen Missstände mit dem Verweis darauf, dass dies die

beste aller möglichen Welten sei (Theodizee), verfing nicht mehr, da der Mensch selbst in der Verantwortung geriet und deshalb unter Anklage für die Weltübel stand. Die Neubestimmung des Menschen bedingt eine *„Radikalisierung der Theodizee zur Geschichtsphilosophie kurz nach 1750“*, mit der Konsequenz, dass *„fortan der Mensch als wegen der Übel der Welt absolut Angeklagter … unter absoluten Rechtfertigungsdruck, unter absoluten Legitimationszwang gerät“ (Marquard 1981: 49).*

Diesem Druck der Anklage versucht man durch einen Ausbruch in die Unbelangbarkeit zu entkommen. Das geht einmal über die Formulierung von Schutzrechten, die als Menschenrechte gegen Ende des 18. Jahrhunderts dem Einzelnen einen Raum der Unbelangbarkeit sichern. Hier reift der aufklärerische Gedanke der Freiheit, der Selbstbestimmung und der Schutzbedürftigkeit zu dem Institut der universellen Menschenrechte, das im Schoße der Französischen Revolution am 26. August 1789 von der Nationalversammlung in Paris formal beschlossen wird und auf einer transatlantischen philosophischen Grundlage (Immanuel Kant, Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Thomas Jefferson) ruht. In diesem Sinne ist der Mensch in seinen Grundrechten nicht rechtfertigungsbedürftig, sondern von jeder Erklärungsnot befreit – unbelangbar (vgl. Marquard 1981: 55).

In gleicher Weise wirkt die in der Aufklärung bedeutsam gewordene Hinwendung zu Relikten und deren Bewunderung, wodurch die Taten und Größe verstorbener Persönlichkeiten gewürdigt werden.

> *„Heroische Vergangenheiten sprechen aus Dingen, wenn sie posthum herausragende Menschen authentisch zu verkörpern vermögen. … Der Wunsch, sich etwas einzubilden, wird so dominant, dass man über komplexe, differenzierte, den eigenen Projektionen zuwiderlaufende Tradierungszusammenhänge hinwegsieht“ (Laube 2014: 55 f.).*

Über Relikte werden vergangene Heroen und große Leistungen präsent – beides stellt unbelangbar Positives ausgleichend in die Gegenwart, zu der auch Übel und Missstände gehören. Gerade Martin Luther, der die Autorität der Kirche bezweifelte, wurde selbst zu der Erinnerungs-

figur, die alle anderen überstrahlte (vgl. Laube 2014: 49). Erinnerungsorte sind Orte der Unbelangbarkeit.

Liberalismus der unsichtbaren Hand

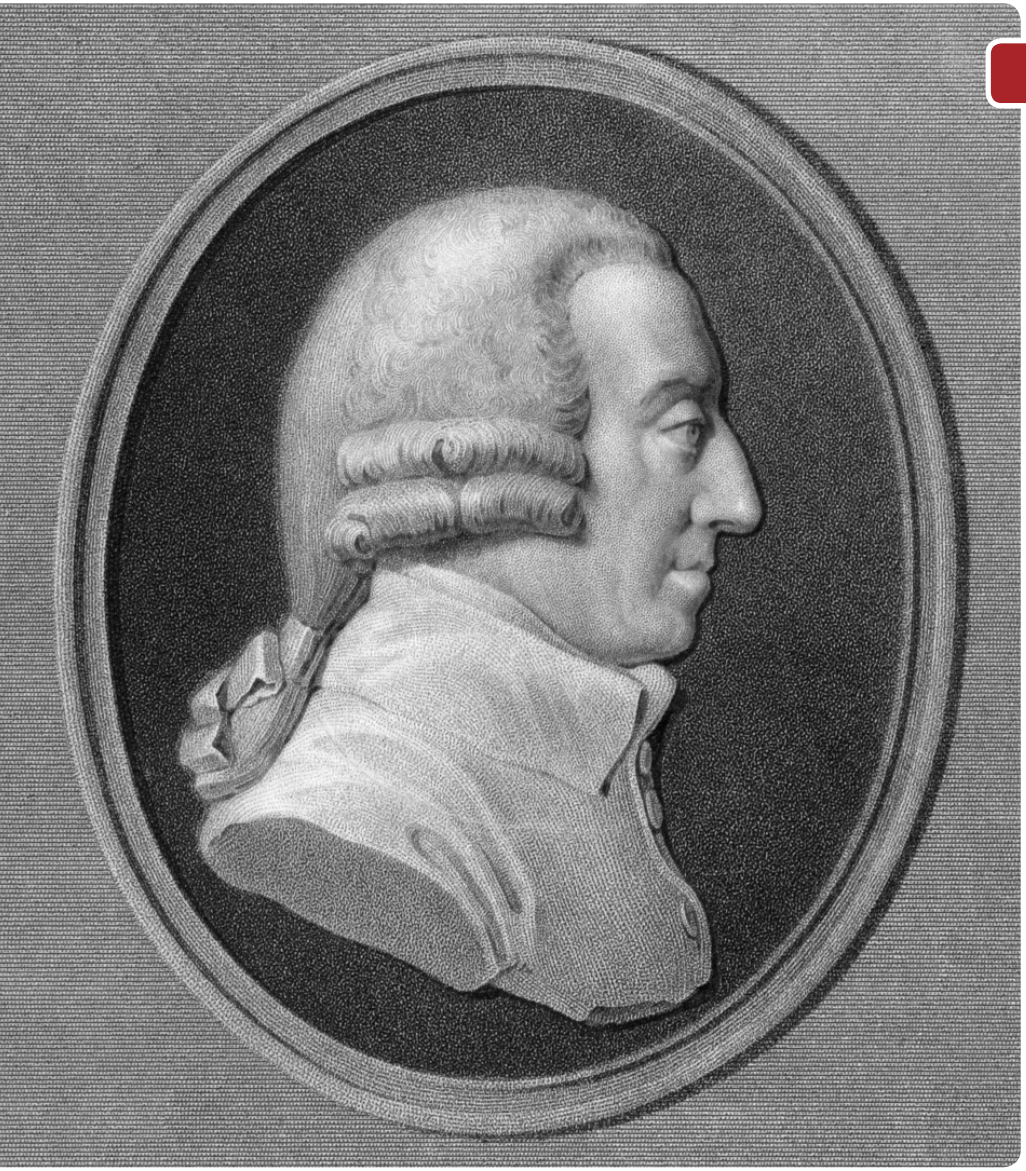
Ein weiterer Weg auf der Suche nach Entlastung besteht darin, das Übel nicht aus der Welt zu verbannen und zu verteufeln, sondern aus ihm das Gute abzuleiten. Das Übel selbst wurde so zum akzeptierten, weil produktiven Bestandteil der Welt. Der damit angelegte Kompensationsgedanke entstammt ebenfalls der Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Wir finden diesen im Utilitarismus bei Jeremy Bentham (*„das größte Glück der größten Zahl“),* wir finden diesen ebenso bei Thomas Robert Malthus. Die moderne Nationalökonomie erscheint mit der Metapher der unsichtbaren Hand deshalb als Mechanismus, der nicht nur Wohlstand verspricht, sondern vor allem die Koordinierung der einzelwirtschaftlichen Entscheidungen effizient auf eine Weise leistet, die nach der Absicht der Handelnden nicht fragt und so auch aus Übeln Gutes werden lässt. Diese moderne Art ökonomischen Denkens ist eng verbunden mit dem politischen Liberalismus, indem die Konsistenz und die Eindeutigkeit der Regeln der Freiheit einen ergebnisoffenen Rahmen setzen.

> *„Liberalism and market capitalism are inseparable … The modern debate of these issues began in Scotland and England. John Locke, David Hume and Adam Smith are but three many names to consider. From Britain, the ideas spread to the United States and to continental Europe. Montesquieu and Kant borrowed some of their ideas from British Liberals” (Dahrendorf 1989: 184).*

Doch der politische Liberalismus bleibt blutleer ohne die ökonomische Perspektive, die aus der Freiheit als philosophisch-politischer Botschaft durch die Bereitstellung von Ressourcen und die Eröffnung von Wohlstand eine realistische Option macht: Freiheit als Dispositionsfreiheit. Damit der Mensch gestalten kann, muss er wirtschaften, und das am besten unter fairen Marktbedingungen.

Spannend ist, dass im 18. Jahrhundert angeregt durch die Philosophie der Aufklärung und der damit

postulierten Kompetenz des Individuums auffällig viele schottische Denker – Moralphilosophen, Sozialethiker, Historiker, Juristen – danach gefragt haben, wie das Miteinander der Menschen auskömmlich sowie gedeihlich organisiert werden könne und was dafür Bedeutung habe. Zu nennen sind vor allem Adam Smith (1723 – 1790) und John Millar (1735 – 1801), David Hume (1711 – 1776) und Adam Ferguson (1723 – 1816), die in einem mehr oder weniger engen Austausch miteinander standen. Vor allem Hume und Smith haben – freundschaftlich verbunden – in einem regen intellektuellen Diskurs gestanden. Nicht zufällig stehen ihre Statuen an der Scottish National Portrait Gallery in Edinburgh direkt nebeneinander.



Adam Smith

Im Vordergrund heutiger Wahrnehmung steht, dass Adam Smith und sein Schüler Millar die Marktkoordination bei dezentraler Entscheidungskompetenz als Motor guter wirtschaftlicher Entwicklung thematisierten. Im Hintergrund und deshalb besonders betonenswert steht die Tatsache, dass Smith dabei weder die moralischen Voraussetzungen beim Individuum vergaß noch die Rolle des Staates im System der natürlichen Freiheit ignorierte. Adam Ferguson hat sich ähnlich für die Bedingungen gesellschaftlicher Koordination interessiert, dafür die Bewegung zur *„commercialsociety“* begrüßt, doch zugleich die Frage aufgeworfen, wie damit die *„civilsociety“* – der Raum aktiver Bürgertugenden – vereinbar sei. Eine Antwort liegt in der von Adam Smith als notwendig betonten Verbindung von Eigennutz und Wohlwollen, Gewissen und Selbstregulierung sowie der Fähigkeit des Menschen, die Gefühle seiner Mitmenschen nachzuahmen und damit zu verstehen (vgl. Ronge 2015: 13).

> *„The social application of liberalism analogously leads to the emergence ofthe public, if by ‚public‘ we understand the meeting place of divergent views from which a ‚public opinion‘ emerges“ (Dahrendorf 1989: 184).*

Dafür hat David Hume mit der Formulierung eines *„common sense ofinterest“* in seinem *„Treatiseof Human Nature“ (Hume 2008)* wohl am trefflichsten zum Ausdruck gebracht, worum es einer vom Individuum her gedachten und legitimierten, eine gemeinsame Öffentlichkeit suchenden Gesellschaft gehen muss: Ihre Mitglieder benötigen einen gemeinsamen Sinn für ein gemeinsames Interesse. Diese gemeinsame und gegenseitige Interessenbekundung lebt von der Erfahrung, dass die Kooperation, das Einlassen auf Konventionen und die Akzeptanz von Verfahrensregeln den Einzelnen besser stellen und so in seinem ureigenen Interesse liegen. Gesellschaften beruhen auf der Bereitschaft zur Kooperation, sie verschaffen Sicherheit und geben Raum für Diskurs sowie Entwicklung, sie stabilisieren Beziehungen und bündeln Kräfte. Da die dafür begründende Erfahrung mit zunehmender Größe und Anonymität der Gesellschaft immer weniger wirken kann, benötigen wir den Staat als Agenten der Rechtssetzung und Sanktionierung, als Gewährleister der Infrastruktur und Sicherheit.

Adam Smith war von dem anthropologischen Forschungsprogramm seines Freundes David Humes fasziniert und angeregt. Die Werke von Adam Smith durchzieht in ihrer Gesamtheit entsprechend der Versuch, die menschliche Natur in ihrer Vielfältigkeit, Bindung und Orientierungssuche zu verstehen. Darin liegt das Verbindende seiner beiden Hauptwerke, die lange Zeit als widersprüchlich gedeutet wurden. Tatsächlich weisen schon die Textanalyse und die Entstehung sowie Überarbeitung beider Werke daraufhin, dass beide Schriften nicht nur in einem engen zeitlichen, sondern vor allem in einem inhaltlichen Zusammenhang stehen. In dieser liberalen Vorstellungswelt bedarf es keiner Beherrschung der Bürger im Alltag durch die Politik, es geht vielmehr darum, durch ein kluges Arrangement allgemeiner Regeln und Ordnungen die Gesellschaft im Ganzen zu steuern (vgl. Ronge 2015: 411).

David Hume

Dieses Verständnis trifft sich mit Luthers Sicht, der in Recht und Gesetz den hinreichenden Rahmen individuellen Handelns sieht, um der Gewissensfreiheit als Glaubensfreiheit den angemessenen Raum zu geben.

Die natürliche Disposition des Einzelnen zur Wahrnehmung und zum Mitempfinden der Situation anderer konstituiert seine Menschlichkeit. Das zeige sich – so Hume und Smith gleichermaßen – zunächst in der

Familie und in der Freundschaft. Doch die Entwicklung der modernen Lebensweise, die auf Kooperation in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft beruht und dadurch Kooperationsfähigkeit einübt und ausbildet, hat dem im öffentlichen Raum Wirkmacht verschafft.

Der liberale Staat muss durch kluge Gesetze das natürliche Empfinden für Gerechtigkeit und Fairness stärken und die Empathie-Fähigkeit des Einzelnen sowohl stabilisieren als auch ergänzen.

Mit dieser Perspektive bietet Adam Smith eine doppelte Entlastung: Er eröffnet zum einen eine glaubwürdige Aussicht auf gute wirtschaftliche Ergebnisse und er begründet zum anderen plausibel die Hoffnung, dass die Gesellschaft in der liberalen Ordnung zusammenhält. Insofern stellt Smith mit der politischen Ökonomie eine Verbindung her zwischen der Mechanik der Märkte sowie der Generierung von Wohlstand einerseits und der moralischen Orientierung des Menschen sowie deren Beitrag zur Kohäsion der Gesellschaft andererseits. Der Liberalismus als Ideologie der Freiheit beruht – so rufen uns die schottischen Moralphilosophen zu – unweigerlich auf der moralischen Dignität der Einzelnen.

Hier öffnet sich die Verbindung zur *Freiheit eines Christenmenschen*, wie sie Martin Luther konzeptualisiert hat.

> *„Was der Protestantismus auf spirituellem Gebiet zur Befreiung des Menschen begann, hat der Kapitalismus auf geistig-seelischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet fortgeführt. … Die individuelle Beziehung zu Gott war die psychologische Vorbereitung für den individuellen Charakter der weltlichen Betätigung des Menschen“ (Fromm 2008: 82, 84).*

Strukturell wirken Reformation und Liberalismus analog: Im Ergebnis ist der Einzelne einsamer und isolierter geworden. Die negative Freiheit von Zwang und Fremdbestimmung hat nicht in gleicher Weise die positive Freiheit zur Reife und Würde gebracht. Letztlich ist aber der Erfolg eines politischen und ökonomischen Systems daran zu messen, ob es den Menschen gelingt, die positive Freiheit zur Ausformung ihres Selbst zu nutzen und damit das eigentliche Versprechen der Freiheit zu verwirklichen.

Positionsverluste des Liberalismus im 19. Jahrhundert

Adam Smith hat mit seiner Theorie des öffentlichen Raums bereits „Sicherheitsdispositive“ (Ronge 2015: 411) im Angebot, die das Miteinander und den Zusammenhalt von Individuen in einer Gesellschaft begünstigen. Freilich hat sich gerade in der Realität des 19. Jahrhunderts erwiesen, dass Menschen mehr benötigen als Koordinationsroutinen und pauschale Wohlstandsversprechen.

In der begrifflichen Entwicklung der politischen Sphäre ist dies nachvollziehbar. Im Grunde hat die politische Theorie dabei in unterschiedlicher Weise jenen Bedarf der Menschen bewusst oder unbewusst zu adressieren versucht, der sich aus dem Verlust übergeordneter institutioneller, emotionaler und religiöser Bindungen sowie deren Ersatz durch individualisierte Freiheitsräume ergeben hatte. Solche Verluste wurden mit dem Fortschritt der Industrialisierung und Urbanisierung immer bedeutsamer, und je mehr der ökonomische und soziale Wandel sich beschleunigte, desto mehr veränderten sich die Lebensbedingungen.

Die Freiheit alleine verlor als Botschaft an Glanz, weil sich andere lebenspraktische Fragen in den Vordergrund geschoben haben: Wie entsteht die notwendige Sicherheit der Lebensräume? Wo kann Vertrauen in die Institutionen wirken und Selbstvertrauen bestärken? Welche Ressourcenausstattung ist für die Verwirklichung der positiven Freiheit jenseits des politischen Wahlaktes notwendig? Wie können staatliche Interventionen, Regelungen und Leistungen nicht nur Sicherheit, sondern auch auf elementare Weise die Lebensgrundlagen verschaffen?

Die Übersicht über die Grundbegriffe der Politik macht diese Verschiebung der Schwerpunkte deutlich.

Die Freiheit steht nicht mehr alleine und prioritär, sondern wird zunehmend ergänzt durch Konzepte der individuellen Lebensverwirklichung sowie der Bindung und Entlastung von Sorgen: Tugend als idealistische Antwort des Radikalismus; Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Klassen als umfassendes Sicherungsversprechen des Sozialismus; Monarchie, Ordnung, Religion und Kirche als autoritäre Struktur des Konservatismus.

Übersicht: Grundbegriffe der Politik im 19. Jahrhundert

Liberalismus	Radikalismus	Sozialismus	Konservatismus
Freiheit	Freiheit	Gleichheit	Monarchisches
Verfassung	Republik	Freiheit	Prinzip
Repräsentation	Demokratie	Gerechtigkeit	Legitimität
Gewaltenteilung	Tugend	Solidarität	Ordnung
Eigentum	Pouvoir constituant (verfassungsgebende Versammlung)	Revolution	Religion, Kirche
	Revolution	Klassen	
		Partei	
		Ideologie	

Quelle: von Beyme (2013: 27)

Der Liberalismus führte zu vielfältigen Gegenreaktionen, gerade auch mit seiner Neigung zur Anarchie. Während auf der einen Seite der Konservatismus sich ausbildete, erblühte auf der anderen Seite der Sozialismus, der den Glauben an den Markt negierte. Die optimistische Botschaft, die der Liberalismus dem *„übertribunalisierten Menschen“* der Aufklärung verkündete, verlor in dem Maße an Glaubwürdigkeit, als das Marktsystem nicht aus sich selbst heraus Chancengerechtigkeit schaffen, Neutralität für die Marktakteure sichern und soziale Bindung erzeugen konnte.

„Liberalism was replaced by socialism as a dominant force“ (Dahrendorf 1989: 185), man kann auch sagen: Der Liberalismus war Opfer seines Erfolges, der sich in beschleunigtem Wandel und verbesserter Ressourcenausstattung zeigte.

Dieser Positionsverlust des Liberalismus vollzog sich schleichend im Laufe des langen 19. Jahrhunderts mit sich neu entfaltenden ökonomischen Potenzen und erhielt eine besondere Dynamik infolge der Weltwirtschaftskrise ab 1929. Die Frage nach der sozialen Verantwortung wurde immer drängender gestellt. Die Antworten differenzierten sich dabei aus, indem neben den Marxismus die vermittelnde Variante sozialdemokratischer Herkunft

eines *„social-liberalism“* trat (Dahrendorf 1989: 185). Dadurch wurden dem Staat bei grundsätzlicher liberaler Sicht zusätzliche Verantwortung zugewiesen und neue Aufgaben erschlossen: Die Daseinsvorsorge für die Subsistenz des Lebens, die sozialpolitische Sorge für die Existenzsicherung des Einzelnen und die konjunkturpolitische Sorge für die Funktionsfähigkeit der Marktsteuerung. Die Geschichte des Liberalismus in der Moderne – so lässt sich festhalten – ist eine Geschichte unterschiedlicher Antworten auf die durch Freiheit des Einzelnen – auch die Freiheit eines Christenmenschen – verursachten Orientierungs- und Bindungsverluste.

Kirche der Freiheit

Der Liberalismus als Programm hat zum Beginn des 21. Jahrhunderts schwere Rückschläge erlitten, er ist „in Verruf geraten“. Die zur Weltwirtschaftskrise gewordene Finanzmarktkrise hat wie die große Depression der 1930er Jahre sehr grundlegende Zweifel an dem Koordinationsversprechen einer freiheitlichen Wirtschaftsordnung in weiten Kreisen der Gesellschaft hervorgerufen. Die tatsächliche oder gefühlte endogene Überforderung des Einzelnen in der Freiheit wurde verschärft durch die erlebte und wahrgenommene Freiheitsbedrohung durch das globale Finanzsystem. Die Suche nach Lösungen hat diesmal nicht zu neuen Konzeptionen liberalen Denkens geführt, wie dies mit dem Ordoliberalismus in Deutschland und dem Keynesianismus in den angelsächsischen Ländern der Fall gewesen war.

Notwendige Sicherheitsdispositive

Politik und Gesellschaft versuchen heute ihre Freiheitsspielräume dadurch zu sichern, dass sie der Wirtschaft – insbesondere dem Finanzsystem – einen neuen Regulierungsrahmen verordnen. Führend ist dabei die Erfahrung, dass in der Krise der Staat zur rettenden Instanz und dem Primat der Politik neu zum Durchbruch verholfen wurde. Der generelle Ansehensverlust des Liberalismus durch die Krise bestätigt freilich, dass „liberalism and market capitalism are inseperable“. Der Liberalismus plädiert für die Marktfreiheit, weil allein diese mit

dem individuellen Grundrecht der Freiheit kompatibel ist, und daraus angemessene Rahmenbedingungen als verlässliche Grundlage für eine selbstverantwortliche Lebensgestaltung schafft (vgl. Kersting 2009:29). Das wurde dem Liberalismus im Spektrum der politischen Parteien nun zum Verhängnis. Auch gesellschaftlich können wir Entwicklungen beobachten, die einem Gemisch aus Orientierungs- und Bindungsverlust sowie Freiheitsüberforderung entspringen sowie die Spaltung der Freiheit in eine gute, nämlich politisch und gesellschaftlich gedachte und praktizierte, und in eine schlechte, nämlich ökonomisch ausgelebte, thematisieren und fordern.

Während über lange Zeit der Wunsch nach Gerechtigkeit im Vordergrund stand, um die entsprechenden Defekte der Marktwirtschaft zu korrigieren, steht seit der globalen Finanzkrise zudem der Wunsch nach Sicherheit ganz oben. Der tiefgreifende Verlust an Vertrauen hat nicht nur die Erwartungsbildung für die Menschen erschüttert, sondern Zweifel an den Institutionen begründet. Die bisherigen „Sicherheitsdispositive“ unserer Wirtschaftsordnung haben für die Menschen ihren Wert und damit für Politik und Gesellschaft ihre Funktion verloren. Ein grundsätzlicher Mangel an Vertrauen erschwert das freie und gedeihliche Miteinander der Menschen, denn es behindert die Übernahme von Verantwortung. Dort aber, wo Verantwortung verweigert wird, stehen Gesellschaften vor der existentiellen Frage, *ob ein gemeinsamer Sinn für ein gemeinsames Interesse* als elementare Basis gesichert werden kann.

Das, was die schottischen Moralphilosophen mit der notwendigen gesellschaftlichen Kohäsion und deren Verankerung im einzelnen Bürger als Wesensmerkmal einer freien Gesellschaft identifiziert haben, wird gefährdet durch die Überlastung des Menschen bei der ohnehin schon herausfordernden „Selbstaneignung“. Die lebenspraktische Akzeptanz der Kontingenz, also der Intervention in den eigenen Handlungskontext durch sinnfremde, jedenfalls sinnunabhängige Vorgänge, und der Versuch, damit konstruktiv umzugehen, verlangen vom Einzelnen, diese zufälligen Bedingungen des Lebens in die eigene Perspektive zu integrieren (vgl. Kersting 2009: 23). Die Selbstaneignung ist

gleichermaßen als Bewältigung der in der negativen und der positiven Freiheit liegenden Herausforderung zu verstehen: pragmatische Kontingenzbewältigung (vgl. Lübbe 1998).

Das erfordert Vertrauen in das Selbst sowie in die politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Institutionen und deren Leistungsversprechen. Die Handlungsspielräume, die wir besetzen, spiegeln gleichermaßen unsere individuellen Fähigkeiten und die objektiven Bedingungen. Die Freiheit erfährt ihre praktische Wendung dadurch, dass erst durch unser Tun oder Unterlassen etwas geschieht, was ohne unser Tun oder Unterlassen nicht geschehen wäre. Dann ist die Freiheit von der Verantwortung nicht zu trennen. Die Grenzen unserer Möglichkeiten sind dabei nicht starr, sondern selbst Gegenstand freier Handlung, die im Grundsatz darauf gerichtet ist, diese Grenzen zu verschieben und die Möglichkeiten zu erweitern. Die Verantwortung ist nicht nur rechtlich unverzichtbar, sondern geradezu sozial-ethisch verpflichtend. Dadurch wird der elementare gesellschaftliche Bezug über die „sympathy“ für die anderen und deren Belange konstituiert.

„Die Frage, ob ein wirtschaftliches oder ein politisches System der Sache der menschlichen Freiheit dient, ist nicht nur im politischen und wirtschaftlichen Sinn zu beantworten. Das einzige Kriterium für die Verwirklichung der Freiheit ist, ob der Mensch aktiv sein Leben und das der Gesellschaft mitbestimmt oder nicht, und das nicht nur durch den formalen Akt der Wahl, sondern bei seiner täglichen Arbeit und in seinen Beziehungen zu anderen“ (Fromm 2008: 197).

Ungleichheitsfolgen und Kontingenz

Der Liberalismus muss sich – die erste Herausforderung im 21. Jahrhundert – darin bewähren, dem Einzelnen eine konstruktive Perspektive für ein gelingendes und sozial verankertes Leben aus Selbstbestimmung und gesellschaftlicher Mitbestimmung zu eröffnen. Das verlangt zunächst die Bereitschaft, mit den Ungleichheitsfolgen der Egalisierung von Chancen umzugehen. Dieser Aspekt wird leicht übersehen, er weist aber darauf hin, dass in der Freiheit die selbstverständlich postulierte und sozialethisch begründete Chancengleichheit erst recht soziale Differenzierungen und

sogar Elitebildung in Gang setzt (vgl. Lübbe 2009: 66f.). Eine soziale Bindung des Liberalismus muss die Spannung aus einer vorsorgenden Strategie durch Bildungspolitik sowie offene, chancenbietende Märkte und einer nachsorgenden Strategie der sozialpolitischen Kompensation mutig durch den Grundsatz der Subsidiarität so auflösen, dass erstere Priorität gewinnt, um die Kernbotschaft aus negativer und positiver Freiheit glaubwürdig zu halten.

Dies ist deshalb so bedeutsam, weil die heute Lebenden so viel Zeit jenseits der regulären Arbeitszeit haben wie keine frühere Generation.

> *„Wie nie zuvor ist uns allein schon kraft der Zeitfreisetzungsfolgen des Zivilisationsprozesses die Fähigkeit selbstbestimmter Lebensführung abverlangt“ (Lübbe 2009: 70).*

Die Differenzierung der Lebensweise, des Niveaus der Lebensführung und des Niveaus der Kultivierung setzt sich in der Gegenwart unaufhaltsam fort und gewinnt angesichts zunehmender Langlebigkeit eine neue Qualität. In einer Gesellschaft des längeren Lebens erweisen sich individuelle Wegmarken und lebenslenkende Entscheidungen als immer nachhaltiger. Die Heterogenität der Lebenssituation nimmt bei einer insgesamt steigenden Ausstattung der Menschen mit Bildungs-, Gesundheits- und Geldressourcen weiter zu.

> *„Dazu bedarf es ersichtlich in jeder Gesellschaft einer eigenen Kultur der Selbstannahme der eigenen jeweiligen Andersseins in seiner wie nie zuvor vergleichsabhängigen Aufdringlichkeit“ (Lübbe 2009: 72).*

Die Selbstaneignung oder Selbstannahme ist in einer Welt vielzahliger und vielfältiger Optionen nicht leichter, sondern schwerer. Denn sie bedarf kraftvoller Orientierung, hoher Selbststeuerungsfähigkeit und des Willens, mit Widersprüchen und Konflikten zurechtzukommen. Zugleich kommt hinzu, dass die grundsätzlich bessere Ausstattung mit Ressourcen aller Art die moralische Anforderung an den Einzelnen erhöht. Seine Dispositionsfreiheit ist enorm gestärkt, seine moralische Herausforderung ebenso. Denn unverändert ist es so, dass wir in unseren lebenszeitlichen Möglichkeiten begrenzt sind und diese Grenzen spüren, doch dies wird angesichts

der enorm erweiterten weltzeitlichen Verfügbarkeiten und der damit genährten Illusion umfassender Kompetenz umso schmerzhafter. Was der Einzelne lässt oder tut, ist noch stärker in der modernen Gesellschaft über die kollektiven Absicherungsstrukturen für die anderen relevant. Die Unterscheidung des Möglichen und Unmöglichen, des Verfügbaren und Unverfügbaren, des Disponiblen und Indisponiblen, der Situation und „Grenzsituation des Lebens“ (Karl Jaspers) bleibt die große Herausforderung für den Menschen, weil sie selbst nicht verfügbar, aber auch nicht vermeidbar ist.

Damit ergibt sich die zweite Herausforderung für den Liberalismus im frühen 21. Jahrhundert: Der Umgang mit absoluten Kontingenzen, mit Unvorhersehbaren, mit „Grenzsituationen des Lebens“ verlangt neben den institutionellen „Sicherheitsdispositiven“ eine Haltung von säkularer Demut, die es ermöglicht in solchen Situationen, das Leben dennoch zu ergreifen. Religiöse Lebensgewissheit ist eine herausragende Option der Kontingenzbewältigung, weil es hier gerade nicht darum geht, absoluter Kontingenz mit der Sinnfrage zu begegnen (vgl. Lübbe 1998: 41). Im christlichen Glauben, der von Zweifeln befreit, die Sinnfrage übergeht und für Demut wirbt, besteht die Kraft, mit Lebenssituationen umzugehen,

> *„die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: ich muss sterben, ich muss leiden, ich muss kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir Grenzsituationen. … über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können“ (Jaspers 2010: 18).*

So macht die Kraft des christlichen Glaubens sola fide und sola gratia nicht vor extremen Kontingenzen halt, sondern gewinnt gerade dort ihre zeitgemäße Begründung.

In der Gesellschaft des längeren Lebens nehmen nicht nur die Möglichkeiten für den Einzelnen zu, es schmerzen zugleich die Grenzsituationen umso mehr. In einer Zeit, in der nahezu alles möglich scheint, lastet das Unmögliche, das Indisponible, des Unerklärbare noch schwerer.

Evangelische Verkündigung und Liberalismus im 21. Jahrhundert

Der Rückverweis auf den Glauben in einer Gesellschaft, die ein Maß an möglicher Selbstermächtigung für den Einzelnen und damit an Gestaltung der positiven Freiheit bereithält wie keine frühere, gewinnt dadurch an Überzeugungskraft, dass die Reformation an der Wiege der aufklärerischen Botschaft der Freiheit stand. Die Freiheit eines Christenmenschen und ihre alleinige Begründung im Glauben – sola fide und sola gratia – bieten auf unzeitgemäß zeitgemäße Weise uns Heutigen einen Anker, dessen Fehlen oder dessen Fehldeutung mehr denn je lebenspraktische Konsequenzen hat.

Da die Erlösung des Menschen seit der Aufklärung nicht mehr im baldigen Weltenende besteht, richtet sich das Augenmerk auf den institutionellen Rahmen, den der Glauben und die Freiheit, die religiöse Gewissheit und Sicherheit heute haben können. Tatsächlich gilt:

„Es wird neu nach Gott gefragt. Religiöse Themen ziehen hohe Aufmerksamkeit auf sich; Menschen fragen auch wieder nach der eigenen religiösen Identität, nach dem, was für sie selbst Halt und Zuversicht verbürgt. Eine in den zurückliegenden Jahrzehnten verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber den im christlichen Glauben gegebenen Grundlagen des persönlichen wie des gemeinsamen Lebens weicht einem neuen Interesse für tragfähige Grundeinstellungen und verlässliche Orientierungen.“ (EKD 2006: 7)

In dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ des Rates der EKD aus dem Jahr 2006 sind Beobachtungen zum Ausgang der Argumentation gemacht worden, die den Mangel an überzeugenden Antworten auf die neue Frage nach Gott deutlich machen. Die häufige Beliebigkeit kirchlicher Botschaften, die Neigung zum Separatismus und Defizite gesamtkirchlicher Verantwortungsbereitschaft unterlegen die Forderung nach einem Neubestimmung ebenso wie die als unzureichend bewertete Identifikation vieler Mitarbeiter und Pfarrer und Pfarrerinnen mit den kirchlichen Kernaufgaben. Gewendet auf das Zusammenwirken von Liberalismus und Reformation in langer Frist besteht heute die Herausforderung für die Kirche als Institution darin, sichauf den unverwechselbaren missionarischen Auftrags zu konzentrieren und den beliebigen politischen Diskursbeitrag in den Hintergrund zu stellen.

„Die evangelische Verkündigung wird in einem solchen Ansatz mit Selbstbewusstsein und Öffentlichkeitswillen vorgebracht“ (EKD 2006: 41).

Das verlangt die Offenheit, den Liberalismus konzeptionell nicht zu spalten, wie es gerade in kirchlichen Äußerungen immer wieder anzutreffen ist. Es kann auf Dauer keine politisch und gesellschaftlich gehaltvolle Freiheit geben, die nicht zugleich auch im Wirtschaftsleben verankert ist. Diese Erkenntnis ist weder neu, noch gerade den evangelischen Christen fremd. Die Arbeiten des *Freiburger Bonhoeffer-Kreises* und der *Arbeitsgemeinschaft Erwin von Beckerath* während des Zweiten Weltkrieges machen das Zusammenwirken von christlichem Glauben, politischem Liberalismus und Ordoliberalismus deutlich (vgl. Goldschmidt 1997). Gerade das Zusammenfügen dieser drei Perspektiven offeriert dem Einzelnen Halt in einer scheinbar haltlosen Zeit. Die Forderung der Ordoliberalen, durch offene Märkte, Kartellverbot und fairen Wettbewerb sowie klare Haftungsregeln ökonomische Macht einzuhegen und immer wieder zu bestreiten, bewahrt das Wirtschaftssystem vor der Vermachtung und sichert die Freiheitsrechte des Einzelnen.

Martin Luther hat mit seinem Verständnis von der *Freiheit eines Christenmenschen* und der *Begrenzung des weltlichen Regiments auf Gesetze* den liberalen Ideen von David Hume und Adam Smith vorgearbeitet, die der Ordoliberalismus im Licht der Weltwirtschaftskrise neu arretiert hat. Anders als in der Sicht des Martin Luther hat die Freiheit des Christenmenschen aber keine transzendente Qualität, die über das Ende der Welt hinweg trägt, sondern ist eine reale Kraft, die sich dem Einzelnen in Würde erst erschließt, wenn er durch eigene Anstrengung im fairen Miteinander die Ressourcen und das Eigentum erwirtschaften kann, die verlässlich Dispositionsfreiheit gewähren.

Literatur

von Beyme, Klaus (2013): Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945, Wiesbaden: Springer VS.

Dahrendorf, Ralf (1989): Liberalism, in: The new Palgrave / The invisible hand, hrsg. von John Eatwell, London u.a.: MacMillan,183-187.

Dahrendorf, Ralf (2006): Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, München: C.H. Beck.

Fromm, Erich (2008): Die Furcht vor der Freiheit, München: dtv (Originalausgabe 1941).

Goldschmidt, Nils (1997): Die Entstehung der Freiburger Kreise, in: Historisch-Politische Mitteilungen, Band 4, Heft 1, 1–18.

Heidbrink, Ludger (2009): Für einen nüchternen Liberalismus, in: Wolfgang Kersting 2009, 209-225.

Hüther, Michael (2014): Die junge Nation. Deutschlands neue Rolle in Europa, Hamburg: Murmann.

Hume, David (2008): A Treatise of Human Nature, hrsg. David F. Norton, Oxford: Oxford University Press (Originalausgabe 1739).

Jaspers, Karl (2010): Einführung in die Philosophie, München: Piper (Originalausgabe 1953).

Kersting, Wolfgang (2009): Verteidigung des Liberalismus, Hamburg: Murmann.

Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (2006): Begriffsgeschichten. Geschichten zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Laube, Stefan (2014): Stuhl und Löffel – Katze und Finger - Idole der Aufklärung und ihre ›Reliquien‹, in: Zeitschrift der DGEJ, Bd. 38.1, 45-56.

Lübbe, Hermann (1998): Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: von Graevenitz, Gerhart, Marquard, Odo (Hrsg.): Kontingenz, München: Wilhelm Fink,35-47.

Lübbe, Hermann (2009): Wertewandel und Krankheit. Über Ungleichheitsfolgen moralischer Selbstbestimmung, in: Schumpelick, Volker, Vogel, Bernhard (Hrsg.): Volkskrankheiten. Gesundheitliche Herausforderungen in der Wohlstandsgesellschaft. Freiburg: Herder, 65-78.

Luther, Martin (1520): Von der Freiheit eines Christenmenschen. http://www.luther2017.de/679-lutherschrift-von-der-freiheit-eines-christenmenschen, zuletzt besucht am 18. Januar 2015.

Luther, Martin (1523): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. http://www.luther2017.de/22349/lutherschrift-von-weltlicher-obrigkeit-wie-weit-man-ihr-gehorsam-schuldig-sei, zuletzt besucht am 18. Januar 2015.

Marquard, Odo (1981): Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart: Reclam, 39-66.

Plessner, Helmuth (1974): Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Originalausgabe 1959).

Rat der EKD (2006): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert (Impulspapier). Hannover: Selbstverlag.

Reinhard, Wolfgang (2001): Probleme deutscher Geschichte 1495-1806. Reichsreform und Reformation 1495-1555. Gebhardt Handbuch der deutschen Geschichte Bd. 9, Stuttgart: Klett-Cotta.

Ronge, Bastian (2015): Das Adam-Smith-Projekt. Zur Genealogie der liberalen Gouvernementalität, Wiesbaden: Springer VS.

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES
INSTITUT
der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Arnswaldtstraße 6
30159 Hannover
Telefon: 0511/554741-0
e-mail: info@si-ekd.de
www.si-ekd.de

Stiftung
Sozialer Protestantismus

Stiftung Sozialer Protestantismus
Schlossstraße 2
57520 Friedewald
Telefon: 02743/9236-0
e-mail: info@ssp-friedewald.de
www.stiftung-sozialer-protestantismus.de