

Reiner Anselm

Evangelisch leben. Grundlinien einer Ethik der Freiheit

Gut leben in Deutschland. Unter diesem Titel startete die Bundesregierung an diesem Montag einen neuen Bürgerdialog. Sein Ziel ist es, einen Kompass für zukünftiges politisches Handeln im Dialog mit den Bürgerinnen und Bürgern zu gewinnen. Im Hintergrund steht die Überzeugung, dass eine Verständigung über die Kriterien des guten Lebens für zukünftige politische Entscheidungen von hervorgehobener Bedeutung sein wird.¹ Und in der Tat: Die Frage „wie will ich leben“ stellt sich nicht nur für die Gesellschaft als Ganze, sondern für jeden Einzelnen stets neu und mit großem Nachdruck. Die Vielzahl der Wahlmöglichkeiten, die großen Freiheitsgrade, die uns zumindest grundsätzlich gegeben sind, erfordern eine Klärung und eine Verständigung darüber, wie ein gutes Leben aussehen kann. Pluralisierung und größere Wahlmöglichkeiten sind es auch, die die Frage dringlicher werden lassen, was es eigentlich heißt, *evangelisch* zu leben. Sich mit diesem Problemkreis auseinanderzusetzen, stellt zweifelsohne eine zentrale Aufgabe für die evangelische Ethik der Gegenwart dar.

Ein solches Unterfangen ist allerdings mit nicht geringen Hypotheken belastet, die in der Grundsignatur der evangelischen Ethik selbst verankert sind. Zwei Aspekte möchte ich hier besonders hervorheben: Evangelische Ethik ist eine Ethik der Freiheit. Jede Thematisierung des guten Lebens muss daher damit umgehen, den individuellen Charakter der Gottesbeziehung und der daraus resultierenden Freiheit des Einzelnen zu respektieren, ohne dessen Einbettung in den Überlieferungszusammenhang des christlichen Glaubens und damit in die christliche Gemeinschaft zu negieren. Sodann ist, zweitens, insbesondere der evangelische Glaube gründungsfixiert: Sein Interesse gilt der Konstitution des Menschen als Geschöpf und als Gerechtfertigtem. Dementsprechend gibt es auch in der Ethik die Tendenz, sich auf die Konstitutionsfragen zu konzentrieren und nach der Grundlage der Freiheit oder der Begründung von Handlungen zu fragen. Beides

¹ Vgl. Joseph Stiglitz, Amartya Sen und Jean Paul Fitoussi: *Mismeasuring Our Lives*. The New Press, New York 2010,

trägt dazu bei, die auf das Verfolgen eines eigenen Lebensentwurfs gerichtete Dimension menschlicher Tätigkeit und damit die Frage nach dem guten Leben zu wenig zu berücksichtigen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich in vier Schritten vorgehen, um zu einem konstruktiven Umgang mit diesen Hypothesen zu gelangen und die Grundlinien für eine Ethik der Freiheit skizzieren zu können: Zunächst werde ich den Zusammenhang von Lehre und Leben in Anknüpfung an die Theologie der Reformatoren nachzeichnen und dabei herauszuarbeiten versuchen, warum eine Ethik der Freiheit in eine Ethik der *Begrenzung* der Freiheit umschlug, sodass fast notwendig die Dimension des individuellen Lebens in der Ethik gegenüber einer autoritären Bevormundung in den Hintergrund treten musste. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich den emanzipatorischen Neuaufbruch und die Wiederentdeckung der Individualität der Lebensführung, wie sie für das Programm der Münchner Theologischen Fakultät seit ihrer Gründung charakteristisch war und ist. Dabei wird sich zeigen, dass der Tendenz nach diese Wiederentdeckung des Einzelnen und die programmatische liberale Enthaltensamkeit hinsichtlich der Frage des guten Lebens zu einer stärkeren Orientierung am Vorgegebenen führten, als es eigentlich intendiert war. Der Grund für diese Akzentverschiebung liegt meiner Meinung nach in einer zu starken Konzentration auf Begründungsfragen, die den Aspekt kreativer Lebensführung in den Hintergrund treten ließ. Darum suche ich im dritten Schritt den Anschluss an die Tradition des Pragmatismus, die in ihren Grundzügen durchaus verwandt ist mit den Denkweisen, die die Renaissance der liberalen Theologie im 20. Jahrhundert geprägt haben. In einem vierten, abschließenden Schritt möchte ich dann die Umriss des Programms skizzieren, das auszuarbeiten die Aufgabe meiner Arbeiten hier in München sein wird.

1. Vom Automatismus der Werke zur geordneten Freiheit – die Ambivalenzen reformatorischer Ethik.

Die reformatorische Lehrbildung, die Vorstellung von der kategorialen Trennung zwischen Gott und Mensch, wirft ein neues Licht auf die christliche Lebensfüh-

rung: Der Mensch kann von sich aus keine Gemeinschaft mit Gott erlangen, nur durch Gottes Handeln am Menschen in Jesus Christus ist eine solche Beziehung möglich. Das bedeutet zugleich, dass auf der Seite des Menschen Energien frei werden für die Lebensgestaltung. Was zuvor gebunden war durch das Streben nach Gottesgemeinschaft, kann sich nun auf das gemeinsame Wohl konzentrieren. In genau diesem Sinne führt Luther auch im „Sermon von den guten Werken“ etwa mit Blick auf das 5. Gebot aus: „Dies hohe feine süße Werk wird sich leicht lernen lassen, wo wir dasselbe im Glauben tun und denselben daran üben. Denn so der Glaube nicht zweifelt an der Huld Gottes, dass er einen gnädigen Gott hat, wird ihm gar leicht sein, auch seinem Nächsten gnädig und günstig zu sein“². In der Konfrontation mit dem radikalen Flügel der Reformation zeigte sich allerdings schon schnell, dass die Vorstellung von Notwendigkeiten im Verhältnis von Lehre und Leben, wie sie noch Paul Althaus und vor ihm bereits Karl Holl unter Zuhilfenahme von Metaphern aus dem Wasserbau blumig beschrieben hatten, unzutreffend war. Holls assoziationsreiche Formulierung, der Glaubende sei nur „ein Werkzeug, ein Durchgangspunkt, eine Röhre, durch die Gott anderen seine Güter zufließen lässt“³, Althaus' Feststellung, „das Handeln Gottes an den Menschen in der Rechtfertigung ist nichts weniger als der Quellgrund für das Ethos des Christenmenschen“⁴ ignorieren, dass von einem Automatismus, den Luthers Ausführungen nahelegten, in keiner Weise die Rede sein konnte. Der interpretierende Anteil des Einzelnen, dessen Situation und vor allem auch dessen Problemwahrnehmung spielten eine wesentlich größere Rolle und führten zu einer sehr viel größeren Vielfalt an evangelischen Lebensformen, als das den Reformatoren ursprünglich vorgeschwebt hatte. Vor allem zeigte sich schon für Luther in dieser Vielfalt die ganze Ambivalenz des lebendigen Wassers der Lebensführung, sodass sich das Augenmerk schon schnell darauf richtete, dessen möglicherweise destruktive Kraft in geregelte Bahnen eines dienlichen Zusammenlebens zu drängen.

Das hier sichtbare Spannungsverhältnis, das Ernst Troeltsch mit hintergründigem Spott auf die Formel brachte, „in der Theorie regierte Christus und die

2 Martin Luther: Sermon von den guten Werken (1520), WA 6, 268.

3 Karl Holl: Der Neubau der Sittlichkeit, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen ²⁺³1923, 155-287, 226.

4 Paul Althaus: Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 18.

Schrift in der Gemeinde, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen“⁵, prägt den Protestantismus nachhaltig. Es ist gerade das Wissen um die Sprengkraft individueller Freiheit, die ihn die Notwendigkeiten regulierender Ordnungsstrukturen betonen lässt. Ausgearbeitet werden diese Ordnungsstrukturen durch die Kirche und ihr Wächteramt in den Fragen der sittlichen Ordnung, für die Umsetzung und Sanktionierung ist die Staatsgewalt zuständig. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein bleibt diese Struktur bestimmend, selbst unter dem Eindruck des Nationalsozialismus findet der Protestantismus in allen seinen Spielarten nur sehr langsam zu einer anderen Grundauffassung. Erst nach 1945 treten Kirche und Staatsgewalt allmählich stärker auseinander. Die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Diktatur und ein sich wandelndes Selbstverständnis des Staates lassen die Vorbehalte gegenüber einem Modell wachsen, bei dem der Staat umsetzt, was die Kirche als Sitte vorgibt. Je weiter sich die staatliche Ordnung unter der Prägekraft der liberalen Signatur des Grundgesetzes von dieser ihr durch den Protestantismus zugeschriebenen Aufgabe distanzierte, je mehr der Gesetzgeber gerade auf die Liberalisierung und Pluralisierung der Lebensformen setzte und etwa in der Strafrechtsreform die Regulierung der Lebensstile zurücknahm, umso mehr sahen sich die Kirchen aufgefordert, für sich selbst die Rolle der moralischen Richtungsanzeige zu reklamieren. Das bedeutet aber zugleich, dass entgegen dem ursprünglichen reformatorischen Impuls die Fragen der Lebensführung in immer stärkerem Maße das Feld markieren, auf dem sich das Christliche, näherhin das Protestantische nicht nur zu bewähren, sondern auch zu erweisen hat. Aller dogmatischen Selbstvergewisserung zum Trotz lösen die Werke, löst die Handlungsorientierung den Glauben als maßgebliches Kriterium für das Christsein ab. Anders als häufig dargestellt sind es dabei gerade nicht die an der Tradition des sog. Kulturprotestantismus orientierten Richtungen der evangelischen Theologie, die diese Akzentverschiebung befördern. Als treibende Kräfte fungieren vielmehr diejenigen, die das Christsein im Gegenüber zur umgebenden Kultur profilieren und so der Kirche auf der Grundlage theologischer Lehrbildung die kritische Aufsicht über die Entwicklung des Gemeinwesens zuweisen.

Dementsprechend dominiert auch in der Nachkriegszeit das Bestreben, durch eine verstärkte moralische Kommunikation als Kirche weiter die Definitionsho-

5 Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (=GS I), Tübingen 1912, 518.

heit über das gebotene sittliche Verhalten ausüben zu können. Als *creatura verbi*, durch ihren Bezug auf das Wort Gottes, verfügt sie über die notwendige Legitimationsgrundlage im Unterschied zu der bloß auf eigenes Wissen und eigene Interessen gegründeten Vernunft. Dieses Bestreben geht dabei keineswegs mit einer einheitlichen Positionierung in ethischen Fragen einher – es gilt für eine konservative, an der Tradition der Ordnungstheologie orientierte Ethik ebenso wie für die linksprotestantischen Stimmen, die sich von einer am Evangelium orientierten Ethik gerade nicht die Bestätigung, sondern die Veränderung der herrschenden Verhältnisse erwarteten und für eine solche Veränderung kämpften. Beide Spielarten verbindet allerdings dasselbe Grundmuster: die Überzeugung nämlich, dass die individuelle Freiheit stets der Formung und der Kontrolle durch die Gemeinschaft und ihrer Lehrbildung bedürfe. Besonders deutlich lässt sich dieses Muster im Bereich der Bioethik identifizieren: Nur sehr kurz währte die Phase des Protestantismus, die die Rolle der Einzelnen in den Mittelpunkt bioethischer Urteilsbildung rückte und ihnen maßgebliche Entscheidungskompetenz in Konfliktfällen zumaß – dort nämlich, wo sich unter dem Eindruck des emanzipativen Aufbruchs der 1968er und der Federführung jüngerer Tübinger Theologen auch im Protestantismus eine liberalere Position zum Schwangerschaftsabbruch durchsetzte. Seit dem Ende der 1970er-Jahre dominiert jedoch die Gegenbewegung, die zwar grundsätzlich mit dem Selbstbestimmungsrecht operiert, dieses aber an enge Grenzen eines theologisch aufgeladenen allgemeinen Begriffs von Leben und Kreatürlichkeit binden möchte – von der Reproduktionsmedizin bis zur Sterbehilfe. Unschwer lassen sich auch die Positionsbestimmungen in der Umweltethik in diese Tendenz einordnen. Dass gerade diese Bestrebungen von Vertretern einer liberalen Ethik mit deutlichen Worten kritisiert wurden und werden, kann nicht verwundern. Allerdings konnte diese Kritik nur recht wenig Wirkung entfalten, und den Gründen dafür möchte ich in dem angekündigten zweiten Schritt nachgehen.

2. Von der liberalen Enthaltensamkeit zur Bestärkung des Vor-gegebenen – die Wiederentdeckung des Liberalismus in der Theologie und seine Nebenfolgen

Gegenüber diesen Spielarten einer Autoritätsreligion war es das Anliegen der damals an die Münchner Fakultät berufenen jüngeren Theologen, das emanzipative Programm der Reformation gegen deren Überformung durch kirchliche oder theologische Machtstrukturen wieder zur Geltung zu bringen. Es stand und steht die in München vertretene systematische Theologie stets für die Kritik an einer solchen, emanzipationskritischen und bisweilen auch moralisierenden Form des Protestantismus. Ihren Inszenierungsformen und wohl auch ihren politischen Optionen nach mochte die Gründergeneration der Münchner Fakultät Distanz halten zu den Zielen und Praktiken der 1968er, mit ihnen verband sie aber nicht nur das gemeinsame Gründungsdatum, sondern auch der emanzipative Grundzug, der theologisch seine Ausprägung in der Wiederaufnahme der liberalen Theologie fand. Eine philologisch orientierte und religionsgeschichtlich informierte Exegese wirkte hier ebenso prägend wie die kirchen- und theologiehistorische Schwerpunktsetzung, die die Begründungspflichtigkeit der Tradition hervorhob. Nicht als Tradition und auch nicht aufgrund überindividueller Zwecksetzungen, sondern aufgrund individueller Plausibilität sollte der Protestantismus für die Gegenwart Geltung erlangen können. Im Einzelnen durchaus unterschiedlich formatiert, verband die evangelische Theologie der Münchner Fakultät dennoch die Orientierung an den Idealen der Aufklärung und der individuellen Vernunft. Eine gewisse Distanz gegenüber kommunitär-kirchlicher Vereinnahmung, das energische Eintreten für den liberalen Rechtsstaat, besonders auch die an Johann Salomo Semler gewonnene Unterscheidung von Theologie und Religion wurden stilbildend. Mit ihr verband sich der Respekt vor der individuellen Dimension des Glaubens: Theologie und Kirche haben die Aufgabe, den Freiraum für den privaten Glauben zu sichern und diesen gerade nicht regulieren zu wollen. Die Präferenz für volkskirchliche Modelle und für eine wissenschaftliche Theologie, die den Abstand wahrt von der religiösen Praxis, folgen unmittelbar den geschilderten Grundannahmen.

Die Stoßrichtung dieses Neuansatzes war unter den damaligen Rahmenbedin-

gungen folgerichtig und auch notwendig, weil sie sich mit der Autoritätskritik und den Emanzipationsidealen der Bürgerrechtsbewegung auseinandersetzte und nach Wegen suchte, deren christentumskritisches Potenzial, das besonders für die deutsche 1968er-Bewegung charakteristisch war, zu entschärfen. Allerdings hatte dieses Konzept aus heutiger Sicht beträchtliche, unbeabsichtigte Nebenwirkungen, die geeignet waren, das emanzipative Konzept dieses Ansatzes insgesamt zu diskreditieren oder zumindest infrage zu stellen. Den Ausgangspunkt für diese Nebenwirkungen bildet die charakteristische Enthaltensamkeit in Fragen des individuellen Lebensstils, die aus dem liberalen Respekt für die Freiräume des Einzelnen resultierte. Diese Ausrichtung am Einzelnen war es, die zunächst – und unberechtigt – die Kritik auf sich zog. Gerade aus der Perspektive einer an Karl Barth geschulten Theologie wurde sie mit dem Vorwurf des Subjektivismus verbunden, mit der verabscheuungswürdigen Selbsterhebung des Menschen.⁶ Diese Deutung ist nicht nur in dieser Pauschalität unzutreffend, sie überdeckt auch die eigentlichen Probleme dieser Position. Zunächst übersieht sie, dass die angesprochene Enthaltensamkeit nicht einfach die auf den Protestantismus angewendete Form liberaler Vorstellungen des Zusammenlebens darstellt. Anders als in den Konzeptionen von Jürgen Habermas und besonders von John Rawls werden die Fragen des guten Lebens nicht programmatisch aus dem öffentlichen Diskurs ausgeklammert und in Sphäre des Private verlagert. Anders als in den liberalen Entwürfen verdankt sich diese Enthaltensamkeit weniger einer Freisetzung des Einzelnen als vielmehr dem Gedanken, dass sich keine kirchliche oder staatliche Autorität zwischen die fraglos vorhandene gemeinsame Auffassung einer christlich geprägten Kultur und den Einzelnen schieben darf. Das Denken dieser Theologengeneration ist getragen von einer unübersehbaren Rezeption der Hegelschen Vorstellung von der fortschreitenden Offenbarung Gottes in der Geschichte und damit – in aller Ambivalenz und inneren Widersprüchlichkeit – in der umgebenden Kultur. Dieser Gedanke einer gemeinsamen Kultur des Christentums ist die Grundlage und die Voraussetzung dafür, den gesellschaftlichen Diskurs auf das Richtige zu beschränken und die Fragen des Guten auszusparen. Diese sind dabei aber eben nicht wirklich Privatsache, sondern das Private ist stets der Ausdruck eines selbstverständlich bei Allen vorhandenen Christentums. Der schon von Ernst

⁶ So mit Blick auf die Ethik Trutz Rendtorffs vor allem Ulrich Körtner: Sozialethik, Göttingen 1999, 36-39; kritisch zu Körtners Deutung Johannes Fischer, Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart, 2. Aufl. 2008, 241-245.

Troeltsch vorgenommene Versuch einer Synthese zwischen dem kantischen Programm der Ethik und einer von ihm an Schleiermacher gewonnenen Kulturethik wirkt auch in den Programmatiken der Münchner Spielart liberaler Theologie nach.

Erst wenn man sich diese Fundierung in einer alles durchwirkenden Kultur des Christentums deutlich macht, werden die eigentlichen Probleme dieser Entwürfe deutlich. Diese Schwierigkeiten liegen dabei – zumindest zunächst – nicht in der Proklamation eines Subjektivismus, sondern ganz im Gegenteil in der Überantwortung der Konturen individueller Lebensführung an die sie umgebende Kultur. Diese Kultur wird dabei als eine konstitutiv christliche beschrieben – und zwar auch dort, wo die Bindekräfte der Kirche zurückgehen. Die Unterscheidung von kirchlichem, individuellem und öffentlichem Christentum dient dabei als Schlüssel für eine christliche Deutung des gesellschaftlichen Zusammenlebens auch unter der seit den frühen 1970er-Jahren unübersehbar erodierenden Kirchenbindung. In dieser Kultur des Christentums stellt sich, so die leitende Überzeugung, der Zusammenhang von Richtigem und Guten ein, hier erfolgt die Vermittlung zwischen dem Verfolgen individueller Ziele und der Verwirklichung evangelischer Freiheit in der Gemeinschaft. Der tendenziell konservative Zug dieses Denkens ist dabei immer wieder angemahnt worden – eine Kritik, die angesichts des ebenso erhobenen Vorwurfs des Subjektivismus und der Überbetonung der individuellen Freiheit geradezu paradox anmutet und doch ins Zentrum der Probleme führt. Innerhalb der Münchner Theologie ist dieses Problem später auch erkannt und durch eine erneute und verschärfte Autoritätskritik zu kompensieren versucht worden – allerdings um den Preis einer Unterbestimmung des Guten, auf deren Probleme gleich noch zurückzukommen sein wird.

Die Theologiegeschichte der Münchner Fakultät stellt so selbst ein Beispiel dar für das Changieren des protestantischen Freiheitsdenkens. Hier zeigt sich, dass keineswegs nur der Versuch, die potenziell negativen Folgen der Freiheit einzufangen dazu führen kann, dass das emanzipative Interesse von der Einbettung in das Vorgegebene kompensiert wird. Ebenso kann auch die programmatische Enthaltsamkeit hinsichtlich der Konturen individueller Lebensführung dazu führen, den herrschenden Bedingungen zu viel Prägekräft zuzubilligen und damit gegen

die ursprüngliche Intention dem Einzelnen zu wenig Widerstandskräfte gegen das Bestehende zuzubilligen. Denn das Bemühen, auf die Frage nach dem guten Leben programmatisch keine Antwort zu geben und stattdessen allein auf die dem evangelischen Glaubensverständnis eigene Individualität zu verweisen und das Gute damit zur Privatsache zu erklären, verkennt, dass gerade in modernen, komplexen Gesellschaften Selbstbestimmung von zahlreichen Faktoren abhängig ist. Die gerade wieder aufgeflamnte Kontroverse um das Betreuungsgeld zeigt das deutlich: Im Interesse, Selbstbestimmung zu gewährleisten, werden hier infrastrukturelle Voraussetzungen und finanzielle Anreize geschaffen, die immer schon geprägt sind durch bestimmte Vorstellungen vom guten Leben. Solche eingebetteten Vorstellungen vom guten Leben müssen selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht werden, sollen sie nicht die individuelle Freiheit unterlaufen. Denn in demselben Maß wie sie eine Lebensform fördern, erschweren sie andere, alternative Möglichkeiten.⁷

Führt man sich diese Problemlage vor Augen, dann zeigt sich, dass die evangelische Ethik als Ethik der Freiheit vor einer doppelten Herausforderung steht. Einerseits ist gegenüber dem Versuch, das Leben des Einzelnen durch autoritativ vorgegebene Formen zu normieren oder gar eine bestimmte Vorstellung des guten Lebens zum Kriterium des Christseins zu erheben, das emanzipative Moment des evangelischen Glaubens hervorzuheben. Über das durch die gegenseitige Achtung als gleichberechtigte Geschöpfe Gebotene, säkular formuliert: über die Achtung der Menschenrechte hinaus kann es keine für alle Evangelischen verbindliche Lebensform geben. Andererseits ist aber im Blick auf die Enthaltensamkeit gegenüber den individuellen Lebensformen, die mit dieser emanzipativen Stoßrichtung einhergeht, an dem Bemühen festzuhalten, Orientierungsmarken für solche Lebensformen anzubieten und gleichzeitig die Frage nach deren Kompatibilität mit den Grundüberzeugungen des Protestantismus zu beantworten. Nur dann kann vermieden werden, dass Vorstellungen vom guten Leben unreflektiert und vor allem unkritisiert die Entscheidungsspielräume für die eigene Wahl der Lebensform einengen. Darüber hinaus gilt: Die Formulierung und Tradierung von Lebensformen stellt eine Entlastungsfunktion für die individuelle Lebensführung dar; die Routinisierung, die mit dem Vorhandensein solcher etablierter Lebensformen ein-

7 Vgl. dazu insbes. Ludwig Siep: Zwei Formen der Ethik, Opladen 1997, 20.

hergeht, ist unverzichtbar, wenn es nicht zu einer unproduktiven Dauerreflexion über die Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs kommen soll.

Dieselben Herausforderungen lassen sich nun auch für den Zusammenhang von Lehre und Leben namhaft machen. Die Ambivalenz der Freiheit besteht auch hier darin, dass auf der einen Seite der Glaube und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Lebensführung als ein unvertretbares Geschehen am Ort des Einzelnen gewahrt bleiben müssen – denn die Beziehung Gottes zu den Menschen ist nicht an die Übernahme bestimmter Lehrstücke oder Lebensformen gebunden. Auf der anderen Seite aber bleibt jeder individuelle Glaube angewiesen auf übernommene Ausdrucksformen, er kann sich nie als ein singulärer Akt darstellen. Jede Artikulation des Glaubens muss immer schon auf vorgegebene Motive und Sprachformen zurückgreifen. Zwei weitere Aspekte kommen hinzu: Zum einen lässt sich der Glaube nicht einfach als ein Selbstverhältnis beschreiben, sondern stellt, darauf hat vor allem Johannes Fischer immer wieder mit Nachdruck hingewiesen, eine umfassende Lokalisierung des Menschen dar.⁸ Der Glaube an Jesus Christus und die rechtfertigende Gnade sind – hier finden die Formulierungen von Althaus und Holl ihr Recht – nicht von seinen Auswirkungen auf die Weltwahrnehmung und die Lebensführung zu trennen. Das Christentum ist eben keine Philosophie, sondern eine lebensprägende und darin auch kulturprägende Kraft. Zudem vermittelt sich der Glaube nicht vorrangig über die Lehre, sondern sehr viel stärker über die ihm korrespondierenden Lebensformen. Gerade für die, deren Beruf die Vermittlung des christlichen Glaubens in Kirche, Schule und Gesellschaft ist, ist dies von hoher Bedeutung. Wie in allen Vermittlungsprozessen so spielen auch hier die persönliche Glaubwürdigkeit und der Vorbildcharakter eine herausgehobene Rolle. Glaube vermittelt sich eben nicht nur durch Einsicht, sondern besonders auch durch Nachahmung. Dabei gilt auch hier: Der Verweis darauf, dass zur Vermittlung des Christentums bestimmte Lebensformen von Bedeutung sind, muss keineswegs nur freiheitseinschränkenden Charakter haben, im Gegenteil: Er kann auch davon entlasten, die performative Evidenz des eigenen Handelns immer wieder neu herstellen zu müssen. Mehr noch: Analog zu den gebundenen Formen der Liturgie können solche Lebensformen zugleich auch als Schutz der eigenen Freiheit fungieren. Sie stellen einen Raum bereit, der jeweils

⁸ Vgl. dazu bes. Johannes Fischer: Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2001, 16f.

individuell gefüllt werden kann, ohne dabei von den Einzelnen stets plausibilisiert werden zu müssen. Dieser Aspekt verweist zugleich auf ein wichtiges – und unverzichtbares – Charakteristikum solcher Lebensformen: ihre Selbstverständlichkeit. Ihre Aufgabe können sie nur dann wahrnehmen, wenn sie nicht als immer wieder neu affirmativ darzustellende, demonstrative Bekenntnisakte verstanden werden.

Die Tradition und damit die vorgegebenen Formen nicht als Gegensatz, sondern als Voraussetzung und Rahmen für den eigenen Lebensentwurf zu verstehen und zugleich in dem Vorgegebenen nichts Unveränderliches zu sehen – diese Aufgabenbeschreibung verweist auf die Ideen des Pragmatismus, die mir für eine Ausarbeitung des Programms einer evangelischen Ethik als Ethik der Freiheit von besonderem Interesse zu sein scheinen. Mit ihrer Hilfe könnte es möglich werden, den von Ernst Troeltsch vorgezeichneten und von Trutz Rendtorff weitergeführten Zugang zur Ethik an die Erfordernisse der Gegenwart anzupassen. Eine solche Anpassung muss sich vor allem darauf konzentrieren, die Begründungsfixierung zu überwinden und sich auf die Praktiken der Lebensführung beziehen, und gerade darin ist der Pragmatismus ein anregender Gesprächspartner.

3. Von der Begründung zum Handeln – Impulse des Pragmatismus für die evangelische Ethik

Die von Charles Sanders Peirce und in der Gegenwart besonders von Hans Joas ausgearbeiteten Überlegungen zur Kreativität des Handelns⁹ bilden ein gutes Gegengewicht gegen die problematische Tendenz aller in der Tradition der Gürethik konzipierten Theorieentwürfe, unbeabsichtigt dem Gegebenen zu viel Gewicht gegenüber der kreativen Dimension individuellen Handelns zuzumessen. Darüber hinaus schützt der Rückgriff auf die Ideen des Pragmatismus auch vor den Schwierigkeiten, die bei manchen Spielarten des Barthianismus und jüngst auch wieder bei Winfried Härle zu beobachten sind – wenn nämlich die Ethik lediglich als Anwendung der von der Dogmatik entworfenen Wirklichkeitssicht beschrieben wird. Lehre und Leben stehen nicht im Verhältnis von Begründung und

⁹ Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt /M. 1992.

Anwendung zueinander, sondern legen sich gegenseitig aus. Durch die Erfordernisse der Lebensführung werden auch die Vorannahmen der Lehrbildung immer wieder infrage gestellt und korrigiert – und zwar, darauf haben die Pragmatisten immer wieder hingewiesen, in Akten einer kreativen Auslegung. Diese Auslegungsprozesse erfolgen aber eben nicht unabhängig von der sozialen Ordnung, in die der Einzelne eingebettet ist, sondern unter Rückgriff auf deren Bildwelt, Interpretationsmuster, Zeichensysteme. Pragmatistisches Denken beschreitet daher einen Mittelweg zwischen der Ausrichtung an vorgegebenen Zwecken, Lehren und Strukturen auf der einen und einer Gründung des Verhaltens allein auf der Selbstkonstitution des individuellen Subjekts auf der anderen Seite.

Die besondere Pointe der pragmatistischen Herangehensweise besteht nun darin, die Fragen des Handelns von vornherein in den Mittelpunkt der Überlegungen zu stellen. Ausgangspunkt des Nachdenkens sind Situationen, in denen Zweifel über etablierte Handlungsgewohnheiten oder Überzeugungen entstehen. Dies bedeutet zugleich auch, dass eine Vielzahl von Lebensvollzügen sich ganz selbstverständlich an etablierten Routinen ausrichtet, an deren Praktiken ebenso wie an deren Institutionalisierungen. Solche Routinen sind weder Ausdruck einer natürlichen oder einer metaphysischen Setzung, sie verdanken sich der sozialen Interaktion und werden über verschiedenste Zeichensysteme vermittelt: Die Sprache und vor allem Narrationen sind hier sicherlich an erster Stelle zu nennen, aber der Zeichenbegriff erschöpft sich nicht darin. Ein Zeichen, so kann Charles Sanders Peirce formulieren, „ist ein Ding, das dazu dient, ein Wissen von einem anderen Ding zu vermitteln“¹⁰, wobei dieses Wissen abhängig ist von dem Interpretieren dieses Zeichens. Allerdings ist eine solche Interpretation nicht der souveräne Akt eines erkennenden Bewusstseins, sondern der interpretierende Einzelne ist eingebunden in eine Kommunikationsgemeinschaft. Sie stellt ihm das Instrumentarium für seine Interpretation bereit und vor ihr muss sich die Plausibilität der Interpretation ausweisen. Pragmatistisches Denken wendet sich somit ebenso gegen Letztbegründungsansprüche, die im Namen externer Autoritäten oder auch der Vernunft erhoben werden, wie es einem Subjektivismus kritisch gegenübersteht.

Für eine evangelische Ethik ist dieses Modell zunächst deswegen attraktiv, weil es die Struktur ethischer Reflexion sensibel nachzuzeichnen vermag. Die Situation

¹⁰ Charles Sanders Peirce: Semiotische Schriften, Bd. 1, Frankfurt /M. 2000, 204.

der Ethik ist die Krise, nicht der normale Handlungsablauf.¹¹ Durch technische Innovationen oder gesellschaftliche Veränderungen werden Handlungs- und Interpretationsgewohnheiten durchbrochen und verlangen nach einer Neujustierung. Am Beispiel der Reproduktionsmedizin lässt sich das gut verdeutlichen. Deren Möglichkeiten stellen die überkommene Auffassung von Elternschaft und Familie einschließlich der darauf bezogenen Handlungspraktiken infrage: Späte Mutterschaft führt zu einer großelternlosen Folgegeneration, und das ist nur eine mögliche neue Familienkonstellation. In einer solchen Situation bedarf es zweierlei: es muss zu einer veränderten Wahrnehmung des bislang leitenden Bildes der Wirklichkeit kommen, das den erweiterten Perspektiven Rechnung trägt, und es müssen alternative Handlungsweisen entwickelt werden, die es ermöglichen, neue Routinisierungen zu entwickeln. Die ethischen Diskurse um den Anfang des Lebens setzen nun genau an diesen beiden Punkten an: Sie fragen einerseits nach den Möglichkeiten und Plausibilitäten einer Modifikation unserer Vorstellung von Elternschaft und Familie und erproben andererseits neue Handlungsmuster, um mit der als Krise empfundenen Durchbrechung der bisherigen Handlungsrouninen umgehen zu lernen.

Indem Krisen gewissermaßen experimentell, durch das Entwickeln und Erproben alternativer Wahrnehmungs- und Handlungsmuster überwunden werden sollen, wird ein zweites interessantes Moment des Pragmatismus deutlich: Vorgegebene Routinen bilden zwar die Grundlage des Handelns, sie werden aber gerade durch die Kreativität des Einzelnen modifiziert, sodass hier der Gefahr einer zu statischen Sicht vorgegebener Strukturen nachhaltig entgegengewirkt werden kann. Indem die Routinen auf ihre Fähigkeit, Handlungsprobleme zu lösen hin befragt werden, erhalten sie von vornherein einen veränderbaren, dynamischen Zuschnitt. Freiheit und Institution sind in dieser Konzeption gerade keine Gegensätze, sondern jede Institution kann angesichts neuer Herausforderungen nur dann bestehen, wenn sie durch freie, kreative Akte weiterentwickelt wird. Institutionen und vorgegebene Routinen sind damit nicht einfach das Andere individueller Freiheit, sondern deren Vorbedingung und, in der durch das Handeln modifizierten Fassung, deren Konsequenz.

¹¹ Diesen Aspekt hat Trutz Rendtorff besonders hervorgehoben, vgl. insbesondere Ders.: Vom Beruf der Ethik, in: Nachrichten der ev.-luth. Kirche in Bayern 54 (1999), 161-167.

Attraktiv für eine evangelische Ethik sind die Ideen des Pragmatismus noch aus zwei weiteren Gründen: Zum einen wegen ihres antifundamentalistischen Zugangs, die den vorgegebenen Strukturen der Lebensführung stets nur vorläufigen Status zumessen, zum anderen wegen der Betonung des Praxisaspekts. Der Gedanke, dass Erkenntnis und Erkenntnisfortschritte sich vornehmlich Praxisvollzügen verdanken, entspricht der Einsicht, dass es sich auch beim Christentum immer um eine Praxis, nicht um ein gedankliches Konstrukt oder ein ideelles Selbstverhältnis handelt. Diese Praxis ist aber unhintergebar an das willentliche und damit aus Freiheit erfolgende Handeln des Einzelnen gebunden, wie umgekehrt christliche Freiheit immer tätige Freiheit ist, die sich als Praxis in kommunikativen, gemeinschaftlichen Zusammenhängen entfaltet. Evangelisch sein heißt darum auch immer evangelisch Leben. Dieses Leben bedient sich dabei der in der eigenen Tradition vorgegebenen Routinen und Ressourcen, ist aber aufgefordert, diese Traditionen durch neue, kreative Praktiken weiterzuentwickeln.

4. Vom Pragmatismus zu einem evangelischen Lebensentwurf – Grundlinien einer Ethik der Freiheit

Nun wäre es der Ausdruck von zu geringer Souveränität und auch zu geringem Selbstbewusstsein, die evangelische Ethik vollständig dem Theoriemodell des Pragmatismus überantworten zu wollen. Der Pragmatismus liefert vielversprechende Lösungsansätze für die Frage, wie eine Ethik der Freiheit auch unter den Bedingungen moderner, komplexer Gesellschaften als eine Ethik des guten Lebens entworfen werden kann. Die Aufgabe, vor die die theologische Ethik nun gestellt ist, besteht darin, zu klären, unter welchen Bedingungen und nach welchen Maßstäben aus der Perspektive des Christentums eine Problemlösung sich als eine solche erweisen und bewähren kann.¹² Eine solche Bewährung liegt dann vor, wenn sich die Handlungen und Routinen, die sich aus der Lösung ergeben, als christliche identifizieren lassen. Das bedeutet, dass sich entsprechende Handlungsformen zumindest auf die grundlegenden Bestände des christlichen Bekenntnisses beziehen lassen können. Dies kann sicherlich nicht in der einfachen

¹² Vgl. zu der Figur der Bewährung Charles Sanders Peirce: Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt /M. 1976, 400.

Übertragung biblischer Aussagen auf Fragen der Gegenwart bestehen, denn ein solcher Rückgriff wäre weder mit dem eben dargelegten Verständnis christlicher Freiheit zu verbinden, noch entspräche er der fundamentalen Distanz, die zwischen den Herausforderungen heutiger Lebensführung und den Szenarien besteht, die die Überlieferungen der christlichen Tradition vor Augen haben. Darüber hinaus muss auch hier vermieden werden, die Lehrbildungen des Christentums selbst als unveränderlich darzulegen – das würde der Einsicht in das historische Gewordensein dieser Lehrstücke zuwiderlaufen und zudem das Handeln Gottes in der Geschichte auf einen einmaligen Akt beschränken. Dennoch müssen die notwendigen Umbildungen christlicher Lehrstücke als Umbildungen erkennbar bleiben und darin den Rahmen für eine evangelische Formung von Praktiken abgeben. Als Orientierungspunkte für eine solche Rahmensetzung scheint mir eine an den drei Artikeln des Credo orientierte, dreifache Bestimmung des christlichen Glaubens eine geeignete Grundlage darzustellen. Gegenüber des direkten Bezugs auf die Schrift bietet die Orientierung am Glaubensbekenntnis, von vornherein dem Eindruck entgegenzutreten, die Leitlinien des evangelischen Glaubens verdankten sich einer außerhalb gemeinschaftsbezogener Interpretationsprozesse liegenden Autorität. Selbst als Ausdrucksform des Glaubens und aus der praktischen Notwendigkeit der Zugehörigkeitsklärung entstanden, können die drei Gesichtspunkte des Credo durch ihre jeweils unterschiedlichen Perspektive auf den christlichen Glauben dem Eindruck entgegnetreten, das Christentum – und damit auch ein evangelisches Leben – lasse sich von einem Fixpunkt her normieren. Darüber hinaus bieten sie den Vorteil der ökumenischen Anschlussfähigkeit, so sehr es sich bei dem hier skizzierten Zugriff um ein aus der Tradition des evangelischen Glaubens entstandenes Vorgehen handelt. Dabei ist allerdings sensibel darauf zu achten, nun nicht die Schriftautorität durch die Autorität des Credo zu ersetzen, sondern die Entfaltung des Glaubens als des Glaubens an Gott den Schöpfer, Versöhner und Erlöser stets neu unter den Herausforderungen und Erfordernissen der Gegenwart zu explizieren. Mit der skizzierten Tradition des Pragmatismus gesprochen: Auch die Formulierungen des Credo können sich als inadäquat erweisen und müssen dann neu an die Anforderungen der Situation angepasst werden – und sich in dieser Tradition bewähren.

Für gegenwärtige Fragestellungen sind die drei Artikel des Credo, der Glaube

an Gott den Schöpfer, an Jesus Christus den Versöhner und den Heiligen Geist als den Erlöser der Welt in aller Vorläufigkeit in drei Bedingungen fassen, denen eine evangelische Praxis und damit ein evangelisches Leben zu genügen hat:

- (1) die Weltlichkeit der Welt respektieren als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Schöpfer;
- (2) Freiheit in der Gemeinschaft ermöglichen als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Versöhner;
- (3) Die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens gewährleisten als Konsequenz aus dem Glauben an Gott den Erlöser..

Alle drei Bedingungen lassen sich unschwer als Konkretisierung des Freiheitsgedankens erkennen: Freiheit gegenüber der Orientierung an der Natur als Norm, Freiheit gegenüber der den Einzelnen umgebenden Gemeinschaft und Freiheit gegenüber der Geschichte. Evangelisch zu leben wird sich daher gegen alle Versuche aussprechen, das Handeln des Einzelnen durch den Rekurs auf natürliche Normen zu regulieren. Gleichzeitig aber gehört zur Anerkennung der Weltlichkeit der Welt auch die Erkenntnis, dass sich individuelles Handeln auch als Handeln aus Freiheit im Rahmen der natürlichen Rahmenbedingungen vollziehen muss und nur vollziehen kann.

Freiheit in der Gemeinschaft drängt zur Anerkennung der kommunikativen und kommunitären, auf Gemeinschaft hin angelegten Lebensform des Menschen. Allerdings ist gerade aus christlicher Perspektive darauf zu achten, dass jede Ausgestaltung der Gemeinschaft dem besonderen Respekt vor dem Einzelnen, der mit der Überzeugung von Gottes gnädiger Zuwendung zum Einzelnen verbunden ist, Rechnung trägt. Eine solche Freiheit in der Gemeinschaft entspricht der ethischen Fassung des Versöhnungsgedankens, nämlich die konstitutive Sozialität des Menschseins in Einklang zu bringen mit dem Ziel der individuellen Lebensführung und dem Verfolgen eines eigenen Lebensentwurfs. Versöhnung bedeutet die Überwindung des selbstempfundenen Zwangs, das eigene Leben nur an den Idealen der Gemeinschaft auszurichten, ohne dabei die Bedeutung der Gemeinschaft für das eigene Leben zu negieren.

Die Zukunftsfähigkeit menschlichen Handelns gewährleisten ist zugleich als Freiheit von der Geschichte zu interpretieren, als die Möglichkeit, die das individuelle Leben unhintergebar prägenden Traditionen als gewordenen und damit als gestaltbar zu verstehen. Im Blick etwa auf die politische Praxis bedeutet das, die Vorläufigkeit politischen Handelns einzuschärfen. Vorläufigkeit bedeutet nicht nur negativ, auf Absolutheitsansprüche in einzelnen kontroversen Fragen zu verzichten, sondern auch, positiv, Räume freizugeben und freizuhalten für diejenigen zivilgesellschaftlichen Aktivitäten, in denen die für den Einzelnen letztverbindlichen Fragen vermittelt und der Sinn der eigenen Existenz erschlossen werden können. Zukunftsfähigkeit konkretisiert sich hier in einer Gestaltung des Politischen, das für die Präsenz der Religion in ihren konkreten Vollzügen offen ist und den Religionsgemeinschaften eine entsprechende Unterstützung gewährt – unter der Bedingung allerdings, dass auch die Religionsgemeinschaften diesen ihnen zugewiesenen Ort respektieren und ihrerseits auf eine fundamentalistische Argumentation und Handlungsweise verzichten.

All dies können hier nur erste Skizzen und Richtungsanzeigen sein für die Ausarbeitung der Ethik, wie ich sie mir hier in München vorgenommen habe. Diese Ethik ist als kreative Stellungnahme zu den Ressourcen des Christentums vor den Herausforderungen der Gegenwart zu konzipieren und muss sich darin bewähren, dass sie eine evangelische Lebensweise, ein gutes evangelisches Leben aus sich herauszusetzen vermag.