

RECHTFERTIGUNG – FOLGENLOS?

Jahrbuch Sozialer Protestantismus

Band 10

Herausgegeben von Traugott Jähnichen,
Torsten Meireis, Johannes Rehm, Sigrid Reihls,
Hans-Richard Reuter und Gerhard Wegner
im Auftrag der Stiftung Sozialer Protestantismus,
des Evangelischen Verbandes Kirche - Wirtschaft - Arbeitswelt
und des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD

RECHTFERTIGUNG – FOLGENLOS?



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des
Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz, Druck und Binden: Druckerei Böhlau, Leipzig

ISBN 978-3-374-05088-8
www.eva-leipzig.de

INHALT

| | |
|------------------------------------|---|
| Rechtfertigung – folgenlos? | |
| Einleitung | 7 |
| <i>Gerhard Wegner</i> | |

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

| | |
|---|----|
| Die Erfahrung der Rechtfertigung | 21 |
| <i>Christine Helmer</i> | |

| | |
|--|----|
| Rechtfertigung und Kapitalismus | 39 |
| <i>Georg Pfleiderer</i> | |

| | |
|--|----|
| Rechtfertigung, Altruismus, Kooperation | 57 |
| <i>Birger P. Priddat</i> | |

| | |
|---|----|
| Das Ende der Großzügigkeit? | |
| Paradoxe Folgen der Rechtfertigungslehre | 67 |
| <i>Gerhard Wegner</i> | |

BEZÜGE

| | |
|--|----|
| Rechtfertigung und Menschenrechte | 99 |
| <i>Reiner Anselm</i> | |

| | |
|--|-----|
| Nachhaltigkeit im Zeichen reformatorischer Freiheit | 113 |
| <i>Elisabeth Gräß-Schmidt</i> | |

| | |
|--|-----|
| Der gerechtfertigte Mensch in den Ordnungen der oikonomia | 130 |
| <i>Traugott Jähnichen</i> | |

| | |
|--|-----|
| Rechtfertigung, Anerkennung und der Bereich des Politischen | 149 |
| <i>Gunther Schendel</i> | |

ANWENDUNGEN

| | |
|---------------------------------------|-----|
| Rechtfertigung im Alltag | 173 |
| <i>Eberhard Hauschildt</i> | |

Heterotope Überstiege in der Sozialpolitik im Namen des *homo patiens*
Überlegungen zu einer onto-theologischen Rechtfertigung
des Menschen in der Rolle des Mitmenschen 186
Frank Schulz-Nieswandt

DOKUMENTATION

Seeking justice and prosperity
Conference of European Churches 211

The Legacy of the Social Gospel, in Black and White 223
Gary Dorrien

**Unternehmerische Freiheit und unternehmerische Verantwortung
im 21. Jahrhundert**
Fünfzig Jahre Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer 241
Peter Lysy

Zu den Autorinnen und Autoren 247

RECHTFERTIGUNG – FOLGENLOS ?

Einleitung

Gerhard Wegner

»Die Beziehung zwischen Gott und Mensch liegt grundlegend an Gottes Liebe zum Menschen. Es ist nicht der Mensch, der sich bemühen muss, zu Gott zu kommen. Gott ist schon zu Menschen gekommen. Darauf kann sich der Mensch verlassen.« (EKD 2014)

Nach seinen eigenen Aussagen war es die Entdeckung der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders durch Gott anhand der Meditation darüber, was Paulus in Römer 1,17 meint, die Martin Luther zu seiner entscheidenden Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders führte. Seine Verzweiflung darüber, dass niemand der Forderung Gottes gerecht werden könne, auch wenn einer noch so viel gute Werke erbrächte, hatte ihn in immer weitere Grübeleien getrieben. »Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich: ›Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.‹ Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben steht: ›Der Gerechte lebt aus Glauben.«¹ Es sind nicht die guten Werke – es sind überhaupt nicht irgendwelche Leistungen, die den Menschen im Gericht Gottes bestehen lassen. Vor Gott kann der Mensch nichts aufbieten. Er bleibt in diesem Geschehen notwendigerweise vollkommen passiv. Es ist allein Gottes Gnade, es ist seine an nichts gebundene Freisprechung des Menschen, der sein gelebtes Leben lang nicht aus der Sünde herauskommen kann. Nur im Glauben an die Erlösungstat Jesu Christi ist der Mensch befreit. Auf Lebenszeit ist er Gerechter und Sünder zugleich. Für Luther – und in seiner Nachfolge für alle die, die sich in irgendeiner Weise als Protestanten begreifen – war damit der Kern eines neuen Existenzverständnisses des Menschen *coram Deo* begründet, das in der Folge zur Veränderung der Welt geführt hat. Wiewohl vollkommen unanschaulich und selbst durch Analogien nur schwach plausibilisierbar: Hier lag von da an der Fluchtpunkt protestantischen Lebens.

¹ MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1982, 22.

Bis heute gilt die Rechtfertigungslehre als Identitätsmarker der Protestanten, auch wenn mittlerweile dogmatisch eine ganze Reihe von Verständigungen mit der römisch-katholischen Kirche erzielt worden sind. Landauf, landab wird die Rechtfertigungslehre in der einen oder anderen Form immer wieder zitiert.² Meist allerdings in einer gleichsam banalisierten Form: Jeder werde von Gott so angenommen, wie er oder sie ist. »Gott avanciert zum Streiter gegen jedes Leistungsprinzip, weil er – wie es heißt – den Wert der Person höher schätze als das, was sie zu Stande bringen kann. So wird Gott zum Gegenspieler der abendländischen Leistungsgesellschaft und ihrer Zivilisationsschäden, ihrer menschenzerstörerischen Arbeits- und Lebensweise gemacht.«³ Gerhard Sauter, von dem dieses Zitat stammt, konzidiert, dass mit solchen Darstellungen versucht wird, die Rechtfertigung ihrer Unanschaulichkeit zu entreißen. Er selbst lehnt dieses Anliegen aber ab.

Das Problem der Unanschaulichkeit des Rechtfertigungsgeschehens ist eng verknüpft mit der Frage nach ihren Folgen. Zwar lässt es sich theologisch existenziell als Neuschöpfung des Menschen durch Gott interpretieren. Erst durch Gottes volle Anerkennung des Menschen wird der Mensch zu dem, was er sein soll. Der Mensch erkennt sich im Spiegel dieses Geschehens neu als Geschöpf Gottes. Aber er findet diese Wahrheit nicht in sich selbst, sondern indem er sich vollkommen dem Urteil Gottes, einer fremden Gerechtigkeit, ausliefert. Seine Freiheit gewinnt er, indem er sich ganz in die Abhängigkeit von Gott hineinziehen lässt – etwas, was ihm existenziell nicht möglich ist und wogegen er beständig revoltiert. »Die Rechtfertigung vollzieht sich also nicht als eine Verwandlung, sondern sie ruft den Gottlosen, sich selber zu verlassen. Dieses sich-selber-verlassen kann nicht zur Anschauung gebracht werden.«⁴ Folglich kann das Geschehen der Rechtfertigung auch kaum als Motivation für menschliches Tun und Lassen in Anspruch genommen werden. Dann aber legt sich der Einwand nahe, dass die Rechtfertigung notwendigerweise folgenlos sei. »Der Gottesgerechtigkeit muss die bessere Gerechtigkeit des Menschen folgen, andernfalls wäre sie fiktiv. Mit diesem Einwand (der tiefer verletzt als bloß die

² Ein bisher einsamer Höhepunkt an wahrhaft plausibler Erklärung der Rechtfertigungslehre fand sich im Schweizer Pavillon auf der Weltausstellung der Protestanten in Wittenberg in 2017: »Rechtfertigung: Protestanten sind Pessimisten. Keine menschliche Initiative findet vor Gott Gnade. Nur durch den Glauben ist es einem Menschen möglich, »rechtens« vor Gott zu treten. Dieses grundlegende Credo der Reformation stammt von Paulus und Sankt Augustinus. Die einzig erlaubte Busse läuft darauf hinaus, dass man sich kasteit, weil man zu glauben gewagt hat, dass seine Busse einem Zweck diene. Der Glaube ist nur dann gewinnbringend, wenn er jeden Anspruch auf Gewinnbringung aufgibt.«

³ GERHARD SAUTER, Rechtfertigung VII, TRE, Bd. 28, Berlin 1997, 362.

⁴ GERHARD SAUTER, Rechtfertigung IV, TRE, Bd. 28, Berlin 1997, 319.

Aufforderung zum Handeln angesichts dessen, was getan werden muss) hatten sich die Reformatoren von Anfang an auseinanderzusetzen. Luther hat sich, anders als die meisten seiner Mitstreiter, strikt geweigert, diesem Einwand innerhalb seiner Entfaltung der Rechtfertigungslehre Raum zu geben.«⁵ Was freilich nicht bedeutet, dass die Christen nicht gegen die Sünde kämpfen sollten. Allerdings nicht als Konsequenz aus der Rechtfertigungslehre; nicht, indem sie Gott auf ihre Seite ziehen, sondern aus der Freiheit heraus, aus der sie leben. »Die Rechtfertigungslehre sagt aus, dass Gottes Gerechtigkeit als (uns) fremde Gerechtigkeit die unsrige wird und dass wir in sie aufgenommen werden, ohne dass *wir* andere werden oder *wir uns selber* verändern.«⁶ Insofern bleibt die Frage, »Rechtfertigung ja – aber was dann?«⁷ strukturell unbeantwortet. Folglich: Wiewohl die Rechtfertigungslehre der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bzw. die »Mitte und Grenze reformatorische Theologie«⁸ ist, bleibt sie, insbesondere mit Blick auf all das, was aus ihr folgt, ein Problem in vielfacher Hinsicht und eben nicht zuletzt dahingehend, was eigentlich aus ihr folgt.

Man wird deswegen den Eindruck nicht los, dass die Rechtfertigungslehre allein schon wegen dieses Problems in kirchlicher und christlicher Praxis verständlicherweise leicht zu Gunsten eines sozialen Engagements zurücktritt, dem es um die Schaffung von Gerechtigkeit in der Welt geht – dabei sollte sie es doch eigentlich befördern. Das Stillen von Hunger und Durst nach Gerechtigkeit tritt dann in den Vordergrund und Aktivitäten in dieser Richtung rechtfertigen faktisch die Beteiligten untereinander – und in religiöser Hinsicht dann auch vor Gott –, sofern das entsprechende Handeln als ein Handeln im Sinne oder zumindest im Auftrag Gottes verstanden wird.⁹ Die im Rechtfertigungsgeschehen »erfahrene« Befreiung von der Notwendigkeit, selbst Gerechtigkeit in der Welt schaffen zu müssen, wird so paradoxerweise wieder installiert. Während eine Rechtfertigungspredigt auch in Situationen harten Kampfes um Gerechtigkeit stets davor warnen müsste, die Dinge allein im Vertrauen auf die eigene Kraft regeln zu wollen, und so zum Realismus (aber vielleicht auch zum Stillstand) beitragen würde, bleibt so alles Geschehen der Gestaltung des Menschen allein überlassen. Volle Gerechtigkeit erscheint als machbar. Doch nicht mehr die fremde, die zugesagte, sondern die eigene Gerechtigkeit dominiert alles.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O., 316.

⁷ A. a. O., 336.

⁸ ERNST WOLF, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, *EvTh* 9 (1949/50), 298–308.

⁹ Vgl. GERHARD WEGNER, *Religiöse Kommunikation und soziales Engagement. Die Zukunft des liberalen Paradigmas*, Leipzig 2016.

Ein sehr interessanter Versuch, den Schwierigkeiten an dieser Stelle zu entgegen, findet sich bei Andrea Bieler und Hans-Martin Gutmann in ihrer Studie zur Aufgabe der Predigt heute als »Rechtfertigung der ›Überflüssigen‹«¹⁰. Beide knüpfen an Luthers Entdeckung der passiven Gerechtigkeit an: »[...] nicht gerechtes Handeln der Menschen im Sinne eines gesetzeskonformen Verhaltens« sei gemeint, »sondern eine geschenkte Gerechtigkeit, in der Gott sich dem Sünder unverdient und ohne Voraussetzung auf Seiten des Menschen schenkt.«¹¹ Erfahren werde dies im Wort der Predigt. Und weiter: »Diesem Wort entspricht der Glaube, indem der Mensch *ohne* Abwägung alles dessen, was er über sein Leben sagen und beurteilen kann, sich auf diese Zusage unbedingt verlässt, genauso, wie sie ihm bedingungslos zuteil wird. Es geht im Glauben keinesfalls darum, eine psychische Orientierung auszuagieren, sondern darum, dass sich der Mensch als ganze Person, als Leib, Geist und Seele beschenken lässt und auf diese Weise neu wird.«¹² Nicht eine bloße Etikettierung, ein bloßes Urteil »als ob« sei das Ziel, sondern es gilt: »So sehr Gott gerecht spricht, so sehr wird er seine Gerechtigkeit auch zur Wirklichkeit bringen.«¹³ »Christus bleibt Subjekt dieser Gerechtigkeit, durch die der Mensch gerecht gesprochen und zu einem neuen Menschen wird.«¹⁴ Bis hierhin ist die Argumentation klassisch.

Dann aber setzt eine andere, die bisherige Argumentation sprengende Symbolik ein. Das Rechtfertigungsgeschehen wird nun interpretiert als Verströmen der »überfließenden Gnade« Gottes. »Die Gnade Gottes ist nicht kalkulierbar, nicht ausrechenbar, ist per definitionem menschlichem Messen und Berechnen entzogen, sprengt alle Pläne, Vorstellungen, Reflexionsmöglichkeiten. Die Gnade Gottes ist ein Geschenk, das dem ganzen Menschen gilt.«¹⁵ Und genau weil das so ist, muss man schlussfolgern, dass die Rechtfertigung insbesondere den »Überflüssigen« gilt. »Die Gnade Gottes gilt den Überflüssigen, weil die frohe Botschaft nach den Evangelien allen Menschen, zuerst den Armen gilt.« Der Überfluss der Gnade fließt, so kann man die Logik an dieser Stelle zusammenfassen, zu den »überflüssigen« Menschen. Im Folgenden wird dann solche Rechtfertigungspredigt im Kontext von Armutserfahrungen entfaltet: »Die Mitteilung der Gnade Gottes, der im Überfluss schenkt, heißt heute vor allem: Mitteilung dieses Geschenkes an die ›Überflüssigen‹, an die, die nichts zählen, nichts leisten und nichts bringen.«¹⁶

¹⁰ ANDREA BIELER/HANS-MARTIN GUTMANN, Rechtfertigung der Überflüssigen, Gütersloh 2008.

¹¹ A. a. O., 21.

¹² A. a. O., 22.

¹³ Ebd.

¹⁴ A. a. O., 23.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 56.

Entscheidend ist nun: Die Predigt soll diese Menschen erreichen und muss deswegen ihre Wirkung im Blick haben. »Unsere zentrale Frage ist: Wie kann die Predigt des Evangeliums von der Rechtfertigung der ›Überflüssigen‹ wirklich das werden, was sie ist? Wie kann dieses Versprechen so eingelöst werden, dass es nicht zu einem leeren Versprechen wird? Wie kann der Sprechakt während eines Gottesdienstes, in dem in freier Rede ausgelegt und zugesagt wird, was im Predigttext bereits laut geworden ist, zu einem solch überschäumenden und umfassenden Geschehen beitragen, in dem Gott selbst sich den Menschen mitteilt? Welches sind die liturgischen Formen, in denen das Evangelium von der Rechtfertigung der ›Überflüssigen‹ Gestalt gewinnt?«¹⁷ Auf diese Weise wird das Rechtfertigungsgeschehen völlig in die menschliche Hand genommen und als solches in politischer Parteilichkeit sichtbar gemacht. Es ist erkennbar, dass es hier um eine andere Symbolik und existenzielle Ausrichtung geht als dies in der klassischen Definition der Rechtfertigungslehre der Fall ist. Ist sie legitim, möglich? In der einen Hinsicht wird hier das Unanschaulichkeitsproblem entschlossen ›gelöst‹. In anderer Hinsicht kehrt sich das Gefälle völlig um. Auf jeden Fall werden hier die großen Schwierigkeiten deutlich, die bearbeitet werden müssen, wenn man tatsächlich nach den Folgen des Rechtfertigungsgeschehens fragt.

In gewisser Hinsicht einfacher macht es sich die EKD, wenn sie in ihrem Grundlagentext »Rechtfertigung und Freiheit – 500 Jahre Reformation 2017«¹⁸ den Begriff der Rechtfertigung über eine Gesamtdarstellung reformatorische Theologie anhand der fünf berühmten »Soli« (*Solus Christus, Sola gratia, Solo verbo, Sola scriptura, Sola fide*) entfaltet. »Im Zentrum der theologischen Aussagen der Reformatoren steht die Lehre, dass das versöhnte Verhältnis zwischen Gott und Mensch von Gott ausgeht und nicht das Ergebnis einer Selbstbesinnung oder sonstigen kulturellen, politischen oder religiösen Anstrengung ist.«¹⁹ Sogleich wird mit Blick auf die Folgen angefügt: »Die Erfahrung von individueller wie gemeinschaftlicher Befreiung muss unmittelbar mit der Rechtfertigung verbunden bleiben, wenn es sich bei dem Bezug auf die Rechtfertigungslehre nicht lediglich um lebensfernes Spiel mit einem alten Begriff handeln soll.«²⁰ Zentral wird im Folgenden die Befreiung von der Selbstbezogenheit des Menschen als Freiheit zum Tun der Gebote Gottes interpretiert. Erst die Freiheit von der Angst vor Fegefeuer und Hölle als Strafe für die eigene Unfähigkeit, Gerechtigkeit zu leben, mache den Menschen frei zu tun, was er kann, um so zu leben wie es eigentlich tun soll.²¹

¹⁷ Ebd.

¹⁸ EKD, Rechtfertigung und Freiheit – 500 Jahre Reformation 2017, Gütersloh 42015.

¹⁹ A. a. O., 13.

²⁰ Ebd.

²¹ A. a. O., 28.

Die eigentliche Erfahrung der Rechtfertigung könne man mit fünf gegenwärtig verwendeten Begriffen plausibilisieren: Liebe, Anerkennung und Würdigung, Vergebung und Freiheit. »Der Mensch wird nicht bemessen nach dem, was er nach außen darstellt oder auch wie er persönlich dasteht, sondern er wird von Gott geliebt, anerkannt, gewürdigt, ganz unabhängig von seinem Bildungsstand, Einkommen, sozialem Hintergrund und gesellschaftlichen Ansehen. Diese Anerkennung oder Würdigung macht ihn wahrhaft frei.«²² Deutlicher dann noch: »Die Reformation hat Identität und Wert einer Person »allein in der Anerkennung durch Gott begründet gesehen, unabhängig von natürlicher Ausstattung (Geschlecht), gesellschaftlichem Status (Stand), individuellem Vermögen (Erfolg) und religiöser Leistung (Verdienst).«²³ In dieser Egalisierung der Menschen vor Gott liegt eine transformativen Kraft auch für moderne Gesellschaften.«²⁴ Zwar gelten viele dieser ungleichen Verhältnisse nach wie vor in modernen Gesellschaften, so wird erläutert, aber »das reformatorische *Sola gratia* macht diese Unterschiede, die sonst unsere Wahrnehmung und Bewertung anderer Menschen und unserer selbst bestimmen, nachrangig. Es fordert uns heraus, diese Unterscheidungen zu hinterfragen. Sie spielen an manchen Punkten unseres Lebens eine Rolle. Sie sollten aber nicht unseren menschlichen Umgang miteinander bestimmen. Menschen sollten miteinander letztlich unabhängig von diesen Differenzierungen umgehen. Der Andere nicht durch seinen Erfolg oder seine Leistung definiert, sondern dadurch, dass Gott ihn aus Liebe gewollt hat und nach wie vor will.«²⁵

Zentral ist die Kritik daran, dass Menschen sich mittels ihrer Werke Anerkennung (vor Gott) verschaffen wollen. Damit wird eine grundsätzliche Struktur des Menschen kritisiert: »Er ist im Kern seines Tuns um sich selbst besorgt. Alles Tun, dass er dazu verwenden möchte, um von Gott gerechtfertigt zu werden, bleibt Teil seiner selbstbezogenen Grundstruktur, kann ihn also nicht aus seiner Selbstbezogenheit erlösen.«²⁶ Der Mensch muss nun nichts mehr leisten und sich anderen beweisen. »So kommt der Mensch zur Ruhe.«²⁷ Die Folge davon ist: »Und so wird er frei, frei von den Bemühungen, seine Bedeutsamkeit

²² A. a. O., 33.

²³ Zitat aus den Thesen des Wissenschaftlichen Beirates der Lutherdekade.

²⁴ EKD, Rechtfertigung (s. Anm. 18), 67.

²⁵ A. a. O., 67 f., und öfter, z. B. 89.

²⁶ A. a. O., 64.

²⁷ A. a. O., 65. Es scheint hier die Ruhe zu sein, die die Brücke von dem selbstbezogenen zum prosozialen Menschen bildet. Ein Ort der Selbstbesinnung? Aber das Selbst kann es ja gerade nicht sein, dass dies leistet. Plausibel wäre höchstens ein mystisches Konzept: Die Erfahrung Gottes als des ganz Anderen – am Kreuz Christi – öffnet den Blick für die vielen anderen. In diese Richtung ging wohl auch Luthers Denken.

und Identität selbst sichern zu müssen, und frei für den anderen Menschen, dem er sich nun um dessen selbst willen zuwenden kann. Diese christliche Freiheit unterscheidet sich von einem bestimmten modernen Freiheitsverständnis darin, dass sie keine von anderem unbeeinträchtigte Wahlfreiheit für Beliebiges meint, sondern eine Freiheit, die anderen zugutekommt.«²⁸

Nur: Warum ist das so? Frei von den Anerkennungskämpfen gegenüber Gott: Das leuchtet ein, da sich Gott hier aus der Affäre zieht. Und das kann für eine Befriedung unter den Menschen sorgen, die diese Gedanken ernst nehmen. Aber darüber hinaus: forcierte Zuwendung zum Nächsten?

Platt gesagt: Warum führt ein unanschauliches, in sich selbst nur passiv hinnehmbares Geschehen zu totaler Hingabe an andere? Warum behalte ich es nicht vielmehr für mich? Wo ist denn in diesem Geschehen der Andere, der Dritte, überhaupt konstitutionell mitgedacht? Es treten doch zunächst nur Gott und Ich auf – und ich eigentlich auch nicht wirklich, jedenfalls nicht handelnd. Das Setting ist zutiefst asozial: Wie soll daraus prosoziales Verhalten folgen? Die alte Lehre von den guten Werken war da klarer und inkludierte notwendig den anderen – wenn auch nicht bedingungslos.

Der EKD-Text zur Rechtfertigung ist in seiner Geschlossenheit höchst eindringlich. Mit seiner entschlossenen »Umsetzung« der Grundideen der Rechtfertigungslehre in eine moderne, liberale Gesellschaft hinein und mit der ihr entsprechenden Zurechnung von Gleichheiten modernisiert er entschlossen die Grundideen der Reformation. Sehr viel anders als hier wird man es auch kaum machen können. Gleichzeitig wird an diesem Text aber deutlich, wo die Grenzen einer entsprechenden »Umsetzung« liegen und warum die Frage, was nach der Rechtfertigung folgt, weiterhin offen bleibt. Denn deutlich ist, dass lediglich bestenfalls individualethische Konsequenzen gezogen werden, die zudem auf einer Appellebene verbleiben. Genau ein solcher Duktus war aber doch gerade abgestellt worden.

Die zentrale Frage, wie eine effektive Erfahrung des Rechtfertigungsgeschehens vorgestellt werden kann, wird auch dann, wenn man sie mit Liebe, Würdigung oder Vergebung »anstreicht«, nicht wirklich beantwortet, denn es geht in diesen Fällen immer um einen transzendentalen Bezug dieser Erfahrungen, das heißt um etwas, was seinen Fluchtpunkt jenseits meiner Erfahrungswelt hat. Mit Liebe ist also gar nicht menschliche Liebe gemeint, sondern Gottes Liebe. Aber wenn bereits in dieser Hinsicht die Erfahrung der Rechtfertigung schwer zu beschreiben ist, ist es mit ihren Folgen natürlich umso problematischer. Der EKD-Text arbeitet hier mit der Metapher der Freiheit von mir selbst, die mir der Bezug auf Gott schenkt, und die frei macht für den anderen. Wie aber sind solche Prozesse tatsächlich psychologisch vorzustellen? Ist es

²⁸ Ebd.

nicht so, dass hier ein in Gott fest gepanzertes Wesen gedacht wird (»Hier stehe ich [...]«), dem bei seinem möglicherweise aggressiven Ausgriff auf die Welt sozusagen nichts mehr passieren kann? Eine mithin zutiefst bürgerliche Identitätsstruktur? Oder aber geht es hier um Altruismus? Welche Rolle hat großzügiges Verhalten?

Es ist aus diesen Gründen auch nicht einfach, Motive aus der Anerkennungsdebatte auf die Rechtfertigung zu übertragen. Liebe, Recht und Solidarität koppeln nicht automatisch an sie an, weil es in ihr ja – zumindest zunächst einmal – um die Tilgung der Schuld des Menschen vor Gott geht. Es geht also um eine transzendente Anerkennung des Menschen, die weder bei Axel Honneth noch bei anderen auch nur im Ansatz thematisiert wird. Sie setzt voraus, dass der Mensch dieser Anerkennung bedürftig ist, was sich klassisch aus seiner unendlichen Schuld ergibt, die es ein Leben lang abzarbeiten gilt.²⁹ Rechtfertigung ist so gesehen Entschuldung vor Gott. Gott entlastet die Menschen von ihrer Schuld ihm gegenüber durch die Tat Jesu Christi. Ohne einen Glauben an diese doppelte *conditio humana religiosa* – die unendliche Schuld und ihre Tilgung durch Christus – funktioniert Rechtfertigung nicht mehr. Das ist das Problem moderner Umdeutungen der Rechtfertigungslehre. Das Paradoxe ist dann, dass die Tilgung der Schuld vor Gott nun die Schulden der Menschen untereinander erst richtig in Geltung setzt. Nach Priddat besteht genau in dieser Transformation die menschliche Freiheit: Menschen sind nicht mehr Knechte Gottes, sondern schulden einander Vieles, was aber – und darin besteht der Unterschied – prinzipiell getilgt werden kann: »Die Schuld ist verwandelt in Schulden, die rückgezahlt werden können. Sie sind in eine tilgungsfähige Form gebracht. Der theologische Bezug ist verschwunden.«³⁰ Und sehr schön weiter: »Kredite sind Bestandteile einer ökonomischen Alltagsreligion, in der der Glaube an Gott in einen sozialen Glauben an den anderen umkippt.«³¹ Sie verschaffen Geber wie Nehmer Vorteile, die die alte gute Gabe nicht bereitstellen konnte, da sie einseitig Abhängigkeiten bedingte. Folglich wird die »Ökonomie der Gabe diskreditiert: als Effizienzverlust.«³²

²⁹ Sehr schön zum Thema Schuld und Schulden: BIRGER P. PRIDDAT, Schuld und Schulden: über eine abendländische Transformation. In: GEORG PFLEIDERER, PETER SEELE, HARALD MATERN (Hrsg.), Kapitalismus – eine Religion in der Krise II. Zürich/Baden-Baden 2015, 141–170.

³⁰ A. a. O., 149.

³¹ Ebd.

³² A. a. O., 151. – Und damit verschwindet der gesamte religiös-passive Rahmen, aus dem allein die Rechtfertigungskehre verständlich ist, aus dem Alltag. »Das ›gebe, weil dir schon gegeben wurde‹ – Leben und Schöpfung als unvergeltbares Geschenk – wandelt sich in ein ›gebe, weil du erwarten kannst, mehr zu bekommen.« (A. a. O., 152). Dies prägt natürlich die Ökonomie – aber anders auch das soziale Handeln.

Blickt man auf die jahrhundertelange Entwicklungsgeschichte des Protestantismus, dann wird man an diesen Stellen erhebliche Fragen stellen müssen. Denn unbestritten hat Protestantismus starke Wahlverwandtschaften mit Disziplinierung, Organisierung, Rationalisierung und Vermarktlichung aufgewiesen. Eine direkte Umsetzung der in der Rechtfertigung möglicherweise erfahrenen Großzügigkeit Gottes ist aber doch wohl eher unwahrscheinlich. Und rein nüchtern könnte an dieser Stelle auch gefragt werden, welche Anreize es denn braucht, um sich tatsächlich voll und ganz nicht nur Gott, sondern eben auch dem anderen Menschen auszuliefern. Der Katholizismus hat genau an dieser kritischen Stelle mit seiner Tradition der Heiligen eine überwältigende Bilanz vorzulegen. Aber wie dem auch sei: Die Erfahrungen mit der Rechtfertigung sind gerade an dieser Stelle höchst ambivalent.

Damit sei es der einführenden Problematisierung genug. Es geht im Protestantismus ganz gewiss nicht ohne die Rechtfertigungslehre. Ihre Absage an die Erbringung guter Werke als Bedingung des Heiles ist die *differentia specifica protestantica*. Aber es geht auch nicht wirklich mit ihr, denn diese Absage scheint in gewisser Hinsicht leer (void) zu sein. Es folgt eigentlich nichts aus der Rechtfertigung. Oder? Weiteres hierzu nun in diesem Band.

Die Beiträge in dem hier vorliegenden Band nehmen eine ganze Reihe der hier besprochenen Motive auf und fragen in sozialetischer Hinsicht danach, wie Rechtfertigung praktisch wird bzw. geworden ist. Angesprochen werden zum einen eher grundsätzliche Überlegungen zur Bedeutung und zur Wirkung der Rechtfertigungslehre (bei *Christine Helmer*, *Georg Pfleiderer*, *Birger Priddat* und *Gerhard Wegner*). Sodann werden Bezüge der Rechtfertigungslehre hergestellt: auf die Frage der Menschenrechte (*Reiner Anselm*), der Nachhaltigkeit (*Elisabeth-Gräß Schmidt*), der Ökonomie (*Traugott Jähnichen*) und des staatlichen Handelns (*Gunther Schendel*). Schließlich wird Rechtfertigung im Alltag von *Eberhard Hauschildt* und eine Sozialpolitik im Namen des *Homo patiens* von *Frank Schulz-Nieswandt* diskutiert.

Zu den Texten im Einzelnen:

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

Christine Helmer fragt (aus einem amerikanischen Kontext heraus) nach der Erfahrbarkeit des Rechtfertigungsgeschehens überhaupt, das zunächst einmal durch Kants Bindung von Erfahrung an sinnliche Tätigkeit infrage gestellt erscheint. Karl Holl gelingt es dann, Luthers paradoxen Erfahrungsbegriff als dynamische »Erfahrung jenseits der Erfahrung« neu zu formulieren, bevor Oswald Bayer und – wenn auch anders – George A. Lindbeck das Hören des Wortes bzw. Sprache als Medium der Rechtfertigung identifizieren und so verengen. Sie ver-

weist demgegenüber auf anglo-amerikanische Studien, die neue Ansatzpunkte für eine wirkliche Theologie der Erfahrung bieten.

Georg Pfleiderer widmet sich dem Verhältnis von Rechtfertigung und Kapitalismus. Darin ist das Christentum unauflösbar verwoben: Rechtfertigung der Ökonomie und Ökonomie der Rechtfertigung lassen sich nicht trennen. Das Geld wird aus der Beziehung zu Gott verbannt – um das Leben der Menschen umso mehr zu beherrschen – aber um zugleich von den Menschen eingehegt zu werden. Freiheit als schöpferische Zerstörung ist nur verantwortbar, wenn sie die Freiheit aller vergrößert. Die Zweifel daran, ob dies gelingt, wachsen.

Birger P. Priddat geht von Luthers Entkopplung von Glauben und ethischer Sichtbarkeit aus. Ihm gemäß wäre es Sünde, aus sozialem Kalkül barmherzig zu sein: es kann nur aus Glauben geschehen, der alle menschlichen Motive eliminiert. Arm zu sein ist folglich kein erstrebenswerter Zustand mehr, sondern das Gegenteil, und kann von der Gesellschaft rational bearbeitet werden. Nicht mehr Barmherzigkeit (Altruismus) im Sinne von Reziprozität, sondern Selbsterhaltung als Interesse rückt in den Mittelpunkt. Luthers Gerechtigkeit Gottes aber ist zur Fairness humanisiert.

Gerhard Wegner diskutiert die spätestens seit Max Weber virulente These, dass es die reformatorischen Grundentscheidungen waren, die sich – gegen die expliziten Intentionen von Martin Luther, Johannes Calvin und anderen – weniger in Großzügigkeit, Liebe und Freiheit, sondern weitaus eher in Disziplinierung, Rationalisierung, Vermarktlichung und dann auch in Säkularisierung umsetzten. Zieht nicht die Rechtfertigungslehre, so fragt Wegner mit Charles Taylor und Marcell Henaff, faktisch Gott aus der Welt heraus und eröffnet so ein Feld, auf dem letztlich der Kult des Eigeninteresses, des Privateigentums und des Abschieds von christlicher Brüderlichkeitsethik gedeiht?

BEZÜGE

Reiner Anselm stellt jene aktuelle Sicht infrage, nach der die Rechtfertigungslehre seit den 1970er-Jahren in die – zuvor im deutschen Protestantismus schroff abgelehnte – Anerkennung der Menschenrechte als aller Staatstätigkeit vorausliegenden Rechte konvertiert werden kann. Menschenrechte seien vorher, gerade im Luthertum, als Abfall von Gott verstanden worden, da sie als gegen den von Gott eingesetzten Staat usurpierte Willkürakte gesehen wurden. Tatsächlich können auch solche universellen Rechte nur das Resultat lokaler Aushandlungen, also staatlichen Handelns, sein.

Elisabeth Gräß-Schmidt expliziert das Verhältnis von Rechtfertigung und Nachhaltigkeit – also einer Thematik, die Luther noch nicht kannte. Die moderne Forderung ist dabei klar: Es braucht ein neues Verhältnis zur Natur, dass sie aus einer reinen Objektivität befreit und das *dominum terrae* nicht mehr im Sinne absoluter Freiheitsausübung des Menschen begreift. Genau

hier entdeckt Gräb-Schmidt die ungebrochene Faszination einer geschenkten Freiheit, die sich in Dienst und Begrenzung und nicht mehr in Herrschaft bewähren kann. Ein gerechtfertigtes Weltverhältnis entstammt der Versöhnung – und lebt sie aus.

Traugott Jähnichen setzt mit dem Geschehen der Rechtfertigung im Glauben des Einzelnen ein, aus dem seine existenzielle Freiheit folgt. Sie setzt sich in seiner gesamten Lebensführung um, in der nun die alltäglichen weltlichen Aufgaben und Verpflichtungen, gerade in der Ökonomie, in den Mittelpunkt rücken. Es kommt zur Aufwertung des Hausstandes, zu einem verantwortlichen Umgang mit dem Eigentum und zur Gestaltung eines gerechten ökonomischen Wirkens bis hin zu Ansätzen einer Sozialfürsorge.

Gunther Schendel knüpft an die Neubeschäftigung mit Luthers Zwei-Regimente-Lehre an, die in Deutschland vor dem Hintergrund der aktuellen Flüchtlingsbewegungen in Gang kam. In den verschiedenen Lesarten von Luthers Konzept geht es um die Frage nach den Aufgaben und den Maßstäben staatlichen Handelns. Eine rechtfertigungstheologische Lesart der Zwei-Regimente-Lehre zeigt nicht nur die Unterschiedenheit des geistlichen und des weltlichen Regiments. Vielmehr rückt als Konvergenzpunkt auch die Liebe in den Blick, die genauso wie die Vernunft zu einem situationsgemäßen politischen Handeln befähigen soll. Die hier deutlich werdende Vorstellung des Politischen wird den »riskanten« Entscheidungssituationen, in denen politische Akteure sich vorfinden, gerecht, ohne faktisch vorhandene Dilemmata zu überspielen.

ANWENDUNGEN

Eberhard Hauschildt identifiziert die Logik der (Selbst)Rechtfertigung im Alltag. Sie leitet nicht mehr von sich aus in eine religiöse Sicht – kann aber auf einen Bedarf an Verzeihen und Vergeben verweisen. Die Vorstellung eines vergebenden Gottes kann dann im Alltag Auswirkungen haben – »dem Gegenüber in der Haltung zu begegnen, dass dessen Verzeihen eine Lösung bietet – ohne dies vom Gegenüber als Bedingung einzufordern«.

Frank Schulz-Nieswandt weitet die Rechtfertigungsproblematik aus und fragt nach einer »onto-theologischen« Rechtfertigung des Menschen in der Rolle des Mitmenschen in der sozial-räumlichen Konkretion einer inklusiven Gemeinde. Hier kann, so seine These, Menschsein im liebenden Miteinander genossenschaftlicher Organisation gelingen. Dabei bezieht er unter anderem Anleihen am religiösen Sozialismus, Paul Tillich und Romano Guardini, in der messianischen Kairos-Theologie, dem Römerbrief und der Debatte um die Sakralität der Person – ohne dabei freilich einen »gottlosen existenzialen Humanismus« zu verlassen. Der Mensch sei zum Heil fähig, »muss sein Können aber abrufen«.

DOKUMENTATION

Die Texte in der folgenden Dokumentation können durchaus im Zusammenhang mit dem Schwerpunktthema gelesen werden. Zunächst werden wesentliche Teile eines Textes der Konferenz europäischer Kirchen zur Frage von Gerechtigkeit und Wohlstand in der Europäischen Union dokumentiert. Dann folgt ein Referat, das *Gary Dorrien* (Columbia University) auf der Jahrestagung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in 2016 gehalten hat. Er setzt sich mit dem Erbe des Social Gospel in den USA auseinander. Schließlich berichtet *Peter Lysy* von der fünfzigjährigen Jubiläumstagung des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer.

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

DIE ERFAHRUNG DER RECHTFERTIGUNG

*Christine Helmer*¹

Der verstorbene liberale amerikanische Theologe Gordon Kaufman hat einmal etwas zu mir gesagt, was mein religiöses Empfinden stark getroffen hat. »Erfahrung und Gott zusammenzubringen«, sagte er, »ist ein Kategorienfehler«. Zu dieser Behauptung gelangte Kaufman durch sein spezielles Verständnis von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Nach Kaufmans Auffassung hat Kant behauptet, dass die Idee von Gott ein Symbol ohne eine ihm entsprechende Wirklichkeit sei.² Es kann darüber gestritten werden, ob Kaufmans Interpretation von Kant richtig ist. Wenn man dem Kant-Forscher Allen Wood folgt, so hat Kant sehr wohl an der Existenz Gottes als Urgrund aller Möglichkeiten festgehalten, nämlich in der ersten Kritik als einer »subjektiv notwendigen Hypothese« und in der zweiten *Kritik der praktischen Vernunft*, als einer »Moralität, die vereinbar ist mit einem hoffnungsvollen Nicht-Glauben an Gottes Existenz,

¹ Der hier gekürzte Beitrag erschien unter dem Titel: »The Experience of Justification«, 35–56. In *Justification in a Post-Christian Society*. Ed. Carl-Henric Grenholm and Göran Gunner. Eugene 2014. Übersetzung durch Bernd Wrede, Hannover.

² Kaufman bietet die folgende biografische Darstellung: »Während meiner Jahre in Colorado Springs habe ich zum ersten Mal (mit wenig Verständnis) ein Buch gelesen, das ich später noch mehrfach lesen würde: *Kants Kritik der reinen Vernunft* [...] Ich bin anscheinend ›taub‹, wenn es um sogenannte religiöse Erfahrungen geht. Wenn andere von ihrer ›Gottese Erfahrung‹ oder von ›Gottes Gegenwart‹ oder einer tief gehenden Erfahrung ›des Heiligen‹ oder von ›Heiligkeit‹ sprechen, weiß ich einfach nicht, worüber sie reden. Für mich ist schon seit langem klar, dass ein Reden über *Erfahrung* Gottes das beinhaltet, was Philosophen einen ›Fehler bei der Kategorie‹ nennen. Eine solche Ausdrucksweise sollte deshalb nicht verwendet werden. (Mein sich nach und nach herausbildendes Verständnis des Symbols ›Gott‹ als einer Konstruktion der menschlichen Vorstellung [was ich im Folgenden darstellen werde] erklärt, wie und warum ich zu dieser Schlussfolgerung gekommen bin.)« GORDON D. KAUFMAN, *In the beginning ... Creativity*, Minneapolis 2004, 109–111.

wenn auch eine stärkere Überzeugung vorzuziehen wäre³. Während jedoch die Existenz Gottes von Kant-Forschern strittig verhandelt wird, gibt es keine Kontroverse in Bezug auf den Erfahrungsbegriff. Erfahrung betrifft ausschließlich real existierende Gegenstände in Raum und Zeit, nicht Wirklichkeiten jenseits dieser Erfahrung.

Die bei Kant zu findende Erörterung der Erfahrung Gottes ist nicht nur für den engen Kreis der Kant-Forscher von Bedeutung. Das Thema ist auch für die lutherische Theologie relevant. Kant wurde intellektuell und geistlich durch lutherischen Pietismus geprägt. Auch wenn die pietistische Prägung durch Elternhaus und Schule »bei ihm eine lebenslange Antipathie gegen diese geistliche Bewegung entstehen ließ«, wie Pamela Sue Anderson und Jordan Bell schreiben, so ist Kant doch deshalb wichtig, weil er grundlegende lutherische Festlegungen und Einsichten in moderne philosophische Denkbauwerke übertragen habe.⁴

Kurz: Kants Theorie der Religion hat einen entscheidenden lutherischen »Geschmack«. Darüber hinaus sind die Gedanken Kants wichtig durch die Art und Weise, in der seine Überlegungen am Ende des 20. Jahrhunderts von lutherischen Theologen aufgegriffen wurden. Sie wollten neue Zugänge zu Luther finden, Zugänge, die im gesamten weiteren Jahrhundert bedeutsam sein würden.

Meine Betrachtungen gliedern sich in zwei Teile. Der erste Teil ist eine historische Untersuchung der Frage, warum die gegenwärtige lutherische Theologie die Vorstellung von der Erfahrbarkeit der Rechtfertigung verloren hat. Der Luther-Forscher, dessen Werke ich dazu untersuche, ist Karl Holl (1866–1926), dem die Anregung zur neuen historischen Beschäftigung mit Luther zugeschrieben wird, die »Lutherrenaissance« von etwa 1910 bis 1920. Holl interessierte sich für die religiöse Erfahrung, die den reformatorischen Durchbruch hervorgerufen hat. Um einen Religionsbegriff zu formulieren, der geeignet ist, den Wandel in Luthers Gotteserfahrung zu beschreiben, gebrauchte Holl Begriffe, die er in Spannung zueinander hielt. Aber nach und nach lockerte sich diese Spannung und die Begriffe wurden auseinandergezogen. Der zweite Teil meiner Betrachtungen beschreibt, wie die zeitgenössischen lutherischen Theologen Oswald Bayer und George Lindbeck Wort und Sprache betonen und sich dadurch von der begrifflichen Dynamik Holls entfernen. Der dritte Teil des Aufsatzes unterbreitet einige Vorschläge, wie Erfahrung als zentrales Element für das Rechtfertigungsgeschehen wiedergewonnen werden kann.

³ Wood zitiert hier Kant: ALLEN W. WOOD, *Rational theology, moral faith, and religion*, in: PAUL GUYER (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge/U.K. 1992, 394–416, hier 398, 405.

⁴ PAMELA SUE ANDERSON/JORDAN BELL, *Kant and Theology*, London/New York 2010, 3.

KANT UND DIE ERFAHRUNG

Die Bewertung »Kategorienfehler« gibt schon einen Hinweis auf die Unstimmigkeit bei der Verbindung von Erfahrung und Rechtfertigung. Der Begriff »Kategorie« bezieht sich auf Kants Verstandeskategorien beziehungsweise die begrifflichen Strukturen des Verstandes, die die Erfahrung von Gegenständen in der Welt hervorbringen.⁵ Die Kategorien des Verstehens, wie Kant sie definiert hat, haben mit der Art und Weise zu tun, in der alle Menschen durch ihre Sinne die Wirklichkeit wahrnehmen. Durch die Erfahrung der Wirklichkeit formen die Kategorien den Inhalt der Wahrnehmung, um das Wahrgenommene als deutlich bestimmte Gegenstände zu erkennen. Die Erfahrung ist also die begriffliche Wahrnehmung der Gegenstände. Ein Kategorienfehler ist nach dem Verständnis Kants dann gegeben, wenn die Kategorien des Verstehens bzw. der Erkenntnis auf etwas angewendet werden, was nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Bei Gott, dem eigenen Ich und der Welt handelt es sich nicht um Objekte, die auf gleiche Weise real sind wie eine Form, eine Farbe oder ein anderer Mensch. Die Übertragung von Kategorien wie Form, Farbe oder Größe auf Gott, das eigene Ich oder die Welt ist ein Fehler in der Nutzung von Kategorien. Deshalb dürfen die Kategorien Erfahrung, Wirklichkeit oder Sinneswahrnehmung nicht zur Beschreibung dieser metaphysischen Größen verwendet werden. Erfahrung und Gott zusammenzubringen ist demnach ein Kategorienfehler.

Deswegen muss jeder Lutheraner, der die 1545 erschienene »Vorrede zu der lateinischen Ausgabe seiner Schriften« Luthers gelesen hat, zu folgendem Punkt der Entscheidung kommen: Entweder macht Luther einen Fehler bei der Nutzung bestimmter Kategorien oder Kant liegt falsch. Entweder ist Luthers Darstellung seines dramatischen Wechsels vom Hass auf den »gerechten Gott, der Sünder bestraft« zum »wahrhaften Tor zum Paradies«⁶ eine fehlerhafte Anwendung der Kategorien des Verstehens auf eine nicht mit den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit, oder Kants Definition von Erfahrung ist sehr verkürzt gefasst. Es ist dieses ambivalente Erbe – Luthers Behauptung, man müsse etwas erfahren, besonders die »Anfechtung, um in rechter Weise ein Theologe zu werden«⁷, und dagegenstehend Kants Mahnung, dass die Verstandeskategorien

⁵ Eine hervorragende Einführung in die Philosophie Kants ist enthalten in: ANDERSON/BELL, Kant (s. Anm. 4).

⁶ MARTIN LUTHER, Preface to Latin Writings, in: Luther's Works. American Edition, vol. 34, Philadelphia 1960, 336, 337.

⁷ Die berühmte Behauptung »Sola experientia facit theologum« findet sich bei WATR 1, 16, 13 (1531); auch »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo aut speculando«, WA 5, 163, 28 f. (Operationes in Psalmos, 1519–1521).

keine Kenntnis des Göttlichen durch Sinneswahrnehmungen ermöglichen – welches die lutherische, theologische Tradition bis heute beschäftigt.

HOLL UND DAS PARADOXON

Die Frage, wie die lutherische Tradition von einer so bemerkenswerten Spannung begleitet werden konnte, lässt sich durch den Rückblick auf die »Lutherrenaissance« des beginnenden 20. Jahrhunderts beantworten.⁸ Diese Geistesbewegung, deren Entstehung Holl zugeschrieben wird, betrachtete Luther nicht wie frühere Generationen von Luther-Forschern als systematischen Theologen, sondern als einen religiösen Virtuosen, dessen tiefgreifende und neue Erfahrung Gottes die Neuzeit einleitete. Diese religiöse Erfahrung, die Luther zu seiner kritischen Haltung gegenüber Papst und Kaiser führte, hielt Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft in ihrem Bann. Wie sollte Luthers geistliche, psychologische und intellektuelle Verfassung beschrieben werden, um den deutlichen Wandel in seinen religiösen Ansichten aufzuzeigen? Ein neues Verständnis von Religion war gefordert, um die unterschiedlichen Ebenen von Luthers religiösem Bewusstsein zu erforschen. Das Erstarken der historischen Lutherforschung ging einher mit der Entstehung der modernen Religionswissenschaft.

Holl benennt zwei Seiten der Rechtfertigungserfahrung: eine göttliche und eine menschliche. Beide Seiten unterscheiden sich radikal voneinander.⁹ Der Mensch hat keinen Zugang zu dem, was Gott weiß. Aus seiner Perspektive erkennt der Mensch den göttlichen Willen nur als uneingeschränkte Forderung. Holl beschreibt dementsprechend Luthers Wahrnehmung des göttlichen Willens so: »Gegen sein eigenes ›rationales‹ Streben nimmt Luther in sich das Wachsen eines anderen bedingungslosen Willens wahr, den er von seinem eigenen Willen unterscheiden muss und den er dennoch gezwungen ist, als richtig zu erkennen. So ist die Vorstellung von Gott – besonders die Vorstellung eines persönlichen Gottes – für Luther direkt mit einem Gefühl der Verpflichtung verbunden.«¹⁰ Der menschliche Wille erkennt den göttlichen Willen als völlig unterschiedlich vom menschlichen Willen. Religion orientiert den Willen hin zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem ersten Gebot.

⁸ Eine bearbeitete Ausgabe mit herausragenden Fallstudien zur »Lutherrenaissance« in Verbindung mit der Vierhundertjahrfeier der Reformation und mit den gegenwärtigen Feierlichkeiten zum fünfhundertsten Reformationsjubiläum: CHRISTINE HELMER/BO KRISTIAN HOLM (Hrsg.), *Lutherrenaissance – Past and Present*, Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 106, Göttingen 2015.

⁹ Ebd.

¹⁰ KARL HOLL, *What did Luther Understand by Religion?*, hrsg. von JAMES LUTHER ADAMS/WALTER F. BENNE, Philadelphia 1977, 49 (dt. Erstausgabe: Karl Holl, *Was verstand Luther unter Religion?*, Tübingen, 1917).

Jedoch, was der Mensch nicht weiß und auch nicht wissen kann, ist die Antwort auf die Frage, ob sein Bestreben jemals den göttlichen Anforderungen genügen kann. Holl beschreibt die enorme Spannung, die entsteht, wenn der Mensch mit dem göttlichen Willen konfrontiert wird. Das Ich steht dann im Konflikt zwischen zwei Wünschen. Der eine Wunsch besteht im Egoismus. Dieser »Eigenwille«, wie Holl ihn beschreibt, ist »ein Eigenwille, der sich selbst der Umwelt aufdrängen will und der alles, was ihm begegnet, nur unter dem Vorzeichen der eigenen Vorteilsgewinnung sieht.«¹¹ Das Ich erlebt aber noch einen anderen Wunsch bei seiner Begegnung mit dem »Heiligen«, wobei die Bezeichnung »das Heilige« von Holl bewusst verwendet wird, wenn er von Gotteserfahrung im Zusammenhang mit den beiden Bestrebungen des Willens spricht. Die Erfahrung der bedingungslosen Forderung des Heiligen stellt die Einheit des Ich infrage. Das Ich weiß, dass es den göttlichen Willen nicht erfüllen kann. Deshalb kann das Ich den menschlichen Willen nicht mit dem göttlichen Willen vereinen. Das Ich ist hin- und hergerissen zwischen den Gegensätzen des egoistischen Willens und dem Willen, der sich danach sehnt, den bedingungslosen Befehl völligen Gehorsams gegenüber Gott zu erfüllen. Der Mensch weiß, »dass er vor Gott in jeder Hinsicht schuldig ist, dass er insgesamt als Person im Angesicht Gottes völlig verwerflich ist.«¹²

Während nun der Mensch seine Unfähigkeit erkennt, seine selbstsüchtigen Wünsche zu überwinden, hat auch Gott einen Wunsch, eine bestimmte Absicht. Gott wünscht sich »persönliche Gemeinschaft mit Menschen«. Das ist ein Wunsch, wie Holl es beschreibt, der »Erfüllung findet« in der »Erkenntnis und Anerkennung der Gaben Gottes durch den Menschen [...] es ist diese ihm zukommende Ehre, die Gott vor allem anderen erbittet.«¹³ Auch wenn der auf sich selbst gestellte Mensch unfähig ist, diese »Gemeinschaft mit Gott«¹⁴ zu erreichen, will der göttliche Wille diesen selbstsüchtigen Willen des Menschen besiegen, damit er Gott die Ehre gibt. Gott handelt, um den Sünder gerecht zu machen. Nach Holl bedeutet das die Schaffung einer Einheit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen. Die Liebe Gottes schafft diese Einheit. Es ist eine Liebe, die aktiv Gottes Gabe der Rechtschaffenheit austeilt und »indem er sich selbst hingibt [...] schafft er [aus Sündern] Rechtschaffene.«¹⁵

Wie erlebt der Mensch dieses Geschehen? An diesem Punkt erinnert Holl an das Konzept der *resignatio ad infernum* (die Ergebung gegenüber der Hölle), die er beim frühen Luther der Römerbrief-Vorlesung von 1517 entdeckt

¹¹ A. a. O., 69.

¹² A. a. O., 73.

¹³ A. a. O., 87.

¹⁴ A. a. O., 42.

¹⁵ A. a. O., 56.

hat. Holl benutzt den Gedanken der Ergebung, um zu beschreiben, wie die menschliche Erfahrung der Rechtfertigung in der Selbstaufgabe des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen besteht – bis zu dem Punkt, dass der Mensch es akzeptieren kann, verdammt zu werden, wenn diese Verdammnis dem göttlichen Willen entspricht: »[Luther] ist der Ansicht, dass ein wirklich frommer Mensch bereit ist, dem Himmel abzuschwören und zur Hölle verdammt zu werden, wenn das Gottes Wille entspricht: [...] Diese Anschauung ist niemals kraftvoller gepredigt worden.«¹⁶ Der göttliche Zorn ist der Grund für die Anfechtung, auch für das Erschrecken, welches mit dem »klaren Bewusstsein der Schuld« verbunden ist und mit der »Schuld als reiner Qual« im Angesicht Gottes.¹⁷ Holl verbindet das Konzept der Anfechtung mit Luthers Erfahrung der seelischen Erschütterung. Indem er den göttlichen Zorn »erträgt«, erkennt der Sünder Gottes Gerechtigkeit an und verurteilt sich selbst. Holls Beschreibung der Rechtfertigungserfahrung ist nichts weniger als die Beschreibung einer Schreckenserfahrung. Der Augenblick der Selbstverdammnis ist ein Paradox. Denn im Augenblick der Ergebung, wenn alles verloren ist, gerade dann schafft Gott eine Vereinigung seines Willens mit dem des Menschens.

Holls Religionsbegriff, mit dem er Luthers Rechtfertigungsverständnis analysiert, endet im Widerspruch. Auf der einen Seite ist die Erfahrung des Selbst im Akt der Selbstverdammung ein Paradox. Die Selbstverdammnis bedeutet Selbstvernichtung. Andererseits erkennt das Selbst »die Liebe Gottes, die uns sucht, gerade in der unbarmherzigen Integrität, mit der Gott uns richtet«¹⁸. Das Selbst »schaut durch die Düsternis und die Macht des göttlichen Zorns hindurch auf den liebenden Gott«¹⁹. Zwar ist der Blick auf die göttliche Liebe und ihre Erfahrung im Augenblick der Selbstverdammung versperrt, doch strebt der Mensch nach der Hoffnung, dass »unsere Verurteilung nicht das letzte Wort ist«²⁰. Trotz der klaren Erkenntnis des göttlichen Zorns wagt das Selbst, »dem Evangelium darin zu glauben, dass Gott den Sünder liebt«²¹.

Gott offenbart seine Liebe verborgen in ihrem Gegenteil, *sub contrario*. Die beiden Paradoxien – das neue Selbst verborgen in seiner Vernichtung, Gottes Liebe verborgen unter seinem Zorn – werden in der Spannung zusammengehalten. Religion gründet sich nicht auf die Erfahrung, gesegnet zu sein. Vielmehr bedeutet Religion die Zerstörung der menschlichen Moral. Durch diese

¹⁶ A. a. O., 65f.

¹⁷ A. a. O., 74.

¹⁸ A. a. O., 81.

¹⁹ A. a. O., 80.

²⁰ A. a. O., 82.

²¹ A. a. O., 81.

Zerstörung wird das Selbst in die höhere Wirklichkeit des göttlichen Willens emporgehoben.²²

Was steht hier auf dem Spiel? Die Begegnung des Selbst mit Gott wird nur »erfahren« in der Paradoxie der Zerstörung des Selbst. Verbunden damit ist der göttliche Zorn, der ebenso auf paradoxe Weise die göttliche Liebe offenbart. Das Paradox weist hin auf eine »Erfahrung jenseits von Erfahrung«, die seltsamerweise nie erfahren wird. Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass diese Vorstellung von Erfahrung heroische Töne zum Klingen bringt, welche den Drang nach einem germanischen Lutherbild zur Jahrhundertwende charakterisieren. Die Vorstellung einer Erfahrung, die durch ein solches Paradox hervorgerufen wird, kann nur ein starker Christ ertragen, der seine eigene Verdammnis zu wünschen vermag. Die Paradoxien sind Schlüsselstellen lutherischer Theologie: eine mystische Vorstellung des Selbst und ein Gott, der in der Wirklichkeit der Welt da ist, aber *sub contrario*. Gott kann nicht erfahren werden, aber in Übernahme der Holl'schen Interpretation der lutherischen Theologie, die Kants Schwierigkeiten beseitigen soll, können die Paradoxien erfahren werden. Leider zeigte sich, dass die Balance, die Holl mit seiner heiklen Lösung schuf, in den folgenden Jahrzehnten nicht haltbar war: Am Ende des 20. Jahrhunderts wird die Rechtfertigungserfahrung durch die Betonung des *Wortes* untergraben.

BAYER UND DIE PROMISSIO

Während zu Beginn des 20. Jahrhunderts Möglichkeiten geschaffen wurden, besondere Erfahrungsvorstellungen mit Luthers reformatorischem Durchbruch zu verbinden, näherte man sich am Ende des Jahrhunderts dem Phänomen der Erfahrung in anderer Weise. In der lutherischen Theologie wurde jetzt die Rechtfertigungserfahrung durch die Kategorie des Wortes eingeengt. Im folgenden Abschnitt setze ich mich mit zwei lutherischen Theologen der Gegenwart auseinander, auf der einen und der anderen Seite des Atlantiks lebend, um zu zeigen, wie der Erfahrungsbegriff in Bezug auf die Rechtfertigung durch den »linguistischen Wandel« in der Theologie begrenzt wird. Mein Ziel ist es nachzuweisen, wie lutherische Theologie, die auf das Wort hin ausgerichtet ist, weiterhin zwei Perspektiven beinhaltet – die göttliche und die menschliche – allerdings ohne die Spannung, in der diese Perspektiven von Holl beschrieben

²² »Diese Erfahrung bedeutet immer, dass wir einer höheren Wirklichkeit bewusst werden, die uns herausreißt aus unserer alltäglichen Existenz und unserem Blick auf die Welt. Das Heilige drängt sich uns auf als etwas, dass normale Erfahrung überschreitet, etwas, dass uns zu sich ziehen will und uns doch gleichzeitig Grenzen setzt, wenn wir ihm vor-schnell zu nahe kommen.« (Ebd., 67).

wurden. Wenn Theologie das von außen kommende Wort in den Vordergrund stellt, das *verbum externum*, durch das Rechtfertigung geschieht, geht das Paradox verloren. Die Rechtfertigungserfahrung ist dann beschränkt auf das Hören des Wortes.

Oswald Bayer, deutscher Luther-Forscher der Gegenwart, hat ein neues Verständnis für den reformatorischen Durchbruch Luthers vorgeschlagen. Rechtfertigung ist die Erfahrung eines bestimmten Gotteswortes, welches in der Gegenwart Sündenvergebung verspricht, eine direkte Anrede.²³ »*Ego te absolvo*«, sagt Gott »dir« im Wort der *Promissio*. »Ich vergebe dir alle deine Sünden.« Die *Promissio* – die Gleichartigkeit und Gleichzeitigkeit von Versprechen und Erfüllung – ist laut Bayer der Inhalt des neuen Verständnisses von Rechtfertigung durch Luther. *Promissio* ist ein »Sprachgeschehen«, ein gezieltes Aussprechen, welches die Wirklichkeit schafft, die es nennt. Das Wort der Sündenvergebung bedeutet die Erfahrung der Rechtfertigung.

Der Beitrag Bayers zur gegenwärtigen lutherischen Theologie besteht in seiner Betonung der Charakteristik der Worte, die Gott spricht. Das Vergebungswort ist eine Erweiterung der Art, in der Gott seinen Hörern seine göttliche Identität vermittelt. Wer Gott ist, das verkündet er im ersten Gebot: »Ich bin der Herr, dein Gott.«²⁴ Diese Selbstdarstellung wird im Präsens ausgedrückt und zugleich in der direkten Anrede. Diese beiden Charakteristika bestimmen das Wort Gottes als greifbares, körperliches, als konkretes Wort, welches als von außen kommendes Wort in einem liturgischen Rahmen verortet ist.²⁵

Bayer bezieht Rechtfertigung auf das Wort in der Liturgie, indem er sich die beiden unterschiedlichen Perspektiven holt, die göttliche und die menschliche, zu eigen macht. Jedoch sind bei Bayer Gottes Gegenwart und sein persönliches Wort im Blick. Die menschliche Perspektive wird in dem Augenblick unterbrochen, in dem das von außen kommende Wort gesprochen wird. Dieses von außen kommende Wort bleibt Gottes Vorrecht, niemals darf es durch das Menschliche so vereinnahmt werden, dass menschliches und göttliches Wort austauschbar werden.

Gottes Perspektive schließt die menschliche Perspektive mit ein: Das in der Liturgie verkündete Versprechen ist wahrhaft Gottes Wort, welches die neue

²³ Bayers neueste Darstellung seiner Identifikation der *Promissio* als Durchbruch in der theologischen Entwicklung Luthers und als liturgisches Zentrum von Luthers Theologie der Reformation findet sich bei: OSWALD BAYER, *Martin Luther's Theology. A Contemporary Interpretation*, Grand Rapids 2008, 55–58.

²⁴ Der Gedanke, dass Gott sich im Ersten Gebot als Gott vorstellt, kommt immer wieder in der Theologie Bayers vor, vgl. z.B.: OSWALD BAYER, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999, 97.

²⁵ Bayer besteht auf dem »leiblichen Wort« als die Weise, in der Gott spricht. Vgl. OSWALD BAYER, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992.

Wirklichkeit des gerechtfertigten Menschen schafft. Bayer besteht auf der göttlichen Perspektive – auf dem Wort der Vergebung, das die neue Wirklichkeit der Kirche schafft: »Alles, was die Kirche zur Kirche macht, ist enthalten im ›Wort‹: die *Verkündigung* der guten Botschaft, seine sichtbare und fühlbare Form im *Sakrament* und der durch die gute Botschaft geschaffene *Heilige Geist*, dessen Aufgabe die Heiligung ist.«²⁶ Das Wort der Kirche ist mit dem Wort Gottes nur dann identisch, wenn es die in Christus geschenkte Vergebung verkündet. So wird die bei Holl vorhandene Spannung durch die Identität von Gottes Wort und dem Wort der Liturgie ersetzt. Das Wort bestimmt die menschliche Sichtweise.

Was ist aus dem Begriff der Erfahrung geworden? Mit dem Verlust der Spannung zwischen den beiden Sichtweisen und mit der Identifikation von Gottes *verbum externum* mit der Verkündigung der Vergebung durch die Kirche, wird die Rechtfertigungserfahrung vor allen Sinnesorganen verborgen, außer vor den Ohren und dem Hören. Die Theologie Bayers beschränkt eine bestimmte Erfahrung auf einen spezifischen Teil der Liturgie: In der in der Liturgie gesprochenem Wort konzentriert sich die klare Erfahrung des Evangeliums im aktuellen Hören. Der Mensch hört von seiner neuen Wirklichkeit, er hört, wie sie aus einer göttlichen Perspektive erklärt wird, während die vergebende Tätigkeit Gottes geschieht, allerdings nicht auf paradoxe Weise, sondern im Wort. In der Gegenwart ist die »Rechtfertigungserfahrung« nicht mehr die Erfahrung eines Paradoxes an der Stelle, an der sich menschliche und göttliche Perspektiven überschneiden. Vielmehr ist sie beschränkt auf eine Bestimmung aus göttlicher Perspektive, die offenbar gemacht wird durch das Hören des liturgischen Wortes.

LINDBECK UND DER CHRISTLICHE DISKURS

Bayers Interpretation Luthers bringt die Beschränkung der Erfahrung auf das Hören auf den Punkt. Aber es war der amerikanische lutherische Theologe George A. Lindbeck, der diese Beschränkung theoretisch untermauerte. Das bekannte Buch Lindbecks *The Nature of Doctrine*²⁷ repräsentiert drei Denkschu-

²⁶ BAYER, *Theology* (s. Anm. 23), 257 (Kursivdruck auch im Original).

²⁷ GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville 1984. Dieses Buch hat eine Neuauflage von Westminster Press in einer Ausgabe zum 25. Jahrestag der Ersterscheinung erfahren. Ich beziehe mich hier auf die Ausgabe von 1984. Das Buch ist auch ins Deutsche übersetzt worden: GEORGE A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie in einem postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.

len moderner Dogmatik. Lindbeck stellt die Gruppe der »Erfahrungsanhänger« in einen direkten Gegensatz zu der von ihm bevorzugten Schule der »Kulturlinguisten«. (Eine dritte Denkschule, die behauptet, dass dogmatische Aussagen einen direkten Anspruch auf objektive Realität haben, erhält keine große Aufmerksamkeit.) Lindbeck positioniert die Ursprünge der Erfahrungsanhänger in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts, besonders bei Schleiermacher,²⁸ der, wie Lindbeck sagt, eine vorbegriffliche und vorsprachliche Grundlage voraussetzt. Diese schaffe eine religiöse Basis, auf der Sprache als sekundär aufgetragen ist.²⁹ Nach diesem Verständnis ist Erfahrung eine »selbstständige Gattung«, da sie nicht begrifflich eingebettet oder sprachlich ausgedrückt wird. Erfahrung ist fundamental für Religion, denn sie wird beschrieben mit einer religiösen Dimension des Bewusstseins, die dem Denken oder dem Willen nicht zugänglich ist. Das religiöse Bewusstsein dient als nicht durch Sprache darzustellendes Fundament eines Sprachgeschehens. Religiöse Eigenständigkeit dagegen ist eine Funktion der Sprache, sie beruht nicht auf einer Erfahrung.

Was bedeutet es für die Herausbildung religiöser Unterschiede, wenn ein grundlegender Gegensatz zwischen Sprache und Erfahrung behauptet wird? Lindbeck versteht religiösen Diskurs in besonderer Weise als bestimmend für die Herausbildung einer bestimmten religiösen Weltanschauung. Erfahrung stellt dann eine Bedrohung von Religion dar, da sie gattungsmäßig und universal ist und sprachlich nicht festgelegt. Als solche kann Erfahrung einen Wahrheitswert haben, der mit »symbolischer Wirksamkeit« verbunden sein kann. Allerdings reicht symbolische Wirksamkeit nicht aus, um religiöse Weltanschauungen zu vergleichen. Auch Symbole bilden nur einen Teil der Wahrheit ab, denn sie drücken fundamentale Gleichartigkeit unterschiedlich aus. Wirksamkeit bei der Ausdrucksweise ist ein Kriterium, das angelegt wird bei vergleichender Arbeit. Wirksamkeit allerdings ist nicht ausreichend, um zu unterscheiden zwischen »nicht zu vereinbarenden Begriffen von Wahrheit, von Erfahrung, von kategorischer Adäquatheit und auch nicht um festzulegen, was das Wichtigste ist (d.h. »Gott«)³⁰. Religiöse Erfahrung, so Lindbeck, gefährdet den besonderen Wert der Wahrheit, der der Sprache zugeeignet ist. Wenn Wahrheit eine Funktion von Sprache ist, so wird diese geschwächt, wenn sie verbunden wird mit einer allgemeinen Erfahrung, die nur in Sprache als einer eher zufälligen Eigenschaft von Religion ausgedrückt werden kann. Die Gefahr für Religion, die von Erfahrung ausgeht, besteht im Angriff auf ihre Wahrheit.

²⁸ LINDBECK stellt Schleiermacher heraus am Anfang der »Entwicklungen von liberalen Theologien auf dem Kontinent« (a. a. O., 16).

²⁹ Lindbeck arbeitet Eigenschaften des »erfahrungsbezogenen Expressionismus« heraus (a. a. O., 16 f., 21 ff., 31 f.).

³⁰ A. a. O., 49.

ERFAHRUNG UND WORT

Was ist mit dem lutherischen theologischen Konzept von Erfahrung im 20. Jahrhundert passiert? Zwei Betrachtungen, die eine vom Anfang, die andere vom Ende dieses Jahrhunderts, zeigen einen spürbaren Wandel. Holl eröffnete der Lutherforschung die Möglichkeit, ein Konzept religiöser Erfahrung zu entwickeln, um den Prozess darzustellen, durch den Luther zu einem neuen Verständnis der Rechtfertigung gelangte. Holl bediente sich dabei der Konzepte, die ihm zur Verfügung standen: Kants Einschränkung von Erfahrung auf sinnliche Erfahrungen und den Versuch der Neu-Kantianer, Raum für religiöse Erfahrung über Kants Einschränkung hinaus zu finden. Holl erreichte sein Ziel, indem er Luthers Theologie des Paradoxes als Werkzeug nutzte, um Erfahrung als ein sinnliche Wahrnehmung transzendierendes Geschehen herauszuarbeiten, aber Erfahrung gleichzeitig einzubetten in die Spannung zwischen menschlichen und göttlichen Perspektiven.

Ende des 20. Jahrhunderts löste sich diese Spannung in den theologischen Diskursen mehr und mehr. An die Stelle des Paradoxes traten nun Gottes freimachendes Wort des Evangeliums und das liturgische Wort der Vergebungsgewissheit. Die Vergebungsgewissheit ist durch das von außen kommende Wort gesichert, das die neue Realität der Vergebung schaffen kann. Damit wurde die sinnliche Wahrnehmung des Hörens zur einzigen Form der Wahrnehmung erklärt, durch die das Wort erfahren werden kann. Andere Dimensionen von Erfahrung wurden dadurch Kampfbjekte im Kampf um Wahrheit.

RELIGIÖSE ERFAHRUNG ÜBER KANT HINAUS?

Wie kann lutherische Theologie über Kant hinausgelangen? In in der gegenwärtigen Lage des traditionellen Luthertums, in Zeiten »leerer Kirchen«³¹ wird diese Frage immer drängender. Gefordert ist jetzt kreatives, vielleicht sogar gefährliches Denken. Lutherische Theologen müssen den Mut haben, das Erbe der Wahrnehmungseinschränkung zu hinterfragen. Sie müssen für Erfahrung neue Mittel und Wege finden. Ein Weg wird durch die moderne Religionswissenschaft eröffnet. Mit ihrer Hilfe ließe sich herausfinden, ob empirische Untersuchungen zum Phänomen »Religion« bedeutsame Kategorien zur Untersuchung von Dimensionen religiöser Erfahrungen bereitstellen können. Dieser Weg erscheint nicht selbstverständlich. Vertreter moderner Religionswissenschaft, (wenigstens) im

³¹ Vgl. zum Phänomen der »leeren Kirche«: SHANNON CRAIGO-SNELL, *The Empty Church. Theater, Theology and Bodily Hope*, New York 2014.

gegenwärtigen Nordamerika, definieren ihr Arbeitsgebiet in strikter, sogar feindlicher Ablehnung von Theologie.³² Wie die folgenden Beispiele zeigen, sind einige Vorschläge aber dennoch für die Theologie ertragreich.

Talal Asad, ein aktueller Religionstheoretiker, hat vor einiger Zeit vorgeschlagen, dass die fünf menschlichen Sinne einen Schwerpunkt der Religionswissenschaft bilden sollten.³³ Religion beeinflusst die Art und Weise, in der der menschliche Körper wahrnimmt, schmeckt, tastet, so dass eine Untersuchung der Sinne bezogen werden muss auf die Interessen und Kräfte, die bei ihrer Schaffung einen wichtigen Einfluss haben.³⁴ Asad schlägt diese Vorgehensweise angesichts einer Kritik vor, die er und viele andere Religionswissenschaftler gegenüber der Dominanz einer evangelischen Definition von Glauben teilen, welche zu Unrecht die Definition von Religion beherrscht habe. Religion sei nicht mit Glaube gleichzusetzen, da dieser Terminus eine westlich geprägte evangelische Perspektive in den Religionsbegriff hineintrage. Vielmehr müsse das Thema Religion so definiert werden, dass es frei ist von evangelischer, christlicher, theologischer Bestimmung und für historische und ethnografische Forschung geöffnet wird.

Die fünf Sinneswahrnehmungen im Vorschlag Asads kommen meiner Untersuchung entgegen, da sie diejenigen Orte am und im Körper sind, die die Umwelt wahrnehmen ohne den Körper durch Erkenntnis oder Gedanken des Selbst zu beeinflussen. Die Erforschung der Sinneswahrnehmungen befreit von der angeblichen Aufgabe der Religion, Wahrnehmung unter der Prämisse des Glaubens zu interpretieren. So kann die Untersuchung des menschlichen Körpers befreit werden von den Spuren theologischer Bedeutungsfindung, die ihm durch westliche Denkkategorien aufgedrängt wurde.³⁵

³² Zur genaueren Beschreibung der (feindseligen) Beziehung zwischen Religionswissenschaft und Theologie vgl.: CHRISTINE HELMER, *Theology and the study of religion: a relationship*, in: ROBERT A. ORSI (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge/New York 2012, 230–254.

³³ TALAL ASAD, *Thinking about religion, belief, and politics*, in: ORSI, *Companion* (s. Anm. 32), 36–57.

³⁴ ASAD schreibt: »Um zu erforschen, wie Religion, Glaube und Politik miteinander verbunden sind, dürfen wir nicht nur das weite Feld der Institutionen untersuchen. Wir müssen auch eine Reihe von Fragen zum menschlichen Körper stellen, zu seinen Sinnen und seinen Einstellungen. Dazu brauchen wir Ethnographien des menschlichen Körpers – seine Empfindungen gegenüber Schmerz, Verletzung, Verfall und Gesundheit, aber auch gegenüber körperlicher Unversehrtheit, Wachstum und Freude. Wir müssen verstehen, welche Bedingungen Menschen und Dinge voneinander trennen oder sie stark miteinander verbinden. Von welchen Sinneswahrnehmungen – hören, sehen, riechen tasten und schmecken – hängen bestimmte Tugenden und Empfindlichkeiten ab?« (A. a. O., 51.)

Während jedoch Asad letztlich Religion auf Politik reduziert, geht Tanya Luhrmann einen offeneren Weg. Sie ist Anthropologin und Religionspsychologin. In ihrem preisgekrönten Buch *When God Talks Back* beschreibt Luhrmann die vielen unterschiedlichen Weisen, in denen evangelikale amerikanische Christen Gott erfahren.³⁶ Sie zeigt auf, welche Vorstellungen und geistigen Fähigkeiten Evangelikale herausbilden, um Gott noch deutlicher wahrzunehmen, und wie sie Erfahrungen in der direkten Gottesbeziehung beschreiben. Im theoretischen Teil ihrer Arbeit versucht sie nachzuweisen, dass das Phänomen »Gott zu hören« eine Sache des Verstandes ist. Die Erfahrung des Übernatürlichen dürfe in einer säkular eingestellten Welt nicht als irrational abgetan, sondern müsse in ihrer Eigenart akzeptiert werden. Luhrmanns Beitrag beruht auch auf ihren beschreibenden Einblicken in die Gedanken amerikanischer Evangelikaler, die in vielfacher Weise nach einer persönlichen Erfahrung mit Gott suchen. Am dramatischsten ist dabei »das Zungenreden, übernatürliche Heilung, indem ein Pastor den Heiligen Geist anruft, um einen schmerzhaften Rücken zu heilen, der durch einen bösen Geist verursacht wurde, wenn dann die Bewegung des Heiligen Geistes durch einen Raum mit solcher Kraft weht, dass er dabei jemanden auf den Boden wirft. Ebenso Prophezeiungen, in denen jemand Wahrheiten über die Zukunft ausspricht, die von einer übernatürlichen Quelle stammen.«³⁷ Das Übernatürliche und die Begegnung des Menschen damit sind Themen der Religionswissenschaft. Aber diese Begegnung setzt die Fähigkeit voraus, den Verstand auf die Gotteswahrnehmung zu fokussieren. Die Erfahrung Gottes, die Begegnung mit Gott, erfordert Übung.

Einen anderen Ansatz zur Erforschung dessen, was religiöse Erfahrung fördert, verfolgen Katholizismus-Forscher. Gebetsübungen, Rituale, das Pilgern und Erscheinungen sind dabei Objekte empirischer Untersuchungen. Die katholische Welt der Erscheinungen ist weit gefächert; Erfahrung wird in verschiedenen Kategorien körperlicher Art oder von Beziehungen beschrieben. Die Menschen entwickeln Beziehungen zu Maria und den Heiligen und sie erwarten dabei übernatürliche Erscheinungen im Alltag.³⁸ Eine neuere Studie der

³⁵ Wiederum ASAD: »Ich schlage deshalb vor, anstatt sich solchem Verhalten durch die Verwendung von Glaubensterminologie zu nähern [...] man sich eher damit beschäftigen sollte, wie die körperlichen Sinne geformt werden oder wie sie sich herausbilden in einer Welt, die nicht von Menschen kontrolliert ist, und welche Politik solche Herausbildungen ermöglichen oder schwierig machen.« (A. a. O., 54.)

³⁶ T. M. LUHRMANN, *When God Talks Back. Understanding the American Relationship With God*, New York 2012.

³⁷ A. a. O., 14.

³⁸ Die Arbeit des amerikanischen Religionshistorikers Robert A. Orsi steht an vorderster Stelle der Beschreibungen des Reichtums katholischer »Präsenz« ohne diese abzuschwächen, vgl.: ROBERT A. ORSI, *History and Presence*, Cambridge 2016.

belgischen Religionswissenschaftlerin Tine Van Osselaer beschreibt zum Beispiel die einzigartigen Wirkungen, die von Maria für bestimmte Arbeiter im Belgien der 1930er-Jahre ausgingen.³⁹ Damals wurde in der katholischen Literatur ein männlich geprägtes Christentum befürwortet, trotzdem beschrieben die Männer ihre Erfahrungen, indem sie von der einzigartigen körperlichen Auswirkung ihrer Begegnung mit Maria sprachen, nämlich von ihren Tränen und ihrem Weinen. Tränen sind schon immer mit Frauen verbundene Zeichen, sie symbolisieren Spiritualität und große Nähe zum Heiligen Geist – bis zu dem Punkt, an dem die Frauen als krank und unkontrolliert betrachtet werden. Die Studien von Van Osselaer über das Weinen von Männern angesichts der Jungfrau Maria zeigen, dass sogar dann, wenn zu einem geschlechtstypischen Verhalten ermutigt wird, unerwartete gefühlsmäßige und körperliche Reaktionen beim Einbruch des Heiligen in ganz normales Leben auftreten können. Erfahrungen mit dem Übernatürlichen sind manchmal unheimlich, sie zeigen sich meistens in einer körperlichen Reaktion.

Moderne Religionswissenschaft bewegt sich also zwischen Reduktion und aufmerksamer und gründlicher Beschreibung von Phänomenen. Theologie kann von beidem lernen. Lutherische Theologen könnten ihre reduktive Thematisierung von Erfahrung vergleichen mit den Bemühungen um Reduktion, welche auch die Religionswissenschaft beherrschen. Asad, zum Beispiel, benutzt »den Körper« als eine theoretische Kategorie, als den Ort, an dem Kräfte von außen etwas hervorbringen und schaffen. Der Körper ist passiv. »Materie« wird durch politische Anliegen geformt, die ihre Identität hervorbringen und ihre Reaktionen formen. Lässt sich die lutherische Faszination des Hörens mit Asads Theorie vergleichen, wenn sie besagt, dass es körperliche Reaktionen auf aktive Kräfte von außen gibt?

Lutherische Theologen können auch beschreibende religionswissenschaftliche Studien positiv aufnehmen, um damit mehr Möglichkeiten in den Blick zu nehmen, durch die Menschen das Göttliche erfahren. Gott offenbart sein Wort auf unfassbar vielfältige Weise, im Singen und in der gottesdienstlichen Praxis einer Gemeinde, im ekstatischen Zungenreden und im »durch Ergriffenheit hervorgerufenen Zusammenbruch«⁴⁰. Diese Studien stellen auch die lutherische Voreingenommenheit in Bezug auf den umwerfenden Charakter des göttlichen Wortes in Frage. Lutheraner können viel lernen von Berichten über religiöse Praxis, in denen die bewusste Schulung körperlicher und geistiger

³⁹ TINE VAN OSSELAER, *Sensitive but Sane: Male Visionaries and their Emotional Display in Interwar Belgium*, in: *BMGN – Low Countries Historical Review* 127 (2012) 1, 127–149.

⁴⁰ A. a. O., 129.

⁴¹ Zum Thema Lehre, die auf der Basis von Erfahrung des Göttlichen gewonnen wird vgl.: CHRISTINE HELMER, *Theology and the End of Doctrine*, Louisville 2014, Kap. 4: *Language and Reality. A Theological Epistemology with a Little Help from Schleiermacher*.

Veranlagungen beschrieben wird. Religion kann ekstatisch oder flüchtig sein, sie besteht aber auch aus gewohnheitsmäßiger Wiederholung und bewusster Vertiefung in geistige Bilder. Religion hat auch mit Liturgie zu tun. Und sie hat zu tun mit geistlichen Übungen, die Körper und Seele darauf ausrichten, die Beziehung zu übernatürlichen Wesen zu suchen und zu bewahren. Spiritualität verlangt – ebenso wie andere Aspekte körperlicher und geistiger Entwicklung – Geduld, Aufmerksamkeit und die Anleitung durch einen Lehrer. Spiritualität bedeutet in gleicher Weise lernen und tun wie empfangen.

AUF DEM WEG ZU EINER LUTHERISCHEN THEOLOGIE DER ERFAHRUNG

Was können Theologen Religionswissenschaftlern anbieten, wenn diese nach den Gründen für religiöse Erfahrung fragen oder nach den Einflüssen, durch die solche Erfahrungen zu schriftlichen Zeugnissen führen?⁴¹ An diesem Punkt können wir uns auf die klassischen Methoden, Aufgaben und Inhalte der Theologie beziehen. Die Aufgabe der Theologie ist es, Religion mittels von ihr geschaffener Begrifflichkeiten zu beschreiben und zu erklären, um an Tiefendimensionen menschlicher Erfahrung zu gelangen. Hauptthema der Theologie ist die Seele, ihre Ausrichtung auf Gott und die menschliche Fähigkeit, sich mit anderen Menschen auf dieser Welt so zu verständigen, dass das gemeinsame Handeln vom Göttlichen geprägt ist. Unabhängig davon, ob es in beschreibender oder vorschreibender Weise geschieht, ist die theologische Herausbildung der Kategorie »Erfahrung« ein wichtiger Teil ihrer Arbeit.

Ich schließe meine Überlegungen, indem ich Möglichkeiten für die lutherische Theologie aufzeige, Rechtfertigung mittels eines umfassenderen Verständnisses von religiöser Erfahrung wahrzunehmen.

1. Luthers Beschreibung der Rechtfertigung, so argumentiert die schwedische Sprachforscherin Birgit Stolt, ist geradezu übersättigt mit der Darstellung von Gefühlen. Durch gründliche Sprachanalysen weist Stolt nach, dass Luthers Sprache nicht in der trockenen dogmatischen Sprache einer intellektuellen Erkenntnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium formuliert ist, sondern dass das Wort von der Rechtfertigung Freude hervorruft, die »hüpft und springt.«⁴² Rechtfertigung wird charakterisiert durch das Gefühl der Freude und diese wird körperlich durch Tanz und »Freudensprünge« zum Ausdruck gebracht. In Luthers

⁴² BIRGIT STOLT, »Laßt uns fröhlich springen!« Gefühlswelt und Gefühlsnavigierung in Luthers Reformationsarbeit. Eine kognitive Emotionalitätsanalyse auf philologischer Basis, Studium Litterarum 21, Berlin 2012. Der Titel einer Überschrift in Kap. 9 dieses Buches lautet: Die »hüpfende und springende Freude«.

Worten spiegelt sich das Gefühl beziehungsweise die besondere Erfahrung der Befreiungsbotschaft wider, die von Christus verkündet wird. Zugegebenermaßen beinhaltet Luthers erfahrungsbezogene Theologie auch Zeiten der Anfechtung, der Melancholie, der Angst und der Niedergeschlagenheit. Aber die Gefühle des veränderten Selbst, das sich neuen Beziehungen zu anderen und zu Gott öffnet, bieten begriffliche Möglichkeiten, die Rechtfertigungserfahrung zu beschreiben.

2. Das Experimentieren mit neuen theologischen Begriffen kann dabei helfen, die Erlebnisdimensionen von Rechtfertigung neu zu entdecken. Der Begriff des Geschenks, so haben es Bo Kristian Holm und Risto Saarinen erwogen, kann den Glaubenden eine neue Sicht auf Rechtfertigung eröffnen, indem eine Parallelität zu einem Geschehen eröffnet wird, das zum Alltag gehört. Das Schenken ist eine menschliche Tätigkeit. Indem sie den Begriff des Schenkens auf Luther beziehen, entdecken Holm und Saarinen Aspekte der Rechtfertigung, die bisher durch die herkömmlichen Erklärungen dieser Lehre verborgen waren. Holm arbeitet den neuen Blickwinkel der Gegenseitigkeit in der Rechtfertigung heraus,⁴³ während Saarinen auf Kenntnis und Lehre aus der Perspektive des Schenkens blickt.⁴⁴ Wenn Rechtfertigung den Empfang des Gottesgeschenks der Vergebung bedeutet, kann das Wissen über die Rechtfertigung als Teil dieses Geschenks weitergesagt werden. Die Lehre bereitet die Glaubenden darauf vor, Glaubenserfahrungen zu machen.

Risto Saarinen hat vor Kurzem ein anderes Projekt begonnen, in dem er theologische Gedanken in neue sprachliche Kategorien fasst.⁴⁵ Gegenwärtig konzentriert er sich auf den Begriff »Anerkennung« als übergreifenden Begriff für zwischenmenschliche Beziehungen. Anerkennung hat tiefe psychologische Bedeutung. Anerkennung ist vielleicht das grundlegendste geistlich-psychologische Bedürfnis, welches die Basis für eine in sich stimmige Persönlichkeit schafft. Die Forschung darüber, wie Anerkennung psychologisch und geistlich gefördert werden kann, wird Auswirkungen auf das Verstehen der Rechtfertigungserfahrung als einer besonderen Wertschätzung des Menschen durch Gott haben, einer Wertschätzung, die dem Selbst eine gesunde psychologische Entwicklung eröffnet. Wenn die Erfahrung der Rechtfertigung die »neue Schöpfung«⁴⁶ in Christus berücksichtigt, muss die betroffene Seele so beschrie-

⁴³ Vgl. HELMER/HOLM, *Lutherrenaissance* (s. Anm. 8).

⁴⁴ Vgl. RISTO SAARINEN, *Luther und humanistische Philosophie*, *Lutherjahrbuch* 80 (2013), 83.

⁴⁵ Vgl. die Website für dieses Projekt, online unter <http://blogs.helsinki.fi/reasonandreligiousrecognition/> (Stand: 26. Juni 2014).

ben werden, dass die Möglichkeiten der Psychologie dabei berücksichtigt werden. Rechtfertigung bedeutet die Erfahrung eines neuen Selbstverständnisses, dass vom Geist Christi freigesetzt wird, der das Selbst befreit von den Einschränkungen und Festlegungen menschlicher Existenz.

3. Der Begriff der religiösen Erfahrung suggeriert eine flüchtige und vorübergehende Episode. Lutherische Theologie betont dies besonders. Im Augenblick des Rechtfertigungsgeschehens ist der lutherische Mensch passiv. An ihm geschieht das »Wort-Ereignis« und er muss sich auf das episodenhafte dieses Geschehens verlassen. Ein Grund dafür ist die zugrundeliegende Lehre vom Menschen, in der Vorstellungen von Entwicklung und Wandel abgelehnt werden. Luthers starke Ablehnung entsprechender aristotelischer Gedanken entspringt seiner Kritik an der Vorstellung, dass Gewohnheiten und Einübung das Selbst formen können. Luther hat diese Anthropologie der Entwicklung mit dem Wunsch des Menschen nach Selbst-Ruhm durch eigene Werke in Zusammenhang gebracht. Der Versuch, menschliche Entwicklung als Herausbildung von Gewohnheiten zu verstehen scheint die zentrale Behauptung auszuschließen, dass allein Gott im Geschehen der Rechtfertigung handelt. Diese Ablehnung einer Anthropologie der Entwicklung verdreht jedoch die in der theologischen Tradition erkennbaren Beweise dafür, dass sich religiöse Erfahrungen meistens erst nach langen Zeiten der Vorbereitung und der Erwartung einstellen. Die Vorbereitung auf eine mystische Begegnung erfordert jahrzehntelange Übung, Einkehr, Gebet und Disziplin. Askese und die regelmäßige Teilnahme an religiösen Ritualen formen das Selbst, um es bereit zu machen für einen Augenblick der Erfahrung göttlicher Gegenwart. Gleichzeitig verhindern diese Übungen geistlich das Missverständnis, dass Gottes freies Geschenk der Beziehung zum Menschen zum Ergebnis menschlicher Bemühung machen würde. Religiöse Schriften heben die langandauernde Hinführung zu einer möglichen religiösen Erfahrung hervor. Überzeugende Berichte darüber sind von Mystikern verfasst worden, die noch Jahrzehnte nach dem Ereignis darüber umfassend nachgedacht haben. Der afro-amerikanische Theologe und Mystiker Howard Thurman beschreibt das Wechselspiel zwischen Einübung und episodenhafter Begegnung: »Lange war ich der Überzeugung, dass Heilige, Mystiker oder andere, die sich auf tiefgründige Weise mit Religion beschäftigen, geistliche Übungen als Vorbedingungen für eine Erfahrung des lebendigen Gottes betrachten. Diese Vorbedingungen schienen als die Methoden betrachtet zu werden, deren

⁴⁶ Vgl. 2 Kor 5, 17.

gründliche Beachtung die Gegenwart Gottes ins Bewusstsein bringen würde. Ich habe aber oft erlebt, dass die Gegenwart Gottes nicht immer im Gebet oder in der Meditation erfahren wird [...] Es kann andere Zeiten geben, in denen man das Gefühl hat, vom Geist Gottes erfüllt zu sein, obwohl man gerade mit keiner der Übungen beschäftigt ist.«⁴⁷

Darf lutherische Theologie das Episodenhafte der Erfahrung der göttlichen Gnade betonen und trotzdem Ratschläge in Bezug auf eine Spiritualität der Entwicklung geben? Methoden mystischer Kontemplation öffnen die Sinne für geistliche Erfahrungen auf unterschiedlichen Ebenen. Durch die klar strukturierten Praktiken geistlicher Übungen werden unterschiedliche Bereiche des Selbst – der Verstand, Sinneswahrnehmungen, die Vorstellungskraft – herangebildet, um Gott wahrzunehmen und zu erkennen. Kann lutherische Theologie die Schätze und Möglichkeiten geistlicher Entwicklung verbinden mit dem Festhalten an einer Rechtfertigung, die ausschließlich Gottes Handeln ist?

Kurz: Lutherische Rechtfertigungstheologie muss eine weiter gefasste Dialektik zwischen Glaube und Erfahrung herausarbeiten, in der Platz ist für religiöse Entwicklung des Selbst gegenüber Gott, sich selbst, anderen und der Realität dieser Welt. Diese Theologie muss sich weiterentwickeln, weg von einer einschränkenden Begrifflichkeit der Rechtfertigung hin zu erfahrungsgemäßen Dimensionen des Selbst wie Gefühlen, Körperhaltungen und Beziehungen zum Göttlichen. Das Ziel besteht darin, Erfahrungen deutlich artikulieren zu können, gebunden an die Besonderheiten, die lutherische Theologie für das Konzept religiöser Erfahrung bereitstellt (Paradox und Spannung) – und im gleichzeitigen Festhalten des Rechtfertigungsgeschehens als einem Werk Gottes, welches er für uns und in uns treibt. Die Erfahrung der Rechtfertigung besteht in einer Beziehung mit Gott.

⁴⁷ Vgl. HOWARD THURMAN, *Meditations of the Heart*, Boston 1953, 38.

RECHTFERTIGUNG UND KAPITALISMUS

Georg Pfeleiderer

I. »RUMPELSTILZCHEN« – ODER: DAS PROBLEM DER RECHTFERTIGUNG DER MODERNEN ÖKONOMIE

»Ich habe eine Tochter, die kann Stroh zu Gold spinnen.« Das vollmundige Versprechen des geltungssüchtigen armen Müllers bringt seine Tochter, wie der Volksmund weiß, tatsächlich zu Reichtum und Ansehen, aber zugleich in Teufels Küche: »Heute back ich, morgen brau' ich, übermorgen hol' ich der Königin ihr Kind.« Das mit alchemistischen Assoziationen arbeitende Grimm'sche Märchen lässt sich – wie viele seiner Art – lesen als Ausdruck eines Unbehagens an der sich etablierenden kapitalistischen Geldwirtschaft: Aus Stroh, aus – zunächst leeren – Versprechungen, Gold, Investitionskredite zu spinnen, erscheint dem traditionalistischen Volk wie ein Pakt mit dem Teufel. Aber der lässt sich am Ende doch überlisten, ein Wörtlein kann ihn fällen: »Ach, wie gut, dass niemand weiß, dass ich Rumpelstilzchen heiss!« Kühle, pragmatische Schlaueit in aussichtsloser Lage verhilft *post festum* – Oh Wunder! – zur heilenden Sühnung des verbotenen Tuns. Allein, die Herkunft dieser wunderwirkenden Kraft, die das Böse jenes alchimistischen Zaubers gewollt und am Ende doch das Gute geschaffen hat, bleibt unklar: »Das hat dir der Teufel gesagt«, schreit das Naturgeistlein, als es in seiner selbstzerstörerischen Unbeherrschtheit zur Hölle fährt.

Die moderne kapitalistische Ökonomie der wunderbaren Golderzeugung aus dem Stroh des Papier- oder Buchgeldes scheint der inneren Logik des Märchens nach gerechtfertigt durch ihren nicht minder wunderbaren Erfolg: Die Entdeckung des Namens führt zur glücklichen »Deckung« des Kreditversprechens – unter Verdeckung ihrer ursprünglichen Ungedecktheit. Aber zur Überlistung der zauberhaften Naturkräfte bedarf es eben nicht weniger als des märchenhaften Wunders des hochkontingenten Hazards erfolgreicher Klugheit; darum lautet, so könnte man sagen, die äußere, risikorationale »Moral von dieser Gschicht': Wie der Müller mach's lieber nicht.«

Die moderne marktwirtschaftlich-kapitalistische Ökonomie hat sich nach dem Urteil vieler eher an die innere Hoffnungslogik dieses Märchens als an

seine äußere Vorsichtsbotschaft gehalten. Nach Jahrhunderten erfolgreicher Mutation von »Stroh«, alias insbesondere fossiler Energie, in »Gold«, zeichnet sich das Ende jenes scheinbar unerschöpflichen Rohstoffs ab. Beziehungsweise der Prozess solcher Verwandlung scheint derart kontraproduktive Folgen freizusetzen, dass jede rationale ökonomische Vollkostenrechnung zu dem Schluss kommen müsste: Es ist reiner Hazard, ihn nicht so früh wie noch irgend möglich entscheidend zu begrenzen. Allerdings sind die Wirkkräfte, die hinter dem modernen Kapitalismus und der mit ihm verbundenen Produktionsweisen stehen, bekanntlich überaus mächtige und sie sind durchaus nicht alle *per se* ethisch verwerflich. Zu ihrer Eigenart gehört jedoch, dass sie sich von individuellen Zwecksetzungen und Motivlagen weitgehend abgekoppelt haben und in vielerlei Hinsicht systemisch geworden sind: Einzelne und Gruppen können sich den Marktkräften und -bedingungen heute meist nur noch in begrenztem zeitlichen und materiellen Umfang und unter Inkaufnahme großer persönlicher Nachteile entziehen. Gleiches gilt für einschneidende kollektiv-politische Steuerungsversuche etwa im Bereich der deregulierten globalen Finanzmärkte. Dies macht jedoch die Fragen nach der Rationalität des Kapitalismus, nach seiner ethischen Legitimität, nach kollektiv-politischen Steuerungspotenzialen und individuellen Verhaltensweisen als Marktteilnehmer¹, Berufsmenschen, Konsumenten und politisch aktiven Bürger nicht weniger dringlich, im Gegenteil!

Die ökologischen Folgen der modernen Wachstumswirtschaft, aber auch die sozialen Implikationen einer Realwirtschaft, die in den letzten dreißig Jahren zunehmend von einer deregulierten globalen Finanzökonomie und deren struktureller Krisenhaftigkeit bestimmt wird, haben vielfältige neue kritische Kapitalismuskurse erzeugt, die weit über die unmittelbar wirtschaftsethischen Debatten hinausgreifen.² Auch die derzeit die nördliche Hemisphäre so stark beschäftigenden Auseinandersetzungen um Ursachen und Steuerung der aus dem Ruder laufenden Migrationsproblematik sind hieran angeschlossen.

In den stärker kulturwissenschaftlichen Teilen jener Diskurse spielen religionstheoretische Bezüge keine geringe Rolle. Die vor rund einhundert Jahren von Werner Sombart, Max Weber, Georg Simmel und Walter Benjamin angestoßene Debatte über Kapitalismus und beziehungsweise als Religion, die an der

¹ Die sogenannte inklusive Schreibweise (z. B. Schülerinnen und Schüler) wird nur da verwendet, wo es wirklich um Individuen in ihrer Geschlechterdifferenz geht, nicht um den Typus, der im Deutschen zumeist durch die maskuline Form bezeichnet wird.

² Vgl. zwei populäre Titel: DAVID GRAEBER, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Hamburg 2012; THOMAS PIKETTY, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München 2016. Einen interessanten Gegendiskurs hat mit Rückgriff auf M. Mauss Marcel Hénaff angestoßen: MARCEL HÉNAFF, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009.

Wiege der modernen Soziologie und Kulturwissenschaft stand und die ihrerseits die verwissenschaftliche Form einer zuvor in vielfältigen anderen Diskursen, insbesondere auch in Belletristik und volkstümlicher Poetik (Grimms Märchen!), geführten Erfahrungsverarbeitung darstellt, ist in der Gegenwart zu neuer Vitalität gelangt. In religionstheoretischer Perspektive können, so scheint es, vor allem kollektiv-individuelle Motivlagen, Mentalitätsstrukturen und Verhaltensweisen sowie deren Geschichte analysiert, aber auch Wirkkräfte des systemischen Funktionierens jenes auf den ersten Blick so religionsaversen Wirtschaftssystems durchleuchtet werden. Und auch wo nach Ressourcen der Einflussnahme auf die politisch-ökonomischen Verhältnisse gesucht wird, ist die Aufmerksamkeit auf Religion im Zeitalter der Wiederentdeckung ihrer Bedeutung deutlich gestiegen.

Die deutschsprachige protestantische Theologie und Ethik hat in diesen Debatten so etwas wie ein natürliches Aufenthaltsrecht. Zum einen und im Allgemeinen gehört zu ihrer neuzeitlichen Signatur, dass sie an modernitäts- und darum auch wirtschaftstheoretischen Debatten aus Gründen ihres Selbstverständnisses von jeher intensiv Interesse nimmt. Zum anderen und im Besonderen ist sie durch der wirkmächtige Narrativ Max Webers über die »Protestantische Ethik und de[n] Geist des Kapitalismus«³, an deren Entstehung der Theologe Ernst Troeltschs nicht unbeteiligt war, in diese Debatte hineingezogen worden. In sehr viel höherem Maße als die meisten anderen Konfessionen und Religionen gehört sie selbst (beziehungsweise ihre Vorgeschichte) zu deren Gegenstandsbereich. Gemäß dem Plot der Weber-Story habe protestantisches Ethos bekanntlich zur Rechtfertigung der kapitalistischen Ökonomie zumindest in der Phase seiner Entstehung und Durchsetzung entscheidend beigetragen. Es vermochte dies, weil – und darin liegt die im nietzscheanischen Sinne »genealogische« Abgründigkeit der Weber-These – protestantische Ethik und kapitalistischer Geist eine wechselseitige innere Strukturaffinität kennzeichne. Weber hat diese im Phänomen der von ihm so benannten »innerweltlichen Askese«⁴ nachzuweisen versucht, die er als systematische Steuerung von effizienzorientierter Zweckrationalität aus irrationalen – darum aus seiner Sicht eben religiösen – Antrieben begriff. Zur Begründung dieser intrinsisch-intrikaten Verschlingung von selbstzwecklich-»rationaler« Zweck- und religiös-»irrationaler« Wertrationalität hat Weber bekanntlich auf den Rezeptionsmechanismus der calvinistisch-puritanischen Prädestinationslehre verwiesen. Der historische Nachweis dieser Verschlingung ist ihm, gemäß heutiger ge-

³ MAX WEBER, Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus, in: DERS., Asketischer Protestantismus und Kapitalismus. Schriften und Reden 1904–1911, hrsg. von WOLFGANG SCHLUCHTER in Zusammenarbeit mit URSULA BUBE (MWG 9), Tübingen 2014, 97–425.

⁴ A. a. O., 242–366.

schichtwissenschaftlicher Einsicht, nicht gelungen: Die Heilsangst der vermeintlich von Gott und der Welt sich verlassen glaubenden Puritaner ist eher Rückprojektion säkularistischer Existenzphilosophie um 1900 als empirisch nachweisbare Motivationsquelle jener frommen frühneuzeitlichen Individuen und Gruppen.⁵ Das ändert jedoch nichts an der Fruchtbarkeit der Fragestellung. Für den protestantischen Bereich lässt sie sich formelhaft so umreißen: Gibt es zwischen der Problematik der Rechtfertigung der (kapitalistischen) Ökonomie und der Ökonomie der Rechtfertigung (im Sinne der Reformation) einen intrinsischen Zusammenhang? Diese Doppelfrage ist von großer genealogisch-analytischer Wichtigkeit für beide Komplexe – für den Kapitalismus wie für das Christentum. Darüber hinaus ist sie aber auch, zumindest für den Protestantismus, von großer ethisch-konstruktiver Bedeutung: Sie stellt nämlich nichts anderes dar als die adäquate theologische Einkleidung der Frage nach den Freiheitsspielräumen im modernen Kapitalismus und ihm gegenüber.

2. DIE ÖKONOMIE DER RECHTFERTIGUNG

Die Semantik der Rechtfertigung ist das die mittelalterliche Gnadensemantik ablösende, dominante Sprachspiel reformatorischer, insbesondere lutherischer Theologie, zur Beschreibung des zentralen Heilsereignisses des Christentums und seiner Folge. Aber sie ist nicht die Einzige: Eng mit ihr verbunden ist schon bei Luther die Rede von der Freiheit.⁶ Theologiegeschichtlich wirkmächtig geworden sind auch die Semantiken der Versöhnung (Karl Barth) oder – vermittelt nicht zuletzt durch Hegel und in der Gegenwart besonders gern rezipiert – die der Anerkennung. Die Grundidee ist in allen diesen Sprachspielen dieselbe: Christliche Theologie ist zentriert auf das kontingent-faktizitäre Ereignis der gnädigen Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus, der sich selbst ganz dafür hingibt, um die vom Menschen schuldvoll zerstörte Gemeinschaftsbeziehung zu Gott und zum Mitmenschen neu zu begründen. Besonderen Wert hat die Reformation auf die spezifische Medialität dieses Geschehens und seiner Aktualisierung gelegt: seine Rhetorizität, genauer: seine Verbalität. Das

⁵ Vgl. HARTMUT LEHMANN/GUENTHER ROTH (Hrsg.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, New York 1992, bes. z. B. KASPAR VON GREYERZ, *Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence*, 273–284; vgl. als neuere (übertriebene) kritische Arbeit insgesamt: HEINZ STEINERT, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt/New York 2010, bes. 246–263.

⁶ Vgl. dazu z. B.: EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Rechtfertigung und Freiheit. 50 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2015.

Versöhnungsgeschehen ist ein Sprachereignis.⁷ Darin vor allem liegt die Prädominanz der Rechtfertigungssemantik begründet: Rechtfertigung ist der notorisch-sprachliche Vollzug von sozialer Anerkennung. In der Sprachlichkeit verbinden sich designatorischer Objektbezug, subjektive Reflexivität und pragmatische Performanz: Jemand rechtfertigt aktualiter jemanden (vorzugsweise sich selbst) in Bezug auf etwas. Diese mindestens dreistellige Relation des Rechtfertigungsgeschehens hat eine große Nähe zu einem anderen Sprachspiel: dem der Verantwortung. Verantwortung bedeutet, so könnte man abgekürzt sagen, nichts anderes als die Verpflichtung beziehungsweise die Bereitschaft zur aktuellen (Selbst-)Rechtfertigung (für etwas vor einem urteilsfähigen Gremium).⁸ Und umgekehrt lässt sich Rechtfertigung im theologischen Sinne als Ermöglichung von Verantwortungsübernahme verstehen.

Beide Semantiken sind ursprünglich in der juristischen Szene des Gerichts, des Forums, beheimatet: Sie implizieren ein Rollenspiel, für das eine spezifische Ungleichheit charakteristisch ist: Während der Angeklagte und unter Umständen auch die Ankläger sich primär selbst repräsentieren, vertritt der Richter, unter neuzeitlichen Bedingungen auch der Staatsanwalt, das Kollektiv der Allgemeinheit des Staates beziehungsweise das Allgemeine der Gerechtigkeit und des Rechts. In der christlich-theologischen Applikation wird nun jedoch diese juristisch-forensische Rollenverteilung entscheidend durchbrochen: Der Richter schlüpft – ohne dabei seine Richterrolle aufzugeben – zugleich solidarisch und *in persona* (Jesu Christi) in die Rolle des Angeklagten. Dieser Rollenwechsel ist ein kreativer Identifikationsakt: Er zielt auf die konstitutive Identifikation der Person (des Angeklagten) im Unterschied zu (allen!) seinen Taten. Die Taten werden verurteilt: die Person, mit der der Richter selbst sich identifiziert, wird freigesprochen. So entsteht eine neue Identität – in Christus. Die Schuld ist getilgt; Verantwortungsübernahme wird nun (wieder) möglich.

Es ist klar, dass dieses Konzept sowohl unter den Bedingungen klassischer aristotelischer Ontologie (Substanz-Akzidenz-Schema) als auch unter den Bedingungen moderner Subjektivitäts- und Identitätstheorie große gedankliche Probleme zeitigt, die hier nicht nachvollzogen, geschweige denn zu lösen versucht werden können. Immerhin scheint nicht minder klar, dass das hier Skizzierte auf eine »Ontologie der Person«⁹ zielt, beziehungsweise eine solche im-

⁷ Auch die ontologische Alternativen anzeigenden Begriffe »Sakrament« und »Geist« werden von dorthier gedacht beziehungsweise daraufhin bestimmt.

⁸ Vgl. TRAUGOTT JÄHNICHEN, Wirtschaftsethik, in: WOLFGANG HUBER/TORSTEN MEIREIS/HANS-RICHARD REUTER (Hrsg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 331–400, 347.

⁹ Vgl. WILFRIED JOST, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967.

pliziert, für die soziale Anerkennung, kategorial gesprochen, Relationalität konstitutiv ist. Wichtig für die hier interessierende Fragestellung ist das für die Gesamtkonzeption zentrale Moment des Rollentausches. In der Freiheitsschrift hat Luther bekanntlich vom »fröhlich wechsell und streytt«¹⁰ gesprochen. Damit ist die Tauschsemantik ins Spiel gebracht und mit ihr das ökonomische Tauschmedium schlechthin: das des Geldes.¹¹ Zugleich verweist die Streitmetapher darauf, dass hier nicht Dinge getauscht werden, sondern Personen: Leben gegen Leben.

Mit den Mitteln moderner kulturwissenschaftliche Forschung lässt sich erschließen, dass auf diese Weise tatsächlich die Genealogie des Geldes und entscheidender mit ihr verbundener kultureller Praxen alludiert ist. Zumindest eine der wahrscheinlichen historischen Wurzeln der Geldwirtschaft ist das Opfergeld, das wiederum vom Tausch des Tier- beziehungsweise Menschenopfers durch das Sachopfer des Geldes bestimmt ist.¹² Gott, Tier, Leben (Blut) und Geld stehen dabei in einem engen, auch numismatisch wie semantisch nachweisbaren Zusammenhang.¹³ Auch in den biblischen Schriften, insbesondere im Neuen Testament, ist die Verbindung von (Christus-) Opfer und Geld eine enge.¹⁴ Kulturgeschichtlich spricht manches sogar für die Plausibilität der These eines intrinsischen Zusammenhangs der Genealogie des Geldes mit der Genealogie des Monotheismus.¹⁵ Dem ist hier nicht nachzugehen, so wenig wie

¹⁰ MARTIN LUTHER, Ein Sendbrief an den Papst Leo X. Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, in: *Luthers Werke in Auswahl*. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann, hrsg. von OTTO CLEMEN, Bd. 2, Schriften von 1520 bis 1524, Berlin 1967, 1–27, 15; vgl. zur Freiheitsschrift: MARTIN LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hrsg. und kommentiert von DIETRICH KORSCH (Große Texte der Christenheit 1), Göttingen 2016.

¹¹ Vgl. dazu wie zur Thematik insgesamt die nach wie vor eindrucksvolle Analyse von: FALK WAGNER, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1984, 98–100.

¹² A. a. O., 96 f.

¹³ Vgl. dazu: CHRISTINA VON BRAUN, *Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte*, Berlin 2012, 18–85. Vgl. auch Georg Simmels vom altgermanischen Wergeld ausgehende Analyse des Zusammenhangs von Geld und menschlich-personalem Leben: GEORG SIMMEL, *Philosophie des Geldes*. Hrsg. von DAVID P. FRISBY und KLAUS CHRISTIAN KÖHNKE (Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 6), Frankfurt/M. 1989, 482–562.

¹⁴ Vgl. vor allem die Loskauf- beziehungsweise Lösegeldmetaphorik Mk 10,45, 1 Petr 1,18; Kol 2,14. Vgl. dazu und zum Thema insgesamt den erhellenden Aufsatz: JOACHIM VON SOOSTEN, *Schwarzer Freitag: Die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes*, in: DIRK BAECKER (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2009, 121–144.

¹⁵ Vgl. JOCHEN HÖRISCH, *Man muss dran glauben. Ein ökonomisch-theologischer Traktat*, in: PETER SEELE/GEORG PFLEIDERER (Hrsg.), *Kapitalismus – Eine Religion in der Krise I. Grundprobleme von Risiko, Vertrauen, Schuld (Religion – Wirtschaft – Politik 8)*, Zürich/Baden-Baden 2013, 137–222, 153–162.

der Frage, ob nicht bereits die mittelalterliche Schuld- und Sühnetheologie von der aufkommenden Geldwirtschaft zutiefst geprägt ist.¹⁶ Klar scheint indes, dass für Luther gerade die Kritik an der Ökonomisierung der Gnade (im Ablasshandel) ein zentrales Motiv seiner reformatorischen Kirchenkritik ist. Geld ist nicht satisfaktionsfähig für Leben und Heil – das göttliche Leben hingegen schon. Es und nur es allein ist imstande, sich an der Stelle jedes anderen Lebens zu *explizieren*, sich mit ihm zu identifizieren, es aus dem Tod ins Leben zu holen. Gott gibt, wiederum in der trockenen Sprache der Ökonomie gesprochen, dem Menschen Kredit. Indem er selbst mit seinem Leben bezahlt, spielt er dem Menschen den grundsätzlich unendlichen Mehrwert der Freiheit zu. Limitiert ist dieser allein durch des Menschen Leiblichkeit sowie durch die damit verbundene Struktur der Verantwortung, die normativ an nichts anderem orientiert sein kann, als an der Logik des lebendig und freimachenden Rechtfertigungsaktes selber: »Eyn Christenmensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemand unterthan. [...] Eyn Christenmensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.«¹⁷

3. DIE RECHTFERTIGUNG DER ÖKONOMIE

Eine Theologie, die wie die reformatorische Luthers auf dieser Tauschlogik des »fröhlichen Wechsels und Streits« basiert, ist grundsätzlich ökonomieaffin: Tausch ermöglicht Leben; Gott und Geld sind, wenn nicht gleichursprünglich, so doch artverwandt.¹⁸ Ethisch gesprochen: Geld ist grundsätzlich gottgefällig; es gibt prinzipiell keinen Grund, die Geldwirtschaft in ihrem Terrain zu beschränken. Allerdings ist gerade der (intentional) universale Tausch Gottes mit dem Menschen – die »Selbstvergeldung« Gottes – Hinweis auf die strukturelle Grenze des Geldes: In der »Selbstvergeldung« Gottes wird das Geld auf die Sphäre jenseits des Menschenlebens begrenzt. Neutestamentlich gesprochen: Mit dem Selbstopfer Jesu Christi ist die Tauschbarkeit von Leben in Geld ein für alle Mal aufgehoben. Das Terrain der Käuflichkeit endet nunmehr am Menschen und dessen vitalen Interessen. Die Heilsökonomie Gottes verweltlicht und versachlicht die Ökonomie radikal. Im Bereich des Heiligen, des Sakralen hingegen, hat das Geld sein Lebensrecht eingebüßt; die Wechsler sind aus dem

¹⁶ Vgl. JACQUES LE GOFF, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988.

¹⁷ LUTHER, Sendbrief (s. Anm. 10), 11.

¹⁸ Vgl. statt vieler Belege zu diesem Diskurs klassisch Georg Simmels Auslegung von Niklaus von Kues' Figur der »Coincidentia Oppositorum«: SIMMEL, Philosophie (s. Anm. 13), 305; vgl. zu diesen Zusammenhängen theologisch-metakritisch: WAGNER, Geld (s. Anm. 11).

Tempel ausgetrieben. Damit erschließt sich der Geldwirtschaft zugleich eine Sphäre der Eigenrationalität: Alles, was nicht unter die Kategorie des menschlichen Lebens und dessen vitaler Interessen fällt, ist der Geldwirtschaft grundsätzlich freigegeben. Mehr noch: Der Mensch selbst wird in seiner Welttätigkeit insgesamt zum Berufsökonom, zum Ökonomen aus Berufung, dessen Verantwortung darin liegt, in allem, was er tut – und dies kann selbstverständlich durchaus nichtökonomischer Art sein –, die Orientierung am Menschendienlichen möglichst ökonomisch, das heißt unter gewissenhafter Reflexion auf die effektive Optimierung der dafür eingesetzten Mittel, zu verfolgen.

Die theologische Freisetzung der Eigenlogik des Ökonomischen impliziert zum einen die Legitimierung hochstufiger arbeitsteiliger Produktionsweisen (Adam Smith), zum anderen den Einsatz und die systematische Akkumulation von Kapital als Investitionsmittel. Der von Gott entschuldete Mensch darf und soll ökonomische Schulden machen; aber nur solche, die er nach bestem Wissen und Gewissen verantworten kann. Dazu bedarf es einer Wirtschaftssphäre eigener, zweiter Art: der Finanzwirtschaft, des Bankwesens, das für die nötige Liquidität sorgt.

Zugleich impliziert nun aber die ethisch-normative Orientierung der Sphäre der Ökonomie auf das im prinzipiellen und zugleich im weiteren Sinne »Menschengerechte«¹⁹ hin sowohl für das Handeln der wirtschaftenden Akteure, der Individuen und Kollektive (Unternehmer, Arbeitnehmerorganisationen) wie auch für den Staat bestimmte verantwortungsethische Grundregeln. Sie werden zurecht für gewöhnlich in Aufnahme von Kants Unterscheidung von »Würde« und »Preis« formuliert.²⁰ Jede preisorientierte ökonomische Interaktion muss ihrer Intention, Struktur und ihren Effekten nach erkennen lassen, dass sie die Interakteure als Würdesubjekte, das heißt als Menschen mit berechtigten menschlichen Lebensinteressen, akzeptiert. Zwar sind im strengen Sinne nur Menschen Würdeträger. Allerdings entwickelt der Würdebegriff eine über das menschliche Leben hinausreichende Strahlkraft. In einem abgeleiteten Sinne ist durchaus auch – mit der Schweizer Bundesverfassung – von einer »Würde der Kreatur«²¹ zu sprechen. Theologisch lässt sich der Würdebe-

¹⁹ ARTHUR RICH, *Wirtschaftsethik*, Bd. I, Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984, 76–81; 172–221.

²⁰ Vgl. IMMANUEL KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785/1786), in: DERS., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Erster Teil IMMANUEL KANT, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von WILHELM WEISCHEDER, Bd. 6), Sonderausgabe, Darmstadt 1983, 1–102, hier: 68 (BA 77).

²¹ Vgl. BUNDESVERFASSUNG DER SCHWEIZERISCHEN EIDGENOSSENSCHAFT, Art. 120, Gentechnologie im Außerhumanbereich, §2: »Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der

griff in einem weiter abgeleiteten Sinne sogar auf die unbelebte Kreatur zu einer »Würde der Schöpfung« insgesamt erweitern. Rechtfertigungstheologisch folgt diese Erweiterung aus der Einsicht in die grundsätzliche Passivität des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen, das ihm heilsam widerfährt, zwar gerade nicht wie ein *lapis aut truncus* (»Stein oder Block«)²², sondern als dem – soweit wir wissen – einzig zur Responsorik verantwortlichen Handelns befähigten lebendigen Wesen. Aber eben darum reicht der Bereich seiner Verantwortung über den der unmittelbaren Eigeninteressen der Gattung weit hinaus auf die belebte, inklusive botanische (*truncus*), ja sogar die unbelebte Natur (*lapis*) und schließt diese Mitwelt – nicht nur aus Gründen seines vermittelten Eigeninteresses an ihrer Pflege und Erhaltung als seines Lebens-Mittels, sondern um ihrer selbst willen – ein. So ist der biblische Herrschaftsauftrag (Gen 1,28; Ps 8,7) rechtfertigungstheologisch zu übersetzen.

Eine solchermaßen im Rechtfertigungsgedanken wurzelnde Wirtschaftsethik konkretisiert sich in der Forderung nach Einhaltung fundamentaler Spielregeln wechselseitiger ethischer Anerkennung als selbständige, individuelle Würdesubjekte. In unsystematischer Reihung sind insbesondere zu nennen: Vermeidung von Absprachen bei der Preisbildung, das heißt von Kartellen, Nichtausnutzung von Notlagen etc. Legitime Orientierung am Eigennutzen ist von schrankenlosem Egoismus darin unterschieden, dass sie den Eigennutzen um das Interesse am nachhaltigen (!) Funktionieren von Handelspartnerschaften und Märkten erweitert begreift. Kurzfristige, nur auf das einzelne Geschäft bezogene Vorteilsoptimierung scheidet darum als wirtschaftsethische Strategie aus. Für Arbeitnehmer ist die Bündelung der Wahrnehmung ihrer Interessen in Arbeitnehmervereinigungen (Gewerkschaften) legitim und die solidarische Teilnahme daran sogar in der Regel eine moralische Pflicht. Für Arbeitgeber gilt Analoges: Gewinnstreben ist systemisch nötig, darum nicht nur erlaubt, sondern grundsätzlich sogar geboten. Dies gilt so jedoch zunächst für den Unternehmensgewinn.²³ Die individuelle Entnahme des Gewinns aus dem Unternehmen hat ebenfalls ethischen Regeln zu folgen. Sie darf das Unternehmen in seiner Entfaltungskraft nicht beeinträchtigen; seine Höhe bemisst sich an der individuellen Leistung des Unternehmers oder der Unternehmerin, zu der auch die Übernahme des Unternehmensrisikos gehört. Sie ist außerdem

Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.«

²² Die Konkordienformel (*Solida Declaratio*), in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen ⁸1979, 739–1102, 895, vgl. 882.

²³ Selbstverständlich sind auch nicht-gewinnorientierte Unternehmen möglich und in manchen Bereichen sogar ethisch geboten.

den Bedingungen sozialer Angemessenheit und sozialer Akzeptanz unterworfen. Als in der Höhe übertrieben empfundene Gewinnentnahmen schmälern die Akzeptanz des Unternehmens beziehungsweise der Unternehmensführung bei den Mitarbeitenden und in der Gesellschaft; sie widersprechen damit dem Prinzip nachhaltiger Unternehmensführung.

Bezüglich der Politik der Ökonomie folgt aus deren theologischer Rechtfertigung ein Ordoliberalismus, der dem Staat große wirtschaftspolitische Verantwortung zuschreibt. Dieser muss sich der in der Regel mangelhaften ethischen Disziplin der ökonomischen Akteure entgegenstellen; er ist mithin koerzitiver Natur. Er flankiert zugleich aber auch den systemisch-experimentellen Charakter modernen ökonomischen Handelns. Das Konzept der Selbststeuerung der Märkte durch die »unsichtbare Hand« ist Ausdruck einer (pseudo-)theologischen Metaphysik liberaler (besser: »liberalistischer«) Ökonomie²⁴, welche die Rationalität der Marktteilnehmer überschätzt (*homo oeconomicus*), sich in der Art dieser Rationalität verschätzt (ökonomische Rationalität ist *per se* nicht zwingend verantwortungsethisch rückgebunden) und die hohe Komplexität moderner Marktdynamiken unterschätzt. Märkte tendieren dazu, individuell zurechenbares Verhalten zu relativieren. Die Folgen ihres Handelns sind für einzelne Akteure oft kaum überschaubar.²⁵ Regulierende Wirtschaftspolitik des Staates ist darum unabdingbar und von wachsender Bedeutung. Angesichts der Internationalität des Handels und des Kapitals wird sie umso erfolgreicher sein, je mehr sie sich international abzustimmen vermag.

4. RECHTFERTIGUNG ALS »SCHÖPFERISCHE ZERSTÖRUNG«

Ein Grundproblem ethisch-politischer Steuerung und Regulierung der kapitalistischen Ökonomie ist mithin, dass sie immer zu spät kommt. Zwar kann man mit der liberalen Wirtschaftsethik z. B. Karl Homanns argumentieren, dass der sparsamen, effizienzorientierten Produktion nachgefragter Güter selbst schon ethischer Wert inhäriert.²⁶ Und man muss die Eigennutzenorientierung moder-

²⁴ Vgl. dazu JOSEPH VOGL, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010.

²⁵ Vgl. dazu EKATERINA SVETLOVA, *High Frequency Trading und Verantwortung für systemische Risiken am Finanzmarkt*, in: GEORG PFLIEDERER/HARALD MATERN, *Die Krise der Zukunft I. Apokalyptische Diskurse und ihre gesellschaftlichen Bedingungen und Wirkungen*, Zürich 2017 (im Druck).

²⁶ Vgl. z. B. KARL HOMANN, *Wettbewerb und Moral*, in: DERS., *Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft*, hrsg. von CHRISTOPH LÜTGE, Tübingen 2002, 23–44, 29, vgl. 27–35. Homann spricht sich jedoch gleichwohl für eine moralisch-politisch gesteuerte Rahmenordnung des Marktes aus, vgl. a. a. O., 30.

ner Marktwirtschaft nicht, wie noch bei ihrem Erfinder Adam Smith und vielen seiner Nachfahren (Weber!) üblich,²⁷ in einem steilen, paradoxalen Gegensatz zum christlichen Barmherzigkeitsethos sehen. Demgegenüber ist an die schon biblisch bezeugte grundsätzliche Legitimität ökonomischer Selbstsorge zu erinnern: »Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen« (2 Thess 3,10); wer sich selbst nicht erhalten will, obwohl er es könnte, muss gute Gründe dafür geltend machen können; systemisch ist Sozialhilfe – auch und gerade christlich-theologisch – als subsidiäre Maßnahme zu verstehen.

Das Argument hat mithin eine *particula veri*, die auch in die vorstehend angestellten Überlegungen eingeflossen ist. Dennoch krankt eine sich auf diese ökonomie-immanente Dimension der Ethik beschränkende Wirtschaftsethik daran, dass die Güterproduktion mit dem Guten insgesamt, also mit dem Beitrag der Ökonomie zum Gemeinwohl, nur mittelbar verbunden ist. Preise bilden z.B. in der Regel Umwelt(folge)kosten der Produktherstellung, -nutzung und -entsorgung und Umweltrisiken (!) nicht ausreichend ab.²⁸ Den Märkten selbst und als solchen inhäriert ethische Vernunft jenseits der immanent-ökonomischen Vernunft nur insoweit, als Marktakteure (Unternehmen, Kunden, Arbeitnehmer und -geber) sich von ihr leiten lassen. Darum unterliegen solche Ethiken allerdings wiederum ihrerseits den Konkurrenzbedingungen des Marktes. Ethik produziert Nach- aber unter Umständen auch Vorteile im Wettbewerb. Ethik kann Marktanteile (vor allem) längerfristig sichern, aber auch (vor allem) kurzfristig gefährden. Ethik kann Gewinn bringen; sie kostet aber auch; man muss sie sich leisten können – und wollen.

Die Nachgängigkeit desjenigen Teils der Ethik, der im ökonomischen Handeln und den Motivationen der Akteure nicht schon enthalten ist, also vor allem die politische Ethik der Ökonomie, ist der Preis für die strukturelle Experimentalität und darin Innovationskraft kapitalistischer Ökonomie. Unter Endlichkeitsbedingungen ist Neues nur um den Preis der Verdrängung und

²⁷ Adam Smiths Metapher von der unsichtbaren Hand beschreibt (wie bei Mandeville) das Paradox, dass die als intrinsisch unmoralisch qualifizierte individuelle Eigennutzorientierung gleichwohl zur Hervorbringung eines allgemeinen (moralischen) Gutes führt. Vgl. ADAM SMITH, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. München ¹¹2005, 371; vgl. noch deutlicher: DERS., Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 2004, 316.

²⁸ Wie etwa wären – bekanntes Beispiel – Vollkosten von Atomstrom zu berechnen? Wie berechnet man die Wahrscheinlichkeit des »schwarzen Schwans«? (Nassim Taleb.) Außerdem stoßen ökonomische Rechnungen an ihre Grenzen, wo es um den Preis des nicht Bepreisbaren geht, also um (menschliches) Leben und Lebenschancen. Was kostet ein durch Unfall oder Fremdverschulden verlorenes Bein? Wieviel muss die Berufshaftpflichtversicherung bezahlen für einen ärztlichen Kunstfehler bei der Geburt, der zu lebenslänglicher Pflegebedürftigkeit führt?

Aufhebung von Altem erhältlich. Modernisierung löst Tradition ab; sie erzeugt sie darin aber auch: im Prozess der Moderne ist das Traditionelle das Moderne von gestern.²⁹ Die kulturellen Implikationen dieses Vorgangs hat Georg Simmel an der Mode illustriert;³⁰ für die kapitalistische Ökonomie selbst hat Joseph Schumpeter sie auf die Formel der »schöpferischen Zerstörung«³¹ gebracht. In die kapitalistische Ökonomie ist die Rechtfertigung des noch nicht Bestehenden gegenüber dem Bestehenden eingebaut. Sie hat, theologisch gesprochen, eine eschatologische Signatur. Jede Investition antizipiert Zukunft, indem sie auf Käufer wartet. Wo sie sich – wie in der Moderne – verbindet mit dem technologischen Fortschritt, verändert sie die Welt; jede Investition ist eine Revolution der Fertigungsart. Wo sich viele solche Revolutionen miteinander verbinden zum Cluster eines Paradigmenwechsels, wie beispielsweise beim Internet oder konkret etwa beim »Internet der Dinge«, entsteht eine veritable Revolution der Dinge. Die Revolution der Dinge bedingt eine gesellschaftliche Revolution. Sie erzeugt neue soziale Gleichheiten und vor allem Ungleichheiten und neue Herrschaftsverhältnisse. Darin verändern sich auch die Bedingungen ihrer ethischen Rechtfertigung. Das Alte kann sich gegenüber dem Neuen nur behaupten, indem es sich selbst zum noch Neueren erklärt. Trachten sind auch Mode; Natur wird transformiert zum Park; »Trump's world« ist die Verheißung der 1950er-Jahre als Zukunft im 21. Jahrhundert. »Heimat« wird ein Sehnsuchtsbegriff – zu dem, was »allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war«³².

Diese Modernisierungslogik kapitalistischer Ökonomie rechtfertigt sich ethisch im Grundsatz als Logik moderner Konzeptualisierung von Freiheit. Denn praktische Freiheit ist mit Kant als das Vermögen zu bestimmen, »einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte«³³. Kant allerdings hat auch gezeigt, dass praktische Freiheit nur dort wirksam wird, wo sie sich in ihrem Vollzug an der Regel orientiert, welche sol-

²⁹ Man kann diese Überbietungslogik an den terminologischen Schwierigkeiten ablesen, die Moderne epochen-theoretisch zu strukturieren: Moderne – Postmoderne – Spätmoderne – und dann? Wann beginnt die »Noch-später-Moderne« und was kommt nach dieser?

³⁰ Vgl. GEORG SIMMEL, Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie (1895), in: DERS., Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, hrsg. und eingeleitet von HEINZ-JÜRGEN DAHME UND OTTHEIN RAMMSTEDT, Frankfurt/M. 1983, 131–139.

³¹ JOSEPH A. SCHUMPETER, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Tübingen/Basel⁸2005, 138.

³² ERNST BLOCH, Das Prinzip Hoffnung. Bd. 3, Frankfurt/M. 71980, 1628.

³³ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil. (KANT, Werke (s. Anm. 20), 488 [B 561 A 533]).

che Autonomie beinhaltet, den kategorischen Imperativ. Dieser ist, auf die Konsistenz der Freiheit angewendet, so zu verstehen: Frei ist die Freiheit nur, sofern sie auf die Reproduktion ihrer eigenen Prozedenzbedingungen ausgerichtet ist, sofern sie also ein reflexives Verantwortungsbewusstsein beinhaltet, welches auf die Ermöglichung anderer Freiheitsakte, nämlich der Freiheitsakte von anderen zielt. Freiheit muss frei machen wollen. Die Freiheit der einen darf nicht die Unfreiheit der anderen bedingen.

Damit ist freiheitstheoretisch genau die Struktur des theologischen Rechtfertigungsbegriffs bezeichnet: Gottes Freiheit aktiviert sich in der Ermöglichung menschlicher Freiheit; der Preis solch freier Aktivität ist jedoch die Inkaufnahme radikaler Unfreiheit. Um den Menschen ein neues freies Leben jenseits der Verknechtung unter die Wiederholungszwänge der Sünde zu erschließen, bedarf es der Selbsterwerfung Gottes unter das Regime solcher Unfreiheit. In temporaler Hinsicht bedeutet dies: Damit der Mensch Zukunft haben kann, macht Gott sich in Jesus Christus vergangen. Vergangenheit wird zur Ermöglichung von Zukunft. »Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2 Kor 5,17); das Evangelium ist »schöpferische Zerstörung«. Aber es ist dies als das Evangelium vom vergangenen Christus, der als vergangener der schlechthin Neue ist.

5. DER »NEUE GEIST DES KAPITALISMUS« UND SEINE KRISEN

Allerdings fragt man sich, ob die verantwortungsethische Einhegung der kapitalistischen Wirtschaft bisher jemals irgendwo so weit gelungen ist, dass den Standards der Rechtfertigungsbotschaft zumindest annähernd Genüge getan wurde. Man wird diesbezüglich am ehesten an die Soziale Marktwirtschaft in Ländern wie Deutschland oder der Schweiz und vor allem des protestantisch-lutherisch geprägten Skandinaviens denken. In allen diesen Fällen ist jedoch die vergleichsweise vorbildliche Realisierung von Standards sozialer Sicherheit, von Chancen- und Verteilungsgerechtigkeit nicht nur, aber auch durch Phasen und Verhältnisse enormer wirtschaftlicher Prosperität bedingt, die gewiss ihrerseits zwar auch durch den erreichten sozialen Frieden gefördert, deren Möglichkeitsbedingungen aber doch zumindest auch in ökonomischen Potenzen jenseits der Sozialpolitik zu suchen sind.

Insbesondere verdanken sie sich einer noch relativ starken Stellung der Nationalstaaten und nationalstaatlicher Wirtschaftspolitik; und nicht umsonst ist in allen diesen Ländern, insbesondere in Deutschland, sozialstaatliche Politik in dem Maße in die Defensive geraten und in Rückbauprozesse verwickelt worden, in dem die Auswirkungen einer von der deregulierten Finanzökonomie getriebenen internationalen Wirtschaft des globalen »Sozialdumpings« auch in den betreffenden Ländern zu spüren sind. Die für kapitalistisches Han-

deln charakteristische »schöpferische Zerstörung« hat auf die Sozialsicherungssysteme überzugreifen begonnen; und das Ende dieser Übergriffigkeit ist bekanntlich, denkt man etwa an die ungewisse Zukunft der Renten- und Pensionsysteme, noch keineswegs in Sicht. In ganz unterschiedlichen sozialen Milieus und in vielen verschiedenen Ländern beginnt sich eine Stimmung auszubreiten, in der jene Figur der »schöpferischen Zerstörung« sich einerseits zu hypostasieren, andererseits zugleich ihre apokalyptische Rückseite zu offenbaren scheint: Wo Zerstörung als Modus von Neuschaffung gesetzt ist, ist, wie die christlich-theologische Figur *in nuce* aufdeckt, immer auch Selbstzerstörung impliziert. Diese latent suizidale Struktur lässt sich, wie ebenfalls an der theologischen Figur ablesbar, nur heilen, indem sie sakrifiziell-verantwortungsethisch ausgelegt wird. Verantwortung ist im Kern nichts anderes als die Bereitschaft, notfalls mit dem eigenen Leben für die Aufrichtung gerechter Sozialverhältnisse einzustehen. Davon aber ist bei den Gegenwartsphänomenen, die den Charakter von Menetekeln haben, nur oder vor allem bei denen etwas zu spüren, die sich dem Zerstörungsfuror der liberal-kapitalistischen Moderne mit religiösem Gewaltfanatismus in den Arm werfen.

Solcher religiöse Fanatismus wiederum ist Wasser auf die Mühlen derer, die als dessen mit ihm sublim verwandtes Spiegelbild kapitalistischen Siegertypus mit fremdenfeindlicher Zerstörungsbereitschaft kombinieren und symbolisieren. In Donald Trump decouvriert sich die vermeintliche Harmlosigkeit des Alter Ego seines Namensvetters Donald Duck als knallharte soziale Exklusionsbereitschaft, die jenseits der Bedürftigen in der unmittelbar eigenen Familie nur »faule Schnorrer« auszumachen weiß und mit dieser *policy* die ihre eigenen Interessen fehldeutenden marginalisierungsbedrohten Teile der *vox populi* für sich zu reklamieren vermag. Damit ist zugleich, um in der Märchenwelt zu bleiben, »Rumpelstilzchen« als der projektive Heilsbringer und latente Albtraum aller weniger Enervierten, wieder auferstanden. Sein Fluch scheint sich im Spätkapitalismus zu bewahrheiten: Es war doch der Teufel, der der Königstochter den Namen gesagt hat – nicht das Glück der Tüchtigen.

Populistische, neureiche Selfmade-Männer mit rüpelhaften Manieren sind der Stoff aus dem die Träume der marginalisierungsbedrohten, sekuritätsverunsicherten Mittelschichten in vielen Industrieländern gemacht sind; und deren Phantasie Reisen in die (zumindest in der nostalgischen Rückschau) erlebten »guten alten Zeiten« der Donald- und Dagobert-Duck-Kinderjahre des Kapitalismus sind attraktiver denn je. Dabei stört ebenso seltsamer- wie charakteristischer Weise nicht, dass Männer wie Trump (oder in der Schweiz Christoph Blocher) ihren Erfolg (wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise) dem Siegeszug jenes »neuen Geistes des Kapitalismus«³⁴ verdanken, gegen

³⁴ LUC BOLTANSKI/EVE CHIAPELLO, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006.

dessen sozialverheerende Effekte sie nun zu Felde zu ziehen vorgeben. Trump lebt von dem, was der Slogan des Finanzdienstleisters American Express in den Aufbruchsjahren des deregulierten Finanzmarktzeitalters versprach: »Zahlen Sie einfach mit ihrem guten Namen«; auch darin hält er es wie die Königstochter im Märchen.

Auch wenn sich Populisten in Regierungsverantwortung nicht selten rasch selbst entzaubern und auch und gerade weil diese mit apokalyptischer Rhetorik die drohende Apokalypse der kapitalistischen Moderne als ökolinke Spinerei abtun, ist für viele kritische Beobachter deren Aufstieg doch ein Zeichen dafür, dass für den »verschuldenden Kultus«³⁵ des Kapitalismus und seine »vertagte Krise«³⁶ der Zahltag näher gerückt ist. Jener maßgeblich durch die Liberalisierung der Finanzmärkte seit den 1980er-Jahren aus der Flasche gelassene »neue Geist des Kapitalismus« hat dazu entscheidend beigetragen. Zwar ist die Debatte um die Krisenanfälligkeit und Krisenresistenz des Kapitalismus nahezu so alt wie dieser selbst; und die Hoffnung auf Selbstheilungskräfte des Marktes und auf technologische Innovationen zur Bekämpfung von Umwelt- und Klimakatastrophen mag zum Teil berechtigt sein. Dennoch mehren sich die Anzeichen für verschärfte Krisen des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems. Dazu zählen die genannten Marginalisierungsprozesse breiter Mittelschichten in den klassischen Industrieländern, welche die Schwierigkeit vergrößern, angemessen und rechtzeitig auf die drohende Klimakatastrophe zu reagieren.

Im Bereich der Finanzwirtschaft sind durchgreifende, international-konzierte Maßnahmen zur Bekämpfung der Krisenanfälligkeit des Bankensystems nach wie vor höchstens ansatzweise implementiert. Die Gefahr der Abwälzung von Bankschulden auf die Steuerzahlergemeinschaft ist nicht gebannt. Die vor allem durch die deregulierte internationale Finanzökonomie getriebene Vergrößerung der eklatanten Ungleichheiten in der Verteilung der Privatvermögen ist in den meisten Ländern ungebrochen.³⁷ Das durch die internationale Bankenverschuldung enorm verschärfte Wachstum der Verschuldungshöhen der öffentlichen Haushalte hat in vielen Ländern ein bedrohliches Ausmaß erreicht. Die von Weltbank, Europäischer Zentralbank und Nationalbanken betriebene Politik des billigen Geldes trägt zum Abbau dieser Schuldenberge kaum bei, und sie bedroht unter anderem auch die Alterssicherungssysteme der Mittelschichten der Industrieländer. Der nachholende wirtschaftliche Auf-

³⁵ WALTER BENJAMIN, Kapitalismus als Religion, in: DERS., *Fragmente. Autobiographische Schriften* (= Gesammelte Schriften, Bd. VI), Frankfurt/M. 1991, 100–103, 101.

³⁶ Vgl. WOLFGANG STRECK, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012, Berlin 2013.

³⁷ Vgl. die Nachweise bei PIKETTY, *Kapital* (s. Anm. 2).

stieg großer Schwellenländer wie China oder Indien verschärft die globalen Umwelt- und Klimaprobleme. Viele Länder des globalen Südens, insbesondere in Afrika, sind in ihrer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung auch aufgrund heftiger regionaler Bürgerkriege und politischer Destabilisierung in den letzten Jahrzehnten kaum vorangekommen oder gar massiv zurückgefallen; ihr wichtigstes » Exportprodukt« sind Migranten.

Die Liste der Krisenindikatoren ist bekanntlich lang und sie muss hier nicht weiter abgearbeitet werden. Bedrohlich ist insbesondere, dass die lange Zeit weit verbreitete Überzeugung von der systemischen Affinität von Kapitalismus und Demokratie³⁸ vor dem Hintergrund der neueren Entwicklungen stark an Plausibilität verliert. Autokratische Systeme gewinnen an Boden; und die Tatsache, dass es gerade klassische beziehungsweise an sich gut etablierte Demokratien wie die USA, England, Frankreich, Deutschland, die Niederlande oder die Schweiz sind, in denen rechtspopulistische Politiker derzeit besonders große Erfolge feiern, kann nicht beruhigen. Das Auseinanderdriften ganzer Gesellschaftsgruppen, das sich hierin spiegelt, bedroht auf die Dauer auch das demokratische System vormals stabiler Staaten.

6. DIE KRISEN DES KAPITALISMUS UND DIE KIRCHEN DES RECHTFERTIGUNGSGLAUBENS

Auch wenn man der Weberthese in ihrem historischen Gehalt nicht zu folgen gewillt ist, zumindest hinsichtlich des von ihr reklamierten religionspsychologischen Mechanismus, wird man angesichts der eingangs reklamierten und hier skizzierten inneren Affinität von Rechtfertigungsglaube und freiheitlicher Ökonomie von einer besonderen Verantwortung der (protestantischen) Christen sowie der Kirchen des Rechtfertigungsglaubens für die Einhegung der kontraproduktiven Folgen, Risiken und Gefahren des kapitalistischen Wirtschaftssystems sprechen müssen. Der Rechtfertigungsglaube verpflichtet dazu und ermöglicht es auch, auf dem Feld der Bekämpfung der drohenden Umwelt- und Klimakatastrophe eine gesellschaftliche Vorreiterrolle zu übernehmen. Im Bereich der wirtschaftlichen Ungleichheiten und der ungleichen Vermögensverteilung ist gut erkennbar, dass die Folgen der kapitalistischen »Ursünde« »privat vices – public benefits«³⁹, die zu gigantischen »privat gains« aber umso größerer »public poverty« geführt haben, zu korrigieren sind. An einer Vermö-

³⁸ Vgl. klassisch: MILTON FRIEDMAN, *Kapitalismus und Freiheit*, München/Zürich 1970, 30–45.

³⁹ BERNARD MANDEVILLE, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, vol. 2, Oxford 1924, 21957.

gensumverteilung von großen privaten zu öffentlichen Vermögen dürfte auf Dauer kein Weg vorbeiführen. Politisch ist dabei vor allem das Erbschaftsteuerrecht ein wirksamer Hebel. Kirchen und Christen können auf diesem Gebiet individuell und freiwillig vorangehen, etwa durch Unterstützung privater Tilgungskampagnen⁴⁰ oder durch Förderung des Stiftungswesens, das jedoch enger an die öffentlichen Aufgaben anzubinden wäre. Im Bereich des sozialen Lebens können Christen und Kirchen des Rechtfertigungsglaubens sehr viel tun, um die Entsolidarisierungsentwicklungen zu bremsen; die Integration von Migranten sollten sie, was vielfach bereits geschieht, als ein vordringliches Tätigkeitsfeld begreifen; vor allem hier dürfte das investierte soziale Kapital besonders gut angelegt sein.

Die wichtigste Funktion des Rechtfertigungsglaubens ist jedoch bekanntlich eine andere, nämlich eine entlastende. Gerade angesichts des enormen Krisendrucks, dem sich Individuen wie Gesellschaften heute ausgesetzt sehen, tut eine solche Entlastung am meisten Not, die sich verantwortlichem Handeln nicht eskapistisch entzieht, sondern dazu allererst befähigt. Gerade weil die immer noch großen Volkskirchen Deutschlands oder auch der Schweiz selbst derzeit enorm unter Druck sind und die Unsicherheit groß ist, etwa auch bezüglich der Frage, ob sie in Zukunft überhaupt noch über genügend geeignetes professionelles Personal verfügen werden, um ihre wachsenden Aufgaben zu erfüllen, sollten sie die Chancen erkennen, die sich ihnen hier bieten. Es wird nötig sein, »fresh expressions«⁴¹ des Rechtfertigungsglaubens zu entwickeln.

Die Verantwortung der Kirchen, das heißt der Kirchenleitungen, betrifft vor allem den Bereich der Verantwortung für ihr eigenes professionelles Personal. Je knapper dies wird, desto mehr muss dafür getan werden, dass die kirchlichen Berufe, allen voran der Pfarrberuf, wieder attraktiver werden. Dabei sind organisationswissenschaftliche, durchaus auch ökonomische Expertisen hilfreich. Die größte »Hebelwirkung« wird das investierte Professional-pastorale »Humankapital« dort erreichen, wo es möglichst viel ehrenamtliches soziales Engagement freisetzt. Das ist gewiss keine neue Einsicht der praktischen Theologie. Aber gerade unter den beschriebenen Bedingungen eines in die Krise des Neokapitalismus gerissenen Sozial- und Wohlfahrtsstaates, zu dem die Volkskirchen als große intermediäre Akteure das religiöse Pendant darstellen, dürfte

⁴⁰ Vgl. z. B. die »Deutsche Tilgungsinitiative« von Jochen Hörisch und Alexander Dill; vgl. www.hurrawirttilgen.de (Stand: 18.11.2016).

⁴¹ Vgl. SABRINA MÜLLER, *Fresh Expressions of Church*. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich 2016. Das Konzept der »Fresh Expressions« ist hier eher als metaphorischer Titel für entsprechende Suchbewegungen gemeint; im Einzelnen wirft jenes ekklesiologische Programm der Anglikanischen Kirche viele Fragen auf – nicht zuletzt solche nach dem Verhältnis von professioneller und ehrenamtlicher Gemeindeleitung.

dieser praktische Umsetzungshinweis sinnvoll sein. Dass alles Tun in diesem Bereich nicht mit Effizienzsteigerungsmaßnahmen von Professionalität einsetzen und enden darf, sondern mit dem Gebet um »Arbeiterinnen und Arbeiter im Weinberg« ist ebenso traditionelle Weisheit des Rechtfertigungsglaubens wie zugleich Ausdruck eines Wissens um theologische Effizienz.

RECHTFERTIGUNG, ALTRUISMUS, KOOPERATION

Birger P. Priddat

Der Kern der Reformation vor 500 Jahren war die Antwort auf die Frage: »Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Wie werde ich vor Gott gerecht?« In der Einladung zu diesem Buch ist die Rede von der »Entdeckung der Rechtfertigung allein aus Glauben als Neukonstituierung der Person und ihrer Handlungsfähigkeit. Vor Gott gut und gerecht wird der Mensch nicht durch seine guten Werke, sondern durch Gottes zuvorkommende Gerechtigkeit«.

Diese Sätze klingen für eine säkularisierte Welt fremd, aber sie leiten in den damaligen Kern der neuen lutherischen Theologie. »Die reformatorische Rechtfertigungslehre durchbricht die Logik, dass nur der gerechtfertigt ist, der im Recht ist. Sie geht davon aus, dass Menschen sich in einer zentralen Hinsicht nicht selbst rechtfertigen können und nicht selbst rechtfertigen müssen. Vor Gott können und brauchen sie dies nicht. Und doch werden sie von Gott »gerechtfertigt, nicht, weil sie von sich aus im Recht sind, sondern aus Gnade.«¹

Diese gnadentheologische Radikalität ist uns nicht nur deshalb fremd, weil uns die Gründe und Motive der lutherischen Absetzung vom katholischen Glauben seiner Zeit weitgehend bedeutungslos geworden sind. Sie sind auch fremd, weil sich darin die Anschauungen dessen, was »gute Taten« für den Gläubigen wert sind, ändern. Erst darüber stellt sich eine Beziehung her zwischen der Rechtfertigung und dem Altruismus, der säkularen Form der Barmherzigkeit.

Luther »erkannte, was sein Leben und sein Gottvertrauen veränderte: allein aus Gnade und allein aus Glauben wird der Mensch von Gott gerecht, also frei gesprochen, wird gerettet vor Hölle und Verdammnis, wird befreit von der eigenen Schuld. Für Luther war diese Entdeckung lebensrettend und lebensweisend. Gott schenkt seine Gnade – nicht, weil der Mensch ihn gnädig stimmen kann, nicht, weil der Mensch versucht, gute Werke zu tun, nicht, weil er

¹ EKD, Rechtfertigung und Freiheit, Gütersloh ⁴2015, 44.

von seinem mageren Gehalt Ablässe kauft, sondern weil Gott von sich aus gnädig ist. Gott hat sich entschieden, gnädig zu sein.«²

Die starke Betonung, dass allein der Glaube und die Gnade Gottes entscheidend seien, nicht das, was Menschen – und Kirchen – selbstgerecht an Gebeten, Fürbitten und guten Taten sich zurechnen, ändern im Laufe der Reformation das Verhältnis zur Armut und zur Arbeit. Darin wird die Barmherzigkeit neu justiert.

GLAUBE, BARMHERZIGKEIT UND ARBEIT

Die Gnade Gottes kann man nicht kaufen. Luthers Zorn gegen den katholischen Ablass war ein tragender Impuls seines Handelns³.

Gegen die Idee, dass sich Gnade verdienen oder sogar kaufen lässt, setzt Luther allein den Glauben. Im Mittelpunkt seiner Lehre steht die persönliche Beziehung zu Gott. Gott ist nicht mehr der Richter, der den Sünder bestraft, sondern der Barmherzige, der demjenigen, der an ihn glaubt, aus Gnade vergibt. Zentraler Teil seiner Rechtfertigungs-Theologie ist die Kritik der »Werkgerechtigkeit«; sie steht für die Ansicht, man könne vor Gott gerechtfertigt sein, wenn man gute Werke tut. Luther lehnte diese Ansicht ab und betonte die Rechtfertigung aus der Gnade Gottes im Glauben an den erlösenden Tod und die Auferstehung Jesu Christi.

DECODIERUNG DER ARMUT

Die Praxis, sich aus Angst vorm Fegefeuer per Ablass freizukaufen, ist nur die extreme Form einer Praxis des Tausches in religiösen Dingen. Bronislaw Gemerek und Frank Ruda verweisen auf eine grundsätzliche Dimension: dass auch die Barmherzigkeit (*caritas*) mit falschen Intentionen belastet sei. Jeder Bettler bietet im Austausch für »diesseitige Güter [...] seinem Wohltäter das Gebet« an⁴. Wenn man sich einbilden darf, über die Menge der Almosen ein höheres Maß an Gnade zu erlangen, haben wir es nicht mit demütigen Bußhandlungen oder bloßen Fürbitten zu tun, sondern mit *deals*, Transaktionen. Die religiöse

² EVANGELISCHE LANDESKIRCHE IN BADEN, Rechtfertigung allein aus dem Glauben, www.ekiba.de/html/content/rechtfertigung_allein_aus_glauben.html (Stand: 31.5.2017).

³ Vgl. MARTIN LUTHER (1517), 95 Thesen, https://de.wikipedia.org/wiki/95_Thesen (Stand: 31.5.2017).

⁴ BRONISLAW GEREMEK, Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa, München/Zürich 1988, 63.

Sphäre wird zu einem Markt, in dem Almosen gegen Fremdbußhandlungen getauscht werden. »Das Almosen gleicht einem mikro-(heils-)ökonomischen Ablassbrief, dessen Wirksamkeit über die Autorität der Kirche sichergestellt ist.«⁵

Für die Reformation sind das keine Nebensächlichkeiten. Luther greift, wie Hegel es später pointiert, das Konzept der »heiligen Armut« an – ein Angelpunkt der Reformation. Die Grenze zwischen den *pauperes cum Petro* – den freiwilligen, klerikal Armen – und den *pauperes cum Lazaro* (den wirklichen, unfreiwilligen Armen) war zu Luthers Zeiten bereits brüchig. Die Armut des *pauper sacer* wird längst angezweifelt: Ob die Almosen, die der Kirche gegeben werden, nicht doch im Luxus verschwinden, statt an die wirklich Armen weitergereicht zu werden? Mit dem Bettlerberuf verbindet sich ein Betrugsverdacht.⁶ Die theologische Uneindeutigkeit »heiligt« die tatsächlichen Armen in Analogie zu den klerikal Armen.⁷ Für die »armen Armen« wird der Kirche gestiftet, es macht eine ihrer Einkommensquellen aus, gesammelt von den kirchenamtlichen Armen: den Mönchen und Priestern.

»Die äußerliche Ununterscheidbarkeit der Armen mit Petrus und der Armen mit Lazarus, die die Logik des Verdachts inauguriert, wird nun mit Luther überwunden, indem alle Armen – ob freiwillig oder nicht – Arme mit Lazarus, Lazzaroni werden. Er befreit die Gläubigen von ihrer äußerlichen Uneindeutigkeit und reinigt so den Glauben von der »ehernen, eisernen Scheidewand«⁸ der kirchlichen Autorität. Luthers Vermittlung des Gläubigen mit Gott – eine »Vermittlung ohne Scheidewand«⁹ – bedeutet für Hegel in grundsätzlicher Weise eine Reinigung des Subjektes von der äußerlichen Gebundenheit an die Autorität und die Einführung eines Ortes in das »Innerste des Menschen«¹⁰, der »alle Äußerlichkeit in dem absoluten Verhältnis zu Gott«¹¹ verschwinden lässt. »Es ist also jetzt das Prinzip der Subjektivität Moment der Religion selbst geworden«^{12,13}

Hegel identifiziert die Reformation nicht nur als Prozess der neuzeitlichen Subjektwerdung. »Wenn Luther die verlorene »Demuth der Katholiken« und die

⁵ FRANK RUDA, Hegels Pöbel: eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Konstanz 2011, 27.

⁶ GEREMEK, Geschichte (s. Anm. 4), 67.

⁷ A. a. O., 50.

⁸ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: DERS., Werke, Frankfurt/M. 1975, Bd. 20, 49.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² A. a. O., 53.

¹³ RUDA, Pöbel (s. Anm. 5), 28 f.

sich aus ihr herleitende äußerliche Armut brandmarkt¹⁴, so denkt er in dieser Hinsicht, nach Hegel, zeitgleich ein neues die Weltgeschichte verklärendes Prinzip: das Prinzip der Tätigkeit. [...] Der Mensch ist nun nicht mehr von Natur aus das, was er ist, sondern kommt erst nach einem selbsttätigen (Um-)Bildungsprozess zu sich selber und zur Wahrheit. Das vernünftige und tätige Subjekt wird für Hegel durch die Reformation zur entscheidenden Bestimmung der Moderne. Von ihm gilt, was von seinem Fundament, dem freien Willen, gilt: Was er ist, kann er nur durch Arbeit werden¹⁵.«¹⁶

Sich selbst durch Arbeit unabhängig zu machen ist der befreiende Code der Subjektivität. Die Zeit von der Reformation bis heute, lesen wir bei Hegel, »hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden [...]. Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden, damit sie dem Begriffe des freien Willens gemäß und vernünftig sind.«¹⁷

Die Hochwertung der Arbeit ist nicht sogleich mit der Produktivität des späteren Kapitalismus zu verwechseln.¹⁸ Arbeit ist die Tätigkeit, die jeden Menschen aus der Unselbständigkeit und Abhängigkeit der Armut holt. Es ist die Arbeit an der Selbständigkeit der erst dadurch freien Menschen. Seine weltliche Freiheit macht ihn aber nicht gnadensicher. Durch keine Tätigkeit, Arbeit, Leistung oder Zahlung ist die Gnade zu erwerben. *Sola fide* – allein durch den Glauben (im ständigen Gespräch im Gebet mit seinem Gott).

Indem Luthers Rechtfertigungsvorstellung die Glaubensfrage von Dienstleistungen der Institution Kirche entkoppelt, lässt sich auch die Armuts-Theologie, also die Vorstellung, dass man sich im Leben arm machen soll, nicht mehr aufrecht erhalten. Umgekehrt plädiert Luther für ein tätiges, arbeitsreiches Leben zur Erhaltung und Nahrung der Familien. Der keusche arme Priester – und in seinem Schatten der tatsächliche Arme – sind keine tragenden Säulen der Theologie mehr. Statt zu betteln, sollen rechtschaffene Christen für ihren Lebensunterhalt arbeiten.

¹⁴ MARTIN LUTHER (1522), Von Menschenlehre zu meiden, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 4, Göttingen 1985, 33

¹⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: DERS., Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, 245.

¹⁶ A. a. O., 29.

¹⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: DERS., Werke, Bd. 12, Frankfurt/M. 1976, 469 f., vgl. auch RUDA, Pöbel (s. Anm. 5), 30.

¹⁸ Zum Konzept der »protestantischen Ethik«, die sich auf Calvin und die Pietisten bezieht, weniger auf Luther, vgl.: BIRGER P. PRIDDAT, Die Zukunft der Protestantischen Ethik, 139–156 in: JOSEF WIELAND/GERHARD WEGNER/RAMONA MARIA KORDESCH (Hrsg.), Luther 2017. Protestantische Ressourcen der nächsten Moderne, Weilerswist Velbrück 2017.

Wie steht es dann um die Barmherzigkeit? Natürlich hat Luther sie nicht eliminiert, aber sie wird bei ihm wieder zu einem Glaubenssachverhalt, der nicht in Gnadenleistungspunkten bemessen wird. Die Masse der tatsächlich Armen – die *pauperes cum petro* wird Luthers Reformation auflösen – ist kein theologisches Problem mehr, sondern bald das der bürgerlichen Gesellschaft, die entweder Arbeitshäuser einrichtet oder wohlfahrtsstaatliche Institutionen aufbauen wird.¹⁹ Bei John Locke, dem großen anglikanischen Naturrechtsphilosophen des 17. Jahrhunderts, hat die Barmherzigkeit ihre Grenze in der primordialen Selbsterhaltung des Gebenden: erst die eigene Familie, dann gegebenenfalls Barmherzigkeit.²⁰ Das ist im Grunde gar nicht weit entfernt von der mittelalterlichen *caritas*, die das Notwendige, *necessarium*, behalten lässt, das Überflüssige, den *superfluum*, aber an die Armen gibt. Indem aber Locke das Eigentum an die Arbeit bindet, haben die Armen keinen Anspruch auf Zahlung, sondern umgekehrt die Pflicht, selber zu arbeiten. Der *superfluum*, auf den die Armen in der mittelalterlichen Theologie gleichsam Anrecht haben (fast wie ein Eigentumstitel), wird als arbeitsloses Einkommen abgeschafft. Die bürgerliche Gesellschaft will keine Bettler mehr. Man wertet im 18. Jahrhundert die Lohnarbeit auf als die zivilisatorisch höherwertige Alternative zur Bettlei bzw. zum Almosengeben; der beginnende Kapitalismus bekommt eine spezifische moralische Qualität.²¹ Die Produktivitätsentwicklung würde alle Armen über Lohnarbeit mit Einkommen koppeln.

Das bedeutet keineswegs das Ende der Barmherzigkeit (*caritas*), aber das Ende ihrer primordialen Position in den gesellschaftlichen Relationen. Die bürgerliche Gesellschaft richtet sich auf die neu gewonnenen Subjekte aus, auf ihre Selbsterhaltung und ihre Interessen. Das ältere Tauschkonzept, Almosen gegen Seelenheil qua Gebet, wird überführt in marktliche Transaktionsformen, in denen Arbeit gegen Geld und Geld gegen Güter dominieren (erst im 19. Jahrhundert kommen allgemeine Wohlfahrtskonzepte hinzu wie Sozialversicherungen etc.). Die weiter bestehende Barmherzigkeit wird zur gabenökonomische Instanz, die weniger auf Reziprozität, sondern eher auf Gewissensentlastung ausgerichtet ist. Das Gewissen übernimmt als ein Tugendsystem²² das, was von

¹⁹ BIRGER P. PRIDDAT, *Theoriegeschichte der Wirtschaft*, München 2002, Kap. 1.

²⁰ BIRGER P. PRIDDAT, *Arm und reich: von der Caritas zur Beschäftigung durch Lohnarbeit. Ökonomischer Paradigmenwechsel auf dem Weg in die Moderne*, in: ANDRÉ HABISCH/HANS JÜRGEN KÜSTERS/RUDOLF UERTZ (Hrsg): *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg et al. 2012, 72–98.

²¹ JAMES ALVEY, *Adams Smith's Moral Justification for free Enterprise – Economic Growth*, 5 ff. in: *Asian Economics* 67 (1989), 5–36; PRIDDAT, *Theoriegeschichte* (s. Anm. 19).

²² HEINZ D. KITTEINER, *Von der Gnade zur Tugend*, in: DERS. (Hrsg.), *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewusstseins*, Heidelberg 1990, 171 ff.

Luther noch aus dem Glauben heraus geschehen sollte. Die Unterscheidung wird jetzt säkularisiert zwischen egoistischem und altruistischem Verhalten gezogen.

EGOISMUS, ALTRUISMUS, KOOPERATION

Altruismus ist keine theologische Kategorie und auch nicht identisch mit der Barmherzigkeit. Der Altruismus wird aus dem Kontrast zum Egoismus konstruiert.²³ Die barmherzige Gabe aus dem Glauben heraus ist keine moralische Relation, sondern ein tripartistischer Glaubens-Zyklus, wie Rebekka Klein es interpretiert.²⁴ Darin verstehen wir Luthers Intention genauer.

Untersuchen wir dazu die grundlegenden Relationen:

Person A gibt einer Person B (*caritas*) heißt: A gibt G (= Gott), indem er B gibt. Hier dominiert der theozentrische Fokus. Genauer: es ist bei der *caritas* nur ein Anschein, dass A dem B gibt. Denn A gibt G, und G gibt B durch A. Wir haben es mit keiner moralisch-barmherzigen Direktheit zu tun, sondern mit einer Vermittlung. Bei der Barmherzigkeit geht es nur sekundär um moralisches Verhalten, sondern um ein Handeln aus dem Glauben heraus. Die Position ist Luther am nächsten.

Man kann auch so formulieren: A gibt B, und damit G (=Gott). Hier dominiert dann aber bereits der humane Fokus. Es ist schon eine eher weltliche Formulierung, in der zunächst das Mitleid bedient wird und danach erst Gott. In dieser Version, in der Mitleid ein Wert ist, hat A einen Doppelnutzen – eine bereits humanistische Version, deren theologische Struktur sekundär wird. Das aber ist nicht Luthers Konzept.

Man sieht dagegen, dass die theologische Version nicht in Nutzenkategorien denkt, sondern in Reziprozitäts-Verpflichtungen: A muss B helfen, weil A in G's (= Gott) Schuld steht. Der Dank des barmherzig Bedachten geht nicht an A, sondern gleichfalls an G. Die Struktur ist multireziprozitär: die Kinder Gottes können sich nur über den Vater helfen. Das Mitleid bleibt *en famille* und in der großen Schöpfungsfamilie der *oeconomia divina* waltet der Hausvater als *oikosdepotes*, an den sich alles richtet. Nichts geschieht an ihm vorbei. In diesem Sinne ist die barmherzige Gabe tatsächlich nicht auf weltliche Reziprozität angelegt, sondern auf die Hoffnung auf göttliche Reziprozität. Dass diese Hoff-

²³ MARTIN NOWAK/KARL SIGMUND, Evolution of indirect reciprocity, 1291–1298, in: nature 437 (2005), online: www.nature.com/nature/journal/v437/n7063/full/nature04131.html (Stand: 31.5.2017).

²⁴ REBECCA A. KLEIN, Sozialität als *conditio humana*. Eine interdisziplinäre Untersuchung zur Sozialanthropologie in der experimentellen Ökonomik, Sozialphilosophie und Theologie, Göttingen 2010.

nung gnaden-kontingent bleibt, zeigt, dass wir es hier weder mit Verträgen noch mit echten Reziprozitäten zu tun haben.²⁵ Wer erwartet, durch barmherzige Taten erlöst zu werden, maßt sich an, Gottes Willen lenken zu können: Barmherzigkeit in sündiger Intention.

Die humanistische Version dagegen denkt das Mitleidshandeln in Nutzenkategorien: Vor sich selber, d. h. vor seiner Mitleids-Werthaltung zu bestehen, bringt anscheinend zusätzlich den Nutzen, vor Gott zu bestehen. Barmherzigkeit wird hier als Wert verstanden, als Haben-Position auf dem göttlichen Schuldkonto. Man sieht bereits eine semantische Verschiebung: Die Schuld wird in Schulden-Kategorien umgesetzt. Barmherzigkeit wird zur Investition in ein *religious-faith-capital*: je »mitleidiger« man handelt, um so größere Erlösungschancen. Die Schuld, in Schulden transponiert, wird aufsummierbar. Schulden sind zudem immer tilgbar – im Gegensatz zur Schuld.

Es wird deutlich, wie komplex die Barmherzigkeits-Ökonomie werden kann. Wer (barmherzig) gibt, gibt nicht einfach, jedenfalls nicht in reziprozitärer Erwartung von Wiedervergeltung. Er gibt als Christ, aus tiefem Glauben, bedingungslos. Das wäre affin mit Luthers Konzeption. Und mit Jaques Derridas »reiner Gabe«²⁶.

Aber es bleibt schwierig, da vielfältig die Almosen und barmherzigen Werke als Vorleistungen für den eigenen Himmelzugang gewichtet werden. Die triadische Reziprozität, die Rebekka Klein ins Spiel bringt, hat auch eine Schattenseite, in der das Almosen wohl faktisch an den Bettler geht, *de intentione* aber an Gott, auf dass der annotieren möge, dass man wieder eine *caritas*-Leistung geliefert habe. Gott möge bitte die Pluspunkte in der Himmelsbilanz notieren. Es ist auch eine Umwegreziprozität: A an G, der es B gibt. Luthers Idee hingegen sieht den gleichen Vorgang, aber ohne Archiv: ohne Notation, was A schon wieder geliefert und gelistet habe in gnadenerheischender Absicht.

Wer so denkt, wird in Luthers Diktion als sündig bezeichnet, weil er sich anmaßt, Gott vorzuschreiben, was er gnädig anzurechnen habe. In der Aufklärung ändert sich die Auffassung: Wenn man G (= Gott) als G' (= Gewissen) säkularisiert, wird die barmherzige Gabe zu einem menschlichen *actus*.²⁷ *Post hoc* erweist sich die Gabe als menschliches Motiv, und Gott nachträglich als Katalysator der Genese intrinsischer Menschlichkeit. Ich kann das Mitleid nur über mein Gewissen rechtfertigen²⁸: Indem ich anderen gebe, gebe ich mir

²⁵ Vgl. a. a. O.

²⁶ JAQUES DERRIDA, *Zeit geben*, Teil 1: Falschgeld, München 1993; WOLF-DIETER ENKELMANN, *Beginnen wir mit dem Unmöglichen: Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie*; Marburg 2010.

²⁷ Vgl. KITTSTEINER, *Gnade* (s. Anm. 22).

²⁸ A. a. O., 171 ff.

selbst (was ein gewissenreflektiertes Subjekt voraussetzt): egoistischer Altruismus. Dabei spaltet sich die barmherzige Gabe zum einen in eine Gabe an andere, und zum anderen in eine Gabe an sich selber, *á conto* der Seelenbuchhaltung. Die Bifurcation nimmt keiner der beiden Gaben etwas von ihrer Valenz (Vorschein eines Mehrwertes als Doppelnutzen).

Kittsteiner interpretiert diesen Schritt als Folge der protestantischen Unmittelbarkeit zu Gott im Gebet, nicht mehr kirchlich-institutional vermittelt.²⁹ Indem aber die bewährten Bußinstitutionen und damit deren kirchliche Entlastungen entfallen, wird die Religion gleichsam gnadenlos; wo die reine Kontingenz der göttlichen Gnade waltet, sind Entsühnungen nicht mehr zu erwarten. Man muss mit sich selbst, d. h. mit seinem Gewissen ins Reine kommen und sich zu einer tugendhaften Figur entwickeln. Die Beziehung zu Gott wird nicht mehr institutionell und rituell vermittelt, sondern bilateral-unmittelbar. (Es ist nicht wirklich verwunderlich, dass Ende des 19. Jahrhunderts Freud die Psychoanalyse gleichsam erfinden musste: Während die Seele weiterhin noch in Gott aufgehen konnte, musste die Psyche – wie die Seele nun weltlich heißt – fortan mit sich selbst fertig werden. Nur die Seele bleibt weiterhin ewig, die Psyche stirbt mit dem Tod des Körpers.)

In dieser Differenz wird stärker zwischen Glauben und Welt unterschieden: zwischen der Schuld in Gott und der zwischen den Menschen. Die Schuld in Gott bleibt unaufhebbar. Sie kann auch nicht durch gute Werke bzw. Barmherzigkeit abbezahlt werden. Das ist der augustinische Impuls in Luther. In der Barmherzigkeit anerkennen Christen die Schuld gegen Gott in ihrem Handeln anderen gegenüber, heben sie aber nicht auf. In diesem Sinne zeigt man sich gläubig, bleibt aber der Kontingenz der Gnade anheimgestellt. Wenn dann die triadische Relation Barmherziger – Gott – Bedürftiger nicht mehr über den Glauben läuft, wird sie ein soziales Handeln, eine A-B-Beziehung, referenzlos, eine reine Gabenökonomie. Die alte vermittelnde Form der Multi-Reziprozität über Gott entfällt. Welche neue Form hält das Beziehungsgeflecht sozialer Interaktion stabil?

Deshalb werden modern Versicherungstheoreme unterlegt: Indem ich bedingungslos gebe, darf ich erhoffen, dass dann, wenn ich bedürftig bin, mir auch gegeben wird (John Rawls' *veil of ignorance*)³⁰. Das Nichtwissen um die eigene künftige soziale Positionierung, bei Rawls eine Vernunftfeinsicht, ist der säkularisierte Rest der Kontingenz der Gnade. Das Versicherungstheorem ist wieder reziprozitär altruistisch angelegt, aber funktional äquivalent dem Barmherzigkeitstheorem. Die *Maxime* heißt nicht: Ich gebe, damit mir gegeben

²⁹ Ebd.

³⁰ JOHN RAWLS, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt/M. 2003.

wird (das römischrechtliche *do ut des*), sondern ich gebe, damit mir, für den Fall, dass ich bedürftig werde, gegeben wird. Wir haben es mit einer Wahrscheinlichkeitsunterbrechung zu tun. Eine andere triadische Figur wird wieder eingeführt: A gibt V (= Versicherung), um später, im Bedarfsfall, selber zu bekommen. Dafür, dass A der V gibt, kann V aktuell B geben. Neu ist nun: dass A später, im Ereignisfall, bekommt, wird durch C gewährleistet etc. Die bilaterale Interaktion weitet sich auf eine soziale aus, über einen Versicherungsfond.³¹

Die versichernde Nutzenkalkulation heißt: Da nicht alle bedürftig werden, gibt es für diesen funktionalen Altruismus keine Adäquanzformel – man zahlt nur für die wahrscheinlichen Ereigniseintritte, die allemal geringer sind, als wenn alle erwarten dürften zurückzubekommen. Versicherungen sind schlicht billiger bzw. eine kostengünstigere Form der Barmherzigkeit. Die Kosten der Schuld werden minimiert, weil nur die statistischen Bedürfnisfälle ausgezahlt werden. Wir haben es zudem mit einer Effizienzthorie der Barmherzigkeit zu tun, in der nicht bilaterale Beziehungen eingegangen werden, sondern kollektiv-triadische-statistische, ein Kooperationsprojekt. Und die Barmherzigkeit ist nicht fallabhängig, sondern systematisch und im Prinzip für alle da, die einzahlen (oder vom Staat einbezahlt bekommen). Das konnte die einfache Barmherzigkeit nicht leisten. Sie blieb kontingent, d.h. für den einzelnen Armen riskant, ob und wieviel er je bekommen würde.

Wir reden beim Versicherungssystem heute von einem sozialen oder Wohlfahrtssystem: *prima facie* einer institutionalisierten Form der *caritas*. Hinzu kommt diese starke Änderung: man gibt nicht, weil ein anderer bedürftig ist, sondern weil man selber bedürftig werden könnte. Es ist, versichernd, eine Investition in sich selber; auf den Doppelnutzen wurde schon hingewiesen. Die Barmherzigkeit wird verzeitlicht in eine Systemform der *amour de soi*, die aber, um spätere Auszahlung zu garantieren, jetzt bereits anderen zahlt, die jetzt bedürftig sind. Das soziale Moment daran lautet: Je mehr Menschen einzahlen, und je weniger bedürftig werden, desto kostengünstiger der Barmherzigkeitsaufwand (also auch umso entlastender für die Einzahler). Ein solches System kann nur in einer prosperierenden Gesellschaft laufen. Die Schuld den anderen gegenüber – das klassische Barmherzigkeitsmotiv – wird in einen Effizienzmodus überführt, mit der Folge der Aufhebung der Kontingenz von Barmherzigkeit. Im bilateralen alten Modus musste man immer jemanden treffen, der *de facto* barmherzig ist; in einer Welt, in der nicht mehr alle Menschen christlich disponiert sind, ist das riskant, weil zu kontingent. Deshalb ist der Wechsel ins institutionalisierte (Versicherungs-)System folgerichtig. Es setzt al-

³¹ ALBERTO CEVOLINI, Versicherung statt Verantwortung. Das Problem der Versorgung in der modernen Gesellschaft, in: RENÉ JOHN/JANA RÜCKERT-JOHN/ELENA ESPOSITO (Hrsg.): Ontologien der Moderne, Wiesbaden 2013, 153–164.

lerdings voraus, dass man, in einer bestimmten Phase, auf jeden Fall einzahlungsfähig ist. Das geht nur in einer monetären Ökonomie, und auch nur dann, wenn man in der Lage ist, aus seinem Einkommen die Versicherungskosten aufzubringen. Und es setzt weder Barmherzigkeit als intrinsisches Motiv noch ein Gewissen voraus. Die Barmherzigkeit wird im Versicherungssystem zu einer *société anonyme*.

Wir sind weit über Luther hinaus. Mit den Kategorien, die wir heute verwenden: Egoismus, Reziprozität, Altruismus, Kooperation, treffen wir nicht mehr den theologischen Kern Luthers, der alle diese Formen dann, wenn sie nicht aus dem tiefen Glauben heraus geschehen, für different ausgeprägte Gnadenerbittlungsformen hielte. Rebekka Klein weist darauf hin, dass sich die christliche Nächstenliebe als »ein dyadisches Liebesverhältnis (erweist), in dem sich die Liebenden nicht primär zueinander verhalten, sondern jeder einzelne sich zuerst zu Gott verhält, um sich von seinem Gottesverhältnis her dem anderen zuzuwenden«³². Kleins Diktum, ohne explizit auf Luther bezogen zu sein, macht noch einmal die Spannung zwischen Glauben und *social behaviour* deutlich. Die Barmherzigkeit ist weder ein Ablassdeal, wie damals bei den Katholiken, noch eine *moral order*, wie wir es heute im Säkularisationsmodus annehmen.

Luther lässt sich in der modernen Semantik so formulieren: Weder Mitleid noch Sympathie können für die Nächstenliebe eine bedeutsame Rolle spielen, wenn es nicht im vollen Glauben geschieht. Geschieht es aber im Glauben, entfallen alle bloß menschlichen Motive. Nächsten- wie Fernstenliebe sind altersher keine psychologischen oder sozialen Ereignisse, sondern die Barmherzigkeit gegenüber Fremden wie Bekannten aus tiefem Glauben (*agape*). An eben dieser Bedingung – allein der Glaube (*sola fide*) – scheitern moderne Barmherzigkeitsfragen, die heute über den Mitleidsbegriff gedeutet werden. Mitleid ist eine soziologische Interaktionsform oder – psychologisch – eine mimetische Form. Wer mitleidet, simuliert, unabhängig von seiner Stellung in der Gesellschaft, eine Empfindung, aus der heraus Hilfsmotive entstehen. Simulation deshalb, weil man sich explizite nicht in derselben Situation befindet. Auf jeden Fall handelt man direkt: Das Mitleid mag als Anreiz gelten, caritativ tätig zu werden. Allein dass man hilft, signalisiert allen, die es beobachten, dass man tätig war, und kann das soziale Gewissen erleichtern.

Die Lutherversion, allein aus dem Glauben, nicht aus sozialem Kalkül barmherzig zu sein, ist als mentales Modell kaum noch anzutreffen, wenn auch für evangelische Christen weiterhin bindend. Die Gerechtigkeit, die bei Luther allein die Gerechtigkeit Gottes war, ist längst zur Fairness in Interaktionen »humanisiert«. Modernen sozialen Beziehungen fehlt jegliches transzendente Schema.

³² KLEIN zit. nach MICHAEL PAWLIK, Wer hat im Gemeinwesen den Hut auf? In: FAZ 2011/167, 34.

DAS ENDE DER GROSSZÜGIGKEIT?

Paradoxe Folgen der Rechtfertigungslehre

Gerhard Wegner

Die Reformation hat die Moderne mit heraufgeführt – das kann man im Rückblick auf 500 Jahre Wirkungsgeschichte behaupten. Aber wie genau ist das geschehen? Und vor allem: Wie ist der entsprechende Prozess zu bewerten? Es ist noch nicht lange her, da wurde diese Geschichte als eine des Fortschritts, meistens zustimmend, erzählt. Max Weber produzierte seinerzeit die Vorlage: Zentrale Aspekte der Moderne, allen voran der Kapitalismus, aber auch Liberalismus und Demokratie – insgesamt der alles grundierende Prozess der Rationalisierung – ließen sich in irgendeiner Weise mit Grundentscheidungen der Reformation, vor allem der Genfer Umwälzungen, in Zusammenhang bringen. Ihm ging es dabei nicht um die Intentionen der Reformatoren. Keiner von ihnen wollte den Kapitalismus einführen – im Gegenteil! Auch ging es nicht um Kausalitäten, aber dennoch um klare Zusammenhänge im Sinne von »Wahlverwandtschaften«, wie Weber es nannte. Man könnte heute von Kollateralfolgen, also durchaus paradoxen Zusammenhängen sprechen, denkt man zum Beispiel an seine bis heute die Gemüter erregende These, die sich allerdings auf die zweite Generation der Reformatoren, Johannes Calvin u. a., bezog. Martin Luthers Positionen gaben in dieser Hinsicht wenig her. Vor allem seine Ablehnung des aufkommenden Kapitalismus wies ihn als traditionalistisch, ja seine Erben sogar als konservativ und reaktionär aus. Aber über die Impulse der Genfer Reformation, ihrer religiös motivierten asketischen Arbeitsethik, wären sowohl das Prinzip der Akkumulation des sich selbst verwertenden Kapitals als auch ein diszipliniertes Arbeitsethos in die Welt gekommen, was beides – im Rückblick klar erkennbar – unabdingbar für den Siegeszug des neuen Wirtschaftsstils war.

110 Jahre nach der Publikation der Thesen von Max Weber und 500 Jahre nach den Ereignissen in Wittenberg scheint sich nun allerdings der Wind gedreht zu haben. Einerseits lässt die Kritik an der Triftigkeit des Nachweises der intendierten Zusammenhänge bei Max Weber nicht nach. Andererseits, und dies scheint mir noch wichtiger zu sein, kann heute die gesamte Entwicklung nicht mehr so eindeutig als Fortschrittsgeschichte erzählt werden. Für Weber

war der Kapitalismus bis dato der Höhepunkt der Geschichte, er aber steckt mehr denn je nicht nur in der Legitimationskrise, sondern sein ungebändigtes Walten – gängig als »Neoliberalismus« etikettiert – scheint Wohlstand, sozialen Frieden und die gesamte Ökosphäre nachhaltig zu bedrohen. Die Freisetzung des Eigeninteresses zulasten des Gemeinwohls (bei den Reformatoren eindeutig nicht im Blick, aber doch praktisch vorbereitet) schlägt offenkundig zurück. Damit wird ein kritischer Blick auf die Reformation möglich und nötig.¹ Die Frage lautet nun, inwieweit reformatorische Entscheidungen ursächlich für die krisenhaften Erscheinungen der letzten Jahre sein könnten. Der Mythos einer letztendlichen Einheit von Reformation und Moderne wackelt. Das Protestantische Prinzip² wirkt nicht so eindeutig wie gedacht.

Mir kommt es im Folgenden darauf an, diese kritische Sichtweise, in der auch klassisch katholische Kritik an Luther reaktualisiert wird, sozusagen einmal »durchzuspielen« und auf uns wirken zu lassen. Eine Apologie unterbleibt hier bewusst. Diese Kritik ist es, gerade im Jahr des 500. Jubiläums des Thesenanschlags zu Wittenberg, durchaus wert, ernst genommen zu werden. Jedenfalls hoffe ich das deutlich zu machen. Protestant sein kann man nur durch diese Kritik hindurch – gerade in ökumenischer Perspektive.

¹ Vgl. das Liberal-Protestantische besonders scharf attackierend: JOHN MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden et. al. ²2000. Die Reformation bedeutet im Kern die Freisetzung der Herrschaftsinteressen der Menschen zulasten der Plenitude Gottes. Das Werk bedürfte einer eigenen Auseinandersetzung.

² Bezogen auf die konkrete historisch-konfessionelle Ausgestaltung von Religion hat Paul Tillich das protestantische Prinzip folgendermaßen formuliert: »Bekennnisaussagen über das unbedingte Anliegen einer Gemeinschaft, müssen die Kritik an sich selbst einschließen. In allen Bekenntnissen – seien sie die liturgische, theologische oder ethische Bekenntnisform einer Gemeinschaft – muss deutlich zum Ausdruck kommen, dass sie letztgültig nicht unbedingt sind. Ihre Funktion ist vielmehr auf das Unbedingte hinzuweisen, das sich jenseits von ihnen allen befindet.« (PAUL TILlich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt/M. 1961, 39). Deutlich wird, was die Triebkraft hinter diesem Prinzip ist: nämlich den Ort des Unbedingten, den Ort Gottes, von allen menschlichen Bestrebungen freizuhalten und so die eine Seite des Rechtfertigungsprinzips der Reformation, die Freiheit, zum Tragen kommen zu lassen. »Das protestantische Prinzip besagt, dass in der Beziehung zu Gott, Gott allein handelt und dass kein menschlicher Anspruch, aber auch kein intellektuelles, moralisches oder religiöses Werk uns wieder mit ihm vereinigen kann.« (DERS., *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966, 161). Insofern ist die Rechtfertigungslehre mit ihrem Abschied von jeglicher Selbstrechtfertigung ein grundlegender Ausdruck des protestantischen Prinzips – und auch wiederum seine Voraussetzung. Denn diese Lehre setzt alle menschlichen Handlungen und Werke hinter den göttlichen Gnadenakt zurück, relativiert folglich alle diese Handlungen mit einer im Kern möglicherweise sozial zersetzenden Wirkung, insbesondere was hierarchische und sich selbst in irgendeiner Weise sakral setzende Ordnungen oder Thesen anbetrifft. Das Prinzip »macht aus Pries-

DIE FRAGESTELLUNG

Die These lautet: das anfängliche reformatorische Pathos von einer Freiheit und Liebe, die aus der alles überwältigenden Anerkennung Gottes fließt, habe sich seltsamerweise geradezu in sein Gegenteil verkehrt, in Verfleißigung, Arbeitszwang und Herrschaftsausweitung, später in Kommodifizierung der Arbeitskraft, Effektivierung, Disziplinierung und Entfremdung. Die, wenn man so will, religiös getriebene »Verweltlichung« des Glaubens in den Alltag hinein führt letztlich zu seiner säkularen »Entweltlichung« in einem autonomen Ich, das glaubt, sich alles im Eigeninteresse untertan machen zu können.³ Der Kapitalismus ist dabei nur ein Teil dieser Dynamik. Auch die Entwicklung zum modernen Sozialstaat bzw. zum Sozialismus muss in dieser Linie gesehen werden. Wie gesagt, kommt diese Entwicklung besonders deutlich in der Traditionslinie der Genfer Reformation zum Durchbruch – aber man kann sie durchaus als konsequente Weiterentwicklung, gewiss auch als Steigerung, von Luthers Thesen verstehen; jedenfalls nicht als völligen Bruch mit Wittenberg.⁴ Das ist jedenfalls die Linie, die ich hier in der Herausarbeitung paradoxer Folgen der lutherischen Reformation vertreten werde.

Zweifellos war das Ziel der Reformatoren ursprünglich ein völlig anderes. Es ging darum, religiöse Energie gezielt in die Weltgestaltung einfließen zu lassen; die Welt von religiös-christlichen Prinzipien her neu in den Blick zu nehmen. Aber eben diese Stoßrichtung verkehrt sich in der Geschichte. Was obliegt, ist letztlich die Freisetzung säkularer Kräfte der Lebensbewältigung. Nicht die Fülle der Gnade Gottes, seine überwältigende Großzügigkeit, sondern das Abmühen mit der Knappheit der weltlichen Ressourcen regiert seitdem das Verhalten der Christen. Nicht die Feier, sondern die Pflicht steht im Zentrum (weswegen z. B. so mancher Feiertag, besonders der Karneval, abgeschafft wird). Religion, um mit Immanuel Kant zu sprechen, reduziert sich auf den Gehorsam gegen die menschlichen Pflichten, die als Gebote Gottes daherkommen. Heute, um es polemisch zu sagen, bleibt dann nur noch die vorrangige Option für die Armen als Glaubenshaltung übrig.

tern Laien, aus Sakrament bloße Worte und aus dem Heiligen Profanes« (a. a. O., 431) – und umgekehrt macht es aus allen Gläubigen Priester.

³ Besonders klar hat dies zuletzt Brad S. Gregory mit seiner These ausgearbeitet, dass es eine religiöse Revolution war, die die Welt letztlich säkularisierte: »Judged on their own terms and with respect to the objectives of their own leading protagonists [...] the reformation failed, and Western Modernity is failing [...]« (BRAD S. GREGORY, *The unintended reformation. How a religious revolution secularized society*, Harvard 2012, 365). Eine Auseinandersetzung mit diesem Buch steht noch aus.

⁴ Jedenfalls was das tatsächliche sozioethische »Setting« anbelangt. Das hat Max Weber so nicht gesehen. Auf der rein theologischen Ebene sieht es natürlich wiederum anders aus.

Man blicke zum Zwecke einer ersten Illustration auf Luthers äußerst wirk-same Neuinterpretation von Arbeit und Beruf: »Wir sollen mit fröhlichem Ge-wissen in unserem Berufe bleiben und wissen, dass durch solche Werke mehr ausgerichtet sei, als wenn jemand alle Klöster gestiftet und alle Orden gehalten hätte; und ob es gleich die allergeringste Hausarbeit ist.«⁵ Arbeit ist mithin wahrer Gottesdienst, dem gegenüber der rituelle Gottesdienst verblassen kann. Und dies gilt umso mehr, als die Erbringung von Arbeit als Beruf ihren Sinn in der Liebe hat: im Dienst am Nächsten. Weil das aber so ist, gilt dann auch im Umkehrschluss: »Mein Nächster ist nicht, der nicht arbeiten will. [...] Der ist nicht zu unterstützen, der die Last der Arbeit nicht tragen will.«⁶ Calvin arbei-tet dieses Ethos dann noch viel konsequenter aus. Erfinder des Berufs aller war eigentlich eher er.

Die Folge ist die drastische Reduktion der mittelalterlichen Almosenpraxis bis hin zur Disziplinierung der Armen. Dass es ihnen nach 1517 besser gegang-en sei als vorher, lässt sich füglich bezweifeln⁷, auch wenn die Zusammen-hänge komplexer sind. Die Versorgung der Armen habe sich – in Absetzung von der bisherigen Praxis – auf das Notwendigste zu beschränken, so Luther selbst.⁸ Faktisch ging es um »eine außerordentliche Steigerung der Arbeits-pflicht und der Arbeitsintensität«.⁹ Gerhard Uhlhorn urteilt: »In Wahrheit sind wir wieder bei dem zufälligen Almosengeben angelangt, nur dass jetzt eine große Anzahl von Almosenquellen versiegt und statt deren nur eine neue, nicht gerade reichlich fließende, im Armenkasten erschlossen ist. So wächst denn das alte Bettelunwesen auch in den protestantischen Ländern wieder auf.«¹⁰ Spöttisch gesagt: Eine vorrangige Option für die Armen, wie es sie theo-logisch vorreformatorisch im Almosenwesen gab, verlor sich völlig.¹¹

⁵ MARTIN LUTHER WA 26, 566.

⁶ MARTIN LUTHER WA 31 II, 482.

⁷ GERHARD UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*. Nachdruck der 2. Aufl. von 1895, Darmstadt 1959, 531.

⁸ Sehr nüchtern urteilt in dieser Hinsicht ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christ-lichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994, 585 ff., wobei er die Ursache allerdings in der grundsätzlichen sozialpolitischen Pas-sivität des Luthertums sieht.

⁹ TROELTSCH, *Soziallehren* (s. Anm. 8), 575.

¹⁰ UHLHORN, *Liebestätigkeit* (s. Anm. 7), 596.

¹¹ Letztlich aber stellt dies alles für Uhlhorn im Prinzip eine Fortschrittsgeschichte in Richtung einer modernen, rationalen Armutsfürsorge dar. Klassisch, geradezu euphorisch, argumentieren in dieser Richtung (der Max Webers) KAI DETLEV SIEVERS/HARM-PEER ZIM-MERMANN, *Das disziplinierte Elend. Zur Geschichte der sozialen Fürsorge in schleswig-hol-steinischen Städten 1542–1914*, Neumünster 1994. Die bürokratische Erfassung und Ver-waltung der Armen nach der Reformation und ihre z. T. brutale Erziehung zur Arbeit, die

Nach einer gewissen Inkubationszeit siegt spätestens im 19. Jahrhundert, mit vielen Vorläufern auch schon im 18. Jahrhundert, der Kult des Egoismus. Der Eigennutzen wird zur gefeierten Triebkraft der Moderne; der Gewinn, der vorher der religiösen Verurteilung unterlag, kann nun mit gutem Gewissen genossen werden. »While during the middle ages the entrepreneur felt at best tolerated by god, so that an inner tie between economic activity and the ethical center of the personality was lacking – with the consequence that money earned by usurious profiteering was often returned at the end of one’s life – Weber found among the protestants the entrepreneur with an unbroken good conscience, the professional who felt an one with his actions.«¹²

Provozierend gefragt: Impliziert die Rechtfertigungslehre also in der Konsequenz – entgegen den ausdrücklich erklärten eigenen Absichten – die Freisetzung eines nicht selten aggressiven Eigeninteresses? Es ging um die Formatierung der menschlichen Interessenlagen in eine insgesamt nach christlichen Grundsätzen gestaltete Welt, in der das Eigeninteresse ein Problem war. Dies war bei Luther, aber auch bei Zwingli und Calvin deutlich der Fall. Es ging um die Durchsäuerung der Welt mit dem Glauben an Gott und dem Befolgen seiner Gebote der umfassenden Nächstenliebe. Altruismus blieb auch bei den Reformatoren prämiert. Aber faktisch? Schon die Aneignung der Kirchengüter durch die Obrigkeit und in einigen Städten wohl auch durch Privatpersonen, wird doch *de facto* viele Skrupel außer Kraft gesetzt haben¹³. Geht das reformatorische Den-

mit der Stigmatisierung der Armen einherging, hätte viel Leid mit sich gebracht, sei aber im Sinne einer »Fundamentaldisziplinierung« unabdingbar gewesen. Die Voraussetzung dieser These ist die Abqualifizierung der mittelalterlichen Armutsvorsorgung durch Almosen, die schon Luther und Calvin teilten. Sie sei »dogmatisch« darin gewesen, dass den Armen konzeptlos, nach den religiösen Vorgaben, geholfen wurde – und nicht nach deren wirklicher Not. (341 u. ö.). Nun erfolge das alles rational und immer differenzierter. Gegenpositionen, die die mittelalterliche Praxis verteidigen würden, sind selten. Aber ohne Zweifel war sie besser und eindrucksvoller als ihr Ruf. Sie geschah z.B. vielfach durch Bruderschaften, das heißt genossenschaftliche Sozialverbände, die sich der Armen annahmen. Sie wurden allerdings von Luther und anderen Reformatoren als zu partikular aufgelöst zugunsten einer utopischen Bruderschaft aller Christen. Vgl. dazu HARTMANN TYRELL, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten. In: DERS., »Religion« in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden 2014, 251–272, hier 262.

¹² ANDREAS E. BUSS, The Economic Ethics of World Religions and their Laws. An Introduction to Max Weber's Comparative Sociology, Baden-Baden 2015, 43.

¹³ Soweit ich sehe, ist über diesen direkten ökonomischen Zusammenhang der Reformation wenig geforscht worden. Aber die Aneignung des Kirchenvermögens durch die Fürsten bzw. den Staat in den reformatorischen Regionen wird kaum nur ein unbeabsichtigter, netter Nebeneffekt gewesen sein. Vgl. dazu THOMAS KAUFMANN: Geschichte der Reformation. Frankfurt/M./Leipzig 2009, 502 ff. »Die Entscheidung zugunsten der Reformation ist

ken also einher mit der Elimination von Skrupeln vor Aneignung und Weltbeherrschung? Wird in der Reformation jenes große Projekt der Moderne freigesetzt, das in der heutigen Zeit in ökologischen Katastrophen zu enden scheint?

DIE SOZIALE EINBETTUNG: LUTHERS »TRADITIONALISMUS«

Mit der Radikalisierung des Bezuges auf den Einzelnen und der Beseitigung institutioneller Zwischeninstanzen zwischen dem Glaubenden und Gott geht eine zentrale Dimension der alltäglich-praktischen Vernunft verloren, nämlich die Kategorie der Gemeinschaft bzw. des »Wir« als fundamentale Voraussetzung eines jeden Zusammenlebens. Nicht »Wir« glauben an Gott, sondern nun ganz deutlich einzig und allein »Ich«. Das »Wir« unterliegt in der Folge dem beständigen Verdacht der Freiheitsbegrenzung und kann nicht mehr unbefangenen genossen werden. Dabei geht es insbesondere um jenes »Wir«, das sich in Institutionen verkörpert, die das gesellschaftliche Leben sichern. Ihnen gehört der mittelalterliche Mensch ganz selbstverständlich an und genau diese Selbstverständlichkeit wird – in der Fernwirkung klar erkennbar – reformatorisch aufgelöst. Die positiv konstruktive Seite einer möglichen Demokratisierung und Zivilisierung der religiösen Ressourcen führt auf der anderen Seite eine Zerstörung der gemeinschaftlichen Ordnung mit sich. Die praktische Vernunft nimmt eine andere Form an, als dies in der mittelalterlichen *Communio* der Fall war. Sie wird in der Konsequenz als Mittel der Selbstverwirklichung und Selbststeigerung nutzbar.

Andererseits vollzog sich das lutherische Berufungdenken noch ganz in einer ständischen Ordnung und partizipierte insofern noch an dieser Form von – um mit Paul Tillich zu sprechen – »katholischer Substanz«. ¹⁴ Erst die Entfal-

auch als ein Moment der Intensivierung frühmoderner Staatlichkeit zu interpretieren.« Wozu auch die »Vermehrung der Staatseinkünfte infolge von Säkularisationen« (504) gehört.

¹⁴ Diskutiert man das protestantische Prinzip bzw. auch die Rechtfertigungslehre und die grundlegenden reformatorischen Entscheidungen in der entfalteten kritischen Perspektive, dann wird – entgegen der Selbstbegründung dieses Prinzips – die Angewiesenheit auf eine Dimension deutlich, die nicht von ihm selbst verantwortet oder auch nur erbracht werden kann. In Differenz zum Begriff des Prinzips nennt Tillich dies »die Substanz« und zwar kennzeichnenderweise »die katholische Substanz«, die mit dem protestantischen Prinzip unauflösbar gekoppelt sei. (Der Begriff taucht allerdings bei Tillich selten auf. Vgl. PAUL TILlich, *Protestantische Vision: katholische Substanz*, Düsseldorf 1951.) Es gibt kein protestantisches Prinzip ohne katholische Substanz. Eine Vereinseitigung in einer der beiden Richtungen würde das Christentum entweder vollkommen substanzuell starr oder vollkommen intellektualistisch verstiegen machen.

tung der im Berufungsgedanken prinzipiell enthaltenen Aspekte von Selbstverwirklichung zerstört diese ursprünglichen lebensweltlichen Bindungen und führt zu Entbettung des Individuums aus seinen Bezügen. Die ursprüngliche christliche Berufung band hingegen das »Ich« sofort in das »Wir« ein: »The sense of being ›I‹, of being blessed with the benefits that God pours on mankind in Christ, leads straight into a sense of ›we‹. The more I conceive myself correctly as an agent before God, the more I discern the path of my agency as intersecting and interweaving with other paths, as occupying a particular position in the world that does not belong to everybody else, with particular position in the weaving with other paths, as occupying a particular position in the world that does not belong to everybody else, with particular obligations that do not weigh on other people.«¹⁵ Der einzelne Mensch in seiner Berufung trägt in sich das volle Bewusstsein der gesamten kommunikativen Berufung

Diese katholische Substanz ist nun aber auch das genaue Gegenteil zum protestantischen Prinzip. Während das protestantische Prinzip die Gemeinschaft durch Individualismus und den Konsens durch Subjektivität dynamisiert oder auch zerstört, beharrt das katholische Prinzip auf der Vorordnung der gemeinsamen Welt, der gemeinsamen Wirklichkeit, der Vorordnung des »Wir«, der Gemeinschaft vor all diesen kritischen und möglicherweise rein selbstbezogenen Kräften. Es beharrt darauf, dass sich wesentliche Rituale in der Gesellschaft durch die Kirche abbilden müssen, weil anders das gesamte Christentum verloren ginge. Hierzu zählt exemplarisch das Beharren der katholischen Abendmahlslehre auf der Realverwandlung von Brot und Wein, die sich so im Luthertum noch zum größten Teil, aber dann im reformierten Teil des Christentums gar nicht mehr übernommen findet. Dieses Beharren auf der Realverwandlung reklamiert die Präsenz des Göttlichen in den natürlichen Ordnungen dieser Welt, unabhängig von ihrer intellektuellen Aneignung oder Durchdringung.

Die katholische Substanz bezieht sich folglich elementar auf den menschlichen Leib; Religion ist in dieser Perspektive im Kern eine Ansammlung von körperlichen Übungen, durch die man in die Nähe des Göttlichen gerät. Alleine dieser Gedanke macht schon deutlich, wie weit diese Substanz von dem protestantischen Prinzip, das sich wesentlich im Kopf vollzieht, entfernt ist. Substanz bildet sich auch innerlich ab, sie ist aber nicht reduziert auf das innere Leben der Menschen, sondern verkörpert sich im Habitus. Folglich kann hier die säkularisierte protestantische Idee des verabsolutierten Subjektes, das alles in der Welt zu seinem Zweck instrumentalisieren kann, gar nicht aufkommen. Ein entsprechendes Verhalten wird als Bedrohung der ursprünglich ganzheitlich vorgegebenen Gemeinschaftsstruktur erlebt und zurückgewiesen.

In gewisser Hinsicht verkörpert die katholische Substanz das, was sich auch als Substanz von Familienstrukturen spiegelt, die in einer spezifisch organischen Form das Aufeinanderangewiesensein im Guten wie im Bösen zelebrieren. Viele grundlegende christliche Werte entstammen diesem Familienideal, dieser ursprünglichen Form der Gemeinschaft, die für den einzelnen Menschen Schutz und Teilhabe bietet, ihn jedoch auch in seinen Entfaltungsmöglichkeiten beschränkt bzw. in spezifische Richtungen treibt.

¹⁵ OLIVER O'DONOVAN, *The Ways of Judgment*, Grand Rapids/Mich. 2008, 316.

der Kirche und er gewinnt eine moralische Identität in der »ewigen Polis« (O'Donovan), zu welcher er gehört.¹⁶

Das bedeutet: Luthers Denken war nicht nur zufällig in die mittelalterliche Welt eingebettet, sondern hat sie zur Voraussetzung. Nur in einer letztlich als selbstverständlich angenommenen christlichen Lebenswelt sind Luthers religiöse Zuspitzungen sozusagen »heilsam«. Ähnliches gilt auch für Calvin. Anders gesagt: Nur dann, wenn die Menschen ohnehin sonntags zum Gottesdienst gehen, ist die Rede von der alltäglichen Arbeit als dem besseren Gottesdienst zum einen überhaupt plausibel und zum anderen religiös produktiv. Wo diese Voraussetzung aber wegfällt, macht die Rede keinen Sinn mehr, ja sie wird sogar gefährlich, indem sie nun Arbeit als solche vergöttlicht und alle unter ein disziplinierendes Arbeitsregime gezwungen werden. Nur in einer insgesamt christlichen Welt ist die Rede von einer Individualisierung des Glaubens hilfreich und dynamisierend. Ansonsten aber braucht es die Gemeinschaft der Glaubenden, um überhaupt Christ sein zu können.

In dieser Hinsicht sind Max Webers und Ernst Troeltsch's Einordnungen von Luthers Theologie und Sozialethik, nämlich »traditional«¹⁷ zu sein, völlig angemessen. Luther wollte religiöse Innovationen letztlich natürlich als Stärkung des christlichen Ordo und wettet deswegen immer wieder bestens informiert gegen eine aufkommende neue Wirtschaftsordnung der Investitionen, des Kredits und der universellen Macht des Geldes, die die ständische Ordnung bedroht. Seine diesbezügliche Kapitalismuskritik ist legendär. Direkt, linear lässt sich Kapitalismus folglich mit Luther (und so auch nicht mit Calvin) in keiner Weise legitimieren. Viele seiner Anhänger hielten die kritische Haltung gegenüber dem Kapitalismus lange durch, wenn auch im 19. und 20. Jahrhundert in konservativer bis reaktionärer Weise¹⁸. Sieht man folglich Kapitalismus und Liberalismus als zentrale Eckpunkte der Moderne – wie es Troeltsch und Weber tun – schneidet Luther von vornherein schlecht ab.

Das aber ist nur die eine Seite. Weber und Troeltsch übersehen, dass das Traditionale bei Luther Sozialformen bezeichnet, die gerade im 19. Jahrhundert und später als Orte der Solidarität, Gleichheit und der sozialen Gerechtigkeit gegen die aufkommenden trennenden Kräfte der neuen Wirtschaftsordnung zitiert werden.¹⁹ Ohne sie gibt es keinen Sozialstaat – und keinen Sozialismus!²⁰ Hier bleibt mithin vieles von Luthers Intentionen in der Moderne nicht nur erhalten,

¹⁶ A. a. O., 317.

¹⁷ Vgl. MAX WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 17–206, hier 72 ff.; TROELTSCH, Soziallehren (s. Anm. 8), 512 ff.

¹⁸ Genau darüber beklagen sich Weber und Troeltsch sehr deutlich.

¹⁹ Max Weber kann diese Zusammenhänge in seiner alles rahmenden letztlich totalen Gegensätzlichkeit von aktiver Askese (= reformierter Arbeitsethik) und passiver Askese

sondern transformiert sich in eine ihrer zentralen Institutionen.²¹ Und es ist in dieser Hinsicht kein Wunder, dass sich zumindest in Deutschland eine explizit christliche Praxis im sozialen Bereich herausbildet, nachdem sich die Ökonomie dem christlichen Zugriff weitgehend entzieht²². Letztendlich kann sie sich aber wiederum der Säkularisierung des Helfens, sprich der Begründung des Helfens aus dem Eigeninteresse (anstatt aus Altruismus), nicht entziehen.

Luther (und auch Calvin) ist bisweilen vorgehalten worden, er hätte im Grunde genommen sozialetisch nichts weiter getan, als die innere Dynamik der Klosterzelle, aus der er kam, auf die gesamte bürgerliche Welt zu übertragen.²³ Die Klosterzelle setzt spezifische Eigenenergien der Menschen frei, entwickelt ihr Gewissen und ihr inneres Leben, sie lässt sie jedoch auch die gemeinsame Welt mit anderen vergessen²⁴. Die eigentlich stets vorausgesetzte

(=Mystik) nicht sehen. Vgl. dazu seine bewundernswerte »Zwischenbetrachtung«: DERS., Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, 536–573, hier 538 ff. Luther liegt von der Intention her genau dazwischen, mit einer Synthese aus persönlicher Mystik und aktiver Weltzuwendung zum Nächsten. Weber kann nur enden bei einer letztlich hilflosen Gegenüberstellung von Ökonomie (= rational), die mit einer unbrüderlichen Religiosität einhergeht, und einer akosmischen Gemeinschaftsethik, wo jedem geholfen wird, der daherkommt (a. a. O., 546). Allerdings macht der Text auch sehr deutlich, was alles durch den Verlust der Liebesethik verloren gegangen ist: der Sinn des Lebens überhaupt. Schuld sei der reformierte Protestantismus: »Die anerkannte Unmöglichkeit, Gottes Beschlüsse mit menschlichen Maßstäben messen zu können, bedeutete in liebloser Klarheit den Verzicht auf die Zugänglichkeit eines Sinnes der Welt für menschliches Verstehen, welcher damit auch aller Problematik dieser Art ein Ende machte.« (A. a. O., 573). Vgl. dazu HARTMANN TYRELL, Brüderlichkeit (s. Anm. 11).

²⁰ Vgl. zur Modernität des Traditionalen im 19. Jahrhundert KARL POLANYI, *The Great Transformation*, Frankfurt/M. 1978; ELMAR RIEGER/STEPHAN LEIBFRIED, *Kultur versus Globalisierung*, Frankfurt/M. 2004.

²¹ Troeltsch vermisst interessanterweise immer wieder eine entschlossene Realisierung eines christlichen Sozialismus. Vgl. TROELTSCH, *Soziallehren* (s. Anm. 8), 585 ff.

²² Vgl. zu diesen Gedanken weiter GERHARD WEGNER, *Religiöse Kommunikation und soziales Engagement*, Leipzig 2016, 101 ff.

²³ So schon die These von WEBER, *Ethik* (s. Anm. 18), 163. Philip S. Gorski weist darauf hin, dass der Calvinist Friedrich Wilhelm I zwar in einem Schloss lebte, seine eigenen Räume aber als Klosterzelle ausgestaltete. Vgl. PHILIP S. GORSKI, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago und London 2003, 94.

²⁴ WERNER ELERT würde dem in seiner großen »Morphologie des Luthertums« (Bd. 1 München 1931, Bd. 2 München 1932) widersprechen. Das Luthertum hätte sich gerade in der Transformation in nationale bzw. kollektive institutionelle Ordnungen geradezu verwirklicht – und zwar in großer Vielfalt.

Sozialität wird letztlich ausgegrenzt und immer deutlicher als Zumutung empfunden. Die natürliche Angewiesenheit auf andere muss erst immer wieder mühsam rekonstruiert werden. Das Subjekt hat in dieser Logik letztendlich keinen sozialen Boden mehr unter den Füßen, wie dies dann exemplarisch in den großen mythischen Gestalten der Moderne (z. B. Faust) dargestellt wird. Luther ist folglich – gegen seine Intentionen, die auf Nächstenliebe zielten – so unmodern nicht.

DIE 95 THESEN

Besonders anschaulich wird die gesamte Dialektik, wenn man auf einen der Gründungstexte der Reformation blickt, nämlich auf Luthers berühmte 95 Thesen, die er angeblich an die Schlosskirche zu Wittenberg genagelt haben soll. Diese Thesen beginnen mit einer Radikalisierung des biblisch christlichen Bußgedankens: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ›Tut Buße‹ usw. (Mt 4,17), hat er gewollt, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll«²⁵ Allein schon mit diesem Satz setzt sich die erwähnte Dimension der Ausdehnung der religiösen Bezüge auf das gesamte Leben bzw. auf die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit markant in Szene. Die Haltung der Buße soll das gesamte Leben der Christen durchziehen. Sie bezieht sich folglich, so die dritte These, nicht nur auf eine innere Buße, »ja eine solche wäre gar keine, wenn sie nicht nach außen mancherlei Werke zur Abtötung des Fleisches bewirkte«.²⁶ Die innere Buße soll sichtbare Folgen für das tatsächliche Verhalten der Christen haben.

Entscheidend ist nun, was bereits in der zweiten These deutlich gemacht wird: die Entkopplung dieser alltäglichen Buße von dem kirchlich-symbolischen Bußakt: »Dieses Wort kann nicht von der Buße als Sakrament – d. h. von der Beichte und Genugtuung –, die durch das priesterliche Amt verwaltet wird, verstanden werden.« Das Hineinziehen der religiösen Ressource Buße in den Alltag zersetzt folglich die institutionelle Buße und macht sie damit tendenziell überflüssig. Sie kann faktisch noch eine Zeit lang beibehalten werden, wird aber angesichts dieser universellen Ausweitung des Bußgedankens zunehmend überflüssig, was sich dann in der Geschichte des Protestantismus entsprechend realisiert. Die gesteigerte Reklamation von Religiosität im Alltag führt so faktisch am Ende zu ihrer Reduzierung. Der Weg verläuft über die Indi-

²⁵ MARTIN LUTHER, Die 95 Thesen. Hrsg. von KARL-HEINZ GÖTTERT, Frankfurt/M. 2016, 1. These. Original in lateinisch: Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum 1517 (WA 1, 233–238).

²⁶ A. a. O., 3. These.

vidualisierung der ursprünglich kollektiven kirchlich-institutionellen Prozesse. Das implizit sozial Vorausgesetzte wird faktisch alltäglich ausgeblendet. Die Radikalität der Argumentation sägt sich sozusagen selbst den Ast ab, auf dem sie sitzt.

Das Hineinziehen der Buße in den Alltag vereinzelt nicht nur als solches, sondern leistet dies zudem in einer besonderen Form, nämlich als Intensivierung von Selbst-Kontrolle bzw. Selbst-Disziplin. Wenn auch in den einzelnen reformatorischen Traditionen unterschiedlich akzentuiert, so bildet sich insgesamt eine Art von protestantischem Habitus heraus, dem die Bewährung im Alltag (Beruf!) zum wichtigsten Anliegen wird. Immer wieder sind die Folgen für eine »moderne«, weil effiziente, Organisation der Arbeit und des Staates herausgearbeitet worden.²⁷ Die Rationalisierung der Welt, die später für Max Weber in einem stahlharten Käfig endet, hat hier – und nicht erst in einer puritanischen Arbeitsethik als solcher – einen ihrer Antriebe. Es ist die freiwillige, selbstständige innere Durchformatierung der Einzelnen, die sie zu effizienten Arbeitern macht. Beständig wird nun nach Optimierungsmöglichkeiten des Selbst gefragt. Die königliche Freiheit realisiert sich einzig und allein in der Unterordnung als Knecht (um Luther zu paraphrasieren). Michel Foucault hätte an diesen Prozessen der Machtverinnerlichung seine wahre Freude gehabt!

Nüchtern soziologisch gesehen war solch ein offensichtlich paradoxer Prozess erwartbar. Denn eine radikale individualisierte Umsetzung des religiösen Prinzips ist ohne unterstützende institutionelle oder gemeinschaftliche Rituale und Formen dauerhaft kaum vorstellbar. In einem solchen Kontext wird das sozial Schwächere (die Religion) verlieren und dann bestimmten Ordnungen und Strukturen untergeordnet werden. Thomas Nipperdey hat deswegen vom Strukturierungszwang, einer Tendenz zur Ordnung und Gestaltung, als Folge der protestantischen Entscheidungen und der Reformation gesprochen. Die pure Innerlichkeit sei nicht durchzuhalten gewesen. »Gegen die Tendenz zur Hinnahme oder Relativierung der Welt, gegen die pure Innerlichkeit, setzte sich die Unruhe im Angriff auf die Welt durch. Oder, so deutet Gerhard Schmidtchen diesem Zusammenhang, aus der weltlosen Einsamkeit des Einzelnen vor Gott und der Tatsache des offenen Systems, entwickelt sich psychisch gerade ein Strukturierungszwang, eine Tendenz zur Ordnung und Gestaltung zum Ausgriff auf die Welt.«²⁸

²⁷ Vgl. GORSKI, *Revolution* (s. Anm. 23); SIEVERS/ZIMMERMANN, *Elend* (s. Anm. 11).

²⁸ THOMAS NIPPERDEY: *Luther und die Bildung der Deutschen*, In: Hartmut Löwe und Claus-Jürgen Röpke (Hrsg.): *Luther und die Folgen – Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*. München 1983, 13–27, hier 25.

Treffend zusammengefasst hat diesen Prozess Oliver O'Donovan. Der protestantische Stolz auf den zivilisatorischen Fortschritt von »Gewissensbildung« wäre zur einen Hälfte pure Selbstbeweihräucherung. »The other half has a measure of ambiguous truth, which lies in the Reformation's success in unlocking the introspective energy of monastic spirituality and giving it wider currency in piety outside the cloister. But the very means by which this was achieved tended to make it short-lived. How long could introspective prayer remain a social force once the protecting walls that had nurtured it were torn down?«²⁹ Und weiter: »The modern subjects service to society was at the cost of undermining the authority of societys institutions. Affective independence made all authorities irrelevant, as though the final redundancy of politics hat come about already. Its serviceability was not on neighborly terms; it did not acknowledge the authority of the communicative tradition. The subject became, at best, the agent of God to recreate the word, at worst a surrogate god.«³⁰ Was letztendlich daraus folgt, so O'Donovan, ist der Verlust jedes Bezuges auf eine schöpferische Ordnung und damit das Ende einer sozial und religiös eingebetteten praktischen Vernunft. Gott wird zu etwas absolut Distanziertem, das mit der Welt nichts mehr zu tun hat. In der Konsequenz werden göttlichen Gebote dann zu menschlichen Verträgen und Konstruktionen und das Subjekt bleibt allein mit der Arbeit an seiner eigenen Selbstpositionierung. Was vor allem verschwindet – natürlich völlig gegen die Absichten der Reformatoren – ist die Bedeutung der erfahrbaren Verkörperung Gottes in der Welt: seiner Inkarnation in Jesus Christus.

DIE RECHTFERTIGUNGSDOGMATIK

Hinter all diesen Entscheidungen und Entwicklungen steht die zentrale reformatorische Dogmatik: die Rechtfertigungslehre. Es war Luthers große Entdeckung anhand von Römer 1,16–17, dass Evangelium Rechtfertigung des Sünders durch Gottes gnädiges Handeln ohne dessen Zutun bedeutet. Dem Menschen wird von Gott Gerechtigkeit zugesprochen. Gute Werke – der Angelpunkt mittelalterlicher Religiosität – gelten nichts vor Gott. Gott ist der allein Aktive, der Mensch ist rein Empfangender. Er kann Gott gegenüber nichts in Geltung bringen.³¹ Immer wieder ist dieser Grundgedanke in der einen oder anderen Form als entscheidender Durchbruch, als protestantischer Eckstein gefeiert worden.

²⁹ O'DONOVAN, Judgement (s. Anm. 15), 311.

³⁰ Ebd.

³¹ Ich beziehe mich im Folgenden auf eigene Studien. Vgl. GERHARD WEGNER, Kirchliche Wahrnehmung und Wahrnehmung von Kirche, Hannover 1996, 184 ff.

Dies gilt vor allem für seine positive Fassung: »Begeistertes reformatorisches Lebensgefühl meint: weder muss, noch brauche ich mich zu rechtfertigen, sondern ich bin gerechtfertigt von Gott. [...] Es hat ein Ende damit, dass Menschen ihre eigene Existenz, ihr Recht auf ein Leben in Freiheit und Gerechtigkeit begründen müssen. Es hat ein Ende damit, dass Leistung und Versagen darüber bestimmen, ob ich akzeptiert werde oder nicht.«³² Diese Deutung der absoluten Freiheit Gottes als bedingungslose Liebe zu allen rührt von der Entdeckung her, dass Menschen von Gott nicht für etwas verantwortlich gemacht werden können, was sie gar nicht leisten können, nämlich die Freiheit von der Sünde zu bewirken. Das kann nur Gott selbst – und er hat es durch das Opfer seines Sohnes getan. Insofern ist das Verhältnis zu Gott nicht mehr durch Angst bestimmt, sondern durch ein sich Gott hingebendes Vertrauen. Auch der Glaube des Menschen ist Gottes Werk. Der Mensch ist in dieser Sichtweise zufolge zwar ganz und gar Gott ausgeliefert, aber das ist – vom Christusgeschehen her – etwas ausgesprochen Positives.

Die andere, negative Fassung des Geschehens: Die völlige Ungewissheit über Gottes Urteil, wird sozusagen »weggegläubt«. Ohne *Sola fide* und *Solus Christus* geht es allerdings nicht. Im Kern ist der geschenkte Glaube das Vertrauen auf Christus. »Dieser Glaube bewirkt, dass der Christus lieblich gefällt und süß im Herzen schmeckt; dann folgen Liebe und gute Werke ungezwungen nach. Folgen sie aber nicht nach, so ist dieser Glaube gewisslich nicht da: Denn wo der Glaube ist, da muss der Heilige Geist auch sein, Liebe und Güte in uns wirken.«³³ Die Werke bleiben nötig, denn Gottes Gericht ergeht über sie, aber wer glaubt, der ist schon hindurch.³⁴

Dem Menschen bleibt letztlich nichts anderes übrig, als auf die universelle Realisierung der in Christus bereits geschehenen Erlösung zu warten. Gerade dieses Warten bestätigt ihm aber paradoxerweise Gottes Geleit. Läge es am Menschen, wäre es zweideutig und unsicher. »Aber nun, da Gott mein Heil meinem Willen entzogen und in seinem Willen aufgenommen hat und nicht auf mein Werk oder Laufen hin, sondern aus seiner Gnade und Barmherzigkeit verheißt hat, mich zu erretten, bin ich sicher und gewiss, dass er treu ist und mir nicht lügen wird, außerdem mächtig und gewaltig ist, dass keine Dämonen und keine Widerwertigkeiten im Stande sein werden, ihn zu überwältigen oder

³² SUSANNE BREIT-KESSLER: Was von Luther bleibt, in: SZ vom 7. Juni 2016, 2.

³³ MARTIN LUTHER, WA 10, I, 2, 24.

³⁴ Die Verknüpfung von Rechtfertigung und Liebe ist bei Luther eher spontan, jedenfalls nicht statisch oder fatalistisch gedacht. Wer scheitert kann umkehren. Bei Calvin vollzieht sie sich institutionell fordernd. Auch der auf ewig Verdammte hat gute Werke zu erbringen. Daran machen sich Webers Thesen fest.

mich ihm zu entreißen.«³⁵ Die Anerkennung der Menschen durch Gott geschieht folglich als sein freies, aber – dank Christus! – gewisses Werk. Entsprechend kehrt sich die alltägliche Logik menschlichen Handelns um: »Keiner wird gerecht dadurch, dass er tut, was recht ist, sondern wer gerecht worden ist, der tut was recht ist.«³⁶ Entscheidend ist die Betonung der Ungezwungenheit dieses Geschehens, mit der die Kirche als eine real bewirkende Größe aus der Kommunikation Gott – Mensch herausgehalten wird. Im Kernakt der christlichen Existenz wird jedes soziale institutionelle Element eliminiert. Der Glaube ist folglich im Kern etwas zutiefst Asoziales: Sein Ort ist der innere Mensch. Den Gipfel findet dieses Verständnis zwingend in der lutherischen Mystik.

Die Folge dieses Denkens sind existenzielle Paradoxa: »So ist es dann also: Der Christ lebt hier als der, der durch göttliches Zurechnen gerecht und heilig ist unter den Flügeln seiner Henne. Doch wiederum, soweit der Christ ein Kämpfer ist und im Heerdienst stehet, ist er hier auch noch unter dem Gesetze und unter der Sünde [...] Ein Mensch, der an Christus glaubt, ist durch göttliche Zurechnung gerecht und heilig, er lebt und ist schon im Himmel, ist umgeben vom Himmel der Barmherzigkeit [...] Also sind wir denn heilig und frei, doch im Geiste, nicht im Fleische [...] Doch die Füße bleiben noch zu waschen, denn sie sind unrein, und darum darf sie Satan beißen und üben, bis sie rein werden. Denn du musst das Fublein mit unter den Mantel ziehen, sonst hast du kein Fried.«³⁷ Der Christ lebt folglich schon im Himmel und bewegt sich doch noch auf Erden. Man kann über das Äußere des Glaubens durchaus kommunizieren, sein Selbst bleibt aber verborgen im Inneren des Menschen. Dem Leib kommt in dieser Hinsicht keine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung zu, er muss soweit beherrscht werden, dass er dem Glauben nützlich sein kann und dies bedeutet in weiterer Fassung eben auch, dass das Leibliche als solches, das heißt das mit den anderen Menschen Gemeinsame, für den Glauben keine konstitutive Bedeutung hat. War Christsein früher vor allem körperliche Übung, so ist es nun Gesinnung. Mit wahrhaft gewaltigen sozialen Folgen!

In der alltäglichen Welt vollzieht sich Liebe, sofern sie Gott schenkt, sie ist aber nicht der Ort ihrer Konstitution. Im Gegenteil wird die alltägliche Welt vom Gesetz beherrscht, das die Sünde und damit die Notwendigkeit der Kommunikation des Glaubens aufdeckt, ohne aber selbst befreiend sein zu können. Ethische Normen und Werte haben in dieser Sicht, neben einer praktisch regulativen eine Erkenntnis leitende Funktion: Sie decken die Wirklichkeit auf, wie

³⁵ MARTIN LUTHER, WA 18, De Servo Arbitrio, 686.

³⁶ MARTIN LUTHER, WA 2, In epistolam Pauli ad Galatas, 493.

³⁷ MARTIN LUTHER, WA 39 I, 519.

sie ist: als im Widerspruch zu Gott stehend. Der Alltag der Arbeit ist die Erfahrung der Knappheit, des Leidens, des letztendlichen Weges zum Tode. Hier vollzieht sich der pflichtgemäße Dienst am Nächsten. Nächstenliebe reduziert sich auf das, was die gesellschaftliche Kooperation erfordert. Der Überschuss der Liebe verschwindet.

DESAKRALISIERUNG UND DISZIPLINIERUNG

Im Zentrum der Wittenberger Reformation entwickelt sich mithin so etwas wie eine Pazifizierung des grassierenden Kampfes um Anerkennung.³⁸ Nicht mehr die Leistungen Gott gegenüber sind entscheidend; der Kampf wird prinzipiell seiner religiösen Sanktionierung entkleidet und damit auf dieser Ebene befriedet. Das Verhalten in der Gesellschaft ist kein Weg mehr, sich einen Platz im Himmel zu erobern. Die Kämpfe sind aber nicht einfach verschwunden. Es kommt zu einer Verlagerung. Denn sie unterliegen nun – je länger, desto deutlicher – gesellschaftlichen Nützlichkeitsregelungen und damit (in der Wirkung) prinzipiell aushandelbaren Gerechtigkeitsvorstellungen. Wenn nicht mehr Gott der Fluchtpunkt der innerweltlichen Anerkennung ist, müssen die Menschen selbst regeln, wem Anerkennung zukommt. Das entlastet, zunächst. Dann aber wird das gesellschaftliche Miteinander ohne die Möglichkeit kirchlich-religiöser Entlastung gnadenlos. Das Gericht, das sind jetzt die anderen. Und sie sind es alltäglich. Innerlich aber bin ich frei, weil letztlich nur Gottes Anerkennung gilt.

Der Gottesgedanke der Rechtfertigungslehre zieht Gottes Handeln letztlich aus der Welt heraus und klappt so seine alte Verbindung mit der praktischen Vernunft (zentral verkörpert in der Praxis der guten Werke und Almosen). Der Mensch kann nun seine Selbstwirksamkeit frei – weil ohne Überhöhung – entfalten. Diese Form von radikaler religiöser Anerkennung von außerhalb all dessen, was Sozialität in der Gesellschaft ausmacht, macht das protestantische Prinzip aus und macht zugleich seine revolutionäre und alles zersetzende Bedeutung deutlich. Faktisch führte dies zur Desakralisierung aller Zwischeninstanzen zwischen dem Einzelnen und Gott. Keine weltliche Instanz konnte nunmehr dem Menschen die Notwendigkeit, sich selbst in der Gesellschaft zu verantworten, abnehmen. Jegliche praktische Entlastung verschwindet: Das endzeitliche Gericht Gottes, in dem wir glauben, gnädig freigesprochen zu werden, säkularisiert sich als gnadenloses menschliches Gericht im Alltag.

³⁸ Vgl. AXEL HONNETH, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M. 1992. Allerdings wird hier die religiöse Dimensionen vollkommen ausgespart.

EXKURS: INTROVERTIERTER GLAUBE

Leuchtend und folgenreich ist die reformatorische Argumentation im 19. Jahrhundert durch Søren Kierkegaard ausgearbeitet worden. In seinem Buch über »Leben und Walten der Liebe« findet sich ein wunderbar eindringliches Beispiel, das das lutherische Thema von Beruf und Berufung, was bei Luther ja eine betont extrovertierte Bedeutung im Sinne von Arbeit als Dienst für den Nächsten hat, im Sinne von forcierter Innerlichkeit deutet: »Denn nimm die geringste unbeachtete Arbeiterin; und denke dir eine recht einfältige, ärmliche Waschfrau, die sich ihr Auskommen durch die geringste Arbeit erwirbt: sie hat, christlich verstanden, das Recht (ja, wir bitten sie im Namen des Christentums recht angelegentlich, sie möge ihr Recht auch ausüben) sie hat das Recht unter ihrer Arbeit mit sich selbst und mit Gott zu reden (wodurch ja ihre Arbeit keine Unterbrechung erleidet), und zu sagen, »Ich tue diese Arbeit, um den Taglohn. Dass ich sie aber so pünktlich ausführe, wie ich es tue, tue ich gewissenshalber«. [...] jene geringe Frau hat christlich verstanden das Recht, wie ein König für Gott zu sich selbst zu sagen, »Ich tue das gewissenshalber«. Wird die Frau verdrossen, weil kein Mensch auf diese Rede achten will, so beweist das nur, dass sie keinen wirklich christlichen Sinn hat; sonst meine ich doch, müsste es ihr genügen, dass ihr Gott zugelassen hat, so mit ihm zu reden. In dieser Hinsicht begehrlieh Redefreiheit zu verlangen, ist eine große Torheit gegen sich selbst. [...] der göttliche Sinn des Christentums zeigt sich daran, dass es im Vertrauen zu jedem Menschen sagt: »lass Dich nicht davon umtreiben, dass du die Verhältnisse der Welt oder deine Lage zu verändern, z. B. aus einer armen Wäscherin eine gnädig Frau zu werden strebst; oh nein, eigne dir das Christliche an und es wird dir einen Punkt außerhalb der Welt anweisen, von dem aus du Himmel und Erde bewegen sollst; ja wirst das noch größere Wunder zu Wege bringen, Himmel und Erde in aller Stille so leicht zu bewegen, dass niemand es merkt.«³⁹

Kierkegaard fasst dieses eindrucksvolle Beispiel zusammen: »Das ist die Wundertat des Christentums, wunderbarer als das Wasser in Wein verwandelt würde; dieses Wunder: in aller Stille ohne einen Thronwechsel, ja ohne, dass eine Hand sich rührt, jedem Menschen, göttlich verstanden, zu einem König zu machen, so leicht, so behende, so wunderbar, dass die Welt in gewissen Sinn es gar nicht zu erfahren braucht.«⁴⁰ Gegenüber dieser inneren Realität sei das Leben in einer Klosterzelle reine kindliche Spielerei gewesen. Die religiöse Praxis, der christliche Glaube verschwindet im sozial Unsichtbaren – letztlich im inneren Aufbau der Persönlichkeit.⁴¹ Nach »außen« ist er folglich mit jeder ge-

³⁹ SÖREN KIERKEGAARD, *Leben und Walten der Liebe*, Jena 1924, 143.

⁴⁰ A. a. O., 151.

⁴¹ Vgl. zu den Spätfolgen dieser Denkungsart THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991.

sellschaftlichen Ordnung kompatibel. Man wird nicht leugnen können, dass sich Luthers Thesen in diese Richtung hin deuten lassen. Calvin hätte diese Möglichkeit wohl kaum ausgereicht.

FREISETZUG DES ALLTAGS

Die Rechtfertigungsdogmatik schafft folglich konstruktiv gesehen einen Raum der individuellen Deliberation aller möglichen gesellschaftlichen Entscheidungen, der in den auf die Reformation folgenden Jahrhunderten immer weiter ökonomisch, staatlich und bürgerschaftlich gefüllt worden ist. An die alte sakral garantierte hierarchische Ordnung waren nun entscheidende Fragen zu stellen, die sie letztlich zersetzen. Die Realisierung der Freiheit des Individuums war nicht mehr aufzuhalten. Entscheidend: Sie resultierte ursprünglich aus seiner Bindung an Gott und war ohne den Glauben an die Erlösungstat Christi in Kreuz und Auferstehung nicht vorstellbar.⁴² Auf die Dauer verschwindet aber die Welt dieser prägenden Bilder und Narrative. Was bleibt, ist die abstrakte, weil nur noch vorausgesetzte, Vorstellung einer Liebe Gottes zu allen, die die Freiheit der Menschen ermöglichen würde. Sie wird dann immer mehr zu einem reinen Prinzip, das mit materialer Erfahrung nichts mehr zu tun hat.

Diese Zusammenhänge hat in letzter Zeit besonders Charles Taylor in seinen großen Werken *Quellen des Selbst*⁴³ und *Ein säkulares Zeitalter*⁴⁴ immer weiter ausgearbeitet. So bezieht er sich auf die Veränderungen im 15. Jahrhundert, als man sich, wie er schreibt, ein ehrgeiziges Ziel setzte und nicht nur die religiösen, sondern auch die zivilen Gewohnheiten und Lebenspraktiken der Menschen grundsätzlich verändern wollte. Es ging – weit über die Reformation hinaus – darum, »allen Menschen ordentliche, nüchterne, disziplinierte und produktive Lebensweisen beizubringen. Das ist der Punkt, an dem sich der religiöse Reformdrang mit Bestrebungen zur Einführung von Zivilität verbindet, sodass ›zivilisieren‹ zum Schlüsselwort wird. [...] auch die religiösen Reformer waren der Meinung, dass ein geordnetes, diszipliniertes Leben das unbestreitbare Ergebnis der Gottgefälligkeit sei.«⁴⁵

⁴² Vgl. für den Versuch einer Rückgewinnung der Meditation des Bildes Jesu Christi als Quellort des Glaubens: KONRAD STOCK, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995. Tatsächlich spielt in der aktuellen Sozialethik der »Christusmythos« keine konstitutive Rolle, vgl. WOLFGANG HUBER/TORSTEN MEIREIS/HANS-RICHARD REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015.

⁴³ CHARLES TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996.

⁴⁴ CHARLES TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009.

⁴⁵ A. a. O., 417.

Die Freisetzung des Alltags als Bereich der religiösen Bewährung und des Ausagierens des eigenen Glaubens, das Bedürfnis, in alltäglichen Zusammenhängen Gott als präsent zu bezeugen, bewog die Menschen dazu, eben diese vorreformatorisch eher verachteten Zusammenhänge mit neuer Bedeutung und Aufmerksamkeit auszustatten. »Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass gerade diese Entwicklung, die in so hohem Maße das Ergebnis von Religion und Glauben ist, der Flucht aus dem Glauben in eine rein immanente Welt den Boden bereitet hat.«⁴⁶ Orientiert an der als solcher abgeschafften Klosterdisziplin verehrt der Christ »Gott in seinem Alltag, in der Arbeit und im Familienleben. Nichts von alledem sollte profan angesehen werden.«⁴⁷.

Im Endeffekt aber wurde alles profan. Die Mittel der praktischen Vernunft, die im Alltag insbesondere zur Lebensbewältigung (letztlich als Ökonomie) angewendet werden, emanzipieren sich zu eigenen Zwecken, da sich der Glaube in die Innerlichkeit zurückzieht. Es ist diese rasante Wendung nach innen, die sich in allen Bereichen zeigt und durch die die Reformation entschieden vorangetrieben wird. Sie bereitet die Verlagerung der moralischen Quellen in die Immanenz vor, von der die neuzeitliche Kultur geprägt ist. »Der desengagierte, disziplinierte Akteur, der das Selbst umzugestalten vermag und in seinem Inneren die imponierende Kraft zur Selbstbeherrschung entdeckt und somit freigesetzt hat, gehört offensichtlich zu den maßgeblichen Trägern des ausgrenzenden Humanismus der Neuzeit.«⁴⁸ Lebensbewältigung ist vor allem durch Selbstbeherrschung erreichbar, sie wird mit der nach innen gekehrten religiösen Energie identifiziert und führt im Umkehrschluss nach außen zu immensen, durchaus aggressiven Aneignungstendenzen.

DELEGITIMIERUNG DES ALTRUISMUS

Im Endeffekt bedeutet dies, dass alles, was dem Streben nach Lebensbewältigung widerspricht, als überflüssig, weil nicht der praktischen Vernunft nützlich, ausgegrenzt wird. Religiöse Übungen wie Buße, Kasteiung, Erniedrigung, Schweigen, Einsamkeit usw., sind ökonomisch unerträglich. Von vernünftigen Menschen werden sie abgelehnt, denn sie dienen keinem sinnvollen Zweck. Selbst die religiöse Praxis des Heiligen Franziskus von Assisi unterliegt nun schärfster Kritik als unproduktiv und parasitär. Damit setzt sich die praktische Vernunft letztendlich auf den Stuhl Gottes; die Lebensbewältigung wird zum obersten Prinzip, das durch nichts mehr relativiert ist. Damit ist der Weg zur

⁴⁶ A. a. O., 250.

⁴⁷ A. a. O., 248.

⁴⁸ A. a. O., 439.

modernen Praxis des Profits und des Geldes, mithin zum Kapitalismus gebahnt. Die Welt wird auf diese Weise zum Instrument. Das reale Leben ist in einer paradoxen Weise durch die religiöse Überhöhung jeder Bedeutung entkleidet worden. Der Friede des einzelnen Menschen mit seinem Gott ist zentral und steht im Mittelpunkt aller Bemühungen. So referiert Taylor in seinem großen Werk über das säkulare Zeitalter ausführlich, wie die Religion immer wieder dafür kritisiert worden ist, dass sie die alltäglichen gegenseitigen Nutzen-erwägungen, die zur Lebensbewältigung gehören und sie antreiben, nicht nur nicht ernst nimmt, sondern sie sogar unterläuft. Durch Altruismus und Transzendenz untergrabe sie die alltägliche Ökonomie.⁴⁹

Nach Luther folgt aus dem inneren Frieden der äußere Frieden. Vom »Inhalt« des christlichen Glaubens her gesehen, trifft das zu. Aber die »Form« des Geschehens – die Vereinzelung – widerspricht ihm. Jenes legendäre: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« reißt (von außen gesehen) rein willkürlich Konflikte aller Art auf, weil es den Akteur von vornherein als in Differenz zu allen anderen denkt. Aus dem inneren Frieden folgt also die Erfahrung einer aufgebürdeten Sozialität, die keinen eigenen Wert mehr besitzen kann. »An seinem Glauben hat ein jeder genug. Die gemeinsam erlebte und gestaltete Zeit der Gesellschaft wird reduziert bzw. zerstört. Zeit wird zur atomisierten Begegnung mit Gott. Frieden mit sich selbst ist möglich, ganz gleich, welche Gefahren in der Welt drohen.«⁵⁰ Hans Georg Soeffner hat diesen Prozess als Vereinzelung des Menschen vor der Totalität der Gesellschaft und Gottes beschrieben: »Soziale Bindungen und praktische Weltgestaltung werden zu Instrumenten der Bezeugung der Ehre Gottes, haben aber keinerlei Eigenwert. Die Gefahr besteht, dass der, der sich dauernd selbst beobachtet, keine wirklichen Werke mehr zustande bringt. Er reflektiert dann nur noch über Begründungen und Motivationen und bewertet Gesinnungen.«⁵¹ Letztendlich kommuniziere das Ich dann nur noch mit sich selbst, und das soziale Gegenüber, die anderen, werden nur noch zu Lieferanten von Selbsterfahrungsmaterials.⁵²

So lässt sich festhalten, dass die viel gerühmte Entlastung vom Selbstrecht-fertigungsdruck, die durch den Glauben an die Rechtfertigung durch Gott erzeugt wird, nur die eine Seite eines gewaltigen Selbststrukturierungspro-

⁴⁹ A. a. O., 518.

⁵⁰ Vgl. WEGNER, Wahrnehmung (s. Anm. 31), 186.

⁵¹ HANS-GEORG SOEFFNER, Luther – die Formierung eines protestantischen Individualitätstypus durch die Reformierung des biblischen Welt- und Menschenbildes, in: Loccumer Protokolle 4/1985, Rehburg-Loccum 1986, 54 ff., hier 102.

⁵² A. a. O., 97 f.

gramms ist, das enorme Zwänge mit sich bringt.⁵³ Da die Prozesse der Gestaltung der Welt und meines Selbst letztlich in der Moderne keine religiöse Bedeutung mehr haben und deswegen auch nicht durch religiöse Rituale oder religiöse Deutungsmuster begrenzt und reguliert werden können, greifen sie nur umso deutlicher. Das Interesse an diesen Prozessen verselbstständigt sich; die praktische Vernunft mit ihrem Höhepunkt der ökonomischen Vernunft, schwingt sich zum Gipfel aller Weltordnungsprinzipien auf. Nun ist immer deutlicher die Gewinnung von Wohlstand und Reichtum, letztendlich dann später auch die Verselbstständigung des Gewinns, das höchste der Güter. Gott wird funktional durch das Geld ersetzt und damit verschiebt sich der Dreh- und Angelpunkt des Lebens von der Fülle zum Mangel. Nun waltet die reine Kontingenz des ursprünglichen göttlichen Handelns in der Erfahrung der Gesellschaft selbst. Sie anerkennt und verstößt. Ihr ist nicht zu entkommen, Entlastungen sind ökonomisch schon gar nicht zu erwarten.

DIE FREMDE SOZIALITÄT

Es ist mithin paradoxerweise die aus religiösem Antrieb stammende Bejahung des gewöhnlichen Lebens, die den Übergang zwischen der religiösen Energie der Reformation und den modernen säkularen Werten heraufführt. »Das Zentrum des guten Lebens liegt nun nicht mehr in Tätigkeitsbereichen, denen nur die wenigen mit ausreichender Muße gerecht werden können, sondern es befindet sich dort, wo jeder sich daran beteiligen kann.«⁵⁴ Dementsprechend kann und soll nun das Leben im Beruf »ein durch und durch christliches Leben sein, denn es kann so gesehen werden, dass es ebenfalls unter diese Billigung Gottes fällt.«⁵⁵ Dies bedeutet dann auch, dass die Menschen die Dinge genießen sollen, die Gott ihnen zur Verfügung gestellt hat, »nur muss der Genuss einer bestimmten Gesinnung entsprechen. Wir müssen die Dinge genießen, während wir Abstand von ihnen wahren. Wenn wir essen und trinken, schlafen und entspannen, sollen wir dabei die Ehre Gottes anstreben.«⁵⁶ Damit wird klar, und

⁵³ Man muss natürlich darauf hinweisen, dass diese Struktur innerprotestantisch konfessionell unterschiedlich akzentuiert wird – insbesondere zwischen Lutheranern und Calvinisten. »This difference can be summed up in a single word: discipline. Because of their religiously motivated concerns with self-control, congregational purity, social order, and political duty, innerworldly ascetics pursued individual, ecclesiastical, social and political discipline with greater vigor than early modern Christians«, so das Urteil von Philip S. Gorski (GORSKI, *Revolution* [s. Anm. 23], 155).

⁵⁴ TAYLOR, *Quellen* (s. Anm. 43), 379.

⁵⁵ A. a. O., 389.

⁵⁶ A. a. O., 393.

dies wird besonders deutlich in der puritanischen Predigt, dass es nicht der Gebrauch der Dinge als solcher ist, dem das Übel entspringt, »sondern unsere verfehlte Absicht beim Gebrauch.«⁵⁷

Die Paradoxie ist deutlich und damit auch der entsprechend strenge, weil im höchsten Maße kontrollierte Habitus⁵⁸: »In einem gewissen Sinne müssen wir die Welt lieben, während wir sie in einem anderen verachten.«⁵⁹ Die Benutzung der Welt erfolgt folglich mit abgeklärten Effekten, das heißt eigentlich in der Haltung einer Askese, wie es sie auch in der alten klösterlichen Welt gegeben hat. »Ehe und Beruf sind nichts Zusätzliches, das man wählen oder unterlassen kann, sondern sie sind der eigentliche Inhalt des Lebens, dem wir uns zielbewusst hingeben sollten. Unser Herzen aber sollen die ganze Zeit über anderswo sein.«⁶⁰ Erneut wird die Fokussierung auf Gesinnung und das innere Leben der Menschen deutlich, aus der heraus alles benutzt werden kann. Die instrumentelle Haltung selbst ist letztlich die Art und Weise, Gott in der Schöpfung zu dienen.⁶¹ »Wir müssen unaufhörlich daran denken, die Dinge der Schöpfung, nichts als von sich aus wertvollen Selbstwerk zu behandeln, sondern nur als Werkzeug.«⁶² Damit gilt: »Die Instrumentalisierung der Dinge ist der in spiritueller Hinsicht ausschlaggebende Schritt.«⁶³ Die alte, in sich selbst sinnvolle Ordnung ist damit dem Untergang geweiht. Alles was geschieht, alle Ordnungen, die errichtet werden, sind Konstruktionen der Menschen, die zwar noch länger im Bewusstsein ihres Dienstes vor Gott und dem Nächsten leben. Nichts ist folglich mehr selbstverständlich, alles steht auf dem Prüfstand. Die moderne Konsequenz, die daraus folgt: Alles wird an seinem Nutzen gemessen und in dieser Hinsicht beständig optimiert. Karl Marx nennt das Prinzip später »die reelle Subsumtion unter das Kapital«.

Das protestantische Prinzip schlägt mithin im Alltag durch – und kommt in dieser Hinsicht auch an seine Grenzen. Die Welt wird nicht mehr als eine Ordnung von Zeichen und Ideen gedacht, deren Einheit in einer Beziehung zu einem sinnvollen Ganzen liegt, »sondern als Ordnung der aufeinander einwirken-

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. hierzu die Beschreibung des bürgerlichen Habitus bei Pierre Bourdieu: »In Sprache wie Körperhaltung bestimmt sich bürgerliche Distinktion stets als *entspannt und gespannt zugleich*, als ebenso gewandt in der Haltung wie in der Zurückhaltung: eine eigene, nahezu unwahrscheinliche Verbindung völlig entgegengesetzter Verhaltensmuster« (PIERRE BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982, 490).

⁵⁹ TAYLOR, Quellen, a. a. O., 394.

⁶⁰ A. a. O., 395.

⁶¹ A. a. O., 410.

⁶² Ebd.

⁶³ A. a. O., 411.

den Dinge, deren Einheit im Plan Gottes die von ineinander verzahnten Zwecke sein muss.«⁶⁴ Damit aber ist die alte Vorstellung eines von vornherein gegebenen Ordo, in dem man sich immer schon eingefunden findet, prinzipiell zerstört. Freigesetzt werden jetzt Kräfte des Selbsterhalts und des Nutzendenkens, die im früheren Kontext eher negativ eingeordnet worden wären. In der Folge verselbstständigen sich die einstmals zusammengehörenden Teile der Gesellschaft. Besonders folgenreich ist die Herauslösung von Ehe und Familie aus gesellschaftlichen Verpflichtungen und ihre letztendliche Entwicklung als eine Art Gegenüber zur Gesellschaft.⁶⁵ Und dies geht mit einer erheblichen Konzentration auf das Binnenleben der Familie einher. Immer mehr Aufmerksamkeit wird ihm und damit auch den Kindern geschenkt. Es ist gar nicht so sehr das Individuum, das hier als Subjekt in der Gesellschaft auftritt, sondern faktisch ist es dieser neue Familienverband, der den Kern des bürgerlichen Lebens ausmacht. Eine ganze Zeit noch gelingt es hier, eine Symbiose zwischen Bürgerlichen, Familien und Religion bzw. christlichen Glauben herzustellen und immer wieder zu reproduzieren. Dies gelingt insbesondere deshalb, weil Familie als der Bereich der unmittelbaren Zuwendung bzw. der Liebe besonders plausibel zu konturieren ist.⁶⁶

DIE GNADENLOSE GNADE

Die Widersprüche, die in der klassischen Rechtfertigungslehre stecken, sind von kaum jemand anderem philosophisch so radikal auseinandergelegt worden wie von Marcel Henaff. Der Kern des reformatorischen Projektes besteht für ihn in einem nicht auflösbaren Paradox: Auf der einen Seite wird die Gabe als so absolut und bedingungslos aufgefasst, dass niemand darauf antworten kann. Jede Gegengabe wäre lächerlich.⁶⁷ Der Nutznießer kann lediglich dankbar sein

⁶⁴ A. a. O., 412.

⁶⁵ A. a. O., 513.

⁶⁶ Um wenigstens einen illustrierenden Hinweis darauf zu geben, wie es anders aussehen könnte, sei auf das Grundgesetz afrikanischer Philosophie verwiesen: »Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich.« Entsprechend gilt für das Eigentum: »Es gehört mir, doch ich gehöre der Gemeinschaft« (OBIORA IKE, Gesellschaftliche Pflichten aufgrund von Eigentum in der religiösen Tradition der IGBO, in: KARLIES ABMEIER (Hrsg.): Geld, Gott und Glaubwürdigkeit, Paderborn 2016, 85–104). Und zum gesamten Komplex: ANDREAS RAUHUT, Gemeinsam gegen Armut? Globale Gerechtigkeit im Gespräch zwischen christlicher, afrikanischer und konfuzianischer Ethik, Leipzig 2015.

⁶⁷ MARCEL HENAFF: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt/M. 2009, 374.

und dem Geber vorbehaltlos vertrauen – der Glaube. Auf der anderen Seite steht die Folge: »Ein radikales Denken der Gnade, das schließlich die Ordnung der Gabe von der des gewöhnlichen Tausches trennt, der nun allein den Kräften des Interesses und des Marktes überlassen ist. Der extreme Gedanke der Gnade öffnet die Pforte für eine Welt ohne Gnade, ohne Aura, ohne wahrnehmbare Vermittlung.«⁶⁸ Eben diese Thesen findet Henaff bereits bei Seneca, der die göttliche Gabe als bedingungslose Gunst, die keine Erwiderng erwartet, begreift. »Allein Gott kann geben; er allein gibt, und er braucht die Gabe der Menschen nicht.«⁶⁹ Das vorreformatorische »Geben und Nehmen« zwischen Gott und den Menschen, das den Zauber in der Welt lässt, weil die Menschen mit ihren guten wie bösen Werken Gott erreichen können, wird zerstört.

Dieses Paradox wird dann von Henaff in der Auseinandersetzung mit der Max-Weber-These von der Entstehung des Kapitalismus aus dem Geist des Protestantismus präzisiert. Webers These ist ähnlich paradox: »Weit davon entfernt, dass diese Veränderung [i.e.: die Reformation, GW] zu einer Säkularisierung der religiösen Werte geführt hat, folgte daraus im Gegenteil, dass die Religion ins tägliche Leben eindrang. Und eben diese religiöse Legitimation war der günstigste Boden für die Auffassung der Arbeit als Selbstzweck, als Beruf, wie sie der Kapitalismus fordert.«⁷⁰ Die entscheidende Wende besteht nicht nur in der religiösen Aufwertung der Berufs als Berufung: »Vielleicht ist aber viel grundlegender die Entwertung der großzügigen Geste, die vorgibt, für das Heil wesentlich zu sein, und die schließlich als wirtschaftliche irrationale Geste dargestellt wird.«⁷¹

Insofern folgt aus diesen ursprünglichen Kernentscheidungen der Reformation eine grundsätzlich andere Annahme von der Natur des sozialen Bandes. Die Relativierung der menschlichen Werke vor Gott bedeutet nichts anderes als was Henaff zufolge Calvin vertreten hat: »Ob wir nun gerettet werden oder nicht, wir müssen gut sein, um *Gottes Herrlichkeit zu ehren*.«⁷² Daraus folgt letztendlich: »Der Gedanke der Gnade, der stets das Ziel hatte, diesen einzigen und transzendenten Gott nahezubringen, wird genau zu dem, was ihn für immer unerreichbar macht.«⁷³ Oder anders: »Da das Individuum keinerlei Einfluss auf die Erwählung hat, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich den irdischen Aufgaben zu widmen, sich dieser Berufsethik hinzugeben, als dem einzigen dem sündigen Menschen erreichbaren Mittel, die göttliche Herrlichkeit zu

⁶⁸ A. a. O., 375.

⁶⁹ A. a. O., 405.

⁷⁰ WEBER, Ethik (s. Anm. 17), 85, zitiert nach HENAFF, Wahrheit (s. Anm. 67), 416.

⁷¹ HENAFF, Wahrheit (s. Anm. 67), 417.

⁷² A. a. O., 418.

⁷³ Ebd.

preisen.«⁷⁴ Gearbeitet wird folglich um Gottes willen – faktisch um der Arbeit als solcher willen.⁷⁵ Die entstehende innerweltliche Askese führt im Beruf zu immer weiter wachsender Selbstbeherrschung und damit kollateral zur moralischen Legitimation des Gewinns. Wie unter diesen Bedingungen noch Gemeinschaft möglich ist, ist offen.⁷⁶ Die göttliche Gnade realisiert sich in der Zustimmung zum Beruf und dies bedeutet: »dass das soziale Band nunmehr in erster Linie über diese Tätigkeit führt. Ein zunächst funktionales, idealerweise affektloses Band.«⁷⁷

Entscheidend ist: Die ursprüngliche, religiöse und christliche Brüderlichkeitsethik wird auf diese Weise suspendiert, so Henaff.⁷⁸ Man könnte in dieser Hinsicht von einer Entzauberung der Gemeinschaft sprechen. »In der Gemeinschaftserfahrung der Brüderlichkeit entsteht eine Beziehung zu anderen als eine persönliche Beziehung und vermeidet die rationale Prüfung der Situation zugunsten einer affektiven Haltung der Solidarität.«⁷⁹ »In solchen Beziehungen vollzieht sich der Sprung zur universellen Liebe, zum Imperativ einer opferbereiten und großzügigen Bindung zu jedermann, dem Unbekannten, dem Fremden, ja dem Feind.«⁸⁰ Aber eben diese Brüderlichkeitsethik gerät nun in tiefen Konflikt mit der Eigenbewegung der wirtschaftlichen Entwicklung, die durch die innerweltliche Askese angestoßen worden ist. »Diese Bewegung begründet eine Rationalität, die im Gütertausch jede persönliche Implikation ausschließt, die für jede Produktionstätigkeit die Kosten definieren, für die produktive Kapitalinvestition Zinsen erhalten und für die Effizienz der Transaktionen jedes Feilschen vermeiden und über feste Preise verfügen soll.« Die protestantische Ethik entsprach all diesen Forderungen, ohne sie direkt bezweckt zu haben, während die katholische Tradition der religiösen Brüderlichkeitsethik verhaftet blieb.⁸¹ Was nun auf dem Spiel steht, ist die großzügige Gabe, die Gabe ohne Gegenleistung der Menschen untereinander.⁸² Sie kann unter den Menschen nicht mehr gedacht werden, unterliegt dem Verdacht der egoistischen Heuchelei oder der Verschwendung und wird vermieden.

⁷⁴ A. a. O., 420.

⁷⁵ Henaff ignoriert hier die von Weber aufgezeigte Differenz im Arbeits- und Berufsverständnis zwischen Luther und Calvin.

⁷⁶ A. a. O., 421.

⁷⁷ A. a. O., 422.

⁷⁸ Diese Aussage gilt nicht nur ideologisch, sondern auch ganz praktisch in der Abschaffung der überall verbreiteten Bruderschaften, die sich der Fürsorge für die Armen annahmen. Vgl. MICHAEL KLEIN, *Genossenschaften*, Hannover 2016, 10 ff.

⁷⁹ HENAFF, *Wahrheit* (s. Anm. 67), 424.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ A. a. O., 425.

⁸² A. a. O., 428.

Henaff fasst seine Überlegungen dahingehend zusammen, dass die reformatorischen Innovationen eine gewaltige Transformation traditioneller gesellschaftlicher Beziehungen implizierten. Das Denken der Gnade bei Luther und Calvin läuft darauf hinaus, dass »diese Transzendenz der einzigen Gabe [...] eine radikale Scheidung [bedeutet], sie reißt einen unüberwindbaren Graben auf zwischen der göttlichen Gabe und möglichen Antwort der Menschen. Sie instituiert eine bewundernswerte – oder schreckliche [so sieht es Pascal] – göttliche Transzendenz. Allein denkbar ist das absolute Vertrauen zu dem Geber – der Glaube an ihn. Und dieser klare unerschütterliche Dualismus begründet einerseits das Binom Gnade/Glaube und andererseits das Paar Vertrag/Profit und legitimiert ihre Unvereinbarkeit. [...] die Verwaltung der menschlichen Angelegenheiten hat sich verselbstständigt; die Tätigkeit des profitorientierten Tauschs kann gedeihen, ohne dass die Gabenbeziehung sich damit zu befassen braucht.«⁸³

Der Tausch über Verträge funktioniert dann verlässlicher als über kontingente Gnade. »Die Gabenbeziehung muss hinter der Handelsbeziehung zurücktreten, wenn es darum geht, auf gerechte Weise Güter auszutauschen.«⁸⁴ »Allein denkbar ist das absolute Vertrauen zu dem Geber – der Glaube an ihn. Und dieser klare unerschütterliche Dualismus begründet einerseits das Binom Gnade/Glaube und andererseits das Paar Vertrag/Profit und legitimiert ihre Unvereinbarkeit.«⁸⁵ Fazit: Es gibt eine bestimmte theologische Geschichte der Gnade, die die Geschichte einer Ungnade ist.

Am Anfang stand die Erfahrung, die von vielen Angehörigen der reformierten Kirchen gemacht worden ist »als sie die ehelichen und beruflichen Befriedigungen des normalen Lebens rehabilitierten und damit die aus ihrer Sicht ungerechtfertigte Verunglimpfung wieder gut machten, die in der katholischen Wertung steckte, wonach das Mönchtum den Empfehlungen zur ›Vollkommenheit‹ entspreche.«⁸⁶ »Man hatte das Gefühl der Rückkehr zu einem vergessenen Gut, zu einem im Alltagsleben vergrabenen Schatz.«⁸⁷ Taylor würdigt diese Rückkehr zur positiven Kraft und dem Wert des Normalen außerordentlich. Es geht um die Gewinnung einer unspektakulären Normalität, einer Liebe (Gottes Liebe) zum Alltag.

⁸³ A. a. O., 443.

⁸⁴ A. a. O., 527.

⁸⁵ A. a. O., 443.

⁸⁶ TAYLOR, Zeitalter (s. Anm. 44), 1044.

⁸⁷ Ebd.

Aber seine Frage lautet dann: »Können wir einfach auf das Streben nach Transzendierung verzichten und zum ›immanenten‹ Leben zurückkehren?«⁸⁸ Kann letztlich unter diesen Bedingungen der Glaube an Gott noch im Gebrauch von Ehe und Beruf zum Tragen kommen? Kann das reformatorische *Framing*, die Stiftung des »Wie« dieser Nutzung, noch eine Rolle spielen? Oder endet es nicht bei einem reinen »das« des guten Lebens als seinem Ziel? Konsum als Lebensinhalt? Die Lebensbewältigung hätte ihren Sinn in sich selbst und reiche vollkommen aus, um eine gutes Leben zu führen. Die jeweils neueste technische Innovation stillt alle Bedürfnisse. Der Sinn verschwindet im Leerlauf des Problemlösens als solchem. Und wo es keine Ziele und Inhalte mehr gibt, dominiert die Verwaltung alles.⁸⁹

In der Freisetzung der instrumentellen Vernunft wird letztlich alles zur Technik. Die Welt kann von daher nach dem Modell der Maschine rationalisiert werden. Auf diese Weise bilden sich neue, selbst konstruierte Ordnungen heraus, die durch pragmatisch-praktische Übungen ihren Nutzen für die Alltagsbewältigung der Menschen erweisen und auf diese Weise dauerhaft wirken können. Das protestantische Prinzip wird sich verflüchtigen, da sich in der Befriedigung vitaler Bedürfnisse Ordnungen herausstellen, die allen transzendierenden Überlegungen weit überlegen sind. Wer Hunger und Not, Krankheit und Alter besiegt, gewinnt. Es bleibt lediglich in Formen intellektueller oder bürgerlicher Persönlichkeitsbildung erhalten.

DER SIEGESZUG DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

War die Reformation falsch programmiert? Sind ihre guten Absichten durch andere Interessen – beispielsweise des Staates oder der Wirtschaft – missbraucht worden? Ist der moderne Kapitalismus und der ebenso moderne erziehende und disziplinierende Staat ein Kollateralschaden oder ein Kollateralerfolg der Reformation? Die Antworten sind nicht einfach zu finden. Bis vor Kurzem wurde die Geschichte einlinig in Richtung Fortschritt und Moderne erzählt – mit dem Ergebnis, dass der Westen (einerseits die USA, andererseits die mittel- und nordeuropäischen Sozialstaaten) den Höhepunkt der menschlichen Entwicklung darstellen. Und natürlich sind auch die hier dargestellten Entwicklungen in der Tat Teil einer menschlichen Befreiungsgeschichte, hinter die es kein Zurück geben kann, die allerdings auch stets als Geschichte wachsender Beherrschung – bzw. wachsender Selbstbeherrschung – der menschlichen Natur verstanden werden sollte.

⁸⁸ A. a. O., 1043.

⁸⁹ Ein Schicksal, das zurzeit vor allem die protestantischen Kirchen in Mitteleuropa zu treffen scheint.

Sieht man es so, dann stellt sich im Rückblick die Frage noch einmal neu, ob sich die reformatorischen Entscheidungen, sofern sie denn doch faktisch in die gemeinsame »katholische Substanz« eingebunden waren, tatsächlich so eindeutig zu einem Kapitalismus als Form der praktischen Vernunft hin entwickelt haben. Man kann erkennen, dass es auf jeden Fall auch andere Bewegungen und Entwicklungen gegeben hat, insbesondere im Luthertum, die stark auf der Erhaltung der gemeinsamen Welt, auf der gegenseitigen Verpflichtung bestanden haben und Arbeit und Beruf als Dienst am Nächsten in Liebe – zentral im sozialen Bereich – konzipierten. Es bleibt die Frage, wie konsequent diese Strömungen an die ursprünglichen lutherischen Differenzierungen angeknüpft haben. Dass es sie gegeben hat und bis heute gibt, daran kann kein Zweifel bestehen. Insofern gibt es christlich durchaus alternative Denkmöglichkeiten gegenüber der herrschenden Wirtschaftsordnung und sie verbinden sich mit gemeinschaftlicheren Formen wie z. B. Genossenschaften oder auch der Idee des Sozialismus.⁹⁰

So endet der Durchgang durch die verschiedenen Aspekte des Denkens und Lebens der Rechtfertigung bei der Einsicht in seine eigenen Grenzen. Auf der einen Seite wird deutlich, dass es stets darum geht, Gott als das *Prä* aller Entscheidungen und aller Ordnungen aufrecht zu erhalten. Auf der anderen Seite bedeutet dieses Prinzip zugleich, dass nichts Weltliches in religiöser Hinsicht noch irgendwie bedeutsam sein kann. Die Folge ist,⁹¹ dass das Individuum zum Träger der Selbsttranszendierung des Lebens wird. Von da ab »tritt die unruhige Suche nach einer Sinngebung in den Mittelpunkt des Interesses«⁹² – mithin eine sehr andere, geradezu gegenteilige Dynamik als es die Rechtfertigungslehre mit ihrer beruhigenden Geborgenheit in Gott behauptet. Nicht frei von allen Sorgen ist der Mensch, sondern ganz im Gegenteil: stets um sich besorgt. Die Destruktion aller Identifikationsmöglichkeiten Gottes in der Erfahrung der Welt lässt den Einzelnen allein.

Das Protestantische Prinzip kann sich seine eigenen Voraussetzungen nicht selbst schaffen. Insofern ist es im Blick auf die gemeinsame Welt tatsächlich parasitär. Es stellt eine vollkommene Überforderung dar und kann auch

⁹⁰ Vgl. AXEL HONNETH, Die Idee des Sozialismus, Berlin 2015. Dazu: GERHARD WEGNER, Soziale Freiheit – Rehabilitation des Sozialismus? In: Jahrbuch Sozialer Protestantismus Band 9, Gütersloh 2016, 374–386.

⁹¹ Der folgende Abschnitt profitiert stark von: HANS MAY: Protestantisches Prinzip und Protestantisches Problem. Loccum 1992. Teile dieses Teils des Aufsatzes sind bereits erschienen: GERHARD WEGNER, Protestantisches Prinzip und katholische Substanz. In: JOSEF WIELAND/GERHARD WEGNER/RAMONA KORDESCH (Hrsg.), Luther 2017, Protestantische Ressourcen der nächsten Moderne, Weilerstwist 2017, 42–56.

⁹² A. a. O., 4.

nicht wirklich institutionalisiert werden. Es ist die Verkörperung eines ätzenden Zweifels, dass diese Welt, so wie ist, nicht die einzige mögliche oder gar die beste aller möglichen Welten ist. Insofern ist die Reformation die beständige Erinnerung daran, dass eine andere Welt möglich ist. Aber diese Erinnerung kann produktiv nur weitergetragen werden von denen, die in dieser Welt in irgendeiner Form beheimatet sind. Die radikalen Konsequenzen des reformatorischen rechtfertigenden Glaubens sind nur dann lebenswert, wenn sie tatsächlich etwas vom Wärmestrahle der Liebe Gottes verkörpern. Und die Abweisung von Erfahrungen der Großzügigkeit, der Fülle, der überwältigenden Liebe sind es umso mehr. Protestant zu sein lohnt sich für diejenigen, die durch Anspannung ihrer Kräfte aus der Armut heraus wollen – und eben dafür religiöse Prämien einsammeln wollen.⁹³

Ganz offensichtlich ist auf den langen Wegen zum heutigen Zustand Erhebliches an menschlichem Leid gezahlt worden. Allein z.B. die hier nicht weiter verfolgte Geschichte der brutalen Unterwerfung autochthoner Bevölkerungen unter protestantisch-rationale Regime zieht sich als eine Spur des Leidens durch die Geschichte. Erst in allerjüngster Zeit – als der Protestantismus religiös schon arg geschwächt war – fiel auch für die Armen etwas ab. Philip Gorski hat Recht mit seiner These: »Because the believer is justified by faith rather than works, Luther argued, living in poverty (whether genuine or self-imposed) does not represent a mark of grace and providing succor to the poor does not and cannot increase one's store in heaven.«⁹⁴ Deswegen kann sich der Zorn auch gegen die Armen richten. Eine Option für die Armen folgt daraus nicht – höchstens eben staatliche Erziehungsprogramme hinter Mauern, die den gewöhnlichen Menschen den Anblick der Armen ersparen.⁹⁵

Und wenn es ein Argument von Marcel Henaff gibt, dass den Alltagsprotestantismus treffend auf den Punkt bringt, dann ist es in der Tat die große Schwierigkeit, Großzügigkeit und Güte zu institutionellen Bausteinen des Lebens machen zu können. Ist es deswegen falsch, schlicht festzuhalten: Das Geschenk der bedingungslosen Liebe Gottes an die Menschen ist nicht weiter gegeben worden? Im Gegenteil: Es verwandelte sich unter der Hand ins Gesetz. Luthers grandioser Freiheitstext von 1521 blieb bestenfalls eine Illusion – tatsächlich wohl aber, angesichts seines vielfältigen Gebrauchs, ein ideologischer

⁹³ Dies belegt in wunderbarer Weise die Studie von David Martin zum charismatischen Protestantismus: DAVID MARTIN, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford/Cambridge 1990.

⁹⁴ GORSKI, *Revolution* (s. Anm. 23), 125 f.

⁹⁵ Der Gewinner der Reformation ist der Staat. Neben administrativen, politischen und militärischen Funktionen gewinnt er pädagogische und ideologische Aufgaben. Im lutherischen Bereich vereinnahmt er die Kirche. Später wird darauf der Sozialstaat gesetzt.

Text, der die harte Wirklichkeit vernebelte. Spontane, selbstverleugnende Liebe, wie sie Luther in seinem Text als natürliche Folge der erfahrenen Rechtsfertigung darstellt, ist nur selten ein Prinzip der Sozialgestaltung im Luthertum – und wenn, dann nur im karitativen Bereich. Jedenfalls gibt es wenig Zeugnisse über Akte überschießender Liebe zu den Armen in der Folge der Reformation. Luthers Liebe blieb letztlich entweder eingefangen in den ständestaatlichen Berufsstrukturen, wird folglich zur Pflicht, oder aber sie ist rein innerlich und damit sozial weitgehend unreal.

Was war, was ist das Problem? Die Entdeckung, dass Gott im Alltag wirkt und sich der Gottesdienst nun unter der Woche und nicht erst am Sonntag vollzieht, war *nicht* das Problem. Im Gegenteil! Sie ist befreiend, weil sinnstiftend, Menschen zu Gleichen machend und Kooperation schaffend. Jeder Mensch hat in seinem Tun Anteil an Gottes Wirklichkeit. Es war aber wohl dies, dass man nun trotz dieser Wende mit seinem alltäglichen Tun letztlich denn doch nichts wirklich bewirken konnte. Die aufgewerteten Werke wurden zugleich wieder abgewertet: sie gelten nichts vor Gott und wurden damit austauschbar. Nicht die Werke, sondern die Gesinnung wird entscheidend – die theoretische schlägt die praktische Vernunft als Partnerin Gottes aus dem Feld. Etwas, was einfache Menschen wahrscheinlich bis heute nicht verstanden haben. Entsprechend kann die tatsächliche Arbeit durchaus auch zur Hölle werden – in den Arbeitshäusern, in den militärischen und industriellen Formationen des 19. und 20. Jahrhunderts, im Taylorismus und dann in monströsen Lagern. Liebe hat dort jedenfalls nichts zu suchen. Statt Gott regiert dann ein ganz anderer. Das ist die perverse Verdrehungsmöglichkeit, die mit der Entzauberung der Welt durch die Distanzierung Gottes von ihr einhergehen kann. Dagegen braucht es sozusagen mehr »katholische Substanz«.⁹⁶

Ein höchst spekulativer Ausblick am Ende: Mit der Fokussierung auf den Einzelnen wird auch der Weg zum Durchbruch neuer Rechtsgestalten, des bürgerlichen Privatrechts mit dem Eigentum im Mittelpunkt, eröffnet⁹⁷. Neuerdings hat es Christoph Menke⁹⁸ in einer umfassenden Analyse als Heraufkunft einer im Vergleich zum klassischen Recht völlig neuen Form der »Ermächtigung des Beliebens« und damit der Schaffung eines »Subjekts des Beliebens« –

⁹⁶ Das könnte sicherlich ganz direkt an der Rezeption des katholischen Begriffs von der »Option für die Armen« im Protestantismus gezeigt werden. Er suggeriert einen direkten, biblisch-christlichen Zugriff auf Sozialpolitik. Mit dem, was nach der Reformation mit den Armen gemacht wurde, hat das wenig zu tun. Die Motive, die zur Disziplinierung der Armut und dann später zum Sozialstaat führten, waren andere – wenngleich ihnen solidarische Motive, Nächstenliebe immer wieder »angesonnen« wurde.

⁹⁷ Vgl. MARTIN HECKEL, Martin Luthers Reformation und das Recht, Tübingen 2016.

⁹⁸ CHRISTOPH MENKE, Kritik der Rechte, Berlin 2015.

also der Feier der Willkür – plausibel gemacht. »Die Form der subjektiven Rechte bringt die Form eines neuen Wollens hervor: des Wollens nach eigenem Belieben.«⁹⁹ Das Wollen selbst wird ethisch zwangsläufig indifferent: »Der Eigenwille will, ohne sich um das Gut- oder Schlechtsein des Gewollten [...] zu sorgen.«¹⁰⁰ »Das bürgerliche Recht transformiert das traditionelle Verbot des Unsittlichen in die Erlaubnis des Nichtsittlichen und verwandelt dadurch – das ist seine ontologische Innovation – die private Verfehlung der sittlichen Differenz in das positive Vermögen zur sittlichen Indifferenz.«¹⁰¹ Die klassische christliche Bindung des Willens an eine übernatürliche Ordnung, ihre Koppelung an Tugenden, entfällt. Im »Besitzindividualismus« gewinnt das bürgerliche Subjekt sich selbst »als ein aktives Selbst mit Talenten und Fähigkeiten«, durch die es *verwirklichen kann*, was es will.«¹⁰² Ist dies tatsächlich das Ende des Weges: Die Anerkennung einer heute weltweit gesehen monströsen Eigentumssituation?¹⁰³ Was einst als Mittel galt – die treuhänderische Nutzung des Eigentums – ist zum absoluten, in sich völlig leeren, Zweck geworden. Und es hat kein Ende.¹⁰⁴

Natürlich: An all dem sind die Reformatoren nicht schuld! Sie waren charismatische Innovatoren, die die ursprüngliche Sprengkraft des christlichen Glaubens neu erweckten. Ohne sie gibt es keinen Weg des Christentums in die Moderne. Heute allerdings stellen sich neue Herausforderungen.

⁹⁹ A. a. O., 196.

¹⁰⁰ A. a. O., 200.

¹⁰¹ A. a. O., 253. – Anders das traditionelle Recht, das auch die Reformatoren vertreten. Es abstrahiert eben nicht von Sittlichkeit und kann das auch gar nicht: »Das traditionelle Rechtsverbot des unsittlichen, unfreien und egoistischen Wollens hat einen ontologischen Grund; es folgt aus dem Begriff oder dem Sein des Wollens. Das unsittliche, unfreie und egoistische Wollen ist gar kein Wollen und kann deshalb auch kein Recht beanspruchen.« (A. a. O., 252). Dass die Ontologie eine zutiefst christlich-religiöse ist, erwähnt Menke allerdings nicht.

¹⁰² A. a. O., 216, Zitat von Jeremy Waldron über John Locke.

¹⁰³ In diese Richtung fragt auch: MARIETTA AUER, *Der privatrechtliche Diskurs der Moderne*, Tübingen 2014. Ihre These: Die normative Bindekraft des individuellen Willens reicht nicht aus zur Integration der Gesellschaft (Vgl. 165 u. ö.).

¹⁰⁴ Der hierzu passende Gott hat die Welt sozusagen einmal erschaffen und freut sich an ihrer Erhaltung. Mehr nicht.

BEZÜGE

RECHTFERTIGUNG UND MENSCHENRECHTE

Reiner Anselm

DAS ENDE DER ETABLIERTEN ANEIGNUNGSGESCHICHTE

Handelt es sich bei den Menschenrechten um Rechte, die vor und damit auch unabhängig von der staatlichen Ordnung existieren, oder verdanken sie sich einem politischen Prozess, der solche Rechte als Menschenrechte allererst hervorbringt? In der Ethik und der Rechtswissenschaft ist diese Frage in den letzten Jahren verstärkt diskutiert worden. Dabei hat sich in meinen Augen eine interessante Akzentverschiebung ergeben: War die Diskussion in der Nachkriegszeit und interessanterweise auch die nach dem Ende des Kalten Krieges durch die selbstverständliche Annahme dominiert, dass es sich bei den Menschenrechten um vorstaatliche Rechte handele, so ist in der jüngsten Zeit hier ein Umdenken zu erkennen. Nun steht nicht mehr der Gedanke der vorstaatlich begründeten Rechte, sondern der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Staatlichkeit im Mittelpunkt. Das bedeutet aber zugleich, dass der etablierte Zusammenhang zwischen dem Rechtfertigungsgedanken und den Menschenrechten infrage gestellt wird. Denn diese Aneignungsgeschichte des Menschenrechtsgedankens im Protestantismus basiert ja darauf, dass in Analogie zum bedingungslosen Angenommensein durch Gott dem Einzelnen auch bedingungslos bestimmte Rechte zukommen. So wie der Mensch durch die Gnade unabhängig von allen Verdiensten oder Eigenschaften vor Gott als Person zu stehen kommt, so sollen auch die Menschenrechte eine unveräußerliche Personalität des Menschen garantieren.

In den konkreten Konflikten um die Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens, insbesondere in den zerfallenden Staaten des Balkans sowie des Nahen und Mittleren Ostens, ist immer wieder Kritik an der korrespondierenden Figur aufgekommen, die Menschenrechte als vorstaatliche, letztlich nur transzendental begründbare Rechte aufzufassen und sie stärker zu politisieren.¹

¹ Vgl. dazu besonders: CHRISTOPH MENKE, *Kritik der Rechte*, Berlin 2015.

Welche Konsequenzen sich daraus ergeben und wie diese Entwicklung aus der Perspektive der evangelischen Ethik zu bewerten ist, soll Gegenstand meiner nachfolgenden Überlegungen sein. Dazu gehe ich in drei Schritten vor: Ich skizziere zunächst in einem ersten Schritt den Aufstieg des Menschenrechtsgedankens in der politischen Ordnung und fokussiere die Darstellung dabei auf die Spannungsfelder des Menschenrechtsgedankens, in denen die eingangs gestellte Frage eine Rolle spielt. In einem zweiten Gedankengang möchte ich in das so gewonnene Szenario die Theoriebildung der theologischen Ethik einzeichnen und dabei auch auf einige überraschende Konvergenzen hinweisen. Ein dritter kurzer Schritt wird schließlich dem Plädoyer gelten, Menschenrechte und Demokratie enger zu verkoppeln als es im Augenblick geschieht. Dass dabei sich auch immer wieder Seitenblicke zu aktuellen Fragestellungen ergeben, ist selbstverständlich.

DER AUFSTIEG DES MENSCHENRECHTSGEDANKENS IN ETHIK UND POLITIK

Obwohl die Menschenrechte heute weithin als das zentrale Prinzip der Ethik im Raum des Politischen gelten, stellen sie in der Theorietradition der Ethik einen verhältnismäßig jungen Bestandteil dar. Sie verdanken sich der Auflösung der alten ständischen Ordnung, die von dem Ideal der »Harmonie durch Ungleichheit« geprägt war. An die Stelle der Differenzierung nach Ständen und der Proklamation einer Einordnung des Einzelnen in die durch die äußeren Vorgaben bestimmten Verhaltensvorschriften tritt nun – unter Rückgriff auf das stoische und christliche Naturrecht – der Gedanke, jeder Mensch besitze von Natur aus gleiche Rechte. Nachdrücklich gefördert wird diese Entwicklung durch die Erfahrung des Versagens der alten, ständischen Ordnung zur Zeit der Konfessionskriege. Dieser konkrete historische Hintergrund ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil er darauf aufmerksam macht, dass die Menschenrechte zunächst ein Kind der außerkirchlichen, wenn auch nicht der außerchristlichen Tradition sind. Die Menschenrechte entstehen im Horizont der politisch-liberalen Impulse der europäischen Aufklärung und verarbeiten dabei Ideen, die zurückführen auf die antike Philosophie und auf den christlich-mittelalterlichen Naturrechtsgedanken. Der historische Hintergrund ist aber auch deshalb von Bedeutung, weil er in Erinnerung ruft, dass der Menschenrechtsgedanke einen konkreten Sitz im Leben hat: Es sind die Bürger eines Gemeinwesens, die sich als Gleiche und damit auch als mit gleichen Rechten Ausgestattete begreifen. Die Menschenrechte markieren keinen unabänderlichen, allgemeingültigen Kanon, sondern sind in Inhalt und Ausdehnung variabel. Sie nehmen ihren Ausgang bei einer relativ kleinen Gruppe und einem relativ überschaubaren territorialen Kontext. Diese Kontextbezogenheit bleibt lange

für den Menschenrechtsgedanken charakteristisch. Es sind die Nationalstaaten, in deren Hand die Formulierung und Sicherstellung des Menschenrechtsschutzes liegt. Erst die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Terrorherrschaft, vor allem der bereits 1943 von den Alliierten gefasste Beschluss, die Gräueltaten der Nationalsozialisten juristisch aufzuarbeiten, brachte hier eine richtungsweisende Neuerung: Nun werden die Menschenrechte als vor- und überstaatliche Rechte bestimmt, die einen Kernbereich persönlicher Integrität schützen. Im Fall von Verstößen gegen die Rechte dieses Kernbereichs kann es keine Rechtfertigung über das geltende nationale Recht und auch keine Immunität von Amtsträgern geben. Ihren Niederschlag hat diese Sichtweise in der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« von 1948 gefunden.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte markiert jedoch nicht nur in dieser methodischen Hinsicht eine grundlegende Neuerung. Sie markiert auch dadurch einen Einschnitt in der Theorietradition der Menschenrechte, als sie mit der Feststellung »all human beings« hätten eine angeborene, gleiche Würde, die Subjekte der Menschenrechte größtmöglich ausdehnt und empirisiert. Alles, was Menschenantlitz trägt, ist jetzt Träger der Menschenrechte, nicht mehr nur der erwachsene, männliche Vollbürger wie noch etwa in der *Virginia Bill of Rights* von 1776. Dort hieß es lediglich einschränkend: »all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights«. Auch wenn in heutigen Übersetzungen »men« in der Regel mit »Menschen« übersetzt wird: Frauen und vor allem auch Sklaven waren nach damaliger Rechtsüberzeugung aus den Grundrechten ausgeschlossen. Doch die Kodifizierung der Grundrechte besitzt für die weitere Geschichte eine »Türöffnerfunktion«: Immer weitere Kreise verlangen, in den Kreis der Grundrechtsträger – und Grundrechtsträgerinnen! – aufgenommen zu werden. 1948 schließlich kommt es zur Kodifizierung der Grundrechte, die *allen* Menschen zukommen.

Der italienische Rechtsphilosoph Norberto Bobbio hat zu Recht in seiner 1990 erstmals erschienenen Studie *L'et dei diritti* (dt. »Das Zeitalter der Menschenrechte«) darauf hingewiesen, dass das Jahr 1948 den Beginn eines langen Prozesses markiere, dessen Abschluss wir noch gar nicht erahnen können.² Denn mit der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« sowie der zwei Jahre später verabschiedeten Konvention des Europarats über die Menschenrechte verstärkt sich eine Problemlage, die dem Menschenrechtsgedanken schon von Anbeginn an inhärent war, nämlich die Spannung zwischen Staatlichkeit und Menschenrechten, von der zugleich auch ein Licht auf die Probleme der etablierten Aneignungsgeschichte der Menschenrechte über den Rechtfertigungsgedanken fällt.

² NORBERTO BOBBIO, *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?* Berlin 1999, 13.

Deutlich sichtbar werden diese Spannungen, wenn man sich vor Augen führt, dass mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht nur das rassische Imperium, das Deutschland in Europa errichten wollte, zu seinem Ende kam, sondern auch der von anderen westeuropäischen Staaten verfolgte Kolonialismus. Aus der Asche des Krieges erheben sich zwei Prinzipien für die internationale Ordnung, die sich ausschließen und für eine Grundspannung in der Menschenrechtspolitik sorgen, die sich bis heute auswirkt: Neben die Orientierung an den als individuelle Rechte verstandenen Menschenrechten tritt das Prinzip der Staatensouveränität. Indien, Pakistan und Israel sind die prominentesten Beispiele für die Staatenneubildung nach 1945 und die damit einhergehende Überzeugung, Menschenrechte könnten am wirkungsvollsten durch die Etablierung von neuen Nationalstaaten geschützt werden, gleichzeitig sei dieser Schutz aber auch exklusiv die Aufgabe der Nationalstaaten. Einmischungen anderer Staaten wurden dabei ebenso als illegitim erklärt wie die Reklamation von Befreiungsbewegungen, sie handelten im Interesse des Schutzes der Menschenrechte.

Damit entstand aber gerade in den ehemaligen Kolonien faktisch eine widersprüchliche Situation. Denn während die ehemaligen Kolonialmächte Frankreich und England sich vor dem Forum der neu gegründeten Vereinten Nationen für die Kodifizierung der Menschenrechte einsetzten, waren sie im Blick auf eine Geltung der Menschenrechte in ihren Kolonien sehr zurückhaltend, ja, sie sahen sich sogar dazu genötigt, die Menschenrechte zur Niederschlagung der Befreiungsbewegungen in Kenia und Algerien zu suspendieren.³ Dies war allerdings nicht die einzige Widersprüchlichkeit, die im Blick auf die Durchsetzung der Menschenrechte in den Kolonien zu registrieren war. Denn dort ist präzise erkannt worden, dass der individuelle Menschenrechtsschutz, wie er insbesondere für die Praxis des liberal geprägten British Empire charakteristisch war, nicht unbedingt die Interessen einzelner Volksgruppen berücksichtigen müsse. In den Befreiungskämpfen des zerbrechenden Kolonialismus konnten dann auch gerade die afrikanischen Staaten Belege für diese Unabgeglichenheit finden. Für den Schutz des Kollektivs boten die individuell verstandenen Rechte keine Sicherung, im Gegenteil: Der Verweis auf die Sicherheit der Einzelnen konnte den Kolonialmächten als Rechtfertigung dienen, den beherrschten Volksgruppen kollektive Selbstbestimmungsrechte vorzuenthalten.⁴ Ein interessantes Detail am Rande ist es, dass die Alliierten in ebendieser Weise mit den Rechten von Minderheiten verfahren, als es um die politische Neuordnung Europas ging. Die *Ga-*

³ Vgl. dazu besonders: FABIAN KLOSE, *Die Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonialisierungskriege in Kenia und Algerien 1945–1962*, München 2009.

⁴ Vgl. zum Ganzen: JAN ECKEL/SAMUEL MOYN (Hrsg.), *Moral für die Welt? Menschenrechtspolitik in den 1970er-Jahren*, Göttingen 2012, sowie: STEFAN-LUDWIG HOFFMANN (Hrsg.), *Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2010.

rantie individueller Menschenrechte verband sich mit der *Negierung* der Rechte von *Minderheiten*. Auf dieser Grundlage konnten die Bevölkerungsgruppen nach 1945, gerade auch der Deutschen, legitimiert werden. Die Geschichte des Menschenrechtsgedankens ist im weiteren Verlauf stark geprägt von der Spannung zwischen der Garantie kollektiver Rechte, wie sie insbesondere in den sozialistisch geprägten Staaten in den Vordergrund gerückt wurde, und der Fokussierung auf die individuellen Rechte, die für die westlich-liberale Tradition charakteristisch wurde. Während im einen Fall die Menschenrechte nicht nur an eine Gruppe, sondern vor allem auch an die Zuschreibung durch die Politik gebunden werden, dominiert im anderen Fall ein Denken, dass dem Einzelnen unabhängig von Zuschreibung und Politik Rechte beimisst.

In der deutschen Menschenrechtsdiskussion dominiert in der Regel die erste Sichtweise. Doch – wie einleitend bereits angesprochen – mehren sich in der jüngsten Zeit die Stimmen, die eine kritische Revision dieser selbstverständlichen Einschätzung anmahnen. Denn, so das hier vorgetragene Argument, diese Argumentation konstruiere fälschlich einen Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv, es isoliere das Individuum und leiste damit einem Denken und auch einer Praxis Vorschub, die dazu geeignet sei, unter dem Vorwand, individuelle Menschenrechte zu schützen, Menschenrechte zu verletzen. Zwei Szenarien können die Berechtigung dieser Kritik verdeutlichen: Zum einen ist bereits in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch, aber auch *mutatis mutandis* in der Diskussion um den assistierten Suizid, darauf aufmerksam gemacht worden, dass eine strikte Konzentration auf die Rechte des Einzelnen dessen Eingebettetsein in die Gemeinschaft negiere: Die Rechte des Kindes gegen die der Mutter ausspielen zu wollen, werde der Bedeutung der gegenseitigen Beziehung nicht gerecht. Zum anderen ist gerade vor dem Hintergrund der seit dem Ende des Kalten Krieges intensiver gewordenen Praxis sogenannter »Humanitärer Interventionen« vermehrt die Anfrage gestellt worden, ob nicht hier vorschnell und unter dem Vorwand, individuelle Rechte zu schützen, staatliche Strukturen zerstört und vor allem auch in die Menschenrechte anderer eingegriffen würde. Gret Haller weist bedenkenenswert darauf hin, dass jede Intervention mit einer Vorstellung vom Wiederaufbau des betreffenden Staates verbunden ist und die Aufbaukonzepte, die seitens der westlichen Politik vertreten wurden, einseitig die individuellen Rechte gegenüber der Einbettung in den Gesellschaftsverband bevorzugt hätten.⁵ Dies aber,

⁵ Vgl. GRET HALLER, *Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit*, Berlin 2012, 129 f. – Eine positive Sicht der humanitären Interventionen im Sinne eines Zeichens für die Ausweitung des Menschenrechtsschutzes im Sinne der »demokratischen Iteration« bietet dagegen: SEYLA BENHABIB, *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt 2008, 21 f.

so die nachvollziehbare Kritik Hallers, führe dazu, dass der Menschenrechtsinterventionismus dem Aufbau demokratischer Strukturen hinderlich, wenn nicht sogar entgegengesetzt sei, indem er einer Individualisierung und Entpolitisierung der Menschenrechte Vorschub leiste.

Dass es sich bei solchen Anfragen nicht um die Ablehnung der Menschenrechte insgesamt, wohl aber um unterschiedliche Interpretationstraditionen handelt, zeigt ein Blick auf die Geschichte: Die französische Tradition ist stärker durch den Gedanken geprägt, dass die Menschenrechte eingebettet sind in den Zusammenhang der staatlichen Gemeinschaft, die amerikanische Auffassung stellt demgegenüber den Einzelnen und seine vorstaatlichen Rechte heraus. In der französischen Erklärung der Menschenrechte gibt es den Bezug auf die Gemeinschaft, in der amerikanischen nicht. Dementsprechend heißt es in der französischen *Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.«⁶ Demgegenüber konzentriert sich die *Virginia Bill of Rights* von 1776 ganz auf die Abwehrrechte gegenüber dem Staat, wenn es dort im ersten Artikel heißt: »Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben oder entkleiden können, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.«⁷ Bekanntlich setzt sich in Deutschland die amerikanische Lesart nach 1945 durch; das Grundrechtsverständnis des Grundgesetzes basiert auf der Vorstellung vorgegebener, überpositiver Rechte, die von der Verfassung nur anerkannt, nicht aber durch die Verfassung begründet werden. Eben dieser Zug des Grundgesetzes machte es auch möglich, dass die theologische Tradition den Menschenrechtsgedanken nach 1945 im Grunde problemlos adaptieren konnte, auch wenn diese Adaption erst verhältnismäßig spät erfolgte.

MENSCHENRECHTE IN DER THEOLOGIE

Vergegenwärtigt man sich die Theoriegeschichte der evangelischen Ethik seit der Aufklärung, so erfolgte diese Adaption des Menschenrechtsgedankens auf den ersten Blick überaus überraschend. Denn auch wenn gerade die protestan-

⁶ Zit. nach: WOLFGANG HEIDELMEYER (Hrsg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, internationale Abkommen*, Paderborn u. a. ³1982, 60.

⁷ A. a. O., 56.

tisch geprägten Theoretiker des deutschen Idealismus zunächst die Französische Revolution und das Menschenrechtsdenken begrüßten, formierte sich trotz - oder wegen - des vehementen Eintretens Kants für den Menschenrechtsgedanken alsbald eine Strömung, die nicht den Menschenrechtsgedanken auf der Basis von Kants Überlegungen weiterzuentwickeln suchte, sondern ihn als einen dem »deutschen Geist« entgegengesetzten, westlichen Irrweg verwarf. Interessanterweise ist es dabei bereits ein Argument, das sich auch in der gegenwärtigen Debatte wiederfindet, das in das Zentrum der theologischen Kritik am Menschenrechtsgedanken rückt: Die Spannung nämlich zwischen einem als individualistisch empfundenen Menschenrechtsgedanken und der Vorstellung des Staates als einer souveränen, sittlichen Gemeinschaft. Stilbildend wird hier Hegels Gedanke, die Rechte und Pflichten des Einzelnen an den Staat zu binden. Eine Rechtsposition, die Rechte gegenüber dem Staat einklagen könnte, erscheint Hegel als nicht vereinbar mit dem göttlichen Ursprung des Staates. Dieser Gedanke einer göttlichen Legitimation des Staates, der sich gerade im Luthertum mit dem überlieferten Lehrstück von dem der individualisierend und atomisierend wirkenden Sünde entgegengesetzten Staat verbinden konnte, prägt das protestantische Staatsdenken nachhaltig. Im Unterschied nämlich zu den modernen Vorbehalten gegenüber einer Auffassung der Menschenrechte, die im Gegenüber zu einem demokratischen, auf der Volkssouveränität gegründeten Staat zur Geltung bringt, ist der Staatsgedanke des deutschen Protestantismus nahezu vollständig geprägt durch die Vorstellung von der göttlichen Einsetzung des Staates. Das bedeutet zugleich auch: Die destruktiven Elemente werden einseitig auf das sich über die Forderung nach der Anerkennung von Menschenrechten absolut setzende Subjekt bezogen, während die Fehlbarkeit des Staates als Werkzeug des göttlichen Willens undenkbar bleibt.

Dem entspricht es, dass man in den Menschenrechten nach französischem Muster die Vorboten eines Säkularismus sah, eine Abwendung von den religiösen Grundlagen jeder Gemeinschaftsbildung. Um dieses zu vermeiden, profilierte Friedrich Julius Stahl die Idee des christlichen Staates, dessen Ordnung zwar Freiheitsrechte anerkennt, allerdings nur innerhalb des durch den Staat vorgegebenen Rahmens - und zwar des christlichen, nach dem »monarchischen Princip« organisierten Staates. Diese Argumentationsstruktur zeigt auch, dass nicht grundsätzlich die Figur der Menschen- bzw. Freiheitsrechte als problematisch empfunden wurde, sondern deren Begründung in der Würde und Autonomie des Menschen. Wo hingegen der Menschenrechtsgedanke mit der Figur eines durch Gott begründeten Rechts verbunden werden konnte, konnte es durchaus zum Schulterschluss zwischen der Menschenrechtstradition und der theologischen Ethik kommen. Exemplarisch dafür soll die Position Christoph Ernst Luthardts stehen, eines Vertreters des eher erwecklich geprägten konservativen Luthertums.

Luthardt lehnt zwar eine unmittelbare religiöse Legitimation des Staates ab, der ihm ein »Produkt der Geschichte«⁸ ist. Gleichzeitig tritt er aber, ebenso wie die überwiegende Mehrzahl der lutherisch-konfessionellen Theologen, den Auffassungen entgegen, der Staat sei aus der Familie hervorgegangen, auf einen Vertrag gegründet oder auf dem Weg der Gewalt entstanden. Vielmehr ist die Grundlage des Staates das Recht, deren Grundelemente jedoch nach dem Schriftzeugnis »auf einer Anordnung Gottes« beruhen.⁹ In dieser Konzeption bleibt der Staat konstitutiv auf etwas ihm Vorgängiges bezogen, und dabei wiederum sind die Menschenrechte als Erstes zu nennen: »Es gibt unverjährbare Menschenrechte, wie sie im Wesen der menschlichen Persönlichkeit liegen, ein unveräußerliches Recht der freien Selbstbestimmung und ein Heiligthum der menschlichen Persönlichkeit, in welches keine irdische Gewalt hineinzugreifen das Recht hat. Der Staat schafft nicht erst diese Menschenrechte, er hat sie nur anzuerkennen und zu schützen«¹⁰. In diesem Denken kommt der Kirche letztlich die entscheidende Funktion für die Befestigung des Staatswesens zu; dessen Stabilität kann nur gewährleistet sein, wenn es in seinen Fundamenten auf der von der Kirche vertretenen Ordnung ruht: »Es ist nur das Christentum, welches [...] zwar nicht die Schöpferin des Rechtes ist, aber das menschliche Rechtsgebiet auf jene ewigen Grundlagen der sittlichen Ordnung Gottes und seines Reiches gründet, auf denen dann wie auf zwei starken Säulen das ganze Gebäude des irdischen Völker- und Staatenlebens ruht«¹¹.

⁸ CHRISTOPH ERNST LUTHARDT, Vorträge über die Moral des Christentums, im Winter 1872 in Leipzig gehalten, Leipzig 1872, 124, vgl. auch: JOHANN CHRISTIAN HOFMANN, Theologische Ethik, Abdruck einer im Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung, Nördlingen 1878, 264.

⁹ LUTHARDT, Vorträge (s. Anm. 8), 124.

¹⁰ A. a. O., 131. – Luthardt verweist aber zugleich auf die Differenz der von ihm vertretenen, in der Überzeugung von der christlichen Persönlichkeit begründeten Menschenrechtsidee zu den naturrechtlich-rationalen Menschenrechtsgedanken der Französischen Revolution; dementsprechend stellt Luthardt auch den Schutz des Lebens als Konsequenz aus dem Gedanken der Geschöpflichkeit an den Anfang der Menschenrechte, während er das Freiheitsrecht als ein »ferneres Recht« bezeichnen kann (a. a. O., 258).

¹¹ A. a. O., 139; vgl. DERS., Die christliche Ethik, in: Otto Zöckler (Hrsg.), Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen, Bd. 3, Leipzig 1890, 462–563, 510: »Das positive menschliche Gesetz, in welchem sich mehr oder minder der Inhalt des nationalen sittlichen Bewusstseins in der Form des erzwingbaren Rechts niederlegt, dient eben dadurch zugleich dazu, auf das sittliche Denken der Einzelnen und der Völker erziehend zu wirken und ihr Handeln zu bestimmen, und so dem Verhalten den Charakter der gesetzlichen Sittlichkeit, d. h. der Form der Sittlichkeit, aufzuprägen, ohne im doch den entsprechenden sittlichen Inhalt des Wollens selbst geben zu können.«

Demgegenüber wird die liberale Idee der Menschenrechte dann als Bedrohung und als Abfall empfunden, wenn sie nicht in der Anerkennung eines von Gott gesetzten und darin den Menschen bindenden Rechts verstanden wird, sondern als Selbstsetzung des seine Autonomie behauptenden Individuums. Charakteristisch für viele, charakteristisch auch in der Kombination dialektisch-theologischer Kulturkritik und Denkelementen konservativen Luthertums, hier ein etwas längeres Zitat aus Friedrich Gogartens *Politischer Ethik* von 1932: »Dieser sich in seiner Individualität verstehende Mensch ist in seinem Gewissen nicht entweder dem Teufel oder Gott hörig, sondern er will in seinem Gewissen sich selbst gehören. Und wenn er sich auf sein Gewissen beruft, so proklamiert er damit seine schlechthinnige Autonomie und Souveränität. Er versteht sich als der von Gott selbst mit dem Auftrag Versehene und dazu mit Kraft Ausgerüstete, sein auf das Vollkommende, auf das ›Reich Gottes‹ gehende Gebot zu verwirklichen. [...] Für diese Ethik und für den Menschen dieser Ethik gibt es keine Grenzen mehr. Er ist schlechtweg aller Dinge mächtig, und alles bis hin zum Staat muß ihm zu seiner Selbstbehauptung dienen.«¹² Die Kontinuität ist deutlich: Nur dort, wo das Recht nicht auf der Autonomie des Menschen, sondern auf der Anerkennung seiner göttlichen Wurzeln beruht, ist eine Begrenzung der destruktiven Folgen menschlicher Macht möglich.

Eben diese Figur macht nun deutlich, dass es beim genaueren Hinsehen eben doch eine im Verborgenen liegende Spur zwischen den Grundgedanken der protestantischen deutschen Staatsauffassung und dem nach 1945 prominent werdenden Menschenrechtsgedanken gibt: Dann nämlich, wenn der Menschenrechtsgedanke sich mit der Anerkennung einer durch Gott gesetzten und von der Kirche interpretierten Rechtsvorstellung verbindet, ist er auch für die Soziallehre des Protestantismus anschlussfähig. Es ist schon auffällig und muss zu denken geben, dass es nur kleiner Veränderungen bedurfte, um 1945 in bester Überzeugung an die Denktradition Gogartens anzuknüpfen und erneut die Kirche und das Christentum zum Fundament eines neuen, sittlichen Gemeinwesens zu erklären. Exemplarisch kann dafür die von Gerhard Ritter verfasste Erklärung der Kirchenkonferenz von Treysa aus dem August 1945 angeführt werden. Dort heißt es, man sei der Überzeugung, dass »nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung gewahrt«¹³ bliebe.

¹² FRIEDRICH GOGARTEN, *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1932, 122.

¹³ Kundgebung der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben. Treysa - August 1945, zit. nach: FRIEDRICH MERZYN (Hrsg.), *Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover o. J., 3.

Die hier gezeichnete Spur lässt sich bis in die Gegenwart hinein weiterverfolgen. Sie prägt sich zunächst aus in der großen Kontroverse um die Königsherrschaft Christi und die Zwei-Reiche-Lehre, mit der rückblickend das Versagen des Protestantismus gegenüber dem Nationalsozialismus aufgearbeitet werden sollte. Auch hier geht es im Kern um die Frage, wie einem sich selbst ermächtigendem Menschen und der entsprechenden Staatsordnung entgegenwirkt werden kann. Dabei stehen sich bei näherem Hinsehen beide Theoriemodelle näher als es die mitunter schroffe und polemische Rhetorik vermuten ließe: Beide waren nämlich darauf bedacht, den Staat mit einer theologischen Legitimation auszustatten; gerade diese theologische Legitimation aber machte das politische Denken anfällig für totalitäre Überhöhungen; es ist immer der Wille und das Wirken Gottes, das im Staat seinen Niederschlag findet. Das Theoriemodell dagegen, dass die politische Ordnung konsequent säkularisiert und als Aushandlungsprozess zwischen einzelnen Bürgern begriffen wird, wird von beiden theologischen Figuren kritisiert.

Es ist aus dieser Perspektive nicht verwunderlich, dass der Menschenrechtsgedanke seit Mitte der 1970er-Jahre sowohl das Konzept der Königsherrschaft Christi als auch das der Zwei-Reiche-Lehre als Leitmodell für eine evangelische Ethik des Politischen ablöst. Im Menschenrechtsgedanken, der im politischen Raum populär geworden ist, erblickt man nun die Figur, über die man die theologische Legitimation staatlicher Ordnung begründen kann. In diesem Aneignungsprozess kommt es zugleich zu einer interessanten und aufschlussreichen Umbildung der amerikanischen Menschenrechtstradition: Deren Konzept vorstaatlicher Rechte wird nun zusammengebracht mit der theologischen Begründung der Menschenrechte. Exemplarisch dafür soll der von Wolfgang Huber 2015 erschienene Beitrag zur Rechtsethik im *Handbuch der Evangelischen Ethik* stehen. In charakteristischer Weise merkt Huber an, dass der säkularistische Hintergrund der französischen Erklärung der Menschenrechte die Rezeption des Menschenrechtsgedankens erschwert habe, und verweist gleichzeitig als positives Beispiel auf die Virginia Bill of Rights, in der »im Geist einer christlichen Aufklärung der Schöpfer als Geber unveräußerlicher Rechte bezeichnet« werde. Dagegen sei die französische Spielart dadurch gekennzeichnet, dass hier das Bekenntnis zu den Menschenrechten den Charakter einer Abwendung vom Christentum annimmt.¹⁴ Im Weiteren erkennt Huber durchaus an, dass die christliche Begründung der Menschenrechte nicht für alle Bürgerinnen und Bürger verpflichtend gemacht werden könne. »Doch Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften können solche Begründungen einbringen, um so dem egalitären Universalismus des Menschenrechtsdenkens

¹⁴ WOLFGANG HUBER: Rechtsethik, in: DERS./TORSTEN MEIREIS/HANS-RICHARD REUTER (Hrsg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015, 125–193, 155.

Substanz und Tiefe zu verleihen.«¹⁵ Der Subtext dieser Begründungsstruktur ist offenkundig – und in gewisser Hinsicht auch einleuchtend: Nur über den Gedanken gemeinsamer Geschöpflichkeit ist dem Menschenrechtsgedanken eine alle Menschen umfassende Gleichheit einzuschreiben, der die Voraussetzung für eine universale Geltung der Menschenrechte vor aller staatlichen Anerkennung darstellt. Damit aber bewegt sich Huber letztlich in den Bahnen des bekannten Konzepts, das von einem Gegenüber zwischen dem Einzelnen und seinen Rechten sowie der staatlichen Ordnung ausgeht und dieses Gegenüber mit dem von Kirche und Staat parallelisiert. Die Aufgabe der Kirche ist es dabei, dem Staat die Grenzen seines Handelns präsent zu halten und zugleich darauf zu achten, dass die Rechte des Einzelnen als dem Staat vorgegebene Rechte gewahrt und anerkannt bleiben. Das Agieren der »Öffentlichen Theologen« der Gegenwart folgt ebendiesem Muster.

Nun hat Wolfgang Huber präzise gesehen, dass diese vorstaatlichen Rechte Gefahr laufen, zu einer individualistischen Vereinzelung zu führen; Freiheit soll bei ihm daher immer als »kommunikative Freiheit« zu stehen kommen, als Freiheit in der Gemeinschaft. Dass sich aus diesem Zugriff allerdings substanzielle Konflikte zwischen der Gemeinschaft als Ort der Freiheit und den vorstaatlichen und damit auch vor der Gemeinschaft bestehenden Menschenrechten ergeben, wird jedoch von Huber systematisch unterschätzt. Denn, und damit kehre ich zurück zu den Erwägungen, die ich bereits in meinem ersten Punkt entfaltet habe, die Deklaration von vorgegebenen Rechten verträgt sich nicht mit dem Gedanken kommunikativer Freiheit. Man kann es auch schärfer sagen: Dieser Gedanke der Menschenrechte steht in einer unübersehbaren, systematischen Spannung zum Demokratiedanken. Denn hier werden Rechte proklamiert, ohne darauf zu achten, ob die Rechte auch wechselseitig zugebilligt werden. Damit aber wird fälschlicherweise der Eindruck erzeugt, als gäbe es ein identifizierbares, universales Verständnis der Menschenrechte, das nicht durch das Nadelöhr gegenseitiger Anerkennung und damit auch gegenseitiger Inkraftsetzung gehen müsste. Zugespitzt formuliert: Dadurch, dass über die theologische Aufladung des Menschenrechtsgedankens die Gleichheit aller proklamiert wird, wird eine Inklusionsleistung für konkrete politische Ordnungen gefordert, die weder durch die Zustimmung der Beteiligten gedeckt noch durch die notwendig partikuläre Form politischer Ordnung geleistet werden kann.

Die Folge einer solchen Zugangsweise ist die programmatische Entpolitisierung der Menschenrechte und deren Anbindung allein an die Entscheidung der Exekutive – die aktuelle Flüchtlingsdebatte lässt sich problemlos in dieses Raster einzeichnen: Hier wird, durchaus verstärkt durch die Rhetorik öffentli-

¹⁵ A. a. O., 157.

cher Theologie, einseitig die Universalität vorstaatlicher Schutzrechte betont, ohne rechtzeitig zu bedenken, dass die Ausweitung der Gruppe derer, für die als Gleiche auch gleiche Rechte gelten sollen, nicht ohne die Preisgabe von Privilegien derer zu haben ist, die bislang allein diese Rechte beanspruchten. Wenn aber die Frage der Ausweitung dieser Gleichheit durch den Verweis auf einen transzendental begründeten Charakter der Menschenrechte und daher die radikal universale Gleichheit von vornherein als unzulässige Frage gesehen wird, bleibt die zur Rechtsdurchsetzung notwendige Anbindung an die demokratische Willensbildung auf der Strecke. Negiert wird hier die Einsicht moderner Demokratietheorien, denen zufolge das demokratisch-deliberative Aushandeln auf der Grundlage bestimmter Standards unverzichtbare Voraussetzung dafür ist, dass Recht Geltung erlangen kann. Aushandeln bedeutet aber immer, die Universalität an den nur lokal möglichen Bedingungen zu brechen. In den zuvor entwickelten Kategorien formuliert: Es muss zu einer Bindung der Menschenrechte an die Staatlichkeit kommen, ohne dass dieser Staat selbst theologisch hypostasiert wird. Im Gegenteil, der Staat ist im Sinne einer demokratischen Gesellschaftsordnung an den Willen der Bürger zu binden, die sich in gegenseitiger Aushandlung eine Verfassung geben. Die Allgemeingültigkeit von Menschenrechten kann hierin nur die Konsequenz der Aushandlung sein, bei der zugleich geklärt wird, wie weit sich der Allgemeinheitsgedanke erstrecken kann. Die theologische Begründung der Menschenrechte kann dabei in Erinnerung rufen, die Grenzen dieser Rechte nicht vorschnell mit den vorhandenen Grenzen gleichzusetzen, sie darf aber auch nicht dazu führen, über die Verwechslung theologischer und politischer Kategorien eine Unendlichkeit der Menschenrechtsgarantie zu verlangen, die faktisch auf die Delegitimierung des Staates und damit der die Menschenrechte allein in Geltung setzenden Instanz hinausläuft.

EINE NEUE INTERPRETATIONSGESCHICHTE: DIE DREI GRUNDORIENTIERUNGEN DES CHRISTLICHEN GLAUBENS UND DIE MENSCHENRECHTE

In meinen Augen besteht die Aufgabe theologischer Ethik darin, die drei Grundorientierungen des christlichen Glaubens, die sich aus dem Glauben an den Schöpfer, Versöhner und Erlöser ergeben, im Blick auf die Fragen der Lebensführung auszulegen. Der Glaube an den Schöpfer korreliert dabei mit der Maxime, die Weltlichkeit der Welt zu respektieren, der an den Versöhner damit, die Freiheit in der Gemeinschaft zu verwirklichen, und der an den Erlöser mit dem Anliegen, die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten. Mit Blick auf die Frage der Menschenrechte bedeutet das, vom ersten Glaubensartikel her nicht den Gesichtspunkt der Legitimation aus dem Willen des

Schöpfers herauszustellen, sondern in Anlehnung an die reformierte Lehrbildung und mit der *Barmer Theologischen Erklärung* gerade den säkularen Charakter weltlicher Ordnung und damit auch der Menschenrechte zu akzentuieren. Das bedeutet zugleich, dass der universale Charakter von Menschenrechten immer in seiner spannungsreichen Beziehung zu seiner lokalen Implementierung gedacht werden muss.

Der Menschenrechtsgedanke lässt sich weiterhin auch als Äquivalent deuten zu der ethischen Interpretation von Versöhnung, zu Freiheit in der Gemeinschaft. So bringen die Menschenrechte zunächst den Respekt vor dem Einzelnen zum Ausdruck, indem sie grundlegende, die individuelle Entfaltung gewährleistende Zusicherungen festhalten, die dem Mehrheitsprinzip entthoben sind. Diese ermöglichen es, den Lebensentwurf als eigenen auch dann zu gestalten, wenn dieser nicht den Vorstellungen der Mehrheit entspricht. Da diese Rechte allen Menschen in gleichem Maße zukommen, markieren sie aber zugleich die Grenzen individuellen Handelns. Der Freiheit in der Gemeinschaft und dem Prinzip der Weltlichkeit der Welt entspricht es zudem, Menschenrechte nicht als vorstaatlich verliehene Rechte zu verstehen, sondern als eine bewusste Selbstbeschränkung des Gemeinwesens, die politisch beschlossen und über Gesetzgebungsverfahren als für alle Menschen gleichermaßen verbindlich erklärt werden. Menschenrechte verweisen zwar auf einen absoluten Grund, doch dieser absolute Grund muss in staatlichen Vollzügen verborgen bleiben, damit einem totalen Zugriff des Politischen auf den Einzelnen gewehrt wird. Als gemeinschaftlich beschlossene Rechte können demgegenüber die Menschenrechte Allgemeingültigkeit beanspruchen, wenn dabei Einvernehmen erzielt wurde, im Blick auf welche Kategorien diese Allgemeingültigkeit ausgesagt werden soll: Alle Bürger? Alle Flüchtlinge? Alle Menschen? Diese deliberative Festlegung von Allgemeingültigkeit ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass die Menschenrechte nicht im Deklarativen stecken bleiben, sondern durch die Vollzüge von Staat und Gesellschaft tatsächlich wirksam werden. Weltlichkeit der Welt bedeutet in dieser Perspektive aber auch, die Verhältnisse des Zusammenlebens zwischen Menschen nüchtern zu analysieren und nicht idealisierend zu verklären.

Der ethische Fokus des Versöhnungsgedankens, Freiheit immer in intersubjektiver Perspektive zu thematisieren, nimmt die bereits erwähnte Idee auf, dass der Universalitätsanspruch, der aus der gemeinsamen Geschöpflichkeit resultiert, die Zielrichtung – nicht aber die Voraussetzungen – des politischen Handelns markiert, in der notwendig lokalen Realisierung also eine darüberhinausgehende Perspektive als Ideal im Blick behält. Wenn Gottes Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung nicht einem Einzelnen, sondern allen Menschen gilt, dann muss daraus für die Lebensführung folgen, den Anderen als gleichberechtigten Nächsten zu behandeln. Das bedeutet, unbeschadet der Begrenzung durch die lokalen politischen Strukturen, die kontinuierliche Su-

che nach Handlungs- und Gestaltungsalternativen, die die Entwicklungsperspektiven möglichst aller, besonders auch derer, die am Rande stehen, in den Blick nehmen.

Für das gesellschaftliche Handeln stellt dies eine nicht unbeträchtliche Herausforderung dar, insofern eine solche, an der Ermöglichung von Zukunftsmöglichkeiten für alle ausgerichtete Zielrichtung es notwendig macht, nicht nur das eigene Land und die Bedürfnisse seiner derzeitigen Bürger zu berücksichtigen, sondern eine intergenerationelle und eine internationale Perspektive einzunehmen. Gerade bei der Sozial-, Wirtschafts- und Umweltpolitik sowie der Flüchtlings- und Entwicklungspolitik stellt dies die politisch Verantwortlichen vor große Herausforderungen. Hier müssen Aspekte berücksichtigt und durch die demokratische Willensbildung legitimiert werden, die über die eigenen Interessen, zum Teil auch über die eigene Lebensspanne hinausreichen. Doch die Realisierung dieser universalen Perspektive kann nur gelingen, wenn sie in lokale Verantwortlichkeiten umgesetzt wird und das Ziel von Veränderungsprozessen darstellt, nicht aber deren unabdingbare Voraussetzung.

NACHHALTIGKEIT IM ZEICHEN REFORMATORISCHER FREIHEIT

Elisabeth Gräß-Schmidt

RECHTFERTIGUNG UND NACHHALTIGKEIT: PROBLEMEXPOSITION

Die Zusammenstellung von Rechtfertigung und Nachhaltigkeit mutet einigermaßen willkürlich an. Will man nun, um Luther und die Reformation zu feiern, alles und jedes mit Luthers grundlegender theologischer Einsicht in die Rechtfertigung des Sünders zusammenbringen? Offensichtlich ja, und das hat auch sein Recht. Denn der Gedanke der Rechtfertigung bezieht sich nicht nur auf einen einmaligen Vergebungsakt im Leben eines Menschen oder die Vorstellung eines Zerknirschtseins, sondern mit dem Rechtfertigungsglauben ist eine grundlegende Ausrichtung des gesamten Lebens gemeint, die sich nicht nur im Handeln und Denken, sondern in einer gewissen Grundeinstellung und Grundhaltung der Welt gegenüber zeigt. Wer vom gerechtfertigten Menschen redet, hat dabei immer das ganze Sein dieses Menschen, seine Haltung zur Welt und Gott gegenüber im Blick. Alles, nicht nur das Leben des Einzelnen, sondern das Verhältnis der Gemeinschaft und der Weltgesellschaft im Ganzen, zur Kultur und Natur, wird durch die Rechtfertigung im Glauben tangiert. Mit der Rechtfertigung werden die Lebensbezüge ausgerichtet und begründet durch das Gottesverhältnis, das diese nicht nur neu bestimmt, sondern durch die Rechtfertigung allererst begründet wird.

Die Rechtfertigung geht davon aus, dass wir im Missverständnis gegenüber unserer Freiheit befangen sind. Inhalt dieses Rechtfertigungsglaubens ist, dass ohne Gottesbezug nicht nur das Leben gefährdet, sondern die Freiheit vernichtet wird, bzw. sich selbst vernichtet. Wir unterliegen der Versuchung, die Freiheit in ihrer Ambivalenz zu negieren, ihre Endlichkeit und Fehlbarkeit zu leugnen. Auswirkungen hat dies auch und gerade für die Überschätzung unserer Handlungsmacht, gegenwärtig vor allem für unser Verständnis der Beherrschung der modernen Technologien. Für das Thema der Nachhaltigkeit sind es vor allem jene Technologien, die uns in die globale Klima- und Umweltkatastrophe geführt haben, die uns zur Frage nach dem Umgang mit der Natur heraus-

fordern, mit der ökologischen ebenso wie mit der Natur des Menschen. Ein neues Verhältnis zur Natur, das diese nicht nur zum Objekt der Beherrschung macht, ist gefordert und ist der genuine Inhalt der Nachhaltigkeit. Doch wie gewinnen wir dieses Verhältnis? Ist nicht der biblische Herrschaftsauftrag, das *dominium terrae*, Ausdruck eines solchen Beherrschens der Natur als Objekt, das uns jetzt einholt, und wurde dieses durch das neuzeitliche Verständnis von Autonomie und technologischem Wissen nicht forciert?

Diese Frage führt uns hinein in das biblische Verständnis von Freiheit, dessen tiefe Erkenntnis jene Ambivalenz menschlicher Freiheit meint, die immer zu Missverständnissen der Freiheit selbst geführt hat. Es verweist auf die Verkehrung unserer Freiheit, die zur Zerstörung unserer Lebensverhältnisse führt. Christliche Theologie hat hierfür den Begriff der Sünde geprägt. Sünde missversteht die Freiheit, weil sie jene Ambivalenz der Freiheit leugnet, indem sie Freiheit entweder als Usurpation von Macht als unbeschränkte Freiheit oder als Freiheitsverzicht durch ein Ablehnen von Verantwortung dokumentiert. Es kommt aber darauf an, die Freiheit in ihrer Spannung, in der sie uns Menschen hält, zu begreifen und zu leben.

Es ist nun dieses Verständnis der Freiheit in ihrer Ambivalenz, auf die uns der Rechtfertigungsgedanke stößt. Nur wenn wir unsere Freiheit weder überschätzen noch auf sie verzichten, begegnen wir den Verhältnissen, in denen wir leben, den Verhältnissen zur Mit- und Umwelt auf angemessene Weise. Nachhaltigkeit ist ein Begriff, der diese Angemessenheit ausdrückt. Sie stellt die Frage nach den Grenzen, den Grenzen des Wachstums ebenso wie den Grenzen unserer Handlungsmacht, und sie fordert uns heraus, einen Wandel der Kultur im Blick auf solche Grenzen zu bedenken. Unsere Kultur ist geprägt von einem Fortschritts- und Beschleunigungsdenken¹, dem wir selbst in der Freizeit nicht mehr entkommen.² In den Augen linker Theoretiker ist deutlich, dass wir mit dem Paradigma des Fortschrittsdenkens den Aufgaben einer nachhaltigen Gesellschaftsgestaltung nicht nachkommen können.³

¹ HARTMUT ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin 2013; ALAIN EHRENBURG, *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt/M. 2008.

² Dies zeigt sich dramatisch in Krankheitsphänomenen wie dem *Burnout*. Selbst deren Überwindungsversuche mittels Resilienz können das Rad des propagierten Fortschritts weiter anheizen.

³ Skeptisch in den Medien geäußert haben sich in diesem Sinne auch der Historiker Joachim Radkau, vgl. ELISABETH VON THADDEN, *Manches bleibt rätselhaft*, in: *DIE ZEIT* 12/2011, 17. März 2011; und der Sozialphilosoph und Sozialpsychologe HARALD WELZER, vgl. *DERS.*, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt/M. 2008.

Mit der Wachstumskritik kommen solche Stimmen überein mit manchen kirchlichen Verlautbarungen des Rufs zur Umkehr⁴ und der Besinnung aus dem Hamsterrad des immer Größer, Weiter, Besser, Mehr, das nicht nur für weite Teile der Erdbevölkerung die Gerechtigkeitsfrage auftut, sondern das auch in unseren Gesellschaften nicht mehr funktioniert. Es zeigt sich in den verschiedenen Krisen der Erde, sei es ökologisch in der Erderwärmung, mit den daraus folgenden Umweltkatastrophen, Dürre und Wassermangel und Ernährungsunsicherheit. Es zeigt sich aber auch im in die Ferne Rücken der Wege des Friedens; es zeigt sich in unserer Gesellschaft, sei es auf ökonomischem Gebiet in der mit Börsencrashes bedrohten Wirtschaft, sei es politisch in der Gefahr der Aushöhlung der Demokratie.⁵

Kapitalismus- und Gesellschaftskritik konzentriert sich in der Forderung nach der Verabschiedung von unbegrenztem Wachstum. Nachhaltigkeit solle sich als neues Paradigma etablieren, das sich nicht von der Qualität, wohl aber von der Quantität solchen Wachstums verabschiedet, das durch die technische Optimierung der Natur erreicht wurde.⁶ Die Verantwortung für ein global friedliches Zusammenleben, die Sorge für die Überlebensemöglichkeit aller und der Möglichkeit des guten Lebens für alle, ist auf dem bisherigen Weg nicht zu erbringen. Das Auseinanderdriften der Gesellschaft – mit allen politischen Begleiterscheinungen wie dem Rechtspopulismus auf der einen und den Angriffen auf den Westen im Phänomen des Terrorismus, Islamismus, Rechtsradikalismus auf der anderen Seite – tut sein Übriges, um die Dringlichkeit des Nachdenkens über die Weichenstellung unserer Kultur anzuzeigen.

Die These des folgenden Beitrags ist: Freiheit, ebenso wie Natur, unterlagen in der Neuzeit und Moderne einer verengten Sicht, die die grundlegende Fehlentwicklung menschlicher Freiheit verstärkt hat. Mit einem rechtfertigungstheologischen Verständnis von Schöpfung und Versöhnung kann diese Sicht aufgebrochen werden. Nachhaltigkeit kann als Implikat eines solchen Sichtwandels begriffen werden. Damit entspricht ein nachhaltiger Umgang mit der Natur dem biblischen Herrschaftsauftrag.

Grundlegend müssen daher folgende Fragen geklärt werden: Was bedeutet Nachhaltigkeit für unsere Einstellung zu Natur und Technik ebenso wie für unser Verständnis des Menschen, seiner Freiheit und Verantwortung? Was versteht man unter dem Wandel, der für die Nachhaltigkeit gefordert ist und der sich in einem veränderten Natur- und Freiheitsverständnis widerspiegelt? Und

⁴ EKD, Umkehr zum Leben, Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels, Denkschrift des Rats der EKD, Gütersloh 2009.

⁵ Vgl. CLAUS LEGGEWIE/HARALD WELZER, Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Frankfurt/M. 2009, bes. 137 f.

⁶ A. a. O., 174–230.

was bedeutet Nachhaltigkeit im Blick auf Konsequenzen für das Verhältnis von Ethik und Technik im Lichte einer neuen Ethik?

Zunächst wird daher zunächst in Rechtfertigungstheologischer Sicht auf die Bedeutung der Nachhaltigkeit hingewiesen. Anschließend wird sich die Frage stellen, ob die gegenwärtigen Formen der technisch-wissenschaftlichen Naturbeherrschung und ihres Scheiterns eine Revision des Verhältnisses von Technik und Natur erfordern. Des Weiteren geht es um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Freiheit, das es ermöglicht, Nachhaltigkeit als Verantwortung für die zukünftigen Generationen zu fordern. Abschließend wird die Bedeutung der Rechtfertigung für eine Ethik der Nachhaltigkeit im Lichte von Schöpfung und Versöhnung entfaltet werden können. Eine solche Ethik der Nachhaltigkeit transportiert eine Vision einer gerechten Welt auch für zukünftige Generationen.

NACHHALTIGKEIT IM ZEICHEN DER RECHTFERTIGUNG

Für Luther war die Rechtfertigung der eigentliche Gnadentat Jesu Christi, durch den wir, frei von der Sorge um uns selbst, uns der Freude der Schöpfung hingeben können. Gott der Schöpfer wird erst durch diese Versöhnungstat Christi wieder für uns in den Blick gerückt. Versöhnung ist damit für Luther nicht ein der Schöpfung Fremdes, sondern diese kommt durch jene zurück in ihr Eigenes. Sie eröffnet die Sicht auf eine christlich-soteriologische Angewiesenheit unserer Freiheit.⁷

Für die Frage der Nachhaltigkeit bedeutet die Rechtfertigung, in die uns ursprünglich aufgegebene Freiheit und Verantwortung der Bewahrung der Schöpfung eingewiesen zu werden. Nachhaltigkeit ernst nehmen heißt dann, die natürlichen und kulturellen Bedingungen so miteinander abzustimmen, dass sie der Freiheit und Verantwortung des Menschen zugutekommen, insofern diese im Dienst der Erhaltung einer Wohlordnung für alle angesichts des Zieles der Schöpfung stehen. Es ist dieser Auftrag, der uns als freien Menschen aufgegeben ist. Frei bleiben wir aber nur, wenn wir diesen Auftrag im Dienste unserer Freiheit durchführen und das heißt, wenn wir die Ambivalenz der Freiheit, die sich in der technischen Freiheit besonders scharf verdichtet, nicht übersehen. Das allerdings gelingt aus reformatorischer Sicht nur durch unsere Rechtfertigung. Dabei geht es in der Rechtfertigung um diese Ausrichtung des ganzen Menschen. Wenn Luther über die Bestimmung des Menschen spricht, ist diese keineswegs in der Vernunftfähigkeit zu lozieren⁸, sondern im Herzen.

⁷ MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7,12-38; 49-73.

Das Herz ist das Zentrum des *ganzen* Menschen, nicht nur seines Intellekts.⁹ Es meldet sich im Hören-Wollen, im Angesprochen-Sein durch das Wort. Diese Anrede ist es, die den Menschen konstituiert. Dieses Gegenüber Gottes sind wir aber nur in solcher Entsprechung – d.h. im Antworten auf Gottes Frage: »Adam, wo bist du?« – und zwar im Sicheinfinden-Können in diesen von Gott gegebenen Rahmen.

An diesem Gegenüber erweist sich die Gerechtigkeit, an der wir durch die Rechtfertigung Anteil gewinnen. Nur durch sie wird es möglich, dass der Mensch sich Gott nicht nach seinen eigenen Vorstellungen kreiert.¹⁰ Wie Luther die Wahrheit der Gerechtigkeit Gottes kennengelernt hat, durch eine Durchkreuzung seiner eigenen Vorstellungen von Gerechtigkeit¹¹, so durchkreuzt das Kreuz unsere Vorstellung von Gott und dem Menschen, von seiner Gerechtigkeit und Freiheit. Luther hat am eigenen Leibe erfahren, wie schwierig dies ist. Denn, so kann man Luthers Einsicht in die Ausrichtung der *conditio humana* zusammenfassen, auf uns selbst gestellt können wir gar nicht anders, als selbst wie Gott sein zu wollen. *Eritis sicut deus*, diese Verlockung hat sich uns als Wunsch tief eingegraben in die Ausrichtung unseres Willens. Nicht umsonst tritt das Ge-

⁸ Dies schließt aber die Aufgabe eines solchen kritischen Blicks auf die Vernunft ein, wie es Luther in seiner *Disputatio de homine* in Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie entfaltet hat (Vgl. hierzu MARTIN LUTHER, *Disputatio de homine* [1536], WA 39/1; 175–177.) Das Hervorstechende und Belehrende dieser *Disputatio* ist, dass sie den Menschen nicht in ein schwarz-weißes Raster von Gut und Böse einzeichnet, sondern hinsichtlich seines Freiheitsvermögens Licht und Verblendung benennt.

Luthers Entdeckung war: In diesem Missverständnis unserer Freiheit bildet sich die Situation unserer Verfehlung im Paradies ab. Wir sind in Fehlmeinungen befangen über den Charakter der menschlichen Freiheit. Sie ist eben keineswegs eine solche, die sich nach unseren Maßstäben richtet, nach unseren Vorstellungen von Gut und Böse dreht, sondern eine, die jenseits unseres Begreifens uns unser Handeln nicht in letztgültiger Weise zu-rechnet. Gerade zu meinen, dass wir aus Freiheit selbst Verantwortung übernehmen können, ein gottgefälliges Leben, ein moralisch einwandfreies Leben führen zu können, das ist die eigentliche Tat der Sünde. Denn Sünde ist wesentlich ein Missverständnis unserer Freiheit. Die Sünde führt uns nicht in das Leben eines vordergründigen Betrügers, sondern sie führt uns in den gleißenden Schein einer Freiheit der Selbstmächtigkeit, mit der wir meinen, auch selbst das Gute erwirken zu können.

⁹ Das ist deswegen von Bedeutung, weil Luther genau in der Missachtung einer kritischen Vernunftstellung die Virulenz der Sünde sieht, die als Verblendung und Verstellung von Wahrheit und Freiheit gleichermaßen ihr emanzipatorisches Gepräge vorgaukelt.

¹⁰ Vgl. MARTIN LUTHER, Thesen der 4. Thesenreihe der Disputationsthese zu *De iustificatione* zu Röm 3,28 von 1536, WA 39/1, 84 ff. und GEHARD EBELING, Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild, in: DERS., Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, 74–107.

¹¹ Vgl. MARTIN LUTHER, Vorrede der Opera latina, von 1545, WA 54;185,12–186,20.

genmittel uns mit dem ersten Gebot prononciert vor Augen »Ich bin der Herr Dein Gott«. Nach Luther ist die Überschätzung unserer Handlungsmacht der Kern der eigentlichen Sünde, der Erbsünde, die sich nicht mit der Stellung des Menschen in der Natur im Kosmos zufriedengeben möchte. Darin macht sich die klassisch so benannte menschliche Hybris bemerkbar, die als die Ursünde gilt und die nach Luther darin besteht, das erste Gebot zu missachten und »wie Gott sein zu wollen«¹². Der Verstoß gegen das erste Gebot ist es, der uns diese untergründige Neigung einpflanzt¹³, auch wenn wir das gar nicht wahrnehmen. Luther hat erkannt, dass es dieses Gebot ist, an dem wir scheitern.¹⁴

Besonders folgenreich zeigt sich dies – wie es mythologisch im Turmbau von Babel dargelegt ist – in der Technik, die wir nicht beherrschen, und vor allem heute in unserem Umgang mit der Natur, die wir ausbeuten. Angesichts der sich hier immer wieder einstellenden Aporien ist eine Neubestimmung des Verhältnisses von Technik und Natur im Zeichen der Nachhaltigkeit gefordert.

ZUR NEUBESTIMMUNG DES VERHÄLTNISSES VON NATUR UND TECHNIK IM ZEICHEN DER NACHHALTIGKEIT

Der technische Fortschritt war Ausdruck neuzeitlicher Naturbeherrschung. Damit stand er in der Tradition des *dominium terrae*, das einen einseitigen Anthropozentrismus herausgefordert hat. Ein solcher Anthropozentrismus ist verfehlt, nicht aber unsere besondere Verantwortung. Im Umgang mit unserer technischen Gestaltung der Natur müssen wir daher vorsichtig sein. Denn die Technik ist als Freiheit nicht einfach ein der Natur Fremdes, sondern als Kultur des Menschen selbst zu dessen Natur gehörig.

Durch den Schöpfer wurde dem Menschen zuerkannt, Kooperator, aber nicht selbst Schöpfer zu sein. Dass wir unsere technische Manipulation nur allzu schnell im Sinne des Schöpferseins missverstehen, ist aber nicht von der Hand zu weisen und wird auch gerne – gerade im technologischen Zusammenhang – mit dem Ausdruck »Gott spielen« apostrophiert. Vergessen wurde, dass es dabei nicht nur um die Steigerung und den Fortschritt menschlicher Technik selbst geht, sondern dass sich mit der menschlichen Technik die Anerkennung der Natur als Schöpfung nicht erübrigt. Vielmehr gehört die Natur zu den guten Gaben der Schöpfung. Die Kritik gilt daher derjenigen Technik, die im Missverstehen der Freiheitskompetenz des Menschen sich spielerischem Grö-

¹² Vgl. MARTIN LUTHER, *De servo arbitrio*, WA 18,600–787.

¹³ Vgl. IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA VI,28–32 (Der Hang zum Bösen).

¹⁴ Vgl. MARTIN LUTHER, *Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus*, BSLK 560–572.

Benwahn verschreibt.¹⁵ Dieser aber ist nicht einfach zeitbedingt, oder gar der Technik selbst zuzuschreiben. Vielmehr ist es jenes Grundübel der *conditio humana*, das Verfehlen seiner Freiheit in der Sünde, das zu diesem Missverständnis geführt hat. Die Technik bietet auf hervorragende Weise das Einfallstor zu solchen Missverständnissen menschlicher Freiheit. Überall dort, wo wir unserer eigenen Macht, Kraft und Steigerungswut frönen, ist Vorsicht geboten und zu fragen, ob nicht dahinter nur menschliches Machtstreben anzunehmen ist. Darin zeigt sich nicht nur das Missverständnis des technologischen Fortschritts, sondern generell das Missverständnis unseres Herrschaftsauftrags, des *dominium terrae*.

Der technologische Umgang des Menschen mit der Natur muss im Hinblick auf den Anthropozentrismus in seiner einseitigen Überhöhung reflektiert werden. Der Mensch ist nicht Beherrscher der Natur, sondern er ist selbst Teil dieser Natur. Die Tragweite dieser Umkehr der Sicht wird aber nur dann deutlich, wenn berücksichtigt wird, dass das Naturverhältnis davon nicht unberührt bleibt. Dies gelingt aber nur, wenn wir jene anthropozentrische Perspektive problematisieren, differenzieren und sie in ihrem Herrschaftsaspekt kritisieren. Es gilt zu erkennen und anzuerkennen, dass wir mit einer solchen Perspektive nicht nur einer Schuld gegenüber der Natur, sondern auch in einem heillosen Missverständnis und Missverhältnis ihr gegenüber befangen sind, das die unheilvollen Konsequenzen heraufbeschwört, die im Zeitalter des Anthropozäns anklingen. Die Diagnose oder Prognose, dass die Natur gänzlich unserem Gestaltungswillen unterliegt, ist zwar insofern anzuerkennen, als wir für die jetzige Situation die Schuld übernehmen, sie muss aber zwei Konsequenzen berücksichtigen: Erstens, dass ökologische Probleme, insbesondere der Klimawandel, nicht einfach als »naturgegeben« hingenommen werden, quasi als Schicksal, dem wir nun erliegen, sondern unser Gestaltungswillen muss sich jetzt auch auf die Überwindung dieser Probleme lenken lassen. Zweitens stellt sich die Frage nach dem »Wie« der Verantwortung. Ob wir diese durch Ausdehnung unserer Handlungsmacht in Formen des *Geoengineering*¹⁶ – wie es das Anthropozän vorsieht – vollbringen können und sollen, wird zu bezweifeln sein.

¹⁵ Die vielfältigen Formen des *Human enhancement* bis hin zu den Versuchen, dem Menschen Unsterblichkeit zu verschaffen, seien hier genannt, ebenso die unreflektierte Verbesserung auf dem Gebiet der Gentechnik, die nicht mit der Irreversibilität ihrer Handlungen rechnen will, etwa Eingriffe in die menschliche Keimbahn durch die gentechnologische Methode des Crispr Cas9 (vgl. WOLFGANG HUBER, Eine neue Ära? Ethische Frage zur Genomchirurgie, in: ZEE 60 [2016], 272–281; DFG/Leopoldina [Hrsg.] Chancen und Grenzen des Genom editing, Halle 2015).

¹⁶ Unter Geoengineering ist der technische Eingriff in die Gestalt der Atmosphäre verstanden (vgl. zum Begriff: PAUL J. CRUTZEN/EUGENE F. STOERMER, The »Anthropocene«, in:

Die Vermutung des vorliegenden Beitrags ist, dass in diesen Formen des technokratischen Umgangs mit der Natur sich die grundlegende Fehleinstellung eher noch verschärft. Sie drängt die Verantwortungsübernahme in jene falsche Richtung, die im *dominium terrae* einen Machtanspruch gegenüber der Natur gesehen hat. Eine angemessene Forderung der Verantwortung des Menschen erfordert vielmehr mit Robert Spaemann anzuerkennen: »[E]s [ist] notwendig, die anthropozentrische Perspektive heute zu verlassen. Denn solange der Mensch die Natur ausschließlich funktional auf seine Bedürfnisse hin interpretiert und seinen Schutz der Natur an diesem Gesichtspunkt ausrichtet, wird er sukzessive in der Zerstörung fortfahren. Er wird das Problem ständig als ein Problem der Güterabwägung behandeln und jeweils von der Natur nur das übriglassen, was bei einer solchen Abwägung im Augenblick noch ungeschoren davonkommt. Bei einer solchen Güterabwägung im Detail wird der Anteil der Natur ständig verkürzt.«¹⁷

Eine solche Verantwortung weist uns auf ein kulturelles Umdenken, das sowohl eine andere Einstellung zur Natur als auch eine andere Einstellung gegenüber unserer Technik ermöglicht und damit der Reichweite menschlicher Handlungsmacht – mithin unserer Freiheit. So ist nicht nur die ökologische Konnotation zu beachten, an die man zunächst bei dem Thema der Nachhaltigkeit denkt. Natur muss in ihrem Selbstwert begriffen werden, philosophisch und auch theologisch. Die Forderung der Nachhaltigkeit macht hier darauf aufmerksam, dass wir vergessen haben, dass Natur nicht nur Objekt, Gegenstand unserer Forschung und unserer Bedürfnisse ist, sondern dass sie auch das uns Vorgegebene bleibt, das wir nicht ungestraft in seinem *Sosein* missachten können. Im Sinne der Ethik Albert Schweitzers gilt es, »Ehrfurcht« gegenüber der Natur zu erwecken.¹⁸ Damit kämen wir dem griechischen Verständnis nahe, das der Natur gegenüber αἰδώς walten lässt, das genau solche Ehrfurcht ausdrückt.¹⁹ Diese kann sich aber nicht einstellen, wenn wir uns im Sinne Des-

Globale Change Newsletter 41 [2000], 14–15); 17–18. Vgl. das Titelthema in »SPEKTRUM DER WISSENSCHAFT«, Heft 1, 2017.

¹⁷ ROBERT SPAEMANN, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: DIETER BIRNBACHER (Hrsg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 180–206, hier 197.

¹⁸ Vgl. ALBERT SCHWEITZER, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie zweiter Teil, in: DERS., Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 2, München 1974, 95–420, insb. 377. (»Das zum Erleben werdende Erkennen läßt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist.«)

¹⁹ Vgl. GEORG PICTH, Zum philosophischen Begriff der Ethik, in: DERS., Hier und jetzt: philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. 1, Stuttgart 1980, 137–161, 145 f.

cartes die Haltung zu Eigen machen, »maîtres et possesseurs de la nature«²⁰ zu sein, die Natur zu unseren eigennützigen Zwecken zu domestizieren und ausbeuten zu können. Das heißt, von Natur muss noch in einem anderen Sinne die Rede sein, als im Sinne ihrer technischen Verfügbarkeit.

Zugleich gilt: Nachhaltigkeit kann dann nicht einfach ein »Zurück zur Natur« im Sinne der Techniklosigkeit meinen. Das wäre eine Verletzung der *conditio humana*. Es geht um die Gestaltung der Natur im Sinne der Bewahrung der Schöpfung, für die die Technik als ein Werkzeug anzusehen ist. Nachhaltigkeit heißt dann, die Natur in ihren Möglichkeiten nicht durch Technik und die Möglichkeiten des Raubbaus zu schädigen und einzuschränken, sie gar zu vernichten, sondern Natur als Lebensraum zu bewahren. Dies schließt gleichwohl die Art unseres Umgangs mit der Natur als Technik ein. In unserem Verantwortungsbereich liegt es dann, die Technik selbst in den Dienst dieser Erhaltungsaufgabe der Natur zu stellen – im Dienste der Nachhaltigkeit und im Sinne der Verantwortung für zukünftige Generationen.

FORDERUNG DER NACHHALTIGKEIT ALS VERANTWORTUNG GEGENÜBER ZUKÜNFTIGEN GENERATIONEN

Die Frage der Nachhaltigkeit stellt die Frage nach Zukunft, nach den Folgen des Handelns. Sie lässt so eine neue Aufgabe der Ethik sichtbar werden, die die Verantwortung gegenüber der Zukunft berücksichtigt.

Wer dies schon vor Jahrzehnten klar erfasst hat, war Hans Jonas. Er war derjenige, der im vorigen Jahrhundert ganz grundlegend angesichts der technischen Möglichkeiten, die die Menschen im 20. Jahrhundert entwickelt haben, eine Ethik der Verantwortung für die Zukunft gefordert hat. Angesichts der Gefahren möglicher verheerender Folgen der modernen Technologien, hat er die Forderung einer neuen Ethik aufgestellt. Er war der Auffassung, dass die traditionelle Ethik, insbesondere die Ethik Kants, nicht mehr in der Lage sei, den ethischen Problemen, die sich durch die neuen Technologien ergeben, angemessen zu begegnen. Die Folgen des Handelns sind in Kants Ethik nicht im Blick – und zwar programmatisch. In Aufnahme der Unterscheidung Max Webers forderte er anstelle einer Gesinnungsethik eine Verantwortungsethik, die die Folgen des Handelns berücksichtigen kann. Hieraus ergibt sich ein weiteres Problem, denn eine Technikfolgenabschätzung ist angesichts moderner Hochtechnologie eine Überforderung des Menschen. Damit stellt sich eine neue Herausforderung für das technisch-rationale Paradigma der Neuzeit: Die technische Handlungsmacht wird durch sich selbst eingeschränkt. So fordert

²⁰ RENÉ DESCARTES, Discours de la Méthode, hg. v. ÉTIENNE GILSON, Paris 1954, 122.

Hans Jonas zu Recht ein neues Nachdenken über Ethik, und angesichts dieser Handlungsnotwendigkeit und Dringlichkeit fordert er zu Recht ein Moratorium bzw. eine *Heuristik der Furcht* für die Technik.

Mit dem Bedeutungszuwachs der ethischen Folgen ist aber ein viel weitgehendes Problem angesprochen, als nur die plakative Forderung nach einem verantwortlichen Umgang mit der Technik und mit den Ressourcen, nach einem umweltgerechten Leben und Handeln und nach der Sorge für das Klima. Es kommt mit dem Aufruf zur Vorsicht bei allem technischen Tun bei Jonas zu einem neuen ethischen Verfahren, einer *Heuristik der Furcht*. Mit der *Heuristik der Furcht* kommt ein Parameter ins Spiel, der nicht nur neu für die Ethik ist, sondern auch ein Problem aufwirft für den Umgang mit Technik. Gefordert wird ein Moratorium der Forschung und der Entwicklung von Technologien, die durch ihre Folgen irreversible Zerstörungen anzurichten drohen. Mit seinem »Prinzip Verantwortung«²¹ als einer *Heuristik der Furcht* wollte Hans Jonas daher nicht nur eine Neuauflage eines ethischen Diskurses über Verantwortung gegenüber Gesinnung im Anschluss an Max Weber²² initiieren und sich damit in die Konzepte neuzeitlicher Ethik einreihen, sondern Hans Jonas sah, dass mit der technologischen Handlungsmacht im 20. Jahrhundert sich für die Ethik ein grundsätzliches Problem stellt, das das Verhältnis des Menschen zur Natur und Kultur und damit auch zur Technik betrifft.

Die Frage nach einer Ethik der Verantwortung für zukünftige Generationen wird sich im Anschluss an solche Überlegungen als eine neue Strukturierung von Ethik entwickeln müssen. War es in der Moderne die Technik, die die Natur als Rohmaterial und als Gestaltungsmaterial benutzt hat, um diese in Kultur zu überführen, wird nun die Technik als kulturelle Bestimmung des Naturverhältnisses des Menschen auf ihre Adäquanz zu dieser in der Natur liegenden Bestimmung untersucht. Eine solche Technik, die durch das neue Naturverständnis geleitet ist, begreift diese dann nicht als verengtes Objekt, sondern als Horizont und als das unhintergebar Vorgegebene aller Kulturleistungen. Nur in ihrer reflexiven Versicherung der Naturbestimmung wird die Technik ihrem Ziel der Naturgestaltung unter den Bedingungen einer vorgegebenen Natur gerecht werden können.²³ Dies aber erfordert ethische Überlegungen, die selbst daran orientiert sind, der Natur – der äußeren Natur in ihrem

²¹ Vgl. HANS JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik über die technologische Zivilisation, Frankfurt/M.1984.

²² Vgl. hierzu ULRICH H. KÖRTNER, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: ZEE 4/2016, 282-296.

²³ Man kann dieses Verhältnis als eine Transzendenz gegenüber der Natur veranschlagen, die aber nicht einfach das Andere der Natur meint, sondern die der Natur um ihrer Selbsterhaltung willen dienlich ist, nämlich als Vorgegebene, Horizont und Reichweite aller Gestaltung fungieren zu können.

Entwicklungsspielraum wie der Natur des Menschen im Blick auf ihre Gestaltungsmöglichkeiten – in angemessener Weise zur Durchsetzung zu verhelfen.²⁴

Diese Präzisierung der Ethik, die dem neuen, weiten Naturverständnis folgt²⁵, ist notwendig, um das zu verstehen, was mit dem genannten kulturellen Wandel angezeigt ist. Denn auch bereits neuzeitlich hat sich die Ethik als Umgang mit der Natur verstanden und ihre Präzisierung in jenem hermeneutischen »als« gefunden. Dort waren aber die Freiheit und mithin die Ethik tatsächlich als das Andere der Natur in einem dichotomischen Sinne aufgefasst worden. Bei Kant war diese scharfe Trennung dahingehend forciert, dass er alle natürlichen Regungen, alles Natürliche, aus der Ethik verbannen wollte, um diese in ihrer freiheitlichen Selbstbestimmung nicht zu gefährden.

Unter der Ägide eines nachhaltigen Umgangs mit der Natur ist der Umgang nicht dichotomisch, sondern qualifizierend auf ein Anderes bezogen. Technik und Ethik rücken wieder näher zusammen, sind aber gleichwohl weiterhin zu differenzieren. Nicht das erratische Auseintreten, sondern das hermeneutische Zusammenspiel ist es, was Natur und Freiheit, Technik und Ethik miteinander verbindet und in ihrer Gegenseitigkeit qualifiziert. Mit dem Achten auf Nachhaltigkeit wird vor der Usurpation der ethischen Freiheit durch die technische Freiheit gewarnt, aber auch vor einer Nivellierung der Freiheit in der Natur. Dabei wird kein Graben aufgebaut, sondern es werden vertikale Fokussierungen vorgenommen, die schlaglichtartig Bedeutung und Sinn aufscheinen lassen. Zu diesem Sinn gehört auch die Natur in ihrer eigenständigen Bedeutung, in ihrer Selbstzwecklichkeit, die derjenigen der menschlichen Würde entspricht. Beide, weder die menschliche noch außermenschliche Natur, erhalten diese Würde, noch diesen Sinn und diesen Zweck, durch sich selbst, sondern eben durch ein Anderes, dass ihnen dieses zuspricht und ihnen Ansehen und ihre Anerkennung verleiht.

Es ist dieses Zusprechen, dieses Angesehenwerden, dieses Anerkanntsein, das jetzt durch die hermeneutische Dimension der Freiheit und des Geistes ins Spiel kommt. Und dies führt uns sehr nah an die theologischen Zusammenhänge und Voraussetzungen einer solchen Ethik. Ohne ein Anderes als Dimension des Unverfügbaren, ohne vertikale Dimension, ist Freiheit nicht zu erhalten. Dass die Moderne selbst nicht ohne Ausgriffe auf eine Transzendenz auskommt, rückt die christlich-schöpfungstheologische Position ebenso wie die reformatorischen Rechtfertigungsgrundlagen in einen für das Konzept der Nachhaltigkeit bedeutsamen, möglichen Zusammenhang.

²⁴ Nicht völlig überraschend wird etwa im Lexikon Theologie (hg. v. ALF CHRSTOPHERSEN und STEFAN JORDAN, Stuttgart 2004) der Naturbegriff nicht zu den 100 Grundbegriffen, die Erörterung verdienen, gezählt.

²⁵ Vgl. GERNOT UND HARTMUT BÖHME, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1996.

Dies hat schon früh kein geringerer als Jürgen Moltmann gesehen. Bereits 1985²⁶ entwickelte er in Anlehnung an Hans Jonas' mit einem ökologischen Impetus versehenen Konzept der Verantwortung eine ökologische Schöpfungslehre. Hier bringt er für die Ganzheitsperspektive menschlicher Verantwortung, die nicht nur seinesgleichen, sondern dem Ganzen der Schöpfungswirklichkeit gilt, die geisttheologische Perspektive zur Geltung. Besonders bemerkenswert erscheint mir darin die Bedeutung der Eschatologie, die durch Moltmanns Präzisierung des »Messianischen«²⁷ eine verantwortungsethische Konkretion erhält. Mit dem jüdischen Begriff der »Shechina«, der »Einwohnung Gottes« gelingt es Moltmann, das Anliegen der ökologischen Verantwortung als eines den Anthropozentrismus überwindendes und zugleich einschließendes Moment zu entfalten. In Anlehnung an das Gott-Welt-Verhältnis wird das Verhältnis des Menschen zur Welt gemessen. Wie es Gott in der Schöpfung nach Moltmann um sein »messianisches« Einwohnen in seinem eigenen Haus (*oikos*) geht, so soll auch der Mensch dem *oikos* in bewahrender und umsorgender Weise begegnen. Nicht willkürliches Herrschen über die Schöpfung drückt jenes messianische Einwohnen aus, sondern das Gemeinschaft-haben-Wollen mit der Schöpfung.

Durch die trinitarische Auslegungsperspektive einer ökologischen Theologie wird es bei Jürgen Moltmann möglich, nicht nur die ganze Wirklichkeit in Gott selbst gegründet zu sehen, sondern auch die Dynamik der Geschichte. Innerhalb der Geschichte Gottes mit dem Menschen kann der Mensch als verantwortliches Wesen gedacht werden. Teilhabe und Teilgabe als Mitarbeiter an Gottes Schöpfung ist Ausdruck dieses umfassenden Verständnisses der Wirklichkeit, dem nicht ein Anthropozentrismus als exkludierendes Herrschaftsparadigma entspricht, sondern eine Humanität als inkludierendes Gabe- und Verantwortungsverhältnis.

Deutlich wird bei Moltmann daher auch, dass eine ökologische Theologie oder eine Theologie der Nachhaltigkeit nicht auf vordergründige ethische Perspektiven reduziert werden darf, sondern dass sie den Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit als getragen in einer Ordnungsgestalt bedarf, hier der Ordnung des trinitarischen Gottes, um ihr Anliegen einer Bewahrung der Schöpfung argumentativ festhalten zu können. Eine »Ethik der Hoffnung«²⁸ bezieht diese theologische Dimension mit dem Hinweis auf die pneumatologische Sicht der Schöpfung ein.²⁹

²⁶ JÜRGEN MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

²⁷ A. a. O., 78 ff.

²⁸ JÜRGEN MOLTSMANN, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010.

²⁹ A. a. O., 156.

Theologisch kehren wir mit Moltmann zurück zum Verständnis von Natur als Schöpfung. Natur ist Schöpfung durch Gottes Anerkennung und Zuspruch, durch sein Gewolltsein und seine Bewahrung. Zu dieser Bewahrung gehört auch die Geschichte Gottes mit dem Menschen und seiner Freiheit. In der Freiheit selbst ist dem Menschen Verfügungsgewalt gegeben, die ihn als Mitarbeiter an Gottes Schöpfung qualifiziert und die ihn in entsprechender Weise in ein verantwortliches Verhältnis zur Natur setzt, das dem Zuspruch und der Anerkennung Gottes entspricht. Hier hat der Rechtfertigungsglaube seinen Ort. Auf die ontologische Dimension einer neuen Ethik, die Jonas gefordert hat, kann daher mit der Kategorie der Rechtfertigung die theologische Dimension in den Blick treten. Auf ihre Konsequenzen sei nun eingegangen.

GERECHTIGKEIT, FREIHEIT UND NACHHALTIGKEIT – ZUR ETHISCHEN RELEVANZ DER RECHTFERTIGUNG

Das Thema der Nachhaltigkeit³⁰ betrifft die Frage unserer Handlungsmacht und die Frage der Verantwortung gegenüber nachfolgenden Generationen und den jetzt lebenden auf dem Erdball. Damit tangiert die Frage der Nachhaltigkeit aber auch die der Gerechtigkeit. Nachhaltigkeit »deckt Gerechtigkeitslücken auf und verdeutlicht den Zeitfaktor sowie den Naturfaktor in allen gesellschaftspraktischen Fragen [...] sowie das komplexe Zusammenspiel zwischen lokalen und globalen Phänomenen«³¹. Auf globaler Ebene besteht ein eigener Zusammenhang zwischen ökologischen und sozialen Problemen.³² Keine Ge-

³⁰ Der Begriff der Nachhaltigkeit stammt aus der Holzwirtschaft. Er bedeutet, dass wir nicht mehr Holz verbrauchen dürfen, als wieder nachwachsen kann (vgl. HANNSS CARL VON CARLOWITZ, *Sylvicultura Oeconomica* oder *Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur wilden Baumzucht*, Reprint der 2. Auflage Leipzig 1732, Remagen-Oberwinter 2009; Vgl. auch JOACHIM RADKAU, *Holz. Wie ein Naturstoff Geschichte schreibt*, München 2007). – Der Begriff der Nachhaltigkeit hat – entgegen gegenwärtigen Vermutungen – eine lange Tradition, er ist aber erst in den letzten 40 bis 50 Jahren zu dem Begriff allumfassender Orientierungsgrundlage ökologischen, ökonomischen, politischen und moralischen Umweltverhaltens des Menschen avanciert.

³¹ MARKUS VOGT, *Nachhaltigkeit theologisch-ethisch*, in: DERS./FRANK UEKÖTTER/MIKE DAVIS, *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, München 2009, 26–46, hier 44.

³² A. a. O., 32; vgl. umfassend zu einer Ethik der Nachhaltigkeit: ANDREAS LIENKAMP, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009; VOGT/UEKÖTTER/DAVIS, *Prinzip* (s. Anm. 30); ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, *Umweltethik*, in: WOLFGANG HUBER et al. (Hrsg.), *Handbuch der Ethik*, München 2015, 649–709; MARKUS VOGT, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.

rechtigkeit ohne Umweltschutz, kein Umweltschutz ohne Gerechtigkeit. So war die Forderung nach Nachhaltigkeit nie allein eine technologische, sondern immer auch eine ethische Frage.³³ Wir haben Sorge für das Nachwachsen und Erhalten der Ressourcen zu tragen, in biologischer aber auch in ethischer Sicht. Eine Gerechtigkeitslücke zeigt sich darin, dass eine Asymmetrie bezüglich Hauptverursachender und den Hauptbelasteten der Umweltschäden herrscht. Jene, welche die Probleme verursacht haben, sind nicht die Hauptleidtragenden. Wenn alle so leben würden, wie es unsere westliche Zivilisation gewöhnt ist, dann würden wir bald nicht mehr mit der Erde auskommen – nicht nur das Klima, auch die Ernährungssicherheit wäre gefährdet. Nicht von ungefähr hat daher Markus Vogt für die katholische Sozialethik gefordert, das Nachhaltigkeitsprinzip als viertes Prinzip zu ihren Gerechtigkeitsprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität zu ergänzen.³⁴ Es könne sozusagen als eine Übersetzung des Schöpfungsglaubens in gesellschaftsethische Kategorien dienen.³⁵ »Nachhaltigkeit verknüpft und aktualisiert die traditionellen Prinzipien [des Person- Solidar- und Subsidiaritätsprinzip] der Sozialethik im Problemhorizont der ökologischen Frage.«³⁶ Hervorzuheben ist dabei der Begriff der Retinität³⁷, der auf die Vernetzung solch umfassender Reichweite des Begriffs der Nachhaltigkeit mit dem der Gerechtigkeit auch und gerade für die Zukunft aufmerksam macht.

Dabei sind mit dem Begriff der Gerechtigkeit verschiedene Probleme verbunden.³⁸ So wird bisweilen der Universalitätsanspruch des Begriffs kritisch hinterfragt, wenn Gerechtigkeit auf Nachhaltigkeit bezogen wird. Ist – wie von manchem Kritiker des Kolonialismus unterstellt – Nachhaltigkeit überhaupt ein für alle ethisches Richtmaß? Wer muss einem solchen Paradigmenwechsel folgen, wenn Einschränkung von Ressourcenverbrauch auch Einschränkung des Wachstums bedeutet? Nicht von ungefähr gerät also die Forderung der Nachhaltigkeit als Einsparung von Ressourcenverbrauch unter den Imperialismusverdacht. Wird solche Einschränkung im Ressourcenverbrauch im Dienste der Nachhaltigkeit gerade den Ländern abverlangt, die einen Nachholbedarf an Ressourcenverbrauch haben, müssen diese es als doppelt zynisch und als Ausdruck von Ungerechtigkeit erleben. Inwiefern Gerechtigkeit ein angemessener Begriff im Blick auf die Forderung der Nachhaltigkeit ist, muss daher immer wieder dargelegt werden. Kritisch hat etwa der Philosoph Stefan Gosepath ein-

³³ VOGT/UEKÖTTER/DAVIS, Prinzip (s. Anm. 31), 23.

³⁴ A. a. O., 42; HARTMUT KRESS, Ethik der Rechtsordnung, Stuttgart 2011.

³⁵ VOGT/UEKÖTTER/DAVIS, Prinzip (s. Anm. 31), 42.

³⁶ A. a. O., 43 f.

³⁷ A. a. O., 31.

³⁸ Ebd.

geschärft, dass Gerechtigkeit immer eine gewisse Reziprozität erfordert, die nach dem *Do ut des*-Prinzip vorgeht.³⁹ Gerade unter vertragstheoretischen Bedingungen scheitert aber das Prinzip einer Gerechtigkeit gegenüber zukünftigen Generationen. Mit welchem Recht, mit welcher Moral können wir Gerechtigkeit für die Zukünftigen fordern? Wir können nicht antizipieren, was nachfolgende Generationen wollen, sie sind keine Vertragspartner, die uns zur Rechenschaft ziehen könnten.

Nachhaltigkeit unter dem Zeichen der Rechtfertigung kann demgegenüber die Frage der Zukunftsdimension und Gerechtigkeit unseres Handelns aufnehmen, indem sie relational auf Gottes Schöpfungs- und Versöhnungshandeln ausgerichtet ist. Es ist eine Freiheit zur Freiheit, die uns zum Leben in Gemeinschaft mit uns und unsresgleichen und der gesamten Schöpfung dient. Emanzipation und Freiheit meinen dort nicht Selbstbehauptung in Abgrenzung, sondern Selbstwerdung im Aufeinanderzugehen in der Verantwortung für das uns Umgebende. Wenn wir in dieser Freiheit und Handlungsmacht unsere Verantwortung für die Schöpfung mitumfasst sehen wollen, dann steht Gerechtigkeit in engem Zusammenhang mit Nachhaltigkeit. Denn solche Verantwortung wird erweisen, ob wir mit dem uns Anvertrauten angemessen umgehen oder ob wir es verwarhlosen lassen, ob wir Raubbau damit treiben oder ob wir es um seiner selbst willen so hegen und pflegen, dass es allen zur Freude gereicht. Verantwortung für die Natur ist dann nicht im Sinne der Beherrschung gemeint, sondern der Landschaftspflege gleich einem Gärtner vorzustellen, der den Garten bestellt und auf den Bestand und Erhalt des Gartens achten muss. Die Welt ist dieser den Menschen anvertraute Garten. Damit ist kein hierarchisches Verhältnis, sondern ein Beziehungsgefüge angesprochen, in dem alle und alles vorkommen soll, in dem es kein Marginalisiertes gibt, sondern alles an seinem Ort seine eigene Bedeutung hat. In dieser gerechten Ordnung bildet sich die von Gott intendierte Schöpfungswirklichkeit ab, der wir in unserem Handeln entsprechen sollen.

Unter diesem Vorzeichen der rechtfertigenden Versöhnung gewinnt das *dominium terrae* seinen ursprünglichen, in der Schöpfung avisierten Charakter einer hegenden und pflegenden Haltung gegenüber dem anvertrauten Gut, das nicht unser Eigentum ist, sondern eine Gabe. Als Gabe ist sie daher nur um so sorgfältiger zu verwalten und zu bewahren, nicht nur für uns jetzt Lebende, sondern für die nach uns Lebenden, die Gattung des Menschen insgesamt. Nur im Licht der Rechtfertigung folgen wir dem Auftrag des *dominium terrae*. Insofern war die Rechtfertigung für Luther die verheißungsvolle Entdeckung der Freiheit des Menschen. Diese gründet in der Gerechtigkeit Gottes, die uns das

³⁹ Vgl. STEFAN GOSEPATH, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt/M. 2004.

Tor des Paradieses öffnet, das heißt die *Redintegratio* in die von Sünde befreite Lebensweise. Es war das Schmecken und Kosten einer Freiheit, die sich nicht in Hochmut und Selbstabgrenzung, in Angst und Sicherheitsstreben verliert, sondern die den Menschen und die Welt gewinnt in der Hingabe an das Leben, an den Nächsten, an den Anderen, an den Fremden, an die Gemeinschaft, ja, an die Freiheit selbst. Seine Freiheit hat der Mensch im Dienst dieses Zuspruchs und der Anerkennung zu gebrauchen. Denn die Freiheit in Abbildung der Freiheit Gottes entspricht neben der Anerkennung der Schöpfung auch deren Bewahrung und Bebauung.⁴⁰ So gewinnt Nachhaltigkeit über eine moralische Dimension hinaus eine Gerechtigkeitsdimension, die unsere philosophischen Gerechtigkeitsvorstellungen, die auf Reziprozität und Gleichzeitigkeit ausgelegt sind, sprengt. Gerechtigkeit als Rechtfertigung richtet uns jetzt auf Zukunft aus. Sie wird Indikator eines Seins, das auf eine eschatologische Perspektive verweist. Im Sinne des Schöpfungszusammenhangs schließt die Rechtfertigung in ihrer Forderung nach Nachhaltigkeit damit Freiheit und Geschichte ein.

Die Kategorie der Rechtfertigung kann so aus einer *Heuristik der Furcht*, die die Verantwortung bei Jonas bestimmte, eine *Heuristik des Vertrauens* entstehen lassen, die sich dadurch unterscheidet, dass Freiheit zwar auch in ihre Grenzen gewiesen wird, dadurch aber möglich bleibt.⁴¹ Ein solches Vertrauen kann die Freiheit des Handelnden zulassen, weil sie diese aufgehoben weiß in Gottes Heilshandeln. Maß und Struktur menschlicher Freiheit erscheinen dann nicht als selbstherrliche Autonomie, sondern als Einweisung in das Hören auf den Ruf zur Verantwortung einschließlich ihrer Gefahren.

Die Ethik des Vertrauens ruht in der Gerechtigkeit Gottes, die unsere Freiheit mit seiner Herrschaft zu versöhnen vermag. Es ist dieses Vertrauen, das durch die Rechtfertigung Gestalt gewinnt, ohne dass die Forderungen nach

⁴⁰ In der Technik geschieht das dort, wo die in der Natur liegenden Schätze zur Vermehrung der Möglichkeiten für den Menschen unter der Maßgabe der Eigenwürde der Natur dienen können. Zur Nachhaltigkeit kann es demnach auch gehören, genetisch veränderte Nahrungsmittel zu erzeugen, wenn es den Hunger auf der Welt lindern hilft, oder die Entwicklung von Technologien, die dem drohenden Kollaps der Erde entgegenwirken. Das muss nicht heißen, den Teufel nun mit dem Beelzebub auszutreiben, sondern es kann die in Freiheit übernommene Verantwortung meinen, die wir in der Beherrschung der Natur mittels bestimmter Technologien ins Spiel bringen.

⁴¹ Indem Jonas durch den Rückgriff auf eine Teleologie auf vorneuzeitliche Weichenstellung rekurrieren musste, brachte er das emanzipatorische Potenzial seiner Ethik in Gefahr. Mangelnde Einsicht in die Bedingungen der Verantwortung musste bei Jonas gegebenenfalls durch diktatorisch auferlegtes Maßhalten geahndet werden. (vgl. HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979, 63–64.)

Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit nicht aufrechterhalten werden kann. Denn mit Vertrauen – aber auch nur so – können wir der Zukunft begegnen und durch sie unsere Verantwortung für die (Um-)Welt und für zukünftige Generationen verantwortlich annehmen und gestalten.

Rechtfertigung und Nachhaltigkeit haben sich damit als unverzichtbar aufeinander verweisende Begriffe erwiesen, insofern wir die Natur im Schöpfungszusammenhang sehen, der seit je Versöhnung einschließt. Solche Versöhnung ist Verwirklichung der Möglichkeit von Freiheit, ohne an solcher Freiheit zugrunde gehen zu müssen. Im Vertrauen auf diese Wirklichkeit kann die Freiheit dem Gestaltungsauftrag folgen und damit dem *dominium terrae* des Menschen entsprechen. Im Vertrauen auf solch weites Verständnis von Wirklichkeit, das durch die Rechtfertigungserfahrung für uns Geltung gewinnt, steht unsere Verantwortung selbst unter dem Zeichen der Nachhaltigkeit.

Verantwortung für die Natur – auch die Natur des Menschen in christlicher Sicht – ist an die Einsicht der Rechtfertigung gebunden. So eröffnet uns die Rechtfertigung eine unverstellte Sicht auf Gottes Wirklichkeit für den Menschen, indem sie zeigt: Versöhnung ist nicht etwas Zweites, etwa durch die Sünde des Menschen veranlasst. Sie ist das ursprüngliche Ziel Gottes mit dem Menschen, das den Menschen in seiner Personalität als sein Gegenüber bestätigt, als das Geschöpf, mit dem er »ewig reden« will.⁴²

⁴² Vgl. MARTIN LUTHER, Genesisvorlesung 1538/42, WA 43 (1912) Kap. 17–30, Kap. 26, 481, Z. 34–35: »Persona Dei loquentis et verbum significant nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter.«

DER GERECHTFERTIGTE MENSCH IN DEN ORDNUNGEN DER *oikonomia*

Traugott Jähnichen

EINLEITUNG

Die Reformation beginnt mit einer scharfen Auseinandersetzung im Grenzbe-
reich von Religion und Ökonomie: Indem Martin Luther den Ablasshandel in
Frage gestellt hat, ist einer ökonomisch wie auch religiös erfolgreichen Praxis
der Verrechnung von Geld mit Sündenstrafen im Fegefeuer der Boden entzogen
worden. Man kann in zugespitzter Weise die Ablehnung des Ablasshandels
durch Luther als Kritik einer »Form von spirituellem Zinswucher«¹ bezeichnen.
Anstatt Ablässe teuer zu verkaufen bzw. zu erwerben, sollen die Christen die
»guten Werke der Liebe«² tun, konkret »dem Armen geben oder dem Bedürfti-
gen leihen«, was »besser ist, als Ablass zu kaufen«.³ Mit dem eigenen Besitz im
Geist der Liebe großzügig zu handeln angesichts der Not von Mitmenschen als
Alternative zu einer ohnehin verfehlten Praxis des Sammeln und Hortens von
Gütern zum eigenen Seelenheil – das ist ein Kerngedanke Luthers. Dieser Im-
puls findet sich in den 95 Ablassthesen von 1517, dies hat ihn sehr schnell zur
Beschäftigung mit der wirtschaftsethischen Frage des Zinswuchers geführt
und zieht sich wie ein roter Faden durch alle Phasen seines Schaffens.

In der Konsequenz dieses Reformationsimpulses hat sich die Lebensfüh-
rung der Menschen in den lutherischen und auch in den reformierten Gebieten
tiefgreifend verändert. Ein Großteil der bisherigen »frommen« Werke, auf die
sich im Spätmittelalter das Leben vieler Menschen aus Sorge um das ewige
Heil in hohem Maße konzentriert hatte, ist grundsätzlich delegitimiert worden.
Religiöse Praktiken wie das klösterliche Leben, die Einrichtung kirchlicher
Stifte, das regelmäßige Fasten, Pilgerreisen, Messen lesen lassen, Ablässe er-

¹ DAVID GRAEBER, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart 2012, 338.

² MARTIN LUTHER, 95 Thesen zum Ablass, in: WA 1, 233–238, hier: These 41 (WA 1, 235).

³ A. a. O., These 43, WA 1, 235.

werben, Prozessionen, Weihehandlungen sowie die Anrufungen von Heiligen und ihre Verehrung sind relativ schnell aufgegeben worden. Im Grundsatz hat die Reformation »alle kirchlichen Einrichtungen und Bräuche, die nicht unmittelbar dem Zweck des Gottesdienstes als einer christlichen Gemeindeversammlung dienen«⁴, abgeschafft. Hinzu kommt eine deutlich veränderte Haltung zur Armut und zur Arbeit: Die Erfüllung der weltlichen Alltagsarbeit und ihr Verständnis als von Gott zugewiesener »Beruf« ist im Gefolge der Reformation zum entscheidenden Weg geworden, Gott wohlgefällig zu leben.⁵ Eine wichtige und nicht zu unterschätzende Konsequenz des neuen Gottesdienstverständnisses und der Würdigung der Berufsarbeit ist die Abschaffung derjenigen Feiertage, die einzelnen Heiligen gewidmet waren, wodurch sich in vielen Regionen Deutschlands die Zahl der Arbeitstage deutlich erhöht hat.

Diese kurz skizzierten Phänomene haben einen nachhaltigen Einfluss auf die Lebensführung der Menschen gewonnen. Der in einem signifikanten Sinn insbesondere von Max Weber verwandte Begriff der Lebensführung meint hier einen engen Zusammenhang von empirisch beschreibbaren Verhaltensweisen und normativ begründeten Wertorientierungen. Mit dem Begriff kommen somit manifeste Handlungsmuster, mentale Welt- und Sinndeutungen sowie Orientierungen an Wertvorstellungen in den Blick. Mit Weber lässt sich »Lebensführung« definieren als »Systematisierung aller Lebensäußerungen« im Sinn einer Zusammenfassung des gesamten »praktischen Verhaltens«.⁶ In traditionellen Gesellschaften haben religiöse Motive einen maßgebenden Einfluss auf die Lebensführung der Menschen und sie können dementsprechend als »wichtigste formende Elemente der Lebensführung«⁷ bezeichnet werden. Als dominierende Religionsform hatte der Katholizismus bereits im Spätmittelalter und forciert durch die Reformation immer weniger die Lebensführung durch eine einheitliche Welt und Lebensdeutung zu normieren vermocht, sodass umso mehr die Notwendigkeit einer neuen »Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt einer Orientierung an einheitlichen Werten«⁸ entstand, womit der Ethik als Theorie der Lebensführung eine zunehmend wichtige Bedeutung zugekommen ist.

Diese Veränderungen lassen sich in den reformatorischen Gebieten anhand veränderter Haltungen im Blick auf die Bedeutung von Ehe und Familie, der Würdigung der Berufsarbeit, hinsichtlich der Fragen des Wirtschafts- und

⁴ LUCIAN HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 37 f.

⁵ Vgl. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Neudruck der ersten Textfassung 1904/05, Bodenheim 1993, 39 f.

⁶ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1976, 275.

⁷ MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen ⁷1978, 12.

⁸ WEBER, *Wirtschaft* (s. Anm. 6), 320.

Finanzwesens, der Bildung sowie der Organisation des Gemeinwesens aufzeigen.⁹ Die Reformation hat nicht allein einen deutlichen Umbruch der Lebensführung bewirkt, sie hat auch eine »neue wirtschaftliche Entwicklung«¹⁰ herbeigeführt. War die Lebensführung zuvor im Grundsatz ständisch geprägt und wesentlich durch die Religion zu einem einheitlichen Kosmos verbunden, so ist sie seit der Reformationszeit durch eine immer stärker an innerweltlichen Zwecken orientierte »Methodik der ethischen Lebensführung«¹¹ verändert und – stärker im reformierten als im lutherischen Raum – dynamisiert worden. Eine wesentliche Besonderheit der durch die Reformation bestimmten Formen der Lebensführung besteht darin, dass der »Hausstand« als Lebens-, Arbeits- sowie Wirtschaftsgemeinschaft – und damit die Ordnungen der *oikonomia* – eine enorme Aufwertung erfahren und sich gerade in diesem alltäglichen Bereich der evangelische Glaube, der von Luther in neuer Weise profiliert worden ist, zu bewähren hatte.

I. CHRISTLICHE WELTVERANTWORTUNG ALS KONSEQUENZ DES REFORMATORISCHEN GLAUBENSVERSTÄNDNISSES

1.1. Die Glaubensgewissheit als Basis christlicher Freiheit und Weltverantwortung

Martin Luther hat pointiert den Glauben in das Zentrum der reformatorischen Theologie und Verkündigung gestellt. Glaube bedeutet nach Luther, dass der Mensch sich vor Gott als Sünder erkennt und sich allein im Vertrauen auf die Gnade Gottes, das heißt konkret: im Vertrauen auf das Werk Christi für ihn, gerechtfertigt und damit zur Gemeinschaft mit Gott berufen weiß. Der so verstandene Glaube ist »die umfassende Antwort des Menschen auf Gottes Wort«¹², eine Antwort, die der glaubende Mensch mit seiner gesamten Lebensführung gibt. Dadurch ist er befreit von dem Zwang des Gesetzes, sich selbst durch seine Werke vor Gott rechtfertigen zu müssen. Stattdessen lebt er in der aus der Rechtfertigung allein aus dem Glauben folgenden christlichen Freiheit.¹³

⁹ Vgl. ALFRED MÜLLER-ARMACK, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, insbes. 104–215.

¹⁰ A. a. O., 211.

¹¹ WEBER, Religionssoziologie (s. Anm. 7), 123.

¹² EKD/SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017. Gemeinsame Texte 24 (Hannover/Bonn 2016), 43.

¹³ Vgl. HANS-RICHARD REUTER, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: WOLFGANG

Diese Freiheit ist begründet in »dem unbedingten Vertrauen, der gewissen Zuversicht auf die durch Christus vermittelte und im Evangelium zugesprochene Gemeinschaft mit Gott«. ¹⁴

Auf diese Weise ist ein Christenmensch von der Sorge um sich selbst befreit. In der Gewissheit des Glaubens, von Gott ohne Vorleistung angenommen zu sein, kann er sich aktiv dem Nächsten und der Mitgestaltung seiner Welt zuwenden. Denn nun sind die Werke nicht mehr unmittelbar auf Gott bezogen, wie es die »frommen« Werke der spätmittelalterlichen Menschen waren, die durch ihre »religiöse ›Werkerei«¹⁵ Verdienste vor Gott zu erwerben versuchten. Da Gott die menschlichen Werke nicht benötigt, sondern selbst für die Menschen handelt und sie rechtfertigt, sollen die »guten« Werke vielmehr dem Nächsten gelten – und gerade damit wird Gott am besten gedient. Dem Nächsten, der auf mitmenschliche Hilfe angewiesen ist, soll bei der Behebung jeder Not beigestanden werden. Der gerechtfertigte Christ weiß sich in seinem Gewissen von Gott freigesprochen und zum Handeln für den Nächsten und zur Förderung des Gemeinwohls berufen. Luther zieht daraus die Summe, dass »ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in göttlicher Liebe.«¹⁶

Auf diese Weise hat die Reformation das menschliche Handeln wesentlich auf die alltäglichen, weltlichen Aufgaben und Verpflichtungen ausgerichtet. Hier haben die menschlichen guten Werke als unmittelbare Folge des Glaubens ihren Ort. Im Blick auf die konkrete Gestaltung der alltäglichen Aufgaben hat insbesondere Luther den Christen ein erstaunlich hohes Maß an Selbstverantwortung zugebilligt. Im Geist der christlichen Liebe weiß der gerechtfertigte Mensch eigenständig, was er zu tun hat: Aus eigenem Antrieb und frei in der Gewissheit des Glaubens das zu tun, was dem Nächsten nützt. Die Zehn Gebote, bis zur Zeit der Reformation die klassische Handlungsanweisung der Kirche für das alltägliche Leben der sogenannten Laien, behalten ihre Bedeutung, sind aber nicht – wie dann später im Sinn des *tertius usus legis* bei Melancthon und Calvin – die unmittelbare Richtschnur des Handelns. Sie sind einerseits in ihrer zumeist negativen Formulierung als Verbote unzureichend, weil sich der Christ im Geist der Liebe weit über das Verbotene hinaus für den

HUBER/TORSTEN MEIREIS/DERS. (Hrsg.), Handbuch Evangelische Ethik, München 2015, 9–123, hier 47 f.

¹⁴ A. a. O., 48.

¹⁵ EKD/SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Erinnerung (s. Anm. 12), 42.

¹⁶ MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, 20–38, hier: WA 7, 38.

Nächsten engagiert, also den Nächsten zum Beispiel nicht nur nicht bestiehl, sondern sich dafür einsetzt, dass sich die Angelegenheiten des Nächsten zum Guten entwickeln.¹⁷ Ferner weiß Luther um die sich ändernden historischen Bedingungen, weshalb er jedem Christen zugesteht, im Geist der Liebe »neue Dekaloge«¹⁸ selbst zu verfassen, um auf die jeweiligen Herausforderungen angemessen zu reagieren. Die biblischen Zehn Gebote oder auch die neutestamentlichen Ermahnungen sind also vorrangig als Richtungsimpulse für das konkret geforderte Handeln zu verstehen, das jedoch selbständig angesichts der Not des Nächsten unter den jeweils spezifischen Bedingungen entwickelt und im eigenen Gewissen verantwortet werden soll.

Allerdings ist die Ethik Luthers nicht als rein spontane Situationsethik im Geist der Liebe zu verstehen. Luther hat deutlich die jeweiligen Bedingungen, unter denen der Christ handelt, im Rahmen seiner Drei-Stände-Lehre und der darin zu bewährenden Ämter herausgestellt. Hier findet jeder seinen konkreten »Beruf«, das heißt den Ort, an welchem er seine Berufung zum Christenmenschen konkret bewähren soll. Diese »Aufwertung der weltlichen Berufstätigkeit aller Christinnen und Christen und die damit verbundene radikale Neubewertung des alltäglichen Lebens gehören zu den bedeutenden kulturgeschichtlichen Folgen der Reformation.«¹⁹

I.2. DIE AUFWERTUNG DES »HAUSSTANDES« SEIT DER ZEIT DER REFORMATION

Ein besonderer Akzent ist im Protestantismus seit der Reformationszeit auf das Handeln in den Ordnungen der *oikonomia* gelegt worden, wobei dem Hausstand im Rahmen der Neukonzeptualisierung der Drei-Stände-Lehre eine größere Bedeutung zukommt als zuvor. Mit der Drei-Stände-Lehre hat Luther die Grundlage für eine die gesamte Lebensführung umfassende Ethik gelegt, die das menschliche Verhalten in den jeweiligen Lebensbereichen auf Gott bezieht. In diesem Kontext finden sich sowohl Luthers Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit – der »Welt« in seiner Zeit – wie auch die grundlegende reformatorische Unterscheidung von »geistlichen« und »weltlichen« Handlungsfeldern sowie eine Differenzierung des Handelns als Amts- und als Privatperson.

¹⁷ Vgl. MARTIN LUTHER, Kleiner Katechismus, Das siebte Gebot, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen ²1952, 509.

¹⁸ WA 39 I, 47.

¹⁹ REUTER, Grundlagen (s. Anm. 13), 51.

Luther hat dieses Ordnungsschema prägnant so dargestellt: »Aber die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt sind diese drei: das Priesteramt, der Ehestand, die weltliche Obrigkeit.«²⁰ Die verantwortliche Wahrnehmung der kirchlichen Aufgaben ist ebenso wie das Aufrechterhalten der öffentlichen Ordnung durch Gottes Wort legitimiert, es »ist eitel Heiligtum und heilig Leben vor Gott.«²¹ Dasselbe gilt in noch einmal zugespitzter Weise für den Hausstand. Die *oikonomia* thematisiert die grundlegende Bedeutung des *oikos*, der seit der Antike die Hausgemeinschaft als rechtlich geordneter Personenkreis und Besitzstand umfasst hat. Familienbeziehungen und wirtschaftliche Arbeits- bzw. Dienstverhältnisse bilden hier eine Einheit: »Also wer Vater und Mutter ist, sein Haus wohl regiert und Kinder zieht zu Gottes Dienst, ist auch eitel Heiligtum und heilig Werk und heiliger Orden, desgleichen wo Kinder oder Gesinde den Eltern oder Herren gehorsam sind, ist auch eitel Heiligkeit.«²³ Interessant ist, dass Luther an dieser Stelle »Vater« und »Mutter« nebeneinander stellt und beide in gleicher Weise in die Verantwortung für das wohlgeordnete Haus gestellt sieht. Die Kinder sollen in rechter Weise erzogen, das Gesinde gut angeleitet werden, damit der alltäglichen Lebensführung, wie sie etwa in der »Brotbitte« des Vaterunsers zum Ausdruck kommt, eine solide Grundlage gegeben ist. Darüber hinaus ist der Hausstand auch auf den obrigkeitlichen und auf den kirchlichen Stand bezogen, indem dem Hausvater subsidiär eine »rechtlich-polizeiliche Funktion«²⁴ durch die das Züchtigungsrecht gegenüber dem Gesinde beinhaltende Regelung von Alltagskonflikten und leichteren Vergehen sowie eine »gleichsam priesterliche Aufsichtsfunktion«²⁵ im Sinn der Vermittlung einer grundlegenden religiösen Bildung – konkret durch das Medium des »Kleinen Katechismus« – zukommt. Auf diese Weise »spiegeln sich auch die zwei [...] Regimente im Elternamt; und wie Gott in diesen zwei Weisen die Welt lenkt, so das Elternamt seinen Haushalt.«²⁶ Dementsprechend hat Gott dem Elternamt »den Preis gegeben vor allen Ständen«²⁷, sie sind »nach Gott für die Obersten«²⁸ anzusehen, »Gott hat diesen Stand obenan

²⁰ WA 26, 504.

²¹ WA 26, 505.

²² Vgl. OTTO BRUNNER, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, 107.

²³ WA 26, 505.

²⁴ GEORG RAATZ, Impulse aus der Reformation für das gegenwärtige Verständnis von Familie, in: ZEE 60. Jg. (Heft 3/2016), 168–181, hier 174.

²⁵ Ebd.

²⁶ MAX J. SUDA, Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006, 166.

²⁷ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das vierte Gebot, in: BSLK (s. Anm. 17), 587.

²⁸ Ebd.

gesetzt, ja an seine Statt auf Erden gestellt«. ²⁹ Das Elternamt, dem Ehre zukommt, partizipiert somit an der Autorität Gottes und bildet dessen Handeln gleichsam ab, indem es sowohl durch das Wort wirkt und Menschen zum Glauben führt, als auch durch Zwang zur Aufrechterhaltung der äußerlichen Ordnung wesentlich beiträgt.

Eine weitere Aufwertung erfährt der »Hausstand« in der Reformationszeit schließlich durch die veränderte Stellung der Geistlichkeit. Dieser ist der rechtliche Sonderstatus, dem kanonischen Recht zu unterstehen, genommen und die Geistlichen sind grundsätzlich dem bürgerlichen Leben zugeordnet worden. Dies geschah einerseits durch die Aufhebung des sozialrechtlichen Sonderstatus und andererseits dadurch, dass mit dem verheirateten Pfarrer und der Herausbildung des protestantischen Pfarrhauses auch die Geistlichen in die Ehe- und Familienordnung integriert worden sind. Die damit vollzogene theologische Aufwertung von Ehe und Familie einerseits sowie die Delegitimierung des mönchischen Lebens andererseits haben dazu geführt, dass die Hausvater-Metapher der *oikonomia* nicht allein für den Hausstand und für das Handeln der Obrigkeit, sondern auch für das Selbstverständnis des Pfarramtes wegweisend wird. Auf diese Weise ist die *oikonomia* zum Kern der Drei-Stände-Lehre geworden, der »Ehe- bzw. Hausstand« lässt sich »als Einheit aller drei Stände« ³⁰ interpretieren. Die Vorbildfunktion des Hausvaters ist nicht nur für den Bereich des Hausstandes und – wie in der Tradition angelegt – für den Bereich obrigkeitlichen Handelns, sondern seit der Reformation auch für das geistliche Amt grundlegend geworden. ³¹

Mit der Institutionalisierung des evangelischen Pfarrhauses wurde zudem ein neuer »Typus des Familienlebens geschaffen« ³², wobei Luther und seine Frau Katharina von Bora rasch zu »Leitikonnen eines lutherischen Familienstils« ³³ geworden sind. Damit sind in Theorie und Praxis die mittelalterliche Zweistufenethik sowie die kirchliche Legitimation des zölibatären Priestertums überwunden und gleichzeitig das häusliche Leben grundlegend aufgewertet worden. Diese Aufwertung in Verbindung mit dem repräsentativen Vorbild des

²⁹ A. a. O., 592.

³⁰ SUDA, Ethik (s. Anm. 26), 165.

³¹ Vgl. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch, in: BERND MÖLLER (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh/Heidelberg 1998, 435–461, hier 445 ff.

³² ERNST TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: DERS., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für moderne Welt, KGA 8, Berlin/New York 2001, 199–316, hier 250.

³³ THOMAS KAUFMANN, Eheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation, in: ANDREAS HOLZEM/INES WEBER (Hrsg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt, Paderborn 2008, 285–299, hier 293.

evangelischen Pfarrhauses hat in letzter Konsequenz zu einer im Protestantismus »konfessionell tief verwurzelten faktischen Ehepflicht«³⁴ geführt. Eheliches Leben als Basis von Familie und Hausstand ist seither das alles bestimmende Leitbild der protestantischen Lebensführung geworden, andere Muster der Lebensführung haben daneben kaum mehr eine Rolle gespielt. Erst im 19. Jahrhundert ist dieses Leitbild durch die an dem durchaus traditionellen Ideal der »Mütterlichkeit« orientierte Lebensform der Diakonisse³⁵ erweitert worden, bevor sich insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die individuelle Lebensführung nachhaltig pluralisiert hat und die Leitbildfunktion von Ehe und Familie in die Defensive gedrängt worden ist.

Die wesentliche Aufgabe des Standes der *oikonomia* besteht in der Sicherung des alltäglichen Lebens, wie es die Vater-Unser-Bitte um das tägliche Brot zum Ausdruck bringt. Diese Bitte »greift sehr weit um sich«³⁶ da sie nach Luther »will eingeschlossen haben alles, was zu diesem ganzen Leben in der Welt gehört.«³⁷ Somit ist alles, was der Befriedigung der Grundbedürfnisse dient, in diesen weiten Horizont gestellt. Neben den materiellen Gütern gehört dazu auch alles das, was durch die Verbindung mit den Mitmenschen zu organisieren ist: also Haushalten, handwerkliches Arbeiten, der Austausch auf Märkten oder das obrigkeitliche Handeln. Die Brotbitte umfasst »ausdrücklich auch wirtschaftliche und politische Institutionen sowie das Gefecht menschlicher Beziehungen, die durch Landwirtschaft, Handwerk, Handel, Markt und Münzwesen (Banken) zustande kommen.«³⁸

Die kreatürlichen wie die gesellschaftlichen Grundlagen der menschlichen Lebensführung, die Luther in der Bitte um das tägliche Brot paradigmatisch zum Ausdruck gebracht sieht, verweisen auf Gott als den Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Das menschliche Leben verdankt sich ganz und gar dem Wirken Gottes, »keiner von uns (hat) das Leben noch alles, was [...] aufgezählt werden mag, von sich selbst« noch kann er es »erhalten, wie klein und gering es ist. Denn alles ist gefasst in dem Worte Schöpfer.«³⁹ Dementsprechend ist Gott für diese Wohltat allezeit zu danken, diese »Güter sind zu Gottes Ehre und Lob zu

³⁴ A. a. O., 292.

³⁵ Vgl. UTE GAUSE, Friederike Fliedner und die »Feminisierung des Religiösen« im 19. Jahrhundert, in: MARTIN FRIEDRICH u. a. (Hrsg.), Sozialer Protestantismus im Vormärz, Münster 2001, 123–131, insbes. 125 f.

³⁶ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Vaterunser. Die vierte Bitte, in: BSLK (s. Anm. 17), 679.

³⁷ Ebd.

³⁸ GERTA SCHARFFENORTH, Den Glauben ins Leben ziehen ... – Studien zu Luthers Theologie. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber, Berlin ²2013, 311 f.

³⁹ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Glaubensbekenntnis, 1. Artikel, in: BSLK (s. Anm. 17), 648.

gebrauchen«⁴⁰ und gleichzeitig sollen »wir darum bitten, damit wir erkennen, dass wir es von seiner Hand empfangen und seine väterliche Güte für uns darin spüren.«⁴¹ In der Bitte wie im Dank für die zum Leben notwendigen Dinge erfährt sich der Mensch als Geschöpf und gibt so die lebenspraktische Antwort auf das Bekenntnis zum Glauben an Gott als den Schöpfer.

Gleichzeitig ist mit dem Dank für die Gaben des Lebens und mit der Bitte um das tägliche Brot die Aufgabe verbunden, mit dem eigenen Handeln diesem Glauben an Gott den Schöpfer zu entsprechen. So ist es für Luther eine geradezu zwingende Konsequenz, ausgehend von der Erinnerung an die väterliche Güte des Schöpfers direkt auf aktuelle wirtschaftsethische Probleme seiner Zeit hinzuweisen: Die durch die »Falschmünzerei«⁴² hervorgerufenen Schäden, die »Bosheit im gemeinen Handel, Kauf und Arbeit«⁴³ sowie der »Mutwillen«, mit dem »die liebe Armut«⁴⁴ bedrückt wird, sind Formen einer dem Schöpfungsglauben widersprechenden Lebensführung im Bereich der *oikonomia*, die dem Nächsten das tägliche Brot entziehen. Im Hintergrund dieser Klagen stehen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine Ausbreitung der internationalen Handelsgesellschaften, eine Vermehrung des Geldhandels mit Differenzierungen der Bankgeschäfte sowie ein kontinuierlicher Preisanstieg vor allem für Nahrungsmittel,⁴⁵ die in Verbindung mit klimatischen Veränderungen und einem Bevölkerungswachstum zu einer Vertiefung der sozialen Spaltung und massenhafter Armut geführt haben. Vielfältige Konkretionen einer dem Glauben im Bereich der *oikonomia* entsprechenden Lebensführung hat Luther vor allem in seinen Interpretationen des siebten Gebots sowie in vielen einzelnen wirtschaftsethischen Abhandlungen und Stellungnahmen entwickelt⁴⁶, welche die hohe Dringlichkeit und Relevanz dieser Thematik nach Auffassung Luthers zum Ausdruck bringen.

2. VERANTWORTLICHE LEBENSFÜHRUNG IM BEREICH DER *oikonomia*

2.1. Impulse lutherischer Ethik zu einem verantwortlichen Umgang mit dem Eigentum

In seinen wirtschaftsethischen Überlegungen greift Luther pointiert auf biblische Traditionen zurück, so auch hinsichtlich des Eigentums, in dessen Sicherung er die Hauptintention des siebten Gebots gesehen hat: »Nach Deiner Per-

⁴⁰ A. a. O., 650.

⁴¹ MARTIN LUTHER, Vaterunser (s. Anm. 36), 682.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

son und Deinem ehelichen Gemahl ist das zeitliche Gut das nächste, was Gott auch verwahrt wissen will. Darum hat er geboten, dass niemand dem Nächsten das Seine abbreche oder verkürze. Denn stehlen heißt nichts anderes als eines anderen Gut mit Unrecht an sich bringen, worunter kurz aller Vorteil aus des Nächsten Nachteil in allem Handeln begriffen ist.«⁴⁷

Mit dieser weiten Definition von »Diebstahl« hat Luther von vorneherein in den Blick genommen, dass nicht allein die »kleinen heimlichen Diebe«⁴⁸, die in den Geldkasten anderer Leute greifen, mit diesem Gebot in den Blick kommen, sondern alle Formen wirtschaftlichen Unrechts, die sich zum Nachteil des Nächsten auswirken. In diesem Sinn sind es oft »die großen Junker und ehrsame, fromme Bürger, [...] die mit gutem Schein rauben und stehlen.«⁴⁹ Gerade deren oft subtile Formen des Diebstahls sind zu kritisieren: »Weil nun dies Gebot so weit greift«⁵⁰, werden im *Großen Katechismus* neben dem banalen Diebstahl in grundsätzlicher Weise auch das Handeln auf dem Markt und der allgemeine Handel, die Preisgestaltung von Handwerkern oder die Sorgfaltspflichten des Hausgesindes kritisch in den Blick genommen.

Angesichts der vielfältigen ethischen Gefährdungen des Wirtschaftens ging es Martin Luther vor allen Dingen darum, durch seine Ratschläge die Gewissen der Einzelnen zu schärfen.⁵¹ Die diesbezüglich grundlegendste Orientierung lautet, in der Nachfolge Christi nicht vorrangig die eigenen Angelegenheiten zu behandeln und zu verfolgen, sondern die Sache des Nächsten zu bedenken,⁵² indem – so prägnant und eindrücklich die Formulierung im *Kleinen Katechismus* – »wir unseres Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten.«⁵³ In diesem Zusammenhang hat Luther speziell die Not der »lieben Armen (deren es jetzt viele gibt)«⁵⁴, in den Blick genommen und mit größtem Nachdruck deren Besserstellung vor allem dadurch

⁴⁵ SCHARFFENORTH, Glauben (s. Anm. 38), 314–316.

⁴⁶ Vgl. auch die Ausführungen zum siebten Gebot in: TRAUOGOTT JÄHNICHEN/WOLFGANG MAASER, Die Ethik Martin Luthers, Bielefeld 2017.

⁴⁷ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das siebte Gebot, in: BSLK (s. Anm. 17), 616.

⁴⁸ A. a. O., 618.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ A. a. O., 619.

⁵¹ Vgl. den im Sinn der Gewissensschärfung zu interpretierenden häufigen Bezug auf die »goldene Regel« im Kontext wirtschaftsethischer Unterweisung, u. a. WA 6, 49.

⁵² Vgl. WA 2, 150, 23 ff.

⁵³ MARTIN LUTHER, Kleiner Katechismus, Das siebte Gebot, in: BSLK (s. Anm. 17), 509.

⁵⁴ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das siebte Gebot, in: BSLK (s. Anm. 17), 622.

eingefordert, dass man ihnen das Nötige »geben und schenken«⁵⁵ soll. Die Fürsorge für Notleidende – man kann diesen Impuls als einen frühen Ausdruck einer vorrangigen Option für die Armen bezeichnen – steht immer wieder im Mittelpunkt der Überlegungen Luthers und hat zu verschiedenen konkreten Vorschlägen geführt.

Zur Beurteilung wirtschaftlichen Handelns im Sinn der Nächstenliebe hat Luther grundlegend mit Verweisen auf die Bergpredigt die von ihm bezeichneten drei »Grade« des individuellen Handelns der Christen unterschieden, wobei er hier von dem am meisten herausfordernden ersten Grundsatz bis zum einfachsten Gebot eine klare Abstufung erkennen lässt. Als ersten Grundsatz führt er an, dass ein Christ es hinnehmen soll, wenn jemand von seinen Gütern gewaltsam Besitz ergreift (vgl. Mt 5,40).⁵⁶ Der zweite Grundsatz besagt, frei und umsonst zu geben jedermann, der dessen bedarf (vgl. Mt 5,42).⁵⁷ Der dritte Grundsatz lautet schließlich, dass man leihen oder borgen soll, jedoch ohne Zinsen zu fordern (mit Verweis auf Lk 6,34).⁵⁸

Diese Grundsätze bzw. »Grade« sind vor dem Hintergrund von Luthers Unterscheidung des Handelns der Christen als Privatpersonen von ihrem Handeln als Amtspersonen⁵⁹ zu interpretieren. Die »Grade« dienen dementsprechend der Gewissensschärfung und sind für den privaten Bereich maßgebend, während in den Ordnungen der Welt – das heißt etwa in der Verantwortung als Hausvater oder auch als Kaufmann – nur selten allein nach den drei Grundsätzen der Bergpredigt gehandelt werden kann, da sich »mit dem Evangelium [...] die Welt nicht regieren«⁶⁰ lässt. Allerdings hat Luther im Blick auf das nach seiner Meinung »einfachste(n) Gebot des Leihens«⁶¹ eindeutig argumentiert, da dieses, obschon stets das Risiko des Verlusts besteht, eine unmittelbare Konsequenz des Liebesgebots darstellt und eine Verweigerung des Leihens angesichts einer konkreten Notlage des Nächsten nicht mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren sei. Dementsprechend hat er in seiner Auslegung des siebten Gebots diesen Grundsatz mit Nachdruck hervorgehoben.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. WA 6, 36 sowie WA 15, 300.

⁵⁷ Vgl. WA 6, 36 sowie WA 15, 301.

⁵⁸ Vgl. WA 6, 36 sowie WA 15, 301.

⁵⁹ Die Differenz von *homines privati* und *homines publices* findet sich bei Luther erstmals in dem *Sermo de duplici iustitia*, WA 2, 150.

⁶⁰ WA 11, 251.

⁶¹ SCHARFFENORTH, Glauben (s. Anm. 38), 332.

2.2. »BILLIGKEIT UND RECHT« IM BEREICH ÖKONOMISCHEN HANDELS – GRUNDLINIEN EINER ALLGEMEINEN WIRTSCHAFTSETHIK

Luther hat ökonomisches Handeln als eine Selbstverständlichkeit angesehen, er hielt »Kaufen und Verkaufen« und damit das Handeln auf Märkten für »eine notwendige Sache.«⁶² In verschiedenen wirtschaftsethischen Schriften hat er versucht, Maßstäbe aufzuzeigen, wie Kaufleute sich am Markt korrekt verhalten könnten. Die seinerzeit unter Kaufleuten weit verbreitete Regel, die Ware so teuer wie möglich zu verkaufen, ist von Luther als »unchristlich und unmenschlich«⁶³ verurteilt worden, da der Kaufmann in einem solchen Fall völlig autonom und ohne Rücksicht auf den Nächsten seinen Willen durchsetzt. Faktisch wird dabei in den meisten Fällen die Notlage anderer ausgenutzt und der Kaufmann verhält sich so, »als wärst du ein Gott.«⁶⁴ Im Großen Katechismus hat Luther diese Handlungsweise ebenso als einen klaren Verstoß gegen das siebte Gebot verurteilt.⁶⁵

Demgegenüber stellte Luther als christlich zu legitimierende, allgemeine Maxime den Grundsatz auf, die »Ware so teuer zu verkaufen, [...] wie es recht und billig ist.«⁶⁶ Wesentlich für die Argumentation Luthers ist somit die konkrete Bestimmung dessen, was als »recht und billig« anzusehen ist. Während das, was »recht« ist, sich letztlich am positiven Recht orientiert und die Aufforderung zur Rechtstreue meint, zielt der Begriff der »Billigkeit«, den Luther in Wirtschaftsangelegenheiten häufig verwendet, auf ein faires Verhalten bei ökonomischen Transaktionen. Dabei wird an die Fähigkeit des Menschen appelliert, »spontan und intuitiv [...] das Rechte zu tun«⁶⁷ und sich im Sinn der »goldenen Regel« (Mt 7,12) daran zu orientieren, »was dem anderen Menschen guttut.«⁶⁸

Mit Blick auf die konkrete Bestimmung dessen, was als »recht und billig« anzusehen ist, war sich Luther der Komplexität, der Risiken und damit auch

⁶² Im Folgenden wird insbesondere aus Luthers wichtigster Schrift zum Thema *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524) zitiert, in der WA findet sich die Schrift in: WA 15, 293–313, hier 293.

⁶³ WA 15, 295.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das siebte Gebot, in: BSLK (s. Anm. 17), S. 617 f.

⁶⁶ WA 15, 295.

⁶⁷ CHRISTOFER FREY, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989, 37.

⁶⁸ Ebd.

der ständigen Veränderungen wirtschaftlichen Handelns durch vielfältige äußere Umstände bewusst. Sich stets an den rechtlichen Regelungen zu orientieren, hielt Luther generell für »sicher«⁶⁹, sah allerdings auch die Schwierigkeiten, rechtliche Regelungen in wirtschaftlichen Angelegenheiten aufzustellen und durchzusetzen. In diesem Sinn hielt er zum Beispiel generelle Preisfestsetzungen für problematisch, da diese kaum den vielfältigen Einflüssen auf die Marktpreise gerecht werden und dementsprechend schwer zu berechnen seien sowie sehr häufig durch veränderte Umstände schnell überholt sein könnten. Allerdings appellierte er immer wieder an die Obrigkeit, »Ordnung aufzurichten und in allem Handel und Kauf zu erhalten«⁷⁰, nicht zuletzt um extrem unethisches Verhalten im Handel, auch aus Gründen der Abschreckung, zu bestrafen und um vor allem die Armen zu schützen.

Da solche Maßnahmen seitens der Obrigkeit jedoch selten wirksam durchgesetzt werden konnten, hat Luther seinerseits versucht, allgemeine Orientierungen für die Kaufleute zu benennen. Die Preisfestsetzung sollte sich demnach an drei Maßstäben orientieren: an den Unkosten des Kaufmanns, an seiner Mühe und Arbeit und an der Belohnung seines Risikos. Da eine solche Einschätzung nicht für jede Ware und für jede Zeit neu berechnet werden kann und soll, vereinfachte er zunächst seinen Rat dahingehend, dass man »den Wert einer Ware« so bestimmt, »wie der allgemeine Markt sie gibt und nimmt oder wie es die Gewohnheit des Landes ist.«⁷¹ Wer sich nach den allgemeinen Üblichkeiten des Marktes richtet, der handelt »redlich und gut.«⁷² Offenkundig hat Luther ein Gespür dafür entwickelt, dass die Marktmechanismen und die auf diese Weise entstehenden Gewohnheiten zu einer Durchsetzung von angemessenen Preisen und damit zu ethisch akzeptablen Verhaltensweisen führen, ohne dass er dies im Einzelnen argumentativ begründet hat.

Wo ein Kaufmann sich nicht auf diese Markt-Üblichkeiten berufen kann, etwa wenn er als Erster eine Ware auf dem Markt einführt, und auch keine entsprechenden rechtlichen Regelungen bestehen, soll er sich an die drei oben genannten Maßstäbe halten. Allgemein gesehen geht es darum, die entstandenen Kosten zu decken und eine standesgemäße Lebensführung – »deine dir zustehende Nahrung«⁷³ – zu ermöglichen, ohne der Habsucht Raum zu geben. Diese Grundregel gilt allerdings nur für Wettbewerbs-Märkte. Die Monopolbildung – die seinerzeit etwa durch das komplette Aufkaufen einer Ware vor allem durch Kaufmannsgesellschaften entstand – wurde von Luther scharf verurteilt, da

⁶⁹ WA 15, 296.

⁷⁰ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das siebte Gebot (s. Anm. 65), 623.

⁷¹ WA 15, 296.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd.

der Monopolist die Preise beliebig diktieren kann und sich dabei gerade nicht an ethische Regeln hält, sondern völlig ungezügelt seinen eigenen Vorteil sucht und es im Ergebnis zu »Teuerungen«⁷⁴ kommt. Ferner verurteilte er die Absicht der Monopolisten, auf diese Weise dauerhafte Gewinne abzusichern, da es gegen Gottes Willen sei, sich Erträge oder andere zeitliche Güter »ohne Gefahr und Unsicherheit«⁷⁵ zu sichern. »Das«, konkret das komplette Aufkaufen einer Ware durch einen Anbieter, »sind eigennützige Käufe, die man in Stadt und Land nicht dulden sollte.«⁷⁶ Insofern unterstützte er nachdrücklich alle obrigkeitlichen Anordnungen zur Bekämpfung der Monopole, die jedoch seinerzeit kaum nachhaltigen Erfolg hatten. Angesichts dieser Problematik gab er christlichen Kaufleuten den Rat, dass sie nicht mit gutem Gewissen Mitglied einer solchen Monopol-Gesellschaft sein könnten: »Es gibt keinen anderen Rat als den: Lass es! Anders geht es nicht.«⁷⁷ Hier setzte Luther somit eine klare Grenze des ethisch Legitimierbaren und appellierte, da keine entsprechenden rechtlichen Regelungen vorhanden bzw. zu erwarten waren, an das Gewissen der Einzelnen.

Diese Überlegungen zur Preisbildung und zur Kritik der Monopolgesellschaften verdeutlichen, wie Luther das Verhältnis von Sozial- und Individualethik konzipiert hat. Generell hielt er politische Regelungen oder angemessene strukturelle Rahmenbedingungen für notwendig und erstrebenswert. Wenn solche ethisch begründeten, allgemeinen Rahmenbedingungen bestehen, ist es die sicherste Handlungsempfehlung, sich im Sinn der Rechtstreue oder der Übellichkeiten auf den Märkten an diesen Vorgaben zu orientieren. Insofern kommt der sozialetischen Ebene eine Vorrangstellung zu. Wenn hingegen solche allgemeinen Regelungen fehlen, ist es die Gewissensentscheidung der Einzelnen, im Hören auf die Schrift und auf die evangelische Predigt eigene Maßstäbe des Verhaltens zu entwickeln.

Die zur Zeit der Reformation wohl umstrittenste wirtschaftsethische Fragestellung betraf das Zinsnehmen, in der damaligen Zeit als »Wucher« bezeichnet und verurteilt. Bereits seit dem Hochmittelalter wurde das Zinsverbot durch den sogenannten Zinskauf faktisch in vielerlei Hinsicht außer Kraft gesetzt. Im Blick auf die verschiedenen neuen Entwicklungen der Geldwirtschaft seiner Zeit war Luther – anders als Calvin – äußerst zurückhaltend.⁷⁸

Einig waren sich beide Reformatoren darin, dass das Leihen in Notlagen geradezu als eine christliche Pflicht anzusehen sei und in solchen Fällen Zinsen

⁷⁴ WA 15, 305.

⁷⁵ WA 15, 312.

⁷⁶ WA 15, 305.

⁷⁷ WA 15, 313.

⁷⁸ Vgl. ANDREAS PAWLAS, Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik. Eine Einführung, Neukirchen 2000, 196 ff.

grundsätzlich verboten bleiben müssten, da dies das Ausnützen einer Notlage eines Mitmenschen und daher als »Wucher« bzw. Ausdruck von »Habgier« zu verurteilen sei.⁷⁹ Demgegenüber sollte ein Christ bereit sein, zu leihen ohne etwas zurück zu erhoffen.⁸⁰ Eine solche Haltung nannte Luther das »freie evangeliumsgemäße Leihen«⁸¹; dies entspricht dem am stärksten verpflichtenden Grad wirtschaftlichen Handelns gemäß seiner Interpretation der Bergpredigt. Notdarlehen sollten also prinzipiell ohne Zins vergeben werden, sogar der Verlust des Geliehenen sollte von vorneherein in Betracht gezogen werden.

Demgegenüber hielt Luther alle Formen von Geldgeschäften seiner Zeit für problematisch, auch den sogenannten Zinskauf, den er polemisch als »Schutzherrn für die verdammte Habsucht und den Wucher«⁸² anprangerte. In ethischer Hinsicht sah er das Hauptproblem des Zinskaufes darin, dass »bei diesem Kauf stets der Vorteil des Käufers oder Gläubigers größer, besser und für jeden eindeutiger zu sehen (ist) als der des Verkäufers oder Schuldners.«⁸³ Diese Haltung bedeutet nach Luther eine klare Übervorteilung des Nächsten und ist mit der Orientierung an der »goldenen Regel« der Bergpredigt (Mt 7,12) unvereinbar.⁸⁴ Daher schlug er als Alternative Gewinnbeteiligungen vor, so dass der Kapitalgeber keine festen Zinszahlungen, sondern einen gewissen Anteil am Gewinn – aber auch am möglichen Verlust – tragen sollte: »Denn willst du einen Anteil haben am Gewinnen, musst du auch einen Anteil am Verlust übernehmen, wie es das Wesen eines jeden Kaufs fordert.«⁸⁵ Luther ging es in erster Linie um eine »faire Lastenverteilung«⁸⁶ bei investiven Geschäftspraktiken, was auch eine gewisse Absicherung des Schuldners im Fall wirtschaftlichen Misserfolgs einschloss.

Als theologischen Haupteinwand gegen den Zins – auch hier geht es um ein investives Geldverleihen – formulierte er in diesem Zusammenhang die Absicht des Gläubigers, durch fest vereinbarte Zinszahlungen, die ungeachtet aller Kontingenzen jedes Jahr gleich bewertet und berechnet werden, sich ge-

⁷⁹ Vgl. HANS-JÜRGEN PRIEN, *Luthers Wirtschaftsethik*, Göttingen 1992, 215, 221. Luther hat in solchen Fällen die Anwendung der »Kirchenzucht« gegen »Wucherer« verlangt, vgl. WA 51, 422.

⁸⁰ Vgl. WA 6, 36 sowie WA 15, 301, und den Verweis auf Lk 6,34.

⁸¹ WA 15, 303.

⁸² WA 6, 51.

⁸³ WA 6, 51.

⁸⁴ Vgl. WA 6, 49.

⁸⁵ WA 6, 57.

⁸⁶ Christian Hecker, Wenn aus Kontingenz Notwendigkeit wird. Die neue Welt der Finanzmärkte und die alten Warnungen Martin Luthers, in: ZEE, 59. Jg. (Heft 3/2015), 191–204, hier 195.

gen die Risiken wirtschaftlichen Handelns absichern zu wollen und sich somit faktisch den zukünftigen Segen Gottes bereits in der Gegenwart zu sichern: »Ja, er kauft Gottes Segen, noch nicht gegeben, für einen gegebenen.«⁸⁷ Hier witterte Luther den menschlichen Versuch, sich Gott gleich stellen zu wollen, indem über die Zukunft verfügt wird, die allein in Gottes Händen liegt. Insofern verurteilte er den Zins nicht allein aufgrund ethischer Überlegungen, sondern weit grundsätzlicher in theologischer Perspektive. Zinsnehmen bedeutet in diesem Sinn die vorweggenommene Inanspruchnahme des göttlichen Segens, was für Luther eine ungeheure Vermessenheit des Menschen zum Ausdruck bringt.

Nur in sehr eng begrenzten Ausnahmefällen⁸⁸ konnte Luther Formen des Zinskaufes und damit des Zinsnehmens akzeptieren. Die sogenannte »Schadewacht«, das heißt den Anspruch auf Ersatz von Schäden, die einem Gläubiger durch Kapitalüberlassung entstehen könnten, ließ er ebenso zu wie das sogenannte »Notwucherlein«, das erwerbsunfähigen, oft alten Menschen, die über kleinere Geldbeträge verfügten, gegebenenfalls zur Sicherung der Versorgung dienen konnte.⁸⁹

2.3. Ansätze einer Sozialfürsorge im Kontext der lutherischen Reformation

Der Schutz der Armen spielt in Luthers Auslegungen des siebten Gebots immer wieder eine zentrale Rolle, eindrücklich werden insbesondere Besitzende auf ihre soziale Verantwortung angesprochen: »Aber davor hüte Dich, wenn die lieben Armen [...] kommen, die um den täglichen Pfennig sorgen und bangen müssen, und Du [...] den mit Stolz und Übermut abweist, dem Du geben und schenken solltest, so gehen sie dahin elend und betrübt, weil sie aber niemand klagen können, schreien und rufen sie gen Himmel. [...] Denn solch Seufzen und Rufen ist kein Scherz. Es hat vielmehr einen Nachdruck, der Dir und aller Welt zu schwer werden wird, denn es trifft auf den, der sich der armen betrübten Herzen annimmt und sie nicht ohne Rache lassen will.«⁹⁰ Luther hat die soziale Verantwortung der Besitzenden durchaus mit einem drohenden Unterton eingeschärft, da Gott selbst der Anwalt der Armen ist, ihre Not sieht und hört und die Missachtung der Armen bestrafen wird. Die Impulse bzw. »Grade« der

⁸⁷ WA 15, 322.

⁸⁸ Vgl. JOACHIM WIELAND, »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern«. Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen, in: ZEE 35. Jg. (Heft 4/1991), 269–284.

⁸⁹ Vgl. WA 51, 372 f.

⁹⁰ MARTIN LUTHER, Großer Katechismus. Das siebte Gebot (s. Anm. 65), 622.

Bergpredigt, frei und umsonst zu geben sowie zu leihen, ohne Zinsen zu nehmen und eventuell auf eine Rückerstattung zu verzichten, werden aufgenommen und insbesondere als Verpflichtung den Armen gegenüber eingefordert.

Neben diesem Appell an die individuelle Barmherzigkeit der Besitzenden hat Luther ebenfalls mit Nachdruck die soziale Verantwortung der Obrigkeit eingeschärft, indem der den Gemeinden oder Fürsten zufallende Reichtum aus den von der Reformation aufgelösten Klöstern, Orden, Bruderschaften usw. gemeinwohlverträglich genutzt werden sollte.

Hintergrund dieser Konzeption ist die reformatorische Grundhaltung, dass mit der Hochschätzung der Berufsarbeit für alle Menschen eine radikale Kritik der mittelalterlichen Almosenpraxis sowie eine Infragestellung der Auswüchse der oft gruppenegoistisch orientierten Bruderschaften verbunden war. Nur den in Not geratenen Mitgliedern der jeweils eigenen Gemeinde – das heißt den Armen vor Ort, wie es etwa in der von Luther als vorbildlich gelobten »Leisniger Kastenordnung«⁹¹ aufgezeigt wird – sollen finanzielle oder soziale Unterstützungsmaßnahmen zuteilwerden. Luther verwies in diesem Zusammenhang auf das Vorbild der Apostelgeschichte (Apg 2,44; 4,32) und sah eine wesentliche Aufgabe der Reformation auch in einer gemeinsamen Vermögensverwaltung. Die Einrichtung eines »gemeinen Kastens« sollte eine geregelte Verwaltung der Einnahmen – neben verschiedenen kirchlichen Einnahmen, unter anderem aus Gütern und Abgaben des Pfarramts sowie den Opferstöcken in der Kirche, handelt es sich um Zunftabgaben, Strafgelder sowie freiwillige Gaben und Testamente – sowie der Ausgaben des Kastens gewährleisten. Zu diesen Ausgaben gehörte neben der Finanzierung von Pfarramt und Schule vor allem die Unterstützung der Armen, wobei im Einzelnen Arbeitsunfähige, Kranke, Schwache und Waisen genannt wurden. Auch in Not geratene Gemeindeglieder konnten unterstützt werden, etwa durch die Auslösung von stark zinsbelasteten Bürgern oder durch das Gewähren von Vorschüssen.⁹² Sollten die Einnahmen dieses Kastens, der gemäß der Leisniger Ordnung von jeweils zehn Vorstehern pro Jahr zu verwalten und dessen Bestand der gesamten Gemeinde mehrmals im

⁹¹ Die Gemeinde Leisnig hatte aus dem Vermögen und den Einkünften des Stifts einen »Kasten«, das heißt eine in der Stadtkirche deponierte Truhe mit vier Schlössern, eingerichtet. Aus diesem Vermögen sollten insbesondere die Pfarrer und die Schule finanziert sowie die ortsansässigen Armen unterstützt werden. Luther sollte dieses Vorgehen »mit der Schrift befestigen« (WA 12, 11 ff). Vgl. ausführlich zur Einrichtung von Kastenordnungen: GERHARD UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit seit der Reformation. Erstes Buch, Stuttgart 1890, 71 ff.

⁹² Vgl. WA 12, 25 ff. Prien interpretiert die Bestimmungen der Kastenordnung als eine Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe und speziell der Bergpredigt für die Gestaltung der Rechts- und Sozialordnung (PRIEN, Wirtschaftsethik [s. Anm. 79], 203).

Jahr detailliert vorzulegen war, nicht ausreichen, waren die Bürger des Ortes verpflichtet, entsprechende Zuschüsse zu leisten, faktisch also Steuern zu zahlen.⁹³ Mit diesen Kastenordnungen, die in vielen reformatorischen Gebieten nachweisbar sind, beginnt die Tradition der wesentlich protestantisch motivierten Armenfürsorge, die hauptsächlich als Aufgabe der Ortsgemeinde – der kirchlichen wie der politischen, die seinerzeit in der Regel faktisch eine Einheit bildeten – zu verstehen ist. In Deutschland und auch in Skandinavien hat diese Tradition die Armenfürsorge weiterentwickelt, die seit der Reformation zunehmend kommunalisiert, rationalisiert und bürokratisiert worden ist und damit die Entwicklung zum Sozialstaat angestoßen hat.⁹⁴

FAZIT

Der Bereich des Hausstandes – bei Luther: der jeweilige »Beruf« im Stand *oikonomia* – spielt in den ethischen Unterweisungen des Reformators eine weitaus bedeutendere Rolle als vielfach angenommen. Dies gilt nicht allein für seine ethischen Unterweisungen zum Verständnis von Ehe und Familie, sondern auch für das wirtschaftliche Handeln. Luther war ein genauer Beobachter der wirtschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit, seine ökonomische Sachkenntnis sowie die Vielzahl seiner differenzierten Ratschläge sind höchst eindrucklich. Weil ihm an einer dem Glauben entsprechenden Gestaltung des Bereichs der Wirtschaft gelegen war, hat er sich immer wieder in grundlegender Weise wie auch im Blick auf viele Einzelprobleme seiner Zeit mit dieser Thematik befasst. Dabei kann man ihm eine Wirtschaftsferne oder gar »Feindlichkeit« nicht nachsagen, im Gegenteil: wirtschaftliches Handeln auf Märkten hielt er für eine selbstverständliche und notwendige Angelegenheit. Allerdings – so vor allem durch die Bildung von Monopolgesellschaften mit ihrer ökonomischen und sozialen Machtfülle – sah er in diesem Bereich eine Reihe gravierender öffentlicher Missstände wie auch vielfaches individuelles Fehlverhalten, so dass sich in seinen Schriften wichtige Impulse für die politische Regulierung dieses

⁹³ Vgl. WA 12, 28 f.

⁹⁴ Vgl. GERHARD WEGNER, Aus Luthers Geist erwachsen: Der moderne Sozialstaat, in: epd-Dokumentation 21/2014, 34–42, der die »soziale In-Pflicht-Nahme der Obrigkeit« (a. a. O., 38) im Luthertum betont, jedoch in seinem Fazit zu Recht zurückhaltender als im Titel des Beitrags argumentiert und von einer »Duldung« der Sozialstaatsentwicklung seitens der lutherischen Kirchen speziell in Skandinavien spricht. Vgl. zur sozialstaatlichen Entwicklung in Deutschland: CHRISTOPH SACHSSE/FLORIAN TENNSTEDT Sozialpolitik vor dem Sozialstaat: Freizügigkeit und Armenwesen in der Gründungsphase des Deutschen Reiches, in: Zeitschrift für Sozialreform 47 (2001), 205–222.

Handlungsfeldes sowie grundlegende Hinweise für die Lebensführung der Christinnen und Christen finden. Im Kern zielen seine Schriften darauf, dass der gerechtfertigte Mensch, der exemplarisch mit der Brotbitte des Vaterunsers auf die Fürsorge Gottes als seines Schöpfers und Erhalters vertrauen darf, sich von der Selbstsorge abwenden und den Bedürfnissen des Nächsten zuwenden soll. Wirtschaftliches Handeln hat in diesem Sinn durchaus eine standesgemäße Lebensführung zu ermöglichen und soll darüber hinaus dazu beitragen, Armut wirksam zu bekämpfen. Indem eine angemessene Selbstverantwortung, die von der Eigennutzorientierung zu unterscheiden ist, und die Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung zum Schutz der Armen Hand in Hand gehen, trägt das wirtschaftliche Handeln im Hausstand und auf den Märkten dazu bei, dass die zum Leben notwendigen Güter im Sinn der vierten Bitte des Vaterunsers produziert werden.

In der Wirkungsgeschichte des Luthertums hat diese Grundhaltung, wesentlich unterstützt durch die strikt obrigkeitliche Orientierung der lutherischen Ethik, vor allem ein Unternehmertum der öffentlichen Hand gefördert. Eine große Zahl von Söhnen lutherischer Theologen hat zu den Begründern des Kameralismus gehört, der sich speziell in lutherischen Territorien entwickelte.⁹⁵ Die wissenschaftlichen Arbeiten zum Kameralismus wie auch die wichtigsten praktischen Impulse sind zum überwiegenden Teil auf lutherisch geprägte Staatsbeamte zurückzuführen. Die Konzentration auf staatliche Initiativen zur Förderung der Wirtschaft und zur Sicherung öffentlicher Erwerbseinkünfte in Verbindung mit dem Ziel der Bereitstellung »öffentlicher Assekuranzen«⁹⁶ in Notfällen kennzeichnete die ökonomische Entwicklung lutherischer Territorien insbesondere im 17. und 18. Jahrhundert. Dort, wo im 19. Jahrhundert lutherische Unternehmer in bedeutender Weise aktiv geworden sind, »wie im Ruhrgebiet, im Wuppertal, in Monschau«, sind diese »nicht dem orthodoxen Luthertum, sondern mehr seinen pietistischen Auflockerungen«⁹⁷ zuzurechnen.

Die durch die lutherische Reformation freigesetzten Kräfte zur Gestaltung der Welt haben sich somit auch im Blick auf wirtschaftliches Handeln vorrangig in staatsnahen Tätigkeiten ausgewirkt. Generell ist ein starkes soziales Verantwortungsgefühl durch die lutherische Frömmigkeit entwickelt und über Generationen hinweg stabilisiert worden, das sowohl die öffentliche Ordnung wie auch die individuelle Lebensführung nachhaltig geprägt hat.

⁹⁵ Vgl. MÜLLER-ARMACK, Religion (s. Anm. 9), 190 f.

⁹⁶ ALFRED MÜLLER-ARMACK, Religionssoziologischer Schematismus für die europäischen Konfessionszonen im 16. bis 18. Jahrhundert, in: a. a. O., Beilage.

⁹⁷ A. a. O., 211.

RECHTFERTIGUNG, ANERKENNUNG UND DER BEREICH DES POLITISCHEN

Gunther Schendel

»Die Gnade ist das bedingungslose Grundeinkommen der Seele.« (Michael Köhler)¹

»[D]ie Vernunft [erkennt] erst von der Liebe aus die wahren Strukturen des weltlichen Regiments, die von der eigenen Person auf den Nächsten weisen.« (Wolfgang Huber)²

I. DIE AKTUALITÄT DER LEHRE VON DEN ZWEI REICHEN BZW. REGIMENTEN

Die neue Diskussion im Kontext der
aktuellen Flüchtlingspolitik

Luthers Lehre von den zwei Reichen bzw. Regimenten ist wieder im Gespräch, spätestens seit der Diskussion um kirchliche Stellungnahmen zur aktuellen Flüchtlingspolitik. Unter dem programmatischen Titel »Die zwei Regimente« hat der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm jüngst noch einmal die *Zusammengehörigkeit* der beiden Reiche betont: Ihm zufolge ist es eine »populäre[...] Fehldeutung«, wenn man das geistliche und das weltliche Reich als »zwei voneinander getrennte[...] Bereiche« versteht.³ Damit werde die Zweireichlehre wieder zu jenem theologischen »Konstrukt«, das »längst ein Eigenleben jenseits der Ideenwelt des Reformators entwickelt hat«.⁴ Der angeblichen »Eigengesetzlichkeit« der Politik setzt Bedford-Strohm die »staatskritische Pointe von Luthers Lehre von den zwei Regimenten« entgegen: Angesichts der »allumfassenden Herrschaft Gottes über seine Schöpfung« könne sich der Staat nicht absolut setzen, sondern er sei zum »Schutz der Schwachen« verpflichtet.⁵ Damit bezieht sich Bedford-Strohm erkennbar auf die Diskussion während der aktuellen Flüchtlingsbewegung: Er möchte den Einwand entkräften, »mit

¹ EV. KIRCHENKREIS WITTENBERG (Hrsg.), *Sola scriptura. Lyrik und Prosa im Schreibwettbewerb zum Reformationsjubiläum*, Wittenberg 2017, 222.

² WOLFGANG HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, 452.

³ HEINRICH BEDFORD-STROHM, *Die zwei Regimente*, FAZ 15.5.2017.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

christlicher Gesinnungsethik könne man nun einmal keinen Staat machen«, und die Berechtigung kirchlicher Äußerungen zu politischen Gegenwartsfragen unterstreichen.⁶

Mit seiner Luther-Interpretation reagiert der EKD-Ratsvorsitzende auf zahlreiche Stimmen aus Politik⁷ und Theologie⁸, die in den letzten anderthalb Jahren gerade die *Unterscheidung* zwischen den beiden Reichen oder Regimenten hervorgehoben haben und von daher zum Teil zu einer deutlichen Kritik an der deutschen Flüchtlingspolitik des Jahres 2015 sowie an entsprechenden kirchlichen Äußerungen kamen.⁹ Besonders pointiert hat der Systematische Theologe Alexander Dietz jüngst auf die seiner Ansicht nach »notwendige[n] Differenzierungen in der Flüchtlingsdebatte« verwiesen.¹⁰ Rückgrat seiner Argumentation ist eine Lesart der Zweiregimentenlehre, die zwar »eine Trennung von Politik und Glaube abweist«¹¹, aber den Schwerpunkt auf die Unterscheidung der beiden Regimente legt. Umso deutlicher ist Dietz' Kritik, wenn es seiner Ansicht nach zu einer »Verwechslung der Ziele oder Mittel« kommt, weil er die Verwechslung für »grundlegende Fehlentwicklungen in Gesellschaft und Kirche« verantwortlich macht.¹² Als Beispiel für die von ihm empfundene »Verwechslung« zitiert er zahlreiche kirchliche Äußerungen zur Flüchtlingsdebatte.

Die Liste der »illegitime[n] Ziele und Mittel«, die er aus diesen Zitaten herausliest, ist lang:¹³ Als Verstoß gegen die »geistliche Regierweise Gottes« nennt er »Politisierung«,¹⁴ eine »sozialreligiöse Machtausübung« durch die

⁶ Ebd.

⁷ WOLFGANG SCHÄUBLE, Das Reformationsjubiläum 2017 und die Politik in Deutschland und Europa, in: Pastoraltheologie 1/2016, 44–53.

⁸ MARTIN HONECKER, Ist eine Migrationsethik notwendig? Orientierungen in einer komplexen Situation, in: Deutschen Pfarrerverband, Ausgabe: 4/2016, online: www.pfarrerverband.de/print/artikel.php?id=4036 (Stand: 15. Juni 2017); ULRICH H. J. KÖRTNER, Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus, in: Zeitzeichen 17/2 (2016), 8–11, online: www.zeitzeichen.net/geschichte-politik-gesellschaft/kirchen-und-fluechtlingsfrage (Stand: 15. Juni 2017).

⁹ ULRICH H. J. KÖRTNER, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: ZEE 60 (2016), 282–296; JOHANNES FISCHER, Politische Verantwortung aus christlicher Gesinnung? Über Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Verhältnis von Moral und Politik, in: ZEE 60 (2016), 297–306.

¹⁰ ALEXANDER DIETZ: Notwendige Differenzierungen in der Flüchtlingsdebatte. Kritische Anfragen in der Perspektive der Zwei-Regimenten-Lehre, in: ThLZ 142 (2017) 4, 325–342.

¹¹ A. a. O., 327.

¹² A. a. O., 326.

¹³ Nicht immer ist diese Aufzählung frei vom Grundton einer gewissen Süffisanz, die jener Rechthaberei und Besserwisserei, die er den von ihm aufgespießten kirchlichen Stellungnahmen vorwirft, leider nicht fernsteht.

¹⁴ A. a. O., 330.

»Verfälschung christlicher Begriffe wie Nächstenliebe zu Herrschaftsinstrumenten«¹⁵ sowie »Schwärmerei«¹⁶. Als Verstoß gegen die weltliche Regierweise führt er den zivilreligiösen Bezug auf die geschichtliche Schuld des deutschen Volkes,¹⁷ »Moralisierung« und die Orientierung an einem »innerweltliche[n] Heilszustand« an.¹⁸ In all dem sieht er eine Verkennung dessen, was nach Luther die Aufgabe des Politischen und der politisch Verantwortlichen ausmacht: nämlich nicht »mit dem Evangelium, mit Milde oder mit Barmherzigkeit zu regieren, weil dies eine tragische Verwechslung der angemessenen Mittel seines Schutz-Auftrags und damit eine Verletzung der Nächstenliebe bedeuten würde.«¹⁹ Dementsprechend kritisiert er (mit Ulrich Körtner) das »Barmherzigkeitsethos« Bedford-Strohms und plädiert für die primäre Orientierung an einer Verantwortungsethik, die auch mit Blick auf die Flüchtlingspolitik die Dilemmata nicht ausblendet und die unerwünschten Folgen von Grenzöffnungen nicht übergeht. Dietz nennt hier die »Überforderung der Sozialsysteme« und den »Verlust innerer Sicherheit«.²⁰

Diese beiden Positionen wurden hier so ausführlich zitiert, weil sie typisch sind für die aktuelle Diskussion um Luthers Zweireiche- bzw. Zweiregimentenlehre. Auch wenn der lange diskutierte Gegensatz zwischen dieser Lehre und Karl Barths Konzept von der Königsherrschaft Christi eigentlich als erledigt gilt,²¹ hat die aktuelle Debatte um die Flüchtlingspolitik zu einer Neubeschäftigung mit Luthers Konzept des Politischen geführt, bei der die alten Konfliktlinien zwischen Luther und Barth bzw. Bonhoeffer wieder aufbrechen.

Ein rechtfertigungstheologischer Ansatz

In diesem Beitrag soll ebenfalls nach der Aktualität von Luthers Konzept des Politischen gefragt werden, wobei ich jedoch nicht bei den aktuellen Konfliktlinien ansetzen möchte. Als Zugang wähle ich vielmehr die rechtfertigungstheo-

¹⁵ A. a. O., 332. Dietz verweist hier auf eine ältere Formulierung von Friedrich Wilhelm Graf.

¹⁶ A. a. O., 333.

¹⁷ A. a. O., 338. An dieser Stelle zitiert Dietz auch die Formulierung »Schuld kult«, ohne auf den politischen Kontext zu verweisen, in dem er beheimatet ist.

¹⁸ A. a. O., 340 und 341.

¹⁹ A. a. O., 335.

²⁰ A. a. O., 334.

²¹ Vgl. WILFRIED HÄRLE, Art. Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch, in: TRE, Bd. 36, Tübingen 2004, 786. Auch Dietz spricht von einem »Missverständnis« (DIETZ, Differenzierungen [s. Anm. 10], 327).

logische Interpretation von Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit*.²² Schließlich stellt diese Schrift von 1523 »das grundlegende und bedeutendste Dokument von Luthers politischer Ethik«²³ dar; hier lässt sich wie unter einem Brennglas die historische Distanz und die Gegenwartsbedeutung der reformatorischen Zweiregimentenlehre untersuchen. Der rechtfertigungstheologische Ansatz wird gewählt, um das systematische und das sozialetische Proprium dieses Konzepts neu in den Blick zu bekommen. Dabei soll an aktuelle Re-Interpretationen der Rechtfertigungslehre angeknüpft werden, die dieses Kernstück evangelischer Theologie mit Konzepten wie Anerkennung und Wechselseitigkeit auch außertheologisch anschlussfähig machen.²⁴ Die Hoffnung ist, dass so auch ein klärender Blick auf die aktuelle Debatte möglich ist.

Dabei ist die Kernthese des vorliegenden Beitrags: Mit Luthers Zweiregimentenlehre liegt ein Konzept christlicher Freiheit vor, die keineswegs nur in der Innerlichkeit aufgeht. Die in der Obrigkeitsschrift formulierte Pointe liegt vielmehr darin, dass die in der Rechtfertigung zugeeignete Anerkennung die praktische soziale Anerkennung anderer und damit eine neue Sozialität freisetzt, die dem Bereich des Politischen unmittelbar zugutekommt und hier eine Orientierungskraft hat, die über die Beachtung notwendiger Unterscheidungen zwischen Politik und Kirche hinausgeht. Die Voraussetzung dieser Freiheit ist religiöse Toleranz, der Verzicht von Zwang in Fragen des Glaubens.

Der Blick auf die heutige Situation in westlich geprägten Gesellschaften zeigt, dass die von Luther an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit in den Blick genommenen Zielrichtungen der Anerkennung selbstverständlich der Erweiterung bedürfen. Mit der Interpretation der Obrigkeitsschrift als Konzept

²² MARTIN LUTHER, *Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei*, WA 11; 245–281. Im Folgenden wird im Interesse der Lese- und Erreichbarkeit die Insel-Luther-Ausgabe zitiert und nachgewiesen: MARTIN LUTHER, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von KARIN BORNKAMM/GERHARD EBELING, Frankfurt/M./Leipzig 21983, Bd. 4, 36–84.

²³ ROCHUS LEONHARDT, *Aufgaben und Grenzen weltlicher Staatlichkeit nach Luther*, in: ROCHUS LEONHARDT/ARNULF VON SCHELIHA (Hrsg.), *Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis*, Baden-Baden 2015, 75. Zurückhaltender mit seinem Urteil ist z. B. der Kirchenhistoriker BERNHARD LOHSE, der auf den »zeitgeschichtlichen Zusammenhang« und die Weiterentwicklung der politischen Ethik Luthers hinweist (DERS., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 174f., Zitat 174).

²⁴ DIETRICH KORSCH, *Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther*, in: NZSTh, 40. Bd., 1998, 139–156; OSWALD BAYER, *Ethik der Gabe*, in: VERONIKA HOFFMANN (Hrsg.), *Die Gabe – ein Urwort der Theologie?*, Frankfurt/M. 2009, 99–124; BO KRISTIAN HOLM, *Gabe und Geber bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, Berlin/New York 2006; FRANK NULLMEIER, *Rechtfertigung*, Hannover 2016.

christlicher Freiheit soll auch nicht die »antiliberaler Wende« des »späten« Luther²⁵ relativiert werden. Vielmehr soll nach dem heutigen Potenzial dieses reformatorischen Ansatzes gefragt werden, vor allem auch angesichts der fatalen Wirkungsgeschichte, in deren Folge der »Lutherischen Unterscheidung der Regimenter Gottes [...] vorgeworfen [wurde], sie habe zu unreflektiertem Untertanengehorsam geführt«²⁶.

2. DAS PROFIL DES »POLITISCHEN«

Luthers Konzept – zwischen Repression und Freiheitspotentialen

Gegenwärtig erleben wir, dass die Nationalstaaten »im Zuge der Globalisierung [...] an Macht und Kompetenzen« verlieren.²⁷ Internationale Konzerne gewinnen an Bedeutung und schaffen neue virtuelle Räume; Kooperation und Verträge sorgen (bis hin zur europäischen Integration) für eine transnationale Einbindung der Nationalstaaten, wobei diese Entwicklung aber auch nationalistische Gegenreaktionen hervorruft und die Grenzen der Verrechtlichung internationaler Beziehungen leider allzu offensichtlich sind.

Dagegen hat Luther eine Staatlichkeit vor Augen, die die Entwicklung zu Nationalstaaten noch vor sich hat: Die Territorialfürstentümer etablieren und konsolidieren sich gerade, der 1495 ausgerufene »Ewiger Landfrieden« mit dem »Verbot[...] der Privatfehde«²⁸ ist noch keineswegs selbstverständlich. Adressat seiner Obrigkeitsschrift ist ein zukünftiger Landesherr als der personifizierte Inbegriff politischer Herrschaft, während wir in einer demokratischen Staatsform von Volkssouveränität, Partizipation und Gewaltenteilung ausgehen. Kurzwort für das Politische ist in der Obrigkeitsschrift das »Schwert«: Damit fokussiert er es auf die Aufgabe, den inneren und äußeren Frieden zu sichern und das Böse abzuwehren.²⁹ Das ist für Luther die zentrale Aufgabe der Obrig-

²⁵ LEONHARDT, Aufgaben s. Anm. 23), 96, unter Anspielung auf eine Äußerung von Heinz Schilling.

²⁶ CHRISTIANE TIETZ, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«, in: IRENE DINGEL/CHRISTIANE TIETZ, Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 263.

²⁷ MARTIN HONECKER, Art. Staat (theologisch), in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2016, 1482.

²⁸ VOLKER STÜMKE, Frieden, Recht, Ordnung – Luthers Impulse für ein gegenwärtiges Staatsverständnis, in: LEONHARDT/SCHELIHA, Hier stehe ich (s. Anm. 23), 225.

²⁹ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 46.

keit; in späteren Schriften nennt er allerdings auch noch andere Aufgaben und Verpflichtungen wie eine »elementare[.] Sozialfürsorge« und die Ermöglichung und Durchsetzung der »Schulpflicht (für Jungen)«, um die nötigen Experten für den aufzubauenden Staatsapparat zu haben.³⁰ Im Mittelpunkt der Staatsaufgaben, so wie Luther sie sieht, stehen aber der Schutz und die Strafe. Ernst Troeltsch hat treffend von einem »polizeilichen und utilitaristischen Staatsbegriff« gesprochen, der durchaus an die mittelalterliche Tradition erinnert – »nur jetzt den Verhältnissen entsprechend mit stärkerer Betonung der Einheit der Gewalt«³¹. Wenn Luther (im Rahmen seiner Dreiständelehre) von *politia* spricht, dann fokussiert er sich tatsächlich auf die Schutz- und Straffunktion des Staates als »äußeres Zuchtmittel gegen die Folgen der Sünde«.³²

Bemerkenswert ist allerdings, dass er in der Obrigkeitsschrift nur von *einem* Schwert spricht: Das ist nicht nur ein Ergebnis seiner Orientierung an Röm 13,4, sondern verdankt sich auch seiner Rechtfertigungslehre: Entgegen der mittelalterlichen Zweischwerterlehre spricht er der Kirche die Legitimierung zur Gewaltausübung ab,³³ weil der Glaube nicht erzwungen werden kann und die weltliche Machtausübung den Auftrag der Kirche verunklart: Ihr Instrument ist das Wort, nicht das Schwert, weil Christus »ein freiwilliges Volk haben sollte«³⁴. Um das zu unterstreichen, spricht er entgegen der mittelalterlichen Staatstheorie von der direkten Einsetzung der Obrigkeit durch Gott.³⁵

Damit haben Staat und Kirche (wobei Luther von der »Kirche« genauso wenig spricht wie vom »Staat«)³⁶ jeweils einen klar definierten Auftrag: Das meint ihre Bezeichnung als die beiden »Regimente«, die von Gott eingesetzten Regierungsformen.³⁷ Der Bereich des »Politischen« bezieht sich mit seinem »Schwert« auf den Leib und seine Erhaltung, der Bereich der Kirche mit ihrem Wort auf die »Seele« und ihre Erlösung.³⁸ Mit demselben Ernst, mit dem Luther den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit einschärft, betont er die Gewissensfrei-

³⁰ ARNULF VON SCHELIHA, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 23.

³¹ ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (Nachdruck Tübingen 1994), Teilband II, 561.

³² LOHSE, *Luthers Theologie* (s. Anm. 23), 344 (in einer Paraphrase von Luthers Genesisvorlesung 1535–1545).

³³ STÜMKE, *Frieden* (s. Anm. 28), 222 f.

³⁴ LUTHER, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 47.

³⁵ STÜMKE, *Frieden* (s. Anm. 28), 225.

³⁶ Zum Fehlen des Begriffs »Staat« bei Luther vgl.: ARMIN KOHNLE, *Luthers Staatsverständnis in seinem historischen Kontext*, in: LEONHARDT/SCHELIHA, *Hier stehe ich* (s. Anm. 23), 51.

³⁷ Vgl. LEONHARDT, *Aufgaben* (s. Anm. 23), 78 f.

³⁸ LUTHER, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 60.

heit und gesteht den einzelnen ein Recht auf religiösen Irrtum zu.³⁹ Wenn der Glaube von außen erzwungen wird, so die dahinterliegende Argumentation, dann führt das nur zu »Lügen und falsche[n] Bekenntnissen«⁴⁰. Das angemessene Mittel gegen Ketzerei, damals ein todeswürdiges Delikt, ist nach Luther die Predigt.⁴¹

Bei dieser »liberalen« Haltung ist der Reformator nicht auf Dauer geblieben, aber sie zeigt doch das freiheitliche Potenzial seiner Rechtfertigungslehre. In der hier angelegten positiven und negativen Religionsfreiheit liegt eine der Wurzeln des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens. Nach Hans Joas waren es reformatorische Dissidenten (Baptisten, Quäker und freie Spiritualisten), die mit ihrer »puritanisch-aufklärerischen Synthese« das Bekenntnis zur gottgeschenkten Gleichheit und zu den unabdingbaren Rechten aller Menschen in die US-amerikanische Unabhängigkeitserklärung schrieben.⁴²

Die Zäsur der Demokratiedenkschrift und die aktuelle Debatte um die Rolle der Religionen

Bekanntermaßen war es ein langer Weg, bis der deutsche Mainstream-Protestantismus dieses freiheitliche Potenzial aufgenommen hat. Als »die entscheidende Zäsur für das evangelische Staatsverständnis«⁴³ ist die Demokratiedenkschrift der EKD von 1985⁴⁴ zu werten, in der dezidiert eine »Korrektur« am bisherigen Staatsverständnis formuliert wurde.⁴⁵ Diese Schrift markiert den deutlichen Abschied von der Vorstellung eines Obrigkeitsstaats, der den Bürgerinnen und Bürgern um der Abwehr der Sündenfolgen willen übergeordnet ist. Wichtig an dieser Schrift ist die Zustimmung zur Demokratie und damit zum »Konzept einer grundsätzlich auf den durch die Kodifizierung der Menschenwürde und der Grundrechte gesicherten Freiheiten der Bürger aufbauenden Staatsordnung, die ihre Legitimität durch die Bürger erhält«⁴⁶.

³⁹ A. a. O., 63. – Das arbeitet gut heraus LEONHARDT, Aufgaben (s. Anm. 23), 86–88.

⁴⁰ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 64.

⁴¹ A. a. O., 70.

⁴² HANS JOAS, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011, 50.

⁴³ REINER ANSELM, Politische Ethik, in: WOLFGANG HUBER/TORSTEN MEIREIS/HANS-RICHARD REUTER, Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 229.

⁴⁴ EKD: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh (1985) ⁴1990.

⁴⁵ A. a. O., 16.

⁴⁶ ANSELM, Ethik (s. Anm. 43), 227.

Die »hinkende Trennung« von Staat und Kirche, die das Grundgesetz aus der Weimarer Reichverfassung übernommen hat, sichert den Kirchen- und Religionsgemeinschaften in Deutschland zudem jenen Freiraum, den Luther für die »Seele« forderte. Über die Verhältnisbestimmung von Kirche und Religion in der pluralistischen Gesellschaft und im weltanschaulich neutralen Staat wird auch aktuell wieder diskutiert; das zeigt die vereinzelt erhobene Forderung nach einem besonderen Islamgesetz.⁴⁷ Die Extreme, in der sich die Diskussion um das Verhältnis von Staat und Religion bewegt, hat Hendrik Munsonius als »Hierarchisierung« und »Distanzierung« bezeichnet: Distanzierung im Sinne eines Laizismus, und Hierarchisierung als die Frage danach, »welchen Beitrag die Religionsgemeinschaften für die Geltungs- und Realisierungsbedingungen der freiheitlichen Verfassungsordnung erbringen«⁴⁸. Eine solche Hierarchisierung wäre aus verfassungsrechtlicher und auch aus sozialem ethischer Perspektive problematisch: Deshalb haben Munsonius und Anselm absolut recht, wenn sie auf die Aufgabe des Staates hinweisen, »Heimstatt aller Bürger« zu sein⁴⁹, und davor warnen, den Staat indirekt durch die Vorstellung zu delegitimieren, dass er »eine besondere [religiöse] Legitimation« brauche.⁵⁰

Trotzdem können Religionen und Weltanschauungen mit ihrem Ethos und ihren Weltdeutungen ein wichtiges Potenzial für die öffentliche Diskussion darstellen; darauf hat nicht zuletzt Jürgen Habermas äußerst wirkungsvoll hingewiesen.⁵¹ Insofern ist die Frage: Wie sieht das Potenzial konkret aus, das Luther mit seiner rechtfertigungstheologisch fundierten Zweiregimentenlehre entfaltet – und das er mit seinem Hinweis auf die notwendige Freiheit der »Seele« schützen will?

⁴⁷ Bundesregierung lehnt Islamgesetz ab, FAZ, 3.4.2017, online: www.faz.net/aktuell/politik/inland/integration-bundesregierung-lehnt-islamgesetz-ab-14955328.html (Stand: 15. Juni 2017); De Maizièrte erteilt Islamgesetz eine Absage, SZ, 4.4.2017, online: www.sueddeutsche.de/politik/union-de-maiziere-erteilt-islamgesetz-eine-absage-1.3451180 (Stand: 15. Juni 2017).

⁴⁸ HENDRIK MUNSONIUS, Kirche und Politik in pluralistischer Gesellschaft, in: ZEE 59/2015, 170.

⁴⁹ A. a. O., 170, mit einem Zitat des Bundesverfassungsgerichts.

⁵⁰ ANSELM, Ethik (s. Anm. 43), 224, mit leichter Kritik auch am bekannten Böckenförde-Diktum.

⁵¹ Z. B.: JÜRGEN HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2009, 119–154.

3. ZU EINER NEUEN SOZIALITÄT BEFREIT

Das rechtfertigungstheologische Fundament neuer Sozialität nach Luther

Durch die Rechtfertigung sind »die Christen« zu einer neuen Sozialität, zu einem neuen Umgang miteinander befreit. Das ist der sozialetische Impuls, den Luther in seiner Obrigkeitsschrift breit – und aus der Freiheit eines Christenmenschen heraus – entfaltet. Die rechtfertigungstheologischen Voraussetzungen werden dabei nur angedeutet, nicht intensiver ausgeführt. Allerdings wird doch soviel deutlich: Wie der Glaube, so ist auch die sozialetische Ausrichtung auf den »Nächsten« keines der »Werke«, mit denen »man fromm oder selig werden« kann, sondern ein Ergebnis des »Glauben[s] [...], der dich ohne Werke zur neuen Kreatur macht«. ⁵² Diese neue Existenz befähigt nach Luther zu einer neuen Sozialität: Christenmenschen, so sagt er, haben »den heiligen Geist im Herzen [...], der sie lehrt und macht, dass sie niemandem Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gerne und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod«. ⁵³

Die Signatur des Christenmenschen ist damit, dass er ein »doppelt exzentrisches Wesen« ist: »in Christo, im Mitmenschen«. ⁵⁴ Diese doppelte Exzentrizität hat Luther in der Obrigkeitsschrift am Beispiel des »christlichen Fürsten und Herrn« ⁵⁵ (modern gesagt: eines christlich motivierten Politikers) eindrucksvoll entfaltet: Konstitutiv ist für ihn eine doppelte Ausrichtung: die Ausrichtung auf »Gott« (»mit rechtem Vertrauen und herzlichem Gebet«) und auf die »Untertanen« (»mit Liebe und christlichem Dienst«). ⁵⁶ An anderer Stelle spricht er von einer Entäußerung des Fürsten: Dieser solle die Grundbewegung Christi nachvollziehen, des »obersten Fürsten«, der seine »Not angesehen« und »alles daran gewandt« hat, dass der Fürst »Gewalt, Gut und Ehre an ihm und durch ihn hätte«; Christus sei es nicht darum gegangen, des Fürsten »Gewalt, Gut und Ehre« für sich zu gewinnen. ⁵⁷ Nach diesem Vorbild, so fährt Luther fort, soll der Fürst auch mit Blick auf seine »Untertanen« nicht das Eigene, »sondern das Ihre suchen«. ⁵⁸

⁵² LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 52.

⁵³ A. a. O., 43.

⁵⁴ KORSCH, Freiheit (s. Anm. 24), 154 f.

⁵⁵ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 73.

⁵⁶ A. a. O., 82.

⁵⁷ A. a. O., 75.

⁵⁸ Ebd.

Hier wird das christologische Fundament der von Luther intendierten neuen Sozialität deutlich: Christus ist hier nicht nur *exemplum*, sondern auch *donum*, wie Luther an anderer Stelle formuliert hat.⁵⁹ In der pointierten Formulierung über »Gewalt, Gut und Ehre« klingt Luthers Lehre vom wunderbaren Wechsel an, die er bereits 1520 in seiner Freiheitsschrift formuliert hat.⁶⁰

Die Entäußerung, um die es hier unter loser Anspielung auf den Philipperhymnus geht (Phil 2,7), bedeutet keine totale innerweltliche Askese; das zeigen Luthers Ausführungen über den »christlichen Fürsten«. »Weltliche Freude« wie das höfische »Tanzen, [...] Jagen und Rennen« hat er ihm durchaus gegönnt, sofern es dem Volk nicht schadet und sie ihr »Amt« für die Menschen nicht vernachlässigen.⁶¹ Im Mittelpunkt seiner Argumentation, das zeigt aber die ganze Obrigkeitsschrift, steht eine doppelte Freiheit: die Freiheit des Christenmenschen von der Fixierung auf sich selbst als die Relativierung der weltlichen und geistlichen Sorge um die eigene Existenz. Aus dieser Perspektive sind die Menschen, ob nun die »Untertanen« des Fürsten oder die Mitmenschen der Christinnen und Christen, um mit Kant zu sprechen, nicht das Mittel zum eigenen Zweck, sondern das Ziel der »Liebe«. Und Regeln (wie beispielsweise die biblischen Gesetze) sind nicht mehr um der »Seligkeit« der »Seele« willen zu halten, sondern empfohlen wird ein freier Umgang, der sich am Maßstab der Nächstenliebe orientiert: »Denn die Liebe geht durch alles und über alles und sieht nur dahin, was andern von Nutzen und nötig ist.«⁶²

Moderne Reformulierungen: Anerkennung und Wechselseitigkeit

Die rechtfertigungstheologische Grundlegung der Ethik, die Luther hier formuliert, ist spezifisch christlich, lässt sich aber unter Rekurs auf Begriffe wie »Anerkennung« oder »Wechselseitigkeit« plausibel machen. Axel Honneth unterscheidet in seinem Konzept der Anerkennung⁶³ zwischen der *Liebe* (die die unbedingte Anerkennung der Bedürfnisse impliziert), dem *Recht* (das eine »wechselseitige[...] kognitive[...] Achtung der Mitglieder eines Gemeinwesens« institutionalisiert,⁶⁴ die von den »Leistungen« und dem »Charakter« der Perso-

⁵⁹ Vgl. BAYER, Ethik (s. Anm. 24), 110.

⁶⁰ BO KRISTIAN HOLM, The Gift in Martin Luther's Theology, in: Oxford Research Encyclopedia of Religion, März 2017, 6, online: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-356> (Stand: 15. Juni 2017).

⁶¹ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 76.

⁶² A. a. O., 52.

⁶³ AXEL HONNETH, Kampf um Anerkennung, Frankfurt/M. 1992.

⁶⁴ So die Zusammenfassung bei KRASSIMIR STOJANOV, Bildung und Anerkennung. Soziale Voraussetzungen von Selbst-Entwicklung und Welt-Erschließung, Wiesbaden 2006, 140.

nen unabhängig ist⁶⁵), und der *Solidarität* (in der zum Nutzen anderer die »konkreten Eigenschaften einer Person in Form von gesamtgesellschaftlich relevanten Fähigkeiten zum Ausdruck« kommen⁶⁶).

Mit diesem Konzept der Anerkennung knüpft Honneth an Hegel an, freilich unter Verzicht auf die »metaphysischen, geistphilosophischen Prämissen«.⁶⁷ Nichtsdestotrotz sind solche Konzepte der Anerkennung auch theologisch relevant und anregend. So hat es zum Beispiel Falk Wagner unternommen, »die ehemals forensisch verstandene Rechtfertigungslehre auf ein Modell der Anerkennung durch Gott«⁶⁸ umzustellen. Wenn wir die drei von Honneth genannten Formen der Anerkennung heranziehen, dann lässt sich die rechtfertigungstheologisch formatierte Glaubenserfahrung, von der Luther spricht, am klarsten als Erfahrung von *Liebe* bezeichnen: Mit dem geschilderten Blick auf die »Not« ist eine Anerkennung der Bedürfnisse verbunden, und wenn Honneth die erfahrene Anerkennung als Ausgangspunkt wechselseitiger »Freigabe«, »Bindung« und Konstituierung des Subjekts versteht,⁶⁹ dann lässt sich dies in gewisser Weise auch bei Luther wiederfinden: Hier konstituiert Gott durch seinen Heiligen Geist das glaubende Subjekt, indem er ihm die letzte Sorge um sich selbst nimmt, es so befreit und in seine Bewegung zu anderen Menschen hineinnimmt. Nach Luther kommt hier eine Bewegung in Gang, die den Menschen zur Wahrnehmung anderer und ihrer Bedürfnisse befähigt (Luther: »das Ihre suchen«). Falk Wagner hat diese Dynamik als Prozess der »Selbstüberschreitung« beschrieben, bei der die »Anerkennung durch Gott« erst in der »Anerkennung anderer Menschen« zum Ziel kommt.⁷⁰ Dietrich Korsch spricht in der Auslegung von Luthers Freiheitsschrift von einer von Gott »eröffneten Gegenseitigkeit«, die dann lebenspraktisch zur »Eröffnung von Gegenseitigkeit« zwischen Menschen führt.⁷¹

Das führt zu der Frage, welche Gestalt diese lebenspraktisch praktizierte Gegenseitigkeit bei Luther gewinnt – spielen hier die von Honneth genannten Anerkennungsformen Recht und Solidarität eine Rolle? Wie und wo gewinnt die von Luther erwähnte Liebe Gestalt?

⁶⁵ HONNETH, Kampf (s. Anm. 63), 181.

⁶⁶ Nach: STOJANOV, Bildung (s. Anm. 64), 141.

⁶⁷ TOBIAS BRAUNE-KRICKAU, Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung, Tübingen 2015, 81.

⁶⁸ FALK WAGNER, in: Ebd.

⁶⁹ HONNETH, Kampf (s. Anm. 63), 173.

⁷⁰ FALK WAGNER, »Lasset die Toten ihre Toten begraben« (Mt 8,22). Das menschliche Leben zwischen der Erfahrung und der Erwartung des Todes, in: Ökumenisches Forum: Grazer Hefte für konkrete Ökumene 13/1990, 53, zitiert nach BRAUNE-KRICKAU, Religion (s. Anm. 67), 161.

⁷¹ KORSCH, Freiheit (s. Anm. 24), 149.

4. DIE SOZIALITÄT IM »REICH GOTTES«

Ernst Troeltsch hat zurecht daraufhin gewiesen, dass der »christliche Liebesgedanke« im »alten Luthertum« seine Heimat im Wesentlichen im »Privatrecht« und den »Privatbeziehungen« hatte, während für den politischen Bereich das »Gewaltrecht« wesentlich war.⁷² Allerdings lässt sich der Liebesgedanke nach Luthers Obrigkeitsschrift – das haben schon die zitierten Passagen aus seinem Fürstenspiegel gezeigt – keineswegs nur auf den Privatbereich beschränken. Jedoch gewinnt der Liebesgedanke (von Luther her müsste man eigentlich von der geistgewirkten Dynamik der Liebe sprechen) in den verschiedenen Kontexten einen unterschiedlichen Ausdruck. Hier kommt die bekannte Unterscheidung zwischen den beiden Reichen zum Zug, die Luther von Augustin übernommen hat.⁷³

Rechtsverzicht und Egalität bei Luther

Der Raum, in dem sich die neue Sozialität am unkompliziertesten entfalten kann, ist nach Luther das »Reich Gottes«, zu dem »alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus« gehören.⁷⁴ Die Sozialität in diesem Bereich skizziert Luther ganz kurz: Zu ihren Kennzeichen gehören »lauter Unrechtleiden und lauter Recht tun« genauso wie eine radikal egalitäre Tendenz: »Es ist unter den Christen kein Oberster als allein Christus.«⁷⁵ Darum gilt auch für Bischöfe: »[...] sie sind nicht höher noch besser als andere Christen.«⁷⁶ Der Grundzug bei ihren Entscheidungen ist Partizipation: »Darum sollen sie auch kein Gesetz noch Gebot über andere aufstellen ohne deren Willen und Erlaubnis, sondern ihr Regieren ist nichts anderes als Gottes Wort treiben, mit ihm die Christen führen und Ketzerei überwinden.«⁷⁷ Der egalitäre Grundzug deutet sich auch in der Bemerkung an, dass es unter den Christenmenschen auf den Glauben und die Liebe ankommt, ganz gleich, ob ein Mensch »äußerlich ein Mann oder Weib, Fürst oder Bauer, Mönch oder Laie«⁷⁸ ist.

⁷² TROELTSCH, Soziallehren (s. Anm. 31), 539.

⁷³ Diese Unterscheidung trägt bei ihm – anders als bei Augustin – keinen manichäischen Charakter und ist weniger dualistisch gedacht (KOHLE, Staatsverständnis [s. Anm. 36], 63; vgl. auch HÄRLE, Art. Zweireichelehre [s. Anm. 21], 785).

⁷⁴ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 42.

⁷⁵ A. a. O., 43.

⁷⁶ A. a. O., 72.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ A. a. O., 42.

Wenn es zwischen Christen tatsächlich lauter Recht tun und Nicht-Bestehen auf das eigene Recht gäbe, dann wäre nach Luther »kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder nützlich«⁷⁹. Aber Luther ist mit seinem skeptischen, sündentheologisch geprägten Menschenbild bekanntermaßen recht nüchtern: Nach seinen Worten befindet sich »unter Tausenden kaum ein rechter Christ«⁸⁰; darum ist das »Reich der Welt« beziehungsweise das »Gesetz« nicht nur für die da, »die nicht Christen sind.«⁸¹ Trotzdem fordert er den Adressaten der Obrigkeitsschrift auf, bei Rechtsstreitigkeiten durchaus mit dem Rechtsverzicht der Christen zu rechnen.⁸² Hier wird also von einem christlichen Ethos ausgegangen, das (genannt ist der Fall von Vermögensauseinandersetzungen) tatsächlich auch handlungsleitend ist.

Welches Anregungspotential kann von dieser Sozialität ausgehen?

Die gelebte Ethik, die Luther hier vorschwebt, lässt sich als reine Liebes- und Gesinnungsethik bezeichnen: Was dominiert, ist die an den Bedürfnissen der anderen orientierte Anerkennung. Im Vordergrund steht der Sozialtyp der *Gemeinschaft*, der ja tatsächlich in der Kirche eine wichtige Rolle spielt.⁸³ Ungeklärt ist bei Luther die Rolle des *Individuums*; das zeigt der Gedanke des Rechtsverzichts, gerade wenn diese bei Rechtsauseinandersetzungen fast vorausgesetzt wird. Unterbestimmt ist auch die Rolle der *Organisation*; das dürfte mit seinen Negativerfahrungen mit der damaligen Kirchlichkeit zu tun haben. Gerade hier zeigt sich aber auch die Stärke seines Ansatzes, der sich nur in der Form einer egalitären und partizipativen Kommunikation denken lässt; in seiner frühen Kirchentheorie vertrat Luther das Konzept einer »genossenschaftlichen Leitung« und der »kommunikative[n] Konstitution des Glaubens«.⁸⁴

In diesem Konzept liegt ein großes Anregungspotenzial, auch für den politischen Bereich. Jedenfalls würde das dem Ansatz entsprechen, den Karl Barth mit seiner Konzeption von der Königsherrschaft Christi und dem Hinweis auf die Gleichnisbedürftigkeit, aber auch auf die Gleichfähigkeit des Staates formuliert hat.⁸⁵ Analogien zwischen dem Gottesreich und dem Bereich des Politi-

⁷⁹ A. a. O., 43.

⁸⁰ A. a. O., 45.

⁸¹ A. a. O., 44.

⁸² A. a. O., 82. Hier geht es wohl um den Fall von »Restitutionen« von Gegenständen, die unrechtmäßig erworben wurden.

⁸³ EBERHARD HAUSCHILDT/UTA POHL-PATALONG, Kirche, Gütersloh 2014, 138.

⁸⁴ JAN HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theoretische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, 41.

⁸⁵ KARL BARTH, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1946.

schen hält er ausdrücklich für möglich. Umso dringlicher wird die Frage an Luther: Welche Rolle soll und kann die rechtfertigungstheologisch entbundene Liebe in der Politik spielen?

5. DER DIENST AN DER SOZIALITÄT IM »REICH DER WELT«

Das »politische« Engagement nach Luther

Der Kerngedanke der Obrigkeitsschrift gilt der Frage: Wie steht es mit der Mitwirkung von Christenmenschen im Dienst des weltlichen Regiments, also im Bereich von Staat und Justiz? Die Pointe von Luthers Argumentation ist, dass der Liebesgedanke auch hier seinen Platz haben soll – selbst wenn sich die Welt seinen Worten nach nicht »nach dem Evangelium regieren« lässt, wie er (wohl täuferisch gesinnten) Vertretern einer »radikalen Reformation«⁸⁶ vorhält.⁸⁷ Hier spielt der Liebesgedanke in zwei Zusammenhängen eine Rolle: zum einen bei der Frage nach dem politischen Engagement, zum anderen in der Gestaltung politischer Entscheidungen (»politisch« hier immer im Sinne Luthers gebraucht, als Hinweis auf die Schutz- und Straffunktion des Staates).

Das politische Engagement ist auch zu Zeiten Luthers nicht selbstverständlich. Darum setzt er sich zu Beginn seiner Schrift mit der Vorstellung einer christlichen Sonderethik auseinander, nach der die Liebes-»Gebote« der Bergpredigt »Räte für die Vollkommenen« seien⁸⁸ und die Beteiligung an der Schwertgewalt ausschlossen.⁸⁹ Gegen eine solche Sonderethik argumentiert er in den bereits mehrfach erwähnten Bahnen, nämlich rechtfertigungstheologisch (mit dem Hinweis darauf, dass die »Vollkommenheit und Unvollkommenheit« nicht von den »Werken« abhängen⁹⁰) und mit der Liebe: Den Obrigkeitseghorsam (Röm 13) und die Mitwirkung an Aufgaben der Regierung zählt er zu den »Werken der Liebe« und stellt sie auf eine Ebene mit den Werken der Barmherzigkeit nach Mt 25 (48 f.). Beides hält er für nötig, nicht weil die Respektierung des Staates ein Selbstzweck wäre, sondern um der »anderen« willen, die den Staat mit seiner Schutz- und Straffunktion brauchen⁹¹: »Wenn du sähest,

⁸⁶ Vgl. THOMAS KAUFMANN, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 32017, 174.

⁸⁷ LUTHER, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 45.

⁸⁸ Zu den evangelischen Räten vgl. KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Art. Evangelische Räte*, in: RGG, Bd. 2, Tübingen 41999, Sp. 1721–1723.

⁸⁹ LUTHER, *Obrigkeit* (s. Anm. 22), 42, 56.

⁹⁰ A. a. O., 42.

⁹¹ A. a. O., 49.

dass es am Henker, Büttel, Richter, Herrn oder Fürsten mangelte, und du dich geeignet dazu fändest, solltest du dich dazu erbieten und dich darum bewerben.«⁹²

Hier, in dieser provokanten Passage, steht Luthers Berufs- bzw. Amtsvorstellung im Hintergrund:⁹³ Die Aufzählung zeigt, dass er von der prinzipiellen Gleichwertigkeit der Ämter ausgeht, insofern jedes dieser Ämter den Dienstgedanken verwirklichen soll. In diesem Sinn kann Luther solche Ämter, wenn sie dem Nächsten zugute geschehen, als »Gottesdienst« bezeichnen; explizit sagt er das vom »Schwert« und der »Gewalt«, jedenfalls in der Hand von Christen⁹⁴. Auslöser und Bezugspunkt dieses Handelns sind aber nicht die Willkür oder der Eigennutz, sondern es ist »des Nächsten Not«⁹⁵. Zudem gilt, dass nicht alle im selben Amt Gott dienen müssen;⁹⁶ politische Ämter stehen für Luther gleichbedeutend neben dem Ehestand, der Arbeit des Landwirts oder »sonst ein[em] Handwerk«⁹⁷.

Der »Beruf« als Beitrag zur wechselseitigen Anerkennung

Der Dienst an der Sozialität, den Luther hier umreißt, lässt sich mit Honneths Anerkennungskonzept präzise auf den Punkt bringen: Gedacht ist an eine Form von Solidarität, in der die Mitglieder der Gesellschaft »konkrete[...] Eigenschaften [...] in Form von gesamt-gesellschaftlich relevanten Fähigkeiten zum Ausdruck« bringen.⁹⁸ Mit seiner Berufsvorstellung hat Luther ein Konzept formuliert, das die Vielfalt relevanter Eigenschaften und Fähigkeiten, die wechselseitige Zurverfügungstellung und die Ausrichtung auf den gemeinsamen Nutzen impliziert; gerade so kommen diese Eigenschaften und Fähigkeiten zum Ziel. In der nachreformatorischen Tradition steht uns der Beruf als »Sinnform«⁹⁹ für eine strukturierte und wirtschaftlich verwertbare Arbeit vor Augen. Durch Luther angeregt ließe sich auch ehrenamtliches und zivilgesellschaftli-

⁹² A. a. O., 50.

⁹³ Vgl. dazu HANS OTTE, Die Erfindung des Berufs? Beruf und Berufung bei Martin Luther, in: ANIKA FÜSER/GUNTHER SCHENDEL/JÜRGEN SCHÖNWITZ (Hrsg.): Beruf und Berufung. Wie aktuell ist das reformatorische Berufsverständnis?, Leipzig 2017, 33–49; GERHARD WEGNER, Beruf, Hannover 2014.

⁹⁴ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 54.

⁹⁵ A. a. O., 54.

⁹⁶ A. a. O., 55 f.

⁹⁷ A. a. O., 54.

⁹⁸ Nach STOJANOV, Bildung (s. Anm. 64), 141.

⁹⁹ RITA MEYER, Beruf als Sinnform von Arbeit, in: GERHARD WEGNER (Hrsg.), Macht Wirtschaft Sinn? Über die Einbeziehung des »ganzen Menschen« in der Arbeitswelt, Loccumer Protokoll 66, Loccum 2002, 77–90.

ches Engagement als »Beruf« verstehen,¹⁰⁰ jedenfalls dann, wenn es solidarisch, gemeinwohlorientiert und nicht diskriminierend ist.¹⁰¹

Allerdings wirft die Verbindung von Liebe und Strafe, die Luther in der Obrigkeitsschrift formuliert, doch auch erhebliche Fragen auf: Bekommt die »Liebe« bzw. die »Barmherzigkeit« hier nicht eine paradoxe oder »dialektische« Gestalt?¹⁰² Oder zeigt sich hier der »sittliche[...] Dualismus von »Personmoral und Amtsmoral«, den Troeltsch bei Luther attestiert hat?¹⁰³ Gerade in der aktuellen Diskussion um die Haltung in der Flüchtlingsfrage ist wieder an die Unterscheidung zwischen »Individual- und Institutionenethik« erinnert worden.¹⁰⁴ So betont Johannes Fischer, dass nach Luther für die Handlungsorientierung »innerhalb von Institutionen und Ordnungen [...] nicht Moral und Ethik maßgebend [seien], sondern die Regeln, die für die betreffenden Institutionen und Ordnungen gelten«¹⁰⁵. Umso spannender ist, wie Luther in seiner Obrigkeitsschrift den Orientierungsrahmen für politisches Handeln beschreibt. Welche Maßstäbe sollen hier gelten?

6. MASSSTÄBE POLITISCHEN HANDELNS

Luthers Kombination aus Liebe und Vernunft

Wenn es um das Profil politischer Entscheidungen geht, steht Luther das Handeln der Fürsten vor Augen. Von der durch »Liebe« geprägten Haltung, die er dem christlichen Fürsten im Fürstenspiegel empfiehlt, war bereits die Rede. Außerhalb dieses Fürstenspiegels erinnert er an die Grundanforderungen: die Orientierung am Recht, an der Vernunft und an einer Haltung der Umsicht. Deutlich kritisiert er »Tyrannei und Mutwillen«, wobei er besonders an Verstöße gegen die Glaubensfreiheit denkt.¹⁰⁶ Etwas konkreter wird er bei den Aussagen zum christlichen Fürsten, auch wenn er bewusst auf eine materiale Ethik

¹⁰⁰ Vgl. ANIKA FÜSER, Freiwilliges Engagement. Berufung außerhalb von Erwerbsarbeit?, in: DIES./SCHENDEL/SCHÖNWITZ, Beruf (s. Anm. 93), 175–197. Auch Honneths Konzept lässt sich so verstehen, dass ehrenamtliches Handeln der Sphäre der Solidarität zugehört (BRAUNE-KRICKAU, Religion [s. Anm. 67], 89).

¹⁰¹ In Zeiten eines sich auch zivilgesellschaftlich organisierenden Rechtspopulismus ist die letztgenannte Bedingung nicht ohne Bedeutung.

¹⁰² MAX JOSEF SUDA, Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006, 129.

¹⁰³ Troeltsch nach PAUL ALTHAUS, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 75.

¹⁰⁴ FISCHER, Verantwortung (s. Anm. 9), 300.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 71.

verzichtet und nur das »Herz unterrichten will«¹⁰⁷, weil es auf seine Ausrichtung ankommt. Damit wird von vornherein deutlich: Die Gesinnung der politischen Akteure ist keineswegs ohne Bedeutung.

Im Zentrum von Luthers Ausführungen steht eine Kombination aus »Liebe« und Vernunft bzw. Naturrecht,¹⁰⁸ wobei die Grenzen zwischen diesen Begriffen für ihn offenbar fließend sind. Was alle diese Konzepte miteinander verbindet, ist der kreative, nicht-gesetzliche Umgang mit den Gesetzen: Ihre Grenze ist nach Luther, »dass sie gegen die Not nicht ankönnen«¹⁰⁹; das bedeutet, dass sie nicht alle Fälle regeln, auch wenn sonst Folgenabschätzung und De-Eskalation sinnvoll sind.¹¹⁰ Insofern braucht es eine erhebliche Selbständigkeit der politischen Akteure; der Fürstenstand ist nach Luther »ein gefährlicher Stand«, weil es leicht ist, unter dem Einfluss der »Juristen und Rechtsbücher« falsche Entscheidungen zu treffen.¹¹¹

Der Hinweis auf die notwendige Selbständigkeit der politischen Entscheider erinnert an die Vorstellung von der Billigkeit, der *epeieikia*, die Luther an anderer Stelle aus der aristotelischen Tradition übernimmt.¹¹² Im Zweifelsfall müssen Entscheidungen, Urteile »aus freiem Sinne heraus«¹¹³ getroffen werden, wobei die »Liebe« nach Luther eine wichtige Entscheidungshilfe ist: »Wo du der Liebe nach urteilst, wirst du gar leicht alle Sachen ohne alle Rechtsbücher entscheiden und richten« (ebd., 83). Ein wichtiger Konvergenzpunkt von Liebesethik und Naturrecht ist die Goldene Regel: »Denn die Natur lehrt, wie die Liebe tut: das ich tun soll, was ich mir getan haben wollte« (ebd., 83). – Und schließlich gehört zur Unabhängigkeit der politischen Entscheider auch die Unabhängigkeit von ihren Beratern und Höflingen: Der Fürst soll delegieren, er soll sich aber auch vor Fehlern und Schmeicheleien seiner Mitarbeiter hüten und sein »Amt selbst wahrnehmen, wie ein jeder seinen Beruf und alle Kreatur ihr Werk pflegen muss«. Denn »des Herrn Auge macht das Pferd satt« (ebd., 79).

Wenn wir dieses Konzept politischen Handelns überblicken, dann wird deutlich: Hier geht es gerade nicht um die Orientierung an festen Regeln und auch nicht um einen Dualismus von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, bei dem sich »Christperson« und »Welperson« einfach einer der beiden Seiten zurechnen lassen.¹¹⁴ Vielmehr verbindet Luther in seinem Bild des Fürsten

¹⁰⁷ A. a. O., 75.

¹⁰⁸ A. a. O., 83.

¹⁰⁹ A. a. O., 74.

¹¹⁰ A. a. O., 79.

¹¹¹ A. a. O., 74.

¹¹² ALTHAUS, Ethik (s. Anm. 103), 39. – Die entscheidende Passage über die Billigkeit bei Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1137b.

¹¹³ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 84.

¹¹⁴ Dazu tendiert: STEFAN A. SEEGER, Verantwortung, Tradition und Dekonstruktion, Würz-

eine bestimmte Gesinnung, nämlich eine Haltung der »Liebe«, mit dem konkreten Blick für die Situation, die die Verantwortung für konkrete Menschen und für die »Folgen seines beruflichen Handelns für das Wohl des Gemeinwens«¹¹⁵ impliziert.

Die grundlegende Spannung, um die es Luther geht, ist also nicht die »konfliktträchtige Gegensätzlichkeit« von Verantwortungs- und Gesinnungsethik,¹¹⁶ sondern die zwischen festen Regeln und der erforderlichen Situationsangemessenheit von Handlungen. Darum hat das Konzept der Billigkeit für ihn diese zentrale Rolle, was sich allerdings nicht nur in Milde, sondern auch in Strafe ausdrückt.¹¹⁷ Nach Luthers für uns heute sehr fremd klingendem Konzept sind auch solche Strafen (bis hin zur Kapitalstrafe) Ausdruck von »Liebe« und christlichem »Dienst« für die »Untertanen« – bei »Ernst und Strenge« gegenüber den »Übeltätern« (82). Das klingt tatsächlich wie ein »Dualismus von »Personmoral und Amtsmoral«, ist nach Luthers Verständnis aber eher ein paradoxer Ausdruck von »Liebe« gegenüber denen, die den Schutz des Rechtes brauchen.¹¹⁸

Moderngesellschaftliche Fortschritte: Institutionalisierung und Verrechtlichung von Anerkennung

Ernst Troeltsch hat eine Haltung wie die hier zitierte für eine »konservative Gesellschaftstheorie« verantwortlich gemacht, die »die Umgebung des Individuums mit abstrakten Rechtsgarantien« scheut, aber »das Recht gerne durch christlich-patriarchalische Rücksicht und persönliche Billigkeit« ersetzt, was die deutlich gewordene »schroffe Härte der Gewaltlehre« freilich nicht ausschließt.¹¹⁹ Wenn wir Honneths Anerkennungskonzept heranziehen, dann wird

burg 2010, 74. Er spricht hier (mit Max Weber) von einer »gemäßigeren Verantwortungsethik«.

¹¹⁵ So die Beschreibung der politischen Verantwortung bei: FISCHER, Verantwortung (s. Anm. 9), 299.

¹¹⁶ So beschreibt Fischer die Situation politischer Akteure, wo »verantwortungsethische Kompromisse« das »Korrektiv« eines »gesinnungsethisch geschärften Gewissen« bedürfen (a. a. O., 298).

¹¹⁷ LUTHER, Obrigkeit (s. Anm. 22), 84.

¹¹⁸ Suda paraphrasiert Luthers Argumentation mit der »*dialektische[n]* Aussage«: »Aus Barmherzigkeit unbarmherzig sein« (SUDA, Die Ethik [s. Anm. 102], 129, Hervorhebung im Original). Außerdem stellt er die Beziehung zu Luthers Konzept von der Verborgtheit Gottes her: Auch das Strafhandeln im *opus alienum* ist Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit (a. a. O., 129 f.).

¹¹⁹ TROELTSCH, Soziallehren (s. Anm. 31), 539.

deutlich, welche Bedeutung die rechtlich institutionalisierte Anerkennung für die Selbstachtung der Individuen hat. Insofern wird der große Fortschritt erkennbar, der die neuzeitliche Etablierung der Menschenrechte bedeutet (ihre wesentliche Leistung liegt gerade in ihrer Universalität; auf sie sollen sich auch die von Luther so genannten »Übeltäter« berufen können). Das gilt auch für die Sozialität: In Luthers Fürstenspiegel ist – wenn überhaupt – eine nur sehr asymmetrische Wechselseitigkeit zwischen Fürst und Untertanen im Blick. Und einen ähnlich großen Fortschritt stellen auch die geregelten Verfahren politischer und juristischer Entscheidungsfindung sowie die »Begrenzung der Macht und der Machtausübung« dar; das hat schon die EKD-Demokratie-Denkschrift von 1985 hervorgehoben.¹²⁰ Zudem gibt es bei Luther nur zarte Ansätze dessen, was wir heute mit Blick auf die befähigende Aufgabe des Sozialstaats diskutieren¹²¹ – selbst wenn der Sozialstaat sich gerade auch Impulsen aus dem lutherischen Patriarchalismus verdankt.¹²²

Was ist an Luthers Konzept auch heute noch aktuell?

Wenn man die eingangs zitierten Voten aus der Flüchtlingsdebatte heranzieht, dann hat Luthers Zweiregimentenlehre trotz allem heute noch Aktualität. Umstritten ist nur, ob sie primär im Hinweis auf die Unterschiedenheit der beiden Regimente und damit im Plädoyer für politische Nüchternheit liegt – oder ob sie nicht eher in ihrem umfassenden Appell zum »Schutz der Schwachen« zu suchen ist, der Kirche und Staat gleichermaßen betrifft.

In diesem Beitrag wurde deutlich, dass bestimmte Bilder der Zweiregimentenlehre zu kurz greifen: Sie lässt sie sich nicht einseitig im Sinne einer Verantwortungsethik interpretieren (nach Luther kommt es nicht nur bei der Motivation, sondern auch beim konkreten politischen Handeln auf die »Liebe« an), genauso wenig wie sich die Aufgabe des Staates allein auf den »Schutz der Schwachen« reduzieren lässt (nach Luther steht die Politik im Dienst der Schwachen, aber auch des allgemeinen Friedens).

Wo liegt dann die Aktualität Luthers? Ich möchte zwei Punkte herausgreifen, die ich an seinen Ratschlägen für den Fürsten auch für heutiges politisches Handeln (egal auf welcher Ebene) unverändert für relevant halte. Dabei soll auch der Bogen zu den eingangs erwähnten Stellungnahmen zum Flüchtlings-thema geschlagen werden.

¹²⁰ EKD, Demokratie (s. Anm. 44), 15.

¹²¹ Zur befähigenden Aufgabe des Staates vgl. ANSELM, Ethik (s. Anm. 43), 242 f. Zur auf Befähigung drängenden Dynamik der Anerkennung vgl. HONNETH, Kampf (s. Anm. 63), 189 f.

¹²² GERHARD WEGNER (Hrsg.), Die Legitimität des Sozialstaates. Religion – Gender – Neoliberalismus, Leipzig 2015.

1. Anregend erscheint mir seine spezifische Verbindung von Naturrecht und Liebesethik, bei gleichzeitigem Verzicht auf eine ausführliche materiale Ethik des Politischen. Das heißt nicht, dass die Ausformulierung einer solchen Ethik überflüssig wäre.¹²³ Aber Luthers Ansatz impliziert und verbindet zwei-erlei: zum einen, »dass politische Fragen als *Sachfragen* diskutiert und nach bestem Wissen und Gewissen entschieden werden müssen«¹²⁴, und zum anderen den Anspruch, dass das Liebesethos, die Wechselseitigkeit mit ihren sozial-ethischen Implikationen, aus der Perspektive des Glaubens seinen Platz auch im Raum des Politischen hat. Es trägt enorm zur Versachlichung der Politik bei, wenn sie nicht (oder jedenfalls nicht primär) als Teil des Heilsgeschehens, sondern als Beitrag zur Erhaltung verstanden wird.¹²⁵ Dieser Schritt ist gerade angesichts von religiösem Fundamentalismus, aber auch angesichts eines weltanschaulichen Pluralismus wichtig. Im Wunsch nach einer Versachlichung liegt auch das Recht der ideologiekritischen Intention, die Alexander Dietz (wenn auch manchmal sehr polemisch) vertritt, und seiner Kritik an utopischen Vorstellungen eines »innerweltlichen Heilzustands«,¹²⁶ die das politische Handeln mit einem unrealistischen Erwartungs- und Erfolgsdruck belasten können.

Zugleich ist das Liebesethos der Verbindungspunkt zwischen den beiden Regimenten, sodass diese beiden Handlungsweisen Gottes an der Welt auch im Handeln des Christenmenschen nicht auseinanderfallen müssen. Vielmehr erinnert Luthers Argumentationsfigur an die von Heinrich Bedford-Strohm angestrebte Verbindung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik.¹²⁷ Es ist die Leistung der Öffentlichen Theologie, dass sie immer wieder die ethischen Verbindungspunkte zwischen säkularem und christlichem Weltverständnis

¹²³ Vgl. SCHELIHA, Ethik (s. Anm. 30).

¹²⁴ ARNULF SCHELIHA, Religion und Sachpolitik – Zur gegenwärtigen Bedeutung von Martin Luthers Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment Gottes, in: LEONHARDT/SCHELIHA, Hier stehe ich (s. Anm. 23), 243–258, hier 251.

¹²⁵ Auch Florian Höhne, ein Vertreter der Öffentlichen Theologie, unterstreicht, dass »das Werk in der Welt nicht als erlösendes Werk mißzuverstehen« sei (FLORIAN HÖHNE: Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015, 64). – Luther betrachtet das Mitwirken im Bereich des Politischen ja nüchtern als »Handwerk« (LUTHER, Obrigkeit [s. Anm. 22], 54).

¹²⁶ DIETZ, Differenzierungen (s. Anm. 10), 341.

¹²⁷ BEDFORD-STROHM, Verantwortung aus christlicher Gesinnung, FAZ vom 18.12.2015, online: www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/fluechtlingskrise-verantwortung-aus-christlicher-gesinnung-13951414.html (Stand: 15. Juni 2017). – Ob Bedford-Strohms Auslegung dieses Konzept der Intention Max Webers entspricht, ist in diesem Zusammenhang sekundär. Während Fischer eine harmonische Verbindung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik für unmöglich hält (FISCHER, Verantwortung [s. Anm. 9], 298), urteilt Körtner etwas vorsichtiger (KÖRTNER, Gesinnungs- und Verantwortungsethik [s. Anm. 9], 288).

betont.¹²⁸ In diesem Sinne hat Wolfgang Huber in seiner Luther-Auslegung formuliert, dass »die Vernunft erst von der Liebe aus die wahren Strukturen des weltlichen Regiments [erkennt], die von der eigenen Person auf den Nächsten weisen«.¹²⁹ Die Strukturen, die Huber hier anspricht, hat Luther in seinem Konzept der Amtsverantwortung (*in relatione*) für einen bestimmten, anvertrauten Personenkreis umrissen.¹³⁰

Allerdings bedeutet das nicht, dass das politische Handeln frei wäre von *Zielkonflikten* und politischen *Dilemmata*: Gerade Kritiker der deutschen Flüchtlingspolitik und der kirchlichen Stellungnahmen betonen die Verantwortung für das Gemeinwohl und die Bedeutung des Blicks auf den »Willen der Bürgerinnen und Bürger«¹³¹ (der in der Flüchtlingsfrage nicht eindeutig, sondern eher geteilt ist).¹³² Zugleich gibt es aber auch eine internationale Verantwortung, die darüber hinausreicht. Sie entspricht nicht nur Verpflichtungen der Weltgemeinschaft (Genfer Flüchtlingskonvention), sondern auch der immanenten Dynamik der Anerkennung, die auf Universalität angelegt ist. All dies führt in Konflikte zwischen verschiedenen Interessen, die offen diskutiert werden müssen: Welchen »Schwachen« soll und kann der genannte »Schutz« geboten werden? Welche Rolle sollen Sicherheitsfragen¹³³, die »realistische Ermöglichung langfristiger Integration«¹³⁴ oder gar die »politische Ordnung [des] Gemeinwesens«¹³⁵ spielen? Ein Alarmismus, der von einer »aktuelle[n] staatliche[n] Handlungsunfähigkeit« spricht,¹³⁶ ist jedoch weder sachgemäß noch weiterführend.¹³⁷

¹²⁸ Das Interessante an Luthers Identifizierung von Naturrecht und Liebesethos ist ja auch, dass hier eine »Zweisprachigkeit« vorliegt, wie sie die Öffentlichen Theologie mit guten Gründen für die gesellschaftspolitischen Stellungnahmen der Kirche anstrebt, um von Christen und Nichtchristen gleichermaßen verstanden zu werden.

¹²⁹ WOLFGANG HUBER, Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1999, 452.

¹³⁰ LOHSE, Luthers Theologie (s. Anm. 23), 341.

¹³¹ FISCHER, Verantwortung (s. Anm. 9), 301.

¹³² Das gilt mit Blick auf die Frage, ob die Bundesrepublik die »Herausforderungen durch die Aufnahme der Flüchtlinge bewältigen« wird (PETRA-ANGELA AHRENS, Skepsis und Zuvorsicht. Wie blickt Deutschland auf Flüchtlinge?, SI aktuell, Hannover 2017, 13).

¹³³ Nach den SI-Befragungen zum Flüchtlingsthema spielt das Sicherheitsthema eine wesentliche Rolle, wenn es um die Frage nach dem Bewältigen der mit der Flüchtlingsbewegung gegebenen Aufgabe geht (a. a. O., 6).

¹³⁴ DIETZ, Differenzierungen (s. Anm. 10), 328.

¹³⁵ FISCHER, Verantwortung (s. Anm. 9), 303.

¹³⁶ So DIETZ in seinem Text, der im Frühjahr 2017 (!) erschien (DIETZ, Differenzierungen [s. Anm. 10], 337).

¹³⁷ Nach der SI-Befragung zum Flüchtlingsthema vom April 2017 waren es noch 54,1 Prozent der Bevölkerung, die angaben, dass aus ihrer Perspektive »Behörden und Polizei die Situation nicht bewältigen«. Im Vergleich zu den vorherigen Befragungswellen ist dieser

2. Luther betont die notwendige innere Selbständigkeit der politischen Akteure und das Risiko von Irrtum und Fehlentscheidung. Das politische Amt ist nach seinen Worten ein »gefährliches Amt«, weil es über die Grenzen der Entscheidungsroutinen hinausführen kann und – um mit Arnulf von Scheliha zu sprechen – »Entscheidungsfreude und Risikobereitschaft« verlangt.¹³⁸ In Luthers Schilderung des christlichen Fürsten war eindrucksvoll deutlich geworden, wie der politische Akteur aus der Rechtfertigung die Freiheit zu einer »exzentrischen« Existenz empfängt, in der er nicht mehr nur um sich selbst kreist. Von Scheliha hat die Bedeutung der Rechtfertigung für das Standhalten in schweren Entscheidungssituationen ähnlich beschrieben: »Der Glaube unterstützt die Bereitschaft zur Übernahme der Risiken und zur politischen Verantwortung für die Folgen, weil er Fehler bei der Einschätzung der Lage und Versäumnisse im Folgekalkül nicht anderen anlastet. Vielmehr leitet er dazu an, sich zur eigenen Verantwortung zu bekennen und für die Folgen einzustehen.«¹³⁹ Denn »der Glaube unterscheidet zwischen Person und Handlung« und bewirkt damit »mentale De-Eskalation«¹⁴⁰.

Die Einschätzungen der Entscheidung, die die deutsche Bundesregierung im Herbst 2015 in der Flüchtlingsfrage getroffen hat, gehen nach wie vor auseinander.¹⁴¹ In jedem Fall lässt sich aber sagen, dass damals eine präzedenzlose Situation voller Dilemmata vorlag, die den politischen Akteuren »Entscheidungsfreude und Risikobereitschaft« abverlangte und Luthers Vorstellung von der Billigkeit eine neue Aktualität gab. Selbstverständlich gehört zu solchen Entscheidungen in einer demokratischen Öffentlichkeit auch die »Rechenschaftspflicht«¹⁴²; hier wird der Unterschied zwischen Demokratie und Luthers patriarchalischer Vorstellung von Politik am deutlichsten.

Anteil signifikant zurückgegangen (PETRA-ANGELA AHRENS, Wie blickt Deutschland auf Flüchtlinge? Erwartungen der Bevölkerung zur Aufnahme von Flüchtlingen zwischen November 2015 und April 2017, Vortrag 12.5.2017, online: https://www.si-ekd.de/download/Skepsis%20und%20Zuversicht%20Die%20Fuenfte_gk_neu_PW.pdf [Stand: 15. Juni 2017]).

¹³⁸ SCHELIHA, Ethik (s. Anm. 30), 304.

¹³⁹ A. a. O., 306. So – mit der Grenzsituation, bei der bisherige Regeln versagen – ließe sich auch der bewaffnete Widerstand gegen ein Unrechtsregime bzw. der Tyrannenmord begründen, den die lutherische Tradition ja bis ins 20. Jahrhundert abgelehnt hat. Bei Luther überwog die Sorge vor dem Wegfall der Ordnungsmacht des Staates, er fürchtete – modern gesagt – einen *failed state* (vgl. STÜMKE, Frieden [s. Anm. 28], 226).

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Vgl. die zustimmende Predigt von Heinrich Bedford-Strohm vom 24.12.2015 (online: www.bayern-evangelisch.de/downloads/ELKB_Landesbischof_Predigt_Muenchen_Hauptbahnhof_2015-12-24.pdf [Stand: 23. Juni 2017]) sowie die Kritik bei KÖRTNER, Gesinnungs- und Verantwortungsethik [s. Anm. 9], 283 und 293.

¹⁴² FISCHER, Verantwortung (s. Anm. 9), 301.

7. UND DIE POLITISCHE AUFGABE DER KIRCHE?

Zum Schluss gefragt: Was ist dann die »politische Aufgabe der Kirche«?¹⁴³ Welche Bedeutung die Rechtfertigungsbotschaft für den Bereich des Politischen und eine auf Anerkennung beruhende Sozialität hat, sollte in diesem Beitrag deutlich geworden sein. Die Bedeutung liegt in der Befreiung der Akteure zu einer Haltung von Vernunft und Liebe, daneben auch zu einem gesellschaftlichen Klima, das mit Fehlern rechnet. Insofern hat die Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft eine eminent politische Relevanz. Von Bedeutung ist auch die Sozialität, die die Kirche selbst entfaltet und gestaltet – zum Beispiel in ihren Gemeinden und ihrer Diakonie. Wenn das Räume und Kraftfelder gelebter Anerkennung sind, wird das auch eine Ausstrahlung in den Bereich der Zivilgesellschaft und den politischen Raum haben.

Aber wie steht es mit dezidiert politischen Äußerungen – mit dem, was Christiane Tietz als die »prophetische« und die »zivilgesellschaftliche politische Aufgabe der Kirche« bezeichnet hat?¹⁴⁴ Der »prophetische« Auftrag der Kirche ist gleichbedeutend mit dem »Wächteramt«, das Dietrich Bonhoeffer angesichts der Erfahrung der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft konzipiert hat.¹⁴⁵ Inhaltlich besteht es im öffentlichen Hinweis »auf Versäumnisse und Verfehlungen«, die des Staates »Amt gefährden müssen«¹⁴⁶. Diese Formulierung zeigt, dass es sich hier nicht um den Normalfall öffentlicher Äußerungen der Kirche zu politischen Themen handelt, sondern um eine besonders autoritative Intervention im Notfall; darum ist das Wächteramt in den einschlägigen EKD-Denkschriften nicht erwähnt.¹⁴⁷ Auch Heinrich Bedford-Strohm, der diese Form der »prophetischen Rede« jüngst wieder in Erinnerung rief, hat vor einem »inflationären« Gebrauch gewarnt.¹⁴⁸

Der Normalfall sind die Äußerungen, die die Kirche als eine »intermediäre Organisation«¹⁴⁹ neben anderen im »vopolitischen Raum[...]«¹⁵⁰ tätig – die »zivilgesellschaftliche politische Aufgabe der Kirche«. Die Bedingungen, unter denen kirchliche Gremien oder Amtspersonen diese Äußerungen formulieren,

¹⁴³ TIETZ (s. Anm. 26), 259.

¹⁴⁴ TIETZ (s. Anm. 26), 270.

¹⁴⁵ DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*, München ²1949, 273.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Stichwortsuche in den beiden einschlägigen EKD-Denkschriften *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie* sowie *Das rechte Wort zur rechten Zeit* (Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008).

¹⁴⁸ BEDFORD-STROHM, *Die zwei Regimenter* (s. Anm. 3).

¹⁴⁹ HUBER, *Zeitenwende* (s. Anm. 129), 267 ff.

¹⁵⁰ ANSELM, *Ethik* (s. Anm. 43), 251.

sind die eines gesellschaftlichen und innerkirchlichen Pluralismus. Darum gilt es, »die Freiheit des Gewissens und die Freiheit Andersdenkender«¹⁵¹ zu achten und einen falschen »Unbedingtheitsanspruch«¹⁵² zu vermeiden. Gerade so, aus dieser Freiheit, kann die Kirche einen wichtigen »Dienst« leisten, »der die zur Mündigkeit berufene Welt in ihrer Weltlichkeit respektiert und zugleich den Glauben als eine Kraft zur Bildung und Zivilisierung erweist«¹⁵³.

¹⁵¹ EKD, Das rechte Wort (s. Anm. 147), 21.

¹⁵² ANSELM, Ethik (s. Anm. 43), 231; DIETZ, Differenzierungen (s. Anm. 10), 327 ff.

¹⁵³ EKD, Das rechte Wort (s. Anm. 147), 21.

RECHTFERTIGUNG IM ALLTAG

Eberhard Hauschildt

»Rechtfertigung« ist zunächst und zuerst ein alltägliches Phänomen. Im Alltag erscheint sie beim Umgang damit, dass eine Differenz zwischen Geschehenem und Erwartetem aufgetreten ist. Dass die auf diese Differenz sich vollziehende Reaktion durch Worte expliziert wird, ereignet sich in der Regel da, wo die Differenz zwischen dem Handeln einer Person (A) und den Erwartungen einer anderen Person (B) besteht. Eine Störung in Bezug auf die Interaktion zwischen A und B liegt in der Luft – und Rechtfertigung bezieht sich darauf, diese Störung so zu bearbeiten, dass sie als aus der Welt geschafft, zumindest als entschärft gelten kann.

Die Alltäglichkeit von Rechtfertigung kennzeichnet, dass sie hier als integraler Bestandteil der sogenannten »Alltagswelt«¹ begegnet, jener mit anderen geteilten Welt, die als die normale erscheint und sich von den Sinn-Enklaven »Traum«, »Ekstase«, »Phantasie« u.ä. unterscheidet und auch von den gesellschaftlich objektivierten Spezial-Sinnwelten, darunter denen von Religionen.

SELBSTRECHTFERTIGUNG

»Sorry, dass ich zu spät bin, aber ...« Im Alltag begegnet Rechtfertigung routinemäßig als *Selbstrechtfertigung*, als – im wahrsten Sinne des Wortes – Entschuldigung. Im Raum steht: B weiß, dass A erwartet haben dürfte, dass B pünktlich ist – aber B hat sich verspätet. Auf den möglichen Vorwurf reagiert B gegenüber A so, dass er darstellt, dass nicht sein Tun maßgeblich war, sondern das Zuspätkommen anderen Umständen oder Personen zuzuschreiben ist – diese sind die eigentlichen Verursacher, bei ihnen liegt die Schuld.² Die Störung, so

¹ PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (1969), 21–48, zit. nach Ausgabe Frankfurt/M. 1980 (Abdruck der 5. Aufl. von 1977).

² »Schuld« steht hier für »Verursachung« eines Regelverstoßes. Nach dem biblischen

die von B der Person A zur Bestätigung vorgeschlagene Deutung, gelte es also für die weitere Beziehungsgestaltung zu vergessen. Nimmt A das Angebot an, kann die Interaktion wieder normal weitergehen.

Solche Rechtfertigungsinteraktion vollzieht sich innerhalb eines zu ihr gehörenden *Rahmens* und bestärkt ihn erneut. A ist der, auf dessen Seite eine Zuschreibung vorhanden sein könnte, sodass B sich veranlasst sieht, darauf zu reagieren und A darzulegen, warum die Zuschreibung nicht gerechtfertigt ist. Bei solcherart Rechtfertigungsinteraktion gibt es stillschweigende alltagsweltliche Voraussetzungen. 1. A geht davon aus, dass Menschen für ihr Handeln eine *Verantwortung* tragen und B dies auch so sieht. 2. B geht davon aus, dass bestimmte Verhaltens- und Beziehungsregeln allgemein gelten. So etwa hier: Man kommt möglichst nicht zu spät. Darum kann B davon ausgehen, dass er sein Zuspätkommen rechtfertigen muss, schon bevor A überhaupt eine Reaktion bei Bs verspätetem Erscheinen gezeigt hat.

Es kommen auch weitere Varianten neben der eingangs geschilderten in Frage:

Variante a): B könnte auch eine *Teilschuld* eingestehen, etwa wenn er berichtet: »Der Bus ist mir vor der Nase weggefahren.« Oder wenn er sagt: »Gerade als ich loswollte, kam noch ein wichtiger Anruf.« B hätte sich aber wenigstens redlich bemüht. Auch B erkennt damit im Prinzip die Regel der Pünktlichkeit an. Die Frage ist dann, ob A das Bemühen würdigt. A könnte auch die Letztverantwortung doch wieder an B zurückgeben: »Man muss eben ein paar Minuten früher an der Bushaltestelle sein.« »Wenn man gleich los muss, sollte man keine Anrufe mehr annehmen.«

Variante b): B könnte die Regel selbst relativieren (»Es sind ja nur 10 Minuten«), sie grundsätzlicher in Frage stellen (»Ja, ja, die deutsche Pünktlichkeit«) oder zum Gegenwurf übergehen (»Du immer mit deiner Pünktlichkeit«). Die Frage ist dann, ob A das anerkennt oder gegebenenfalls nun rechtfertigt, warum im vorliegenden Fall (oder grundsätzlich) die Regel der Pünktlichkeit eingehalten werden muss.

Die Störung könnte sich in den beiden Fällen a) und b) dann ausweiten und zum »Problem« erhoben werden, wenn A seinen Widerspruch zum Teilschuldgeständnis durch B bzw. zur Regelrelativierung durch B zum Thema macht, das besprochen werden muss.

Eine weitere Variante c) besteht darin, dass B sein aufrichtiges Bedauern zum Ausdruck bringt und für die Verspätung die *Schuld eindeutig sich selbst zuschreibt*. Dann wäre A gefordert, darauf zu reagieren, diese Entschuldigung

Mythos vom Paradies ist bereits das dritte Gespräch, in das der Urmensch überhaupt verwickelt wird, von Selbstrechtfertigung geprägt: »Da sprach Adam: ›Die Frau, die du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum und ich aß.‹ [...] Die Frau sprach: ›Die Schlange betrog mich, sodass ich aß.« (Gen 3,12f.)

(im Sinne eines Schuldeingeständnisses) anzunehmen – sei es stillschweigend oder explizit, etwa uneingeschränkt (z. B.: »Ok«) oder bedingt (»Aber, dass mir das nicht noch mal vorkommt«) oder in expliziter Minimierung des Schadens (»Ist nicht so schlimm«).

Handelte es sich in dem bislang betrachteten Beispiel aus dem Alltag um eine »kleine« Störung der ungeschriebenen Regeln des Miteinanders von ein paar Menschen, die sich in kürzester Zeit ausräumen lassen, so kann in anderen Fällen eine »große« Störung vorliegen. Diese ist dann gegeben, wenn solche Erwartungen verletzt wurden, die gesellschaftlich in Gesetzen als rechtlich zu beachten kodifiziert sind. Das kann etwa bei Verursachung von Schäden am Eigentum anderer oder einer Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit der Fall sein. An den Rechtfertigungsinteraktionen besteht nun ein staatliches Interesse und es gibt – je nachdem – auch ein erhebliches allgemeines öffentliches Interesse. So werden die Rechtfertigungsinteraktionen professionalisiert – es erfolgt eine Ursachenforschung und eine juristische Bewertung durch dafür ausgebildete Experten. Und dies wird begleitet von einer Berichterstattung zu den Vorgängen. Die Frage wird dabei einerseits zugespitzt auf die Verursachung und andererseits auf die Verletzung von gesetzlichen Regelungen. Das Bedürfnis, die entscheidende Ursache und die strafrechtlich Schuldigen zu finden, ist groß. Die Konstellation bringt nun Schuldverdächtige in die Lage, dass es am besten erscheint, ihrerseits ebenfalls anders als im Alltag damit umzugehen bzw. eine ganz bestimmte Option zu wählen: nämlich ihrerseits die Angelegenheit auch in die Hand Professioneller zu übergeben. Es sind ja die Gerichte, die letztlich über die Frage der Schuld und der Bestrafung entscheiden werden. Angesichts dessen ist es damit kongruent, die (veröffentlichte) Selbstrechtfertigung derweil schon jetzt so zu gestalten, dass man so wenig wie möglich zugibt oder auch ganz schweigt.

Es begegnen über die im privaten Alltag zunächst vorherrschende selbstverständliche Regel hinaus also zusätzliche Instanzen, vor denen die Rechtfertigung stattfindet: die Instanz der Verursachungsfeststellung und die der juristischen Beurteilung. Das Strafurteil kann je nach Verursachungsfeststellung nicht nur nach Maß des Verursachungsanteiles sehr unterschiedlich ausfallen, sondern auch nach Bewertung der Umstände von Seiten des Verursachers: etwa ob die Verursachung eines Todes geplant war, im Affekt erfolgte oder unbeabsichtigt war oder in Notwehr geschah oder eine verminderte Zurechnungsfähigkeit vorlag.

Aber zugleich kommt auch eine weniger genau definierbare moralische Instanz in Form von akzeptierten Werten und Normen ins Spiel. Moralisch abgeleitete Urteile können gegebenenfalls von der juristischen Beurteilung erheblich abweichen, sowohl beim Verursacher als auch in der Öffentlichkeit. Dabei geht in die Urteile auch ein, wie sich Beschuldigte öffentlich zu den Vorwürfen verhalten. Fehlende Teileingeständnisse oder gar Schweigen der Beschuldigten,

die angesichts eines laufenden Verfahren durchaus legal und angemessen sind – und zugleich taktisch klug, gelten dann in Verbindungen mit Vermutungen über Motive moralisch als unehrlich und besonders herzlos.³

Die Bewertung als Schuld im Sinne einer Verursachung eines Ereignisses, im Sinne eines juristischen Strafurteiles und im Sinne einer moralischen Zuschreibung, kann weit auseinanderliegen – und je nachdem auch die Bewertung von Selbstrechtfertigung, wie sie als alltägliches Phänomen bereits vertraut ist.

ÜBERWINDUNG VON SELBSTRECHTFERTIGUNG DURCH RECHTFERTIGUNG IN STÄRKE AUS VERNUNFT

In den kleinen Störungen des Alltags hat die Selbstrechtfertigung die hilfreiche Funktion, die kleine Störung dem Gegenüber als wahrgenommen anzuzeigen und zugleich anzubieten, diese als Kleinigkeit zu bewerten, die nicht weiterer Thematisierung bedarf. Je häufiger sie nötig wird, desto mehr untergräbt allerdings auch dies langfristig die Beziehung. In den großen Störungen als Thema medialer Öffentlichkeit erscheint sie eher als misslingender und egozentriert-verwerflicher Versuch, sich der Schuld aufdeckung zu entziehen. Von beiden Konstellationen her erklärt sich, dass in den popularisierten Experten-Ratschlägen für Individuen zu ihren Beziehungskonstellationen in ihrem Alltag⁴ die These dominiert, von der Selbstrechtfertigungspraxis sei Abstand zu nehmen. Sie gilt als Ausdruck von Schwäche. Stattdessen gelte es, das Ich zu stärken in der Beziehungskonstellation:

In der Welt des Coachings für den innerbetrieblichen Alltag kann das dann so ausgeführt werden:

»Rechtfertigung schwächt. Wie Sie durch Erklärung Stärke beweisen. [...] Wer sich für sein Denken oder Handeln rechtfertigt, macht sich klein. Wer sich entscheidet, sich für sein Handeln verantwortlich zu zeigen und seine Perspektiven und Beweggründe zu erklären, zeigt Stärke und trägt zur Lösungsorientierung bei.«⁵

³ Ein bekanntes Beispiel dafür ereignete sich im Gefolge des Love-Parade-Unglücks vom 24.7.2010, als der damalige Oberbürgermeister der Stadt Duisburg es in den Tagen danach ablehnte zurückzutreten und auch an der Trauerfeier nicht teilnahm, was allgemein verurteilt wurde. Die spätere staatsanwaltschaftliche Verfolgung ergab das Urteil, dass die Genehmigung der Stadtverwaltung rechtswidrig war, aber keine Basis für eine Erhebung einer Anklage gegen den Bürgermeister vorliege.

⁴ Die folgende Darstellung und die Zitate beziehen sich auf Texte, die bei einer Internet-suche zu den einschlägigen Begriffen »Rechtfertigung« bzw. »Schuldgefühle« auf der Startseite erschienen.

⁵ www.bernd-slaghuis.de/karriere-blog/rechtfertigung/ (Stand: 5. Januar 2017). Autor

Dabei wird bezeichnenderweise als Prämisse vorausgesetzt, dass Menschen auf der Basis von Informationen bewusst richtig handeln.⁶ *Rechtfertigen im Positiven* besteht aus dieser Sicht in einem sachlichen vernünftigen »Erklären«, einem Offenlegen der vertretbaren Beweggründe.

Eine zweite – aus der Psychologie stammende – Linie rät dazu, das *Rechtfertigungsbedürfnis zu relativieren*. Denn die Schuldgefühle sind auf ihre sachliche Berechtigung zu prüfen. Unter ihnen finden sich oft Fehlzuschreibungen. Vorausgesetzte Regeln erweisen sich als unbegründet oder sind zu streng ausgelegt. Dererlei Regelinstanzen bzw. die, die diese Regeln einfordern, sind zu entthronen. Es kann auch die Ursachenzuschreibung falsch oder übertrieben sein. Wieder gilt es also, Irrationalität abzubauen und es sind Selbsterkenntnis und Selbstbehauptung zu stärken.⁷ Beim Sich-Rechtfertigen besteht dann die verbleibende Schuld darin, zu viele Schuldgefühle zu haben und sich damit selbst zu schädigen.⁸

der Website des Textes »Rechtfertigung schwächt. Wie Sie durch Erklärung Stärke beweisen« ist der Systemische Coach Dr. BERND SLAGHUIS.

⁶ »Wir alle handeln aus bestimmten Motiven und Werten auf der Basis einer Informationslage, die uns zu diesem Zeitpunkt bekannt ist. Dass wir über vollständige Informationen verfügen und die Konsequenzen unseres Handelns zu 100 Prozent beurteilen können, kommt so gut wie nie vor. Wir entscheiden uns für eine Handlung oder eine Meinung, die wir in diesem Moment für richtig erachten. Ich gehe hier einmal davon aus, dass wir unsere Handlungen in diesem Moment für richtig halten und nicht vorsätzlich falsch handeln. [...] Wenn Sie [...] erklären, aus welchen Beweggründen Sie sich für diese und keine andere Handlung oder Meinung entschieden haben, geben Sie Ihrem Gegenüber die Chance, Sie zu verstehen. Sie erklären sich selbst verantwortlich und zeigen, dass Sie die Situation erkannt und Erkenntnisse daraus gezogen haben. Sie können aktiv eine Lösung anbieten.« (Ebd.).

⁷ DORIS WOLF, Schuldgefühle loslassen – sich vergeben. (www.psychotipps.com/Schuldgefuehle.html, Stand: 11. April 2017): »Es ist wichtig, sich einen Fehler einzugestehen. Wenn wir ihn verleugnen oder die Schuld auf andere abwälzen, können wir ihn nicht korrigieren. Es ist jedoch ungesund, sich solche Fehler ständig wieder vorzuwerfen. Sie haben getan, was sie für richtig hielten und wozu sie zu diesem Zeitpunkt körperlich und psychisch fähig waren. Wenn Sie es heute anders sehen, dann können Sie sich heute anders verhalten. Damals waren Sie noch nicht so weit.« Die Verfasserin verweist auf der Textseite auch auf ihr Buch: DORIS WOLF, Wenn Schuldgefühle zur Qual werden. Wie Sie Schuldgefühle überwinden und wieder Freude am Leben gewinnen können, Mannheim 1996.

⁸ »Wenn wir uns vorwerfen, etwas falsch gemacht zu haben, und uns dafür verurteilen, dann erzeugen wir Spannung in unserem Körper.« (Ebd.) Weiter wird dann ausgeführt, was daraus entstehen könnte – von Magenbeschwerden bis zur Depression. Direkt darauf wird gezeigt, was man dagegen tun kann. Schuldgefühle zu haben erscheint bei dieser Argumentation ganz eindimensional als Fall von Selbstschädigung, welche man unterlassen könne.

Allerdings, so berechtigt beide Weisheiten für die Konstellationen von unbeabsichtigten Fehlern und übertriebenen Selbstvorwürfen sind, sie decken nicht alle Fälle des Alltags ab. Da sind die Fälle, bei denen aus nicht rational rechtfertigbaren Gründen, sondern aus Gründen von Ich-Schwachheit oder von Wollen (beispielsweise Faulheit, Ängstlichkeit, Lust, Bosheit usw.) die Fehler entstanden, die die Beziehung stören. Schuld ist eben ein relationales Phänomen. Ganz besonders schwer wiegt das, wo die Schuld nicht aufgewogen werden kann, nicht abbezahlt oder sonstwie der Schaden wiedergutmacht werden kann. Bei diesem Gewicht eines bleibenden Schadens hilft auch die Reduzierung auf eine Teilschuld nicht wirklich weiter. Es versagt da auch die Strategie, die eigene Stärke zu stärken. Stattdessen bleibt zur Verbesserung der Beziehung nur übrig, beim Gegenüber um Verzeihung beziehungsweise um Vergebung zu bitten.

Das ist etwas anderes als zur Auflösung der eigenen Schuldgefühle sich selbst zu vergeben.⁹ Bei jener Strategie wird konsequent nur der Selbstbezug in den Blick genommen. Wenn ausgehend von den Schuldgefühlen diese als schädlich für den eigenen Körper bewertet werden und als Strategie empfohlen wird, die Selbstzurechnung der Tat vorzunehmen, sie aber als abgeschlossene Vergangenheit zu behandeln und die Versicherung abgegeben wird, man könne sich heute anders verhalten und darum also sich selbst vergeben, dann ist das eine gegenüber der Alltagserfahrung merkwürdig dreifach unrealistische Einstellung: was die Selbstüberschätzung der Fehlervermeidung in der Zukunft, die Ausblendung der Nachwirkungen in den Sozialbeziehungen und schließlich das Ziel der Beseitigung von Schuldgefühlen betrifft. Ja, in Bezug auf den zuletzt genannten Punkt wird, wenn man dieser Strategie von Selbstrechtfertigung verfolgt, der Nebeneffekt produziert, dass nun alle Schuld dahin verschoben wird, sich selbst schädigende Schuldgefühle zu haben, obwohl man doch weiß, wie man sie beseitigen könnte.

Was es bräuchte, auch im Alltag, wäre dann statt der Selbstrechtfertigung die vergebende Rechtfertigung für den Schuldigen durch das Gegenüber. Das im Alltag vertraute »ist schon ok« oder das »macht nichts« vergibt und vergisst die kleine Schuld. Und das reicht für den Alltag auch oft aus, obwohl angesichts der Pauschalrechtfertigung vom Schuldigen und seiner Tat immer wieder auch der Zweifel bleibt, ob dieser Pauschalfreispruch denn wirklich so gemeint sei und nicht doch der Ärger beim Gegenüber etwa über die aus seiner Sicht unnötige oder ständige Verspätung nur verschwiegen ist.

⁹ So in der Überschrift von D. Wolfs Beitrag (s. Anm. 7) zum Umgang mit den Schuldgefühlen.

EIN IM ALLTAG VERLORENER GEHALT VON RECHTFERTIGUNG

In der Alltagsverwendung der Begriffe steht, wenn es ums Verzeihen geht, der Begriff der Rechtfertigung nicht mehr zur Verfügung. Das soll im Mittelhochdeutschen anders gewesen sein: Rechtfertigen bedeutete »von Schuld befreien«¹⁰. Von daher legt sich auch die Verbindung mit der Terminologie von »erlösen« (befreien aus einer auf einer Schuld beziehungsweise einem Schuldanspruch herrührenden Unfreiheit) nahe. Die »Rechtfertigung« in diesem vornezeitlichen Sprachgebrauch durch den Einsatz eines »Erlösers«, der eine bestehende Schuldverpflichtung auflöst oder ablöst, ist etwas anderes als der juristische Freispruch vor Gericht. Der ist ja nicht Sache einer möglichen Entscheidung, sondern er *muss* erfolgen, wenn keine Schuld vorliegt oder Schuld nicht mit ausreichender Sicherheit nachgewiesen werden konnte. Es geht aber in jener vornezeitlichen Vorstellung von Rechtfertigung gerade nicht zwingend um Nichtexistenz von Schuld, sondern um ein Aus-der-Welt-Schaffen von Beziehungs-»Schulden« als Folge von Schuld. Und das ermöglicht einen geschenkten Neuanfang. Die Vorstellung geht zwar von der Gerichtsszenerie aus, überführt diese und den Zustand von Unfreiheit aber wieder in den sozialen Zusammenhang von Freiheit für soziale Beziehung. Und darin liegt die Gemeinsamkeit zu dem Phänomen von Verzeihen und Vergeben: Man kann miteinander wieder von vorne anfangen, genauer: trotz des Gewesenen, ja, einschließlich des Gewesenen weitermachen. Nicht die Schuld wird negiert, sondern eine Behebung ihrer Folgen für den Schuldner geleistet. Dabei steht der Fall vor Augen, dass die Folgen in Geld- oder Arbeitsleistungen für den Geschädigten umgerechnet sind und der »Erlöser« als ein Dritter ins Spiel kommt und nun diese Schulden begleicht. Im Verzeihen und Vergeben allerdings erlöst der Geschädigte selbst den Schuldner, indem er die Schulden erlässt.

UND WENN NICHT VERZIEHEN WIRD?

Nun gibt es im Alltag Fälle, bei denen es nicht zur Verzeihung kommt, ja, auch nicht zur Verzeihung kommen kann. Das ist dann gegeben, wenn das Gegenüber nicht mehr da ist. Das ist nicht nur dann der Fall, wenn der Tod des Gegenübers verschuldet wurde. Es könnte auch sein, dass die Person ganz natürlich verstorben ist, sodass sie kein Wort der Verzeihung mehr aussprechen kann. Oder der Aufenthalt des Gegenübers unbekannt ist. Oder die Verschuldung ist von der Art, dass viele Gegenüber betroffen sind oder die Gegenüber

¹⁰ »Herkunft: mittelhochdeutsch rehtvertigen = ausfertigen; von Schuld befreien; vor Gericht verteidigen [...]«. (www.duden.de/rechtschreibung/rechtfertigen, Stand: 5. Januar 2017).

die Ursache der Störung gar nicht zurechnen konnten. So oder so ist eine Adressierbarkeit des Gegenübers in einer normalen Art von Interaktion nicht mehr möglich.

Ebenso könnte es sein, dass das Gegenüber die Verzeihung ablehnt. Verzeihung einzufordern, würde ja bedeuten, dass gar nicht um Verzeihung gebeten wurde, sondern eigentlich die Auffassung besteht, dass die Teilschuld so gering war, dass sie mit Fug und Recht erlassen werden müsste. Es könnte aber auch die Schuld so schwer wiegen, dass sie, nach menschlichen Maßstäben, für das Gegenüber als unverzeihlich gilt (etwa bei Mord an einem Angehörigen). Jedenfalls gibt es das faktisch, dass Menschen nicht verzeihen können.

In all diesen Fällen ist die Schuld vom Gegenüber nicht verziehen. Die Störung ist nicht behoben. Die Schuld lastet weiter. Man »muss dann damit leben«, so eine mögliche Feststellung. Oder man sollte einfach sich selbst verzeihen können – so ein anderer Ratschlag (siehe oben). In beiden Erwartungen liegt die (moralische) Aufforderung vor, doch die Fähigkeit zur Selbstakzeptanz zu haben. Und wer hat Schuld, wenn diese Fähigkeit nicht gegeben ist?

GOTT ALS ZUSÄTZLICHE UND ALS LETZTE INSTANZ VON RECHTFERTIGUNG

Neben den Selbstverständlichkeiten des heutigen Alltags, so hatte sich schon gezeigt, begegnen als Teil dieser Alltagswelt auch rechtliche und moralische Instanzen. Ist eine Verletzung der Regeln der Selbstverständlichkeiten des Alltags eine Peinlichkeit oder eine Unhöflichkeit oder – im gravierendsten Fall – eine Verrücktheit, so stellt demgegenüber eine Verletzung der rechtlichen Instanz etwas Illegales dar. Bei Verletzung der moralischen Instanz (einer jeweiligen Hierarchisierung von Werten) mag man das als etwas Böses bezeichnen.

Mit der Rede von Instanzen waren stärker ausgearbeitete gesellschaftlich objektivierte Größen in den Blick genommen, wie sie in Institutionalisierungsprozessen entstanden sind und mit Legitimierungsdiskursen sich selbst erhalten.¹¹ Zu ihnen gehört auch die religiöse Instanz, wobei – im Kontext westlicher Religion – deren Fokussierung auf »Gott« besonders herausragt. Zu diesen gesellschaftlich objektiven Größen kann es darum kommen, weil die Sprache nicht nur in der Face-To-Face-Begegnung die Möglichkeit gibt, dem Gegenüber genauer zu bezeichnen, was der Fall sein soll (wie etwas bei alltäglichen Selbstrechtfertigungen), sondern darüber hinauszugehen und erinnerte Vergangenheit wie gewollte Zukunft, abwesende Orte, jenseits des Alltags sich findende

¹¹ Vgl. BERGER/LUCKMANN (s. Anm. 1), Teil II »Gesellschaft als objektive Wirklichkeit«, 49–138.

Erfahrungen aufzurufen und der Interaktionen zuzuspielen. Der in der Gesellschaft vorhandene Wissensvorrat kann also in gleicher Weise einspielt werden.¹² Religion thematisiert dabei eine »große Transzendenz«¹³, das Überschreiten aller alltäglichen wie gesellschaftlichen Phänomene der Lebenswelt – etwas, was sprachlich denkbar ist.

Das findet sich auch im Hinblick auf Selbstrechtfertigung als Thematisierung von Schuld. Ist beim Erfahren einer Störung deutlich mehr als eine Peinlichkeit gegeben und lassen sich Illegalität oder böser Wille beziehungsweise zufällige Unaufmerksamkeit als maßgebliche Verursachung der Störung nicht festmachen, so lässt sich die Instanz »Gott« als letzte Adresse aufrufen. Wenn in der Selbstrechtfertigung die eigene Schuld mit dem Verweis auf Umstände minimiert wird und diesen die Verursachung zugerechnet wird, so bleibt noch zu benennen, wo die Verantwortung platziert wird, wenn kein Verantwortlicher auffindbar ist. In diese Position wird nun Gott eingerückt. Selbst im Fall des Betroffenseins durch kontingente Störungen, etwa durch eine Krankheit oder bei Naturkatastrophen, bleibt dieser Weg immer noch möglich. Sind doch die alltäglichen Selbstverständlichkeiten der Bearbeitung von Störungen an ihre Grenzen geraten und die der Wissensvorräte von Recht und Moral ebenfalls. Dann werden angesichts des Schadens gegenüber der mehr oder minder von der Gesellschaft zugespielten religiösen Instanz »Gott« Wut und Kränkung zum Ausdruck gebracht.

Meist wird dabei Gott zum Angeklagten. Sowohl wenn Geschädigten die Schadensverursacher fehlen als auch wenn in der Selbstrechtfertigung die eigene Schuld mit dem Verweis auf Umstände minimiert wird, lässt sich nun Gott die Letztschuld geben. Er müsste sich rechtfertigen. Nur fällt die Selbstrechtfertigung dieses Beschuldigten aus, er bleibt stumm. Die Selbstrechtfertigung Gottes wird auch nicht wirklich glücken, wenn sie von anderen, etwa der Tradition oder den Theologen, artikuliert wird. Denn Gott könnte auch schlecht von Selbstrechtfertigung auf »Erklärung« umstellen: etwa, dass er es gut gemeint habe, aber nicht alle Informationen hatte, sodass ein Fehler entstehen konnte. Ebenso produziert die Auskunft, dass Gott faul oder böse sei, Probleme. Solche Erklärungen scheinen ja zugleich seinen Letztcharakter zu unterminieren, weil die Gottesvorstellung dann keinen qualitativen Unterschied zur puren Kontingenzannahme bietet. Diese Art von Rechtfertigung Gottes misslingt also.

Es kann aber auch so geschehen, dass die Haltung einer Klage eingenommen wird, die Frustration über die Unerklärlichkeit des Handelns Gottes einschließen kann, und dennoch an der Adressierung festhält. Und damit bleibt

¹² Vgl. ebd., 42 f.

¹³ Vgl. zum Konzept der kleinen, mittleren und großen Transendenzen: ALFRED SCHÜTZ/THOMAS LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1984, 147–177.

erhalten, dass, wenn das menschliche Beziehungsgegenüber oder die Vertreter gesellschaftlicher Instanzen nicht erreichbar sind, das Ausagieren nicht mangels Klageinstanz unterdrückt werden muss. Denn wenn Gott Gott ist, dann müsste er die Klage immer und überall hören können. Das hat durchaus einen psychohygienischen und gesellschaftlichen Vorteil, weil sich dann nicht die ganze Wut weiter destruktiv auf menschliche Ersatzpersonen (zum Beispiel die Überbringer der schlimmen Botschaft oder die vom Schaden nicht oder weniger Betroffenen usw.) richten muss. Dass ein Sich-zufrieden-Geben mit der Unklärlichkeit aber tatsächlich als eine mehr als momentan entlastende Option erscheint und auch eine gewisse Dauer und Stabilität erreicht, dafür werden weitere Anschlüsse an ein ausgestaltetes Gottesbild relevant. Es geht um ein Gottesbild, in dem die Rechtfertigungsbeziehung als eine bei allen Unterschieden gegenseitige erscheint. Darum ist dies nun noch genauer auszuführen.

Die gängige religiöse Bezeichnung für einen menschlichen Regelverstoß gegenüber Gott lautet umgekehrt »Sünde«. Die Vorstellung von »Sünde« ist aber aus der selbstverständlichen Alltagsplausibilität entschwunden. »Verkehrssünder« haben Gesetze übertreten und wer mit dem Verzehr von Süßigkeiten »sündigt«, ist schwach gegenüber der moralischen Aufforderung geworden, seinen Körper gesund zu halten. Übrig geblieben sind also die »kleinen Sünden«, für die alle Verständnis haben, die mithin eigentlich schon immer gerechtfertigt sind. Was die größeren Sünden betrifft, haben sich die Kriterien dafür als nicht deutlich unterscheidbar von (traditionellem) moralischem Regelverstoß erwiesen. »Sünde« – das bleibt dann höchstens ein Spezialthema für solche, die irgendwelchen religiösen Spezialregeln meinen folgen zu müssen, so dass aus ihrer Sicht etwa nicht genug zu beten, den Gottesdienst nicht oft genug zu besuchen, irgendwelche Speisesonderregeln nicht zu beachten usw. ebenfalls eine »Sünde« sei. Und das scheint zusätzlich doch nichts anderes als einen forcierten Moralismus zu begünstigen, bei dem die Frommen sich darin sonnen können, selber Pluspunkte durch die Leistung der Vermeidung solcher Sünden gesammelt zu haben, und den anderen, die den Religionsregeln nicht folgen, zusätzliche Verfehlungen anlasten zu können.

Oder liegen mögliche Unterschiede doch an anderer Stelle? Sünde könnte dann vorliegen, wenn etwas auch im Rahmen des Legalen bleiben mag, sozial nicht einmal eine erkennbare Störung verursacht oder wenn eine Schuldzuschreibung so vielen angelastet werden müsste, dass sie dann nicht mehr praktisch handhabbar ist. »Sünde« – das wäre dann ein Begriff dafür, prinzipielle, ja strukturelle, jedenfalls gesellschaftliche Unzulänglichkeiten von Menschen im Bewusstsein zu halten. Es könnte, wenn es sich nicht doch wieder als Ausdruck übertriebener Schuldgefühle erweisen sollte, bedeuten, sich mit der Auskunft nicht zufrieden zu geben, man müsse mit den Unzulänglichkeiten leben oder sich selbst vergeben können¹⁴ oder insgesamt sich das alles besser aus dem Kopf und aus den Gefühlen zu schlagen. Denn nicht nur die selbstverursachten

Unzulänglichkeiten sind das Problem, sondern genauso die von anderen verursachten und die niemandem persönlich zuschreibbaren Ursachen. Wie lässt sich die Verursachung von gravierendsten Störungen durch Zufälle und durch andere, die nicht dafür belangt werden können, aushalten? Und wie lässt sich die unentwirrbare Vermischung von Zufällen, Eigenschuld und Schuld anderer ertragen? »Kann man nichts machen«, sagt dazu die Alltagsweisheit; »Ist ganz normal« und immer eigentlich gut gemeint, beschwichtigt der Psychotrainer.¹⁵ Bloß das Problem ist, dass die Lage sehr wohl etwas mit einem selbst und mit anderen macht. Gibt es Alternativen zum Kleinreden oder, wenn das nicht weiterhilft, Resignieren und Zynischwerden?

Die Kultivierung der religiösen Art von konstruktiver transmoralischer Schuld-Sensibilität lebt von »Rechtfertigung« im Sinne von Verzeihen, das als ein vergebendes Handeln Gottes vorgestellt ist. Dies öffnet angesichts der begrenzten Kognitionen über Verursachungszusammenhänge und den gängigen Selbstberuhigungsstrategien einen speziellen Raum der Besinnung. Dieser arbeitet mit Mitteln der Kunst, bietet vor allem literarische Szenen, die ein Handeln und Reden Gottes imaginieren.

Dieser Raum fungiert wie die Kunst, nur ist der als religiöser Raum auf eine bestimmte in Tradition konsolidierte Basis bezogen, einen literarischen Kanon. Die Besinnung darauf steht einerseits jedem offen; sie wird darüber hinaus in besuchbaren Zusammenkünften aufgefrischt. Jedenfalls ist bei Gottesdiensten und anderen Kirchenveranstaltungen erwartbar, dass Geschichten wie die vom »barmherzigen Samariter« und vom liebenden Gott und von den

¹⁴ Ein weiterer Beleg (Autoren sind RALF SENFTLEBEN und das »Team der Zeit zu leben Verlags- und Trainingsgesellschaft mbH«) als Ergänzung zum Text von Anm. 7.: »Verzeihe dir, dass du – wie jeder von uns – nur ein kleiner und fehlbarer Mensch bist. Verzeihe dir, dass du Fehler gemacht hast und dass du noch weitere Fehler machen wirst.« Es werden dann freilich entschuldigende Gründe nachgeliefert und Handlungsaufforderungen angeschlossen: »Was passiert ist, liegt in der Vergangenheit. Du kannst es nicht rückgängig machen. Es macht keinen Sinn, sich deswegen selbst zu bestrafen. Davon hat niemand etwas. Dadurch machen [!] du nichts besser. Das ist nur destruktiv und unnützlich. Wenn du dich deswegen weiter schlecht fühlst, investierst du nur deine wertvolle Kraft und Lebensenergie in etwas, was du nicht mehr ändern kannst. Und diese Kraft und Lebensenergie kannst du tatsächlich in etwas viel Besseres investieren. Nämlich darin, die Sache so gut, wie es geht, wiedergutzumachen.« (www.zeitzuleben.de/schuldgefuhle-uberwinden/ [Stand: 5. Januar 2017]). An gleicher Stelle wird als Prämisse die Gutheit des Menschen gesetzt und Schuld als »ganz normal« kleingeredet. »Sei nicht zu hart mit dir. Niemand ist perfekt. Und niemand macht alles richtig. Und manchmal versauen wir es eben richtig und auf ganzer Linie. Nicht schön. Aber alltäglich und ganz normal. [...] Und niemand von uns tut das mit Absicht. Wir geben alle immer nur unser im Augenblick Bestmögliches. Wenn wir es besser könnten, würden wir es tun.«

¹⁵ Ebd.

sündigen Menschen und der Macht der Bosheit und dem letzten Sieg der Gerechtigkeit Gottes, ja, von der Transformation des Todes miteinander geteilt werden. Und es wird verknüpft mit Vergebungsritualen (Beichte, Abendmahl), bei denen sich gegenseitige Vergebung von Menschen untereinander und Vergebung im Gottesverhältnis miteinander kreuzen sollen. Das alles bestärkt ein sozialmoralisches Christentum, in dem diese Szenen einem nicht mehr aus dem Kopf und aus dem Herzen gehen. Geliefert wird eine Deutung von Geschichte durch Geschichten wie die von der Schöpfung, der Befreiung Israels und dem Leben, Sterben und Auferstehen eines Jesus aus einer Provinz im mittleren Osten.

Die Botschaft, die Hypothese dahinter lautet: Gott kann Menschen rechtfertigen, ihnen aus Liebe verzeihen, selbst da, wo nach menschlichen Maßstäben etwas unverzeihlich ist oder wo ein Sich-selbst-Verzeihen unangemessen wäre. Das hat das Potenzial, ein Aushalten von ungeklärter Schuld bei sich und anderen zu ermöglichen – und zugleich ein Interesse zu stärken statt einzuschläfern, Schuld soweit aufzuklären, wie sich daraus für die Menschen etwas verbessern lässt. Es kultiviert aber auch, realistischerweise mit Schwäche und Bosheit von Menschen zu rechnen – ohne darüber zynisch zu werden. Es ermutigt zur Praxis von Verzeihen bis hin zu politischen Akten der Versöhnung und zu Interaktionen im Alltag. Es ermutigt zu einer Grundstimmung der Dankbarkeit gegenüber dem Leben von der Art, dass eben nicht nur für die Klage, sondern auch für die Dankbarkeit Gott als Adresse gefunden ist.

Damit lässt sich resümieren: Die Bezeichnung »Rechtfertigung« erschließt heute im Alltag nicht mehr eine religiöse Sicht. Aber es kann auch im Alltag der Bedarf an Verzeihung und Vergebung begegnen. Und es kann die Vorstellung einer Vergebung durch Gott im Alltag Auswirkungen haben, die gegenüber den Schwächen der Konstellation von alltäglicher Selbstrechtfertigungspraxis eine wenig empfohlene Praxis in das Blickfeld rückt: dem Gegenüber in der Haltung zu begegnen, dass dessen Verzeihen eine Lösung bietet – ohne dies vom Gegenüber als Bedingung einzufordern. Und für Versöhnungsprozesse in politischen Kontexten wie in Bezug auf Strafverfahren liegen darin ebenfalls Anstöße.¹⁶

¹⁶ Vgl. dazu die Bewegung »healing of memories« (www.healing-memories.org/ [Stand: 15. Juni 2017]); H. RUSSELL BOTMAN AND ROBIN M. PETERSEN (Ed.), *To remember and to heal. Theological and psychological reflections on truth and reconciliation*, Cape Town/Pretoria/Johannesburg 1996; WAHRHEITS- UND VERSÖHNUNGSKOMMISSION SÜDAFRIKA (Hrsg.), *Das Schweigen gebrochen (Out of the shadows). Geschichte – Anhörungen – Perspektiven*, mit einem Vorwort von Desmond Tutu, Nachwort von Dullah Omar, Frankfurt/M./Wien 2000. In diesen Zusammenhang gehören auch die »Versöhnungsgottesdienste« zwischen Protestanten und Katholiken im Jahr des Reformationsjubiläums. Deren Schwäche – trotz guter Intention – liegt allerdings darin, dass sie nicht auf der Basis einer schon länger an-

gelegten schmerzlichen Aufarbeitung der Schuldgeschichte erfolgten, was nötig wäre, wenn solche Feiern mehr als nur gut gemeint sein sollen und längerfristige Wirkungen erzielen sollen. – In die Zusammenhänge von Justizverfahren reichen die Ideen und Praktiken von »Täter-Opfer-Ausgleich« und »Restorative Justice«, wobei genau zu prüfen ist, inwieweit sie tatsächlich erreichen, was sie versprechen.

HETEROTOPE ÜBERSTIEGE IN DER SOZIALPOLITIK IM NAMEN DES *homo patiens*

Überlegungen zu einer onto-theologischen Rechtfertigung
des Menschen in der Rolle des Mitmenschen

Frank Schulz-Nieswandt

Einführung und Grundlegung

Wer nach Innovationen in der Sozialpolitik als Teil der Gesellschaftspolitik fragt, ist mit dem *status quo* unzufrieden. Er leidet. Als Opfer der Verhältnisse wie als Zuschauer, als Mitspieler des Geschehens. Es geht also um Schuld und Verantwortung, um Grund und Möglichkeit.

Die Rechtfertigung der Faktizität wird somit bezweifelt. Hier ist bereits ein rechtphilosophisches Verständnis von Rechtfertigung am Werk, die aber ihre theologische und religionsgeschichtliche Herkunft wird kaum verleugnen können, wurzelt Rechtsgeschichte doch in jenen Gerechtigkeitsdiskursen, die in der Religionsgeschichte verankert waren. Wahrheit und Rechtfertigung bei Habermas variiert im Spiel der Begriffe Gadamers zu Wahrheit und Methode, wobei es all diesen Diskursen gemein ist, zwischen epistemischen und daseinsontologischen Sichtungen von Wahrheit zu unterscheiden. Es geht über die epistemische Analyse sozialer Wirklichkeit als Empirie hinaus zuletzt immer um die tiefe Sicht auf die Frage, ob der Mensch hier zu seiner Wahrheit der Existenzführung kommt. Es stimmt wohl nicht, dass die neuzeitliche cartesianische Subjekt-Objekt-Wirklichkeit als Metatheorie der empirischen Wissenschaften jegliche Metaphysik des Fragens nach der Wahrheit der Wirklichkeit erledigt hat: Die Differenz des Ontologischen und des Ontischen bleibt wirksam. Auch jenseits von im wissenschaftlichen Zeitalter haltbaren Gottesvorstellungen und jenseits von Kirchenfragen ist das metaphysische Erbe dieser Theologiegeschichte in jeglicher Debatte zum Überstieg im Sinne einer Ontologie des Noch-Nicht wirksam und daher bleibend lebendig.

Damit kommt ein zweites Verständnis von Rechtfertigung zum Ausdruck: Der Mensch ist gerechtfertigt, trotz seines Hanges zur Selbstentfremdung an dem Heil dieser sozialen Welt im geschichtlichen Zeitstrom zu basteln. Denn die (schon im klassischen Mythos aufkeimende) Selbsterkenntnis des Menschen als Funktionsnexus von Geschichte sowie die Erkenntnis von Schuld und Verantwortung machen ihn zum bedingten Akteur in einem Geschehen des

ständigen Überstiegs als Selbst-Transzendierung in der Immanenz des Sozialen in der Geschichte seiner kulturellen Evolution. Denn der Mensch leidet an dem Kräftespiel von Unvollkommenheit und Verbesserungsmöglichkeiten, und er leidet dabei – um anzuknüpfen an Karl Löwith – in der universalen Rolle des reziproken Mitmenschen.

Damit wird eine Sprachpraxiskritik an der traditionellen theologischen Rede von der Rechtfertigung vorgenommen. Denn in dieser Tradition wird eine Gnadenlehre verstanden, in der Rechtfertigung danach fragt, wie es geschehen kann, dass das Verhältnis des Menschen zu Gott angesichts der Sünde des Menschen wieder heil geordnet werden kann. Aber es geht vielmehr auch um das Verhältnis des Menschen zur Kraftquelle der Liebe, die im zwischenmenschlichen Raum der sozialen Praxis wieder zur Wirkung kommen soll. Diese in Gott verkörperte Idee der Liebe als Kraftquelle des Lebens und der Lebensgestaltung mit all ihren die Welt bejahenden Folgen finden ihre ersten Spuren im Alten Testament und später bei Paulus. Dort geht es um Gerechtigkeit, auch in dieser Welt. Das alles unbedingt von Gott – autonom (*Barthianisch*: senkrecht wie ein Blitz) *von oben* – her zu denken, kommt im vorliegenden Beitrag nicht zum Tragen. Ich denke die Rechtfertigungsproblematik existenziell eher *von unten*. Tillichs Korrelationsmethode ist hier ebenso wie Guardinis Öffnung des Inneren von unten für das Oben versöhnlicher als eine – die Gegenkritik ist mir geläufig – supranaturalistisch anmutende »von oben«-Theologie.

Denkt man von den Möglichkeiten und Freiheiten des Menschen her, so relativiert sich jener Argumentationsstrom der Theodizeefrage, die nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der sozialen Wirklichkeit kritisch fragt. Der Mensch selbst nutzt seine Chancen nicht, ruft sein Potenzial nicht ab und hat die Folgen zu verantworten. Gott hat ihn ja nur in diese Freiheit – in die Lage – versetzt. Der Mensch hat die Theodizeefrage auf sich selbst zu richten. Aus dieser Sicht der Dinge ist die strikte Diastase von Faktizität und Geltung, von Erfahrungswissen und Normativität, von Ist und Soll, von Jetzt und einem Noch-Nicht des Zukünftigen – somit die positivistische Ablehnung der Idee der konkreten Utopie – kaum haltbar. Demnach muss es einerseits eine Diagnostik des Ist-Zustandes geben, andererseits eine Vision vom Soll-Zustand. Es geht dann wiederum einerseits um die Differenz, andererseits um die Frage nach dem Wie der Transformation vom Ist zum Soll. In den Vordergrund rückt somit die Notwendigkeit der Verflüssigung des Denkens und der Sicht auf diese Neuordnung der Ordnung der Dinge. Das ist keineswegs die leichtere Frage im Vergleich zum Soll-Ist-Vergleich. Das Leiden des *homo patiens*, die Suche des *homo viator* und die schöpferische Kraft des *homo creativus* – letztendlich die Liebe des *homo donans* als die Gabe zum Geben des Menschen – gehen hier ein Spiel von Vektoren ein und eröffnen einen geschichtlichen Entwicklungsraum. Die Abgründigkeit des Menschen als *homo abyssus* bleibt. Aber er ist in dieser Vielschichtigkeit seiner Leiblichkeit – als Einheit von Geist, Seele und Körper –

gerechtfertigt. Dabei konstituieren sich das Leiden des *homo patiens* und das Mitleidenkönnen des *homo donans* gegenseitig, bilden eine Hilfe- und letztendlich Rechtsgenossenschaft. Denn erst im Zwischenraum des Dialogischen – in der Mich-Erfahrung des vom Du angerufenen Ich – konstituiert sich Personalität als fundamentalontologische Kernkategorie des Verständnisses von Wahrheit im Drang zur Empirie als ontische Ausdrucksebene dieses Heilsgeschehens. Sozialpolitik und Daseinsvorsorge im Miteinander von Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat können Teil – Treiber und Gestalter – dieses Heilsgeschehens sein bzw. werden.

Metaphorologisches Verständnis der Sozialpolitik

Sozialpolitik sollte eine Begleitung des Menschen auf der Reise sein, die als Metapher das Wesen des menschlichen Lebenszyklus beschreibt. Auf dieser Reise hat die Sozialpolitik oftmals Brücken¹ zu bauen, um die Lücken zu schließen. Sie heilt also Wunden. Gemeint sind vor allem Versorgungslücken. Das ist ein dominantes Thema in der sozialpolitischen Fachdiskussion im Lichte des demografischen Wandels. Gleichwohl ist Versorgung nur dann für den Menschen bedeutungsvoll, wenn sie letztendlich dazu dient, den Menschen aus möglicher Vereinsamung und Verzweiflung zu bergen und einer erneuten welt-offenen, das heißt liebenden Perspektive des gelingenden sozialen Miteinanders zuzuführen.

Daher geht es um Reflexionen zu notwendigen, auf kulturelle Transformationen des sozialen Miteinanders abstellende Visionen zukünftiger Sozialpolitik als Sorge für den leidenden Menschen – den *homo patiens* – vor allem (aber nicht nur, weil sich die Problematik, lebenslagen-theoretisch gesehen, im gesamten Lebenszyklus stellt) mit Blick auf das höhere und hohe Alter. Es geht auch um die sakrale Natur des Kindes, um den heiligen Charakter der Würde der in der Personalisierung stehenden Person des Kindes. Die Vitalität einer derart orientierten Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik ist also gerechtfertigt angesichts der Rechtfertigung des Menschen in seinem Hiatus zwischen Heil und Abgrund, zwischen Liebe und Entfremdung.

Mit der Metapher der Reise im Lichte der Überbrückung gefahrvoller Lücken wird bereits das Motiv einer komplexen Geschichte deutlich, die hier zur Erzählung kommt. Daher ist es eine Signatur des Diskurses, dass die Metapher des Labyrinths² oftmals bemüht wird, um die Defizite in diesem Geschehen zu

¹ Ein Beispiel ist das Modell der »Brückenschwester« in Biberach (unsere-bruecke.de/ [Stand 16. Juni 2017]); vgl. auch das Modell »Ambulante Versorgungsbrücken e.V. Bremen« (www.ambulante-versorgungsluecke.de/ [Stand 16. Juni 2017]).

² JOSEPH LEO KOERNER, *Die Suche im Labyrinth. Der Mythos von Dädalus und Ikarus*, Frankfurt/M. 1983.

bezeichnen. Gemeint ist nun weniger jener Strukturtypus des Labyrinths, der in der griechischen Mythologie in der Mitte den gefräßigen Minotaurus beheimatet. Gemeint ist eher ein anderer Strukturtypus: das Labyrinth als Irrgarten. In unserem Problemfeld ist der Irrgarten aber nicht als Lustgarten zu verstehen. Das Herumirren des *homo patiens* im System ist keine Spaßveranstaltung.

Dynamische Analyse sozialpolitischer Vitalkraft

Der Titel des Beitrags bringt prozessphilosophisch mit Blick auf die dazu erforderliche soziale Vitalkraft den dynamischen Aspekt des Überstiegs (als Tanz³) zum Ausdruck. Einige Aspekte sollen vorweg herausgestellt werden:

a) »Im Namen« des *homo patiens* ist mit Absicht gewählt, denn der Akt der Namens-Gebung generiert die Personalität als Telos des gesamten Geschehens.

b) Dabei geht es mir um beide ineinander verschachtelte Dimensionen dieser Geschehensordnung: um das personale Erleben wie um die kulturelle Grammatik⁴.

Die Ausführungen gehen mitunter auf bestimmte Vorträge aus dem Jahr 2016, auch gerade im diakonischen Diskurskontext zur sozialraumorientierten inklusiven⁵ Gemeinde⁶, zurück. Meines Erachtens geht es hier wie auch bei diesen Diskurskontexten um grundlegende Theoriebildungen zur Frage eines durchaus dionysisch verstandenen transgressiven Überstiegs der Sozialpolitik⁷ in Richtung auf die gegenüber dem *homo patiens* inklusiv aufgestellte Gemeinde⁸ im Lichte meiner einerseits theoretischen wie auch andererseits im Feld angewandten Forschungen in den letzten Jahren⁹.

³ EGON VIETTA, *Der Tanz. Eine kleine Metaphysik*, Frankfurt/M. 1938; DERS., *Briefe über den Tanz*, Stuttgart 1948.

⁴ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, *Im alltäglichen Labyrinth der sozialpolitischen Ordnungsräume des personalen Erlebnisgeschehens. Eine Selbstbilanz der Forschungen über drei Dekaden*, Berlin 2016; FRANK SCHULZ-NIESWANDT, *Sozialökonomie der Pflege und ihre Methodologie. Abriss der forschungsorientierten Lehre in Vallendar*, Baden-Baden 2016.

⁵ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, *Inclusion and Local Community Building in the Context of European Social Policy and International Human Social Right*, Baden-Baden 2016.

⁶ GERHARD WEGNER, *Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation*, Stuttgart 2014.

⁷ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, »Sozialpolitik geht über den Fluss«. *Zur verborgenen Psychodynamik in der Wissenschaft von der Sozialpolitik*, Baden-Baden 2015; DERS., *Hybride Heterotopien. Metamorphosen der »Behindertenhilfe«*. Ein Essay, Baden-Baden 2017.

⁸ FRANK SCHULZ-NIESWANDT *Der leidende Mensch in der Gemeinde als Hilfe- und Rechtsgenossenschaft*, Berlin 2013.

⁹ SCHULZ-NIESWANDT, *Labyrinth* (s. Anm. 4); SCHULZ-NIESWANDT, *Sozialökonomie* (s. Anm. 4).

Derartige Überstiege in der praktischen¹⁰ Sozialpolitik als Teil der Gesellschaftspolitik werden in Anlehnung an Foucault¹¹ als auf *Heterotopie* abzielend bezeichnet, weil es im Verhältnis zu den etablierten sozialen Realitäten um *ganz andere* Räume als Formen der Daseinsbewältigung des personalen Selbst geht.¹² Der kulturelle Transformationsprozess wird hier explizit als mutativ verstanden, denn es kommt zu Neubildungen, die eine neue programmlogische DNA aufweisen. Sie brechen mit alten Pfaden. Auch sie drücken Subjektivierungsformen aus, die nie Orte postliberaler Freiheit von jeglicher Ordnungsnarration sein können.¹³ Es geht also dennoch um Räume und somit um generative Formen, die von dem Traum strukturell verminderter Herrschaft geleitet und geprägt sind. Es geht um Kontexte der personalisierenden Daseinspraxis, die von der ewigen »Arbeit am Mythos«¹⁴ der Überwindung der Entfremdung als Geschichte der Daseinsverfehlungen – gedacht als ein guter Daimon – getrieben ist.

Sodann geht es, an das Einerseits anknüpfend, darum, sich über verschiedene abstrakte Ebenen hinweg an Konkretisierungen¹⁵ abzuarbeiten, deren Validierungen noch als zukünftige Diskursleistungen aus- und somit anstehen. Daher stelle ich mitunter Ansichten zu den komplexen Zusammenhängen in Form von (rechtshermeneutisch mit sozialwissenschaftlichem Mut motivierten) Hypothesen vor, die unterschiedlich kurz und dicht erläutert werden. Hier stehen noch viele Antwortpfade auf die aufgeworfenen Lücken, die mit den Hypothesenbildungen verbunden sind, aus.

Letztendlich folgt die Analyse der Theorie der (wiederum an Tillich orientierten Begrifflichkeit von) Entfremdung des Menschen als Differenz von Essenz und Existenz in den Bahnen traditionsreicher hylemorpher Metaphysik von Inhalt und Form, wenngleich ich die Form in der doppelten Eigenschaft von gestaltbildender vitaler Generativität und passungsoptimaler Ausdruckskraft – vor allem mit Blick auf die freiheitliche Gemeinwirtschaftlichkeit der Genossenschaft als Daseinsfindungsform menschlicher Personalität¹⁶ – verstehe.

¹⁰ SCHULZ-NIESWANDT, Labyrinth (s. Anm. 4).

¹¹ MICHEL FOUCAULT, Die Hauptwerke, Frankfurt/M. 2013.

¹² SCHULZ-NIESWANDT, Heterotopien (s. Anm. 7).

¹³ JÖRN AHRENS, Ödipus. Politik des Schicksals, Bielefeld 2004.

¹⁴ HANS BLUMENBERG, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 42014.

¹⁵ Praxisbezogen und dennoch forschungsorientiert kann man sich orientieren: KDA (www.kda.de/proalter.html [Stand 16. Juni 2017]) sowie DZA (www.dza.de/informationsdienste/informationsdienstaltersfragen.html [Stand 16. Juni 2017]).

¹⁶ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Metamorphosen zur gemeinwirtschaftlichen Genossenschaft. Grenzüberschreitungen in subsidiärer Geometrie und kommunaler Topologie, Baden-Baden 2015.

Das Prinzip des Apollinischen bezeichnet die Kultur der Verwaltung der Ordnung eines *status quo*. Das Dionysische bezeichnet die vitale Veränderungspraxis: den Überstieg, die Grenzüberschreitung zum Neuen (eventuell auch als ein ganz Anderes), die Ekstase¹⁷. Ekstatisch ist das Dionysische als transgressive Praxis, die die etablierten – oftmals betonierten – Pfade etablierter Routineordnungen überschreitet. Ich transportiere demnach das in Ökonomie, Soziologie, Politikwissenschaft etc. diskutierte Problem der Pfadabhängigkeit in anderer Sprache auf eine andere Analyseebene: die der Grammatik psychodynamisch codierter kultureller Prozesse. Das habe ich sozialpolitisch konkretisiert.¹⁸

Die religionswissenschaftlichen Anleihen mögen sinnvoll sein. Denn dort ist das Kräftespiel des Apollinischen und des Dionysischen in einer bestimmten Weise thematisiert worden. Es geht nicht um die Permanenz dionysischer Dynamik, die nur (allerdings mitunter Kairosartig) episodisch ist. Das Dionysische muss sich wieder einfangen lassen im apollinischen Ordnungswillen. Aber dies eben erst nach der Veränderung.

Zugespitzt gesagt: Wie bekommt man im sozialen Wandel passungsfähig die sozialpolitische Praxis transformiert? Gemeint sind nicht oberflächliche oder parametrische Reformen. Gemeint ist eine Mutation: ein echter Überstieg im DNA-Strickmuster des sozialpolitischen Geschehens.

Sozialpolitik angesichts des leidenden Menschen

Einige Vorbemerkungen zum Diskurskontext an der Schnittstelle zwischen theologischen und philosophischen Perspektiven seien nunmehr im Gang der Untersuchung eingefügt.

Wenn ich das innere, aber auf den Anderen abzielende bipolare Spannungsverhältnis des Menschen als *homo donans*¹⁹ einerseits und als *homo abyssus*²⁰ andererseits herausstellend betone, so wird der Bezug zur theologischen Problematik der Rechtfertigungslehre bereits deutlich. Dabei wird eine Zwei-Reiche-Lehre im Lichte eines religiösen Sozialismus durchaus – fälschlich – entstellt als titanisch-prometheischer Anthropomorphismus – in nur spezifi-

¹⁷ Dazu auch in FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Religionsphilosophie und ontologisches Wahrheitsverständnis bei Walter F. Otto (1874–1958). Eine strukturalistische und psychodynamische Rezeption, Baden-Baden 2014.

¹⁸ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Der inklusive Sozialraum. Psychodynamik und kulturelle Grammatik eines so-zialen Lernprozesses, Baden-Baden 2013.

¹⁹ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Onto-Theologie der Gabe und das genossenschaftliche Formprinzip, Baden-Baden 2014.

²⁰ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Zur verborgenen Psychodynamik in der theologischen Anthropologie. Eine strukturalistische Sichtung, Baden-Baden 2015.

scher Weise gedacht werden können. Denn die Personalisierung als Telos im historischen Zeitstrom ist eine Kairos-Onto-Theologie des messianisch aufgeladenen Jetzt und Hier. Es geht mir um die Ausarbeitung von Perspektiven eines existenzialen Fundamentalhumanismus, zu denen ich an anderer Stelle breiter ausgeführt habe.²¹ Dabei argumentiere ich mit Tillich und Guardini gegen Verstiegenheiten in der diastatischen »von oben«-Theologie bei Barth. In dem vorliegenden Beitrag ist mir daran gelegen, diese Insistenz auf die Personalität des Menschen im Labyrinth der Paragraphen des sozialen Rechtsstaates zu diskutieren.

In diesen dichten Bemerkungen geht es mir somit einerseits – nur als kurze Positionierung – um eine Orientierung an der Ideenwelt des freiheitlichen (religiösen) Sozialismus im Lichte der hermeneutischen Interpretationskontroversen zum Römerbrief.²² Dabei grenze ich mich, wie angedeutet, von diastatisch überzogenen Positionen dialektischer Theologie supranaturalistischer Art²³ explizit ab.²⁴ Hierbei wird – gerade nicht als eine eschatologische ferne (mitunter apokalyptisch gedachte) Zukunft – die messianische Zeit als Jetztzeit als bereits eingetreten verstanden.²⁵ Es ist also der historische Zeitstrom, in dessen Dynamik der Beginn der gelebten Erinnerung an einen Traum des bisher unerfüllten Hoffens auf eine personale Existenz des Menschen als ein lichtendes Werden²⁶ eingebettet wird. Mag sein, dass dies gottloser existenzialer Humanismus ist. Er impliziert allerdings immerhin eine sakrale Transzendentalie. Damit bin ich beim Andererseits, das ja dem Einerseits folgen muss.

Und andererseits sind alle nachstehenden Ausführungen im Lichte einer anderen Debatte zu verstehen: Gemeint ist das Theorem von der »Sakralität der Person«²⁷ – und damit doch etwas anders gelagert als das Projekt zum *homo sacer* bei Agamben²⁸ – im Sinne der Würde nach Art. 1 GG. Dies ist der letzte Be-

²¹ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Erhart Kästner (1904–1974). Griechenlandsehnsucht und Zivilisationskritik im Kontext der »konservativen Revolution«, Bielefeld 2017; FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Menschenwürde als heilige Ordnung. Eine Re-Konstruktion sozialer Exklusion im Lichte der Sakralität der personalen Würde, Bielefeld 2017.

²² DOMINIK FINKELDE, Politische Eschatologie nach Paulus, Wien 2007.

²³ KARL BARTH, Mensch und Mitmensch, Göttingen 1967.

²⁴ SCHULZ-NIESWANDT, Psychodynamik (s. Anm. 20); SCHULZ-NIESWANDT, Kästner (s. Anm. 21).

²⁵ Vgl. auch MICHA BRUMLIK, Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition, Baden-Baden 2013.

²⁶ ERNST BLOCH, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M. 42011.

²⁷ HANS JOAS, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt/M. 2011.

²⁸ GIORGIO AGAMBEN, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 92011.

zugspunkt der kritischen Vermessung des Sozialstaates. Damit greife ich die Debatte um die heiligen (im epistemologischen Sinne: transzendentalen) Voraussetzungen des säkularen sozialen Rechtsstaates auf.²⁹ Man kann dies wohlfahrtsökonomisch transformieren in Rawlsianische Teilmengen der möglichen Pareto-Lösungen. Das ist durchaus faszinierend, weil damit das allokativ-effizienztheoretisch verortete Pareto-Prinzip deckungsgleich wird mit dem Sittengesetz von Kant und sich ablagert im Art. 2 im Lichte von Art. 1 des GG. Aber die sprachliche Transformation dieser Schnittmenge zwischen Ökonomie, Ethik und Recht in eine Theorie der Kooperationsgewinne verdeckt jedoch die tiefe menschliche Dramatik, die hier abgebildet wird. Das Thema ist angesiedelt im oder auf dem Weg zu einer Ontologie der Liebe als Fundament einer Anthropologie der Gabe und der Generierung von solidarischer Reziprozität. Die schismogenetisch aufgeladene Problematik an der Schnittfläche von Theologie und Philosophie, von theologischer und philosophischer Anthropologie, ist hierbei ohne Zweifel die Frage nach der Einführung und sodann Rede von Gott.

Diese Grenzfragen werden in der weiteren Abhandlung nicht explizit ein Thema sein. Unterschwellig sind sie weiter wirksam. Doch können sie eingeklammert werden. Ich komme daher zur Sozialpolitik als Teil der Gesellschafts(gestaltungs)politik.

Die praktische Sozialpolitik im Lichte der Sozialgesetzbücher (SGB) ist tief verankert im normativ-rechtlichen Gefüge der Konventionen der Vereinten Nationen (UN), des Europäischen Unionsvertrages (EUV) in der Fassung von Lissabon und seiner Ausführungsbestimmungen (AEUV). Gegenüber dem grundrechtstheoretisch (UN, EUV, GG) fundierten und insofern personalistischen Wert der Autonomie ist der ebenfalls grundrechtstheoretisch (UN, EUV, weniger im GG) fundierte und insofern ebenso personalistische Wert der Teilhabe³⁰ noch nicht durchgängig im gesamten System der Sozialgesetzbücher (SGB) als normative Tiefenstruktur verankert. Das Grundrecht auf Selbstverwirklichung im § 1 SGB I im Lichte von Art. 2 GG ist teilhaberechtlich auszulegen.

All dies ist aus einer personalistischen Anthropologie der menschlichen Existenz gedacht. Eingeklammert wird, ich betone dies nochmals als Lesehilfe, die an anderer Stelle von mir für mich geklärte Frage nach der Relevanz einer gottlosen Theologie als existenzialer Humanismus. Dieser wird verstanden als Ontologie der reinen Immanenz, in deren Rahmen die Transzendenzkraft der Liebe³¹ verortet wird.³²

²⁹ SCHULZ-NIESWANDT, Menschenwürde (s. Anm. 21).

³⁰ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, »Europäisierung« der Sozialpolitik und der sozialen Daseinsvorsorge? Eine kultursoziologische Analyse der Genese einer solidarischen Rechtsgemeinschaft, Berlin 2012.

³¹ SCHULZ-NIESWANDT, Onto-Theologie (s. Anm. 19).

³² SCHULZ-NIESWANDT, Menschenwürde (s. Anm. 21).

Das zentrale Problem ist hier natürlich, wie der dialektisch aufhebende Überstieg von *Libido* über *Eros* zur *Philia* und zur *Agape* (im Sinne von Tillich³³) möglich ist, und wie dies in den Grenzen der geschichtlich-sozialen Immanenz der Welt gedacht werden kann.³⁴ Dies muss gesagt sein, weil der Vorwurf des prometheischen Titanismus, der zu Totalitarismus und Nihilismus führe, in der Theologie bis heute ja präsent ist.

Ich bin hier einerseits deutlich an der Idee vom religiösen Sozialismus von Paul Tillich³⁵ orientiert, andererseits an der sich in einer Metaphernwelt narrativ entfaltenden theologischen Anthropologie der menschlichen Daseinsproblematik im Lebenszyklus bei Romano Guardini³⁶.

Worauf ich als Theoriearbeit insistiere, ist ein »vierter Humanismus«, der als existenzialer Fundamentalhumanismus (die Frage [der Rede von] Gott ausklammernd), von der Personalität als der heiligen Grundlage des säkularen sozialen Rechtsstaates ausgehend, die Entelechie des Heils in dieser historischen Welt zu denken versucht. Wenn man so will, ist dies eine Art von Antwortsuche auf die Frage der Rechtfertigung des leidenden Menschen.

Das Drama des *status quo*

Die Sozialleistungsquote in Deutschland beträgt ca. 35 Prozent. Über die Messung mag man streiten. Die Quote ist zivilisationsgeschichtlich gesehen eine Epiphanie. Soziale Fragen haben ein sozialbudgetäres Gesicht bekommen, wie es die Weltgeschichte bislang nicht kannte. Was für den Wirtschaftsliberalismus ein Weg in die Knechtschaft sein mag, ist humangeschichtlich ein Grund zum (theologisch durchaus aufgeladenen) Staunen.³⁷ Wie steht es aber – kritisch betrachtet trotz oder gerade auf der Basis einer prosozialstaatstheoretischen Haltung – um die Kosten-Effektivität? Die Analyse der sozialen Wirklichkeit des sozialpolitischen Geschehens – im Rahmen einer Mehr-Ebenen-Analyse – wirft durchaus Phänomene eines sozialen Dramas auf.

Aus der Sicht des *homo patiens* wird das Geschehen oftmals als Labyrinth³⁸ erfahren. Die Ordnung des personalen Erlebnisgeschehens ist von Sek-

³³ Dazu PAUL TILlich, Systematische Theologie, 2 Bde, Berlin/New York 1987.

³⁴ Vgl. dazu auch BERNT KNAUBER, Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie, Berlin/New York 2006.

³⁵ TILlich, Systematische Theologie (s. Anm. 33).

³⁶ ROMANO GUARDINI, Die Lebensalter, Würzburg ⁸1965. Dazu ausführlicher in SCHULZ-NIESWANDT, Kästner (s. Anm. 21); SCHULZ-NIESWANDT, Psychodynamik (s. Anm. 20).

³⁷ SCHULZ-NIESWANDT, Kästner (s. Anm. 21).

³⁸ SCHULZ-NIESWANDT, Labyrinth (s. Anm. 4).

totalismus und Fragmentarismus³⁹ geprägt; es fehlt an transsektoralen Integrationen und an Multi-Disziplinarität.⁴⁰

An den komplexen Bedarfslagen – in der Hochaltrigkeit, vor allem vor dem Hintergrund der Ressourcensituation der Lebenslagen als Schnittbereich von chronischen Erkrankungen, funktionellen Beeinträchtigungen und Formen der Behinderung – im Kontext des sozio-demografischen Wandels geht die Versorgungslandschaft oftmals vorbei.

In der Medizin⁴¹ mangelt es an einem bio-psychisch-sozialen, also ganzheitlichen, Verständnis. Die Eigenlogik des Akutkrankenhauses beispielsweise stigmatisiert den Demenzkranken als Störfaktor. Maskuline Selbstbilder der Medizin – Drachentöter (Kampf mit dem Tod im OP) und Maschinenbauer (kaputte Maschinen werden repariert) – grenzen die Demenz aus und schieben diese Aufgaben im Zuge tiefengrammatisch wirksamer Gender-Ordnungen der Pflege und Betreuung der (arbeitsmarktpolitisch »verlängerten«) Mütterlichkeit sozialer Berufe zu. Hier sei auch der Ort der Empathie, dabei den neurowissenschaftlichen Befund ignorierend, dass auch Männer komplexe Spiegelneuronen besitzen. Die Medizin konzentriert sich auf ihre *eigentliche* Arbeit. Rehabilitative Geriatrie gilt hier nicht als – echte – Medizin. Gegenstand der Medizin ist das Organ im Lichte von Laborwerten und Bildgebungsverfahren sowie im Lichte entsprechender Feind-im-Körper-Bekämpfungstechnologien. Interessant ist die Krankheit, nicht der Kranke, nicht der kranke Mensch als *homo patiens*.

Angesichts des DRG-Regimes in der Krankenhausfinanzierung ist das Krankenhausentlassungsmanagement verbessert worden; aber die Probleme der No-Care-Zonen sind dramatisch. No-Care-Zonen entstehen aufgrund des Mangels von Strukturen zur Generierung von Netzwerken. Pflegestützpunkte⁴² zum Beispiel sind nicht in allen Bundesländern vorhanden, haben in den Ländern unterschiedliche Dichten und erreichen auch bei einer hohen Dichte nicht alle lokalen Räume. Sie sind auch nicht überall aktiv in Fallsteuerung und Netzwerkbildung. Dies betrifft auch die Transsektoralität der Beratung.⁴³ Andere äquifunktionale Lösungen (zum Beispiel die Kontakt- und Informations-

³⁹ Vgl. dazu auch www.svr-gesundheit.de/fileadmin/user_upload/Gutachten/2012/GA_2012_Kurzfassung.pdf (Stand 16. Juni 2017).

⁴⁰ FRANK SCHULZ-NIESWANDT, *Wandel der Medizinkultur? Anthropologie und Tiefenpsychologie der Integrationsversorgung als Organisationsentwicklung*, Berlin 2010.

⁴¹ A. a. O.

⁴² RALF TEBEST/THORSTEN MEHNERT/HEIKE NORDMANN/STEPHANIE STOCK, *Pflegestützpunkte in Deutschland. Quo vadis? Ergebnisse der Evaluation aller baden-württembergischen Pflegestützpunkte*, in: *Gesundheitswesen* 77 (2015), 1–6.

⁴³ Interessant ist dazu der Modellversuch des präventiven Hausbesuchs »Gemeindegeschwester plus« in Rheinland-Pfalz. Vgl. dazu unter <https://msagd.rlp.de/ar/unsere-themen/aeltere-menschen/gemeindegeschwesterplus/> (Stand 16. Juni 2017).

stelle für Selbsthilfegruppen [KISS] in der gesundheitlichen Selbsthilfeförderung⁴⁴) werden nicht fortentwickelnd genutzt.

Es fehlt vielfach an der Sicherstellung von Pflegearrangements im Rahmen lokaler sorgender Gemeinschaften im Kontext regionaler Pflegestrukturplanung. Gewiss, der Diskurs und die Innovationen im Lichte sozialraumorientierter Quartiersentwicklung haben sich etabliert.⁴⁵ Doch die Herausforderungen wachsen. Man denke etwa an die Zukunft der Daseinsvorsorge in strukturschwachen, schrumpfenden (ländlichen) Regionen⁴⁶. Alternativen zur Idee des Hilfe-Mix⁴⁷ zwischen Staat, Markt, Drittem Sektor und Gemeinschaften gibt es wohl nicht.

Es geht also um die Sicherstellung der Verfügbarkeit, Erreichbarkeit, Zugänglichkeit und Akzeptanz sozialer Einrichtungen und Dienste im Raum. Doch neu aufgestellt werden müssen auch die Professionen. Die habituellen Strickmuster sind zwar im Wandel begriffen. Doch die Probleme sind mitunter gravierend und passen zu den andauernden Restbeständen an Eigenschaften totaler Institutionen: Paternalismus, sprachlose Medizin, fehlende hermeneutische Achtsamkeit, fehlende Prozessachtsamkeit, fehlende partizipative Öffnungen, over-protection, dependency support script, baby-talk (...) – die Liste der Problemindikatoren ist lang.

Man kann sich fragen, was diesen sozialpolitischen Versorgungskomplex treibt? Es ist ein ökonomischer Vergütungskampf aus der Frage heraus: Wem gehört der Patient? Das gouvernementale Dispositiv im Sinne von Michel Foucault⁴⁸ ist orientiert an dem Syndrom von Jugend, Schönheit, Gesundheit und Produktivität. Es geht um Workability und Employability. Hier ist der Rausch in den von Walter Benjamin⁴⁹ so benannten Kathedralen des Konsums fundiert.

Die Schlüsselfunktion der Bildung ist zum Konsens geworden. Die Motiv-

⁴⁴ FRANK SCHULZ-NIESWANDT/FRANCIS LANGENHORST, Gesundheitsbezogene Selbsthilfe in Deutschland. Zu Genealogie, Gestalt, Gestaltwandel und Wirkkreisen solidarischer gegenseitigkeitshilfegruppen und der Selbsthilfeorganisationen, Berlin 2015.

⁴⁵ FRANK WEIDNER/FRANK SCHULZ-NIESWANDT/HERMANN BRANDENBURG u. a., Pflege und Unterstützung im Wohnumfeld hg. vom Deutschen Institut für angewandte Pflegeforschung e.V., Hannover 2010; HARALD RÜSSLER/DIETMAR KÖSTER/JANINA STIEL/ELISABETH HEITE, Lebensqualität im Wohnquartier. Ein Beitrag zur Gestaltung alternder Stadtgesellschaften, Stuttgart 2014.

⁴⁶ BERLIN INSTITUT, Von Hürden und Helden. Wie sich das Leben auf dem Land neu erfinden lässt. In Kooperation mit Generali Zukunftsfonds, Berlin 2015.

⁴⁷ JULIA SIMONSON/THOMAS KLIE/KARSTEN HANK, Freiwilliges Engagement im pflegerischen Versorgungsmix, Berlin 2013.

⁴⁸ MICHEL FOUCAULT, Die Hauptwerke, Frankfurt/M. 2013.

⁴⁹ WALTER BENJAMIN, Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften. Bd.VI. Frankfurt/M. 1991, 100 ff.

lage ist dabei genauso vielschichtig und komplex wie auch in historischer Perspektive zu konstatieren ist: Weltanschauungen, Liebe zum Menschen, ökonomische Imperative und politische Disziplinierungsabsichten verdichten sich zu einem Knäuel der Hervorbringung. In der Folge ist das Paradigma der investiven Sozialpolitik und der Idee der Befähigung, allerdings in signifikant verschiedenen normativen Varianten, wirksam geworden. Manche Variante ist einerseits neoliberal geprägt. Teile des Diskurses andererseits überspitzen diese neue Utopie der präventiven statt kompensatorischen Sozialpolitik und marginalisieren Menschen, die an diesem Dispositiv des Produktionismus nicht teilhaben können. Auch droht die Beschleunigung dieses investiven Bildungsdispositivs zunehmend zu einem Wettbewerbsdruck zu führen, der den einzelnen Menschen⁵⁰ und dessen Familie überfordert und erschöpft. Viele weitere Facetten⁵¹ dieser *Kultur des flexiblen Kapitalismus*⁵² wären anzuführen.

Der Soll-Zustand sieht anders aus

Man lese nur § 1 Sozialgesetzbuch (SGB) I und dies im Lichte von Völkerrecht (Un-Konventionen), Europarecht (EUV und seine Ausführungsbestimmungen AEUV) und Grundgesetz. So geht es um die Gewährleistung des sozialen Rechtsstaates der freien Entfaltung der Person im Lebenslauf – für (als win-win-faire Ethik im Sinne von John Rawls⁵³) alle Personen gemeinsam und gleichzeitig. Die Französische Revolution mit ihren Eckwerten der Freiheit, Gleichheit (der Chancen) und der (umverteilenden) Solidarität bleibt die »Sattelzeit« und generiert die bleibenden Fluchtpunkte der Kritik der Verhältnisse. Es handelt sich hier um ein Zivilisationsmodell. Humanistisch ausgedrückt: Aus – das ist ganz aus der Perspektive von Tillich gedacht – der Kraftquelle der Liebe im Lichte sozialer Gerechtigkeit muss mit Mut die demokratische Macht ausgeübt werden, um diese Eckwerte zu verwirklichen. Dazu gehört das Grundrecht auf freien Zugang zum Sozialschutz und zur Daseinsvorsorge. Die Gründe liegen in der Norm der Autonomie der menschlichen Person im Modus der Teilhabe am gesellschaftlichen Gemeinwesen als anthropologisch-rechtsphilosophisches Telos der Geschichte verankert. Dazu ist von einer Sakralität der menschlichen Personalität zu sprechen. Hier wurzelt das moderne Inklusionsdenken. Das Ganze ist eine alles andere als triviale und von Ambivalenzen freie Idee. Es geht um die Überwindung sozialer Ungleichheit in der Form der

⁵⁰ ALAIN EHRENBERG, *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt/M. 72008.

⁵¹ GERNOT BÖHME, *Ästhetischer Kapitalismus*, Berlin 2016.

⁵² RICHARD SENNETT, *Die Kultur des flexiblen Kapitalismus*, Berlin 2007.

⁵³ Vgl. in WOLFGANG KERSTING, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 2015.

Ausgrenzung, wodurch eine Gesellschaft der Anerkennung von Differenzen anvisiert wird. Viele Menschen finden keinen passenden Platz mehr in der Gesellschaft. Die soziale Ausgrenzung ist von massiver Form und bedroht den Zusammenhalt der Gesellschaft.

Die Analysen zu den Problemen der De-Institutionalisierung zeigen, wie groß das Delta Δ zwischen *Ist* und *Soll* noch ist. Die Begriffe De-Institutionalisierung und Ambulantisierung sind zu präzisieren, damit die Diskussion die Probleme hinreichend differenziert erfassen kann.

a) *Institutionalisierung* ist nicht auf wohnmorphologische Aspekte im Sinne der Baugeschichte des Anstaltswesens zu reduzieren, sondern bezeichnet die Programmcodes der Institutionen (zum Beispiel akutmedizinische Konstruktion der Demenz als Störfaktor) und mentale (de-personalisierende) Skripte der Akteure, die die sozialen Interaktionen in Medizin, Pflege, Behindertenhilfe, Pädagogik im Leistungsgeschehen steuern.

b) *Ambulantisierung* meint als politischer Strategie-Begriff zunächst einfach nur »nicht-stationär«. Das ist aber nicht hinreichend. Es geht um ambulante Leistungsmodule in einem Netzwerk der Sorgegewährleistung. Die Metapher muss lauten: Von freien Atomen zu einem tragfähigen Molekül.

Auch einige weitere Aspekte sind zu beachten:

a) Der stationäre Pflegesektor ist als Markt dual strukturiert zwischen solidem Rendite-Segment einerseits und Grenzanbietern andererseits. Es gibt im prekären Segment der Grenzanbieter erhebliche Qualitätsdumping-Risiken, da Marktselfreinigungsprozesse erhebliche Zeit beanspruchen. Und ferner:

b) Empirisch ist zu konstatieren: hohes Eintrittsalter, kurze Verweildauer. Sind Heime nur noch als Residualorte zu verstehen? Heime als Wirklichkeitsorte der epidemiologischen Kompressionsthese? Wenn es zu De-Institutionalisierungen kommt, muss eine Haltung gefunden werden, wie die Gesellschaftspolitik die Mutation der Pflegewohnheime zu quasi-gerontopsychiatrischen Lebensendeinrichtungen einschätzt.

c) Und endlich: Zu bedenken ist eine These zur Chimäre der schönen heilen Welt privater Häuslichkeit. Die normativ positiv besetzten Vorstellungen von privater Häuslichkeit sind oftmals unkritisch vereinfacht. Einerseits geht es um die Möglichkeit eines »Ein-Bett-Heim-Zuhause«, andererseits um Möglichkeiten der Verwahrlosung und Isolation beziehungsweise Vereinsamung. Fraglich ist es, ob es den Menschen wirklich um die Wohnform geht oder nicht vielmehr, psychologisch betrachtet, nur um die Kontinuität der Lebensführung, was nicht deckungsgleich ist.

Die Ursachen der Differenz von *Ist* und *Soll*

Ein Wandel braucht als notwendige Voraussetzungen ökonomische Anreiz-Kompatibilität und entsprechende rechtliche Rahmenbedingungen. Es sind aber neben notwendigen neuen Rechtsinnovationen die verborgenen Möglichkeiten aus dem System der SGB zu schöpfen. Es fehlt ein innovativer Diskurs über brachliegende §§ in den SGB V, XI und XII. Es muss zu neu akzentuierten Dominanzen in der herrschenden Rechtshermeneutik kommen. Die jüngsten Gesetzgebungen (GKV-VSG⁵⁴, KHSG⁵⁵, PSG II⁵⁶ und III⁵⁷, PrävG⁵⁸, HPG⁵⁹, BTHG⁶⁰) bieten einige Elemente, die innovativ dahingehend ausgelegt werden müssen, dass medizin- und pflegekomplementäre Maßnahmen der Betreuung und Begleitung in ihrer Alltagsbezogenheit weiterentwickelt werden.

Einige »Baustellen« mit Blick auf die Zukunft sind zu benennen:

a) Unausgeschöpft sind zum Beispiel der § 140a SGB V i. V. m. § 92b SGB XI. Es gibt nur wenige wirklich interessante Gebilde.⁶¹

b) Ebenso gilt dies für den § 20h SGB V und § 45d bzw. 82b SGB XI. Diese müssen stärker für die regionale/lokale Strukturförderung zur Generierung von Sozialkapital genutzt werden.⁶² Ein schönes Beispiel kann angeführt werden: die Förderung der Selbsthilfe im Landkreis Görlitz durch die AOK Plus in Sachsen. Die AOK Plus fördert jeweils eine KISS in jedem Landkreis als generativen Nukleus für die Netzwerkbildung durch bürgerschaftliches Engagement in Hinsicht auf soziale Selbsthilfe.⁶³ Diese sind im Landkreis eingebettet in das Soziale Netzwerk Lausitz in Weißwasser.⁶⁴

⁵⁴ www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/krankenversicherung/gkv-versorgungsstaerkungsgesetz.html (Stand 16. Juni 2017).

⁵⁵ www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/krankenversicherung/krankenhausstrukturgesetz.html (Stand 16. Juni 2017).

⁵⁶ www.bundesgesundheitsministerium.de/service/begriffe-von-a-z/p/pflegestaerkungsgesetz-zweites-psg-ii.html (Stand 16. Juni 2017).

⁵⁷ www.bundesgesundheitsministerium.de/index.php?id=682 (Stand 16. Juni 2017).

⁵⁸ www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/praevention/praeventionsgesetz.html (Stand 16. Juni 2017).

⁵⁹ www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/krankenversicherung/hospiz-und-palliativversorgung/hpg.html (Stand 16. Juni 2017).

⁶⁰ www.bmas.de/DE/Schwerpunkte/Inklusion/bundesteilhabegesetz.html (Stand 16. Juni 2017).

⁶¹ Vgl. z. B. das Modell »Gesundes Kinzigtal« (www.gesundes-kinzigtal.de/ [Stand 16. Juni 2017]).

⁶² SCHULZ-NIESWANDT/LANGENHORST, Selbsthilfe (s. Anm. 44).

⁶³ www.soziales-netzwerk-lausitz.de/angebote-leistungen/hilfe-zur-selbsthilfe/selbsthilfekontaktstelle-kiss/ (Stand 16. Juni 2017).

⁶⁴ www.soziales-netzwerk-lausitz.de/ (Stand 16. Juni 2017).

c) Beratungsleistungen nach § 7b SGB XI sind im Kontext des Entlassungsmanagements gemäß § 11 (4) SGB V als Teil der Krankenhausbehandlung nach § 39 SGB V zu nutzen.

d) In Hinsicht auf Alltagskompetenzen sind die zusätzlichen Betreuungs- und Entlastungsleistungen des SGB XI ebenso richtungsweisend wie die innovative Nutzung des § 71 SGB XII. Allerdings ist der Soll-Aufgaben-Bereich der Altenhilfe in der Sozialhilfe ein kontroverses Themenfeld. Zwar betreiben alle Kommunen eine Altenhilfeplanung (unabhängig von §§ 61–66 SGB XII als »Hilfe zur Pflege«), allerdings ohne gestaltgebende Steuerungsmacht. Versorgungslandschaftsbildung kann hier im Schnittbereich von Altenpflege, Eingliederungshilfe⁶⁵ und Gesundheitspolitik aber nicht bewirkt werden.

e) Es muss gelingen, sozialgesetzbuchübergreifend-integrierende Mischfinanzierungen für bestimmte Personenkreise und deren komplexe Bedarfslagen zu erwirken. Dies gilt auch für die Weiterentwicklung der häuslichen Krankenpflege nach § 37 SGB V zum Komplex der Überleitungs- und Kurzzeitpflege bzw. der Haushaltshilfe (§ 38 SGB V), u. a. in Verbindung mit Kurzzeitpflege nach § 42 SGB XI im Sinne von § 39c SGB V. Es muss hier gelingen, die Schnittflächen mit Blick auf die optimale Deckung komplexer Bedarfslagen, die auf Grund des vorherrschenden Kausalprinzips im Sozialrecht »zwischen den Stühlen« der Kostenträger sitzen, besser als bislang zu managen.

So ist verallgemeinernd zu schlussfolgern: Es muss also zu einer partiellen Integration von Cure (SGB V) und Nursing Care (SGB XI) kommen, aber auch innerhalb von Social Care insgesamt muss es zu partiellen Integrationen kommen (zwischen SGB XI und SGB XII). Auch für das BTHG wird gelten: Nach der Schöpfung kommt die Reform.

Hinreichende Bedingung der Transformationen ist aber eine Kultur der offenen Haltung für den anstehenden sozialen Wandel. Und hier kommt nun die psychodynamische Sicht auf die Akteure zur Wirkung. Was eingangs als dionysische Ekstase angesprochen wurde, erweist sich nun im Rahmen einer Charakterneurosenanalyse als Haltung der Offenheit. Offenheit zum Wandel bedeutet nun, soziale Phantasie aufzubringen, definiert als schizoide Kreativität des Überstiegs und damit der Überschreitung der Pfadabhängigkeiten. Die Verstiegenheit zur angstbesetzten Phobie gegenüber der notwendigen Veränderung muss überwunden werden. Die Akteure müssen – authentisch – offen werden für die neuen Wege. Sie müssen sich auf eine Reise einlassen, also Mut zum Wagnis haben:

a) Ökonomisch sollten (im Sinne der weiter oben konstatierten notwendigen Voraussetzungen) sie als rationale Akteure eine Aussicht auf eine Win-win-Situation haben.

⁶⁵ Vgl. die pauschale Pflegeförderung in Einrichtungen der Eingliederungshilfe gemäß § 43a SGB XI.

b) Sie brauchen ferner Vertrauen in die Situation des Change Managements. Vor allem gilt:

c) Sie müssen kollektiv eine Idee teilen.

Gemeinsame Ideen bahnen den Korridor, in dem sich dann die (materiellen) Interessen kanalisieren lassen. Hinreichende Bedingung ist also genau diese letztendlich in der persönlichen Bindungssozialisation verwurzelte, auf einem erlernten Gleichgewicht von Ur-Angst und Ur-Vertrauen basierende unneurotische Haltung der Überwindung von Angst und Pfadabhängigkeit durch Mut, Vertrauen, Empathie, Offenheit, Plastizität und Kreativität. Die Ordnung der Dinge muss also verflüssigt werden. Nach dieser dionysischen De-Territorisierung (Systole) folgt die apollinische Re-Territorisierung (Diastole).

Ausdifferenzierungen als Bildung echter und unechter Hybridgebilde

Inklusion meint eine Ordnung des gelingenden sozialen Miteinanders in der Reziprozität der Menschen in der Rolle des Mitmenschen, die die Outsider zu Insidern macht. Dies wirft nicht nur ein forderndes Licht auf Fragen der Ambulantisierung als sozialraumorientierte Quartiersentwicklung im Sinne maximal möglicher De-Institutionalisierung. Auch stationäre Settings müssen sich inklusiv weiterentwickeln.

Der Heimbegriff ist zu undifferenziert. Er bildet nicht die bereits sich entfaltenden Gestaltwandlungen ab. Er ist also nicht valide. Es zeichnen sich zunehmend vielfältige hybride Gebilde ab, die den binären Code Heim versus private Häuslichkeit überwinden. Dabei ist zu konstatieren, dass das ganze Leistungs-, Ordnungs- und Vertragsrecht, da es auf die althergebrachten solitären Formen ambulanter Dienste und stationärer Einrichtungen zugeschnitten ist, nicht passungsfähig ist zu dieser Evolution einer gebildemorphologischen Ausdifferenzierung. Es wird in Zukunft wohl nicht ohne neue Pflegestärkungsgesetze (PSG) IV, V und VI gehen. Auch die Wohn- und Teilhabegesetze (WTG) werden sich weiter entwickeln müssen. Dies vor allem deshalb, weil es der Gesetzgebung gelingen muss, echte von unechten Innovationen zu unterscheiden. Gemeint sind Chimärengelbilde der pseudo-inklusive Pseudo-Ambulantisierung und andere Mogelpackungen im Feld. Auch im Segment der Wohngemeinschaften, als ambulante Wohngruppen, existieren – im Rahmen von § 38a sowie § 45e SGB XI gefördert – Graubereiche, in denen die Qualität der Gebilde unklar bleibt.

Insgesamt ist in diesem dynamischen Feld die Frage der optimalen De- und Re-Regulierung und des Bürokratieabbaus ein schwieriges Thema. Innovative Dynamik wird einerseits nur durch eine gewisse risikofreudige Freiheit in der Innovationspraxis möglich sein. Andererseits sind das Sicherheitsbedürfnis und die Regulierungsverantwortung in einem Feld, das von asymmetrischen Machtverhältnissen geprägt ist, nicht zu verharmlosen.

Die Institutionen und die Professionen sind also gefordert. Und die Politik muss die Ermöglichungsräume durch rechtliche Regime schaffen. Letztendlich müssen auch refinanzierte Geschäftsmodelle möglich werden. Denn die Akteure stehen im Markt im Wettbewerb.

Die Entwicklungsaufgaben der Bürgerinnen und Bürger

Auch die Bürgerinnen und Bürger sind nicht aus der Pflicht genommen, eine Entwicklungsarbeit am eigenen Selbst zu leisten. Liebende Offenheit ist auch hier gefordert.

Auch hier beobachtet man Formen apotropäischer Hygieneangst: Was man nicht kennt, davor hat man Angst und grenzt es aus. Oftmals beobachtet man zum Beispiel bei der lokalen Ansiedlung sozialer Einrichtungen (in der Demenzversorgung oder bei Hilfe für Menschen mit Behinderungen) das St. Florian-Prinzip.

Der neue Rechtspopulismus resultiert wesentlich auch aus einer solchen Psychodynamik vieler Menschen, ihre Angst angesichts der Art und des Tempos des sozialen Wandels nicht in einer Haltung der liebenden Weltoffenheit, sondern der Berührungs- und Begegnungsphobie (»apotropäische Hygieneangst«) zum Ausdruck zu bringen.

Anthropologische Schlussfolgerungen zur systemischen Choreographie der sozialpolitischen Dynamik

Es darf noch geträumt werden. Träume sind Hoffnungen an erinnerte Visionen des Noch-Nicht. So könnten als konkrete Utopien neue – *heterotope* – Räume geschaffen werden, die in die Zukunft weisen.⁶⁶

Die Transformation dorthin kann nicht – auch wenn es durchaus um Lichtung geht – als einfacher Switch-off eines Lichtschalters, wenn diese Metapher genutzt werden darf, funktionieren. Es handelt sich um soziale Lernprozesse. Und dies auf allen Ebenen: Politik, Sektoren, Organisationen, Professionen, Bürgerinnen und Bürger. Diese Lernprozesse müssen ermöglicht werden. Das ist Change-Management, sofern dies als kulturelles Change-Management und dies auch nicht zu sehr in der Tradition von Social Engineering diskutiert wird. Verändert wird ja die kulturelle Grammatik des Zusammenlebens.

⁶⁶ SCHULZ-NIESWANDT, Kästner (s. Anm. 21).

Korrelation von Psychogrammatik und Soziogrammatik

Es geht um die Strickmuster, nach denen wir ticken. Es geht um unsere Käfige, aus denen wir uns befreien müssen. Wir werden nicht einfach aus unserer Haut herauskommen. Aber auf die Haltung kommt es an.

Was traditionell als Tugendethik der *polis* diskutiert wird, muss heute im Lichte der psycho-dynamischen Sichtung der Probleme des menschlichen Zusammenlebens im Rahmen einer Charakterneurosenlehre verstanden werden. Und daher gelingt der Wandel nicht ohne Veränderung der psychodynamischen Selbstaufstellung der Menschen. Das ist Arbeit am eigenen Selbst.

Und deshalb beginnt die Frage des würdevollen Alterns in der Gesellschaft als Generationengefüge bereits in der Kinder- und Jugendhilfe: Dort, wo Eltern – ressourcentheoretisch im Sinne von Capability⁶⁷ – befähigt werden müssen, Kindern Umwelten des gelingenden Aufwachsens zu bieten, damit diese ihre Bindungserfahrungen in Bindungsfähigkeiten transformieren können. Der Mensch ist eben ein transaktionales Wesen. Der Mensch lebt und lernt nur, sein Dasein zur Gestaltqualität hin zu führen, im Kontext seiner sozialen Wechselwirkungen. Der Mensch ist der Knotenpunkt seiner sozialen Beziehungen, in die er verstrickt ist und die er als seine narrative Identität in Form komplexer Geschichten zu erzählen vermag. Diese Geschichten mögen gelingen oder scheitern.

Die Gesellschaft ist mitverantwortlich für die Gewährleistung der Chance auf einen gelingenden Lebenslauf. Stattdessen prägt soziale Ausgrenzung prägnant das personale Erlebnisgeschehen vieler Menschen und prägt die gesamte Gestaltqualität dieses Erlebens als eine Ordnung des Erlebens im Inneren der seelischen Schichtung des Menschen. Die Sorge, die die menschliche Existenz als Wagnis prägt, wird dramatisch. Die Entwicklungsaufgabe, die den Lebenszyklus des Menschen zwischen früher Kindheit und hohem Alter bestimmt, wird zum Drama. Menschen fühlen sich ohnmächtig und merken, wie das Leben ihnen entgleitet, wie sie am Leben scheitern, wie sie ihr Dasein verfehlen. Trotz aller Selbst- und Mitverantwortung wird die soziale Wirklichkeit als soziales Schicksal erlebt, an dem der Mensch hilflos leidet.

Möglichkeiten des Menschen als Freiheit zur notwendigen Ordnungsgestaltung

Zur Inklusion braucht die Politik soziale Phantasie. Politik reduziert sich aber nicht auf die Figur der Politikerinnen und Politikern. Die Zivilgesellschaft ist gefragt.

⁶⁷ AMARTYA SEN/MARTHA NUSSBAUM (Hrsg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993.

Bei der Lektüre dieser letzten Zeilen darf nicht vergessen werden, dass es nicht um pädagogische Pathetik geht. Die Überlegungen sind anthropologischer Art und reflektieren ontologisch die Seinsverfassung des Menschen. Der Mensch ist das einzige Tier, das zur »exzentrischen Positionalität«⁶⁸ befähigt ist. Arnold Gehlen⁶⁹ hat mit einem an sich falschen Begriff das Richtige gesagt: Der Mensch sei ein biologisches Mängelwesen. Aber seine Kulturfähigkeit, die auf diesen Mangel der totalen Instinktgebundenheit antwortet, ist seine evolutionshistorische Stärke. Er kann seine Welt anders bauen, als er sie bislang baut. Er kann sich in die Welt hinein anders einwohnen, als er es bislang tat. Er muss sich apollinisch Ordnungen geben, kann dabei aber kreativ – eben dionysisch – sein. Mit Blick auf das soziale Sich-Entwerfen des Menschen liegt die Wahrheit wohl zwischen Heidegger⁷⁰ und Sartre⁷¹. Und gewiss hat die konservative Kulturkritik⁷² ein Stück Recht, wenn sie anmahnt, der Mensch solle sich dabei nicht allzu neotitanisch und somit prometheisch als *homo faber* aufstellen.

Aber seine Freiheit zur Gestaltung ist seine Notwendigkeit. Er kann nicht anders; so oder so. Freiheit hat das Risiko zum Scheitern als – unabdingbare – Kehrseite. Aber das Wagnis der Freiheit nicht einzugehen, bedeutet *a priori* ein Scheitern. Denn das Leben muss vom Menschen geführt werden. Das kann er nur in Gesellung. Der Mensch ist das einzige Säugetier, das seine Existenz nicht nur zu fristen hat; er hat sein Dasein zu führen. Seinem Dasein muss – auch gerade angesichts des Bewusstseins von der Endlichkeit – eine sinnvolle Gestalt gegeben werden. Die Ökonomik der Begierde auf das Haben ist eine konstitutive Dimension seiner anthropologischen Verfasstheit. Die andere Dimension ist sein metaphysisches Ur-Bedürfnis nach Sinn: Sein statt Haben.

Welche – wirtschaftliche, bauliche und siedlungsräumliche, soziale, politische, moralische, geschlechterorientierte, intergenerationelle, ästhetische (...) – Ordnung soll sich der Mensch nun geben?

Basis ist die Sakralität der Person und damit seine Würde, die die Autonomie jedoch an die Teilhabe an der Kultur des Sozialen knüpft. Autonomie ist deshalb immer relativ, weil sie relational ist und kontextabhängig gelebt wird. Alles andere ist sozialer Tod: keine Rolle zu spielen, nicht gefragt zu sein, bedeutungslos zu sein.

⁶⁸ HELMUTH PLESSNER, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/New York 1975.

⁶⁹ STEFAN WALLER, Leben in Entlastung. Mensch und Naturzweck bei Arnold Gehlen, Konstanz 2015.

⁷⁰ MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006. Vgl. auch EGON VIETTA, Die Seinsfrage bei Martin Heidegger, Stuttgart 1950.

⁷¹ JEAN-PAUL SARTRE, Drei Essays. Frankfurt/M. 1975. Vgl. dazu auch EGON VIETTA, Theologie ohne Gott. Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie, Zürich 1946.

⁷² SCHULZ-NIESWANDT, Kästner (s. Anm. 21).

Somit ist die Analyse zum Ausgangspunkt zurückgekehrt. Das zivilisatorische Modell knüpft sich an die Überwindung sozialer Ausgrenzung. Auch wenn es logisch unmöglich ist: Das Außen soll zum Innen werden, die Outsider zu Insidern. Das Modell von Zentrum, Semi-Peripherie und Peripherie zeichnet sich als relevant ab, denn sozialstrukturell ist eine Polarisierung von Insidern und Outsidern zu beobachten, Marginalisierung (zur Randständigkeit ausgegrenzte Menschen) und Prekarität (Gefährdung von Menschen hin zum weiteren sozialen Abstieg) sind konstitutive Merkmale der neuen sozialstrukturellen Architektur. Gleichwohl gibt es immer nur ein Innen angesichts des Außen, Identität definiert sich erst angesichts der Alterität.

Fazit

Inklusion muss als Meilenstein in der ewigen Arbeit am vulnerablen Zivilisationsmodell, das vom Menschen selbst als *homo abyssus* (Mensch der Abgründigkeit⁷³) gefährdet, aber auch vom Menschen als *homo donans* (Mensch der Gabe⁷⁴) ermöglicht wird, verstanden werden.

Ort des gelingenden Daseins des Menschen im liebenden Miteinander ist sein Sozialraum. Daher kommt der kommunalen Daseinsvorsorge eine existenziale Bedeutung zu.⁷⁵ Dieser Raum ist der Raum, in dem die genossenschaftliche Form des personalen Selbst-Seins im Modus des sozialen Miteinanders gelingen kann.

Einige Aspekte der Zusammenhänge lassen sich am Beispiel des Phänomens der Seniorengenossenschaften⁷⁶ erläutern.

a) Die vorliegenden Studien lassen erkennen, dass die nicht im rechtlichen, sondern im soziologischen Sinne genossenschaftsartigen Vereine selbstorganisierte gegenseitige Hilfe im nachbarschaftlichen Alltag (zum Beispiel auf der Grundlage von Zeitgutscheinsystemen), aber weder Pflege im engeren Sinne leisten noch relevante Wirkungen mit Blick auf ökonomische Armutsminderung im Sinn haben.

b) Es ergeben sich durchaus ökonomische Substitutionseffekte (zum Beispiel bei notwendigen Taxifahrten oder bei Handwerkstätigkeiten). Aber das bleibt marginal. Im Zentrum stehen alltägliche Hilfeleistungen, die an Gesel-

⁷³ SCHULZ-NIESWANDT, Psychodynamik (s. Anm. 20).

⁷⁴ SCHULZ-NIESWANDT, Onto-Theologie (s. Anm. 19).

⁷⁵ Vgl. dazu den 7. Altenbericht der Bundesregierung (www.dza.de/politikberatung/geschaeftsstelle-altenbericht.html) [Stand 16. Juni 2017]).

⁷⁶ URSULA KÖSTLER/FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Motivation und Anerkennung als Grundlage des Gelingens von Seniorengenossenschaften, in: THOMAS BEYER/EDMUND GÖRTLER/DORIS ROSENKRANZ (Hrsg.), Seniorengenossenschaften. Organisierte Solidarität, Weinheim/Basel 2015, 41–49.

lungsmomente geknüpft sind, somit Teilhabe in Selbstbestimmung und Selbständigkeit fördern.

c) Das hat positive Auswirkungen auf die Lebensqualität und die Zufriedenheit mit der Lebenssituation. So wird Isolation und Ausgrenzung, Vereinsamung und somit Pfade in den sozialen Tod als entfremdetes Dasein vermieden.

An den Seniorenengagementsformen wie an vielen anderen Formen der gemeinschaftlichen Alltagsgestaltung lässt sich nachvollziehen, dass neben der Problematik der Einkommensarmut das Thema der seelischen Verarmung durch soziale Ausgrenzung als Pfad in die Daseinsverfehlung durch Vereinsamung, Verzweiflung und soziale Not vermieden oder vermindert werden kann. Der Mensch in seiner Persönlichkeit drückt immer als Gestalt eine Ganzheit von Geist, Seele und Körper aus. Darauf ist das Armutsverständnis achtsam hin zu verstehen.

Gefährdet würde sonst die Würde im Sinne der Sakralität der Person. Die Würde des Menschen sei definiert über den personalen Status des Individuums. Dies meint die Chance auf ein Selbstsein in Form der Partizipation am Gemeinwesen. Exklusion ist daher ein Mechanismus hin zum sozialen Tod des Menschen, der keine Rolle mehr spielt, der nicht mehr gefragt ist, abgeschrieben ist.

Was muss hier verwirklicht werden? Die Antwortperspektive lautet:

a) Soziale Beziehungen primärer Art, eingebettet in Netzwerke sorgender lokaler Gemeinschaften, eingebunden in regionale Versorgungslandschaften.

b) Diese Versorgungslandschaften müssen als professionelle Infrastruktur – in Co-Produktion mit den informellen Ressourcen des bürgerschaftlichen Engagements⁷⁷ – abgestuft ambulant, teilstationär und (residual, das heißt subsidiär nachrangig) stationär aufgestellt sein, integriert-transsektoral und multidisziplinär die medizinische, die pflegerische und die soziale Infrastruktur umfassend.⁷⁸

c) Diese Versorgungsstruktur muss netzwerkzentriert, wohnortnah, also im Quartier gelebt werden. Im Raum muss barrierefrei die Mobilität lokal, regional und im Übergang zur Über-Regionalität sichergestellt sein.

d) Die Wohnformen (im Alter) müssen stärker ausdifferenziert werden, weit über die duale Sicht Privathaushalt versus Heim hinaus.

Insgesamt besteht im Lichte sehr differenzierter Wohnbedürfnisse im Alter ein Mangel an Vielfalt wählbarer Wohnformen.⁷⁹ Die Förderung neuer Wohnformen im SGB XI steht eher in einem experimentellen Stadium und ist daher als embryonal zu bezeichnen.

⁷⁷ www.zweiterengagementbericht.de/ (Stand 16. Juni 2017).

⁷⁸ FRANK SCHULZ-NIESWANDT/URSULA KÖSTLER, *Bürgerschaftliches Engagement im Alter. Hintergründe, Formen, Umfang und Funktionen*, Stuttgart 2011.

⁷⁹ www.kda.de/monitor-leben-zu-hause-wohnatlas.html (Stand 16. Juni 2017).

e) Daher muss auch die Wohnungswirtschaft strategisch eingebunden werden. Die regionalen Unternehmen – nach dem Vorbild vieler Kreditgenossenschaften – sollen im Rahmen von sozialer Verantwortung als unternehmerische Bürgerschaft wirksam werden. Die Strukturen müssen sozial nachhaltig sein und so einen Beitrag zum gesellschaftlichen Demografie-Management darstellen.

f) Die Kommune muss zur Choreographie dieser Prozesse ermächtigt werden. Das PSG III muss in dieser Hinsicht enttäuschen. Die Idee einer Beschränkung des Kontrahierungszwangs gemäß § 72 SGB XI auf der Basis einer örtlichen/regionalen Pflegestrukturplanung hat sich nicht durchsetzen lassen. Die kommunale Ebene bedarf im Rahmen der Bundes- und Landesgesetzgebung und des konkretisierenden Verordnungswesens mehr Steuerungsmöglichkeiten. Dazu gehören auch die Wohn- und Teilhabegesetzgebungen der Länder.

g) Der rechtssystematische Ort der Förderung der pflegerischen Versorgungslandschaften sind die WTG der Länder in ihrer eigengesetzlichen Konkretisierung des SGB XI. Sie müssen im Geiste der Inklusionsphilosophie konstruiert sein, aber auch in der ganzen Komplexität durchdachte regulative Anreizmechanismen implementieren. Ziel muss zugleich die Ermächtigung der Kommune zur Steuerung der Versorgungslandschaft sein. Dieses Feld muss dazu entideologisiert werden. Lokale Konferenzstrukturen zum Beispiel müssen effektiver arbeiten können.

h) Es muss zu Gemeinschaftsfinanzierungen zwischen den öffentlich-rechtlichen Parafisci und der Kommunen in ihrer Rolle der Daseinsvorsorge nach Art. 28 GG (und im Lichte einschlägiger Art. zu den DA[W]I – den Dienstleistungen von allgemeinem [wirtschaftlichem] Interesse – im EUV/AEUV) kommen.

i) In diesem Kontext muss mit dem Politikversagen im Modus der Anrufung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) aufgehört werden. Die schnell und zunehmend ubiquitär konstatierte Verfassungswidrigkeit von innovativen Auslegungspraktiken der gesetzlichen Möglichkeiten ist ein Totschlag-Argument zur Kaschierung ideologischer Reformunwilligkeit und ökonomischer Interessen der Sektoren und ihrer Kapazitäten des *Status quo*.

Netzwerkbildung im lokalen Raum ist das A und O der ganzen Geschichte. Deshalb, und weil Netzwerkangel (fehlendes und/oder nicht belastbare Netzwerke) der zentrale Prädiktor für die Heimübersiedlung (in der Hochaltrigkeit) ist, ist ein angemessen verantwortungsethisches Verständnis von De-Institutionalisierung die Substituierung stationärer Wohnsettings durch lokal nachhaltige und hinreichend komplex vernetzte private Häuslichkeit. De-Institutionalisierung ist nur bei ethisch zumutbaren, belastbaren, dauerhaften Netzwerkbildungen zu verantworten.

Sozialkapital der Netzwerke lässt sich aber nur auf der Basis von Vertrauenskapital generieren. Vertrauen generiert sich wiederum nur in gelebten

Netzwerken. Der ganze Prozess beruht auf eingebrachten Kompetenzen (Humankapital).

Diese Figuration muss als transzendente Voraussetzung für das mögliche Gelingen der Bewältigung des sozialen Wandels verstanden werden. Damit knüpft sich wiederum die Selbst-Transzendenz der Person als ein Werden an die Seins-Transzendenz im Kontext der Möglichkeit eines geschichtlichen Heilsgeschehens. Die jeweilige Jetzt-Zeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist bereits – offenbar – gerechtfertigt. Das ganze dramatische Geschehen kreist um die bange Frage: Wann und wie kommt – wächst – die Wahrheit zur Wirklichkeit?

Die vorgestellte Analyse neigt zur Verdrehung eines Teils der Frage: Das Wie, der Weg, führt uns zum Wann. Es geht nicht um das Wann der Veränderung. Das Wann als ein Dass stellt sich im Zuge des Wie der Veränderung ein. Das Warum ist gegeben: Der Mensch ist zum Heil fähig. Er muss sein Können aber abrufen. Dieses Person-Werden auf dem Weg zum Person-Sein ist das Telos des historischen Heilsgeschehen im Strom der Gattungsgeschichte. Das Verlaufs-Monitoring fällt mehr als skeptisch aus: Der Mensch als universalisierter Odysseus ist noch auf Irrfahrt. Er hat beste Chancen des Scheiterns. Jetzt müsste die Abhandlung mit der Kategorie der Hoffnung fortfahren.

DOKUMENTATION

SEEKING JUSTICE AND PROSPERITY FOR OUR COMMON FUTURE IN THE EUROPEAN UNION

European economic governance: a dialogue between theology,
economics and politics. Introduction

Conference of European Churches

This position document was adopted by the Governing Board of the Conference of European Churches on 25 November 2016. It is a contribution to the EU wide discussion on the future of European economic governance.

The document has two aims: First, it seeks to be a reflection of the Conference of European Churches (CEC) on the relationship between economy, politics, ethics and theology. Second, it hopes to develop a pointed contribution to the discussion on European economic governance, as it was shaped in the follow up of the economic and financial crises and how this was addressed within the EU. The European Commission plans to present a White Paper in spring 2017 outlining the next steps towards a deeper and fairer economic and monetary union. Through this position paper, CEC hopes to contribute to the discussion of this issue.

The submitted CEC document discusses the impact of the recent economic and financial crises and the way the crises were managed by existing EU instruments. Our concerns relate primarily to two major problems facing the economic agenda in Europe: deepening income and wealth inequalities and an unsustainable rise in sovereign and private debt. Growing and increasingly unhealthy mutual dependencies between the financial industry and governments accompany these dilemmas. The situation makes some economists and philosophers ask if we are facing a crisis of globalised capitalism.

Through theological reasoning, the Conference of European Churches explores the specific issue of the coexistence and mutual influence of politics and the economy. Our Christian perspective speaks to the inseparability of ethics and economy, with an emphasis on the core values that have undergirded the European project since its beginning. These efforts form a contribution to a wider and more academic discussion on the relationship between theology, ethics, politics, and economy.

It is an undeniable ethical challenge that the political and economic structures of this world always seem to serve the interests of the wealthy and powerful, against the weak and the poor. That 90% of the world's resources are

held by just 10% of its people is an unequivocal indication of how development is not going toward a more balanced direction. This logic between wealth and poverty in this world requires an inertia of violence. One expression of this violence is the way the European Union and our countries in the Union try to keep the poor out of our so-called welfare societies: with walls and fences, and mechanisms to expel those who made it in. The perpetual shameful treatment of the Roma, a trans-European ethnic minority, speaks of a similar culture of marginalizing the poor, rendering them invisible and inaudible. The poverty and marginalization are always amplified if you are a woman or disabled, or if you belong to a discriminated religious, racial, or ethnic group.

Recent economic and financial crises hit the Union and many of its citizens in a hard way. The EU contributed to calming the immediate consequences of the crisis through several initiatives. These need to continue. Individual EU countries are too weak to address these challenges alone. Though prepared better now than a few years ago, the Union still does not yet fully command effective European structures for managing economic and financial governance.

A critical question from the churches' concrete experience is whether the measures undertaken by the Union were correct. As a result of several years of austerity, many European families carry excessive burdens in their daily life. Unemployed young people cannot see beyond a horizon of hopelessness. Churches have been active in responding to these situations. They provide social services to the needy, especially in countries most impacted by economic hardships. They offer assistance to refugees in places where it is most needed. Churches have come up with many concrete ways that help those in most dire need, providing food, basic services and offering counselling and pastoral care. Churches in many countries also react to these challenges by raising their voices through public statements.

In order to realistically grasp the situation of the world, we need to listen to the majority of humankind – the poor. According to many spiritual writers, to be truly Christian we need to learn from the poor, to become poor. In the Gospel and the tradition of Christian spirituality and service we find the axiom that has been called *God's preferential option for the poor*. To see the world from the point of view of the Gospel, we need to look at it from the margins, from the point of view of the poor, and not from the centers of power and capital. Such an approach challenges the order of this world. The Church Fathers and Mothers do not present theories of economy or political ideology, rather they demand justice for the poor and the downtrodden in a concrete way. According to them the urge to possess and own is a very dangerous passion, like a demonic addiction. According to St. John of Damascus, all other temptations have their limits, but this one is never satisfied, it wants always more and more. Thus, the doctrine of perpetual growth as the basis of the global economic system is unsustainable according to the Christian faith. The same challenge bursts out in

an alarming way in the natural environment. The teachers of Christianity call for repentance, to change our way of thinking and our way of life.

Churches do not have ambitions to be political actors. They do, however, express their concerns through theology and are part of a broad and diverse dialogue in a pluralistic society. Christian discussion of economy is linked with the message of the Gospel, which in Patristic terms is called the Economy of Salvation. To give voice to the voiceless, the poor, is an essential dimension of the churches' mission in society. With this priority in mind, the churches can engage in a real dialogue about the EU's economic governance and contribute to it with their essential message. While the focus of this position document is on the European Union, the constituency of the Conference of European Churches is much broader geographically and politically. Our concerns, therefore, have wider implications and recall the responsibility of the EU for those that lie outside its borders. To this end we offer this document for wider consideration and as a contribution to a pressing and much needed discussion for the whole of Europe.

Fr Heikki Huttunen

General Secretary

Conference of European Churches

EXECUTIVE SUMMARY AND POLICY RECOMMENDATIONS

1. Why churches raise their voice on European economic governance

The European Union is one of the major projects of hope and vision initiated on our continent in the last century. The vision of the Union incorporates in many ways a path towards a peaceful and sustainable future based on overcoming divisions through dialogue and cooperation. This has been anchored in the European treaties from the inception of the project. The vision and the founding idea of the European project is based on a conviction central to the core documents of the Union: that economic order and economic functioning must serve the fulfilment of human needs and ends, and the flourishing of human beings as they live out their calling.

Since its initiation, the primary driving force for building up the EU has been the achievement of goals that reach beyond economic cooperation. The pooling of resources is an effective instrument for achieving goals beyond the narrow scope of economic prosperity. These include fighting poverty, exclusion, and exploitation through the creation of an area of wellbeing for all. Complementarity and mutual dependence of economic and social development is not

just an ideological or political aspiration; it is an expression of the basic need for the healthy development of any society. The European Union is determined to raise the quality of life for its citizens. In the last few decades this includes increasing consideration of how economic development and the ecological limits of our planet are intrinsically linked. Efforts for sustainable production and consumption, for a sustainable society, fall naturally among the basic objectives of the Union even though they were not explicitly mentioned during the first decades of the project. They clearly belong there, however, being a natural corollary of the original aims upon which the EU was built.

Effective economic governance can properly function only within this perspective. An appeal to humanity and solidarity, demonstrating the human face of a Union attentive to the world and nature around, must not stand in opposition to economic prosperity. The EU must not lose touch with its fundamental values, as established in the first articles of the Treaty on European Union. Our world has never been more prosperous and, at the same time, more inequitable than it is today. Inequality has reached a level that we can no longer afford to ignore. The one-sided belief that social benefits automatically follow from economic growth (GDP) is misguided. Economic growth without constraints strangles the flourishing of our own natural habitat. The EU is inevitably part of an increasingly interconnected world with growing power for international economic actors. The effective regulation of markets must be cross-border as well. In practice, however, the structures and mechanisms needed to deliver this successfully are often absent. Business globalises much more easily and quickly than the regulatory framework that ensures that the market environment serves the common good. These multifaceted effects of globalisation cannot be overlooked. With respect to globalisation, the EU is playing a dual role. The Union is one of the prominent active players on the global economic scene and consequently faces increasing pressures from other global economic actors, including transnational corporations and banks. At the same time, the Union is challenged by its own guiding principles to counteract the negative impacts of globalisation by upholding justice, fairness and the protection of the weak.

Currently the European project is facing a difficult time. Outcomes of the UK referendum radically affect the view of the EU from a British perspective and raise far reaching questions about the functioning and future of the Union as such. Although the factors behind individual voters' decisions in the poll were varied, it is clear that feelings of disillusionment with the EU after 40 years of membership were widespread. This feeling is not confined to the United Kingdom; similar opinions are increasingly present in several other EU Member States. These are a serious threat to any model of a continuing, geographically broad-based EU. The refugee crises, coupled with the inability of the Union to work out in a reasonable time a consistent policy package around

which all its Member States could unite, poses another challenge to the cohesion and longterm perspective of the European project. There can be no doubt that the perception of the refugee crises played a significant role in the decision of many UK voters. The new reality which the EU faces is characterised by a growing lack of trust in the European project among its citizens, especially among the most vulnerable groups in the EU Member States.

The EU is faced with diminishing trust towards the project among its citizens. The achievements of an increasingly globalised economy together with progress in some EU-managed policy areas brought many positive results. They failed, however, to deliver the promised benefits to significant segments of society. The debate around steps towards European economic governance, joint resolution of economic crises, a banking union, and so on, demonstrated substantial structural weaknesses in the EU. These steps have been accompanied by worsening living standards in several EU Member States. Increased poverty and household indebtedness, as well as growing inequality have become a reality for many. Rhetoric around the UK referendum on the EU reinforced the widespread assumption that EU migration rules have worsened the impact of the economic downturn for many economically less mobile communities.

Human, social and natural capital is the precondition for achieving economic objectives. GDP growth is an almost unquestioned parameter in making decisions about many other policies. Economic targets aiming at GDP growth, efforts to increase competition and enlarge market areas have become central to the dominant mainstream policy. This often comes at the expense of human, social and natural capital, and leads to the breakdown of social cohesion as currently witnessed across Europe and beyond. There is a need for reflection about how to make our policies and our politics more humane and compassionate.

The situation in Europe cannot be treated in isolation from other parts of the world. There will be no peace and no prosperity in the European Union if Member States continue to feed conflicts and participate in the exploitation of societies in other parts of the world. There will be no peace and no prosperity if economic policies continue to be accompanied by growing social inequalities and growing fiscal as well as ecological indebtedness. Tax havens, centres of financial and commodity speculation, vulture funds and irresponsible lenders are based in the EU, but the damage they cause is global. Different aspects of the ecological, financial, and debt crises reinforce each other and cannot be treated separately any more. Widespread migration, caused not only by war and conflict, but increasingly by poverty and climate change, affects life in the EU more and more. People who have been submerged into poverty, driven into overwhelming debt, marginalised, and displaced are crying out with a greater sense of urgency and clarity than ever before. Moreover, citizens of the Union do not feel represented by the European Commission, whose members are not elected but appointed. The future of the Union depends on increa-

sing accountability and transparency, listening to citizens, and creating possibilities for participation. Taken together, such developments will be capable of cultivating a sense of ownership and filling the void which is giving rise to increased Euro-scepticism.

Considerations on economic governance in Europe as presented in this document are developed by the churches against the background of their theological convictions. Churches articulate the socio-ethical and economic consequences emerging from the confession of the Christian faith. Through an emphasis on the core values underpinning the European project, they shine a light on the close and inseparable link between economics and ethics. From these Christian values emerges the imperative to give a voice to the voiceless, which is a principal task of churches in society. Upholding the Gospel message, churches promote the vision of a just society with an emphasis on supporting the poor, those on the margins and those who are cast out of mainstream society. With this priority in mind, churches can engage in a real dialogue about EU economic governance and contribute to it with their essential message. These considerations are not without a broader context. Churches are part of a pluralistic society and present their specific concerns while upholding values of mutual respect between different societal, religious, and faith communities. In an effort to contribute to public discussion, CEC Member Churches underline the importance of ecumenical work, in which the Christian faith is presented by churches with different histories and sometimes different socio-ethical consequences. This constitutes collaboration on the way to unity.

There is a long tradition of Christian thinking about economy. In developing approaches based on Jewish roots this tradition goes back to the first Christian communities and their vision of creating a just society in the midst of injustice, poverty and deprivation. Centuries and millennia later, churches in Europe continue this work. Many CEC Member Churches have published comments and statements on the financial sector crisis and the broader social impacts of the global economic crisis. As the Christian tradition in this area unfolded, different aspects of biblical teachings were accentuated and different theological interpretations were advanced. These were influenced by external factors, including social and political realities. Different ecclesial traditions may emphasise different aspects of Christian teaching in discussion of the economy, nevertheless it can be argued that there is a set of guiding values and principles characteristic of the understanding that unites a variety of Christian traditions, including Orthodox, Protestant, and Roman Catholic. These will guide the approach of this document.

The Conference of European Churches (CEC), being a community and a pan-European broad network and fellowship of churches of different confessions and representative of many Europeans, is concerned about the recent economic and social developments in the EU. This document follows up on previo-

usly articulated concerns and reflections. CEC now offers it as a contribution to a wide-ranging discussion on the future of European economic governance and the future of Europe.

2. Churches' perspectives on European economic governance: challenges and recommendations

2.1 Human beings do not live by economics alone; competition and social targets act as joint and mutually supportive objectives. How to strengthen the role of ethics aiming at the common good in the overall socio-economic and political narrative.

The economy has to serve to increase the well-being of all within the limits of ecological boundaries, to contribute to a just and fair society, to promote freedom, to act responsibly, to seek peace through economic stability and to strengthen communities. In its origins, economics was seen by some thinkers as a part of moral philosophy. Competition needs to be complementary to cooperation, profit to altruism, the self to the neighbour, and so on. Solving this problem starts with anthropology. It is indeed the major weakness of the homo oeconomicus that this is not taken into consideration. There is, therefore, a role for moral arguments in the tension between strictly economic objectives (e.g., competitiveness and profit) and broader social objectives (e.g., cohesion and well-being). This guards against treating social and ecological objectives as nothing more than externalities to economic aims.

The concept of the European Union in itself represents a shift from the historical competition of national state economies towards a political, economic, and social paradigm. This is based on the cooperation of states and citizens aiming at a just and fair society. Therefore, when it comes to implementation, sound institutions and redistribution systems ensuring fair competition and appropriate taxation are needed to foster social relationships and solidarity at all levels. Although, admittedly the competence of the EU in this particular area is limited, fair and efficient economic governance requires fair taxation, fair rules for taxing international companies (as demonstrated by recent steps of the EU), fighting tax havens and curbing the power of the financial industry.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- The ethical dimension of policy decisions, balance, and complementarity in sometimes conflicting economic objectives (e.g., competitiveness and profit) and broader social objectives (e.g., cohesion and well-being) need to be upheld now, as they were in the early times of the European project.
- Appropriate implementation and prioritising of the 'social clause' of the Treaty on the Functioning of the EU: *In defining and implementing its*

policies and activities, the Union shall take into account requirements linked to the promotion of a high level of employment, the guarantee of adequate social protection, the fight against social exclusion, and a high level of education, training and protection of human health (Article 9 of the TFEU).

2.2 In search of the European common good, social cohesion and welfare

Historically, unity was driven by the quest for reconciliation. In our contemporary times, this quest must be imagined anew. Europe has to find a way towards respect and appreciation for its richness in diversity. Diversity is a positive phenomenon. It can be a helpful corrective in the face of dominant ideologies or excessive concentration of power. On the other hand, it is necessary to keep unity aiming at the achievement of the common and shared good. The EU is a visionary project with benefits and risks, gains and losses, requiring sacrifice along the way, but the recent crisis resolution measures have exacerbated the already missing element: a common perspective. This must go beyond a vision of prosperity. Prosperity must not be an aim in itself, but needs to have a broader purpose. Therefore, we call for reinforcement of a narrative of the European common good and a common narrative on the servicing role of the economy as related to crises in the Euro area.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- Reinforcement of the narrative aiming at the European common good and quality of life.
- Reinforcement of trust in common aims, which need to go beyond economic aspirations, wealth and prosperity.

2.3 Reinvigorating subsidiarity and proportionality

The European Union is a common effort by participants to benefit from thinking and acting globally on global issues and locally on local issues. Due not least to its global impact and linkages, effective European economic governance also needs to become more politically integrated. On the other hand, the lack of a common public sphere and public identification with the EU is a serious constraint in improving the EU's capacity to promote fair and just societies. The issues of accountability, transparency, listening and participation described above are instrumental in discussions about the future of the Union.

While current pressures in the Economic and Monetary Union (EMU) for economic governance may focus largely on more integration, more discussion is also needed on regionalisation. This might extend as far as the re-nationalization of certain EU policies if the judgement is that their placement at the EU-level has not worked. Most importantly, no dichotomy should be allowed that promotes two competing visions of the EU: one as a one-way street toward fede-

ralism and the other as implosion if a political union does not materialise. We call for a return to balanced subsidiarity thinking in a contextually sensitive manner and the identification of ways forward towards fair and functioning multilevel governance.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- To improve possibilities and strengthen incentives for citizens' participation in defining common aims for Europe.
- Renewed emphasis on acknowledging subsidiarity as a guiding principle leading to an effective system of EU governance and paving the way to developing governing structures based on functioning subsidiarity.
- To strengthen the visible role of the national institutions of EU Member States, going beyond participation by national leaders and sectorial ministers in different constellations of the EU Council.
- To encourage an EU-wide discussion about a balanced subsidiary structure of governance which acknowledges the need for integration in specific policy areas but also the role of all democratically elected institutions at other levels of governance.

2.4 Seeking a legitimate and effective Monetary Union: the importance of social performance and trust

In the absence of a (federal) government at the EU level, the EMU remains for the foreseeable future a multilevel mixture of voluntary cooperation and federal executive-type decision-making structures. A long-term shared narrative needs to emerge in order for EMU to move forward. The Euro is an unfinished project; in the absence of new measures we can therefore expect regular 'flare ups' of crises around the common currency. The EMU faces two concurrent challenges: how to reduce overall risk and uncertainty, thus delivering shared stability and prosperity (effectiveness) while at the same time enjoying the acceptance of the people (legitimation). Crucial initiatives such as the banking union prove that overall risk reduction is possible both through risk sharing and also through appropriate risk prevention. If the EMU is to be deepened, this can only happen through more effective accountability structures as well as more effective social policy coordination.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- Deepening and stabilizing of EMU through more effective accountability structures as well as more effective social policy coordination.
- Strengthening financial supervision and regulation so that the people of Europe do not keep having to foot the bill. Completing the Banking Union is crucial.

2.5 Addressing over-indebtedness and financial dominance

Indebtedness of both the public and private sectors is a serious challenge in the EU, and it has worsened as a result of the crisis. While, from a micro-economical point of view, indebtedness is a phenomenon that is certainly to some degree inevitable, its duration and nature should be temporary and sustainable, since otherwise it becomes dangerous. This also reflects the Biblical ethos, which tends to view indebtedness as a negative phenomenon when it establishes an oppressive relationship from the creditor to the debtor. From a macro-economical point of view, indebtedness in itself is not only present but indeed a strong prerequisite for the functioning of the economy. The issue of debt is closely related to innovations and liberalization policies in finance reaching back a few decades. Despite recent regulatory efforts, an underlying systemic challenge remains in the relative size of the financial sector as a whole.

From a moral perspective, there is a lot at stake. We have witnessed a financialization and commercialization of human interactions as more and more social interactions have been transferred into the realm of the market, using money as a central valuation metric. The moral argument needs to extend into the quest for solutions. In terms of limiting over-indebtedness, debt restructuring and debt forgiveness need to be real alternatives. In conjunction with restorative and restrictive policies in the financial sector, we call for a true reform of the banking sector. Our key recommendation is therefore to increase capital requirements and to create incentives for equity-based financing rather than debt-based financing.

Policy recommendations:

- Debt restructuring and debt forgiveness need to be real alternatives.
- To end overproviding liquidity which promises quick returns within the financial sector and to re-direct it towards entrepreneurship and innovation.
- A reform of the banking sector including:
- A reconsideration of regulation in the banking and finance sectors;
- Banks serving the routine needs of small customers should be separated from banks engaging in global investment activities;
- Banks enjoying de facto lender of last resort guarantees should have to accept some obligations to wider society that are not necessarily expected of purely commercial operations which have to bear their own risks of failure;
- To guarantee access to credit for the most vulnerable parts of society.
- To intensify steps towards introducing a Financial Transaction Tax (FTT), a Financial Activity Tax (FAT) and ending the exemption of financial services from VAT.
- To adopt EU-wide rules to establish publicly accessible registries of the

beneficial owners of companies, trusts and similar legal structures and establish a Eurozone tax information system.

- To increase tax transparency by adopting provisions for full country-by-country reporting for all large companies and ensuring that this information is publicly available.

2.6 The urgency of reducing inequality, fighting poverty and promoting meaningful employment

A central challenge for EU economic governance is to reinvigorate solidarity in combination with responsibility and accountability. From a Christian point of view, the economy does not exist for its own sake. In the medium and long-term perspective, a widely unequal distribution of income and wealth which disadvantages the poor, thus keeping them poor, cannot be accepted. Apart from primary and secondary inequalities, current trends in wealth and income inequality are alarming. A thorough distributional analysis should accompany all economic policies and reforms.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- In order to curb inequalities that go beyond an acceptable limit for a healthy society and inequalities which endanger societal cohesion, the EU should promote the impact measurement of social and economic progress on social cohesion. To facilitate this effort, EU institutions need to work together to improve the measurement of the social impact of economic solutions and decisions and to streamline all policies with the aim of strengthening social cohesion and the reducing economic and social inequality.
- To adopt an ambitious European Pillar of Social Rights, which seeks for a levelling up of employment and social standards, and promotes social cohesion; and to monitor its implementation continuously.
- Pursuing an employment policy which provides meaningful employment with jobs for everybody and reduces precarious jobs.
- Continue progress towards the 2020 target to reduce the number of people living at risk of poverty by 20 million.
- To adopt social investment as an investment pillar, to be defined not as a cost, but as investment in a sustainable and inclusive future for European societies. Social investment should therefore be a part of the investment plan for Europe, supported by its fund.

2.7 Towards a sustainable economy; Diversification of the economic growth orientated approach

The current economic paradigm is not sustainable in the long run. If the vision of a sustainable economy replaces the reverence for quantitative economic

growth, then the GDP will no longer be the main guide for organizing and orienting economic governance. The debate on what type of economic concept could be developed to orient the EU towards a sustainable economy should be included in shaping the concept of EU economic governance. A crucial element of such a concept is consideration of externalities of economic progress.

It is increasingly clear that the idealised model of the economy, which treats social and ecological costs as externalities, is not viable. The economy together with social and ecological aspects forms a triad that cannot meaningfully be split up. Such a vision focusses on the transition to a sustainable economy. It also recognises that growth of the economy beyond a certain level hardly increases well-being and quality of life. It could be called an »economy of enough.« A transition towards a society having the ambition to guarantee a good life for all, both now and for future generations, might need a form of economic governance that is oriented not towards growth and efficiency, but towards combining an efficient economy with caring and solidarity. Re-focusing of this kind is not possible without a broad discussion.

POLICY RECOMMENDATIONS:

- To stimulate a broad discussion on a sustainable economy that prioritises quality of life over quantitative growth tied to the GDP. This includes discussion of the internalisation of external costs as necessary parameters for a sustainable economy.
- To develop political strategies for governance of a society without further economic growth or with very low growth rates.

THE LEGACY OF THE SOCIAL GOSPEL, IN BLACK AND WHITE

*Gary Dorrien*¹

The American Social Gospel movement of the Progressive Era is justly renowned. It had a back-story in British Christian Socialism, which was mostly Anglican and deeply involved in what became the Labour Party, and in German Christian Socialism, which was mostly a church alternative to a burgeoning Social Democracy. In the USA, the Social Gospel arose in the ecumenical white Protestant churches as a response to the corruption of the Gilded Age, the rise of industrial society, and the challenge of trade unionism. In black church communities it arose as a response to the corruption of the Gilded Age, the abandonment of Reconstruction, and an upsurge of racial terrorism. The founders of the black Social Gospel had no choice concerning what they should oppose, since it was forced upon them by oppression and exclusion. In the white churches the Social Gospel was an elective matter – a defensive response, above all, to a burgeoning labor movement. Trade unionists blasted the churches for doing nothing for poor and working class people. The white middle-class Protestant ministers who founded the Social Gospel took that accusation very personally. They knew it was true and they resolved to do something about it.²

¹ GARY DORRIEN hielt diesen – leicht gekürzten – Vortrag während der Jahrestagung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD vom 5.-7. Oktober in der Ev. Akademie Loccum zum Thema: »Christlicher Glaube als Sozialvision«. Gary Dorrien ist Reinhold Niebuhr Professor of Social Ethics am Union Theological Seminary und Professor of Religion an der Columbia University. Unter seinen 18 Büchern finden sich: *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, das den »Association of American Publishers' PROSE Award for the Best Book in Theology and Religious Studies« gewann. Sein Buch: *Breaking White Supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel* ist 2017 in der Yale University Press erschienen.

² This lecture contains highly compressed summaries of themes and figures discussed in several of my books. On *Walter Rauschenbusch and the American Social Gospel*, see: GARY DORRIEN, *The Making of American Liberal Theology: Idealism Realism and Modernity*, Louisville: 2003, 73-150, and DORRIEN, *Social Ethics in the Making: Interpreting an*

The Social Gospel, both black and white, got many things wrong. But it recovered the centrality of the Kingdom of God in the teaching of Jesus. It recovered the social justice emphasis of Hebrew and Christian scripture. It created the ecumenical movement and the field that I teach, social ethics. It transformed the seminary at which I teach, and countless other seminaries and congregations. It put social justice on the agenda of many churches, founding the peace and justice organizations that still operate. It established and legitimized liberal theology in American Protestantism. It was the greatest wave of social justice activism ever generated by the ecumenical churches. And it paved the way to America's greatest liberation movement, the Civil Rights movement led by Martin Luther King Jr.

I have plunged straight into my subject without the benefit of prefatory banter, but two prefatory notes are in order, otherwise this talk will seem to come from another planet. In years past I've spoken at several Protestant Academies and at conferences related to them, but never this far North, and I'm deeply grateful to Gerhard Wegner for asking. Second, I should explain that you are catching me in an in-between moment. Last week I completed the second of two large volumes on the black Social Gospel, and I am currently writing two big books on Christian socialism and the making of Social Democracy. The first book in the latter project deals with the historical development of democratic socialism in Britain and Germany, and volume two will explore what has happened to this tradition. So, all these things are going to be apparent today. Social Christianity is an impossibly expansive topic; I have three more books on it on the way; and in the discussion period, I'm ready to go in any direction you want. If you want to rehash Kautsky versus Bernstein, or Barth versus Tillich, or what happened to German political theology, I am totally game for it!³

Meanwhile we return to the American Social Gospel. It was not a coincidence that the Social Gospel, social ethics, sociology, socialism, Social Darwinism, and the ideas of social structure, social salvation, and social justice all arose at the same time; also corporate capitalism and the trade unions. Theologically, the Social Gospel was based on a novel doctrine of social salvation,

American Tradition, Oxford, 2011, 6–225. On the black Social Gospel, see Gary Dorrien, *The New Abolition: W. E. B. Du Bois and the Black Social Gospel*, New Haven 2015, and DORRIEN, *Breaking White Supremacy: Martin Luther King Jr. and the Black Social Gospel*, New Haven, 2017.

³ These books are DORRIEN, *The New Abolition*; DORRIEN, *Breaking White Supremacy*; GARY DORRIEN, *Imagining Democratic Socialism: Theology, Marxism, and the Making of Social Democracy*, New Haven forthcoming; and a book still too imaginary to have a title.

which was based on the emerging sociological idea of social structure, which gave rise to the idea of social justice. In the epicenter of ideological capitalism, this movement could not be called Christian Socialism, so it was called the Social Gospel. Yet this movement had its longest, still-running, and most influential run in the United States. The key to the Social Gospel was its novel claim that Christianity has a mission to transform the structures of society in the direction of freedom and equality.

I am not saying that Christianity previously lacked a social consciousness or a social ethic. But only with the rise of Christian Socialism did the churches say that Christianity has a mission to transform the structures of society in the direction of social justice. Neither part of that sentence was a possibility before the 1880s. In the movements for Christian socialism and the American social gospel, society became a subject of redemption. Social justice became intrinsic to salvation. If there was such a thing as social structure, redemption had to be reconceptualized to take account of it; salvation had to be personal *and* social to be saving.

The American social gospel had reformist and radical flanks just like its European Christian socialist counterparts. There was a mainstream that was proudly middle-class, reformist, optimistic, and moralistic. It supported the Progressive movement and cooperatives, and sometimes it supported trade unions and municipal Socialism. Notable figures in this line included Washington Gladden, Richard Ely, Francis Greenwood Peabody, Graham Taylor, Jane Addams, Richard R. Wright Jr., John Ryan, and Shailer Mathews. There was a left flank that spoke the customary language of progressive idealism while advocating Christian Socialism or radical economic democracy. They included Walter Rauschenbusch, Harry Ward, Vida Scudder, Reverdy Ransom, George Woodbey, George Herron, Albion Tourgée, W. D. P. Bliss, and Kirby Page.

The reformer group was long on social gospel founders who learned about Social Democracy, the Bismarckian welfare state, and historical economics while studying in Germany: Ely, Peabody, Wright, and Mathews. The second group, tellingly, came along in the 1890s, moved to the political left, and had only one figure – Rauschenbusch – who studied in Germany. They did not have to learn about Social Democracy in a foreign land, because they came of age in a thriving Social Gospel movement.

In political terms, all social gospel leaders were democratic progressives, advocating a Social Democratic fulfillment of social contract liberalism: Power is an exchangeable thing to be managed by good politics. The more radical social gospelers, however, knew Marxist theory better than they usually let on, and were influenced by it: Power under the capitalist system is a commodity that is quantified, bought, owned, given, exchanged, or stolen. Rauschenbusch, Ward, Scudder, Woodbey, and Bliss espoused distinctly Marxist tropes in this area, and Herron was more Marxist than he realized. In the 1930s, debates

over pacifism famously roiled the Social Gospel, but pacifism was not a field-dividing issue in the Social Gospel until then. The liberal and radical wings of the Social Gospel during its heyday both had numerous pacifists and non-pacifists. The dividing issue pitted liberal idealists, who spurned class analysis and did not want to talk about power, against Social Gospel radicals, who fixed precisely on democratizing power.

Social Gospel radicals did not say that middle-class idealism could transform society. Rauschenbusch said emphatically that idealists alone never achieved *any* social justice cause. Rauschenbusch said exactly what British historian E. P. Thompson famously said 50 years later – that class »happens« when socially awakened workers »make« it. Class is made when exploited people feel and articulate their interests in distinction from other classes, and justice is made when they fight for their rights.

The Social Gospel happened for a confluence of reasons that impacted each other. It was fed by the wellsprings of Enlightenment humanism, evangelical pietism, and the anti-slavery activism of the missionary societies and the abolitionist movement. It took root as a response to the Gilded Age and the rise of industrial society, goaded by muckraking journalists. It rode on the back of British Christian socialism, a mostly Anglican phenomenon that went back to the 1840s. In black American churches the social gospel was an answer to a terrible, heart-rending question: What would a new abolition be, now that abolition has come and gone, and black Americans are still violently oppressed?

The founders of the Social Gospel on both sides of the reformer/radical divide realized it was pointless to defend Christianity if the churches took an indefensible attitude concerning the suffering of poor and working class people. The British, German, Swiss, and North American movements for social Christianity had this factor in common, even as they differed greatly on other issues. Social Christianity, before and after it was named the Social Gospel in the United States, was a product of middle class guilt and apologetics.

In the US, the movement's two greatest figures were Washington Gladden, a Congregational minister, and Walter Rauschenbusch, a Baptist minister and professor. Gladden developed the theology of social salvation and was a co-founder of the original Social Gospel organizations in the mid-1880s. In every way he represented the movement's mainstream, which stood for progressive idealism, liberal theology, liberal internationalism, and worker ownership. Gladden spoke the language of moral progress to the end of his life; he passionately opposed World War I right up to the moment that America intervened, whereupon he preached Wilsonian sermons about making the world safe for democracy; and he was never dangerous. Every Sunday morning Gladden preached on personal religion, and every Sunday evening he preached about economics, militarism, and social religion. On the first Sunday of every year he preached a sermon on the ways that America and the world had improved over the past year.

Rauschenbusch gave sermons like that too, but not in a way that made church people comfortable. His father ran the German Department at Rochester Seminary. Walter Rauschenbusch began his ministerial career in 1886 at the Second German Baptist Church of New York City. There, on the northern edge of Hell's Kitchen, he served a poor, hurting, immigrant congregation, and converted to the Social Gospel. He later recalled that when he came to New York he had no concept of social Christianity or social anything. He preached individualistic sermons to his congregants and was struck by the absurdity of doing so. Rauschenbusch's searing encounter with urban poverty, especially the funerals that he performed for children, drove him to social activism. Politics became unavoidable. If people suffered because of politics and economics, then the church had to deal with politics and economics. He supported Henry George's campaign for mayor of New York and embraced George's call for a steep tax on urban land. He started reading Social Gospel literature, especially Richard Ely's books on political economy. He wrote a stream of impassioned articles on socialism, trade unions, and the kingdom of God. And he began to think about writing books.

Rauschenbusch later recalled that during his early ministry he had six books in his head: Five were scholarly, one was dangerous. Three times he tried to write the dangerous one, but kept starting over. In 1891 he decided, with deep sadness, that he had to resign from the ministry, because he was going deaf. A surf-like roar in his ears made it difficult to do pastoral tasks; Rauschenbusch called it »physical loneliness.« He was offered his father's teaching position at Rochester Theological Seminary, but doubted that teaching would work any better than ministry for a deaf person. He decided to go abroad for a year, write the dangerous book, and launch a literary career. His congregation insisted, instead, on a paid sabbatical, which he took in Germany.

Here he labored on a book titled *Revolutionary Christianity*, which argued that Christianity should be essentially revolutionary, in the manner of Jesus. Theologically, Rauschenbusch was a Ritschlian: Christianity is a social-historical *movement* with a particular ethical character, rooted in the teaching of Jesus. Religion lives on the value side of the Kantian fact/value divide. Christianity is an ellipse with two centers: eternal life is the goal of individual existence and the kingdom of God is the goal of humanity. Theologians must embrace historical criticism, not merely cope with it defensively.

Rauschenbusch preached these Ritschlian tropes throughout his career. The old pietism and the social-ethical Jesus of Ritschlian theology folded together. But in Germany it occurred to Rauschenbusch that Jesus had one center, the kingdom of God. Jesus proclaimed a postmillennial idea of the coming reign of God, and the church is supposed to be a new kind of community that transforms the world by the power of Christ's kingdom-bringing Spirit. The idea of the transforming commonwealth of God is not merely part of Christianity; it's

the central thing holding everything together. Rauschenbusch later recalled: »Here was a concept that embraced everything. Here was something so big that absolutely nothing that interested me was excluded from it...Wherever I went, whatever I touched, there was the kingdom of God. It carries God into everything you do.«⁴

But he never finished the book, his sabbatical ended, he returned to his congregation, and he married a schoolteacher, who helped him cope with his worsening deafness. They made pastoral calls together, and their marriage was a sustained love affair, one that pulled him out of his depressive spiral. The next time that Rochester Seminary called, in 1897, Rauschenbusch agreed to carry on his father's work in the German Department, which he did for five years, teaching English and American literature, physiology, physics, civil government, political economy, astronomy, zoology, and New Testament, in addition to raising money for the German Department.

This exhausting regimen left no time for his own work, and the German-American community that he served was overwhelmingly hostile to the social gospel. Finally, in 1902, the seminary's position in church history opened up, and that is why the greatest works of the social gospel have such a strong historical bent. Walter Rauschenbusch made his living as a professor of church history. While learning a new field, he spoke at civic groups and churches about the social gospel, and started thinking again about that big, dangerous book.

He went back to his sprawling manuscript to see what he could salvage from it, and he found a few things, especially the starting point: Jesus and his kingdom. That was the basis for a mostly new book that he finished in 1907: *Christianity and the Social Crisis*. The first part described the essential purpose of prophetic biblical religion as the transformation of human society into the kingdom of God. The second part explained why the church had never carried out this mission. The third part urged that it was not too late for the church to follow Jesus.

Rauschenbusch realized that the key to the book was the second part, but he feared that the third part would get him fired. It had a blazing manifesto for democratic socialism in a long chapter titled, »What To Do.« As for church history, he leaned on Harnack for information, but not for the answer, because Harnack's answer was pure Culture Protestantism. Rauschenbusch knew more about German socialism and German social Christianity than his books showed. He saw the opportunism in German social Christianity, but adopted its better aspects. He welcomed Bismarck's welfare state and embraced Social De-

⁴ WALTER RAUSCHENBUSCH, *The Kingdom of God*, 1913 Cleveland, Ohio, YMCA lecture, in: *The Social Gospel in America*, ed. ROBERT T. HANDY, New York 1966, quote 267.

mocracy; why not take both? He grieved at German militarism, and he wrestled ambiguously with his own blend of American and German nationalism. *Revolutionary Christianity*, the book, had patches of labored writing and clumsy connections, but all was smooth and sparkling in *Christianity and the Social Crisis*. The book enthralled a huge audience with its graceful flow of short, clear sentences, its charming metaphors, and its vigorous pace. It argued that prophetic religion is the beating heart of scripture, the prophetic spirit rose from the dead in Jesus and the early church, and Christianity is supposed to be a prophetic Christ-following religion of the divine commonwealth.

Rauschenbusch knew about the recent apocalyptic turn in the history of religions school, and he did not oppose it outright. He reasoned that Jesus undoubtedly shared some of the apocalyptic consciousness of a conquered people, just as he shared the usual belief in devils. But the apocalyptic thesis depended on a handful of ›coming Son of Man‹ sayings that were overwhelmingly outnumbered by social-ethical sayings, and Rauschenbusch judged that the apocalypse of Mark 13 sounded more like the early church than like Jesus.

For Rauschenbusch, the rise of corporate capitalism marked a crisis for American civilization *and* an opportunity to recover the lost kingdom ideal of Jesus. If production could be organized on a cooperative basis, if distribution could be organized by principles of justice, if workers could be treated as valuable ends and not as dispensable means to a commercial end, if parasitic wealth and predatory commerce could be abolished ... His fantasy of »ifs« went on for a half-page. If these things could be accomplished, it might be possible to live as Jesus taught.

Christianity and the Social Crisis was skillfully fashioned and perfectly timed. Instead of getting fired, Rauschenbusch returned from another sabbatical in Germany to find that his book was a supercharger for a rising social gospel movement. It went through thirteen printings in five years and set a new standard for political theology. It built upon works by Washington Gladden, Josiah Strong, Richard Ely, and Francis Greenwood Peabody, but nothing like Rauschenbusch's stunning conflation of historical, theological, and political arguments had been seen previously. The book had a huge impact at mainline seminaries. It pulled the Social Gospel to the left until World War I came along, and the great smashing of progressive movements commenced.

The Social Gospel movement had many faults and limitations. Most of it was sentimental, moralistic, and idealistic. It preached a gospel of cultural optimism and a Jesus of middle-class idealism. It spoke the language of missionary religion, sometimes baptized the Anglo-Saxon ideology of Manifest Destiny, and usually claimed that U.S. American imperialism was not really imperialism because of its good intentions. The Social Gospel helped to build colleges and universities for African Americans, but only rarely did it demand justice for blacks; it supported suffrage for women, but that was the extent of its femi-

nism. Most Social Gospel leaders vigorously opposed World War I until the U.S. intervened, whereupon they promptly ditched their opposition to war. After the war they repented of the pro-war sermons they gave in 1917 and 1918, overreacted by reducing the Social Gospel to pacifist idealism, and brought on the Niebuhrian backlash of the 1930s.

Reinhold Niebuhr became justly famous by blasting the Social Gospel for its idealism and optimism. Niebuhr taught, wrongly, that the Social Gospel had no doctrine of sin, and more justly, that it was too idealistic to be a serious force in power politics. After Niebuhr's generation had passed, liberation theologians judged that the Social Gospel and Niebuhrian realism were too middle-class, white, male-dominated, nationalistic, and socially privileged to be agents of liberation.

Yet the Social Gospel, for all its faults and limitations, has the greatest legacy of any American religious movement. Christian realism inspired no hymns and built no lasting institutions. It was not even a movement, but rather, a reaction to the social gospel centered on one person, Reinhold Niebuhr. There are two things about the Social Gospel that I treasure above everything else, and I have time remaining to unpack only one of them. The Social Gospel expounded a vision of economic democracy that is as relevant and necessary today as it was a century ago. Much of my work has focused on the politics and economics of economic democracy.

But today I am going for the other issue, because the greatest legacy of the Social Gospel is not the one revolving around Rauschenbusch in the US, or Leonard Ragaz in Switzerland, or Christoph Blumhardt in Germany, or Scott Holland in England. A black tradition of the Social Gospel arose during the same period as the famous white one. It had its own identity and integrity, while sharing important things with white progressive Christianity. Martin Luther King Jr. was steeped in it. His role models were second-generation black social gospel leaders, and their role models were black social gospel founders. No tradition in modern religious history has a greater legacy than this one. Yet the black social gospel was ignored for decades and it lacked almost any literature until recently.

Numerous conventions have long kept the black social gospel from being remembered. Supposedly, there was no black social gospel worth noting. It had only a few proponents, who had no impact. Black churches were too provincial and conservative to support social justice politics and social gospel theology. Booker T. Washington and W. E. B. Du Bois were not involved with the social gospel, so this category does not illuminate Washington versus Du Bois. Religious intellectuals no longer mattered anyway by the end of the nineteenth century, so it doesn't matter if we ignore whatever black religious intellectuals might have existed. Reinhold Niebuhr shredded the social gospel, so forget the social gospel. And the social gospel movement that did exist—the white one—did not concern itself with racial justice.

All these conventions are wrong. The black social gospel had numerous proponents in its early years, most notably William Simmons, Alexander Crummell, Reverdy Ransom, Alexander Walters, Ida B. Wells, Richard R. Wright, Jr., and Adam Clayton Powell Sr. They were an embattled minority in their own denominations, because the social gospel was divisive and it threatened to get people in trouble. The founders and their successors fought hard for the right to advocate progressive theology and social justice politics. Washington versus Du Bois was at the center of the argument, until the Du Bois faction prevailed.

Some of the founders were active in the ecumenical movement, always prodding it to risk more for racial justice. They were succeeded by a generation of leaders that espoused social gospel theology from the beginning of their careers: Mordecai Johnson, Benjamin E. Mays, George Kelsey, J. Pius Barbour, Vernon Johns, Adam Clayton Powell Jr., and Howard Thurman. Every figure that I just named was a role model for Martin Luther King Jr. Their legacy is immense, paving the way for the King generation of James Lawson, Joseph Lowery, Andrew Young, Diane Nash, Pauli Murray, and other civil rights leaders of the 1950s and 1960s – the heyday of the black social gospel. Some of the second and third generation figures, especially King, were influenced by Niebuhr, but none believed that Niebuhr invalidated the social gospel. Yet it was routinely claimed for decades that there was no black social gospel, so its founders were forgotten.

Martin Luther King did not come from nowhere, nor did the embattled theology of social justice that he espoused. There was a black tradition of the social gospel that gave leaders and ballast to the civil rights movement. The things that defined it made it distinct, controversial, and historic. It built upon affirmations about human dignity and divine justice that most black churches proclaimed, but distinctly. And it remains a vital perspective.

The black social gospel was a response to the abandonment of Reconstruction, the evisceration of Constitutional rights, an upsurge of racial lynching and Jim Crow abuse, struggles for mere survival in every part of the nation, and the excruciating question of what a new abolition would require. Like the white social gospel and Progressive movements, it responded to industrialization and economic injustice, and regarded the federal government as an indispensable guarantor of Constitutional rights. Like the white social gospel, it wrestled with modern challenges to religious belief. But the black social gospel addressed these things very differently from white progressives, for racial oppression trumped everything in the African American context *and* refigured how other problems were experienced.

White social gospel theologians took for granted their access to the general public. Black theologians could barely imagine what it felt like to address the general public. They had to create a counter-public sphere merely to have a public. Here the belief in a divine ground of human selfhood powered struggles for black self-determination and campaigns of resistance to white oppression.

Black social Christianity, like any tradition, can be defined broadly or narrowly. Broadly, there were four groups in the founding generation. The first group identified with Booker T. Washington and his program of political accommodation and economic uplift. The second group contended that black Americans needed their own nation, because white America was hopelessly hostile to blacks. AME bishop Henry McNeal Turner and Episcopal intellectual Alexander Crummell were leading black nationalists. The third group advocated protest activism for racial justice, strongly opposing Washington. AME bishops Reverdy C. Ransom and Richard R. Wright Jr. were leading figures in this group. The fourth group navigated between the pro-Washington and anti-Washington forces, imploring against factional division. Its leading figures included Baptist minister Adam Clayton Powell Sr. and Baptist educator Nannie Burroughs.

All four of these ideological factions existed before W. E. B. Du Bois emerged as the intellectual leader of the protest tradition. A full-fledged black social gospel emerged from them, mostly from the third and fourth groups. It stood for social justice religion and modern critical consciousness.

One reason that the early black social gospel has been overlooked is that Washington versus Du Bois sat right in the middle of it; we tend not to think of either as religious figures; and they overshadowed the ministers who argued about Washington versus Du Bois. But Booker Washington epitomized a major wing of the social gospel movement and it lifted him to fame.

Booker Washington was complex, wily, opaque, and awesomely accomplished. He built Tuskegee Institute in the face of Ku Klux Klan terrorism, a mania of lynching, a Southern civil religion of »Lost Cause« propaganda, and a suffocating plague of disenfranchisement and Jim Crow abuse. He cultivated an image of simple altruism while fighting in a savvy, calculated fashion for as much power as he could get, fulfilling the American fantasy of ascending from poverty and disadvantage to greatness.

Washington publicly accommodated disenfranchisement and segregation, and privately organized legal efforts to thwart both. He denied that he made federal patronage appointments for blacks long after he routinely made all of them. He hobnobbed with the high and mighty, but stayed in touch with the struggles of ordinary people. He attracted wealthy benefactors, became an advisor to four U.S. presidents, launched hundreds of community schools, and amassed a powerful political machine. He bought black newspapers and controlled them, denying that too. For a while he completely dominated the field of racial reform, so much so that even Du Bois deferred to him and struggled not to depend on him.

Washington keenly understood that most white Southerners of his time did not want black Americans to succeed at anything besides picking cotton. Any black success at anything else raised the specter of »Negro rule.« A black postmaster represented Negro rule. A black shopkeeper, a black teacher, a black

lawyer represented Negro rule. But to give African Americans a glimmer of opportunity in a brutally hostile context, Washington pretended not to know it. He got to be Number One by bartering the civil and political rights of black Americans for a season of interracial peace and economic opportunity. On the few occasions that he explained his strategy, he wrote quintessential descriptions of political realism. But everything got worse for African Americans during this ostensible season, while Washington ascended to preeminence, setting him up for the devastating objection that black Americans had not appointed him to be Number One. Booker Washington was the first black leader to be selected by white Americans, an arrangement he lived to see unravel. For the »race problem« in America was white racism, and the antidote to it had no chance of coming out of Alabama.

Every alternative to Washington was compelled to define its relationship to him. Nationalists took the path of national separation and/or African emigration. Protest activists stayed and fought for racial justice in white America, clustering around Du Bois. A fourth group tried to have it both ways between Du Bois and Washington, urging that Du Bois-style militancy and Washington-style realism were both indispensable.

Ida Wells was a major figure in the protest group. In the 1890s she conducted a brave personal crusade against the epidemic of lynching and appealed to ministers for support. Wells told her audiences that lynching was about race hatred, not rape. Black men were not raping white women, although some were having consensual sexual relationships with white women. Lying, hypocrisy, and racial hatred folded together in this area, and somebody had to show that the lynching mania had nothing to do with rape.

Wells recoiled at digging into this subject, because her moralism ran very deep. Often she attended three or four church services per Sunday, and she held preachers to a high standard of holiness. She hated that »somebody« turned out to be her, because writing about lynching was incendiary and dangerous, it forced her to flee from Memphis, and it compelled her to write about salacious things. Wells grieved that her writing harmed her moral reputation. In her telling, white men were the barbarians of the time, white women were more sexual than their husbands dared to imagine, black women were victimized by the predatory sexuality of white men, and black men caught hell for all of it.

Speaking anywhere in the Deep South on this topic was unthinkable. Wells tried to lecture in border-states, unsuccessfully. She spoke in the North on the social gospel circuit, but failed to build the organization she wanted, for lack of funds and moral support. Later she hooked on with the Afro-American Council, but Booker T. took it over and she resigned in disgust. Later she tried to work with the NAACP, but Wells didn't like Du Bois or his enabler, Mary White Ovington, so she settled for loner activism. Wells had trouble working with others, which marginalized her in protest organizations and made her easy to for-

get after she was gone. Her autobiography went unpublished for forty years after she died, and she was not recovered until the Black Power and feminist movements arose. But she was a catalyzing figure for what became the black social gospel.

The nationalist tradition said that separatism of some kind was the only salvation for black Americans. The Du Bois group had a better idea, even if it eventually required cutting a deal with white liberals. Du Bois is central to this story because he changed the conversation and made everybody deal with him. He did not merely take up an existing critique of Washington's strategy. He inspired a revolution of consciousness that defined the problem of the twentieth century. He provided a language for the problem of the color line and helped to launch the pan-African movement, the Niagara movement, and the NAACP. And he helped to radicalize the social gospel tradition that led to Martin Luther King.

The double-consciousness that Du Bois projected onto all African Americans was deeply and powerfully true for him and a source of creativity in him. He was simultaneously black and American. He railed against the evils of white civilization while affirming the intellectualism and progressive ideals he internalized from white civilization, notably at Harvard and Berlin. Du Bois fashioned an alternative to the draining debate between nationalists and integrationists by affirming his own tortured double-consciousness. Black Americans had to stop taking sides about which of their selves to give up, opting for a richer, contentious, full-bodied struggle for liberation and radical democracy.

For many years Du Bois had to live down the charge that he cared about elite performers while Washington cared about ordinary workers. There was always something ridiculous about this comparison, yet Du Bois provided grist for it by insisting, »The Negro race, like all races, is going to be saved by its exceptional men.« This trope provided quotable material for countless sermons, editorials, church bulletins, and commencement addresses. Gradually, Du Bois bridled at hearing it from speakers lacking his commitment to radical democracy. He became a socialist and a sharp critic of global capitalism, and he began to say what he hated about religious orthodoxy – that it stunted human souls.⁵

Du Bois could be blistering on this theme. In 1940, speaking at Wilberforce University's commencement, Du Bois excoriated the school's Christian legacy as »childish belief in fairy tales, a word-of-mouth adherence to dogma, and a

⁵ W. E. B. Du Bois, *The Talented Tenth*, in: *Writings by W. E. B. Du Bois in Non-Periodical Literature Edited by Others*, ed. Herbert Aptheker, New York 1982, quote 17.

certain sectarian exclusiveness.« Wilberforce's tradition of religious orthodoxy, he charged, was »a miserable apprehension of the teaching of Christ.«⁶

Welcome to your commencement! But Du Bois had a spiritual wellspring of his own, a keen appreciation of Jesus, and a lover's quarrel with the black church. David Levering Lewis is the towering Du Bois scholar that all Du Bois scholars have to deal with, to our benefit. But Lewis is tone-deaf to the vibrant, yearning, heterodox spirituality that surged through Du Bois's work, refusing to see it as religious, much less as Christian. For years it frustrated me that scholars routinely recycled this religion-unfriendly reading, although Manning Marable and Cornel West held out against it.

Du Bois had a passionate religious spirit. His writings were strewn with religious images and references throughout his career, even after he supposedly dropped religion for Marxism. His book, *The Souls of Black Folk* famously invoked »our spiritual strivings« and lauded the spirituals. His book, *Darkwater* began with Du Bois' social gospel »Credo,« conjured a black baby Jesus in his essay, »The Second Coming,« conjured an adult black Jesus in his scathing essay, »Jesus Christ in Texas,« and ended with a »Hymn to the Peoples« in which the Buddha walked with Christ. As late as the 1950s Du Bois was still writing about saving »the tattered shreds of God.«⁷

His spiritual sensibility came through to many readers. They caught that a religious, arguably Christian passion lay behind Du Bois' furious attacks on unworthy ministers and church dogmatism. Even at Wilberforce, lashing the university for hiding behind mediocre religion, Du Bois stumped for social gospel religion, telling the graduates it was not too late to mobilize the churches for social change. Du Bois struggled to believe it, so he was astonished when lightning struck in Montgomery, Alabama in 1955, and a black Baptist preacher electrified the nation.

My second volume on the black social gospel, alas, is going to be just as long as the first one, because it will take hundreds of pages to deal with the figures who directly influenced Martin Luther King and those who worked with him. I take a strong view of King's central importance in this story and of the roles played by SCLC and early SNCC. I believe that King's formation in the Southern black Baptist church and his graduate education at Northern theolo-

⁶ W. E. B. Du Bois, *The Future of Wilberforce University*, *Journal of Negro Education* 9 (October 1940), quotes 564-565.

⁷ W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Chicago 1903, 1-7; Du Bois, *Darkwater: Voices from Within the Veil*, New York 1920, »Credo,« 1-2; »The Second Coming,« 60-62; »Jesus Christ in Texas,« 70-77; »A Hymn to the Peoples,« 161-162; Du Bois, »Untitled,« in: *Creative Writings by W. E. B. Du Bois*, ed. Herbert Aptheker, Millwood, NY 1985, »the tattered,« 41.

gical institutions were both important to his identity, thinking, and career. Any reading that minimizes one or the other misconstrues King, which is what happens when scholars fail to credit the black social gospel that enabled King to play his unique mediating role. King soared to fame because he distinctly bridged the disparities between black and white church communities, between middle class blacks and white liberals, between black nationalists and black conservatives, between church communities and the academy, and between the Northern and Southern civil rights movements.

He was the product of a social Christian family and church that prepared him for this role. King was nurtured in the piety and idioms of an urban, middle-class, black Baptist family and congregation. He deeply absorbed the piety and social concerns preached by his father. He got a more intellectual version of both things when he studied at Morehouse College, where Benjamin Mays influenced him. In seminary King adopted social gospel versions of socialism, theology, and personalism, and he acquired a conflicted attraction to Gandhian nonviolence. Throughout his movement career King was committed to democratic Socialism, personalist theological liberalism, and Gandhian nonviolence. More importantly, King got more and more radical and angry as a consequence of failing to break white supremacy. He was more radical and angry in 1960 than in 1955, more in 1965 than in 1960, and more at the end than ever. At the end he spurned his access to the establishment in order to stand with the poor and oppressed.

On social gospel Socialism, Walter Rauschenbusch was the foremost intellectual influence on King, and it mattered greatly to King that his mentors Mordecai Johnson, Benjamin Mays, Howard Thurman, and J. Pius Barbour were disciples of Rauschenbusch on this subject. On post-Kantian personalism, King's doctoral advisor Harold DeWolf was his chief mentor, although King knew the personalist tradition before he met DeWolf. On Gandhian nonviolence, King was vague and uncertain until Montgomery erupted and Bayard Rustin rushed to Montgomery. King had a full-fledged Socialist-personalist-pacifist model in his dean at Boston University, Walter Muelder, but more importantly, when King entered the ministry he had models of everything he cared about in Johnson, Mays, Thurman, and Barbour. If they could blend black church religion, modern intellectualism, and social justice politics, so could he; in fact, he was called to do so. The best social gospel theologians were Socialists, which King took for granted from seminary onward. Personalism fit black church preaching like no other philosophy, which lured King to Boston University. Moreover, all his role models treasured Gandhi.

King stuck to these commitments throughout his career, in changing configurations. He had to camouflage what he believed about economic justice, until the so-called »later King« stopped doing so. He liked that he had a philosophical foundation, although he acquired critics who thought it quaint that he wanted

one. And he insisted that he was committed to Gandhian nonviolence as a spiritual-ethical way of life, not merely a movement strategy, although he accepted some of Niebuhr's critiques of both. King got more radical every year not from repudiating what he believed previously, but from failing to change America.

The social gospel mattered to King because it held fast to personal and social salvation, and it was unabashedly political, a call to social justice. King was a profound theologian who showed, better than anyone since the 19th century, how to speak theologically in public: Clearly, with daring and conviction, in an ecumenical spirit.

Cornel West, delineating the intellectual and existential sources that shaped King, rightly names four, in order of importance – prophetic black church Christianity, prophetic liberal Christianity, prophetic Gandhian nonviolence, and prophetic American civil religion. West says that King embodied »the best of American Christendom« by synthesizing these sources. But this project was not unique to King, for it defines precisely what the black social gospel had become before King emerged. King stood in a tradition of founders and mentors who heard the prophetic gospel in the black church, who appropriated social gospel liberalism, who engaged Gandhi as soon as the Gandhian revolution began in India, and who called America to stop betraying its vaunted ideals.⁸

The weakest link in this chain was the one that white America lifted up after King was gone: King the dreamer who called America to its own creed. King played down this trope in his later life, because it conflicted with the surging tide of black anger that he shared with the Black Power movement. It became even more problematic as soon as King was gone. The more that white liberals embraced King as a hero, the more ambiguous he became for blacks still denigrated by white society. It became hard to remember that King was radical, militant, and angry. He seemed to be outstripped by Stokely Carmichael and Rap Brown, failing to break through his image as the civil rights leader best suited to prop up white liberalism.

But Martin Luther King did not become the most hated man in America on a misunderstanding. His supposedly unthreatening meliorism obliterated more structural evil than all his critics combined. He struck with audacity and forcefulness in the most hateful cities he could find. He stacked his organization with the most confrontational personalities he could find – Wyatt Walker, Fred Shuttlesworth, Jim Bevel, C. T. Vivian, Hosea Williams, and Jesse Jackson – because only people like that would eagerly raise hell in Birmingham, St. Augustine, Selma, and Chicago, and come back for more. In 1964, barely a year after

⁸ CORNEL WEST, *The Religious Foundations of the Thought of Martin Luther King, Jr.*, in: *We Shall Overcome: Martin Luther King, Jr. and the Black Freedom Struggle*, ed. Peter J. Albert and Ronald Hoffman, New York 1990, 113–129, quote 129.

»I Have a Dream,« King told Alex Haley: »I never cease to wonder at the amazing presumption of much of white society, assuming that they have the right to bargain with the Negro for his freedom. This continued arrogant lading out of pieces of the rights of citizenship has begun to generate a *fury* in the Negro.«⁹

That was the feeling that retired the word »Negro« the following year. King was always more radical than he seemed, and by the end, he was far more radical than anybody around him. Near the end he doubled down on the path of public sacrifice, dragging others along. King had never taken care of himself, and he would not change merely because he was exhausted and depressed. As a child he had sung that he wanted to be more and more like Jesus. In his last years he bore his cross so intently that friends suspected a death wish. The Poor People's Campaign, which King launched at the lowest point of his life, topped his previous forays into risky, controversial, chaotic protest. He would not be moved by strategic arguments about political reforms. He would not be shamed into reverting to middle-class politics. Now he outflanked even James Bevel, his usual barometer of going too far. King had to stand with the poorest of the poor and afflicted.

In the early years of the movement, King was exhausted most of the time. By the mid-1960s he was unfathomably exhausted and depressed. Then it got worse. He bulled forward, enduring one sleepless night after another, and rousing himself with sermon-like riffs about the view from the mountaintop. Andy Young said that whenever King gave the mountaintop riff, he knew that King was way down. Every sermon that King ever gave was a gloss on the beloved community – the kingdom hope of a regenerated society. He was an exemplar of his theme that freedom has no reality apart from power. Power is integral to hope and liberation. Integration requires equal access to political and economic power. Freedom is participation in power. For King, the goal of the civil rights movement was to transform the lack of power of black Americans into creative, vital, inter-personal, organized power. All could be free, but only if all were empowered to participate. Freedom and integration went together to build the beloved community, a universal goal embracing all peoples and nations. King epitomized the black social gospel at its best and most radical, which made him the first in the line of what came to be called, shortly after his death, liberation theology.

But that was not how it seemed at the time. Liberation theology arose within the Black Power movement, where King was problematic. He exemplified

9 MARTIN LUTHER KING JR., Interview with Alex Haley, *Playboy* (January 1965), in: King, *A Testimony of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed. James M. Washington, New York 1991, quote 353.

the ethic of self-sacrificial love and nonviolent resistance to oppression as a way of life, not merely a method. He insisted that integration was an essential goal of the civil rights movement, notwithstanding that the movement had no workable concept of integration. The pendulum swung toward liberation by any means necessary, away from King's emphasis on integration and nonviolence. Violence versus nonviolence was not the issue, because giving primacy to it pre-empted what might be necessary for liberation and self-respecting community. In the aftermath of King's assassination, James Cone believed that King was a source of the theology that was needed, but the King valorized by white liberals and black church leaders was not a symbol of black liberation. Cone's respect for King jostled with feelings of ambivalence, and he hated what white liberals made of King. In that conflicted brew of feelings and reactions, black liberation theology was born.

My work on this subject is distinctly important to me. Interrogating one's racial bias is exceedingly difficult. Interrogating one's complicity in white supremacy is harder yet. I am torn between knowing that I am terribly limited as an interpreter of the black social gospel and believing it deserves all the books it can get, even from me. For twenty years I sprinkled discussions of this subject into various books, arguing that the legacy of the black social gospel is unsurpassed in American religious history, notwithstanding the lack of literature about it. Twenty years ago there were not many of us. Recently the field has moved in this direction, because a younger generation of black scholars is demanding to get this story right, in the context of another national crisis over racial justice.

The black social gospel had many blinders and deficiencies. It was led almost entirely by male ministers, and very few of them advocated for the rights or public agency of women. William Simmons, Henry McNeal Turner, and Reverdy Ransom were notable exceptions. Martin Luther King was not an exception. Ida Wells, Nannie Burroughs, and Molly Church are major figures in my first volume, and I discuss at length the National Association of Colored Women. But Pauli Murray is the only woman of comparable stature in volume two, and she was an outsider while it unfolded. I have extensive discussions of Ella Baker, Diane Nash, and Fannie Lou Hamer, but they were organizers, not religious intellectuals, and Baker's exclusion from a leadership role in SCLC symbolizes exactly the clerical-gender problem at issue.

For similar reasons, these church leaders had no progressive inklings concerning gay and lesbian sexuality, a subject on which Adam Clayton Powell Sr. and Adam Clayton Powell Jr. spoke vehemently from the pulpit at Abyssinian Church in Harlem. Murray, had she attended Abyssinian when either of the Powells preached about sexuality, would not have felt welcome, as she spent decades puzzling over what excluded her most from the career she deserved: being female, or black, or gay, or queer.

The black social gospel thus had deficiencies on the very issues that roil churches today. This is a story about a male-dominated tradition of ministers who conceived the social gospel as a new abolitionist theology and raised the demand for racial justice to a new level of public agency. They paved the way to America's greatest liberation movement. I am therefore making a continuity argument about a wrongly overlooked tradition, but always in a way that holds to the specific line that led to King, the way it happened. For all that Daddy King influenced his son, neither Daddy King nor any of his buddies would have kept the bus strike going in Montgomery, or struck hard in Birmingham, or opposed the Vietnam War, or spurned President Johnson, or emphasized economic justice, or taken the struggle to Chicago, or called a Poor People's Campaign of marchers to the nation's capital. The King movement must be continually re-narrated as America seethes with another racial crisis, refashioning what happened and why it fell far short of Martin's Dream of a decent society, much less the Beloved Community.

UNTERNEHMERISCHE FREIHEIT UND UNTERNEHMERISCHE VERANTWORTUNG IM 21. JAHRHUNDERT

Fünfzig Jahre Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer

Peter Lysy

Unter dem Motto »Unternehmerische Freiheit und unternehmerische Verantwortung im 21. Jahrhundert« feierte der Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer in Deutschland e.V. (AEU) am 14. September 2016 sein fünfzigjähriges Jubiläum in der Heilig-Geist-Kirche in Frankfurt am Main.

In der hessischen Metropole hatte sich der AEU am 9. März 1966 gegründet. Der damalige Gründerkreis bestand aus einer Gruppe von rund zwanzig evangelischen Unternehmern und Führungskräften, die ein gemeinsames Anliegen verband, das der einladende Textilunternehmer Dr. Walter Bauer wie folgt in seinem Anschreiben formuliert hatte:

»Die evangelische Kirche hat nach dem Zweiten Weltkrieg eine Fülle von Diensten und Einrichtungen geschaffen, die sich mit Fragen der Industriewelt beschäftigten und Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu Gesprächen und Tagungen versammeln [...] Die Arbeitnehmerschaft hat sich durch ihre kirchlichen Gremien (z.B. Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen) in und außerhalb der Kirche Gehör verschafft, die Arbeitgeberseite war nicht imstande, ihre Auffassungen in gleicher Weise zu artikulieren und zu den verschiedenen Fragen vom evangelischen Standpunkt aus Stellung zu nehmen [...]«¹

Vom evangelischen Standpunkt aus Stellung zu nehmen, hieß für Bauer, der als Gründungsvorsitzender die Aufgabe und Ausrichtung des AEU wesentlich definierte, sich an dem Rahmen zu orientieren, der während des Hitler-Regimes von den Mitgliedern des Freiburger Bonhoeffer-Kreises als Denkschrift² konzipiert worden war. Denn diese Denkschrift, die Bauer mitformuliert hatte, skizzierte, wie eine Wirtschafts- und Sozialordnung nach dem Krieg gestaltet werden sollte, die in christlichen, ja, protestantischen Traditionen wurzelt.

¹ Zitiert in HORST O. HERMANNI, *Unternehmer im Dialog mit ihrer Kirche 1966–1991. Eine Chronik*, 19.

² HELMUT THIELICKE/PHILIPP VON BISMARCK, *In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger Bonhoeffer-Kreises*, Tübingen 1979.

Im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, wie es maßgeblich von Alfred Müller-Armack formuliert und als Richtschnur für die wirtschaftspolitischen Reformen Ludwig Erhards in der jungen Bundesrepublik Wirkung zeigen sollte³, sah Bauer diese Orientierung wiedergegeben.

Diese Orientierung ist bis heute wesentliche Grundlage der Arbeit des AEU, die von rund sechshundertfünfzig Mitgliedern in inzwischen achtzehn regionalen Arbeitsgruppen geleistet wird.⁴ Sie fußt auf der gedanklichen Trias von »Glaube, Freiheit und Verantwortung«, wie sie sich der AEU aus der reformatorischen Tradition aneignet. So begreifen Mitglieder des AEU unternehmerisches Handeln als Beruf im Sinne Martin Luthers – als weltliche Tätigkeit im Dienst am Nächsten in befreiendem Vertrauen auf und in Verantwortung vor Gott.

Dieses Verständnis unternehmerischen Handelns in Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft zu kommunizieren, sieht der AEU als seine bleibende Aufgabe. Dabei versteht er sich als Teil der kirchlichen Gemeinschaft und sucht den regelmäßigen Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern der verfassten Kirche. Dieser Dialog ist insbesondere durch das Amt der Theologischen Beraterinnen und Berater im AEU institutionalisiert. Als Pfarrerrinnen und Pfarrer einer evangelischen Landeskirche wirken sie in den Leitungskreisen und bei Veranstaltungen der regionalen Arbeitsgruppen mit. Zu dieser Aufgabe sind sie in der Regel von ihren Kirchen berufen. Selbst zum AEU-Bundesvorstand gehört ein Theologischer Berater.

Im Sinne dieses Dialogs feierte der AEU sein fünfzigjähriges Jubiläum mit vierhundert Gästen aus Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft. Sowohl die EKD als auch sämtliche Landeskirchen waren mit Vertreterinnen und Vertretern der jeweiligen Kirchenleitungsorgane beziehungsweise den Leiterinnen bzw. Leitern der Kirchlichen Dienste in der Arbeitswelt (kda) oder vergleichbarer landeskirchlicher Fachdienste vertreten. Auch Vertreterinnen und Vertreter des Vorstands des Verbands KWA und der ihn tragenden Organisationen kda, BVEA und Kirche + Handwerk waren zugegen, so dass das gesamte kirchliche Arbeitsfeld Kirche – Wirtschaft – Arbeitswelt breit repräsentiert war.

Im Sinne dieses Dialogs präsentierte der ehemalige Ratsvorsitzende Professor Dr. Wolfgang Huber am Rande der Festveranstaltung im Rahmen einer Pressekonferenz das Buch *Evangelisch. Erfolgreich. Wirtschaften*⁵, in dem

³ Vgl. etwa DANIEL DIETZFELBINGER, *Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil*. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk, Gütersloh 1998.

⁴ www.aeu-online.de (Stand 16. Juni 2017); zur theologischen Einordnung: PETER LYSY, Protestantisch verantwortlich handeln, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 11/2016, 655–658.

⁵ PETER BARRENSTEIN/WOLFGANG HUBER/FRIEDHELM WACHS (Hrsg.): *Evangelisch. Erfolgreich. Wirtschaften*, Leipzig 2016.

AEU-Mitglieder zur Sprache bringen, was es für sie heißt, als evangelische Christinnen und Christen in Führungsverantwortung zu stehen. Die fünfunddreißig Beiträge und Porträts sollen dazu anregen, nachzuvollziehen, wie Evangelischsein und erfolgreiches wirtschaftliches Handeln zusammengehen können und damit auch einen Impuls zum Reformationsjubiläum 2017 aus unternehmerischer Perspektive bieten.

So beschrieb Huber auch eine Erwartung an die verfasste Kirche, die er aus den Beiträgen der Autorinnen und Autoren an die Kirche wahrnahm, »dass sie bitteschön auch den Beruf der Unternehmerin, des Unternehmers, den Beruf des Managers als einen Beruf im christlichen Sinne dieses Wortes anerkennt«⁶. Aus diesem Selbstverständnis lebend beschreiben sich nämlich die Autorinnen und Autoren des Buches – auch in ihrer beruflichen Funktion, wie Huber feststellte: »Dem christlichen Glauben wird gerade in seiner evangelischen Gestalt eine orientierende und motivierende Kraft für das tägliche Handeln in wirtschaftlicher Verantwortung zugetragen.«⁷

Diese Haltung klang auch aus der Begrüßung von Dr. Peter Barrenstein, Vorsitzender des AEU, zum Eingang der Festveranstaltung hindurch. Indem er die Herausforderungen der Zukunft wie die Digitalisierung, die Begrenzung der Marktmacht global agierender Fondsgesellschaften oder die Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft als Wirtschafts- und Werteordnung in einer global vernetzten Welt als Aufgaben charakterisierte, in denen »unsere bisherigen Vorgehensweisen [...] so vielfach nicht mehr funktionieren«⁸, verwies er auf die Chancen, die sich christlich orientierten Unternehmerinnen und Unternehmern bieten.

»Alte Management-Erfahrungen, alte Prozesse und Strukturen sind vielfach nicht mehr in der Lage, Antworten auf ein so dramatisch verändertes Umfeld zu geben [...] Vielleicht noch bewusster [...] als in der Vergangenheit müssen wir deshalb auf ein Wertesystem zurückgreifen, das auch in Bereichen großer Unsicherheit und Unerfahrenheit Richtung weisen kann. Wir meinen, dass unser christlich-protestantischer Glaube mit seinem Regelwerk der Zehn Gebote, der Bergpredigt und der Großen Gleichnisse aus der Heiligen Schrift sowie insbesondere auch den Elementen von Hoffnung und Vertrauen dabei eine große Rolle spielen kann [...] Wir meinen, dass unsere bereits erfolgte Erlösung durch Jesus Christus uns frei, auch angstfrei macht, die richtigen Entscheidungen zu treffen.«⁹

⁶ Unveröffentlichtes Transkript der Pressekonferenz, 4.

⁷ A. a. O., 3.

⁸ Unveröffentlichtes Transkript »50-Jahr-Feier des AEU«/Grußwort DR. PETER BARRENSTEIN, 3 f.

⁹ Ebd.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Professor Dr. Heinrich Bedford-Strohm, beschrieb in seiner Festrede drei falsche Alternativen, die Kirche im öffentlichen Diskurs um wirtschaftliche Fragen hinter sich lassen sollte, um als Gesprächspartnerin die Grundorientierungen »Glaube, Freiheit und Verantwortung« wirkungsvoll ins Gespräch zu bringen.

So sollte sie sich zum einen wirtschaftsethisch von der falschen Alternative »Inspiration versus Anreiz« verabschieden und stattdessen für eine Rahmenordnung werben, in der die Anreize so gesetzt sind, »dass Menschen [...] nach den christlichen Grundorientierungen [...] Wirtschaft [...] betreiben«¹⁰. Zum Zweiten sollte sie kommunikativ die Alternative »prophetische Rede versus Dialog« nicht exklusiv betrachten, sondern klug entscheiden, wann und zu welchem Anlass die jeweilige Redeweise notwendig und sinnvoll ist.¹¹ Zum Dritten sollte sie nicht in die »falsche Alternative zwischen moralischer Härte und [...] diskursiver Offenheit« verfallen, da es moralische Maßstäbe gebe, die nicht verhandelbar seien – wie etwa das Lebensrecht jedes Menschen. Im offenen Diskurs verhandelbar sei hingegen, »wie diese Maßstäbe in konkretes Handeln umgesetzt werden können«¹².

Zudem sprach er sich dafür aus, »ein neues ökologisches Wirtschaftswunder« zu schaffen, damit gutes Leben auf der ganzen Welt ohne die Zerstörung der Natur möglich werde. Dabei setze er große Hoffnung darauf, dass auch Unternehmerinnen und Unternehmer, die er als wirtschaftliche Visionäre beschrieb, dazu ihren notwendigen Beitrag leisten.

In der zweiten Festrede beschrieb Professor Dr. Dr. Udo di Fabio, Richter des Bundesverfassungsgerichts a.D., die Grundlagen und Gefährdungen der politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Werteordnung, wie sie sich in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt haben. Er betonte dabei ihr notwendiges Zusammenspiel: »Wir diskutieren immer noch darüber, ob Marktwirtschaft nicht besser durch ein anderes System ersetzt werden sollte, obwohl rechtsstaatliche Demokratie ohne Marktwirtschaft noch nie zu haben war.«¹³

Diese Werteordnung sieht er insbesondere da gefährdet, wo »die Institutionen und Mentalitäten [...], die eine freiheitliche Gesellschaft ausmachen«, nicht gepflegt werden. So zeigte er sich etwa besorgt, dass im Zusammenwirken der Mitgliedsländer der europäischen Union immer wieder gültiges Recht außer Kraft gesetzt werde, zum Beispiel mit Blick auf die im Rahmen der Währungs-

¹⁰ Unveröffentlichtes Transkript ohne Titel, 2 f.

¹¹ A. a. O., 3 f.

¹² A. a. O., 4 f.

¹³ UDO DI FABIO, Rechtsstaat, Demokratie und Soziale Marktwirtschaft – Zu Grundlagen und Gefährdungen der Freiheit, unveröffentlichtes Transkript, 8.

union vereinbarten Stabilitätskriterien oder zu Zeiten der Migrationskrise mit Blick auf das Schengen- und Dublin-Abkommen.

Die Grundlagen der Institutionen, welche eine freiheitliche Gesellschaft tragen, verortete di Fabio in einem Verständnis einer Freiheitspraxis, die zur Bindung und damit zur Selbstbegrenzung fähig ist. Mentalitätsgeschichtlich führte er diesen Ansatz auf die reformatorischen Einsichten Martin Luthers zurück: »Am Anfang war das Wort. Und die Bindung an das Wort macht frei.«¹⁴ Mit Blick auf wirtschaftliches Handeln stellte er daher fest: »Auch die Wirtschaft [...] befreit sich nicht nur dadurch, dass sie sich offen auf Rendite konzentriert, sondern indem sie sich den Bindungen eines harten, aber fairen Wettbewerbs unterwirft.«¹⁵

Unter dem Titel »Unternehmerische Freiheit in Verantwortung wahrnehmen – Herausforderungen und Perspektiven« und der Moderation von Friedhelm Wachs, stellvertretender Vorsitzender des AEU, diskutierten im Anschluss die beiden Mitglieder des AEU-Kuratoriums Dr. Kurt Bock, Vorstandsvorsitzender der BASF SE, und Dr.-Ing. E.H. Peter Leibinger, stellvertretender Vorsitzender der Geschäftsführung der TRUMPF GmbH + Co. KG, sowie Professor Dr. Andreas Pinkwart, Rektor der HHL Leipzig Graduate School of Management, mit dem EKD-Ratsvorsitzenden Schlüsselthemen, die Unternehmen in den kommenden Jahrzehnten beschäftigen.

Dabei stand immer wieder die Frage im Raum, wie sich das Selbstverständnis als evangelischer Christ auf das eigene unternehmerische Handeln auswirkt – und es kam zur Sprache, welche Relevanz dies in den ethischen Konflikten und Dilemmata, in denen sich wirtschaftliches Handeln vor dem Hintergrund aktueller Entwicklungen bewegen muss, gewinnen kann.

So beschrieb Leibinger, dass in der digitalen Welt »Entscheidung und Moral eine völlig neue Dimension bekommen [...] in Zukunft werden autonome Systeme, also Maschinen oder Roboter [...] selbständig entlang eines Algorithmus eine Aufgabe erledigen«. Dies werde zu Konfliktsituationen führen, wenn zum Beispiel selbstfahrende Autos bei einem unvermeidlichen Personenschaden entscheiden müssen – aber nach welchen Kriterien? »Und daran wird deutlich«, so Leibinger, »dass wir im Grunde ethische Dimensionen in den Algorithmen programmieren müssen«¹⁶.

Ein anderer Aspekt der Digitalisierung, die rasante Veränderung der Arbeitswelt, etwa durch die Automatisierung zahlreicher unternehmensinterner Prozesse, kam ebenfalls zur Sprache. Der Sorge, dass dadurch der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgehen könnte, widersprach Bock. »Wir werden anders

¹⁴ A. a. O., 13.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Unveröffentlichtes Transkript der Diskussion, 7.

arbeiten, wir werden es anders organisieren, aber wir werden neue Probleme haben, die wir dann intelligent lösen.« Um unternehmensintern den Wandel erfolgreich zu steuern, brauche es »mehr Zeit [...] wirklich zu erklären, [...] wo es hingehen soll [...] und dann auch aufzunehmen, was von den Mitarbeitern kommt an Anregungen und an Befürchtungen [...]«¹⁷ Dabei sei Empathie ebenso wichtig wie die Wertschätzung der Mitbestimmung als betrieblicher Institution. Denn durch die Organe der Mitbestimmung können Arbeitnehmervertreter frühzeitig in die anstehenden Veränderungsprozesse eingebunden werden.

Den Beitrag der Wirtschafts- und Unternehmensethik als Lehrfach sah Pinkwart darin, dabei mitzuwirken, »ein gemeinsames Spielverständnis einer sozialen und ethisch verantwortlichen Marktwirtschaft« zu entwickeln. Jedoch betonte er, dass ein gutes Regelwerk niemanden von der individuellen Verantwortung enthebe. So wünsche er sich auch Unternehmenslenker und Kirchenvertreter, »die bei gewissen Punkten schlicht und ergreifend einmal sagen: Bis hierher und nicht weiter«¹⁸.

Auf diese individuelle Verantwortung hob auch Bedford-Strohm ab, der als Orientierung für evangelische Unternehmerinnen und Unternehmer das Doppelgebot der Liebe anführte. Es gehe darum, Gottesliebe und Nächstenliebe in seinem unternehmerischen Handeln zu bewähren, indem man zum einen in innerer Freiheit von seinem Glauben rede und zum anderen in Empathie gerade »die besonders Verletzlichen« bei seinen Entscheidungen im Blick habe.¹⁹

Zum Abschluss der Veranstaltung erlebten die Teilnehmenden die Uraufführung einer musikalisch-performativen Video-Installation zu Franz Liszts »Via Crucis«. Diese wurde untermalt durch Texte von Dr. Margot Käßmann, der ehemaligen EKD-Ratsvorsitzenden und aktuellen Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum 2017. Nach den einführenden Worten von Professorin Dr. Nike Wagner, Ur-Urenkelin des Komponisten und Intendantin und Geschäftsführerin des Beethoven-Festes Bonn, die diese Aufführung kuratierte, klang damit die Festveranstaltung des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in beeindruckender Weise aus.

Fünfzig Jahre Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer heißt fünfzig Jahre Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft unter der Überschrift »Glaube, Freiheit, Verantwortung«. Dies transportierte die Festveranstaltung des AEU. Für dieses ehrenamtliche Engagement evangelischer Unternehmerinnen und Unternehmer wurde der AEU am 29. März 2017 mit dem Hanns-Lilje-Stiftungspreis ausgezeichnet.

¹⁷ A. a. O., 13.

¹⁸ A. a. O., 18.

¹⁹ A. a. O., 3 f.

ZU DEN AUTORINNEN UND AUTOREN

REINER ANSELM, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ev.-theologischen Fakultät der LMU München und Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

GARY DORRIEN, Reinhold Niebuhr Professor of Social Ethics am Union Theological Seminary und Professor of Religion an der Columbia University in New York.

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Instituts für Ethik an der Universität Tübingen.

EBERHARDT HAUSCHILDT, Dr. theol., Professor für Praktische Theologie (Seelsorge, Diakonie und Gemeindeaufbau) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

CHRISTINE HELMER, Arthur E. Andersen Teaching and Research Professor an der Northwestern University in Evanston, Illinois, USA, und Professor of German and Religious Studies.

TRAUGOTT JÄHNICHEN, Dr. theol., Dipl. oec., Prof. für christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

PETER LYSY, Pfarrer beim Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

GEORG PFLEIDERER, Dr. theol., Ordinarius für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel.

BIRGER P. PRIDDAT, Dr. rer. publ., Univ-Prof. für Wirtschaft und Philosophie, Wirtschaftsfakultät der Universität Witten/Herdecke.

GUNTHER SCENDEL, Dr. theol., Referent im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Hannover.

FRANK SCHULZ-NIESWANDT, Dr. rer. soc., Univ-Professor für Sozialpolitik, Methoden qualitativer Sozialforschung und Genossenschaftswesen an der Universität zu Köln, Honorarprofessor für Sozialökonomie der Pflege an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Vallendar.

GERHARD WEGNER, Dr. theol., Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover und apl. Prof. für Praktische Theologie an der Universität Marburg.