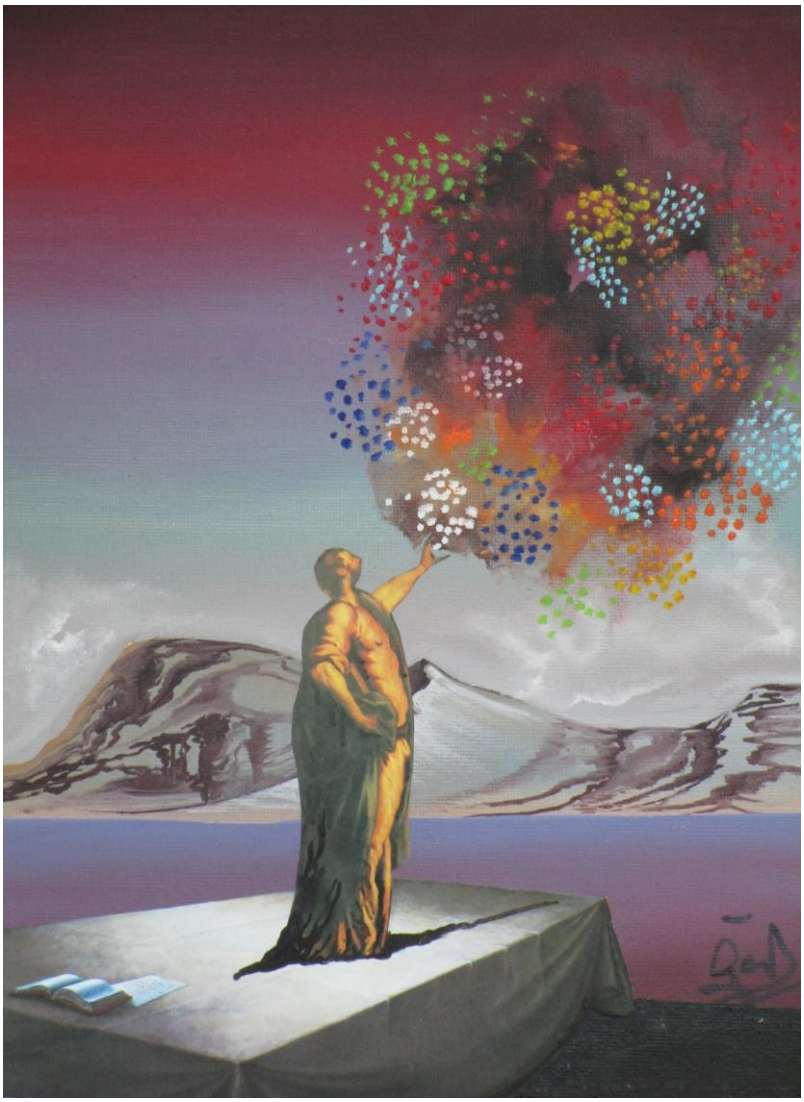
Elke Göß

Unrettbar religiös

Grenzmarkierungen in der Religion



Liberale Gesellschaftsanalyse 5

Elke Göß ist Pfarrerin (ohne Dienstauftrag) der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, geprüfte Presse- und Kommunikationswirtin (Medienakademie Leipzig), Soziologin und Politikwissenschaftlerin (ohne Studienabschluss), freiberufliche Publizistin (Journalistin und Buchautorin im Print- und ebook-Bereich) und „non profit digital nomad“.

Vita

* Studium der Evangelischen Theologie in Neuendettelsau, Zürich und München; Schwerpunkt: Evangelische Ethik (liberale Theologie, politische Ethik)

* Vikariat in St. Lukas München; Schwerpunkt: Erwachsenenbildung mit jungen Erwachsenen (20-30 Jahre)

* Fernstudium „Erwachsenenbildung“ der „Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Erwachsenenbildung in Bayern e.V.“

* Praktika bei der Pressestelle des Deutschen Evangelischen Kirchentages in München und bei verschiedenen Zeitungen in München und Ansbach

* Pfarrerin z.A. in Stammbach/Oberfranken, u.a. Mitglied im Vorstand des Erwachsenenbildungswerkes Münchberg, Mitglied im Leitenden Team des Arbeitskreises Evangelische Erneuerung

* Fernstudium „Presse- und Öffentlichkeitsarbeit“ der „Medienakademie Leipzig (geprüfte Presse- und Kommunikationswirtin)

* Grundstudium der Soziologie/Frühe Neuzeit/Systematische Theologie (Magister) an der Universität Bayreuth; Schwerpunkt: Kultursoziologie, Religionssoziologie

* Studium der Sozialwissenschaften (Diplom) an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Freien Universität Berlin: Schwerpunkte: politische Theorie, soziologische Theorie, europäische Öffentlichkeit und europäische Integration, Europäische Verfassung, Strukturenvergleich, Soziologie und Geschichte, Religionssoziologie, Theorie sozialgeschichtlicher Prozesse, Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie

* seit 19. April 2005 Beschäftigung mit Papst Benedikt XVI., Papst Franziskus und dem Vatikan

* seit 2007 „Liberale Gesellschaftsanalyse“ als mehrbändiges Buchprojekt

* WS 2007/2008 ein Semester Jura-Studium an der Universität Bayreuth

* seit 17. Februar 2008 Internetseite „Elke Göß Homepage“, www.goess.net

* seit 23. Juni 2011 als „non profit digital nomad“ Herausgeberin und Autorin der Internetseite „Lib & In“ („Liberal und innovativ“), www.libandin.com

* seit 2011 Spezialisierung auf Krisen-Berichterstattung und Krisen-PR

* 17. April 2017 vierzigjähriges ehren- und hauptamtliches Engagement für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern und für die römisch-katholische Kirche

Bisher erschienen:

Göß Elke (2004): Demokratisches Friedenshandeln oder ziviler Ungehorsam? Die Friedensdebatte in der evangelischen Kirche nach 1945, in: Berliner Debatte Initial 15 (2004), 3, S. 86-99

Göß Elke (2007): Frieden in Deutschland. Protestantische Diskussionen zwischen 1945 und 1990, Liberale Gesellschaftsanalyse, Band 1, München

Göß Elke (2015): Putsch gegen Papst Benedikt XVI. Grenzmarkierungen in der Geschichte des Vatikans, Liberale Gesellschaftsanalyse, Band 10, ebook, 1. Januar 2015

Göß Elke (2015): Rezensionen 2004 bis 2012. Grenzmarkierungen in der Literatur, Liberale Gesellschaftsanalyse, Band 12, ebook, 18. August 2015

Impressum:

9. Mai 2017

© Elke Göß, Regensburg, Germany

Umschlagkonzept: Elke Göß

Umschlagbild: Helmut Gerigk: Mose empfängt die Zehn Gebote am Sinai 2016 © Elke Göß

Für meinen geistlichen „Entdecker“ Dekan i.R. Gerhard Humbser,

für meinen ersten Mentor Pfarrer Konrad Kreßel (†),

für meine Freundin in Ewigkeit Kathrin (†),

für meinen rationalen „spiritus rector“ Prof. em. Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff (†),

für meinen geistlichen Bruder Pater Serafim (OFM) (†),

für den großartigen Joseph Ratzinger und den großen Papst Benedikt XVI.

im Glauben vereint

Inhalt

Vorwort 5

Einleitung 7

1. Das „Sachgemäße“ und das „Menschengerechte“ in der „Wirtschaftsethik“ von Arthur Rich umrahmt von der Beziehung der Ethik zur Theologie (1989) 12

2. Die Bedeutung der Person „Jesus Christus“ für den interreligiösen Dialog (1993) 46

3. Theologie als Steuerungswissenschaft im Prozess zunehmender Ausdifferenzierung kirchlichen Handelns (1996) 58

4. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (2002) 96

5. Die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ zwischen 1933 und 1943 (1990) 115

6. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ (1991) 130

7. Comic und Karikatur als Mittel der Religionskritik (2002) 145

8. Die „unsichtbare Religion“ bei Thomas Luckmann (2000) 168

9. Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft bei Gregor Ahn (1999) . 177

10. Ein Weltethos für alle Religionen? (1996) 186

Nachweise 201

“Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen,

denen unter dem Gesetz einer unter dem Gesetz

– obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –

um die unter dem Gesetz zu gewinnen.

Denen ohne Gesetz aber bin ich geworden wie einer ohne Gesetz

- *obwohl ich vor Gott nicht ohne Gesetz bin, vielmehr ist Christus für mich maßgebend -,*

um die ohne Gesetz zu gewinnen.

Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden,

um die Schwachen zu gewinnen,

allen bin ich alles geworden, um in jedem Fall einige zu retten.

Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um Anteil zu bekommen an ihm."

1. Korinther Kapitel 9 Vers 20-23

Vorwort

Vierzig Jahre wanderten die Israelitinnen und Israeliten durch die Wüste, nachdem sie nach dem Passahfest aus Ägypten weggezogen waren, bis sie in das von Gott verheißene Land kamen. Am Sinai bekam Mose für die Israelitinnen und Israeliten von Gott die Zehn Gebote, die bis heute die Welt strukturieren und Menschen Orientierung geben. Die Zehn Gebote gelten in allen christlichen Konfessionen gleich. Sie finden sich auch in den ethischen Grenzmarkierungen anderer Religionen wieder. Sie helfen, das Leben zu gestalten, damit es sich in seiner ganzen wunderbaren Fülle entfalten kann.

Die Zehn Gebote strukturieren mein Leben seit vierzig Jahren. Vierzig Jahre sind eine sehr lange Zeit. Bei einem vierzigjährigen Ehejubiläum spricht man von einer „Smaragdhochzeit". Der glänzende und blitzende grüne Stein aus der Mineralklasse der Silikate ist einer der schönsten und wertvollsten Edelsteine. Vierzig Jahre den Zehn Geboten gefolgt zu sein, fühlt sich an, als besäße man einen Smaragd, dessen grüne Leuchtkraft zu diesem Jubiläum erstrahlt.

Gleichzeitig mit meinem anfangs sachten Vertrauen, dass die Zehn Gebote nicht nur restriktiv sind, sondern dass man sie als ethische Maximen in seinem eigenen Leben einhalten kann, kann ich in diesen Tagen auf ein vierzigjähriges ehren- und hauptamtliches Engagement für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern und für die römisch-katholische Kirche zurückblicken. Die Hoffnung, dass sich meine

Bitte erfüllen wird, dass Gott mich durch mein Leben begleitet, hat sich in ein abgrundtiefes Vertrauen umgewandelt. Nur einer hat mich in den vergangenen vierzig Jahren nie allein gelassen und mir in den schlimmsten Bedrohungen seine lebensbejahende Zusage erneuert. Es ist der Gott, wie er sich Mose am Sinai offenbart hat: „Ich bin, der ich bin. Ich bin, der ich war und ich bin, der ich sein werde.“ Ich durfte darauf mit dem Worten des Propheten Jesaja antworten: „Ich bin da.“

Regensburg, 1. Mai 2017 Elke Göß

Einleitung

Vor vierzig Jahren, am 17. April 1977, es war der „Weiße Sonntag“, sang ich erstmals in einem liturgischen Chor in Ansbach im Hauptgottesdienst mit. Es war meine erste eigene Entscheidung bezüglich meines kirchlichen Engagements. Damit begann meine ehrenamtliche und hauptamtliche Tätigkeit für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern und ab 2004 für die römisch-katholische Kirche. Mit dem Vatikan und den Päpsten befasse ich mich seit der Wahl von Joseph Kardinal Ratzinger am 19. April 2005 zum Papst. Ihn habe ich, wie ich rekonstruieren konnte, sicherlich bereits im Jahr 1978 als Erzbischof von München und Freising wahrgenommen, als er Samstag abends das „Wort zum Sonntag“ in der ARD sprach. Sein stark liturgisches, sein ökumenisches und in jener Zeit eschatologisches Denken[1] haben mich als nach Orientierung suchende Jugendliche geprägt. Diese theologischen Säulen, die der damalige Erzbischof von München und Freising Joseph Ratzinger aus seiner Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil bezog, bilden für mich bis heute die Eckpfeiler meines persönlichen religiösen Glaubens.

Meine ersten eigenen ökumenischen Bestrebungen zeigte ich im Alter von elf Jahren. 1975 wollte ich als Chormitglied bei den „Regensburger Domspatzen“ aufgenommen werden, nachdem ich sehr gut singen konnte, sehr musikalisch veranlagt war und nachdem es in meinem Elternhaus „Stress“ gegeben hatte. Bereits vor meiner Anfrage bei den „Regensburger Domspatzen“ überlegte ich mir, ob ich dort religiös gut aufgehoben wäre, denn mir war bekannt, dass die „Regensburger Domspatzen“ nicht-evangelisch waren. Die Bedeutung des Katholizismus war mir damals unbekannt. Leider lehnte mich der damalige Leiter der „Regensburger Domspatzen“ ab und ich durfte noch nicht einmal zum Vorsingen erscheinen. Mir war klar, dass dies (auch) daran gelegen haben könnte, dass ich ein Mädchen war. Der Chor der „Regensburger Domspatzen“ setzte sich ausschließlich aus Knaben und jungen Männern zusammen, zwischen die ich mich, meiner Meinung nach, hervorragend eingefügt hätte. Von einer gleichberechtigten Koedukation waren die „Regensburger Domspatzen“ weit entfernt. Bis heute singen dort ausschließlich Vertreter des männlichen Geschlechts. Erst sehr, sehr, sehr viel später, eigentlich dauerte es Jahrzehnte, konnte ich die gedankliche Verbindung ziehen zwischen dem Leiter der „Regensburger Domspatzen“ im Jahr 1975, Domkapellmeister Georg Ratzinger[2], und dem Erzbischof von München und Freising im Jahr 1978, Joseph Ratzinger. Offensichtlich war es die sehr starke liturgische Präsenz beider und die damit verbundene theologische Präpositionierung, die mich

[1] Im Jahr 1977 erschien erstmals die „Eschatologie“ von Joseph Ratzinger, die 2016 neu aufgelegt wurde. Vgl. Benedikt XVI./Ratzinger Joseph (2016): Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg

[2] Im Jahr 1993 heiratete meine Schwester den Schwager eines nahen Verwandten von Domkapellmeister i.R. Professor em. Dr. Georg Ratzinger. Nächstes Jahr wird diese Verwandtschaft seit 25 Jahren bestehen. Vgl. Göß Elke (2016): Pfarrerin a.D. Elke Göß ist mit Papst em. Benedikt XVI. verwandt, erschienen bei Lib & In am 17. November 2016

1975 und 1978 intuitiv angezogen hatten. In meiner der römisch-katholischen Kirche angehörenden Freundin Kathrin fand ich bis 1988 eine geeignete Gesprächspartnerin für erste ausführliche ökumenische Vergleiche.

Noch während meiner Gymnasialzeit entwickelte ich ein reichhaltiges kirchliches Engagement. Ich sang in verschiedenen Kirchenchören mit, lernte nach der Konfirmation 1978 Orgelspielen und spielte bald alle drei Wochen im Gottesdienst. Nachdem ich ab der ersten Klasse den Kindergottesdienst besucht hatte, wurde ich nach der Konfirmation selbst bis zum Abitur Kindergottesdiensthelferin. Zwei Jahre später wurde ich Mitglied im kirchlichen „Friedenskreis“ und wenig später nahm ich am „Familiengottesdienst-Vorbereitungskreis“ teil. Ein so starkes ehrenamtliches Engagement führte dazu, dass ich drei Wochen nach meinem 18. Geburtstag 1981 in den Kirchenvorstand meiner Heimatgemeinde gewählt wurde, dem ich sechs Jahre angehörte. Alle meine außerschulischen Aktivitäten waren darauf ausgerichtet, dass ich nach dem Abitur meinen Wunsch, Pfarrerin zu werden, verwirklichen können würde.

Mein Studium der evangelischen Theologie begann ich nach dem Abitur an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, setzte es drei Semester in Zürich fort, wo ich die reformierte Theologie kennenlernen durfte, und beendete es an der Münchner Ludwig-Maximilian-Universität. Der starke Kirchengemeindebezug und eine sehr lebensnahe und lebendige Interpretation der Auferstehung Jesu Christi haben mich von meiner Zürcher Zeit an geprägt. Für meine ökumenischen Kenntnisse war das Kennenlernen der reformierten Theologietradition ein großer Gewinn.

Im Grundstudium und im ersten Teil des Hauptstudiums hatte ich den Schwerpunkt auf das Alte Testament gelegt, nachdem ich die Hebräisch-Prüfung mit einem sehr guten Ergebnis bestanden hatte. In der zweiten Hälfte meines Hauptstudiums, das ich bis zum Ersten Theologischen Examen an der Münchner Theologischen Fakultät verbrachte, beschäftigte ich mich mit der evangelischen Ethik, wie sie der am 24. Dezember 2016 im Alter von 85 Jahren verstorbene Professor Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff, lehrte.[3] Bei Professor Dr. Dr. hc mult. Wolfhart Pannenberg habe ich Ende der 1980er Jahre alle Teile seiner Dogmatik in seinen Vorlesungen gehört. Beide Theologen haben mein ethisches, mein dogmatisches und mein ökumenisches Denken entscheidend beeinflusst. Nach meinem Ersten

[3] vgl. 1. Das „Sachgemäße“ und das „Menschengerechte“ in der „Wirtschaftsethik“ von Arthur Rich umrahmt von der Beziehung der Ethik zur Theologie (1990)

Theologischen Examen durfte ich das Colloquium von Professor Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff von 1990 bis 1996 besuchen.[4]

Nach dem Studienabschluss wurde ich als Vikarin zunächst in die Kirchengemeinde Pullach südlich von München geschickt. Doch weil mein damaliger Mentor, der dortige Gemeindepfarrer, antisemitische und sexistische Äußerungen über mich tätigte, musste ich die Kirchengemeinde wechseln und kam an die Münchner Lukaskirche, die größte protestantische Kirche der bayerischen Landeshauptstadt. Für eine Vikarin unüblich bekam ich einen eigenen Sprengel mit 800 Gläubigen, der sich um den Münchner Marienplatz zentrierte, auf der einen Seite bis zum Gärtnerplatz-Theater reichte und auf der anderen Seite am Englischen Garten endete. Eine meiner ersten Aktionen nach der Sprengelübernahme war, dass ich mich bei meinem „Kollegen" am Münchner Liebfrauendom, bei Friedrich Kardinal Wetter, schriftlich vorstellte und um eine gute Zusammenarbeit bat. Kardinal Wetter antwortete, dass ich mir derer gewiss sein dürfe. Vom ökumenischen Frieden bestärkt, begann ich mit einer sehr progressiven Kirchenarbeit im Zentrum der Millionen-Metropole.[5] Während meines Vikariates an der Münchner Lukaskirche absolvierte ich ein Fernstudium „Erwachsenenbildung" bei der „Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Erwachsenenbildung in Bayern e.V.".

Nach dem Zweiten Theologischen Examen und dem Ende des Vikariates konnte ich als Praktikantin in der Pressestelle des 25. Deutschen Evangelischen Kirchentages in München erste Erfahrungen in der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit sammeln. Es folgten mehrere Praktika bei Zeitungen in München und Ansbach.

Am 1. Juli 1994 begann für mich eine neue Zeit. Die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern hatte mich als Pfarrerin z.A. in die oberfränkische Marktgemeinde Stammbach im Dekanat Münchberg gesendet. Noch nie vorher hatte ich mit Arbeiterinnen und Arbeitern zu tun. Auf Dekanatsebene war der Austausch mit meinen evangelischen Kolleginnen und Kollegen rege. Ich wurde in den Vorstand des Erwachsenenbildungswerkes Münchberg berufen, dem ich fünf Jahre angehörte.[6] Besonders gut und intensiv entwickelte sich die Zusammenarbeit zu meinem katholischen Kollegen Pater Serafim, einem Franziskaner-Pater aus Polen, der vor meiner Ankunft als Gegner der Frauenordination galt und dessen stark konservative Einstellung in beiden Gemeinden bekannt war. An meiner weiteren ökumenischen Entwicklung hatte Pater Serafim, der inzwischen verstorben ist, großen Anteil.

---

[4] vgl. 5. Die „Zeitschrift für Systematische Theologie" zwischen 1933 und 1943 (1990); vgl. 6. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus" (1991); vgl. 2. Die Bedeutung der Person „Jesus Christus" für den interreligiösen Dialog (1993); vgl. 3. Theologie als Steuerungswissenschaft im Prozess zunehmender Ausdifferenzierung kirchlichen Handelns (1996)

[5] vgl. 3. Theologie als Steuerungswissenschaft im Prozess zunehmender Ausdifferenzierung kirchlichen Handelns (1996)

[6] vgl. 10. Ein Weltethos für alle Religionen? (1996)

Nach eineinhalb Jahren Großstadterfahrung in Zürich und nach neun Jahren in der Metropole München hätte der Kontrast zu der mir völlig unbekannten oberfränkischen Region kaum größer sein können. Aufgrund der weiten Distanz zwischen Stammbach und München, aufgrund der Unvereinbarkeit dieser Variante akademischer Ethik mit meiner Gemeindearbeit und aufgrund meiner anderen Vorstellung des Volkskirchenbegriffes beendete ich meine Teilnahme am Oberseminar von Professor Dr. Trutz Rendtorff 1996. Dafür knüpfte ich an meine Erfahrungen im Pressebereich an und absolvierte an der Medienakademie Leipzig ein Fernstudium in „Presse- und Öffentlichkeitsarbeit“ mit einem sehr guten Ergebnis. Der Abschluss dieses Fernstudiums kommt einem Fachhochschulabschluss gleich und berechtigt mich zum Tragen der Berufsbezeichnung „geprüfte Presse- und Kommunikationswirtin“.

Nach diesem Fernstudium begann ich 1996 neben meiner vollen Stelle als Pfarrerin z.A. an der nur zwanzig Kilometer entfernt liegenden Universität Bayreuth mit einem Studium der Soziologie und der Geschichte und lernte Italienisch. In dieser Zeit besuchte ich erstmals Lehrveranstaltungen in der Religionswissenschaft.[7] Um Religion neben der theologischen Sicht auch aus einer wissenschaftlich neutralen Perspektive betrachten und analysieren zu können, setzte ich meine Studien in der Religionswissenschaft nach dem Ende meiner z.A.-Zeit in Stammbach während meines Studiums der Sozialwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin am Lehrstuhl Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin fort.[8]

Nur zwei Jahre, nachdem ich neben meinem Studium der Sozialwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin an der Freien Universität Berlin an Seminaren in der Religionswissenschaft teilgenommen hatte, begann ich mich ab 2004 für die römisch-katholische Kirche zu interessieren. Dafür wählte ich den wissenschaftlichen Zugang als „teilnehmende Beobachterin“, den ich bereits in meinem Grundstudium der Soziologie und Geschichte an der Universität Bayreuth am Lehrstuhl Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Gegenwartskultur im Colloquium von Professor Dr. Christoph Bochinger kennengelernt hatte.

In einem privaten Langzeitprojekt habe ich die Grundelemente eines ethnologisch motivierten religionswissenschaftlichen Zuganges zur römisch-katholischen Kirche von 2006 bis 2016 praktisch erprobt. Diese Studien veröffentliche ich in Artikeln seit dem 23. Juni 2011 auf meiner Internetseite

[7] vgl. 9. Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft bei Gregor Ahn (1999): Referat im Proseminar „Einführung in die Religionswissenschaft“ bei Dr. Oliver Freiberger (Lehrstuhl Religionswissenschaft I), Universität Bayreuth, WS 1999/2000

[8] vgl. 8. Die „unsichtbare Religion“ bei Thomas Luckmann (2000); vgl. 4. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (2002); vgl. 7. Comic und Karikatur als Mittel der Religionskritik (2002)

„Liberal und innovativ“ (www.libandin.com) und in dem einzigen bislang publizierten ebook „Putsch gegen Papst Benedikt XVI. Grenzmarkierungen in der Geschichte des Vatikans“[9].

Meine mit dem Theologiestudium 1983 begonnene wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Religion endete im Jahr 1996. Zwischen 1999 und 2002 erweiterte ich diese wissenschaftlichen Studien und lernte die Grundelemente einer religionswissenschaftlichen Analyse kennen. Ausgewählte wissenschaftliche Arbeiten aus den beiden Wissenschaftsbereichen „Evangelische Theologie“ und „Religionswissenschaft“ werden in diesem Band erstmals veröffentlicht. Es handelt sich hier ausschließlich um originär von mir verfasste Texte.

[9] Vgl. Göß Elke (2015): Putsch gegen Papst Benedikt XVI. Grenzmarkierungen in der Geschichte des Vatikans, Liberale Gesellschaftsanalyse, Band 10, ebook, 1. Januar 2015, http://www.libandin.com/elke-goess-liberale-gesellschaftsanalyse-ebooks/,02.05.2017

1. Das „Sachgemäße“ und das „Menschengerechte“ in der „Wirtschaftsethik“ von Arthur Rich umrahmt von der Beziehung der Ethik zur Theologie (1989)

1. Von der Negation der Ethik zur „relationalen Analogie“ und die Bestimmung der Aufgabe der Ethik in Beziehung zur Theologie bei Arthur Rich

1.1. Die Negation der Ethik in der „Dialektischen Theologie“ Karl Barths als Folge des eschatologischen Gerichtes, das von Gott herkommt

1.2. Die auf Gott hin ausgerichtete menschlich-geschichtliche Bewegung des „Religiösen Sozialismus“

1.3. Das „Sachgemäße“ bei Emil Brunner in der Mitte der Geschichte als gesellschaftskritisches Element

1.4. Die „relationale Analogie“ als Vermittlungsbegriff zwischen Gottes Reich und der Welt bei Karl Barth

1.5. Die Absolutsetzung des Revolutionären in geschichtstheologischen Konzepten

2. Die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ als Grundkomponenten in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs

2.1.. Die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ in Arthur Richs „existentiell-eschatologischem Ansatz“

2.2. Die Kritik der Vernünftigkeit in der reformatorischen Lehre und bei Karl Barth und der existenzielle Charakter der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ bei Arthur Rich

3. Operationalisierungsschemata in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs

3.1. Die Schemata der Welt und das „strukturell Böse“

3.2. Die Thematisierung der Verantwortung des Menschen für sein Selbst, für seine Mitmenschen, für die institutionelle Ordnung der Gesellschaft und für seine naturgegebene Umwelt in der Sozialethik

3.3. Gemeinsamkeiten von Sozialethik und „Kritischer Theorie“ und Unterschiede zwischen der Sozialethik und der „Kritischen Theorie“

3.4. Die „mittleren Axiome“ als zeitgebundene, christliche Normenfestlegung

3.5. Die Eigenrationalität technischer Systeme und die Erzeugung sozialer Welten durch die Wissenschaft

4. Ökonomie als Moralwissenschaft und Wirtschaftsethik

4.1. Die „Ökonomie als Moralwissenschaft“ bei Kenneth Boulding

4.2. Die Wirtschaftsethik als Teilgebiet der Sozialethik bei Arthur Rich

5. Die Herleitung des „Menschengerechten“ aus der Theologie in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs in Abgrenzung und in der Verbindung zum „Sachgemäßen“

5.1. Die Bindung des „Sachgemäßen“ an das „Menschengerechte“ in der Wirtschaftsethik Arthur Richs

5.2. „Das personelle und das strukturelle Böse“ in Arthur Richs „Wirtschaftsethik“ und dessen Herkunft aus dem Denken Karl Marx’

5.3. Die Auferstehung Christi als das Primat des Zukünftigen und als „die Erfahrung des ganz Anderen“

5.4. Die Herkunft der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“ aus dem Auferstehungsglauben

5.4.1. Glauben als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

5.4.2. Hoffnung als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

5.4.3. Liebe als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

5.5. Gibt es eine allgemeinmenschliche „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“?

5.5.1. Glauben als Vertrauen in Gott und menschliche Treue

5.5.2. Hoffnung und Zukunft

5.5.3. Liebe und Agape

5.6. Gerechtigkeit als Leitfrage der Wirtschaftsethik und die sieben Kriterien des „Menschengerechten“ bei Arthur Rich

5.7. Freiheit als der höchstrangige normative Grundsatz der Wirtschaftsethik bei Arthur Rich

5.8. Die Verwirklichung der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ in der Politik und in der Wirtschaft

Literatur

1. Von der Negation der Ethik zur „relationalen Analogie“ und die Bestimmung der Aufgabe der Ethik in Beziehung zur Theologie bei Arthur Rich

1.1. Die Negation der Ethik in der „Dialektischen Theologie“ Karl Barths als Folge des eschatologischen Gerichtes, das von Gott herkommt

Alle ethische Lebensgestaltung, sei es im sozialistischen oder im bürgerlichen Sinn, sei es im religiösen oder im säkularen Sinn, verneint Karl Barth. Streng dichotomisch hebt er die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Einzig-Gerechten und dem grundsätzlich mit der Sünde Behafteten hervor. Da die großen Attribute der Allmacht, der Unendlichkeit, der Allwissenheit, der Güte, der Liebe und der Gerechtigkeit allein mit Gott in Verbindung gebracht werden können, ist auch er allein es, dem das letzte Gericht zukommt. So schreibt Karl Barth in seiner Auslegung des Römerbriefes: „Das Gericht Gottes über die Welt ist die Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit… Positiv ist die *Negation*, die von Gott ausgeht und Gott meint, während alle *Positionen*, die nicht auf Gott gebaut sind, negativ sein“.[10]

Weil Gott der Absolute ist, ist er der erste Beginner und der letzte Beender alles Lebens auf dieser Welt. Ihm steht auch das einzig gültige Urteil darüber zu, was als gut und was als böse zu gelten hat. Arthur Rich schreibt: „Derart verkündet der frühe Barth das Absolute von Gott her als das *radikale eschatologische Gericht über diese Welt*.“[11] In solcher Position besteht die Situation des Menschen nur in totaler Nichtentsprechung zum Göttlichen. Dies drückt Karl Barth mit den Worten aus: „Es gibt nur den großen allgemeinen ‚Lebensversuch’ an dem wir unter Furcht und Zittern alle in unserer Weise laborieren, bei dem sich aber der Wille Gottes und des Menschen nie auch nur auf Haaresbreite berühren oder decken.“[12] Da der Mensch dem Willen Gottes nie ganz genügen kann, bleibt er immer ein ethisches Mängelwesen. Die ethische Position Karl Barths beschreibt Arthur

[10] Barth Karl (1966): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1 (Theologische Bücherei; 17) München, 2. Auflage, S. 17 zitiert nach Rich Arthur (1985): Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Band 1, Gütersloh, 2. Auflage, S. 138

[11] Rich, Wirtschaftsethik, S. 138

[12] Barth Karl (1922): Der Römerbrief, München, 2. Auflage, S. 419f zitiert nach Rich, Wirtschaftsethik, S. 138

Rich so: „Barth und mit ihm die dialektische Theologie stellen somit die Ethik als eine negative Möglichkeit der menschlichen Antwort auf die existentielle Frage Gottes hin“.[13]

Bei Karl Barth bleibt der Mensch, auch wenn er das Beste mit seinem ethischen Handeln anstrebt, immer weit entfernt von dem Guten, das Gott will. Der Mensch bleibt somit immer in der Negation gefangen und in der Welt kann letztlich nicht das Gute an sich erreicht werden. Dennoch unterscheidet Karl Barth in weltlich-politischen Angelegenheiten zwischen Gesinnungen, die dem christlichen Glauben eher entsprechen und solchen, die dem christlichen Glauben weniger entsprechen. In seiner Auslegung des Römerbriefes schreibt er : „Also auf alle Fälle: der reaktionäre Mensch ist uns die kleine Gefahr, sein roter Bruder aber die große. Wir halten uns an die große und sehen unser Anliegen darin, daß zur Ehre Gottes der *revolutionäre* Mensch (als ein besonders stattliches Opfer!) zur Strecke gebracht werde.“[14] Rich gefällt an Barths Auffassung, dass er anerkennt, „daß es inmitten des Bösen so etwas wie ein relativ Gutes gibt“[15]. Die bestehende Ordnung wird somit zu „Gottes Dienerin“, „in dem Sinn, wie alles Gegebene, in seiner reinen Negativität einmal erkannt, zu leuchten beginnt in der Positivität des Nicht-Gegebenen, Gottes.“[16] Rich mildert den Ansatz Karl Barths ab, indem er die Möglichkeit für ein „ruhiges Bedenken“ eröffnet, „weil *letzte* Behauptungen und Anklagen dabei nicht mehr in Frage kommen“[17]. Eine „ehrliche Humanität und Weltlichkeit“ könne praktiziert werden, weil man wisse, daß es „sich *nicht* um den Gegensatz von Reich Gottes und Antichrist handelt“[18]. Grundlegend für diese Ethik ist nach Rich „der transzendentale Eschatologismus, für den das Geschehen in der gegenwärtigen Welt letzten Endes belanglos ist. Es ist nicht so wichtig, was sich da unten unter Menschen tut oder auch nicht tut. Wichtig bleibt allein das ‚Von-Gott-her’, die Aufhebung der Welt in der Welt.“[19]

---

[13] Zilleßen Horst (1970): Dialektische Theologie und Politik, Berlin, S. 28; vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 138
[14] Barth Karl (1922): Der Römerbrief, München, 2. Auflage, S. 464 zitiert nach Rich, Wirtschaftsethik, S. 139
[15] Rich, Wirtschaftsethik, S. 139
[16] Rich, Wirtschaftsethik, S. 139
[17] Rich, Wirtschaftsethik, S. 139
[18] Rich, Wirtschaftsethik, S. 139
[19] Rich, Wirtschaftsethik, S. 140

1.2. Die auf Gott hin ausgerichtete menschlich-geschichtliche Bewegung des „Religiösen Sozialismus“

In dem Denken „Von Gott her“ steht der frühe Barth in der Tradition Hermann Kutters[20], während Arthur Rich stärker der anderen Linie des „Religiösen Sozialismus“ folgt, der Linie von Leonhard Ragaz.[21] Somit nimmt Arthur Rich beide Linien des „Religiösen Sozialismus“ auf, die Linie von Hermann Kutter zu Karl Barth und die Linie von Leonhard Ragaz.[22] Über ein bloß kulturprotestantisches Verständnis hinaus betont Leonhard Ragaz ebenso wie Hermann Kutter und Karl Barth das „eschatologische ‚Von-Gott-her’ des Reiches Gottes“ in seiner konstituierenden Bedeutung. Doch komme dieser Orientierung keine Absolutheit und keine alleinige oder ausschließliche Gültigkeit zu. Auch die umgekehrte Orientierung „zu Gott hin“ als menschlich-geschichtliche Bewegung müsse bedacht werden. Arthur Rich schätzt an dieser Sichtweise: „Ragaz hat nämlich dank dieser sich von Kutter unterscheidenden Dialektik ein Verhältnis auch zum bloß Relativen in der Welt des Politischen und Sozialen gewinnen können.“[23]

Karl Barths transzendental-eschatologischen Ansatz lobt Rich und hebt hervor, daß Barths Sichtweise „strukturell bestimmt ist durch die qualitative Differenz zwischen Ewigkeit und Zeit, Absolutem und Relativem, Gottesgeschichte und Menschengeschichte, und zwar in einer Art, die letztlich das Zeitliche, Relative, Menschheitsgeschichtliche – trotz einiger dämpfender Haltezeichen – der Nichtigkeit verfallen läßt. Es ist hier im Grunde nur ein absolut-kritisches Verhältnis zur vorhandenen Welt mit ihren Prozessen und Institutionen zu gewinnen. Man darf sich dabei nicht verhehlen, daß dieser Position absoluter Kritik des Relativen vom Absoluten, des Vorletzten vom Letzten her nicht nur polemisch eine große Kraft, sondern theologisch auch ein tiefes Recht zukommt.“[24]

[20] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 135.137.140
[21] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 135f
[22] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 134-142
[23] Rich, Wirtschaftsethik, S. 136
[24] Rich, Wirtschaftsethik, S. 140

1.3. Das „Sachgemäße“ bei Emil Brunner in der „Mitte der Geschichte“ als gesellschaftskritisches Element

Der Einbezug konkreter wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse als „Sachgemäßes“ bei Brunner hat Barths „im Grunde nur negatives Verhältnis zum Bestehenden überwunden und damit auf dem Boden der von ihm mitangeregten neuen Theologie eine über die bloße Sozialkritik hinausgehende Sozialethik erst ermöglicht, ohne dabei das gesellschaftskritische Moment auszuscheiden.“[25] Hierzu nimmt er die bei Barth nur beiläufig erwähnte, von Albert Schweitzer ausgehende Rede vom Interim auf als „Mitte der Geschichte“, als Ethik zwischen Schöpfung und Erlösung.[26] „In ihrem Kern ist die Brunnersche Ethik personalistisch konzipiert…, für deren Personverständnis die Ich-Du-Relation konstituierend ist und darin das Verantwortlichsein des Ich gegenüber dem Du. Darum gilt, ‚daß das Ich >vom Du her< ist’. Die Macht, jedoch, die allein das Ich dem Du verantwortlich machen kann, ist nach Brunner Gott.“[27] Emil Brunner meint somit, dass das Ich sich in seiner Verantwortlichkeit immer auf ein Du bezieht. Das ontologische menschliche Sein impliziere immer gleichzeitig eine Verantwortlichkeit gegenüber dem Du. Arthur Rich schreibt: „Derart erweist sich das menschliche Geschöpf ontologisch als verantwortliches Sein in der Beziehung. Der Sinn dieses Beziehungsseins ist für Brunner die Liebe.“[28] Außer den im Glauben gesetzten Gemeinschaftsordnungen gibt es „Gemeinschaftsordnungen, die durch das erkennbare Gesetz gesetzt und mithin verordnet sind“.[29] Diese Gemeinschaftsordnungen sind bei Emil Brunner die Schöpfungsordnungen.

Bei Emil Brunner „steht die Einfügung in die gesellschaftlichen Institutionen, deren Grundstruktur, obwohl gehorchen durch die Sünde, noch immer von den Schöpfungsordnungen geprägt ist, an erster Stelle.“[30] Nach Arthur Rich kommt diesen „als geschichtliche, wenngleich durch den Sündenfall bedingte Objektivation der Schöpfungsordnung Gottes eine theologische Dignität zu, die sich mit einer ernsthaft verstandenen Relativität schwer verträgt.“[31] Arthur Rich kritisiert Emil Brunner: „Daß es auch strukturell bedingtes Böses gibt, wird von Brunner zwar nicht einfach verschwiegen, doch stark in den Hintergrund gedrängt. Der personalistischen Basis seines sozialethischen Ansatzes zufolge steckt das gesellschaftliche Böse letztlich eben doch nur in den

[25] Rich, Wirtschaftsethik, S. 149
[26] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 143
[27] Rich, Wirtschaftsethik, S. 144
[28] Rich, Wirtschaftsethik, S. 144
[29] Rich, Wirtschaftsethik, S. 146
[30] Rich, Wirtschaftsethik, S. 148
[31] Rich, Wirtschaftsethik, S. 150

Personen, weshalb vorrangig bei deren Verhalten anzusetzen ist.“[32] Arthur Rich geht somit davon aus, dass das im biblischen Sündenfall beschriebene Böse sich sowohl in den Individuen manifestieren kann wie auch in gesellschaftlichen Strukturen. Im letzten Fall spricht er vom strukturell bedingten Bösen.

1.4. Die „relationale Analogie“ als Vermittlungsbegriff zwischen Gottes Reich und der Welt bei Karl Barth

Die Gnade, die von Jesus Christus herkommt, überwiegt das personelle und das strukturelle Böse bei Weitem nach Karl Barths Auffassung, wenn gleich Karl Barth am „eschatologischen ‚Von Gott her’, wie es im Christusgeschehen geschichtlich transparent geworden ist, unbedingt und ungeteilt“[33] festhält, wie Arthur Rich bemerkt. Somit verbleibt Karl Barth bei der Thematisierung der Gnade nicht nur innerhalb der theologischen Dogmatik. Er vollzieht besonders in seinen späteren Werken eine Hinwendung zu der durch Menschen bestimmten Welt in dem Sinne, „daß bei Barth, im Unterschied zu Brunner, der das Relative im Grunde nur mit dem Absoluten der Schöpfungsordnungen vermittelt, eine Vermittlung des Absoluten der Erlösungswelt mit dem Relativen der Menschenwelt geschieht“[34]. Arthur Rich stellt die Frage, wie sich „die Relevanz des Menschlich-Weltlichen begründen“ läßt bei Karl Barth, „ohne das ‚Soli deo gloria’ in seiner christologisch bestimmten Radikalität preiszugeben“[35]

Durch den „relationalen Analogiebegriff“[36] gelingt es Karl Barth sowohl in seiner Dogmatik wie in seiner Ethik eine Grundlegung zu finden, auf der er eine Ähnlichkeit zwischen der göttlichen Schöpfungsordnung und der menschlichen Welt beschreiben kann. Da jedoch fundamentaltheologisch alles „von dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott her zu hören, zu sehen und zu verstehen ist, gehört nach Barth die Ethik zur Lehre von Gott, ist sie also nicht selbständig, sondern *im Rahmen der Dogmatik* zur Sprache zu bringen.“[37]

Den „relationalen Analogiebegriff“ grenzt Karl Barth von der „Analogia entis“ ab, bei der „man vom Sein des Menschen auf das Sein Gottes schließen“[38] kann. Mit dieser Richtung der

[32] Rich, Wirtschaftsethik, S. 148f
[33] Rich, Wirtschaftsethik, S. 151
[34] Rich, Wirtschaftsethik, S. 156
[35] Rich, Wirtschaftsethik, S. 151
[36] Rich, Wirtschaftsethik, S. 151
[37] Rich, Wirtschaftsethik, S. 151
[38] Rich, Wirtschaftsethik, S. 152

Schlussfolgerung könnte man auch eine natürliche Theologie entwerfen.[39] Die „'Analogia relationis' meint dagegen, *daß nur zwischen den göttlichen und den menschlichen Beziehungsverhältnissen Entsprechungen bestehen*, mit andern Worten, daß es trotz der absoluten ontologischen Differenz zwischen Mensch und Gott im göttlichen und menschlichen Bereich doch Relationen gibt, die gleichnisfähig sind."[40] Da die „analogia relationis" einzig von Gott und aus dem Glauben heraus verständlich ist und nicht aus der Vernunft ableitbar ist, ist sie eine „analogia fidei".[41]

Über die Begründungsstruktur des ethischen Programms der „Königsherrschaft Christi" schreibt Hans-Walter Schütte: „Die dogmatische Begründung für den Begriff Königsherrschaft erweist sich also als eine in das Handeln Gottes fallende Selbstbegründung."[42] Da sich Gott selbst in seiner Königsherrschaft aus freiem Willen kundgegeben hat, entsteht für die Welt eine Unentrinnbarkeit, der sie nichts entgegen setzen kann: „Das Ziel, das sie anstreben kann, ist ihr durch Christus vorgegeben, der als der vollkommene Mensch in die Nachbarschaft und in die Gemeinschaft mit den Menschen getreten ist, um sie zu wahren Menschen zu machen."[43] Hans-Walter Schütte und Arthur Rich sind beide der gleichen Meinung, dass in dieser Ableitung der theologischen Ethik aus der Dogmatik die christliche Ethik nicht nur eine Kritik aller Ethik und allen Ethoses bedeutet, sondern dass christliche Ethik auf den Kern alles Menschseins zielt, indem sie dazu aufruft, mitmenschliche Liebe zu üben und damit „den Menschen inmitten der Relativitäten unserer Welt ihr Recht zu schaffen."[44] Somit hebt das Letzte, das Absolute der Erlösungswelt, das Vorletzte, das Relative der Menschenwelt, nicht einfach auf, sondern das Absolute der Erlösungswelt wird „im Vorletzten präsent", der faktische Staat ist dazu aufgerufen, grundlegende Gerechtigkeit anzustreben und damit als Analogie zur Christusherrschaft, das Absolute im Relativen bereits zu antizipieren.[45]

Kritisch sieht Rich: „Wird bei Brunner das Absolute des Reiches Gottes auf die Stufe der Schöpfungsordnungen heruntertransponiert, um es mit dem Relativen vermitteln zu können, so wird jetzt bei Barth das Relative auf die Ebene des mit dem Absoluten der Christusherrschaft Gleichnisfähigen gehoben, um die Vermittlung zu ermöglichen. Der Preis ist eine irgendwie

---

[39] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 152
[40] Rich, Wirtschaftsethik, S. 152
[41] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 152
[42] Schütte Hans-Walter (1978): Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Hertz Anselm/Korff Wilhelm/Rendtorff Trutz/Ringeling Hermann (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg im Breisgau, S. 350
[43] Schütte, Zwei-Reiche-Lehre, S. 350

[44] Rich, Wirtschaftsethik, S. 156
[45] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 156

verklärende Interpretation der Wirklichkeit in ihren heutigen Möglichkeiten.“[46] Krasser sieht Zilleßen, daß Barth „Kirche und Welt in den Schatten einer totalen Eschatologie stellte, mit der Wirkung, daß alle innerweltlichen Verschiedenheiten und Gegensätze im Dunkeln dieses Schattens bis zum Verschwinden relativiert werden.“[47] Alle menschlichen Ordnungen werden „nur in ihrer Frag-Würdigkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung, ihrer Negation gesehen.“[48] Positiv konnte er sehen, „daß Barth wie kein Theologe vor ihm versucht hat, die befreiende Kraft des Evangeliums politisch fruchtbar zu machen. Er hat dabei die herkömmlichen Grenzlinien zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat, Dogma und Ethos, Herrschaft Gottes und Herrschaft des Kaisers nie geachtet.“[49] Kritisch sieht dies auch Hans-Walter Schütte: „Der Gedanke der Königsherrschaft Christi, der den Anspruch Gottes auf dass Regiment in beiden Reichen einschließt, könnte von den Kritikern mit der Anschauung einer Christokratie oder Theokratie verbunden werden.“[50]

1.5. Die Absolutsetzung des Revolutionären in geschichtstheologischen Konzepten

Als Gegensatz zum christologischen Ansatz Karl Barths entwickelte sich in den 1960er Jahren der geschichtstheologische Ansatz, der von Vertretern der „Theologie der Revolution“ oder der „Theologie der Befreiung“ aufgegriffen wurde.[51] Die geschichtstheologischen Konzepte sehen „die Geschichte als einen Prozeß, der auf das Reich Gottes als der neuen Schöpfung zuläuft und auf die Erlösung oder wie man heute eher zu sagen pflegt, Befreiung bzw. Emanzipation des Menschen“.[52] Die wesentliche Differenz zwischen dem ordnungstheologischen Ansatz, wie ihn beispielsweise Emil Brunner vertritt, und dem geschichtstheologischen Ansatz liegt „nicht in der Beurteilung der Geschichte als einer Offenbarungsquelle selbst, sondern in der ganz verschiedenen Identifikation der geschichtlichen Kräfte, worin sich Gottes Wille in seinem sozialethischen Anspruch äußert. Bei den Ordnungstheologen – es sei hier auf Emil Brunner zurückverwiesen – gibt er sich in dem zu erkennen, was sich in der Geschichte, wenn auch gebrochen durch die Sünde, durchhält, also im Statisch-Stabilen, sich nicht oder doch nur unwesentlich Verändernden und mithin feste Ordnung

[46] Rich, Wirtschaftsethik, S. 156
[47] Zilleßen Horst (1970): Dialektische Theologie und Politik, Berlin, S. 51
[48] Zilleßen, S. 57
[49] Zilleßen, S. 131
[50] Schütte Hans-Walter (1978): Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Hertz Anselm/Korff Wilhelm/Rendtorff Trutz/Ringeling Hermann (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg im Breisgau, S. 343
[51] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 157
[52] Rich, Wirtschaftsethik, S. 157f

Setzenden. Der geschichtstheologische Ansatz dagegen nimmt gerade gegenteilig im geschichtlich Dynamischen, sich vom Bisherigen Befreienden, nach vorwärts Drängenden und Künftiges Antizipierenden dasjenige wahr, was Gott im Grunde will.“[53] Einer der profiliertesten Vertreter des geschichtstheologischen Ansatzes ist der amerikanische Theologe Richard Shaull.[54] Ihn kritisiert Arthur Rich, weil Revolutionäres bei Richard Shaull „umhaucht von der Aura des Absoluten“ über das Relative und zeitlich Begrenzte hinausgeht. Arthur Rich zufolge können aber Revolutionen „manchmal relativ Besseres, häufig aber relativ noch Schlechteres“ als Ergebnis hervorrufen.[55]

2. Die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ als Grundkomponenten in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs

2.1. Die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ in Arthur Richs „existentiell-eschatologischem Ansatz“

Rich hat seinen „existentiell-eschatologischen Ansatz“ nach eigenen Worten „in andauernder Auseinandersetzung mit den oben kritisch referierten Ansätzen herausgebildet“[56]. Das Hauptaugenmerk hat er dabei auf die Differenz und die Korrespondenz, somit also auf die Vermittlung „zwischen dem Relativen und dem Absoluten, dem Letzten und dem Vorletzten, dem Anspruch im Zuspruch des Reiches Gottes und der Realität unserer noch immer vom strukturell und personal Bösen umgetriebenen, aber doch schon im Kraftfeld des Kommenden stehenden Welt“[57] gelegt. Arthur Rich findet in der Formulierung einer „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ einen Vermittlungsansatz zwischen der sich in Jesus Christus offenbarten Gotteswirklichkeit und der menschlichen Lebensrealität und Relativität. Die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ ist „in ihrem normativen Gehalt zwar dem allgemeinmenschlichen Erfahrungshorizont nicht fremd“, sie läßt sich „aber in ihrer christlichen Spezifität auch nicht einfach auf Humanität, etwa im Sinn von mitmenschlichem Verhalten, reduzieren“[58]. Die „eschatologische Dimension“ der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ meint nicht nur, dass sie im Letzten auf das Reich Gottes hin ausgerichtet ist, sondern „daß ‚Energie Gottes’ in ihr wirksam wird, die den Menschen auf dieses Ziel hintreiben will. Es geht bei dieser Humanität als dem ethischen Aspekt des

[53] Rich, Wirtschaftsethik, S. 158
[54] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 159
[55] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 161
[56] Rich, Wirtschaftsethik, S. 162f
[57] Rich, Wirtschaftsethik, S. 163
[58] Rich, Wirtschaftsethik, S. 129

eschatologischen Heils im Kommen des Reiches Gottes um Gottes Tat. Aber es geht um Gottes Tat so, daß dabei das Tun des Menschen nicht irrelevant wird, sondern erst recht zur Relevanz gelangt."[59] Es bestehe somit kein deterministischer Heilsautomatismus.[60] Dennoch speist sich die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" aus ihrer Verbindung zur verheißenen Fülle der eschatologischen Welt: „Kraft ihrer Eingebundenheit in die eschatologische Erwartung gewinnt die Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe die sie antreibende Gewißheit, Gewißheit, nicht Sicherheit -, daß das Eintreten für das Gute und Gerechte Sinn und Verheißung hat, mag auch die Realität des Bösen in der Welt es als Illusion erscheinen lassen. Löst sie sich aus diesem Zusammenhang heraus, dann wird sie um ihre motivierende Kraft gebracht."[61]

2.2. Die Kritik der Vernünftigkeit in der reformatorischen Lehre und bei Karl Barth und der existenzielle Charakter der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" bei Arthur Rich

Bereits die Reformatoren hoben die Unfreiheit des Willens hervor und damit das Unvermögen des Verstandes, am Rechtfertigungsgeschehen festzuhalten. Die irdischen, weltlichen Angelegenheiten aber kann die Vernunft durchaus regeln.[62] Ebenso war Karl Barth in der Ausformulierung seines Verständnisses der „analogia fidei" von einer kritischen Beurteilung der Vernunft ausgegangen. In einer zunehmend unvernünftiger werdenden Welt kann nach Arthur Richs Meinung Vernünftigkeit kein zureichender Grund für humanes Handeln sein.[63]

Den „existenziellen Charakter" seiner „Humanität aus Glauben. Hoffnung und Liebe leitet Rich aus der eschatologischen Dimension menschlichen Lebens ab. Der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" ist „eine bestimmte Weise menschlicher Existenz als verantwortliches Leben im Zuspruch und Anspruch des Reiches Gottes"[64] inhärent. Das Letzte und das Vorletzte setzt Arthur Rich folgendermaßen zueinander in Beziehung, wenn er über die „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" schreibt: „*Sie ist Existenz im Vorletzten, aber so, daß sie sich im Vorletzten vom Anruf des Letzten, des ‚Eschatons' bestimmen und bewegen läßt*."[65] Seinen neu entworfenen

[59] Rich, Wirtschaftsethik, S. 129
[60] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 129
[61] Rich, Wirtschaftsethik, S. 130
[62] vgl. CA XVIII, 1; vgl. Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 42

[63] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 130
[64] Rich, Wirtschaftsethik, S. 130
[65] Rich, Wirtschaftsethik, S. 132

Ansatz nennt Arthur Rich „existential-eschatologisch“[66]. Weltlich gesehen bleibt das Streben nach Vollkommenheit immer defizitär: „So etwas wie Vollkommenheit ist nun einmal kein mögliches gesellschaftspolitisches Ziel.“[67]

3. Operationalisierungsschemata in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs

Die folgenden fünf Unterkapitel widmen sich der Frage, welche Schemata Arthur Rich benutzt, um die komplexe Welt zu kategorisieren. Mit Hilfe dieser Schemata kann Arthur Rich gebündelte Aussagen über die Welt treffen, die dann als Kategorien operationalisiert werden können, um sich anhand ihrer mit einer sich christlich verstehenden Wirtschaftsethik beschäftigen zu können.

3.1. Die Schemata der Welt und das „strukturell Böse“

Aus dem Römerbrief Kapitel 12 Vers 2 leitet Arthur Rich die Skepsis gegenüber den weltlichen Strukturen ab: „‚Macht euch nicht den >s’chemata<, den Strukturen dieser Welt gleich, sondern ändert euch vielmehr in erneuertem Denken, damit ihr zu prüfen vermögt, was Gottes Wille ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene’“[68]. Demnach können alle weltlichen Strukturen immer nur relativ, veränderungsfähig und veränderungsbedürftig sein.[69] Dieser Aussage Richs steht die Auffassung Ernst Wolfs entgegen, der für eine produktive Aufnahme des christologischen Verständnisses in die politische Ethik eintritt. Ernst Wolf hebt hervor, „’daß die durch Christus erfolgte Entmachtung der (dämonischen) Mächte dazu befreit, den Staat in seiner >Weltlichkeit< als Aufgabe *menschlichen* Handeln in Gehorsam gegen Gottes Gebot >anzunehmen<’“[70]. Arthur Rich erkennt, dass bei Ernst Wolf „der Staat in seiner Profanität und damit Relativität völlig ernstgenommen“ wird. Nicht nur der Staat, sondern alle politisch-gesellschaftlichen Strukturen wären „in ihrer geschichtlichen Relativität und Profanität zu sehen und anzunehmen, bedürfen also weder einer theologischen Pro- noch Antibegründung.“[71] Dennoch gibt Arthur Rich gegenüber Ernst Wolf kritisch zu bedenken: „Nicht die sozialpolitischen Zielsetzungen in der konkreten

[66] Rich, Wirtschaftsethik, S. 166
[67] Rich, Wirtschaftsethik, S. 166
[68] Rich, Wirtschaftsethik, S. 132
[69] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 132
[70] Rich, Wirtschaftsethik, S. 165
[71] Rich, Wirtschaftsethik, S. 165

Gesellschafts- und Weltgestaltung sind vom Zuspruch und Anspruch des Letzten, das im eschatologischen Ereignis Jesus von Nazareth transparent geworden ist, primär zu begründen, wohl aber gilt das von der christlichen Existenz in der Spezifität ihres sozialethischen Verantwortlichseins, also im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen und deren strukturell bedingten Auswirkungen.“[72] Rich spezifiziert die Offenheit Ernst Wolfs gegenüber den weltlichen Strukturen dahingehend, dass für Rich die weltlichen Strukturen an sich nicht vom christlichen Erlösungsgeschehen durchdrungen sind, sie bleiben dem „strukturell Bösen“ unterlegen. Wohl aber können die menschlichen Intentionen, mit denen die gesellschaftlichen Strukturen hin zu einer besseren Verfasstheit verändert werden können, vom christlichen Erlösungsgeschehen durchdrungen sein und mithin dieses Durchdrungensein in die Umgestaltung der gesellschaftlichen Strukturen einbringen.[73]

3.2. Die Thematisierung der Verantwortung des Menschen für sein Selbst, für seine Mitmenschen, für die institutionelle Ordnung der Gesellschaft und für seine naturgegebene Umwelt in der Sozialethik

Inmitten der weltlichen Strukturen, die vom „strukturellen Bösen“ beeinflusst sind, ist der Mensch dazu aufgerufen, „drei fundamentalen Verantwortungsaspekten“ nachzukommen: „Die Verantwortung, die der Mensch unmittelbar für sein ‚Selbst’, für sein ‚Du/Ihr’ und für sein ‚Es’, eben für die naturgegebene und von ihm zu kultivierende Umwelt, hat. Daraus ergibt sich zwingend die für die weiteren Darlegungen zu beachtende Unterscheidung zwischen individualistischer, personalethischer und umweltethischer Verantwortung.“[74] Arthur Rich nimmt in diesem Zusammenhang einen Gedanken von Karl Marx auf: „‘Wenn der Mensch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntnis, Empfindung etc. sich bildet, so kommt es also darauf an, die empirische Welt so einzurichten, daß er das wahrhaft Menschliche in ihr erfährt … Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden.‘“[75] Arthur Rich schätzt an diesem Wort von Karl Marx besonders: „Es läßt deutlich werden, daß der Mensch selbst er für die institutionelle Ordnung seiner Gesellschaft verantwortlich ist und darum auch die von ihr ausgehenden strukturellen Auswirkungen auf das eigene, individuelle, personale und umweltethische Verhalten kollektiv auf die eigene Kappe zu nehmen hat. Dies auf

[72] Rich, Wirtschaftsethik, S. 165f
[73] vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 165f
[74] Rich, Wirtschaftsethik, S. 57
[75] Marx Karl (o.J.): MEW, Bd. 2, S. 138; zitiert nach Rich, Wirtschaftsethik, S. 57

die gesellschaftlichen Strukturen und deren Folgen für die qualitative Gestaltung der menschlichen Grundbeziehungen bedachte Verantwortung macht nun das Spezifische dessen aus, was hier ‚Sozialethik' heißt. *Erst in der so verstandenen Sozialethik integriert sich die Verantwortung des Menschen zu einem Ganzen*."[76]

Folgt man den Ausführungen von Martin Honecker, so muss man daraus einen Kritikpunkt an Arthur Rich ableiten. Martin Honecker schreibt: „Aber dies steht gerade in Frage, ob die Hoffnung auf das Reich Gottes mehr als individuelle Motivation ethischen Handelns sein kann, oder ob sich aus ihr sachliche Kriterien der Sozialethik ableiten lassen."[77] Arthur Rich versucht dies, indem er verschiedene sozialphilosophische Konzepte geschickt miteinander koppelt und aneinanderreiht. So nimmt er die enge eschatologische Bindung des Reiches Gottes an die Welt bei Karl Barth, Hermann Kutter und Leonhard Ragaz zum Ausgangsort seiner Überlegungen.[78] Die sozialphilosophische Berechtigung und die sozialphilosophische Motivierung zur menschlicheren Umgestaltung der weltlichen Strukturen entleiht Arthur Rich bei linksgerichteten sozialphilosophischen Konzepten wie denen der religiösen Sozialisten Hermann Kutter und Leonhard Ragaz[79] sowie bei Karl Marx[80], wobei er die strikt antireligiös ausgerichtete Motivation zur Umgestaltung der weltlichen Strukturen bei Karl Marx mit der Skepsis der Reformatoren und der Skepsis Karl Barths bezüglich der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, tatsächlich bessere weltliche Strukturen schaffen zu können,[81] gleichzeitig kontrastiert und koppelt. Eine schlüssige wissenschaftliche Ableitung für die Koppelung und Kontrastierung dieser sich zum Teil doch erheblich widersprechenden Theoriekonzepte liefert Arthur Rich nicht. Will man dies kritisieren, kann man den Ausführungen von Martin Honecker folgen: „Um dieses Wissen mit der konkreten gesellschaftlichen Situation vermitteln zu können, muß eine derartige Herleitung der Ethik aus der Eschatologie freilich zu einem geschichtstheologischen Axiom greifen: In den geschichtlichen und gesellschaftlichen Bewegungen der Gegenwart manifestiert, ‚offenbart' sich das latente Reich."[82] Das „latente Reich" Gottes, wie es Martin Honecker nennt, wird bei Arthur Rich zweimal

---

[76] Rich, Wirtschaftsethik, S. 58

[77] Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 84

[78] vgl. 1.1. Die Negation der Ethik in der „Dialektischen Theologie" Karl Barths als Folge des eschatologischen Gerichtes, das von Gott herkommt; vgl. 1.2. Die auf Gott hin ausgerichtete menschlich-geschichtliche Bewegung des „Religiösen Sozialismus"

[79] vgl. 1.2. Die auf Gott hin ausgerichtete menschlich-geschichtliche Bewegung des „Religiösen Sozialismus"

[80] vgl. 3.2. Die Thematisierung der Verantwortung des Menschen für sein Selbst, für seine Mitmenschen, für die institutionelle Ordnung der Gesellschaft und für seine naturgegebene Umwelt in der Sozialethik

[81] vgl. 2.2. Die Kritik der Vernünftigkeit in der reformatorischen Lehre und bei Karl Barth und der existenzielle Charakter der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" bei Arthur Rich

[82] Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 72

aufgenommen. Zum einen verbirgt es sich hinter der Rede von der „Mitte der Geschichte“ bei Albert Schweitzer und bei Emil Brunner.[83] Zum anderen wird es als ethische Variable operationalisiert, indem Arthur Rich die Gedanken der „relationalen Analogie“ von Karl Barth übernimmt.[84] Dennoch fehlen immer noch einige deduktive Schritte in der Ableitung, um von der „Mitte der Geschichte“ bzw. dem „latenten Reich Gottes“ in der Welt zu konkreten sozialethischen Handlungsmaximen und Handlungsanweisungen zu kommen. Dass eine solche wissenschaftlich logische Deduktion letztlich eine Unmöglichkeit ist, erwähnt Martin Honecker: „Die Hoffnung auf das Reich Gottes kann … den universalen Horizont christlichen Glaubens aufzeigen, sie kann Motivation christlicher Existenz, auch gesellschaftlicher Existenz sein. Aber einen allgemein evident zu machenden Maßstab der Sozialethik, ein Leitbild sozialethischer Praxis gibt sie nicht her.“[85]

Theodor Strohm legt die Koppelung zwischen dem in der Welt sich im Verborgenen zeigenden Reich Gottes und der christlichen Ethik ebenfalls in dem Gedanken der Verantwortung des Menschen nieder, wie auch Arthur Rich dies tut. Allerdings betont Theodor Strohm stärker als Arthur Rich sowohl die Beauftragung des Menschen zur Weltgestaltung wie auch die endgültige Rechenschaftsforderung Gottes.[86] Den Gedanken des Gerichtes Gottes über die Menschen erwähnt Arthur Rich zwar bei seiner Aufnahme des eschatologischen Konzeptes Karl Barths,[87] er selbst nimmt diesen Gedanken aber nicht in dem Sinne auf, dass sich daraus konkrete und unausweichliche sozialethische Handlungsanforderungen an den Menschen ergeben könnten.

Arthur Richs sozialethische Ausführungen koppeln sich also nicht in einer Unausweichlichkeit und Unbestreitbarkeit an letztgültige Deduktionen, wie sie beispielsweise Theodor Strohm konkret aus dem Gedanken des Gerichtes Gottes über die Menschen abzuleiten versuchen würde. Er behält strikt die Trennung der beiden Reiche, wie sie die Zwei-Reiche-Lehre beschreibt, bei. Darin unterscheidet er sich von Horst-Dietrich Wendland und seiner „‚universal eschatologischen’ Konzeption den Gedanken des Reiches Gottes als Leitbegriff der Sozialethik“.[88] Die Herausforderung für jede theologische Sozialethik beschreibt Martin Honecker so: „Theologische

---

[83] vgl. 1.3. Das „Sachgemäße“ bei Emil Brunner in der „Mitte der Geschichte“ als gesellschaftskritisches Element

[84] vgl. 1.4. Die „relationale Analogie“ als Vermittlungsbegriff zwischen Gottes Reich und der Welt bei Karl Barth

[85] Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 5

[86] vgl. Strohm Theodor (1978): Ziele der Menschheit – ethische Urteilsfindung im Horizont des Clubs of Rome, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jahrgang 22, S. 214

[87] vgl. 1.1. Die Negation der Ethik in der „Dialektischen Theologie“ Karl Barths als Folge des eschatologischen Gerichtes, das von Gott herkommt

[88] Honecker Martin (1987): Sozialethik, in: Herzog Roman/Kunst H./Schlaich Klaus/Schneemelcher W. (Hg.): Evangelisches Staatslexikon, Band 2, Stuttgart, 3. Auflage, Sp. 3195f

Sozialethik nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Sozialwissenschaften und theologischer Tradition ein. Diese Zwischenstellung kann auch dahingehend formuliert werden, daß sie im Spannungsfeld zwischen Kirche und Gesellschaft stehe … Sozialethik kann sich jedoch nicht darauf beschränken, gesellschaftliche Wirklichkeit zu beschreiben; sie muß auch Aussagen über das machen, was als gerecht und gut gelten soll, was erlaubt ist oder nicht, also über bestimmte Grundwerte und Grundnormen der Gesellschaft.“[89]

3.3. Gemeinsamkeiten von Sozialethik und „Kritischer Theorie“ und Unterschiede zwischen der Sozialethik und der „Kritischen Theorie“

Eine grundlegende Gemeinsamkeit teilen theologische Sozialethiken und kritische Theorien nach Martin Honecker: „Die Affinität ist ... damit gegeben, daß sowohl das Evangelium als Verheißung – als auch die kritische Theorie mit ihrem Ausblick auf eine Idee des ‚guten Lebens’ über das Bestehende hinausblicken und von der Erwartung einer künftigen, volleren, gerechteren, mitmenschlicheren Humanität bewegt sind.“[90] In ihren ideologischen Zielen unterscheiden sich allerdings theologische Sozialethik und kritische Theorie: Eine theologische Sozialethik „wird ihre Botschaft nicht mit dem Programm kritischer Theorie identifizieren. Das wäre nur möglich, wenn für sie Evangelium nichts anderes als Aufruf zur Verwirklichung von Menschsein und zur Humanisierung der Verhältnisse und wenn Kirche nichts anderes als die progressive Vorhut der Gesellschaft bedeutete, wenn also sie das Evangelium nicht als Gabe Gottes – und das heißt theologisch gesprochen: als Gesetz – begreifen würde. Aber trotz solcher Differenz … darf nicht unterschlagen werden, daß das Evangelium zwar Ruf zur Freiheit ist, aber zu einer Freiheit, die den Befreiten beansprucht zum Dienst am Nächsten in der Welt.“[91]

Auch die Gestaltungsprinzipien, die angewendet werden, um die ideologischen Ziele zu erreichen, differieren zwischen der kritischen Theorie und der theologischen Sozialethik. Martin Honecker beschreibt diesen Unterschied so: „In der kritischen Theorie beansprucht die Vernunft Gestaltungsprinzip und regulativ einer humanen Gesellschaft zu sein.“[92] Die kritische Theorie versteht sich streng als Wissenschaft und reflektiert „auf ‚die soziale Genesis der Probleme, der realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebracht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird’

[89] Honecker, Sozialethik, Sp. 3195f

[90] Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 13
[91] Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen, S. 13
[92] Honecker, Konzept, S. 40

und sie kann dies nicht als ‚ihr selbst' bloß ‚äußerlich' gelten lassen."[93] Die kritische Theologie versteht sich hingegen nach Meinung von Martin Honecker als eine „auf Praxis bezogene Gesellschaftstheorie. Sie beruft sich gegen die Widervernunft auf die Macht kritischer Vernunft."[94] Die Unterscheidung zwischen der Vernunft und der kritischen Vernunft beschreibt Martin Honecker folgendermaßen: „Sie bemisst die Leistung der Vernunft nicht allein nach ihrer Effektivität, ihren technisch verwertbaren Ergebnissen, sondern sie vertraut auf ihre kritische, emanzipatorische Kraft, welche gesellschaftliche Aktivität evozieren kann."[95] Auch Peter Koslowski hebt die Fähigkeit der kritischen Vernunft, die fähig ist, die Gesellschaft umzugestalten, hervor: „Es ist eine Unterschätzung der ethischen Vernunft…, daß Menschen ihre Präferenzen … nicht… unter Berücksichtigung der Totalität der Bedingungen selbst transformieren können."[96]

Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen allgemeiner Sozialethik und evangelischer Sozialethik beschreibt Martin Honecker so: „Evangelische Sozialethik wird vielmehr ihre theologische Sicht von Mensch und Welt in die Begründung ihrer sozialethischen Sicht von Mensch und Welt in die Begründung ihrer sozialethischen Urteile einbringen; aber das bedeutet nicht, daß zwischen allgemeiner und evangelisch theologischer Sozialethik in der inhaltlichen Ausgestaltung der Normen (Prinzipien) unbedingt Unterschiede oder gar Gegensätze bestehen müssen … Daher kann es inhaltlich keine spezifisch christliche Sozialtheorie, Weltanschauung oder Soziologie geben."[97] Somit unterscheidet nicht eine unterschiedliche Weltsicht die allgemeine Sozialethik und die evangelische Sozialethik, sondern die spezifische theologische Qualität der zugrunde gelegten Anthropologie kennzeichnet die evangelische Sozialethik. Auch die Beachtung des geschichtlichen Kontextes ist für beide Sozialethiken conditio sine qua non. Allerdings besteht hier für die evangelische Sozialethik die „Gefahr, der gesellschaftlichen Gegenwart eine Offenbarungsqualität beizulegen"[98]: „Die Kontrolle durch die historisch-kritische und dogmatische Theologie ist für die Sozialethik deswegen als Korrektiv unentbehrlich."[99] Für Martin Honecker bilden die historisch-kritische Methode und die Dogmatik Korrektive für die Sozialethik an dem Punkt, an dem die evangelische Sozialethik die Differenz zwischen der biblischen Offenbarung und der gesellschaftlichen Gegenwart offen halten muss. Günter Rohrmoser zieht den Spannungsbogen zwischen einer theologischen Sozialethik und den geschichtlichen Gegebenheiten sogar noch weiter. Ihm zufolge geht es nicht nur wie bei Martin Honecker um eine Berücksichtigung des

[93] Honecker, Konzept, S. 35
[94] Honecker, Konzept, S. 34?
[95] Honecker, Konzept, 34; vgl. S. 124
[96] Koslowski Peter (1984): Ethik des Kapitalismus, Tübingen, S. 47

[97] Honecker, Sozialethik, Sp. 3199.3197f
[98] Honecker, Sozialethik, Sp. 3199.3197f
[99] Honecker, Sozialethik, Sp. 3199.3197f

geschichtlichen Kontextes, die jede Sozialethik vorzunehmen habe. Günter Rohrmoser meint: „Es ist gesagt worden, daß eine sich ethisch verstehende politische Theologie die Verantwortung für geschichtliche Tendenzen zu übernehmen habe, die man bejaht, und für Tendenzen, die man verneint. Welche Tendenzen sind aber ethisch positiv zu verantworten und welche nicht?“[100] Den Verantwortungsaspekt gegenüber sich selbst, seinen Mitmenschen, den gesellschaftlichen Institutionen und der Umwelt hebt auch Arthur Rich hervor.[101]

3.4. Die „mittleren Axiome“ als zeitgebundene, christliche Normenfestlegung

Haben bei Martin Honecker die historisch-kritische Methode und die Dogmatik die Funktion der Kontrolle so hebt Alfred Jäger hervor, dass beide theologischen Disziplinen der Sozialethik als Quelle für die Normengenerierung dienen können: „Für Sozialethik wird es jedoch ungleich komplexer, das Wesen und die Quelle ihrer Normen durchsichtig werden zu lassen … [Sie hat die] Aufgabe, sich über die Herkunft, Bestimmung, Begründung, Evidenz und Relevanz ihrer Normen auszuweisen… In dieser Hinsicht öffnet sich Sozialethik somit sachnotwendig theologisch-systematischen und exegetischen Überlegungen, um auf diesem Weg dem Gehalt des biblisch-christlichen Ethos nahe zu kommen.“[102] Als Verknüpfung zwischen der historisch-kritischen Methode bzw. der Dogmatik und der Sozialethik schlägt Hartmut Weber die „mittleren Axiome“ vor: „Die Methode der mittleren Axiome wird beschrieben als der Versuch, ‚die Richtung zu bestimmen, in der der christliche Glaube sich in einer besonderen Gesamtlage auswirken muß. Sie binden nicht für alle Zeiten, sondern sind vorläufige Umschreibungen der Art von Lebensführung, wie sie in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen von Christen gefordert wird’. Als ein solches mittleres Axiom kennen wir vor allem den Begriff der ‚verantwortlichen Gesellschaft’, aber auch Begriffe wie Freiheit (!) und Gerechtigkeit gehören hierher.“[103] Die „mittleren Axiome“ helfen aber nicht nur, eine Brücke zu schlagen zwischen dem christlichen Glauben und einer bestimmten gesellschaftlichen Situation, die sozialethisch gestaltet werden soll, sie funktionieren auch in der entgegen gesetzten Richtung, wenn sozialethische Vorstellungen auf

[100] Rohrmoser, in: Rendtorff, Politische Ethik, S. 180

[101] vgl. 3.2. Die Thematisierung der Verantwortung des Menschen für sein Selbst, für seine Mitmenschen, für die institutionelle Ordnung der Gesellschaft und für seine naturgegebene Umwelt in der Sozialethik

[102] Jäger Alfred (1981): Sozialethik als Schwerpunkt theologischer Ethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 24

[103] Weber Hartmut (1970): Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen, S. 408

einen bestimmten sozialwissenschaftlichen oder wirtschaftswissenschaftlichen Kontext angewendet werden sollen: „Die Übernahme von sozialethischen Zielvorstellungen in einen Kontext sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Aussagen ist möglich, wenn folgende Methode, wie sie besonders von Gerhard Weisser entwickelt wurde, akzeptiert wird: Die sozialethischen Zielvorstellungen sind von den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften ‚bekenntnismäßig als Axiome in ihre sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Aussagen einzuführen.“[104] Hartmut Weber hat sich auch mit der Kritik an den „mittleren Axiomen auseinandergesetzt: „Von Paul Lehmann werden die mittleren Axiome abgelehnt, weil für ihn … ‚die klare Formulierung ethischer Prinzipien und ihre Anwendung auf konkrete Situationen unrealistisch (ist), weil eine solche klare Formulierung ein logisches Unternehmen ist und in der Logik keine Möglichkeit besteht, die Lücke zwischen dem Abstrakten und Konkreten zu schließen.' … Wenn auf der Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ die mittleren Axiome heftig umstritten wurden, so wird man nicht nur anzuerkennen haben, daß diese Begriffe zu westlich geprägt sind … Der schwerwiegendere Einwand ist der, daß sie für den Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler zu wenig operational sind und nach dieser Seite hin Leerformelcharakter haben, so sehr sie theologisch fundiert sind.“[105] Martin Honecker kritisiert an den „mittleren Axiomen“: „Gesellschaft wird zu einem Prozeß menschlicher Initiative, zum Gegenstand menschlichen Veränderungswillens. Dieser Prozeß läuft der theologischen Deutung voraus; er hat sich von ihr emanzipiert.“[106]

3.5. Die Eigenrationalität technischer Systeme und die Erzeugung sozialer Welten durch die Wissenschaft

Lübbe beschreibt „die anwachsenden Schwierigkeiten einer Vertrauen in die Zukunft stabilisierenden Steuerung des gesamtgesellschaftlichen Prozesses“ aufgrund „technologische(r) Rationalität, der gemäß diese definiert ist als jeweils immanente Rationalität technologischer Systeme, die nach der Vernünftigkeit der Ziele und Zwecke selbst nicht fragt.“ „In der Erfahrung, daß man nicht mehr mitreden kann, weil man die Technologie der Handlungsvorgänge nicht mehr versteht, verschafft es Erleichterung zu wissen, in der Kompetenz zur Diskussion über die Handlungsziele noch unbeschnitten zu sein.“ So „wird die Rücksicht auf die technologischen

[104] Weber Hartmut (1970): Mittelfristige Zielvorstellungen in der evangelischen Sozialethik – Zu den „Maximen sozialer Entscheidung“, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 14. Jahrgang, Sp.139

[105] Weber, Theologie, S. 409f

[106] Honecker, Konzept, S. 7

Bedingungen der Möglichkeit der Realisierung seiner Postulate zur wichtigsten Pflicht des Moralisten.“[107] Dabei sind „Normenänderungen an Kompetenz und Legitimität zu binden, … ‚Freiheit’ läßt sich insoweit in sozialen Systemen nicht durch den Mangel an solcher Bindung definieren, sondern allein als die Freiheit institutionell gesicherter, uneingeschränkter Erörterung geltender oder noch nicht geltender Normen. Dem entspricht in der freien, offenen Gesellschaft die Ortsbestimmung der institutionalisierten Wissenschaft im Verhältnis zu den Instanzen der politischen und administrativen Entscheidung.“[108] „Die Inflation von Weltveränderungsprätendenten gehört selbst zu den Faktoren prekärer Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft.“[109]

„Die zweite Schwierigkeit besteht darin, daß mit der Entwicklung der Wissenschaft diese nicht mehr nur die Welt untersucht; sie schafft die Welt, welche sie untersucht. In den Sozialwissenshaften kann man die Behauptung verteidigen, daß wir das, was wir wirklich wissen können, größtenteils selbst erzeugen, und daß die Vorhersagen in sozialen Systemen nur durch die Erstellung bewußt geschaffener Systeme erreicht werden können, die die Vorhersagen verifizieren werden.“[110]

4. Die „Ökonomie als Moralwissenschaft“ und die Wirtschaftsethik

4.1. Die „Ökonomie als Moralwissenschaft“ bei Kenneth Boulding

Unter dem Titel „Ökonomie als eine Moralwissenschaft“ schreibt Boulding: „Es gibt ein weit verbreitetes Gefühl, daß Handel irgendwie schmutzig sei und Kaufleute doch etwas unangenehme Charaktere wären, und daß besonders der Arbeitsmarkt äußerst verachtenswert sei, weil er das Prinzip der Prostitution auf eigentlich alle menschlichen Lebensbereiche anwendet. Dieses Gefühl können Ökonomie nicht vernachlässigen. Wir haben in der Ökonomie nur allzu gern angenommen, daß eine Sache automatisch eine Daseinsberechtigung hat, wenn sie rentabel ist.“ „Der Angriff auf die Ökonomie ist ein Angriff auf die Rechenhaftigkeit, und die simple Tatsache, daß wir die Kalkulation für etwas Kaltes halten, vermittelt eine Vorstellung, wie sehr die

[107] Lübbe Hermann (1973): Bemerkungen zur aktuellen Technokratie-Diskussion, in: Lenk Hans (Hg.): Technokratie als Ideologie, Stuttgart, S. 95f

[108] Lübbe, S. 97

[109] Lübbe, S. 98

[110] Boulding Kenneth E. (1977): Ökonomie als Moralwissenschaft, in: Vogt, Winfried (Hg.): Seminar: Politische Ökonomie – zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie, Frankfurt/Main, 2. Auflage, S. 107

Wirtschaftswissenschaftler einer romantischen und heroischen Kritik ausgesetzt sind. Nach meiner persönlichen Meinung benötigt der Mensch … sowohl heroische als auch ökonomische Elemente in seinen Institutionen.“[111] „So können wir wenigstens hoffen, daß die Ökonomie einer der Inputs ist, die uns menschlicher machen. Wenn das stimmt, dann werden die Nutzen dieser seltsamen Aktivitäten ihre unzweifelhaften Kosten wohl aufwiegen, auch wenn wir sie in unserer heroischen Stimmung nicht zu berechnen wagen.“[112]

4.2.. Die Wirtschaftsethik als Teilgebiet der Sozialethik bei Arthur Rich

„Bei der Wirtschaftsethik handelt es sich nicht um einen gesonderten Verantwortungsaspekt. Sie erweist sind lediglich als ein, wenngleich – ihrer Bedeutung und Komplexität nach – wohl wichtigstes und auch schwierigstes Teilgebiet der Sozialethik.“[113] „Mit der Feststellung, daß die Sozialethik in einem notwendigen Bezug zu den empirischen Sozialwissenschaften steht, ist nun allerdings über die Art dieses Konnexes noch nichts ausgesagt. … Die spezielle Art, dieses Konnexes ist- um das Entscheidende vorwegzunehmen – Sachbezug, Sozialethik kann nur dann verantwortlich zum Ausdruck bringen, wie fundamentale Institutionen oder Ordnungen bzw. Ordnungsfunktionen der gesellschaftlichen Wirklichkeit strukturiert sein sollen, wenn sie von der nötigen Sachkenntnis getragen ist.“[114]

5. Die Herleitung des „Menschengerechten“ aus der Theologie in der „Wirtschaftsethik“ Arthur Richs in Abgrenzung und in der Verbindung zum „Sachgemäßen“

5.1. Die Bindung des „Sachgemäßen“ an das „Menschengerechte“ in der Wirtschaftsethik Arthur Richs

„Darauf ist zu sagen, daß die Sozialethik zwar stets die Erfordernis des Sachgemäßen zu beachten hat, daß jedoch die Sachgemäßheit nie ihr leitendes oder gar einziges Prinzip sein kann. Verhielte es sich andres, dann allerdings würde sich die Sozialethik einem fremden Prinzip beugen und sich selbst aufgeben. Solchenfalls ginge nämlich die Frage nach dem Menschengerechten in der Frage

[111] Boulding, S. 121f; vgl. Koslowski Peter (1984): Ethik des Kapitalismus, Tübingen, S. 14
[112] Boulding, S. 125
[113] Rich, Wirtschaftsethik, S. 67
[114] Rich, Wirtschaftsethik, S. 72

nach dem Sachgemäßen unter. … Zu ihrer Spezifität gehört gerade, daß sie das Sachgemäße an das Menschengerechte bindet".[115] „Der Begriff des Sachgemäßen verbindet sich im allgemeinen Sprachgebrauch zumeist mit demjenigen des Objektiven. … Ist dergestalt das Sachgemäße auch ethisch indifferent, so gehört es doch zur ethischen Verantwortung, sich dem Sachgemäßen zu unterziehen."[116] „Die Wirtschaft ist ja … ein geschichtliches Kulturerzeugnis. … Die ‚Objektivität' solcher Zwänge ist jedoch prinzipiell von anderer Art als die Objektivität der Naturgesetze, eben keine vom Menschen unabhängig entstandene, sondern eine durch ihn gewordene, darum geschichtliche und so auch letztlich von ihm zu verantwortende Objektivität. … Zu der besagten Objektivität gehört zweifelsohne der Trend zur Rationalität im menschlichen Wirtschaften, weil im vernünftigen Wesen des Menschen selbst angelegt."[117]

„Eigengesetzlichkeit in der Wirtschaft, im ganz strengen Sinn des Wortes genommen, gibt es … nicht. Denn die Wirtschaft ist nicht aus der Natur hervorgegangen, sondern der Aktivität des Menschen entsprungen, und ihre ‚Gesetzmäßigkeiten' … sind durch seinen Geist oder auch Ungeist bestimmt".[118] „Die Ideologiekritik nimmt selbst ideologischen Charakter an, wenn sie den Eigenwert ethischen Handelns einerseits leugnet und andererseits einen strengen Gegensatz zwischen Ethik und Vorteil konstruiert, der von der ethischen Theorie nie behauptet wurde. Die Tradition der Ethik hat vielmehr – mit Ausnahme von Kant – immer die Konvergenz von Moralität und wohlverstandenem Eigeninteresse vertreten".[119]

„Es wäre hier … anzuführen, daß Effizienz, Wettbewerb und Planung Sachnotwendigkeiten sind, die mit der rationalen Struktur des Menschen und seines Wirtschaftens zusammenhängen … Der Gewinn ist solchenfalls primär nicht Gradmesser für wirtschaftliche Effizienz, sondern Selbstzweck … Er entartet nur allzu leicht zu einer aggressiven, hemmungslosen Verdrängungskonkurrenz … Mit dem allem wird ein Netz von Zwängen geschaffen … Insofern machen sie auch den Anschein von harten Sachnotwendigkeiten, die dann unversehens als objektive Sachgesetze mißdeutet werden."[120] „So ist es in einer expandierenden Erwerbswirtschaft ‚rational', dem allgemeinen Trend folgend noch mehr zu investieren …, selbst wenn dadurch das Wirtschaftswachstum eine exponentielle Steigerung erfährt, wie das in den Jahren 1945-73 der Fall gewesen ist. Doch diese Art von Wirtschaftswachstum mit seinem Kult der materiellen Werte, seinem Verschleiß an

[115] Rich, Wirtschaftsethik, S. 73
[116] Rich, Wirtschaftsethik, S. 76
[117] Rich, Wirtschaftsethik, S. 77
[118] Rich, Wirtschaftsethik, S. 81; vgl. Jäger Alfred (1981): Sozialethik als Schwerpunkt theologischer Ethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 22

[119] Koslowski, Ethik, S. 53
[120] Rich, Wirtschaftsethik, S. 78f

Rohstoffen, Waren und Energie sowie seiner rasanten Umweltzerstörung steht unter einem Vorzeichen, das nicht menschengerecht, sondern menschenfeindlich ist. Und zwar ist sie nicht nur menschenfeindlich, sie ist auch irrational.“[121]

5.2. Das „personelle und das strukturelle Böse“ in Arthur Richs „Wirtschaftsethik“ und dessen Herkunft aus dem Denken Karl Marx’

„Es ist heute unzeitgemäß geworden, von der Erfahrung des Bösen, zumal des ‚radikal Bösen’ zu reden. Man wittert dahinter Mangel an Aufklärung, Dunkelmännertum, Unwissenschaftlichkeit, Wissenschaft hat es doch mit den empirischen, eindeutig feststellbaren Fakten zu tun. Ist aber das Böse ein solches Faktum?“[122] „Kritisch zu dieser letztlich optimistischen und schließlich auch verharmlosenden Sicht des Bösen hat sich neuerdings von theologischer Seite vor allem Gerhard Ebeling geäußert: ‚Die heutige Menschheit ist einer ganz massiven Erfahrung des Bösen ausgesetzt’ … Und es bleibt nur die Verwunderung darüber, daß trotz dieser harten Erfahrung, um die jedermann wissen kann, der fundamentale Charakter des Bösen immer wieder verschleiert wird.“[123] „Der Mensch existiert im Widerspruch zu sich selbst, sowohl als Person wie als Gesellschaft. … Dieser Tatbestand schließt in sich ein, daß die existentielle Entfremdung des Menschen vom existentiell Menschlichen als das fundamental Böse den Menschen in der Totalität seines Daseins, eben, um es wieder abbreviaturhaft zu sagen, als Person und Gesellschaft treffen muß. Kurzum: Das Böse ist nicht nur von personaler, es ist auch von struktureller Art.“[124] „Es gehört wohl zu den bedeutendsten Leistungen von Karl Marx, den Sinn für die Realität des strukturell Bösen in seiner Zeit geweckt und den Blick dafür geschärft zu haben. … ‚Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.’ Zweierlei fällt an diesem Passus auf: Einmal, daß es für Marx nicht nur eine personale bzw. bewußt – seinsmäßige Verkehrtheit gibt, sondern auch eine politisch-gesellschaftliche.“[125] Dabei bürstet Rich Marx gegen den Strich, der gerade „Religion“ als „ein verkehrtes Weltbewußtsein“ gegen „das Proletariat, das auf Grund der sozio – strukturellen Bedingungen seiner Existenz sich nur dadurch befreien kann, daß es eine Assoziation

[121] Rich, Wirtschaftsethik, S. 80
[122] Rich, Wirtschaftsethik, S. 108
[123] Rich, Wirtschaftsethik, S. 110
[124] Rich, Wirtschaftsethik, S. 111
[125] Rich, Wirtschaftsethik, S. 113

schafft, ‚in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist'. (Das Kommunistische Manifest, MEW IV, S. 482)"[126] stellt.

„So wenig man über bloß innere Bewußtseinsveränderungen mit dem strukturell Bösen fertig wird, sowenig mit dem personal Bösen über schiere Strukturveränderungen in der Gesellschaft … Dieses alte und doch stets neue Erfahrung ist miteingeschlossen in der traditionellen kirchlichen Lehre von der 'Erbsünde' als dem bleibenden Bösen, das gleichwohl den Menschen nie aus seiner Verantwortung entlässt."[127] „Im Gegensatz zu Thielecke und anderen Lutheranern gibt es für Rich jedoch nicht die Formel ‚simul'. Denn: Im Glauben hat das Künftige das Primat, und nicht das Gegenwärtige"[128];

5.3. Die Auferstehung Christi als das Primat des Zukünftigen und als „die Erfahrung des ganz Anderen"

„Die Erfahrung des ganz Anderen". „'Der Herr ist wahrhaftig auferstanden', er lebt, und was in ihm begann, geht weiter: das Kommen des Reiches Gottes, die Erlösung von allem Bösen, des personalen wie des strukturellen, und darin das wahre Menschsein aus Glauben, Hoffnung, Liebe. … Glauben als Erfahrung von Auferstehung ist Glauben aus Auferstehung, und nicht einfach Glaube an die Auferstehung."[129] „In Kreuz und Auferstehung erfährt dieser Glaube Gewißheit, daß Gott als der ganz Andere alle menschlichen Möglichkeiten transzendiert und möglich macht, was für den Menschen unmöglich ist: Daß das Leben Herr wird über den Tod, das Licht über die Finsternis, das Sein über das Nichts, das Gute über das Böse, kurzum daß sein Reich geschieht."[130]

---

[126] Fetscher Iring (1972): Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie, in: Grau Gerd-Günther (Hg.): Probleme der Ethik, Freiburg im Breisgau/München, S. 40

[127] Rich, Wirtschaftsethik, S. 115

[128] Weber Hartmut (1970): Mittelfristige Zielvorstellungen in der evangelischen Sozialethik – Zu den „Maximen sozialer Entscheidung", in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 14. Jahrgang, Sp. 137

[129] Rich, Wirtschaftsethik, S. 121

[130] Rich, Wirtschaftsethik, S. 122f

5.4. Die Herkunft der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“ aus dem Auferstehungsglauben

„Das spezifisch christliche der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe …erweist sich demgemäß als Menschlichkeit, die ihren Sitz im Auferstehungsglauben hat.“[131] „Schon allein die Stichworte ‚Glauben’, ‚Hoffnung’, ‚Liebe’ lassen klar erkennen…: Es geht um das Menschengerechte, wie es der erfährt, der sich auf den Zuspruch und Anspruch der biblischen Verkündigung einlässt … Glauben, Hoffnung, Liebe sind nun freilich Grundworte, die allgemeinmenschliche und nicht bloß speziell christliche Erfahrungen in sich befassen.“[132]

5.4.1. Glauben als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

„Glauben meint also in seiner genuinen Bedeutung einen von Liebe getragenen Vertrauensakt … Erst recht gilt das von Vereinbarungen unter einzelnen Menschen, sozialen Gruppen, wirtschaftlichen Verbänden, Staaten usf. Sie wären alle sinnlos, würde man nicht wenigstens ein minimales Vertrauen in die Vertragstreue des Partners haben können.“[133]

5.4.2. Hoffnung als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

„Mit dem Glauben als Vertrauen hängt engstens die Hoffnung zusammen. Man könnte die Hoffnung als eine besondere Gestalt … des Vertrauens in die Zukunft“[134] fassen. „Bei Ernst Bloch, in seinem berühmten Werk ‚Das Prinzip Hoffnung’, fällt sie geradezu mit dem Menschlichen überhaupt zusammen.“[135]

---

[131] Rich, Wirtschaftsethik, S. 122f
[132] Rich, Wirtschaftsethik, S. 105
[133] Rich, Wirtschaftsethik, S. 105f
[134] Rich, Wirtschaftsethik, S. 106
[135] Rich, Wirtschaftsethik, S. 106

5.4.3. Liebe als Grundkomponente der „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“

„Liebe ist zunächst Vertrauen und Hoffnung in einem. Wo sie begegnet, da wird auch immer Vertrauen und Hoffnung sein. Ein Kind vertraut seinen Eltern und setzt Hoffnung auf sie, wenn es ihre Liebe erfährt. … Wahrhaftige Liebe hat es aber stets mit dem gegenwärtigen, wirklichen, alles andere als idealen, sondern oft genug widerwärtigen, ja Abscheu erregenden Menschen zu tun. Und sie gerade wird weitherum als Inbegriff der Menschlichkeit verstanden. Auch das gehört zum allgemein-menschlichen Erfahrungshorizont. Wie anders wäre es sonst zu erklären, daß man … in Jesus von Nazareth, der die Schuldigen nicht von sich stieß, sozusagen gemeinhin den Menschen sieht, in welchem das Menschengerechte gültige Gestalt gefunden hat.“[136]

5.5. Gibt es eine allgemeinmenschliche „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe“?

5.5.1. Glauben als Vertrauen in Gott und menschliche Treue

„Es ist die Erfahrung der Humanität über das Normative hinaus als einer existenzbegründenden Kraft übrigens, die wirkt, … wo man die Sache Christi religiös nicht kennt. Das Neue Testament selbst bringt das im Gleichnis vom Endgericht schockierend genug zur Vergegenwärtigung. Bezeichnenderweise fällt dort die Humanität als Gottesgebot und Angebot normativ mit dem zusammen, was sich ganz allgemein mit dem Begriff des Menschlichen verbindet.“[137] „Dem Auferstehungsglauben entwächst dagegen ein Vertrauen, das primär in der Treue Gottes, nicht bloß in der menschlichen Treue gründet.“[138]

5.5.2. Hoffnung und Zukunft

„Die Hoffnung als Existenzziel ... ist eine höchst fragile Angelegenheit… Der naive Fortschrittsoptimismus als Hinterlassenschaft der Aufklärung ist jäh verflogen und hat einem tiefen Pessimismus Platz gemacht.“[139] „Mit bloßem Geschichtsoptimismus hat er (der Gaube) jedenfalls

[136] Rich, Wirtschaftsethik, S. 106f
[137] Rich, Wirtschaftsethik, S. 107
[138] Rich, Wirtschaftsethik, S. 127
[139] Rich, Wirtschaftsethik, S. 123

nicht das Mindeste zu schaffen.“ „’Zukunft’ im ursprünglichen Sinngehalt verstanden, besagt nämlich ‚adventus’ also nicht etwa, wie dies heutigem Sprachgebrauch entspricht ‚futurum’ … Sie gibt sich als ‚Hoffnung wider alle Hoffnung’“.[140]

5.5.3. Liebe und Agape

„Als dieses neue Sein greift die Liebe des hoffenden Glaubens, die im Neuen Testament ‚agape’ heißt, nach dem Menschen in der Totalität seiner Existenz … Eros, Freundschaft, mitleidvolles Erbarmen gehören ja zum Ganzen des menschlichen Seins …es geht da allesamt um Potenzen, die in den eigenen Möglichkeiten des Menschen liegen und ihm insofern zu Gebote stehen. Die Agape – Liebe steht ihm aber nicht zu Gebot. Sie ist Widerfahrnis Gottes … ‚Energie Gottes’ (Energeia tou theou) … Doch sie nimmt Partei … für die Opfer dieses Bösen, für den Menschen, der unter die Räuber gefallen ist, wie unübersehbar das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt. In diesem prägnanten Sinne ist die Agape – Liebe parteiische und kämpferische Liebe, die für das Recht eintritt.“[141] „Sie erweist sich … als das radikal Gute oder wurzelhaft Menschengerechte.“[142] „Wo immer diese Liebe zu konkreten Urteilen oder Entscheidungen im Bereich gesellschaftlicher Verhältnisse oder Prozesse gelangen will, bedarf sie des kritischen Vermögens der Vernunft.“ Mit Paulus nach Phil. 1,9 unterteilt Rich die Agape – Liebe in „epignosis“ (das theoretische erkennen) und „aithesis“ (das praktische Urteilen) als Entscheidungshilfe, „was ‚ta diapheronta’ ist, d.h. das, worauf es in der konkreten Existenz und den von ihr abgeforderten Entscheidungen im Wesentlichen ankommt … ‚was recht und unrecht’ ist.“[143]

5.6. Gerechtigkeit als Leitfrage der Wirtschaftsethik und die sieben Kriterien des „Menschengerechten“ bei Arthur Rich

„Wirtschaftsethik orientiert sich an der prinzipiellen Leitfrage nach Gerechtigkeit nicht nur darum, will es sich um eine allgemein – ethische Frage handelt, die nicht weniger zutiefst biblische Bezüge in sich enthält. Auch nicht nur darum, weil sich in dieser Frage am ehesten ein interdisziplinärer

[140] Rich, Wirtschaftsethik, S. 123
[141] Rich, Wirtschaftsethik, S. 124f
[142] Rich, Wirtschaftsethik, S. 125
[143] Rich, Wirtschaftsethik, S. 126

und vielleicht sogar wirtschaftspolitischer Konsens herstellen läßt. Noch weniger darum, weil traditionelle Ethik in der Bestimmung von Gerechtigkeit jeweils gipfelt. Der Hauptgrund liegt darin, daß Liebe, der Inbegriff christlich-theologischer Realität, kein Bestandteil der Ethik ist noch sein darf, um dies überspitzt zu sagen. Wenn Gott Liebe ist, so kann er niemals ethisch genormt, bestimmt und als wünschbar erklärt werden. Durch das Gesetz angeordnete Liebe – du sollst … - scheitert am Wesen der Liebe … Konkrete gelungene Liebe ist Faustpfand real-möglicher Gerechtigkeit."[144]

„Humanität als hoffende Liebe des Glaubens ist ja stets Humanität in der geschichtlichen Welt. Sie hat sich darum als Inbegriff christlicher und menschlicher Existenz im Wandel der geschichtlichen Welt zu bewähren, also in dessen Dynamik ihre Kriterien des Menschengerechten zur Geltung zu bringen."[145] Unter den sieben Kriterien, die Rich namhaft macht, geben „Kritische Distanz", „Relativität", „Relationalität", „Mitmenschlichkeit" und „Partizipation" dem Menschengerechten die inhaltliche Bestimmbarkeit.[146]

5.7. Freiheit als der höchstrangige normative Grundsatz der Wirtschaftsethik bei Arthur Rich

Als normative Grundsätze der Gerechtigkeit nennt Höffe:

a) die richtigen Güter produzieren

b) zu niedrigen Preisen

c) in ausreichenden Mengen

d) denen die Güter bringen, die sie täglich brauchen.

„Als die Institutionen, die das Gleichgewicht und damit die Gerechtigkeit hervorbringt, gilt für viele der Markt: der freie Austausch von Waren und Geld. … Die näheren Probleme der Wirtschaftsethik sind nichts anderes als die der („liberalen) Wirtschaftstheorie."[147] Der Sinn ökonomisch-sozialer Koordination ist die Verwirklichung der materialen Wertqualitäten und höherrangigen Güter der

---

[144] Rich, Wirtschaftsethik, S. 168

[145] Binswanger Hans-Christoph/Jäger Alfred (1980): Ökonomie und Ökologie, in: Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Zwischen Wachstum und Lebensqualität – Wirtschaftsethische Fragen angesichts der Krisen wirtschaftlichen Wachstums, München, S. 110; vgl. Rich, Wirtschaftsethik, S. 166f.169

[146] Rich, Wirtschaftsethik, S. 172

[147] vgl. Rich Arthur (1981): Grundlegung der Sozialethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 44

menschlichen Kultur sowie das Wachstum des inneren Menschen.[148] „Das Wertproblem stellt sich im Kapitalismus deshalb, weil es nicht zentral vorentschieden wird, sondern individuelle Zwecksetzung, d.h. Freiheit selbst als Wert gilt. Mit der Freiheit ist zugleich die Dialektik von Freiheit und Selbstverantwortung verbunden, ohne die eine freie kapitalistische Ordnung nicht denkbar ist.“[149] „Konflikte (bilden) den schöpferischen Kern …., den Nährboden für ökonomische, kulturelle und politische Innovationen und können deshalb mit der Chance für Fortschritt und Freiheit gleichgesetzt werden. In einem solchen Begründungsversuch erhält der Konflikt eine (hypothetisch-)normative Qualität.“[150] „Es zeigen sich hier die Grenzen regelgeleiteten methodischen Denkens. Das Gute kann nicht allein als Verallgemeinerung bestimmt, aber auch nicht allein mit einer einzigen Wertkategorie identifiziert werden. Bei der Auswahl zwischen Handlungsalternativen bleiben wir auf die Totalität der Situation und der Wertkategorien verwiesen und müssen Handlungssituationen als Ganzes bewerten.“[151]

5.8. Die Verwirklichung der „Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe“ in der Politik und in der Wirtschaft

Humanität ist nicht unmittelbar gesellschaftspolitisch vermittelt.[152] „Ähnlich wie das allgemeine Wohlergehen kann Humanität lediglich als das indirekte, nicht auch das direkte Ziel von Politik gelten.“[153] „Mit dem … Modell rationaler und kommunikativer Entscheidungsfindung werden die Möglichkeiten einer methodischen Beziehung zur Idee der Humanität erweitert.“[154] „Eine Gleichsetzung von Rationalität und Kommunikation mit politischer Gerechtigkeit ist unzulänglich.“[155] „Mit Strategien der Humanität ist eine Politik bezeichnet worden, die sich unter einen humanen Anspruch stellt. Dieser Anspruch ist der Politik nicht äußerlich. Das durch die Verfassung grundgelegte öffentliche Handeln hat … eine prozedurale und eine inhaltliche Seite. Es

[148] Höffe Otfried (1981): Sittlich-politische Diskurse – Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik, Frankfurt/Main, S. 111

[149] vgl. Koslowski Peter (1988): Prinzipien der Ethischen Ökonomie – Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen, S. 98

[150] Koslowski Peter (1984): Ethik des Kapitalismus, Tübingen, S. 48

[151] Höffe Otfried (1975): Strategien der Humanität – zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg im Breisgau/München, S. 204

[152] Koslowski, Ethik, S. 50
[153] vgl. Höffe, Strategien der Humanität, S. 322
[154] Höffe, Strategien der Humanität, S. 320
[155] Höffe, Strategien der Humanität, S. 321

meint sowohl den Legitimationszusammenhang der parlamentarischen Demokratie als auch seine Orientierung an der Idee der Humanität.“[156] „Zugleich handelt es sich um weniger als um ein Verfahren, das aus sich heraus Humanität verbürgt. Denn wissenschaftliche Politikberatung ist nicht unmittelbar von der Idee der Humanität bestimmt, wohl aber von allgemeinen gesellschaftspolitischen Vorgaben, die ihrerseits von der Idee der Humanität geprägt sein können.“[157] Gleiches gilt von der Wirtschaft.

Literatur

Binswanger Hans-Christoph/Jäger Alfred (1980): Ökonomie und Ökologie, in: Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Zwischen Wachstum und Lebensqualität – Wirtschaftsethische Fragen angesichts der Krisen wirtschaftlichen Wachstums, München, S. 107-115

Boulding Kenneth E. (1977): Ökonomie als Moralwissenschaft, in: Vogt, Winfried (Hg.): Seminar: Politische Ökonomie – zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie, Frankfurt/Main, 2. Auflage, S. 103-125

Ebeling Gerhard (1971): Überlegungen zur Theologie in der interdisziplinären Forschung, in: Metz Jean Baptist/Rendtorff Trutz (Hg.): Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, Düsseldorf, S. 35-43

Fetscher Iring (1972): Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie, in: Grau Gerd-Günther (Hg.): Probleme der Ethik, Freiburg im Breisgau/München, S. 15-43

Höffe Otfried (1975): Strategien der Humanität – zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg im Breisgau/München

[156] Höffe Otfried (1981): Strategien politischer Gerechtigkeit, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 113f.138

[157] Höffe, Strategien der Humanität, S. 316f, ebenso Rendtorff, Politische Ethik, S. 73.77

Höffe Otfried (1981): Sittlich-politische Diskurse – Philosophische Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik, Frankfurt/Main, S. 98-132

Höffe Otfried (1981): Strategien politischer Gerechtigkeit, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 107-140

Honecker Martin (1971): Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen

Honecker Martin (1987): Sozialethik, in: Herzog Roman/Kunst Hermann/Schlaich Klaus/Schneemelcher Wilhelm (Hg.): Evangelisches Staatslexikon, Band 2, Stuttgart, 3. Auflage, Sp. 3191-3209

Jäger Alfred (1981): Sozialethik als Schwerpunkt theologischer Ethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 17-29

Karg Siegfried (1980): Arthur Richs Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen, in: Strohm Theodor (Hg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben – Festgabe für Arthur Rich zum siebzigsten Geburtstag. Zürich, S. 471-507

Koslowski Peter (1984): Ethik des Kapitalismus, Tübingen

Koslowski Peter (1988): Prinzipien der Ethischen Ökonomie – Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen

Kramer Rolf (1973): Die christliche Verantwortung in der sozialen Marktwirtschaft, Stuttgart, S. 61-67.77-92

Lefringhausen Klaus (1987): Wirtschaftsethik, in: Herzog Roman/Kunst Hermann/Schlaich Klaus/Schneemelcher Wilhelm (Hg.): Evangelisches Staatslexikon, Band 2, Stuttgart, 3. Auflage, Sp. 4019-4023

Lübbe Hermann (1973): Bemerkungen zur aktuellen Technokratie-Diskussion, in: Lenk Hans (Hg.): Technokratie als Ideologie, Stuttgart, S. 94-104

Mittelstraß Jürgen (1985): Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin? In: Enderle Georg (Hg.): Ethik und Wirtschaftswissenschaft. Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF Band 147, Berlin, S. 17-31

Oelmüller Willi (1970): Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses, in: Metz Jean Baptist/Moltmann Jürgen/Oelmüller Willi (Hg.): Kirche im Prozeß der Aufklärung – Aspekte einer neuen „politischen Theologie“, München, S. 91-143

Rendtorff Trutz (1970): Politische Ethik oder Politische Theologie? In: Rauscher Anton (Hg.): Das Humanum und die christliche Sozialethik, Köln, S. 65-82

Rendtorff Trutz (1978): Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik, in: Hertz Anselm/Korff Wilhelm/Rendtorff Trutz/Ringeling Hermann (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg im Breisgau, S. 378-388

Rendtorff Trutz (1981): Ethik – Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart

Rendtorff Trutz (1982): Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie. Ein Diskussionsbeitrag, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 26. Jahrgang, S. 19-28

Rich Arthur (1962): Glaube in politischer Entscheidung, Zürich/Stuttgart

Rich Arthur (1970): Das Humanum als Leitbegriff künftiger ökumenischer Sozialethik? In: Rauscher Anton (Hg.): Das Humanum und die christliche Sozialethik, Köln, S. 11-29

Rich Arthur (1981): Grundlegung der Sozialethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 30-54

Rich Arthur (1982): Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft – Analysen und Konsequenzen aus der Sicht der christlichen Sozialethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jahrgang 26, S. 62-82

Rich Arthur (1985): Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Band 1, Gütersloh, 2. Auflage

Frey Christopher (1985): Rezension zu Arthur Rich Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jahrgang 29, S. 465-474

Rohrmoser Günter, in: Rendtorff Trutz (1970): Politische Ethik oder Politische Theologie? In: Rauscher Anton (Hg.): Das Humanum und die christliche Sozialethik, Köln, S. 180

Schütte Hans-Walter (1978): Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: Hertz Anselm/Korff Wilhelm/Rendtorff Trutz/Ringeling Hermann (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg im Breisgau, S. 339-353

Strohm Theodor (1978): Ziele der Menschheit – ethische Urteilsfindung im Horizont des Clubs of Rome, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jahrgang 22, S. 214-228

Strohm Theodor (1981): Zukunftsaspekte der Industriegesellschaft im Licht christliche Sozialethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 179-225

Tammelo Ilmar (1977): Theorie der Gerechtigkeit, Freiburg im Breisgau/München

Tödt Heinz Eduard (1978): Das Angebot des Lebens – Theologische Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt, Gütersloh, S. 49-65

Weber Hartmut (1970): Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen

Weber Hartmut (1970): Mittelfristige Zielvorstellungen in der evangelischen Sozialethik – Zu den „Maximen sozialer Entscheidung“, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 14. Jahrgang, Sp. 133-146

Wildermuth Armin (1981): Sozialethik als Schwerpunkt philosophischer Ethik, in: Wildermuth Armin/Jäger Alfred (Hg.): Gerechtigkeit – Themen der Sozialethik, Tübingen, S. 7-16

Winter Gibson (1970): Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft – Sozialwissenschaft, Ethik und Gesellschaftspolitik, München, S. 225-295

Zilleßen Horst (1970): Dialektische Theologie und Politik, Berlin

2. Die Bedeutung der Person „Jesus Christus" für den interreligiösen Dialog (1993)

Einleitung

1. Partikularität und Normativität bei Alan Race

1.1. Alan Race: Christus und das Skandalon der Partikularitäten

1.2. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Alan Race

2. Fünf Anfragen an die Konzeption von Alan Race

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Fünf Wochen sind vergangen, seit sich beim größten Protestantentreffen, dem 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag, 125.000 Christinnen und Christen aus den alten und neuen Bundesländern in München versammelten. Erstmals wurde die Rekordmarke von 15.000 Teilnehmenden aus anderen Ländern erreicht. Im Rückblick auf die veröffentlichten Printerzeugnisse[158] erweisen sich zwei interreligiöse Veranstaltungen als Besucher-Highlights und Medienfavoriten. In Zeitungen und Zeitschriften erschienen 64 Kommentare, die sich mit der Kirchentagskonzeption befassten. Gefragt wurde unter anderem, ob der Kirchentag zu wenig politisch engagiert gewesen sei oder ob er zu spirituell ausgerichtet gewesen sei. Fünfzig Artikel berichteten über den Kirchentagsweg anlässlich des Fronleichnamsfestes und über die sich verändernden Beziehungen zwischen Evangelischen und Katholiken durch die Ökumene. Die ökumenische „Verbandelung“ der Katholiken und Protestanten auf dem Marienplatz wurde als „historischer Augenblick in der Kirchengeschichte“ gewertet.[159] Besondere Aufmerksamkeit wurde dem Dalai Lama zuteil. Nach tibetisch-buddhistischer Auffassung ist der Dalai Lama die Inkarnation des „Göttlichen Erbarmens“ und buddhistische Gläubige verehren

[158] Ich arbeitete als Praktikantin ein halbes Jahr bei der Pressestelle des 25. Deutschen Evangelischen Kirchentages.
[159] vgl. Isarlohner Anzeiger, 15.6.1993

ihn als die „göttliche Erscheinung ‚Seiner Heiligkeit'".[160] Mag es religiöse Neugier oder das innere Bedürfnis nach einer anderen Erfahrung religiöser Spiritualität gewesen sein, 11.350 Menschen pilgerten zum Olympiastadion, um den Ausführungen des Dalai Lama zu lauschen.[161] 34 Journalistinnen und Journalisten wurden durch den Besuch der Veranstaltung mit dem Dalai Lama zum Schreiben eines Zeitungsartikels inspiriert.

Beim interreligiösen Dialog auf dem Kirchentag sollten auch die Muslime einbezogen werden. Im Dialog zwischen Muslimen und Christen regte der Direktor des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes in Bayern Dr. Hermann Vorländer „multireligiöse Gebete" an in der gemeinsamen Sorge um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Das Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Traditionen müsse „ertragen" werden, meinte Vorländer.[162]

Ist die Euphorie des ökumenischen Miteinanders nur ein Strohfeuer? Findet sich hinter der spontanen Begeisterung für fremde Religionen oder neben einem Quäntchen Neugier eine tiefere Sehnsucht nach einem alle Menschen tragenden transzendenten religiösen Urgrund? Lassen sich systematisch gepflegte Distanzneurosen mit Gebeten beheben und wie lässt sich die Bereitschaft, einander näher zu kommen, in Gesprächen institutionalisieren? Leben wir in einem ökumenischen Zeitalter? Wird das nächste Jahrtausend das Jahrhundert des interreligiösen Dialogs einläuten?

Solche Diskussionen drohen in der Hektik des Kirchentages unterzugehen,[163] können jedoch in den ruhigeren Zirkeln eines Oberseminars expliziert werden. Dazu gehört beispielsweise die Frage, wie sich kirchliche Strömungen und universitäre Theologie zueinander verhalten im Bereich des interreligiösen Dialogs. Anerkanntermaßen besteht in dem Verhältnis der Theorie zur Praxis eine deutliche Kluft zwischen kirchlichem Alltagshandeln und universitärer Theologie. Noch eklatanter scheint der Spalt zwischen kirchlicher Praxis und Universitätslehre im Bereich des interreligiösen Theologietreibens ausgeprägt zu sein. 1990 zog der systematische Theologe Friedrich W. Graf eine Bilanz unter dem Titel „Nur Antwort auf die Zeichen der Zeit"[164]. Darin unterscheidet Graf in der „protestantischen Landschaft ... zwei miteinander konkurrierende Theologiekonzepte: die alte, am

[160] vgl. Stuttgarter Nachrichten, 12.6.1993

[161] vgl. epd Zentralausgabe, 14.6.1993

[162] vgl. idea Nachrichten, 10.6.1993

[163] vgl. idea, 11.6.1993; vgl. Ruhr Nachrichten, 12.6.1993; vgl. Sonntagsblatt, 14.6.1993

[164] vgl. Graf Friedrich Wilhelm (1990a): Nur Antwort auf die Zeichen der Zeit. Das „Schlußdokument" von Basel blieb manches schuldig, in: Lutherische Monatshefte 2/90, S. 77-82

universitären Wissenschaftsideal orientierte akademische Theologie, und eine Gemeindetheologie, die [so Graf] einer eigenen Produktionslogik folgt.“[165]

Die Konkurrenzsituation zwischen universitärem Dialog und Gemeindetheologie kann leicht zu einer Verzweiflung an den empirischen pluralistischen Reflexions- und Frömmigkeitsformen führen. Auf diesem Gebiet gibt es bislang zu wenig wissenschaftlich valide empirische Forschungen, die gelebte Frömmigkeitsformen auf ihre theologischen Gehalte hin zentrifugieren. Eine Gefahr bestünde allerdings bei einer solchen empirischen Theologie. Der Münchner Theologe Klaus Tanner gebraucht diesbezüglich gerne den Spruch: „Man kann immer auf zwei Seiten vom Pferd fallen.“ Diese Metapher müsste expliziter aufgeschlüsselt werden. Während ein Reiter theoretisch auf zwei Seiten vom Pferd fallen kann, fällt er in der Praxis tatsächlich nur auf einer vom Pferd. Lässt sich die Theorie somit zu sehr von der Praxis verleiten, fällt sie sicherlich vom Pferd. Um sich grazil auf dem Pferd halten zu können, muss die theoretische Reflexion zur Verhinderung des Auseinanderdriftens der theoretischen Perspektiven einen einheitlichen Zielpunkt anvisieren, der sich mit dem eigenen Horizont verändern kann, und damit die Wahrscheinlichkeit offenhalten, entweder auf der einen oder auf der anderen Seite tatsächlich vom Pferd zu fallen. Die „intellektuelle Anschauung“ muss gegensätzliche Entwicklungen aufeinander beziehen im Begriff des „mit sich Identischen“ und diesen einheitlichen Zielpunkt gleichbleibend und veränderbar im Bezug auf die am Horizont sichtbare Zukunft so gestalten, dass das Risiko, damit theoretisch oder praktisch vom Pferd zu fallen, möglichst gering bleibt.

Das „bewußte Sichselbsterfassen“[166] hat auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs die Konsequenz, Gemeindetheologie und Universitätstheologie im Rahmen einer „Feldforschung“ z.B. auf dem Gebiet der Christologie aufeinander zu beziehen. Zu diesem Ergebnis kommt Sarah Coakley in ihrer Studie „Christologie ‚auf Treibsand’?“.[167] In Anlehnung an Ernst Troeltsch plädiert sie dafür, die Methoden der Soziologie und der psychologischen Anthropologie in eine umfassende christologische „Feldforschung" zu integrieren. Coakley resümiert: „Nur so, glaube ich, können wir eine Übersicht darüber gewinnen, was die reiche und mannigfaltige Rede von ‚Christus’ für die Erfahrung bedeutet, und können wir gleichzeitig die Christologie wieder in einer lebendigen Spiritualität verankern. So

[165] Graf, Antwort, S. 77

[166] vgl. Korsch Dieter (1993): Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 35, S. 35

[167] Coakley Sarah (1987): Christologie „auf Treibsand“? Zur Aktualität von Troeltschs Christusdeutung, in: Renz Horst/Graf Friedrich Wilhelm (Hg.): Troeltsch Studien, Bd. 4: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh, S. 338-351

verhindern wir, worum es Troeltsch mit Recht ging, die ‚Kapitulation des Glaubens vor dem Intellekt'."[168]

Sarah Coakley will mit Troeltsch den Vorrang der Christologie vor anderen religionsgeschichtlichen Strömungen erneuern.[169] Beide setzen somit ihren intellektuellen Zielpunkt in der Christologie an, der sich auch normativ gegenüber den anderen intellektuellen Inhalten durchsetzen kann. Diese Normativität gibt Alan Race auf. Er gliedert – um eines Dialoges willen - das Christusparadigma normativ anderen religionsgeschichtlichen Strömungen an.

Im Folgenden beziehe ich mich auf den Artikel „Christus und das Skandalon der Partikularitäten" des anglikanischen Reverends Alan Race.[170] Der Brite ist zurzeit Direktor an einem ökumenischen Zentrum für die Ausbildung von Pfarramtskandidatinnnen und -kandidaten der anglikanischen, methodistischen und der uniert-reformierten Kirche in London. 1983 veröffentlichte er eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Pluralismus-Problem unter dem Titel „Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions". 1988 gab er das zeitkritische Buch „Theology Against the Nuclear Horizont" heraus.

1. Partikularität und Normativität bei Alan Race

1.1. Alan Race: Christus und das Skandalon der Partikularitäten

Durch die „gesamte alte und moderne Christenheit" hindurch, so Race, wurde in der Inkarnationslehre der Einheitspunkt als das „Skandalon der Partikularität" thematisiert.[171] Race zeigt drei Entwicklungen in unserem Jahrhundert auf, in denen die Inkarnationslehre von einer Außen- und einer Innenperspektive hinterfragt wird. Die christologische Frage stelle den Mittelpunkt der Debatte um die christliche Antwort auf die heutige religiös plurale Welt dar. Race grenzt sich von der chalcedonischen Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur „in der einen Person Christi" ab und betont „die schöpferische Wirkung Jesu".[172] Er beschreibt die „Zentralität Jesu als Mittler der göttlichen

[168] Coakley, Christologie, S. 350f

[169] vgl. Troeltsch Ernst (1985): Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Gütersloh, 2. Auflage (erstmals 1902)

[170] Race Alan (1991): Christus und das Skandalon der Partikularitäten, in: Bernhardt Reinhold (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, S. 137-150

[171] vgl. Race, Christus, S. 137

[172] vgl. Race, Christus, S. 138f

Absichten an die Welt“[173]: Jesus habe die Macht und Gegenwart Gottes durch die Wirkung seiner ganzen Person vermittelt, in diesem Sinne habe er die Liebe Gottes für die Welt verkörpert. Dieses göttlich-menschliche Potential sei als „Christus-Ereignis“ ein paradigmatischer Augenblick in der Geschichte gewesen. Die Erlösung oder Transformation des menschlichen Lebens, die Jesus eröffnete, erreichte uns in einer partikularen Form, die in der Mischkultur des vorderorientalischen Palästina im 1. Jahrhundert nach Christus entstanden sei. Der christliche Glaube sehe Jesu „Erlösertum“ in seiner Universalgestalt „intentional universal (‚intentionally universal’)“. Im Dialog der Weltökumene bilde Jesus nicht die „Norm über alle Normen“, da andere Normen ebenfalls zum Dialogprozess beitrügen. Der Zweck eines Dialogs würde demnach in der Erarbeitung von Kriterien liegen, die zur Entwicklung einer Weltökumene beitrügen, in der man Unterschiede respektieren würde und gleichzeitig zum Austausch von Wahrheit ermutigen würde. Dies würde zu gegenseitiger Bereicherung und Herausforderung führen. Race bemerkt, dass die Ausformung der Erkenntnistheorie, die erforderlich wäre, um diese neuen Gehversuche im Dialog zu ermöglichen, noch nicht genügend ausgearbeitet worden sei. Eine solche Erkenntnistheorie müsste der Überzeugung verpflichtet bleiben, dass die Partikularitäten der religiösen Traditionen keine isolierten Inseln sind, sondern Felder, die zueinander in einer tiefen und notwendigen Beziehung stehen. Das „Skandalon“ der Partikularität wäre somit aufgehoben durch das „Skandalon der Partikularitäten“, so Race.[174]

1.2. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund von Alan Race

Race gliedert die theologischen Positionen unseres Jahrhunderts in exklusivistische, inklusivistische und zwei Formen eines „pluralistischen“ Bezugsrahmens. Diese dreifache Sortierung des

---

Die Aussagen des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon 451 gelten allerdings bis heute als verbindlich. Das auf dem Konzil verabschiedete Glaubensbekenntnis lautet: „In Übereinstimmung mit den heiligen Vätern lehren wir alle einmütig, daß wir unseren einen Herrn Jesus Christus bekennen sollen: denselben vollkommen in seiner Gottheit und denselben vollkommen auch in seiner Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus einer vernunftbegabten Seele und einem Leibe, wesensgleich mit dem Vater nach seiner Gottheit und wesensgleich mit uns nach seiner Menschheit, in allem uns ähnlich, jedoch ohne Sünde; vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt nach seiner Gottheit, in der letzten Zeit aber um unseret- und unseres Heils willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebährerin (hervorgebracht) nach seiner Menschheit; einen und denselben Christus, Sohn, Herr, Einziggeborenen, in zwei Naturen, unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert, wobei die Unterschiedenheit der Naturen um der Einheit willen auf keine Weise aufgehoben wird, vielmehr die Besonderheit jeder Natur gewahrt und doch zu einer Person und zu einer Hypostase vereinigt wird, nicht in zwei Personen getrennt oder unterschieden, sondern einen und denselben Sohn, den Einziggeborenen, Gott, Logos, den Herrn Jesus Christus, wie einst die Propheten über ihn und dann Jesus Christus selbst uns belehrt hat und wie ihn das Glaubensbekenntnis der Väter uns überliefert hat.“ Zitiert nach Lohse Bernhard (1986): Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart, 6. Auflage, S. 97f, vgl. S. 77-104

[173] vgl. Race, Christus, S. 148

[174] vgl. Race, Christus, S. 141-149

Traditionsbestandes hatte bereits John Hick 1990 in dem Aufsatz „A Philosophy of Religious Pluralism“ vorgeschlagen.[175]

Race bestimmt „das *Skandalon* der christlichen Partikularität“ als „die Tendenz zur *Exklusivität* in Bezug auf die christlichen Wahrheitsansprüche und auf den politischen Nutzen, der aus diesen Ansprüchen gezogen wurde.“ Das exklusive Modell der Inkarnationslehre diente, so Race, der „Beschwörung der absoluten Einzigartigkeit Christi“ und „fungierte ... als Sammlungsruf an die christlichen Gläubigen und sicherte so grundlegend ihre Identität an den theologischen und politischen Fronten.“[176] Race identifiziert den frühen Karl Barth als Vertreter dieser „konfrontativen Sichtweise“[177]. Durch die Unterscheidung von „Offenbarung“ und „Religion“ habe Barth versucht, einen Keil zwischen das Christentum und die anderen Religionen zu treiben und Christus als den absoluten Erlöser aller Menschen zu propagieren. Der „springende Punkt“ an Barths Festhalten am „Gottsein Gottes“ ist nach Race nicht die Legitimität des Paradoxen in der Theologie, „sondern die Frage, inwieweit Theologen bereit sind, ihre Auslegungen für Kritik zu öffnen.“[178]

Eine alternative Theologiekonzeption hierzu bezöge andere Religionen in einer universalistischen Linie mit ein. Mit dem *inklusivistisch*en Modell werde die Ansicht vertreten, dass die Einzigartigkeit Christi kein negatives Urteil über andere Religionen beinhalte, sondern ihre Erfüllung sei.[179] Die „Doppelsinnigkeit (‚ambiguity’)“ halte einerseits am Solidaritätsgedanken aller Menschen fest, bekräftige aber gleichfalls die absolute Einzigartigkeit Jesu Christi. Sowohl eine „Christologie von oben“ (vgl. Karl Rahner) wie eine „Christologie von unten“ (vgl. John Robinson) versuchten vergeblicherweise „die ‚dogmatische Zurückgebliebenheit’ (the dogmatic lag) ... mit einer unbefriedigenden Doppelsinnigkeit“ aufzufüllen.[180]

Die beiden Entwürfe eines „pluralistischen“ Bezugrahmens fokussierten den Begriff der „’Zentralität’ Jesu“. Im ersten Konzept werde der Unterschied zwischen Jesus und anderen religiösen Erlöserfiguren als ein gradueller („in degree“) und nicht als ein genereller („in kind“) bezeichnet. Im Rahmen eines allgemeinen prozesstheologisch-entwicklungsgeschichtlichen Ansatzes, der Schöpfung als den Bereich der Selbstkundgabe Gottes ansehe, sei das anvisierte Ziel der Menschheit in Jesus Christus zur Erfüllung gelangt. Jesus sei der Höhepunkt, in dem Gottes Handeln und die menschliche Antwort

---

[175] vgl. Hick John (1990): A Philosophy of Religious Pluralism, in: Badham Paul (Hg.): A John Hick Reader, London, S. 161-177

[176] Race, Christus, S. 137

[177] vgl. Race, Christus, S. 143

[178] vgl. Race, Christus, S. 144; vgl. Graf Friedrich Wilhelm (1990b): Haben die Christen sich auseinandergelebt? Weltversammlung in Seoul konnte Krise nicht meistern, in: Lutherische Monatshefte 5/90, S. 217

[179] vgl. Race, Christus, S. 145

[180] vgl. Race, Christus, S. 146f

perfekte Harmonie erreicht haben. Die Sprache der Inkarnation und der Inspiration seien zu einer einzigen Sprache zusammengefallen. Gott als Geist speise die Schöpfungsprozesse unaufhörlich von innen mit Energie und sei ständig auf der Suche nach inkarnativer Verleiblichung.[181] Beim zweiten Ansatz liege das Schwergewicht im linguistischen Bereich durch die Benutzung von Parabeln, Symbolen und Metaphern. Als instrumentale und als repräsentative Kräfte erlauben Parabeln, Symbole und Metaphern einerseits die Position einer beobachtenden Perspektive, in der Jesus als eine neue paradigmatische Bestimmung der Beziehung Gottes zur Welt angesehen wird, und andererseits eine teilnehmende Perspektive, die die subjektive Betroffenheit des eigenen Erlösungsweges thematisiere.

Race scheint eher dem prozesstheologisch-entwicklungsgeschichtlichen Ansatz zuzuneigen, wenn er Jesu Vermittlung der „Macht und Gegenwart Gottes durch die Wirkung seiner ganzen Person" beschreibt: „Die schöpferische Wirkung Jesu regte einen neuen Stil der Beziehung zu Gott an, mit ihren eigenen besonderen Bestimmungen des göttlichen Angebots und der menschlichen Antwort darauf."[182] Unklar bleibt bei Race, auf welche Ebenen sich diese Erfahrung beziehen soll. Wie sieht der „neue Stil" im permanenten göttlichen Angebot und in der menschlichen Antwort darauf aus? Wodurch geschieht die Vermittlung der Wirkung der ganzen Person Jesu? Wie verhalten sich der so genannte „historische Jesus" und das Christuskerygma zueinander? Fünf Fragen problematisieren im Folgenden die Position von Race.

2. Fünf Anfragen an die Konzeption von Alan Race

1. Der Anspruch eines „erfahrungsbezogenen" Ansatzes[183] bleibt bei Race theologisch, historisch und sozialwissenschaftlich uneingelöst. Theologisch bleibt die Frage offen, wie die „perfekte Harmonie zwischen göttlichem Handeln und menschlicher Antwort"[184] in Einklang zu bringen wäre mit dem „Skandalon der Partikularitäten" als einer „verletzlichen Möglichkeit".[185] Zudem werden historische und sozialwissenschaftliche Analysen von Race nicht einbezogen.[186]

[181] vgl. Race, Christus, S. 148f
[182] vgl. Race, Christus, S. 141
[183] vgl. Race, Christus, S. 141
[184] Race, Christus, S. 148
[185] Race, Christus, S. 150
[186] Graf fordert, dass sich die akademische Theologie auf historische und sozialwissenschaftliche Analysen von Religion einlassen solle. Vgl. Graf Friedrich Wilhelm (1991): Das Grundrecht auf Provinzialität. Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage, in: Lutherische Monatshefte 4/91, S. 171

2. Im Hintergrund der Konzeption von Race verbirgt sich ein kausales Geschichtsbild. Race beschreibt sein Geschichtsverständnis „als einen ineinander verwobenen Prozeß von Ursache und Wirkung“. Er wendet sich gegen die Inkarnationslehre, da sie „als theologische Gußform für das Konzept der ‚Finalität’ Jesu“ fungiere. Race meint, im Kausalitätsdenken könne kein Platz sein für den Gedanken an eine „Endzeit“, an eine „’endgültige’ Erlöserfigur“ und an das „’Schon und Noch-Nicht’ des kommenden Reiches“[187], das ihm von historischen Veränderungen unberührt erscheint.

3. Mit dem Begriff „story“ versucht Race eine Kategorie aus der biographischen Geschichtsschreibung zu übernehmen, die verdeutlichen soll, dass die menschlichen Wirkzusammenhänge die ideellen Komponenten überwiegen. Auf die Person Jesu übertragen, würde die „story“ die individuelle religiöse Biographie Jesu meinen, in der die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche Natur Jesu Christi zu einer verwoben wären. Allerdings greift Race bei der Beschreibung der „story“ Jesu wiederum nur Teile der Christologie heraus, darunter sind „die Hermeneutik des Schriftgebrauchs, philosophisch-theologische Annahmen über die Kosmologie und das göttliche Handeln sowie die Rolle der politischen Willensdurchsetzung“.[188] Zur Ausprägung der Präexistenzvorstellung habe nach Race Meinung die „Tendenz zur Mythenbildung ... im jüdischen Vorstellungshintergrund“ erheblich beigetragen.[189] Das Vermächtnis dieses „Teils der metaphysischen Theorie“ sei heute sehr problematisch, so Race.[190] Wie das Vermächtnis der Präexistenzvorstellung des Logos aktualisiert oder für die heutige Zeit übersetzt werden könne, bleibt bei Race offen.

4. Für Race fängt Christologie „mit Fragen nach dem menschlichen Bedürfnis in Bezug auf Gott an; sie [die Christologie] fragt zuerst, wie die Wirkung Jesu diese Bedürfnisse aufnimmt und zweitens, wie man sich von daher seine - und deshalb auch unsere Beziehung zu Gott vorstellen soll. ... Es wird auf Jesu Verbindung zur Menschheit Wert gelegt, nicht auf seine U n t e r s c h e i d u n g von ihr.“[191] An welches menschliche Bedürfnis Race konkret gedacht hat, verrät er nicht. Sarah Coakley skizziert es so: „For Troeltsch, as we have seen ‘imagination (Phantasie)’ is in general a positive asset in Christological reflection”.[192] Troeltsch betont das Christus-Symbol, das ihm notwendig erscheint für den sozialen Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde und das die individuellen Bedürfnisse nach einer

[187] vgl. Race, Christus, S. 142
[188] Race, Christus, S. 139
[189] Die aus der hellenistischen Gnosis kommenden Denkelemente vernachlässigt Race dabei. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Christushymnen vgl. Roloff Jürgen (1985): Neues Testament, Neukirchen-Vluyn, 4. durchgesehene und ergänzte Auflage, S. 247-253
[190] vgl. Race, Christus, S. 141
[191] Race, Christus, S. 143
[192] Coakley Sarah (1988): Christ Without Absolutes: A Study of Ernst Troeltsch, Oxford, p. 168

archetypischen Personalität erfülle. Die Vermittlung erfolge durch „human ‚imagination' ... and ‚loving protection'" in einem kontinuierlichen Prozess.[193]

5. Coakley vertritt in ihrer Dissertation „Christ Without Absolutes" die These, daß Troeltsch seine Auffassung über das Wirken der Person Jesu Christi um 1913 verändert habe. Während er vorher von der „Persönlichkeit" Jesu oder dem „Geist Christi" sprach, gab er mit der Niederschrift der Soziallehren „alle entsprechenden Projektionen auf eine selbständige metaphysische Entität, den ‚Geist Christi', hin auszurichten" auf.[194] Hat Race diese letzte Konsequenz gezogen?

Zusammenfassung

Neuere Suchbewegungen, die auch auf dem 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag in München auftraten, zeigen, dass die Frage nach der Göttlichkeit Jesu sowohl aus immanent christlichen Erwägungen heraus wie auch in Bezug auf den interreligiösen Dialog noch aktuell ist. Doch weder ein theologiegeschichtlicher noch ein empirischer Zugang versprechen überzeugende Lösungswege aufzuzeigen. Die Betonung der menschlichen Natur von Jesus Christus, wie sie von Race Konzeption angestrebt wird, birgt nicht nur die Gefahr der Einseitigkeit, sondern auch des Ekklektizismus und unter Umständen sogar des Verlassens des gemeinsamen christlich-ökumenischen Kontextes, wie ein Blick auf das Glaubensbekenntnis von Chalkedon gezeigt hat. Die göttliche Natur Jesu Christi muss somit auch entgegen einer zu starken Versinnbildlichung der Kirche als des Leibes Christi getrennt von der Ekklesiologie behauptet werden. Dies kann gegen Race ebenso eingewendet werden wie gegen die Rekonstruktion von Troeltsch durch Coakley. Die konkrete Kirchengestalt wie auch die menschlichen Bedürfnisse gegenüber dem Göttlichen bleiben immer auch irdischen Religions- und Kirchenvorstellungen verhaftet. Mit dem orthodoxen Lutheraner Hollaz kann man unterscheiden zwischen der „ecclesia repraesentativa", der Versammlung der lehrenden Theologen, und der „ecclesia synthetica", der Lehrende und Hörende, Pfarrer bzw. Pfarrerinnen und Gemeindemitglieder, angehören. Diese „ecclesia synthetica" unterteilt Hollaz wiederum in eine „ecclesia visibilis", die sichtbare Kirche, der auch Heuchler und Böswillige angehören, und in eine „ecclesia invisibilis", die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden und Heiligen. Letztere ist nach Hollaz die Kirche im eigentlichen Sinn. Zu ihr gehört die „ecclesia militans", die im diesseitigen Leben kämpfende

[193] vgl. Coakley, Christ, p. 164
[194] Coakley Sarah (1987): Christologie „auf Treibsand"? Zur Aktualität von Troeltschs Christusdeutung, in: Renz Horst/Graf Friedrich Wilhelm (Hg.): Troeltsch Studien, Bd. 4: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh, S. 349f

Kirche, ebenso wie die „ecclesia triumphans“, die im ewigen Leben triumphierende Kirche. Die im diesseitigen Leben sich immer wieder unter Beweis stellen müssende Kirche („ecclesia militans“) untergliedert Hollaz in die „ecclesia universalis“, die allumfassende Weltkirche, und in die „ecclesia particularis“, die raum- und zeitbegrenzte Ortskirche.[195] Wenn somit ausschließlich nach den religiösen Bedürfnissen der Menschen gegenüber Gott gefragt wird oder wenn die menschliche Natur gegenüber der göttlichen Natur Jesu Christi betont werden soll, wie Race es intendiert, so bleibt man bereits bei dem Kirchenverständnis auf der Ebene der „ecclesia visibilis“ stehen, die nicht nach Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen fragt. Demgegenüber hat Troeltsch die bleibende Dignität des Christentums betont: „Hier hören die Beweise auf und gibt es nur mehr den seiner selbst gewissen Glauben, der sich darauf berufen darf, daß schlechterdings nichts uns eine neue höhere Religion wahrscheinlich machen kann, und daß, wie das Christentum allen vorangehenden gegenüber eine prinzipiell neue Stufe war, so alle Erweiterung und Vertiefung des Lebens bisher nur auf seinem Boden sich vollzogen hat. Der Glaube darf es daher als die Hebung des religiösen Niveaus betrachten, auf der sich das innere Leben der Menschheit weiter bewegen soll. … Denn sein eigenster zentraler Grundgedanke ist, daß es zwar die Teilnahme eröffnet am göttlichen Leben und die Gewissheit und Kraft dazu schenkt, daß aber die absolute Wahrheit erst die Zukunft bringen wird im Gerichte Gottes und im Stillstand der irdischen Weltzeit. Für seine eigene Betrachtung liegt das Absolute jenseits der Geschichte und ist es selbst eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit.“[196]

Literatur

Apfelbacher Karl-Ernst (1978): Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, München/Paderborn/Wien

Bernhardt Reinhold (1991): Einleitung, in: ders. (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, S. 9-29

[195] vgl. Pöhlmann Horst Georg (1980): Abriß der Dogmatik, Gütersloh, 3. verbesserte und erweiterte Auflage, S. 285

[196] Troeltsch Ernst (1985): Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Gütersloh, 2. Auflage (erstmals 1902), S. 91

Coakley Sarah (1987): Christologie „auf Treibsand“? Zur Aktualität von Troeltschs Christusdeutung, in: Renz Horst/Graf Friedrich Wilhelm (Hg.): Troeltsch Studien, Bd. 4: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh, S. 338-351

Coakley Sarah (1988): Christ Without Absolutes: A Study of Ernst Troeltsch, Oxford

Graf Friedrich Wilhelm (1990a): Nur Antwort auf die Zeichen der Zeit. Das „Schlußdokument“ von Basel blieb manches schuldig, in: Lutherische Monatshefte 2/90, S. 77-82

Graf Friedrich Wilhelm (1990b) Haben die Christen sich auseinandergelebt? Weltversammlung in Seoul konnte Krise nicht meistern, in: Lutherische Monatshefte 5/90, S. 216f

Graf Friedrich Wilhelm (1991): Das Grundrecht auf Provinzialität. Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage, in: Lutherische Monatshefte 4/91, S. 170-172

Hick John (1990): A Philosophy of Religious Pluralism, in: Badham Paul (Hg.): A John Hick Reader, London, S. 161-177

Korsch Dieter (1993): Das doppelte Absolute. Reflexion und Religion im Medium des Geistes, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 35, S. 28-56

Lohse Bernhard (1986): Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart, 6. Auflage

Pöhlmann Horst Georg (1980): Abriß der Dogmatik, Gütersloh, 3. verbesserte und erweiterte Auflage

Race Alan (1991): Christus und das Skandalon der Partikularitäten, in: Bernhardt Reinhold (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, S. 137-150

Radford Ruther Rosemary (1991): Kann Christologie befreit werden vom Patriarchalismus? in: Bernhardt Reinhold (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh, S. 120-136

Roloff Jürgen (1985): Neues Testament, Neukirchen-Vluyn, 4. durchgesehene und ergänzte Auflage

Sykes S.W. (1976): Ernst Troeltsch and Christianity's Essence, in: Clayton John Powell (Hg.): Ernst Troeltsch and the Future of Theology, Cambridge, S. 139-171

Troeltsch Ernst (1985): Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Gütersloh, 2. Auflage (erstmals 1902)

Zeitungsartikel:

epd Zentralausgabe, 14.6.1993

idea, 11.6.1993

idea Nachrichten, 10.6.1993

Isarlohner Anzeiger, 15.6.1993

Ruhr Nachrichten, 12.6.1993

Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern, 14.6.1993

Stuttgarter Nachrichten, 12.6.1993

3. Theologie als Steuerungswissenschaft im Prozess zunehmender Ausdifferenzierung kirchlichen Handelns (1996)

Einleitung

I. Die Identität von Pfarrerinnen und Pfarrern

1. Zur Persönlichkeitsentwicklung der Pfarrerin und des Pfarrers in religiöser und wissenschaftlich-theologischer Perspektive

1.1. Identitätsbildung vom religiösen Subjekt zur Berufschristin und zum Berufschristen

1.2. Das Verhältnis religiöser Phänomene und deren wissenschaftliche Wahrnehmung

1.3. Die Geschlechterperspektive

1.4. Religion und Theologie in einander übergreifender Wechselwirkung

2. „Profil"-Gemeinden

2.1. Gemeindemilieus

2.1.1. Schichtenspezifität

2.1.2. Frömmigkeitsgeschichte

2.1.3. Kirchenbindung

2.1.4. Besondere Arbeitsschwerpunkte

2.2. Vielfältige Breite in den Gemeinden und gebündeltes Gesamtverständnis von Kirche (Corporate Identity)

2.3. Gemeindeleitung und Kirchenleitung

2.4. Strukturelle Gemeindeprofile

2.5. Originäre Gemeindeaufgaben des Pfarrers und der Pfarrerin

2.5.1. Sakramentsverwaltung

2.5.2. Gemeindeleitung und Management

2.5.3. Gemeindeaufbau

2.5.4. Gottesdienste

2.5.5. Kasualien

2.5.6. Katechese

2.5.7. Seelsorge

2.5.8. Öffentlichkeitsarbeit und Repräsentation

2.5.9. Erwachsenenbildung

2.5.10. Eigene Studienarbeit

2.5.11. Verwaltung und Personalführung für kirchliche Angestellte

2.5.12. Übergemeindliche Aufgaben: Pfarrkonferenzen und Pfarrkonvente

2.6. Situation der Volkskirche

2.7. Öffentlichkeitsarbeit

II. Die Situation der liberalen Theologie

3. Empirische Gemeindeabläufe und wissenschaftliche Wahrnehmung

3.1. Polemik, Eklektizismus und Distanzverhalten

3.2. Soziologische Wahrnehmungen durch EKD-Studien und Marketingunternehmen

3.3. Fluchtwege in die Großstadtgemeinden, die als normativ gesetzt werden

4. Kirchensteuerung

4.1. Kulturprotestantismus und empirische Kirchenentwicklungen

4.2. Funktion liberaler Theologie: Orientierungswissen bereitstellen

4.3. Positionalität

4.4. Unterschiedliche Muster von Rationalismen in Theologie und Kirche

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Das kirchliche Handeln wird zunehmend von den Mitgliedern hinterfragt. Diese Fragen werden von der Kirche oftmals so interpretiert, dass das kirchliche Handeln in seinem Selbstverständnis auf dem Prüfstand stehe. Die Kirchenleitung und die Ortsgemeinden reagieren mit einer Ausdifferenzierung des eigenen Angebots, das sich an den Mitgliedern wie an Kunden orientieren soll. Die Kluft zwischen akademischer Theologie und praktischem Gemeindealltag scheint dadurch zukünftig nur noch stärker auseinander zu klaffen. Spezifisch theologische Glaubensinhalte drohen verloren zu gehen aufgrund einer Orientierung an den Basen der Kirchengemeinden. In meinen Ausführungen will ich erörtern, inwieweit die Theologie eine „Steuerungswissenschaft“ sein kann im Prozess des sich ausdifferenzierenden kirchlichen Handelns.

I. Die Identität von Pfarrerinnen und Pfarrern

Theologie wird immer von Subjekten betrieben. Diese müssen bereits ein bestimmtes Profil bzw. eine bestimmte Positionalität ausgebildet haben, um zielgerichtet steuern zu können. Mischformen unterschiedlicher Theologieprägungen nehmen um so mehr ab, je näher man sich auf den universitären „inner circle“ einer jeweiligen theologischen Schulbildung[197] hinbewegt. Ziel eines „inner circle“ - wie eines Oberseminars beispielsweise - ist es, mit möglichst hoher Genauigkeit die Unterschiede zwischen theologischen Meinungsbildungen herauszukristallisieren. Zu einer theologisch gebildeten Persönlichkeit gehört deshalb, daß sie die Kriterien, nach denen sie ihre theologische Urteilsfähigkeit bemisst, benennen kann. Im Umkehrschluss kann gefragt werden, inwiefern eine bestimmte theologische Lehrmeinung sich identitätsprägend auf ein Individuum bzw. auf eine Gruppe von Individuen, im kirchlichen Sprachgebrauch auf Gemeinden, auswirkt.

[197] Theologische „Schulen“ sind beispielsweise die liberale Theologie, die sich auf die Zwei-Reiche-Lehre bezieht, und die Anhänger der Königsherrschaft Christi.

1. Zur Persönlichkeitsentwicklung der Pfarrerin und des Pfarrers in religiöser und wissenschaftlich-theologischer Perspektive

1.1. Identitätsbildungsprozess vom religiösen Subjekt hin zur Berufschristin und zum Berufschristen

Bei der Identitätsbildung eines religiösen Subjektes geht das Gefühl, von einem transzendentalen Grund außerhalb der eigenen Person abhängig zu sein, über in eine Selbstdarstellung des religiösen Bewusstseins.[198] Damit ein Subjekt sein religiöses Bewusstsein thematisieren kann, ist es abhängig von bereits vorhandenen Deutungsmustern, die ihm aus seiner Umgebung bereitgestellt werden. Jedes Subjekt bringt in einer individuellen Auswahl dieser Deutungsmuster sein je ihm oder ihr eigenes religiöses Selbstverhältnis zur Sprache, indem das Subjekt Deutungsmuster übernimmt und sie dadurch in ihrer Gültigkeit bestätigt, indem das Subjekt die vorgefundenen Muster in der ihm entsprechenden Weise umdeutet und aktualisiert oder indem das Subjekt die Deutungsmuster von sich weist und sie dadurch als irrelevant für seine eigene Selbstdeutung erklärt.[199] Dieser Vorgang des Zur-Sprache-Bringens der eigenen religiösen Identität kann schöpferisch genannt werden. Das Individuum bleibt dabei in der Gestaltung seiner Ausdrucksweise und in der das Phänomen angemessen beschreibenden Wortwahl von der außerhalb seiner selbst erfahrenen transzendenten Wirklichkeit abhängig (vgl. Luthers verbum externa und verbum interna).

Bei der Ausbildung zum Pfarrberuf wird die individuelle Sprachfähigkeit des religiösen Subjektes dahingehend expliziert, daß das religiöse Subjekt in die Lage versetzt wird, die historischen Grundlagen religiöser Meinungsbildungsprozesse eigenständig zu verorten und selbständig zu aktualisieren. Je nach der schultheologischen Prägung der Deutungsmuster, die in der vorberuflichen Phase biographisch erfahren wurden, wird sich das religiöse Subjekt derjenigen systematisch-theologischen Richtung anschließen, die ihm oder ihr mit den bisher verwendeten Deutungsmustern kongruent oder zumindest kompatibel erscheinen. Die Identitätsbildung vom religiösen Subjekt zur Berufschristin bzw. zum Berufschristen kann dann als gelungen gelten, wenn eine selbsttätige, eigensprachliche theoretisch-systematische Erfassung des universitären Fächerkanons erreicht wurde. Diese Erfassung erfüllt sich für einen Berufschristen bzw. für eine Berufschristin nicht als Selbstzweck, sondern zielt auf praktische Anwendungen hin. In der Vergegenwärtigung und

---

[198] vgl. Schleiermacher Friedrich (1967): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto, Göttingen, 6. Auflage (erstmals 1799 erschienen)

[199] vgl. Berger Peter L./Luckmann Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main, 5. Auflage (englisch 1966)

Aktualisierung von Glaubensgehalten und kirchlichen Traditionen wissen sich die Pfarrerin und der Pfarrer im Amt gemäß dem Ordinationsversprechen stets ihrem bzw. seinem Gewissen und der Gemeinde verpflichtet.

Um als Berufschrist bzw. als Berufschristin nicht dem ständigen zeitlichen Verfall der einmal erworbenen theoretischen Erkenntnisse ausgeliefert zu sein, scheint es meiner Meinung nach sinnvoll, die systematische, positionell ausgebildete Reflexionsfähigkeit parallel zur Berufstätigkeit weiterzubilden. Wenn man die Veränderung der Besetzung dieses Oberseminars[200] in den vergangenen Jahren beobachtet, lässt sich feststellen, daß Theologinnen und Theologen im Pfarramt zunehmend den Bedarf an Praxis überschreitender Reflexion signalisieren. Damit scheint mir auch der erste Schritt getan, den „garstigen Graben" zwischen Theorie und Praxis zu überwinden.

1.2. Das Verhältnis religiöser Identitätsbildung und deren wissenschaftliche Wahrnehmung

Welche Rolle die Religiosität im Theologiestudium spielen kann, möchte ich mit einem Beispiel verdeutlichen, das ich selbst erlebt habe. Ich hatte im ersten kirchlichen Examen zum Studienabschluss 1990 im Fach Dogmatik das Thema „Tod und Auferstehung in der neueren Eschatologie" gewählt. Wie es üblich ist, hatte ich einen Beratungstermin mit dem langjährigen Assistenten des Lehrstuhls „Systematische Theologie und Ethik", Herrn Dr. Klaus Tanner[201], vereinbart. Die Erkenntnis, dass vor allem in den Sozial- und Geisteswissenschaften die selbst gewählten Prüfungsthemen oftmals hohe biographische Relevanz haben, müsste zum Allgemeinwissen eines Assistenten gehören. Etwa ein Jahr vor diesem Gespräch war meine beste Schulfreundin im Alter von 23 Jahren gestorben. In seinem ersten Satz schleuderte mir Herr Tanner entgegen: „Was soll dieses Thema? Nach dem Tod ist doch sowieso alles aus." Einen solch brüsken Umgang hatte ich nicht erwartet und ich fühlte mich persönlich diffamiert. War dieser Assistent nicht auch Pfarrer der bayerischen Landeskirche?[202] Spielte das für ihn in diesem Moment keine Rolle? Oder hatte er mir in seinem ersten Satz gleich seine

[200] Gemeint ist das Oberseminar von Prof. Dr. Dr.hc.mult. Trutz Rendtorff an der Ludwig-Maximilians-Universität München, indem ich diesen Vortrag gehalten habe.

[201] Klaus Tanner hat den protestantischen Identitätsbegriff soweit abgeschliffen, dass er meint, die neuere Identitätsdebatte als eine „progressive Entpathologisierung der Borderline-Persönlichkeit charakterisieren" zu können. Nicht nur von dem Münchner Sozialpsychologen Heiner Keupp, den Tanner zu gerne für seine Verteidigung einer Borderline-Persönlichkeit in Anspruch genommen hätte, hat er dafür Kritik geerntet. Vgl. Tanner Klaus (1991): Von der liberal-protestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität? in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Heft 7, S. 135

[202] Inzwischen ist Prof. Dr. Klaus Tanner zu Beginn des Jahres 2011 das vierte Mal verheiratet und hat drei Scheidungen hinter sich. Aus diesen oder aus anderen Gründen dürfte Prof. Dr. Klaus Tanner im Jahr 2011 kein Pfarrer mehr sein.

theologische Meinung mitteilen wollen, die die Ganz-Tod-These beinhaltete? Meinte er die materialistische Gotteskritik von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Friedrich Nietzsche[203] oder die Ganztod-Theorien bzw. „totalen Eschatologien“ von Karl Barth, Walter Elert, dem frühen Paul Althaus und Eberhard Jüngel[204]? In jedem Falle verhielt er sich mit seiner Äußerung konträr zu der am Lehrstuhl vertretenen liberalen Theologie. Hätte er Martin Luther zitiert, wie Ernst Troeltsch ihn wiedergegeben hat, so hätte er wissen müssen: „’Wenn ein Christ anfängt, Christum zu kennen als seinen Herrn und Heiland, durch welchen er ist erlöst aus dem Tod und in seine Herrschaft und Ehre gebracht, so wird sein Herz gar durchgottet, daß er jedermann wollt gerne auch dazu helfen. Denn er hat keine höhere Freude denn an diesen Schatz, daß er Christum erkennt. (Das ist die eigentliche ethische Selbstvollendung). Darum fährt er heraus, lehrt und vermahnt die anderen, rühmt und bekennt dasselbige vor jedermann, bittet und seufzt, daß sie auch möchten zu solcher Gnade kommen.“[205] Troeltsch resümiert: „Das ist die Ethik des Evangeliums in etwas anderer Sprache“.[206] Doch spielte bei diesem Assistenten in dem Beratungsgespräch mit mir offensichtlich weder seine religiöse Identität noch deren wissenschaftliche Wahrnehmung als Berufschrist eine Rolle.[207]

1.3. Die Geschlechterperspektive

Prozesse der Identitätsbildung verlaufen geschlechtsspezifisch. In ihrem Buch „Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau“[208] hat Carol Gilligan, Professorin für Psychologie an der Harvard University, die androzentrische Einengung bisheriger Forschungsansätze in der Moralbildung und Entwicklungspsychologie aufgezeigt. Sie untersuchte das Modell von Lawrence Kohlberg und stellte die These auf, Kohlbergs Theorie sei nur für die Messung eines Aspektes moralischer Orientierung, einer Ethik der Gerechtigkeit und Rechte, geeignet und kontrastierte sie mit einer Ethik der Fürsorge und Verantwortung. Gilligan merkt an, dass Kohlberg lediglich die Aussagen von Männern ausgewertet habe und Aussagen von Frauen nicht in den Kreis der Wertungsskala einbezogen wurden. Zehn Jahre später zeichnet Carol Gilligan zusammen mit Lyn M. Brown Wendepunkte in der Entwicklung von Mädchen und Frauen nach, die das Erwachsenwerden der Mädchen zu einem

[203] vgl. Pöhlmann Horst Georg (1980): Abriß der Dogmatik, Gütersloh, dritte, verbesserte und erweiterte Auflage, S. 309
[204] vgl. Pöhlmann, Abriß, S. 326
[205] Troeltsch Ernst (1977): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Aalen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, S. 477
[206] Troeltsch, Soziallehren, S. 477
[207] vgl. Göß Elke (1996): Unrecht im Mantel des Rechts? Tagung der Pfarrbruderschaft, in: Korrespondenzblatt Nr. 10, Oktober 1996, S. 144f
[208] Gilligan Carol (1984): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München

Prüfstein für das weibliche Selbstbewusstsein werden lassen[209]. Carol Gilligan gehört zu den Vertreterinnen des „Ergänzungsmodells“, die betonen, daß traditionell mit „dem Menschen“ lediglich die männliche Hälfte der Menschheit gemeint wurde und wird.[210]

Auch Elisabeth K. Minnich, Professorin für Philosophie und Frauenforschung in Cincinatti/ Ohio, benutzt das „Ergänzungsmodell“ bei ihrer Analyse von Gesprächsverläufen und Argumentationsweisen im Universitätsalltag von Vorlesungen, Seminarsitzungen und Studienarbeiten. Elisabeth Minnich schrieb aufgrund ihrer über 20-jährigen Erfahrung in Lehre und Forschung eine sehr aufschlussreiche Einführung in feministisches Denken, das sie betitelte „Von der halben zu ganzen Wahrheit“[211]. Sie wies androzentristische Strukturen auf, beispielsweise durch 1. falsche Generalisierungen, 2. Zirkelschlüsse, 3. mystifizierende Konzepte und 4. partielles/parteiliches Denken. Diese empirisch verifizierten Erkenntnisse kommen den Kriterien, die liberale Theologie aufgrund anderer Forschungsprämissen erhebt, entgegen.

In den vergangenen vierzig Jahren erschien eine Fülle Literatur zur geschlechtsspezifischen Identitätsbildung. Daß hier dringend aufklärender Forschungsbedarf in hohem Maß besteht, schreibt Hartmut Löwe: „Die auch in der Gegenwart noch nicht überwundene Benachteiligung von Frauen, ihre mangelnde Repräsentanz in kirchlichen Entscheidungsgremien und die nicht ausreichende Berücksichtigung weiblicher Lebens- und Glaubenserfahrungen haben dazu geführt, ein Frauenstudien- und -bildungszentrum ins Leben zu rufen. Es ist von der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in bemerkenswerter Einmütigkeit beschlossen worden.“[212]

1.4. Religion und Theologie in einander übergreifender Wechselwirkung

Die Identifikationsmöglichkeiten, die Pfarrerinnen und Pfarrer für Christen darstellen, beziehen sich auf zwei Ebenen: 1. Die Pfarrerin bzw. der Pfarrer können aufgrund ihrer Bildung in systematisch-theologischer Reflexionsfähigkeit Identitätsfiguren für fragende und nach Vergewisserung suchende Christen sein. 2. Die Pfarrerin bzw. der Pfarrer werden als Identitätsfigur im Hinblick auf eine christliche Lebensführung betrachtet. In beiden Fällen ist von einer idealisierenden Betrachtungsweise

[209] vgl. Brown Lyn M./Gilligan Carol (1994): Die verlorene Stimme, Frankfurt/Main

[210] Die Unterscheidung von „Gleichheits-, Ergänzungs- und Differenzmodell“ folgt Ina Praetorius. Vgl. Praetorius Ina (1993): Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh, S. 238-250

[211] vgl. Minnich Elisabeth K. (1994): Von der halben zur ganzen Wahrheit, Frankfurt/Main und New York

[212] Löwe Hartmut (1995): Zwischen allen Stühlen. Kirchenleitung für entschiedene (fromme und weltliche) und zögernde Christen, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 187

abzusehen. Sowenig der Pfarrer bzw. die Pfarrerin aufgrund seiner bzw. ihrer Ausbildung ethische „Patentrezepte“ und unumstößliche Glaubensgewissheiten verbreiten sollte, sowenig lässt sich vollmundig von „Musterprotestanten“[213] sprechen angesichts von steigenden Scheidungsraten auch unter kirchlichem Personal oder angesichts von Mobbing bis zu Fällen justitiabler übler Nachrede. Pfarrerinnen und Pfarrer sollten jeglicher Stilisierung ihrer Person zur „musterhaften Identifikationsfigur“ lediglich aufgrund ihrer Amtsposition wehren, da sich dahinter ein katholisches Amtsverständnis verbirgt, und stattdessen in vorbildlicher Weise das tägliche „simul justus et peccator“ leben.

Aufgrund der oben genannten Zusammenhänge der vorberuflich angeeigneten religiösen Deutungsmuster und der dieser Setzung entsprechenden Wahl einer bestimmten theologischen Lehrmeinung, konstituiert sich während des Studiums eine Positionalität, die sich zuweilen eng an die eingeschlagene universitäre Lehrmeinung anschließt. Ist das erste theologische Examen bestanden, wird in kirchlichen Bewerbungsgesprächen nicht selten theologische Profilierung gegen „basisorientierte Gemeindearbeit“ und allseits verfügbare Einsatzmöglichkeiten einer Pfarrerin bzw. eines Pfarrers im kirchenleitenden Interesse ausgespielt. Der Maßstab der „Allverfügbarkeit“ widerspricht einer selbstbestimmten Persönlichkeitsentwicklung. Geht man davon aus, daß die Identitätsbildung mit reflexiven Phasen verbunden ist, in denen das Individuum sich seiner selbst vergewissert und ein Identitätskonzept entwirft, so sind damit unwillkürlich Schwerpunktsetzungen in der eigenen Identitätsbildung verbunden. Das Individuum bildet bestimmte Fähigkeiten stärker aus, andere zeigen sich schwächer. Da das Individuum eine integrierte Persönlichkeitsstruktur zum Ziel hat, entsteht innerhalb eines geschichtlichen Werdegangs eine feine Abstimmung komplexer psychischer Entwicklungen. Das Subjekt definiert seine Identität und verortet sich selbst innerhalb sozialer Beziehungen. Der von außen kommende, oftmals kontrafaktisch gesetzte Anspruch der „Allverfügbarkeit“ im Pfarramt, den kirchliche Vertreter lediglich aufgrund unzureichender konzeptioneller Planungen zugunsten schneller, flächendeckender Stellenbesetzungen nutzen, wirkt in hohem Maße zynisch im Hinblick auf reflexive Identitätskonzepte. Der Zynismus gegenüber Vikarinnen und Vikaren, Pfarrerinnen und Pfarrern wird besonders im Personalreferat der bayerischen Landeskirche gepflegt, das nicht selten sogar Auskünfte gibt, die von den hauseigenen Kirchenjuristen keinesfalls gedeckt werden würden, würden die Aussagen ihnen zur Kenntnis gelangen. Ziel der Identitätsbildung vom religiösen Subjekt zur Berufschristin bzw. zum Berufschristen müsste sein, wie oben bereits erwähnt, eine selbsttätige, eigensprachliche theoretisch-systematische Erfassung des

[213] Gräb Wilhelm (1992): Der Pfarrer als Musterprotestant – zum Wandel einer kirchlichen Funktionselite, in: Graf Friedrich Wilhelm/Tanner Klaus (Hg.): Protestantische Identität heute, Gütersloh, S. 246-255

universitären Fächerkanons zu fördern und ein identitätsadäquates Berufsfeld zu finden, das den jeweiligen intellektuellen, geistlichen und sozialen Begabungen des Berufschristen bzw. der Berufschristin so weit als möglich entspricht und entgegenkommt. Nur so wäre eine für Gemeinden und Berufschristinnen und Berufschristen am höchstmöglichen entsprechende, gegenseitig am fruchtbarsten ausfallende Arbeit gewährleistet.

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele für die Relevanz theologischer Inhalte in der kirchengemeindlichen Praxis nennen.

1. Die Erarbeitung exegetischer Erkenntnisse des Alten und Neuen Testaments werden in der Praxis relevant bei Predigtvorbereitungen, im Schulunterricht (Bsp.: Jeremia im Lehrplan 7. Klasse Hauptschule in Bayern), bei Bibelstunden usw.

2. Die Praktische Theologie wirkt sich am eindeutigsten im Alltag von Pfarrerinnen und Pfarrern aus. Die Wahl zwischen einem Geburtstagsbesuch mit Sektempfang im Kreise von Verwandten und Bekannten und einem gezielten, zeitlich abgegrenzten Seelsorgegespräch im Umfeld eines Geburtstages, wenn nicht alle Verwandten und Honoratioren mit offenen Ohren daneben stehen, wird durch praktisch-theologische Kriterien für gelingende Seelsorge-Situationen erleichtert.

3. Die Dogmatik spielt in mehreren Funktionen eine Rolle. a) Dogmatische Positionalität ist gefragt bei allen kirchlichen Bewerbungsgesprächen und bei der Wahl eines zukünftigen kirchlichen Arbeitsortes. b) Dogmatisches Grundwissen ist vom Pfarrer bzw. der Pfarrerin gefordert bei der Gottesdienstgestaltung, bei der Abfassung von Predigten (besonders zu hohen kirchlichen Feiertagen wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten und zu Trinitatis), im Konfirmandenunterricht und bei Kasualgesprächen. Beispielsweise erwarten Jugendliche im Konfirmandenunterricht Antworten auf spontan sich stellende Glaubensfragen. So hat der Grundschullehrer zwar vielleicht seinen Schülerinnen und Schülern die geschichtliche Distanz zu den neutestamentlichen Wundergeschichten vermittelt. Die damit verbundene eventuelle Relativierung des Wahrheitsanspruches von Wundergeschichten durch eine strikte Rationalisierung thematisiert er nicht. Für die Schülerinnen und Schüler bleibt die historische Einordnung der Wundergeschichten lediglich eine Meinungsäußerung ihres Grundschullehrers. Demnach gab es früher eben Wunder. Wie sie zustande kamen und ob die Berichte darüber wahr sind, wurde nicht geklärt. Im Konfirmandenunterricht an der Schwelle zwischen naivem Kinderglauben und rationalistischer Weltsicht fragen die Jugendlichen nach dem Wahrheitsgehalt von Wundergeschichten. Neben dem Konfirmandenunterricht gewinnt die Explikation und Übersetzung von dogmatisch geronnenen Formeln christlicher Glaubensinhalte an Bedeutung bei Kindertaufen und bei Erwachsenentaufen, beispielsweise von russischen Aussiedlern.

Unter den Loci der Dogmatik[214] lassen sich keine Dogmatikinhalte besonders herausstellen, die für eine Steuerungsfunktion der Theologie in höherem Maße geeignet wären als andere. Denn belichtet man einen Loci in seiner Wichtigkeit zu wenig, kann in einer entsprechenden Diskussionsfrage gerade dessen Unterbelichtung ein schiefes Licht auf die gesamte dogmatische Austarierung werfen.

Mit drei Beispielen möchte ich die Unverzichtbarkeit um das Wissen dogmatischer Topoi unterstreichen. 1. Die Landessynode hat im Herbst 1995 in Regensburg anlässlich des Themas „Weltwirtschaft" Empfehlungen an die Gemeinden verschickt, Kaffee aus ökologischem Anbau zu verkaufen, der durch sogenannten „fairen Handel" exportiert wurde. In der Begründung der Landessynode werden befreiungstheologische, somit schöpfungstheologische und präsentisch-eschatologische Argumente genannt. 2. In Prospekten der Kur- und Urlauberseelsorge, die zu Berggottesdiensten und musikalischen Andachten einladen, wird schwerpunktmäßig mit einer Mischung aus Schöpfungstheologie, Anthropologie und Ekklesiologie gearbeitet. 3. Jegliche kirchlichen Äußerungen, die den Charakter appellierenden Christseins tragen, stehen in der Gefahr, dogmatische Gehalte reduziert in Form von autoritativen Wahrheiten zu verwenden. Falk Wagner sieht in einer verkürzten Darstellung dogmatischer Gehalte „die altprotestantisch-vormoderne Mentalität eines bibel- und dogmengläubigen Fundamentalismus".[215] Eine ausgewogene, alle Loci der Dogmatik umfassende theologische Ausbildung ist gerade im Hinblick auf die spätere Gemeindepraxis und die dort notwendigerweise knapp zu haltenden Darstellungen unverzichtbar.[216]

---

[214] Pöhlmann geht auf 13 Loci ein: Von der Theologie, Von der Offenbarung, Von der Heiligen Schrift, Vom Glauben, Von Gott, Von der Schöpfung, Vom Menschen, Von der Sünde, Von Christus, Von der Gnade, Von den Heilsmitteln, Von der Kirche und Von den letzten Dingen. Vgl. Pöhlmann Horst Georg (1980): Abriß der Dogmatik, Gütersloh, dritte, verbesserte und erweiterte Auflage

[215] Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band. 2, S. 241

[216] So befasste sich der Neuendettelsauer Systematische Theologie Professor Dr. Joachim Track fast ausschließlich mit der Lehre von der Kirche. Prof. Dr. Dr.hc.mult. Wolfhart Pannenberg hat hingegen eine umfassende systematisch-theologische Darstellung vorgelegt. Vgl. Pannenberg Wolfhart (1988): Systematische Theologie, Band 1, Göttingen; vgl. Pannenberg Wolfhart (1991): Systematische Theologie, Band 2, Göttingen; vgl. Pannenberg Wolfhart (1993): Systematische Theologie, Band 3, Göttingen

2. "Profil"-Gemeinden

2.1. Gemeindemilieus

„Die“ Gemeinde gibt es nicht. Gemeinden unterscheiden sich durch regionale, frömmigkeitsgeschichtliche, stratifikatorische und altersstrukturelle Milieuvielfalt. Bereits innerhalb einer Gemeinde kann eine hohe Differenzierung zwischen Frömmigkeitstypen, Altersschichten und Kirchenbindung festgestellt werden. Wie sich eine Orientierung an der Schichtenspezifität, an der Frömmigkeitsgeschichte, an der Kirchenbindung und an besonderen Arbeitsschwerpunkten auf die Angebotsausrichtung und Angebotsausgestaltung auswirken kann, möchte ich an einigen Beispielen darstellen.

2.1.1. Schichtenspezifität

Die Lukaskirche in München ist die größte evangelische Kirche in der bayerischen Landeshauptstadt. Ihre Gemeindegrenzen reichen vom Englischen Garten im Norden über den Marienplatz bis zur Wittelsbacher Brücke. Um den Englischen Garten herum haben sich wohlhabende, meist zugezogene, gut situierte Münchner Familien, die oft kleine bis mittelgroße Kinder haben, angesiedelt. Um den Marienplatz herum, in dem Sprengel, den ich als Vikarin betreut habe, wohnen noch alteingesessene Münchnerinnen und Münchner. Einige sind verwitwet. In leer gewordene Wohnungen sind Juppies, d.h. junge, gutverdienende Neumünchner-Singles, gezogen. In den Straßen um den Gärtnerplatz hat sich die Schwulenszene Münchens angesiedelt. Um die Klenzeschule herum in der Nähe der Wittelsbacher Brücke wohnen ausländische und deutsche Arbeiterfamilien. Unter der Wittelsbacher Brücke ist einer der Lieblingsplätze von Obdachlosen.

Zum Gemeindeleben der Lukaskirche gehört die Obdachlosenarbeit ebenso wie die Promi-Heirat Konstantin Weckers. Es gab zwar Diskussionen, ob sich die Lukaskirche in einem gemeindlichen Schwerpunkt um die Obdachlosen kümmern solle. Der Ausgleich zwischen den anderen schichtenspezifischen Bedürfnissen innerhalb des Gemeindebezirks der Lukaskirche stand jedoch immer außer Zweifel. Die Lukaskirche München ist ein gelungenes Beispiel für eine umfassende schichtenspezifische Gemeindeintegration.

2.1.2. Frömmigkeitsgeschichte

Die Pfarrer und Pfarrerinnen an der Lukaskirche gehören sehr unterschiedlichen frömmigkeitsgeschichtlichen Richtungen an. So gibt es an der Lukaskirche München sowohl einen Pfarrer, der sich den Hochkirchlern zugehörig fühlt, die unter anderem gegen die Frauenordination sind, als auch eine sozialpolitisch stark engagierte Pfarrerin. Hier können unterschiedliche theologische Konzeptionen nebeneinander existieren und Kompromisse müssen nur selten ausgehandelt werden, weil jede Pfarrerin und jeder Pfarrer ihr bzw. sein eigenes Aufgabenfeld zugewiesen bekommen hat. Man könnte von einem „weichen Pluralismus“ sprechen.[217]

Gemeindesoziologisch ist Stammbach, meine derzeitige Pfarrstelle[218], völlig konträr aufzufassen. In der 3000-Mitglieder-Gemeinde in Oberfranken gehören die meisten dem Arbeitermilieu an. Von 20 bis 25 Konfirmandinnen und Konfirmanden besuchen höchstens einer oder zwei das Gymnasium. Mindestens die Hälfte steuert einen Hauptschulabschluss an. Die Arbeitslosigkeit liegt über zehn Prozent in Nord-Ost-Oberfranken. In der Kirchengemeinde hat ein Kollege eine pietistische CVJM-Jugendgruppe ins Leben gerufen und versucht dadurch zu missionieren. Daneben gibt es am Ort keine Angebote für Jugendliche. Die erwachsenen Gemeindemitglieder präferieren eine traditionelle Frömmigkeit und legen Wert auf die gewohnten und gleichbleibenden Sonntags- und Festabläufe. Als ich 1994 nach Stammbach kam, drohten die beiden Flügel auseinander zu brechen. In diesem Umfeld geht es um einen „harten“ Pluralismus, der durch potentielle und aktuelle Konflikte gekennzeichnet ist, „wo darum die Frage lebt, was letztlich Einheit konstituiert und wie sie durch Pluralismus möglich wird“.[219]

2.1.3. Kirchenbindung

Die emotionalen Kirchenbindungen und die sich durch Kontakte auszeichnenden Kirchenbindungen (Gottesdienstbesuche, Inanspruchnahme von Kasualien etc.) sind in einer traditionellen oberfränkischen Kirchengemeinde wesentlich höher ausgebildet als in der Großstadtkirchengemeinde in München. In einer Imageuntersuchung hat die renommierte Unternehmensberatung McKinsey

---

[217] vgl. Rendtorff Trutz (1995): Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 22
[218] Diesen Vortrag habe ich 1996 gehalten.
[219] Rendtorff, Wahrheit, S. 23

herausgefunden, dass im Münchner Dekanat 9,1 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder angeben, keinen Glauben zu haben. 43,1 Prozent sehen sich als Kirchenfremde mit selbst definiertem Glauben. 20,5 Prozent bezeichnen sich als Suchende mit Kirchendistanz. 8,1 Prozent sagen von sich, sie seien Glaubende mit kritischer Kirchlichkeit und 18,7 Prozent geben an, Glaubende mit fester Kirchenbindung zu sein. Zum sogenannten „kerngemeindlichen Milieu", d.h. zu Gläubigen mit regelmäßigem Kirchenkontakt, lassen sich maximal 26,8 Prozent rechnen.[220]

Ein Kriterium für gelingendes Zusammenleben innerhalb einer Kirchengemeinde könnte sein, wie stark die Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppierungen ausgeprägt ist. Dieses Kriterium stünde in der Tradition liberalen Denkens. Zudem ist ein „weicher Pluralismus" innerhalb einer Kirchengemeinde eher geeignet, auf gelingendes Gemeindeleben abzuzielen, als ein „harter Pluralismus".

Eine Definition für eine christliche Kirchengemeinde könnte lauten: „Gemeinde" ist eine sich ständig neu konstituierende Verständnis- und Interpretationsgemeinschaft christlicher Individuen innerhalb festgelegter regionaler (Parochie-)Grenzen mit einem Konglomerat sich selbst bestimmender Zusammengehörigkeitsgefühle, die sich geschichtlich entwickelt haben. Traditionen innerhalb einer Gemeinde bilden sich an vorhandenen Meinungen aus, z.B. wie christliche Lebensgestaltung bzw. Lebensführung aufgrund bestimmter religiöser, kirchlich sich formierender Interpretationen auszusehen habe.

Gemeinden sind christlich geprägte soziale Milieus. Die bleibende Bedeutung der Ortsgemeinde benennt der Planungsreferent der bayerischen Landeskirche Hans Peetz in dem Strukturpapier „Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren": Trotz hoher Mobilität habe die Ortsgemeinde auch heute wesentliche Bedeutung als Raum örtlicher und menschlicher Nähe. Sie biete die Chance lebensnaher persönlicher Kontakte.[221] Entsprechend der soziologischen Ausdifferenzierung der Gemeinden und der positionellen Identitätsbildungen der Pfarrerinnen und Pfarrer plädierte der Bayreuther Kreisdekan, Oberkirchenrat Wilfried Beyhl,[222] auf einer Pfarrkonferenz des Dekanates Münchberg im Dezember 1995 für „Profilgemeinden". Jede Parochie

---

[220] vgl. Brockert Heinz (1996): Profillos und risikoscheu. Eine Münchner Unternehmensberatung hat das Image der Kirche untersucht, in: Sonntagsblatt. Die christliche Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft und Kultur, Nr. 3 vom 19. Januar 1996, S. 19

[221] vgl. Peetz Hans (o.J.): „Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren", Manuskript, S. 15
Falk Wagner bestimmt die Religion als den sozialen Ort: „In der funktional differenzierten und säkularisierten Gesellschaft empfiehlt sich die Religion als ein sozialer Ort, an dem die Interessen und Bedürfnisse der sich verselbständigenden Individualität des Menschen reflektiert und thematisiert werden können." Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 240

[222] Neuerdings wurde die Bezeichnung „Kreisdekan" in Anlehnung an die Hierarchie in der katholischen Kirche umbenannt in „Regionalbischof".

sollte einen bestimmten Funktionsschwerpunkt entwickeln. Die Profile sollten sich im Dekanat gegenseitig ergänzen. Die Form einer Ausprägung sei von vier Faktoren abhängig: 1. von den persönlichen Fähigkeiten der Pfarrerin bzw. des Pfarrers, 2. von den Begabungen der Mitarbeitenden, 3. von der Gemeindesituation und 4. von dem Leitbild der entsprechenden Gemeinde, das die oder der Geistliche in Zusammenarbeit mit dem Kirchenvorstand zu entwickeln habe. Ein Ziel müsse sein, daß die Schwerpunktarbeit nach dem Weggang der Pfarrerin oder des Pfarrers fortgesetzt werden könne. Die Bezeichnung „Profilgemeinde“ sage ihm wesentlich mehr zu als „Richtungsgemeinde“.[223]

2.1.4. Besondere Arbeitsschwerpunkte

Während meiner Vikariatszeit in der Lukaskirche in München wollte ich meine Gemeindearbeit eng am Profil meines Sprengels ausrichten, der vom Marienplatz bis zum Gärtnerplatz reichte. Bei einer Sichtung der Gemeindestatistik ergab sich, dass rund 30 Prozent der Bewohnerinnen und Bewohner in meinem Sprengel unter 30 Jahre alt sind. Dieses Ergebnis überraschte nicht nur mich, sondern auch meinen Mentor Tilmann Haberer, der bereits seit Jahren Pfarrer an der Lukaskirche war und auch die anderen Kolleginnen und Kollegen. In Absprache mit dem Kollegenkreis und dem Kirchenvorstand gründete ich eine Gruppe von jungen Erwachsenen zwischen 20 und 30 Jahren, die sich zweiwöchentlich traf, und die sich mit aktuellen Themen aus der Kirche, dem Glaubensleben der Einzelnen, aber auch mit ethisch relevanten gesellschaftlichen Fragen beschäftigte. In Anlehnung an die Zielgruppe, bei der sich die 20- bis 30-Jährigen angesprochen fühlen sollten, nannte ich die Gruppe „The Twenties“. Zu den Treffen lud ich Referentinnen und Referenten ein, die in ihrem Arbeitsgebiet spezialisiert waren und kompetent einen Überblick darüber geben konnten und sich anschließend in der Diskussion auch kritischen Fragen stellten. Vorbild hierfür war das „Forum Junger Erwachsener“ der Akademie Tutzing, das ich auf die Situation einer Kirchengemeinde im Großstadtbereich mit regelmäßigen Treffen und Kontakten übertragen wollte. Neben den themenbezogenen Abenden gab es gesellige Treffen, gemeinsame Kinobesuche, Besichtigungen und Gesprächsabende unter den jungen Erwachsenen. Während meiner Vikariatszeit kamen so insgesamt drei Programme zustande, die sich zeitlich an die Universitätssemester anlehnten. Vor dem Start habe ich alle 20- bis 30-Jährigen in der Gemeinde angeschrieben und zu der Gruppe eingeladen. Danach habe ich jeweils zu einem neuen Programmstart die Neuzugezogenen in der Gemeinde schriftlich eingeladen. Das Programm wurde

[223] vgl. Göß Elke (1995): Parochien auf der Suche nach mehr Profil. Oberkirchenrat Wilfried Beyhl: Kirchengemeinden als Arbeitsgemeinschaften, in: Sonntagsblatt. Evangelisches Wochenzeitung für Bayern, Nr. 15 vom 17. Dezember 1995, S. 14

über Aushänge, Handzettel und Veröffentlichungen im Gemeindebrief bekannt gegeben. Erstaunlicherweise ergab es sich, dass nicht überwiegend Studierende aus der nahe gelegenen Ludwig-Maximilians-Universität zu den Abenden kamen, sondern überwiegend neu zugezogene Berufsanfängerinnen und Berufsanfänger das Bedürfnis hatten, als Singles Kontakt zu Gleichaltrigen zu bekommen und sich in ihrem neuen Lebensabschnitt und an ihrem neuen Arbeits- und Wohnort, fern des bisherigen Lebensumfeldes und des bisherigen Freundeskreises, ein soziales Umfeld zu schaffen, in dem man über soziale und religiöse Themen reden konnte. Nach dem Abschluss meines Zweiten Kirchlichen Examens und der damit verbundenen Beendigung meines Vikariates an der Lukaskirche fand die Arbeit mit dieser Zielgruppe keine Fortsetzung. Meines Wissens hat diese Pioneerarbeit in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern auch keine Nachahmung in anderen Gemeinden erfahren.

Aus dem Kirchenvorstand wurde ich bei meiner Arbeit mit „The Twenties“ anfangs von dem leider 1994 verstorbenen Kirchenvorsteher Edgar Weikum unterstützt. Sein Anliegen war jedoch ein ganz anderes, wie er mir eines Tages erzählte. Um den Gärtnerplatz herum hatte sich die Schwulenszene Münchens ein Refugium mit Kneipen und Cafés geschaffen, das weit über die Stadtgrenzen Münchens hinaus bekannt war. Er und sein Freund Traugott Roser, mit dem ich mich auf das Erste Kirchliche Examen vorbereitet hatte, brachten mir ihre Idee nahe, auf diese Zielguppe einzugehen. Da sich im Vorfeld der Landessynode in Fürth im Jahr 1993 bereits 1991 eine diffuse Diskussionslage in der bayerischen Landeskirche zu entwickeln begann, hielt ich es für möglich, sich in einem Gesprächskreis ausführlicher damit zu beschäftigen, ob Homosexuelle besser in das Gemeindeleben integriert werden könnten und wie dies geschehen könnte. Ich selbst hatte als Heterosexuelle bis zu diesem Zeitpunkt keinerlei Kenntnis über Homosexualität und das Leben mit dieser sexuellen Orientierung. Ich erkundigte mich bei dem Vertreter homosexueller Pfarrer in München darüber, ob er eine Gemeindearbeit, die sich mit den Schwierigkeiten der Anerkennung von Homosexuellen im Gemeindeleben befassen würde, für sinnvoll erachten würde. Zudem konnte ich die Vorbereitungspapiere zur Landessynode im Herbst 1993 in Fürth lesen. Unter dem guten Zureden von Edgar Weikum und Traugott Roser entschloss ich mich, die Verantwortung für einen Gesprächskreis zum Thema „Homosexualität und Kirche“ übernehmen zu wollen und holte die Zustimmung des gesamten Kirchenvorstandes der Lukaskirche hierfür ein. Erleichternd kam hinzu, dass ein heterosexuelles Ehepaar Interesse daran zeigte, an den Gesprächsrunden teilnehmen zu wollen. So gründete ich einen Gesprächskreis für Heterosexuelle und Homosexuelle, in dem es darum ging, sich in der Vorbereitung auf die Landessynode 1993 über die biblischen, biologischen, religiösen, ethischen und sozialen Implikationen von Homosexualität im Klaren zu werden. Der Gesprächskreis las auch gemeinsam Bücher über Homosexualität und Heterosexualität und diskutierte darüber. Neben den

thematischen Passagen stand stets das persönliche Gespräch im Vordergrund. Alle Gesprächsbeteiligten entwickelten erst im Laufe des gemeinsamen Beisammenseins eine diskursiv erarbeitete, rational und emotional verantwortete Haltung gegenüber der Frage, wie Heterosexuelle und Homosexuelle miteinander umgehen können und sollten und wie Homosexuelle in Kirchengemeinden nicht diskriminiert werden. Die biblischen Aussagen über Homosexualität, die gleich zu Beginn ausführlich besprochen wurden, spielten dabei als Leitlinie immer wieder eine Rolle. Ebenso wurde eingehend über das Gebot der Nächstenliebe und über die biblische Schöpfungsgeschichte geredet. Grundlegend waren auch die neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Entstehung von Homosexualität und die Veränderung der exegetischen Auslegung der biblischen Stellen durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis wie auch ethische Fragen im Umgang mit der eigenen Sexualität (Promiskuität, Aids etc.). Mit dem Ende meiner Vikariatszeit endete auch für mich diese rund einjährige Beschäftigung mit der Frage, wie Homosexuelle in die Kirchengemeinde besser integriert werden könnten. Weiter getragen wurde die Arbeit durch den neu gewählten Kirchenvorsteher Lutz van Raden, der auch in die Landessynode gewählt wurde. Nach meinem Weggang aus der Lukaskirche erhielt die Kirchengemeinde von der bayerischen Landeskirche eine Sonderbeauftragung und ein Pfarrer widmete seine Arbeit explizit der Integration von Homosexuellen. Die Landessynode verabschiedete im Herbst 1993 die „Fürther Erklärung“, die ein Antidiskrimierungsgebot enthält.[224]

2.2. Vielfältige Breite der Gemeinden und gebündeltes Gesamtverständnis von „Kirche“ (Corporate Identity)

Würde man Gemeinden nach ihrer Schichtenspezifität, ihrer Frömmigkeitsgeschichte, ihren Kirchenbindungen und ihren besonderen Arbeitsschwerpunkten aufschlüsseln, ergäbe sich die Frage danach, welche Teile der Gesamtkirche sie in besonderer Weise verkörpern und wie sie in ein Gesamtverständnis von Kirche integriert werden könnten und was sie zum allgemeinen „Bau“ der

[224] vgl. „Fürther Erklärung“ von 1993. Wortlaut der Stellungnahme der Landessynode zu Fragen der Homosexualität, http://www.sonntagsblatt-bayern.de/download/fuerther_erklaerung_1993.pdf, 01.05.2017
Diese „Fürther Erklärung“ von 1993 nahm der bayerische Landesbischof Johannes Friedrich in sein Statement am 15. November 2010 auf, indem er sich zu dem „Zusammenleben von Pfarrerinnen und Pfarrern im Pfarrhaus“ äußerte. Vgl. http://www.bayern-evangelisch.de/www/download/statementhomosexualitaet.pdf, 01.05.2017
Am 15. November 2010 hat der Landeskirchenrat der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern dem Zusammenleben von homosexuellen Pfarrerinnen und Pfarrern, die eine eingetragene Lebenspartnerschaft eingegangen sind, im Pfarrhaus grundsätzlich zugestimmt und am 25. November 2010 hat dies die Landessynode auf ihrer Tagung in Neu-Ulm ebenfalls beschlossen. Vgl. „Menschenwürdig leben“. Landesbischof Johannes Friedrich im Gespräch, http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2010_50_12_02.htm, 01.05.2017

Kirche beitragen könnten. Der Apostel Paulus hat dies im ersten Korintherbrief bereits thematisiert, indem er davon sprach, dass alle Glieder eines Leibes ihre eigene Dignität haben und dass sie alle zum Bestehen und Funktionieren des Körpers beitragen (vgl. 1. Kor. 12, 4-31). Die verschiedenen Dienste gründen auf verschiedenen Geistesgaben, die sich alle aus dem einen Heiligen Geist speisen. In den protestantischen Kirchen wird die individuelle Geistesgabe ernst genommen und nicht als sektiererisch ausgegrenzt. Für die Kirche gilt Ernst Troeltsch zufolge: „Trotz ihrer mannigfachen Berührungen mit dem Sektentypus, trotz ihres Individualismus, ihrer Laienreligion, ihrer Berufung auf die Bibel, ihrer Betonung der subjektiven Verwirklichung des Heils in persönlicher und innerlicher Christlichkeit und der Beschränkung der wahren Kirche auf das wirkliche, wiedergeborene Volk Christi, trotz alledem zeigt sie grundwesentlich keinerlei Neigung zum Sektentypus, sondern sieht den Kirchentypus als das selbstverständlich und allein Christliche an".[225] Beim reformatorischen Kirchenbegriff „fehlt es nun nicht an der Betonung, daß die Kirche nicht bloß im Wort, sondern zugleich in der innerlich-persönlichen Wirkung des Wortes und damit in der wiedergeborenen und heiligen Gemeinde besteht. Darin kommt Luthers Persönlichkeits- und Innerlichkeitsprinzip zum Durchbruch".[226]

Ein gebündeltes Gesamtverständnis von Kirche gibt es nach Hans Peetz in der Form von allgemein als verbindlich erachteten Leitbildern nicht mehr. In dem Manuskript „Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren" regt er die Arbeit an einem Identitätskonzept (Corporate Identity) an, wie McKinsey sie vorgeschlagen hat. Diese „corportate identity" solle unter anderem als Grundmuster in der Öffentlichkeitsarbeit verwendet werden. Der Begriff der Volkskirche sei ekklesiologisches Leitbild a) für eine Kirche, die Raum gibt für individuellen Glauben, die Hilfe leistet für persönliches Christsein im Alltag der Welt, b) für eine Kirche, die die Gemeinschaft ermöglicht und fördert und Raum gibt für eine Breite von Gemeinschaftsformen und c) für eine Kirche, die mit ihrer Botschaft in die Öffentlichkeit wirkt und darin Verantwortung übernimmt.[227]

Veränderungen im Kirchenrecht beziehen sich vor allem auf die Dekanatsebenen. So wird eine klare Trennung des seelsorgerlichen Aufgabenbereiches des Seniors bzw. der Seniorin zu der Vorgesetztenfunktion des Dekans bzw. der Dekanin empfohlen. Im Münchberger Dekanatsausschuss, dem ich seit einem Jahr angehöre, wird jetzt bereits darüber nachgedacht, wie der Dekanatsausschuss die ihm demnächst angetragene Aufgabe der Gesetzesverfassung angehen will. Zentrale Rahmensetzungen für den Zuständigkeitsbereich des Dekanatsausschusses werden von der Kirchenleitung noch erwartet. Das Projekt der Dezentralisierung gehört in den Maßnahmenkatalog der

[225] Troeltsch Ernst (1977): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Aalen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, S. 448
[226] vgl. Troeltsch, Soziallehren, S. 450
[227] vgl. Peetz, Perspektiven, S. 2

„Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren“. Es folgt Vorschlägen für eine Dekanatsbezirksordnung, die im Dezember 1970 und im November 1971 von den Landessynoden bereits beraten wurden. Darauf hat OKR Theodor Glaser in seinem Referat „Aufgabe, Stellenwert und Funktion der mittleren Ebene“ auf der Hesselberg-Konferenz am 26. September 1995 hingewiesen. Bereits zu Beginn der siebziger Jahre sei gefordert worden: „Die Neugestaltung der Arbeit der mittleren kirchlichen Ebene gehört zu den wichtigsten und vordringlichsten Aufgaben der Kirchenreform. Das mit dem neuen Konzept gesetzte Ziel läßt sich abgekürzt so fassen: Der Dekanatsbezirk muß zu einer eigenständigen geistlichen und organisatorischen Aktionseinheit werden.“[228] Die Kirchenleitung steuert sich selbst - wenn auch manchmal mit 25-jähriger Laufzeit. Mit der Dezentralisierung der Legislative wird eine Motivation der Entscheidungsträger durch gestärkte Verantwortungsanforderungen beabsichtigt. Diese Differenzierung und Flexibilisierung soll den Verwaltungsaufwand vermindern. Ob sie jedoch nicht zu einer neuen Willkürlichkeit und Unausgeglichenheit zwischen den einzelnen Dekanaten führt, bleibt bisher eine offene Frage. Das Instrument „Kirchenleitung“ wird nach den Reformen der Dekanatsbezirksordnung neu zu definieren sein.

Hinweise auf gelingende Kirchenleitung, wie Ernst Troeltsch sie gab, bleiben scheinbar unbeachtet. Ernst Troeltsch hebt hervor, daß Luther in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts, als er den Kirchengedanken ausgebildet hat, „bei der definitiven Ordnung die vollen Konsequenzen des Kirchengedankens zieht und sowohl auf die Bildung engerer Kreise als auf die Übertragung der Kirchenordnung nur an die Gemeinden verzichtet.“[229] Diese Erkenntnis Luthers beruht sowohl auf konsequent theologischer Reflexion, wie Troeltsch hervorhebt, als auch sicherlich darauf, dass Luther die Versuchungen, denen Kirchenleitung ausgesetzt ist, real erfahren hat. Auch der Kirchenleitung sind Machtgelüste, Eigenzentrierung und Eigennutz, Vorteilsnahme durch Geklüngel und Seilschaften (heute würde man unter Umständen beschönigend „networking“ dazu sagen) etc. nicht fremd. Einen wirklichen Schutz hierfür gibt es nur durch konstitutionelle Akte.

[228] Glaser Theodor (1995): Aufgabe, Stellenwert und Funktion der mittleren Ebene, Manuskript der Hesselberg-Konferenz am 26. September 1995, S. 9

[229] Troeltsch Ernst (1977): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Aalen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, S. 468f Anm. 213

2.3. Gemeindeleitung und Kirchenleitung

Wie Gemeindeleitung und Kirchenleitung zu definieren sind, wird derzeit nicht diskutiert. Es werden lediglich Rahmenbedingungen, Leit- und Richtlinien benannt, Anforderungsprofile erstellt, umgewandelt und im konkreten Bewerbungsfall dann doch wieder, manchmal nur teilweise verworfen. Meist wird den Anforderungen, die eine Gemeinde stellt oder die die Kirchenleitung verwirklicht sehen will, Vorrang eingeräumt gegenüber dem Ausbildungs- und Leistungsprofil eines Pfarrers bzw. einer Pfarrerin. Dass mit einer universitär-theologischen Ausbildung eine positionelle Prägung mitgegeben ist und die Pfarrerin bzw. der Pfarrer mit der Ordination gleichzeitig die Beauftragung zur Gemeindeleitung erhält, wird nivelliert. Gemeindeleitung bedeutet, Verantwortung zu übernehmen für die Entwicklungen innerhalb einer Gemeinde. Elemente der Gemeindeleitung sind der Kirchenvorstand und dessen Vorsitzender bzw. dessen Vorsitzende, der bzw. die neuerdings auch ein Laie sein kann, und die Dienstbesprechungen der haupt- und ehrenamtlich Tätigen in einer Gemeinde.

Im evangelischen Kirchenmodell kommt es zu einem theologischen und institutionellen Bruch. Das Profil der „Berufschristen“, der „Profilgemeinden“ und das Profil der „Kirchenleitung“ sind oftmals nicht kongruent. Zudem queren sich theologische Ausbildungsprofile und funktionale Gemeindeprofile. Diesen Widerspruch bemerkt Troeltsch bereits zwischen Luthers Gemeindeideal und dessen praktischer Umsetzung: „So sind die eigentlichen Träger der Kirche, die vom Worte wiedergeborenen Christen, die wahrhaft frommen und lebendigen Christenleute, und ihnen kommt die Leitung wie die Organisation der Kirche zu.“[230] Und Troeltsch weiter: „Alle diese Versuche hören aber von dem Moment ab auf, wo die Unmöglichkeit einer Gesamtreform entschieden ist, wo man nicht mehr von den ganz verschieden gesinnten einzelnen Ortsgemeinden her zu operieren braucht, vielmehr die evangelischen Länder sich zu einer selbständigen Gesamtordnung ihrer kirchlichen Verhältnisse wenden.“[231] Dies hat zur Folge: „Das immer nur sehr relativ verstandene Gemeindeideal verschwindet, und das Landeskirchentum löst die universale Weltkirche ab, ohne sie dadurch aufzuheben, da ja überall, wo Wort und Sakrament ist, bei den verschiedensten Formen die allgemeine Kirche ist.“[232]

Heute zählen zu den die Kirche leitenden Organen Dekane und Dekaninnen, Pfarrkonferenzen, Dekanatsausschüsse, Schulbeauftragte, Vorstände von Werken z.B. von Erwachsenenbildungswerken, Kreisdekane[233], die Landessynode, der Landeskirchenrat und der Landesbischof. Hier stellt sich in

[230] Troeltsch Ernst (1977): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Aalen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, S. 464
[231] Troeltsch, Soziallehren, S. 465
[232] Troeltsch, Soziallehren, S. 465f
[233] Frauen wurden erst nach 1996 in dieses Amt berufen.

besonders hohem Maße die Frage: Wer steuert wen bzw. was wie warum und mit welchen Mitteln? Antworten auf diese Fragen werden bisher nur exemplarisch gegeben. Die Unternehmensberatung McKinsey hat drei Problemkreise im Dekanat München diagnostiziert: 1. die verwirrende, unübersichtliche Aufbauorganisation im Dekanat München, 2. die geringe Innovationsfreudigkeit und 3. mangelnde Feed-backs und mangelnde Kreativitätsumsetzung. Zusammengefasst würde das Fazit von McKinsey lauten: Es besteht eine mangelnde Effizienz, weitgesteckte Ziele mit möglichst geringen Mitteln zu erreichen. McKinsey schlägt vor, die Glaubensvermittlung in den Vordergrund zu rücken.[234]

Generelle Veränderungen in der Kirchenleitung stoßen bei den Verantwortlichen auf massive Skepsis. Laut Süddeutscher Zeitung verwahrte sich Landesbischof Hermann von Loewenich gegen einen „institutionellen Fundamentalismus“ und forderte, „die Kirche in Bayern müsse sich von einer Einrichtung mit ‚Behördencharakter’ zu einer ‚Dienstleistungsagentur’ mausern.“[235] Wahrscheinlich meinte der Landesbischof nicht ausschließlich das Landeskirchenamt mit seinen geregelten Arbeitszeiten von Montag bis Freitag. Angesichts dessen, dass beispielsweise ein Pfarrer seine Urlaubszeit und dienstfreie Zeit um 15 Prozent jährlich überzieht, ohne von seiner vorgesetzten Dekanin dafür gemahnt zu werden, empfände man ein Quäntchen mehr Behördenmentalität bereits als Fortschritt.

Eine Zentrierung kirchlicher Dienstleistungsarbeit auf die Glaubensvermittlung weist Regina Molnar, Leiterin des Evangelischen Forums München, als einengend zurück. Ihr Aufgabenfeld bestehe in einem Angebot an Erwachsene, das die Anforderungen säkularen Christentums wahrnehme. Regina Molnar hat meines Erachtens den theologischen Nerv der Unternehmensberatungsstudie von McKinsey getroffen. Nicht schon bereits die soziologische und unternehmensberaterische Untersuchung kirchlicher Arbeitsfelder garantiert eine angemessene kirchliche Steuerung. Die implizit einfließenden Deutungskategorien sind offen zu legen. Regina Molnar bemängelt zudem, die Mitarbeitenden von McKinsey seien zuwenig auf das Thema Religion und Kirche eingestellt gewesen und hätten damit zu wenig fachspezifisches Wissen einfließen lassen können.[236] Der Projektleiter von McKinsey Peter Barrenstein wehrte sich gegen diesen Vorwurf. Er lobte die „sehr, sehr große

[234] vgl. Rapke Gudrun (1996): Reibung erzeugt bekanntlich Energie, in: Sonntagsblatt. Evangelischen Wochenzeitung für Bayern, Nr. 4 vom 28. Januar 1996, S. 20

[235] Glees Cornelia (1996): Kirche soll „Dienstleistungsagentur“ werden, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. Januar 1996

[236] vgl. Glees Cornelia (1996): Hat Mc Kinsey recht? Interview mit Regina Molnar, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. Januar 1996

Motivation“ seiner Mitarbeitenden und betonte, die sieben Teammitglieder hätten einen kirchlichen Hintergrund, stammten aus Pfarrfamilien oder hätten selbst Theologie studiert.[237]

Das Fazit, das McKinsey zieht, enthält einen theologischen Kern. McKinsey empfiehlt dem Dekanat München „die Kommunikation des Evangeliums von der Liebe Gottes für die Menschen von heute“. Peter Barrenstein, Direktor im Münchner Büro der Unternehmensberatung rät: „Die Kirchen sollten wieder in den Wettbewerb gehen und ihr Eigentliches herausstellen.“[238] Zwei Bemerkungen zu diesem Fazit erscheinen mir wichtig. 1. So richtig diese in die Unternehmenssprache umformulierten Kurzformeln theologisch sind, so rudimentär geben sie auch die reichhaltige Fülle der biblischen Botschaft wieder. 2. Die Liebe Gottes zu den Menschen in den Wettbewerb mit den zeitgenössischen Ideen zu schicken, zeugt von einer Machbarkeitsvorstellung religiösen Handelns. Die Zusammenballung kirchlichen Handelns auf ein Eigentliches hat Falk Wagner kritisch im Visier. „Auch wenn sich die gegenwärtige Main-stream-Theologie diese kompromißlose Exklusivität des Wort-Gottes-Anspruchs nicht vollständig aneignen sollte, stimmt sie ihr doch insoweit zu, als auch sie an der Fiktion eines Substanz-Evangeliums festhält.“[239]

2.4. Strukturelle Gemeindeprofile

Innerhalb Bayerns lässt sich eine unterschiedliche Intensität der Teilhabe am Gemeindeleben feststellen.[240] Herbert Lindner, Leiter der Gemeindeakademie Rummelsberg, hat einige Unterschiede herausgefunden: Traditionslenkung, Fluktuation und Mobilität, Offenheit für neue Entwicklungen, Pfarrer- und Pfarrerin-Zentriertheit, Kompetenz der Ehren- und Nebenamtlichen usw. Schematisch ein Nord-Süd-Gefälle innerhalb Bayerns herausstellen zu wollen, würde die realen Gegebenheiten verfehlen, so Lindner. Gerade in den nördlichen fränkischen Gemeinden gäbe es ein großes Innovationspotential, da dort häufig Pfarrstellen mit z.A.-Pfarrerinnen und z.A.-Pfarrern besetzt sind,

---

[237] vgl. Rapke Gudrun (1996): Reibung erzeugt bekanntlich Energie, in: Sonntagsblatt, Evangelische Wochenzeitung für Bayern, Nr. 4 vom 28. Januar 1996, S. 20

[238] Brockert Heinz (1996): Profillos und risikoscheu. Eine Münchner Unternehmensberatung hat das Image der Kirche untersucht, in: Sonntagsblatt. Die christliche Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft und Kultur, Nr. 3 vom 19. Januar 1996, S. 19

[239] Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 249

[240] vgl. Lindner Herbert (o.J.): Der Ort in seiner Bedeutung für die Gemeindearbeit, in: Gemeindearbeit in Oberfranken, Manuskript; vgl. Lindner Herbert (o.J.): Gemeindeentwicklung jenseits der Traditionslenkung. Zur Gemeindearbeit in Oberfranken, in: Gemeindearbeit in Oberfranken, Manuskript

die in ihren ersten Amtsjahren hoch motiviert seien.[241] Oftmals müssen sie völlig verkrustete Gemeinde- und Organisationsstrukturen abbauen, die ihre Vorgänger nach einer 20- bis 30-jährigen Wirkungszeit hinterlassen haben. Als die innerdeutsche Mauer das Gebiet der bayerischen Landeskirche nach Norden abschloss, wurden die vakanten Stellen meist durch Versetzungen von Pfarrern und Pfarrerinnen in den ersten Amtsjahren und nicht durch freie Bewerbungen abgedeckt, da niemand in das strukturschwache Gebiet ziehen wollte. Die sesshaft gewordenen Pfarrer und Pfarrerinnen blieben dann allerdings meist bis zur Pensionierung. Bereits vor 1989 wurde versäumt, ein eigenständiges Profil des oberfränkischen Kirchenkreises zu erarbeiten, das die Vorteile der Gemeindearbeit in einer bis heute sich durch hohe Kirchenzugehörigkeit auszeichnenden Region betont hätte. Strukturelle Gemeindeprofile liegen weder für Nord- noch für Südbayern vor.

Bei der Erstellung des Landesstellenplans, der im vergangenen Herbst von der Landessynode verabschiedet wurde, trat dieses Manko erneut zutage. Welchen Herausforderungen profilierte Gemeindearbeit in der oberbayerischen Diaspora gegenübersteht, ist allgemein publiziert worden. Eine gleichwertige Ausarbeitung für die nordbayerischen, überwiegend evangelisch geprägten Regionen fehlt jedoch. Geht man davon aus, daß dort noch die Welt in Ordnung sei, weil sich die Krisenphänomene wie beispielsweise Kirchenaustritte nicht so eklatant zeigen? Der neue Landesstellenplan, der eine Verschiebung der Pfarrstellen zugunsten der großen Gemeinden bringt, könnte mit der Landkreisgebietsreform in den siebziger Jahren verglichen werden. Damals wurden kleine Orte zusammengelegt, um Verwaltung einzusparen. Heute erkennt man, daß dadurch enge soziale, örtliche Kontaktstellen verödet sind.

2.5. Originäre Gemeindeaufgaben des Pfarrers und der Pfarrerin

Jede Kirchengemeinde stellt spezifische Anforderungen an das Aufgabengebiet eines Pfarrers und einer Pfarrerin. Das Beispiel der Lukaskirche München[242] hat gezeigt, dass es sogar innerhalb einer großen Kirchengemeinde je nach Sprengelprofil unterschiedliche, wenn nicht sogar gegensätzliche Anforderungen an den jeweiligen Geistlichen geben kann. Mit Toleranz und gegenseitiger Anerkennung ist ein gelungenes Zusammenwirken auch bei gegensätzlichen Polbildungen innerhalb einer Gemeinde problemlos möglich.

---

[241] vgl. Göß Elke (1995): Parochien auf der Suche nach mehr Profil. Oberkirchenrat Wilfried Beyhl: Kirchengemeinden als Arbeitsgemeinschaften, in: Sonntagsblatt. Evangelisches Wochenzeitung für Bayern, Nr. 15 vom 17. Dezember 1995, S. 14

[242] siehe 2.1.

Im Folgenden gehe ich auf zwölf Arbeitsfelder eines Pfarrers bzw. einer Pfarrerin in einer Gemeinde ein. Je nach der Gemeindekultur werden einige Arbeitsbereiche mehr, andere weniger gefordert sein.

2.5.1. Sakramentsverwaltung

Die Sakramentsverwaltung gehört zu „den“ originären Aufgaben eines Pfarrers bzw. einer Pfarrerin. Durch die Ordination sind Pfarrer und Pfarrerinnen damit beauftragt, „die Heiligen Sakramente ihrer Einsetzung gemäß zu verwalten“. Erfahrungen bereits in der Reformationszeit haben gezeigt, dass es sonst nur zu „Wildwuchs“ kommt und die Gefahr eines Missbrauchs, etwa zu privaten Andachtszwecken, zu hoch wäre. Zunehmend wird Mitte der 1990er Jahre während der ehrenamtlichen Prädikantenausbildung der Anspruch forciert, daß Prädikanten und Prädikantinnen die Beauftragung zur Sakramentsverwaltung vom Landeskirchenrat erhalten sollten. Hier werden sowohl das Amtsverständnis wie auch das Sakramentsverständnis in Frage gestellt. Beide Infragestellungen zögen äußerst negative Konsequenzen für den ökumenischen Dialog nach sich. Die theologischen Grundkenntnisse, die in einem Jahr Prädikantenkurs erworben werden können, lassen sich nicht mit einem Universitätsstudium der Theologie und einer Vikariatsausbildung vergleichen.

2.5.2. Gemeindeleitung und Management

Wie McKinsey deutlich gezeigt hat, besteht hier in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern immenser Nachholbedarf. Gleichzeitig muß betont werden, daß die strukturelle Neuordnung innerhalb der Gemeinden und innerhalb der Dekanate nicht die inhaltliche Seite der Diskussion um den Gemeindeaufbau ersetzen kann.

2.5.3. Gemeindeaufbau

Hier spielen die von Lindner genannten soziologischen Faktoren eine Rolle, z.B. Traditionslenkung, Fluktuation und Mobilität, Offenheit für neue Entwicklungen, Pfarrer- und Pfarrerin-Zentriertheit, Kompetenz der Ehren- und Nebenamtlichen usw.[243]

2.5.4. Gottesdienste

Krabbel-, Kinder-, Jugend-, Haupt-, Abend-, Altenheim- und viele andere Gottesdienste und Andachten sind ein Spiegelbild der Vielfalt christlicher Feiern, in denen sich das religiöse Bewusstsein äußert. Aufgrund der unterschiedlichen Zielgruppen und der verschiedenen Gestaltungsabläufe kann von einer einheitlich normierenden Form „des Gottesdienstes“ heute nicht mehr die Rede sein. Die Hauptgottesdienste verlaufen allerdings meist so, wie es in der liturgischen Agende vorgesehen ist.

Innerhalb des Gemeindelebens hat der Gottesdienstbesuch seine Mittelpunktstellung teilweise verloren. Der Besuch einer Gruppe oder eines Kreises wird von den Gemeindemitgliedern als gleichwertig erachtet.

2.5.5. Kasualien

Nach evangelischem Verständnis zählen Taufen, Konfirmationen, Trauungen und Beerdigungen zu den Kasualien. Manche rechnen auch Ordinationen, Silberne und Goldene Konfirmationen dazu. Bei diesen Anlässen besteht für den Pfarrer bzw. die Pfarrerin die Gelegenheit, in besonderem Maße auf die persönlichen und familiären Umstände eines Kirchenmitglieds einzugehen. Kasualien werden meist an Übergangs- oder Wendepunkten als so genannte Passageriten begangen und erfordern damit, dass der bzw. die Geistliche ein hohes lebensgeschichtliches Einfühlungsvermögen mit einer persönlichen theologischen Ansprache verbinden kann.

[243] siehe 2.4.

2.5.6. Katechese

Ziel des Religionsunterrichtes und des Konfirmandenunterrichtes muss einerseits die Vermittlung von zentralen Inhalten des christlichen Glaubens sein. Ein zweites Ziel ist, dass die Kinder und Jugendlichen die biblischen Botschaften nicht nur dem Inhalt nach kennen, sondern dass sie selbst einen persönlichen Bezug dazu gewinnen und vor allem, dass sie in ihren eigenen Worten diese Inhalte auch selbständig wiedergeben können, dass sie also sprachfähig werden. Das dritte Ziel ist, dass Kinder und Jugendliche lernen, sich schrittweise von einem naiven Kinderglauben zu lösen und dass sie textkritische, logische und zeitgenössische Einwände reflektieren lernen und eine konstruktive Einstellung zu einem umfassend informierten und Einwände und Zweifel abwägen könnenden Glauben gewinnen. Hier ist Falk Wagner Recht zu geben, daß eine fortgesetzte „Repristination hybrid-supranaturaler Ansprüche zum Bruch mit der kirchlichen Religion führt".[244] Zu den Aufgaben des kirchlichen Religionsunterrichtes und des Konfirmandenunterrichtes gehört es, die Ich-Bildung der religiösen Subjekte zu fördern, die Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit zu unterstützen und Traditionsinhalte zu eröffnen, zu erklären und zu vermitteln.

2.5.7. Seelsorge

Seelsorge in der Gemeinde muss personen- und anlassbezogen stattfinden. Eine gute Gelegenheit bieten hierfür die Kasualgespräche anlässlich der Passageriten, also im Umfeld von Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Krankheit und Beerdigungen. In einem Gespräch von einer bis zu zwei Stunden kann die aktuelle freudige oder belastende Situation zur Sprache kommen, es können die eigenen Gefühle dazu geäußert werden, es können Schwierigkeiten im Umgang mit der neuen Situation angesprochen werden, es können auch tiefer liegende und schon länger aufgeschobene Missverständnisse oder Konflikte thematisiert werden und es kann gemeinsam über am christlichen Glauben orientierten Lösungsversuchen nachgedacht werden. Für das Gelingen eines Seelsorgegespräches ist eine von Störungen und neugierigen Ohren abgeschirmte, private Atmosphäre unerlässlich.

[244] Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 238

2.5.8. Öffentlichkeitsarbeit und Repräsentation

Meist obliegt die Repräsentation einer Kirchengemeinde dem Pfarrer oder der Pfarrerin, bzw. dem Dekan oder der Dekanin auf der ersten Pfarrstelle. Für spezielle Arbeitsfelder repräsentieren die Pfarrer oder Pfarrerinnen der weiteren Pfarrstellen ihre eigenen Aufgabengebiete. Bestehen zwischen den Pfarrern bzw. Pfarrerinnen in einer Gemeinde unterschiedliche Vorstellungen, wie eine bestimmte Arbeit an die Gemeinde vermittelt werden soll, entstehen hier eventuell Konflikte. Allgemein gilt sicherlich, dass es kein Aufgabengebiet innerhalb einer Gemeinde gibt, das so leicht Konfliktpotenziale zum Ausbruch bringt, wie das Gebiet der Repräsentation oder Öffentlichkeitsarbeit. Auch diejenigen, die sich nicht persönlich an der Gestaltung der Öffentlichkeitsarbeit beteiligen, haben doch eine genaue Vorstellung davon, wie sie auszusehen habe. Hier ist eine klare Aufgaben- und Kompetenzzuteilung dringend erforderlich. Ebenso nötig ist selbstverständlich ein funktionierendes Feedback-System, bei dem es stets möglich ist, seine Kritik und seine Änderungsvorschläge den Verantwortlichen entgegen zu bringen.

Zu den inzwischen „klassischen“ Aufgaben innerhalb einer Gemeinde gehört der Gemeindebrief. Hier sollten alle Aufgabenfelder in der Gemeinde vorkommen und es sollte die Gewichtung gewahrt bleiben. Ungünstig ist es deshalb, wenn eine kleine Gruppe in der Gemeinde ihre Arbeit stets umfangreicher darstellen darf als eine breit angelegte Gemeindearbeit, die aber weniger Aufsehen erregt.

2.5.9. Erwachsenenbildung

In der Erwachsenenbildung werden zunehmend christliche Inhalte in Gruppen thematisiert, die noch vor einigen Jahrzehnten gar nicht explizit zur Sprache gekommen sind oder die von der christlichen Verkündigung abgedeckt wurden. Neben einem am personellen, emotionalen oder psychologisch orientierten Zugang zu christlichen Themen in der Erwachsenenbildung kann man auch einen Zugang vertreten, der aus der Verkündigungsperspektive kommt. Themen der christlichen Verkündigung kommen in der Erwachsenenbildung dann im Gruppengespräch vor im Unterschied zur gottesdienstlichen Verkündigung in der Predigt, bei der es meist schon räumlich zwei festgelegte, unterschiedlich gestaltete Parteien gibt. Versteht man Erwachsenenbildung aus der Verkündigungsperspektive herauskommend, so wird zwar die Gruppe als Interpretationsmedium mit

einbezogen, der Pfarrer oder die Pfarrerin als theologische und auch erwachsenenpädagogisch ausgebildete Fachperson bleiben jedoch als eindeutiges, fachlich ausgebildetes Gegenüber in ihrer Rolle bestehen. Ob diese Form der Erwachsenenbildung als traditionell empfunden wird oder nicht, hängt nicht von der Rollenverteilung ab, sondern von den Themen, denen man sich gemeinsam zuwendet. Man könnte auch sagen, jede thematische Arbeit mit Erwachsenen und mit Jugendlichen verfolgt einen gebildeten und auch sich selbst bildenden Umgang mit den traditionellen Gehalten des kirchlichen Christentums.[245] Ein Religionsverständnis, das aus der liberalen Theologie kommt und die christlichen Inhalte auch in der eigenen Kultur aufzufinden weiss, verbindet sich in sehr günstiger Weise mit einem Verständnis von Erwachsenenbildung, das sich am Verkündigungsverständnis orientiert.

Ein Beispiel für eine gemeindeadäquate Erwachsenenbildung ist ein Kreis für 20- bis 30-Jährige in der Münchner Innenstadtgemeinde St. Lukas. In einem Sprengel vom Englischen Garten bis zur Wittelsbacher Brücke beträgt der Anteil der jungen Erwachsenen zwischen 20 und 30 Jahren laut einer Zählung der Gemeindestatistik 25 Prozent. Dieser Prozentsatz liegt höher als die Schätzungen es vermuten hätten lassen. Meist haben diese jungen Erwachsenen gerade mit dem Berufsleben begonnen, einige studieren. Das Mietniveau liegt in diesem Innenstadtbereich besonders hoch. Deshalb leben hier meist nur gutverdienende Singles. Bereits junge Pärchen ziehen in andere Stadtteile. Die jungen Erwachsenen sind oftmals zu Beginn ihres Berufslebens gerade erst nach München gezogen, d.h. sie kennen hier kaum Gleichaltrige und leiden zumindest zeitweise an Einsamkeit. Peergroups, wie es sie bei Studienanfängern (noch) gibt, fehlen in diesen Alters- und Berufsgruppen. Gleichzeitig interessieren sich junge Berufsanfänger für andere Themen als Studierende, müssen ein an die Realität angepasstes Selbst- und Weltverständnis aufweisen, um im Beruf bestehen zu können, und wissen mit ihren eigenen persönlichen und finanziellen Ressourcen selbstverantwortlich umzugehen. Für Neuzugezogene zwischen 20 und 30 Jahren gibt es sonst keinerlei speziell für sie zugeschnittene kirchliche Angebote im Münchner Innenstadtraum. Die Fragen, die sie beschäftigen, sind die Gleichen, die auch Studierende umtreiben, doch sind die Antworten eben meist konkreter, zupackender und sich auf die Zukunft hin festlegender. Solche Fragen können sein: Wie sieht mein weiterer Lebensweg aus? Wie finde ich Freunde und Freundinnen? Wie komme ich gut in meinem Beruf zurecht? Wie kann ich meine Freizeit so gestalten, dass sie mir gefällt und ich auch etwas mit anderen unternehmen kann? Wie sehr wünsche ich mir eine feste Partnerschaft? Wie wird mein Leben weitergehen, werde ich heiraten und eine Familie gründen oder habe ich Angst davor? Wie schaffe ich es, am Abend und am

[245] vgl. dagegen Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 243

Wochenende von meinem Berufsleben Abstand zu bekommen? Obwohl die äußere Lebensposition für viele Berufseinsteiger gesichert ist, stellen sich oftmals innerlich Fragen ein, die die Fragilität der eigenen Lebensphase erkennen lassen. Die meisten kommen aus einer gesicherten und bekannten Umgebung in eine unsichere und unbekannte, auch diffuse Großstadt. Langjährige Bindungen zu Familienmitgliedern und zum Freundeskreis müssen auf kleinere oder größere Distanzen aufrechterhalten werden und neu gestaltet werden. Trotz des persönlich ausgefüllten Berufslebens kann sich im Lauf der Zeit eine innere, persönliche Leere breitmachen, weil enge Bindungen nicht so leicht geschlossen werden können. Ein großstädtisches Singledasein braucht eben auch viel Selbstdisziplin in der Gestaltung sozialer Bindungen und auch einen eigenen sicheren ethischen Standpunkt, der sich einerseits an die neue Situation akklimatisieren muss, andererseits sich nicht hineinziehen lassen darf in die Versuchung, alles sei möglich. Eine anonyme Großstadtsituation ermöglicht eben auch eine große Variabilität des Ausprobierens, des Sich-Hineinziehen-Lassens und des Scheiterns der eigenen persönlichen Pläne. Auf ethischem und moralischem Gebiet die Hand zur Hilfestellung zu reichen, am besten noch bevor es zu spät ist, ist eine Aufgabe christlicher Erwachsenenbildung.

2.5.10. Eigene Studienarbeit

Neben den auf Anwendung hin ausgerichteten Arbeiten eines Pfarrers bzw. einer Pfarrerin bringt das eigene Selbststudium die Möglichkeiten, sich immer wieder selbst in der christlichen Tradition zu vergewissern, neue Antworten auf neu auftauchende Fragen zu finden, den eigenen Horizont anlässlich neu auftauchender und alt bekannter Probleme zu erweitern und sich selbst neue Ziele zu setzen.

2.5.11. Verwaltung und Personalführung für kirchliche Angestellte

In den Aufgabenbereich der Pfarramtsführung fallen die Verwaltung und die Personalführung. Auch hier ist eine Abgrenzung zu den anderen Sprengelpfarrern und –pfarrerinnen nützlich. Die Verwaltungsaufgaben der Pfarrstellen, die nicht mit der Pfarramtführung betraut sind, sind gering. Dazu zählen eine genaue Buchführung über sprengelbezogene Einnahmen und Ausgaben und das Führen eines Fahrtenbuches.

2.5.12. Übergemeindliche Aufgaben: Pfarrkonferenzen und Pfarrkonvente

Die Teilnahme an Pfarrkonferenzen und Pfarrkonventen, bei denen alle Pfarrer und Pfarrerinnen eines Dekanatssprengels zusammenkommen, ist verpflichtend. Darüber hinaus kann ein Pfarrkapitel einzelne Sonderaufgaben, wie etwa die Zuständigkeit für den Religionsunterricht im Dekanat oder für die Weiterbildung im Seelsorgebereich an bestimmte Pfarrerinnen und Pfarrer delegieren. In den Dekanatsausschuss entsenden die Gemeinden gewählte Mitglieder, diese können Laien, Ehrenamtliche oder Hauptamtliche sein.

2.6. Situation der Volkskirche

Nach einer Auswertung durch McKinsey wünschen sich 81,3 Prozent der Befragten „an den Brennpunkten des Lebens (Geburt, Erwachsenwerden, Eheschließung, Tod) von der Kirche rituell begleitet zu werden. An zweiter Stelle wird mit großer Zustimmung genannt: ‚Ich bin Mitglied, weil die Kirche versucht, bei sozialen Problemen Abhilfe zu schaffen.'"[246]

Seit einigen Jahren ist eine Tendenz zu beobachten, die der rein theologischen Interpretation der Kasualien als „Rites de passage" entgegenläuft. Sowohl in der Großstadt als auch in den ländlichen Gebieten nehmen die weltlichen Deutungen der großen Feste eines Lebens zu. Eine festliche Gestaltung wird gewünscht und dabei muß natürlich auch die Pfarrerin bzw. der Pfarrer ins Bild passen. Immer öfter wird es inzwischen üblich, daß die zuständige Pfarrerin bzw. der Pfarrer um eine Zession gebeten werden, damit die Feier mit dem Pfarrer oder der Pfarrerin der eigenen Wahl stattfinden kann. Meist wurde vorher keine innere Bindung zu dieser neuen Bezugsperson hergestellt. Wenn man theologisch davon ausgeht, daß Menschen, die in Krisen- oder Schwellenzeiten begleitet wurden, zu der entsprechenden Person eine innere Bindung herstellen, dann wirken die zunehmenden Zessionen gerade kontraproduktiv. Kasualien werden immer stärker als Dienstleistungen der Kirche angesehen, für die man ja schließlich bezahlt habe und man meint, deshalb könne man seinen Anspruch auf deren Gestaltung geltend machen und sich fallweise von einer unliebsamen Einbindung in die Gemeinde freikaufen. Begleitende Vor- und Nacharbeit von Seiten des Parochiepfarrers bzw. der Parochiepfarrerin werden dadurch verunmöglicht. Neben diesen Versuchen, eine Privatfeier nach dem

[246] Brockert Heinz (1996): Profillos und risikoscheu. Eine Münchner Unternehmensberatung hat das Image der Kirche untersucht, in: Sonntagsblatt. Die christliche Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft und Kultur, Nr. 3 vom 19. Januar 1996, S. 19

eigenen Gusto auszurichten, bergen solche Bestrebungen auch Ansprüche an den ausführenden Pfarrer bzw. die ausführende Pfarrerin in sich, dass er oder sie sich auch inhaltlich nach den Vorstellungen der Bezahlenden richten möge. Eine solche Reduktion theologischer Sprachfähigkeit von Seiten des Pfarrer bzw. der Pfarrerin auf die Wiedergabe fest gefügter dogmatischer Formeln und die Verkürzung der christlichen Gehalte auf eine eingeschränkte Anwendung würde das Schwinden grundlegender Wissensbeständen bei den Gemeindemitgliedern nach sich ziehen.[247]

2.7. Öffentlichkeitsarbeit

Die „klassische" Öffentlichkeitsarbeit in einer Kirchengemeinde ist die Gestaltung des Gemeindebriefes und die Werbung für kirchliche Veranstaltungen. Beides wird meist an einen von mehreren Pfarrern und Pfarrerinnen in einer Kirchengemeinde delegiert. Die Inhalte und die Formen bewegen sich allerdings innerhalb eines begrenzten Rahmens. Meist erscheint das Produkt kirchengemeindlicher Öffentlichkeitsarbeit auch nur in Medien, die von der Kirchengemeinde selbst verantwortet werden. Eine Berichterstattung beispielsweise in der örtlichen Tageszeitung folgt streng säkularen Bedingungen. Insofern darf Öffentlichkeitsarbeit nur sehr begrenzt als ein herausragendes Mittel der Eigenwerbung verstanden werden.

Nur sehr wenige Pfarrerinnen und Pfarrer in der bayerischen Landeskirche sind professionell mit der Öffentlichkeitsarbeit der Landeskirche befasst. Ungünstigerweise verfügen darunter die meisten über keine fachspezifische Ausbildung, sondern haben sich ihre Kenntnisse in Einzelkursen beim Evangelischen Pressedienst (epd) erworben.

Eine der Aufgaben der Öffentlichkeitsarbeit besteht in der Umsetzung der „corporate identity" in Publizistik. Doch dies gelingt selbst im Umfeld von Gemeindeanalysen durch professionelle Kommunikationsmanagementorganisationen nur bedingt. So wurde zu Recht der Vorlauf der Berichterstattung über die McKinsey-Studie kritisiert. Wenn selbst das Münchner Sonntagsblatt titelt: „Profillos und risikoscheu", dann hat die PR einer Landeskirche für Negativ-Schlagzeilen gesorgt. Öffentlichkeitsarbeit in der Kirche darf nicht so verstanden werden, dass voreilige Veröffentlichungen von Betriebsinternas durch die Printpresse gehen. Ein solides Konzept bis zur Veröffentlichung, das durch Absprachen und konzeptionelle Erwägungen mit den Verantwortlichen abgesichert ist, wäre nötig.

[247] vgl. Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 225-254

Konzepte für die Öffentlichkeitsarbeit sind besonders in Krisenfällen notwendig. Dabei geht es um einen ehrlichen Umgang mit dem krisenbehafteten Thema. Im Kirchenmagazin „aufgeschlossen“ wird beispielsweise für den Verbleib bzw. den Eintritt in die Kirche geworben, ohne daß das Hauptargument vieler Austretender, nämlich die Bedeutung des Solidaritätszuschlages erörtert wird. Nur in einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Steuer und in einer Aufgabenabgrenzung staatlichen und kirchlichen Handelns wird sich die Bedeutung des sozialen Engagements der Kirchen herausfiltern lassen.

Mit den nun folgenden Anregungen und kritischen Anmerkungen soll ein Beleg gegen Falk Wagners These geliefert werden, der schreibt: „Das Problem der gegenwärtigen protestantischen Main-stream-Theologie ist also sie selbst. Denn ihr geht die Bereitschaft und die Fähigkeit zu kritischer Selbstbeobachtung und Selbstreflexion ab.“[248]

II. Die Situation der liberalen Theologie

3. Empirische Gemeindeabläufe und wissenschaftliche Wahrnehmung

3.1. Polemik, Eklektizismus und Distanzverhalten

Die wissenschaftliche Wahrnehmung empirischer Gemeindeabläufe wird in den Äußerungen liberaler Theologen häufig durch Polemik, Eklektizismus und Distanzverhalten begleitet. Liberale Universitätstheologen verstehen sich nicht in erster Linie als religiöse Subjekte, wie das Beispiel aus meiner Examensvorbereitung gezeigt hat.[249] Dass man selbst bei öffentlichen Vorträgen zur Selbstidentifikation den Titel des Pfarrers benutzt, bedeutet nicht, dass die Person sich damit als religiöses Subjekt in seinen Redebeiträgen versteht. Die Scheu mancher liberaler Universitätstheologen, verbindliche religiöse Inhalte als religiöse Subjekte zu vertreten, lässt auf ein gewisses unreflektiertes Manko in der eigenen religiösen Persönlichkeitsbildung schließen. Die von liberalem Denken geforderte, sich distanzieren könnende Reflexionsfähigkeit darf nicht zu Überspitzungen, Verdrehungen, Verkürzungen und Unterstellungen führen, wie sie polemischer und eklektizistischer Rede eigen sind, sondern muss eine verträgliche Nähe zum eigenen Reflexionsgegenstand wiederfinden.

---

[248] Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band. 2, S. 249

[249] vgl. 1.2. Das Verhältnis religiöser Identitätsbildung und deren wissenschaftliche Wahrnehmung

3.2. Soziologische Wahrnehmungen durch EKD-Studien und Marketingunternehmen wie McKinsey

Daß die grundlegenden Deutungsmuster der EKD-Mitgliedschaftsstudien[250] liberalen Theologien entsprechen, ist nicht zu übersehen. Mit viel Aufwand werden religionssoziologische Erhebungen statistisch verwertbar gemacht. Dennoch verliert auch hier wie bei der McKinsey-Studie die Öffentlichkeitsarbeit ihre Wirksamkeit. Mehr als ein Jahr, nachdem in der Süddeutschen Zeitung erstmals über „Fremde, Heimat, Kirche“ berichtet wurde, ist die Studie noch nicht im Buchhandel erhältlich. Aktuelle Verarbeitungs- und Umsetzungsstrategien können so erst gar nicht begonnen werden.

3.3. Fluchtwege in die Großstadtgemeinden

Bereits Ernst Troeltsch hat angemerkt, daß die Individualisierungsschübe in den Großstädten stärker zu verzeichnen sind, als in den ländlichen Gegenden. Liberale Theologen und solche, die ihnen Nahestehen, haben sich fast ausschließlich bei der Reservoire-Suche für ihre empirischen Beispiele auf Großstadtsituationen bezogen. Dies ließe sich aufgrund der veröffentlichten Literatur nachweisen. In der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern geschieht die überwiegende Arbeit der annähernd 2800 Pfarrerinnen und Pfarrer jedoch in kleineren Städten und auf dem Land. Erlanger und Neuendettelsauer Theologen besitzen dem gegenüber Vorteile, weil sie Netzwerke auf Gemeindeebene und auf Landeskirchenebene gebildet haben. Bekannte Beispiele hierfür sind der Arbeitskreis Evangelische Erneuerung (AEE) und die Pfarrerbruderschaft, die ihre Wurzeln auf die dialektische Theologie zurückführt. Mit liberalem Duktus finden sich keine Vereinigungen für Gemeindepfarrer und Gemeindepfarrerinnen auf landeskirchlicher Ebene. Theologen der liberalen Münchner Schule tendieren zu Sonderpfarrämtern. Dies ließe sich vielleicht mit einem Hang zu komplexen Ausdifferenzierungen intellektueller Systeme erklären. Doch diese Erklärung würde nicht ausreichen. Ein entscheidendes Erklärungsmuster könnte das Kippen der Selbstdefinition vom religiösen Subjekt zur Seite des distanzierten Theologietreibenden sein. Somit könnte sowohl bei den liberalen

[250] vgl. Hild Helmut (Hg.) (1974): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen/Berlin; vgl. Hanselmann Johannes/Hild Helmut/Lohse Eduard (Hg.) (1984): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Universitätstheologen wie auch bei den aus der liberalen Theologie herkommenden Gemeindepfarrern und Gemeindepfarrerinnen ein jeweils eigener Schritt über den „garstigen Graben“ zwischen Theorie und Praxis versucht werden.

4. Kirchensteuerung

Eine Kirchenleitung, die sich aus einem Profil liberaler Theologie herauskommend versteht, wird und muss zwangsläufig bestimmte Formen und Inhalte als Schwerpunkte setzen, die von anderen theologischen Denkrichtungen nicht oder nicht so stark pointiert werden würden. Es wird im Folgenden nicht nach grundsätzlich möglichen Ausrichtungen von Kirchensteuerung gefragt. Im Mittelpunkt stehen sollen typisch liberale Inhalte und Schwerpunktsetzungen die Kirche leitenden Handelns, die an dieser Stelle vorerst nur angedeutet werden können.

4.1. Kulturprotestantismus und empirische Christentumsentwicklungen

Theologisch wäre der Zusammenhang von Kulturprotestantismus und empirischen Christentumsentwicklungen aufklärend zu erfassen.

4.2. Funktionsschwerpunkte liberaler Theologie

Die theologischen und ethischen Schwerpunkte liberalen Theologietreibens wurden von Professor Trutz Rendtorff ausgearbeitet.[251] Der Aufgabe, ethisches Orientierungswissen zu explizieren, sollte liberale Theologie wie bisher nachkommen. Darüber hinaus wären liberale Theologen besonders in den Fällen gefordert, in denen es darum geht, bei unterschiedlichen Meinungsgemengelagen mögliche übereinstimmende Toleranzbereiche aufzuzeigen. Treffen bei einem „harten Pluralismus“ einander ausschließende Positionierungen aufeinander, können liberale Theologen dabei helfen, die Grenzen innerer und äußerer Freiheiten auszuloten und Wege zu Direktiven zu finden.

[251] vgl. Rendtorff Trutz (1990): Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band 1, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage; vgl. Rendtorff Trutz (1991): Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band 2, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage

4.3. Positionalität

Die Positionalität innerhalb der theologischen Ethik sei extrem hoch, merkt Friedrich Wilhelm Graf an, „im Unterschied zur Dogmatik, in der die Konstanz überkommener dogmenhistorischer Stoffe und traditioneller religiöser Symbolsprache größere Homogenität zu suggerieren erlaubt.“[252] Allerdings gelte: „Theologische Ethik ist durch schnellen Verschleiß geprägt. Ihren Entwürfen eignet eine extrem hohe Veralterungsgeschwindigkeit an.“[253] Er plädiert dafür, diese Partikularität zu akzeptieren als eine Form von Endlichkeit und sie „nicht durch schnelle, häufig wohlfeile Beschwörung von ‚Wahrheit' zu überspielen.“[254]

4.4. Unterschiedliche Muster von Rationalismen in Theologie und Kirche

Um in einem vierten Schritt über den „garstigen Graben“ zwischen Theorie und Praxis zu kommen, lohnt es sich, sich die unterschiedlichen Rationalitätsmechanismen zu vergegenwärtigen. Dazu können zwei liberale Theologen mit ihren Aufsätzen in dem Buch „Pluralismus und Identität“ beitragen: Friedrich Wilhelm Graf und Hartmut Löwe. Bringt man die beiden ins Gespräch, so hört man, daß Friedrich Wilhelm Graf mit großer Intensität die individuellen und partikularen Seiten der Religion betont.[255] Hartmut Löwe als Mitglied einer Kirchenleitung weiß: „Die Kirchenleitungen, die im Pluralismus der Meinungen Partei ergreifen, müssen wissen, was sie tun: Gleichermaßen der Wahrheit des Evangeliums und der Einheit der Kirche verpflichtet“. Demnach empfehlen sich hier keine knappen Mehrheitsentscheidungen. Für Grundsatzdebatten empfiehlt Graf deren historische Relevanz zu erforschen. Löwe gesteht ein, daß kirchenleitende Organe im Alltag dies oftmals als eine Überforderung empfinden. Im ständigen „Vermitteln und Beisammenhalten“ erkennt er eine „eigene geistige Anstrengung“. Verkürzt lässt sich sagen: Wissenschaftliche Herangehensweise achtet auf Systemkonformität, kirchliche Praxis auf Bekenntnis- und Einheitskonformität.

---

[252] Graf Friedrich Wilhelm (1995): Akzeptierte Endlichkeit, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 115
[253] Graf, Endlichkeit, S. 119
[254] Graf, Endlichkeit, S. 125
[255] vgl. Graf, Endlichkeit, S. 115-125; vgl. Löwe Hartmut (1995): Zwischen allen Stühlen. Kirchenleitung für entschiedene (fromme und weltliche) und zögernde Christen, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 184-189

Literatur

Berger Peter L./Luckmann Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main, 5. Auflage (englisch 1966)

Brockert Heinz (1996): Profillos und risikoscheu. Eine Münchner Unternehmensberatung hat das Image der Kirche untersucht, in: Sonntagsblatt. Die christliche Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft und Kultur, Nr. 3 vom 19. Januar 1996, S. 18-20

Brown Lyn M./Gilligan Carol (1994): Die verlorene Stimme, Frankfurt/Main

„Fürther Erklärung“ von 1993. Wortlaut der Stellungnahme der Landessynode zu Fragen der Homosexualität, http://www.sonntagsblatt-bayern.de/download/fuerther_erklaerung_1993.pdf, 01.05.2017

Gilligan Carol (1984): Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München

Glaser Theodor (1995): Aufgabe, Stellenwert und Funktion der mittleren Ebene, Manuskript der Hesselberg-Konferenz am 26. September 1995

Glees Cornelia (1996): Kirche soll „Dienstleistungsagentur“ werden, in: Süddeutsche Zeitung vom 12. Januar 1996

Göß Elke (1995): Parochien auf der Suche nach mehr Profil. Oberkirchenrat Wilfried Beyhl: Kirchengemeinden als Arbeitsgemeinschaften, in: Sonntagsblatt. Evangelisches Wochenzeitung für Bayern, Nr. 15 vom 17. Dezember 1995, S. 14

Göß Elke (1996): Unrecht im Mantel des Rechts? Tagung der Pfarrbruderschaft, in: Korrespondenzblatt Nr. 10, Oktober 1996, S. 144f

Gräb Wilhelm (1992): Der Pfarrer als Musterprotestant – zum Wandel einer kirchlichen Funktionselite, in: Graf Friedrich Wilhelm/Tanner Klaus (Hg.): Protestantische Identität heute, Gütersloh, S. 246-255

Graf Friedrich Wilhelm (1995): Akzeptierte Endlichkeit, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 115-125

Hanselmann Johannes/Hild Helmut/Lohse Eduard (Hg.) (1984): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh

Hild Helmut (Hg.) (1974): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen/Berlin

Lindner Herbert (o.J.): Gemeindeentwicklung jenseits der Traditionslenkung. Zur Gemeindearbeit in Oberfranken, in: Gemeindearbeit in Oberfranken, Manuskript

Lindner Herbert (o.J.): Der Ort in seiner Bedeutung für die Gemeindearbeit, in: Gemeindearbeit in Oberfranken, Manuskript

Löwe Hartmut (1995): Zwischen allen Stühlen. Kirchenleitung für entschiedene (fromme und weltliche) und zögernde Christen, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 184-189

„Menschenwürdig leben“. Landesbischof Johannes Friedrich im Gespräch, http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2010_50_12_02.htm, 01.05.2017

Minnich Elisabeth K. (1994): Von der halben zur ganzen Wahrheit, Frankfurt/Main und New York

Pannenberg Wolfhart (1988): Systematische Theologie, Band 1, Göttingen

Pannenberg Wolfhart (1991): Systematische Theologie, Band 2, Göttingen

Pannenberg Wolfhart (1993): Systematische Theologie, Band 3, Göttingen

Peetz Hans (o.J.): „Perspektiven und Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in den nächsten Jahren“, Manuskript

Pöhlmann Horst Georg (1980): Abriß der Dogmatik, Gütersloh, dritte, verbesserte und erweiterte Auflage

Praetorius Ina (1993): Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh

Rapke Gudrun (1996): Reibung erzeugt bekanntlich Energie, in: Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern, Nr. 4 vom 28. Januar 1996, S. 20

Rendtorff Trutz (1990): Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band 1, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage

Rendtorff Trutz (1991): Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band 2, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage

Rendtorff Trutz (1995): Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums, in: Mehlhausen Joachim (Hg.): Pluralismus und Identität, Gütersloh, S. 21-34

Schleiermacher Friedrich (1967): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in ihrer ursprünglichen Gestalt mit fortlaufender Übersicht des Gedankenganges neu herausgegeben von Rudolf Otto, Göttingen, 6. Auflage (erstmals 1799 erschienen)

Tanner Klaus (1991): Von der liberal-protestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität? in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Heft 7, S. 134-136

Troeltsch Ernst (1977): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Aalen, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922

Wagner Falk (1995): Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology, Band 2, S. 225-254

4. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (2002)

Einleitung

1. Thesen

2. Das Arbeitsfeld der Enquete-Kommission

3. Der Zwischenbericht der Enquete-Kommission

4. Der Endbericht der Enquete-Kommission

4.1. Neuerungen im Endbericht gegenüber dem Zwischenbericht

4.2. Terminologische, phänomenologische und begriffliche Begriffsbestimmungen

4.3. Gründe, warum „sogenannte Sekten und Psychogruppen“ anziehend sind

4.4. Handlungsempfehlungen der Enquete-Kommission an den Staat

4.5. Sondervoten

4.6. Plenardebatte zum Endbericht

5. Kritik an der staatlichen Kontrolle der „sogenannten Sekten und Psychogruppen“

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Kleine religiöse christliche Splittergruppen scheinen sich zunehmend zu etablieren neben den beiden christlichen Großkirchen in Deutschland, der katholischen Kirche und der evangelischen Kirche. Doch wie kann man einen Maßstab dafür finden, welche Gruppierung akzeptabel und

welche inakzeptabel ist? Innerhalb der beiden christlichen Großkirchen gibt es eine lange Tradition, mit diesem Thema umzugehen und auch Kriterien für eine Duldung oder Bejahung anderer religiöser Ansichten zu entwickeln. Doch das Meinungsmonopol der beiden christlichen Großkirchen ging bei diesem Thema verloren. Die Gesellschaft ist schneller bereit, religiöse Splittergruppen neben den Großkirchen zu akzeptieren. Leider sind nicht alle Gruppierungen harmlos in Bezug auf ihr Gesellschaftsbild. Manche religiöse Gruppierungen vertreten ein Gesellschaftsmodell, das dem Gesellschaftsmodell eines demokratischen Rechtsstaates zuwider läuft. An dieser Stelle ist der Staat gefragt, der qua Grundgesetz der Hüter sowohl der Religions- und der Meinungsfreiheit ist, der aber ebenso die Gleichberechtigung von Männern und Frauen schützen muss wie die demokratische Grundordnung insgesamt. Mit „Scientology“ ist besonders seit Anfang der 1990er Jahre eine Gruppierung aufgetaucht, die viele Internas dem Einblick Außenstehender entzieht. Dieses Problem hat der Bundestag zum Anlass genommen, im Mai 1996 eine Enquete-Kommission einzuberufen, die ihren Abschlussbericht am 9. Juni 1998 dem Bundestag vorstellte. Dieses umfangreiche Werk hat Sabine-Anastasia Busse in ihrer Magisterarbeit hervorragend und präzise zusammengefasst und deshalb wird im Folgenden darauf Bezug genommen.[256]

1. Thesen

In fünf Thesen soll zunächst ein Leitfaden entwickelt werden, anhand dessen das Thema im Folgenden analysiert werden soll.

These 1: Die Arbeit der Enquete-Kommission bestand zunächst daraus, ungeklärte religionswissenschaftliche und politische Fragestellungen zu erörtern, beispielsweise das Verhältnis des Staates zu den Kirchen und terminologische Begriffsklärungen.

These 2: Eine terminologische Begriffsbestimmung, die „Sekte“ der „Kirche“ gegenübersetzen würde, griffe zu kurz.

These 3: Es konnten keine eindeutigen psychologischen Kennzeichen gefunden werden, die ausschließlich auf Mitglieder bzw. Aussteigerinnen und Aussteiger neuer religiöser und ideologischer Gemeinschaften und Psychogruppen zutreffen würden.

[256] vgl. Busse Sabine-Anastasia (2000): Was gehen den Staat die Sekten an? Eine kritische Analyse der Arbeit der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“; Frankfurt/Main u.a.

These 4: Sowohl bei dem Begriff „Sekte“ als auch bei der Umformulierung in „neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen“ bleibt das Problem, dass diese Gruppierungen gesellschaftlich am Rande stehen bzw. ausgeschlossen sind oder sich selbst ausschließen.

These 5: Eine gesellschaftlich-konfliktbezogene Begriffsbestimmung wahrt am Weitestgehendsten die Distanz zur Religionsfreiheit, wenn auch die konfliktuöse Distanz von religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen zur Gesellschaft nicht spezifisch für diese Gruppen ist.[257]

2. Das Arbeitsfeld der Enquete-Kommission

Enquete-Kommissionen werden einberufen, um Entscheidungen im Bundestag vorzubereiten. Sondervoten einzelner oder auch mehrerer Enquete-Kommissionsmitglieder zum Endbericht sind üblich.[258] Die Rechtsgrundlage ist näher geregelt in § 56 GO-BT (Geschäftsordnung des Bundestages): „(1) Zur Vorbereitung von Entscheidungen über umfangreiche und bedeutsame Sachkomplexe kann der Bundestag eine Enquete-Kommission einsetzen. (2) Auf Antrag eines Viertels seiner Mitglieder ist er dazu verpflichtet. (3) Der Antrag muss den Auftrag der Kommission bezeichnen.“[259] Der Antrag auf Einsetzung der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ wurde mit Mehrheitsbeschluss im Bundestag gefasst. Der Auftrag lautete: „Die Enquete-Kommission soll die zunehmende gesellschaftliche Bedeutung des Entstehens und der Ausbreitung dieser Organisationen, sowie die durch sie hervorgerufenen Gefahren und Konflikte untersuchen und Entscheidungsvorschläge für den Deutschen Bundestag erarbeiten.“[260]

Die Ausgangslage ließ eine Klärung als dringend notwendig erscheinen. In der Bevölkerung und in der Religionswissenschaft war das Wissen über neue religiöse Bewegungen vor dem Einsetzen der Enquete-Kommission gering und zum Teil mit Angst und Vorurteilen behaftet. Die Diskussion um „Scientology“ bestimmte maßgeblich das Bild von sogenannten Sekten. Seit Anfang der 1990er

[257] vgl. Busse, Staat, S. 67

[258] siehe unter 5.; vgl. Busse, Staat, S. 22

[259] Busse, Staat, S. 24

[260] Busse, Staat, S. 45

Jahre war immer wieder gegen „Scientology“ prozessiert worden. Bis 1996 waren 40.000 Petitionen an den Bundestag gerichtet worden, die einen Handlungsbedarf auf staatlicher Seite einklagten.[261]

Die Religionswissenschaft hatte fachintern Probleme, sich diesem Thema zu stellen. Zum einen war die Debatte der 1970er Jahre um „Jugendreligionen“ an der Religionswissenschaft spurlos vorübergegangen. Es gab weder eine Empirie- noch eine Theoriebildung zu diesem Bereich. Zum zweiten hatte die Religionswissenschaft es versäumt, ihre fachspezifischen Ansätze an andere Wissenschaften, an die Politik und an die Öffentlichkeit weiter zu vermitteln. Zum dritten hatten gerade in Deutschland die Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler vor der theologisch-institutionellen Kritik resigniert, die ihnen „Sektensympathie“ vorwarf.[262]

Unter den Parteien im Bundestag war die Meinung bezüglich der Notwendigkeit und der Erfolgsaussichten einer Enquete-Kommission ebenfalls nicht einheitlich. Die SPD, die den Antrag auf Einsetzung der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ stellte, sah vor allem Klärungsbedarf bezüglich der Organisation von „Scientology“.[263] Die CDU-CSU-Fraktion befürchtete eine Überfrachtung der Enquete-Kommission, wenn in zwei Jahren 600 so genannte Sekten und Psychogruppen mit nationalen und internationalen Verflechtungen sowie verfassungsrechtlicher Grundlage berücksichtigt werden sollten. Das Anliegen der Union bezog sich vor allem auf eine mögliche „Kindeswohlgefährdung“.[264] Bündnis 90/Grüne forderte, die Kommissionsarbeit nicht auf die Symptome zu beschränken, sondern gesellschaftliche Ursachen einzubeziehen.[265] Die FDP war gegen die Einsetzung einer Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ und meinte, der Schwerpunkt müsse bei der Aufklärung der Bevölkerung liegen.[266] Die PDS unterstützte den Antrag der SPD, wollte aber statt eine beratende Stimme zu haben, stimmberechtigt sein.[267] So wurde der Einsetzungsbeschluss am 9. Mai 1996 in der 104. Sitzung des Bundestages mit der Mehrheit der Fraktionen CDU/CSU, SPD und FDP und mit den Gegenstimmen von Bündnis 90/Grüne und PDS gefasst.

Zu den Aufgaben der Enquete-Kommission gehörte: 1. die Entstehung und die Ausarbeitung des Phänomens zu analysieren, 2. eine bewertende Bestandsaufnahme von Zielen und Praktiken der

[261] vgl. Busse, Staat, S. 29f

[262] vgl. Busse, Staat, S. 32

[263] vgl. Busse, Staat, S. 40

[264] vgl. Busse, Staat, S. 40f

[265] vgl. Busse, Staat, S. 41

[266] vgl. Busse, Staat, S. 41

[267] vgl. Busse, Staat, S. 41

Organisationen zu erstellen, 3. die Möglichkeiten und die Grenzen staatlichen Handelns zu überprüfen und 4. festzustellen, ob es einen Handlungsbedarf gibt und welche Empfehlungen gegeben werden könnten.[268] An Ausgaben waren insgesamt auf 3.040.382,00 DM veranschlagt, das entspricht 1.551.215,31 Euro. Jährlich waren dies umgerechnet 400.000 DM, also 204.081,63 Euro.[269] Insgesamt trafen sich die Kommissionsmitglieder zu 49 Sitzungen, bis zum Zwischenbericht fanden acht Anhörungen statt und bis zum Endbericht elf weitere Anhörungen. Delegierte Kommissionsmitglieder reisten zum „Universellen Leben", zu den „Zeugen Jehovas" und in die USA.[270] Der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" gehörten zwölf Abgeordnete des Deutschen Bundestages an: Fünf von der CDU/CSU, vier von der SPD, einer von der FDP und einer von Bündnis 90/Grüne. Die PDS stellte ein nicht stimmberechtigtes Mitglied.[271] Auf verspäteten Vorschlag der Fraktion Bündnis 90/Grüne kam Prof. Dr. Hubert Seiwert vom Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig im Oktober 1996 hinzu.[272]

Bereits kurz nach dem Bundestagsbeschluss gab es eine rege öffentliche Debatte. Zwölf internationale Religionswissenschaftler und Soziologen hatten in einer Unterschriftenaktion im August 1996 der Bundesregierung vorgeworfen, nicht die nötige Qualifikation zu besitzen, um – im Falle von „Scientology" – zu bestimmen, was Religion sei und was nicht. Scientologinnen und Scientologen aus den USA protestierten, dass Deutschland im Sinne der Nazi-Diktatur handeln würde, wenn es „Scientology" angreife. Dies hatte zur Folge, dass sich die Kommissionsarbeit im ersten Jahr auf „Scientology" konzentrierte.[273]

Die Kommission nahm Ende September 1996 die Arbeit auf. Dr. habil Hansjörg Hemminger (SPD) und Prof. Dr. Hartmut Zinser (SPD) schlugen vor, die Arbeit auf die Untersuchung von Konfliktmerkmalen zu konzentrieren, Problemfelder aufzuzeigen und Maßnahmemöglichkeiten zu sammeln. Der Vorschlag wurde abgelehnt, da die Mehrheit eine Bestandsaufnahme wünschte.[274]

---

[268] vgl. Busse, Staat, S. 45

[269] vgl. Busse, Staat, S. 48

[270] vgl. Busse, Staat, S. 78

[271] vgl. Busse, Staat, S. 48

[272] Die Namen der Kommissionsmitglieder finden sich bei Busse, Staat, S. 49f.

[273] vgl. Busse, Staat, S. 53

[274] vgl. Busse, Staat, S. 54

3. Der Zwischenbericht der Enquete-Kommission

Im Zwischenbericht wird zu verschiedenen Themen Stellung genommen: zu der Frage einer Überwachung der so genannten Sekten und Psychogruppen durch den Verfassungsschutz, zu der Frage der Kompatibilität der so genannten Sekten und Psychogruppen mit dem Verfassungsrecht, zu Selbsthilfegruppen und Beratungsstellen, zu der Frage der Gefährdung von Kindern und Jugendlichen, zu möglichen Psychotechniken, zu der wirtschaftlichen Ausstattung so genannter Sekten und Psychogruppen und zu der Frage, wie viele Erwachsene sich diesen Gruppierungen zurechnen würden. Es folgt im Zwischenbericht ein Ausblick auf das weitere Arbeitsprogramm, Handlungsempfehlungen, Sondervoten und eine Darstellung der Ergebnisse aus den Arbeitskreisen.

Besonders in Bezug auf „Scientology“ ist die Frage relevant, ob und inwieweit der Verfassungsschutz tätig werden sollte, um gesicherte Erkenntnisse zu bekommen, ob das Wirken dieser Gruppierung mit dem Grundgesetz in Einklang zu bringen sei. Die Rechtslage für eine offene oder nachrichtendienstliche Beobachtung wurde in einer nicht-öffentlichen Sitzung der Kommissionsmitglieder mit Experten erörtert. Die Enquete-Kommission kam zu dem Ergebnis, dass bei einer politisch ziel- und zweckgerichteten Beeinträchtigung der Demokratie eine Beobachtung auch dann rechtlich unbedenklich sei, wenn es sich um eine religiöse Gruppierung handele.[275] Die Reichweite der Religionsfreiheit und die Definitionsgewalt des staatsrechtlichen Religions- und Weltanschauungsbegriffs wurde in einer öffentlichen Anhörung von Rechtsexperten anhand des Grundgesetztes Artikel 4 in Verbindung mit Artikel 136 und Artikel 141 der Weimarer Reichsverfassung erörtert. Im Mittelpunkt stand der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts und dabei wurde auf die für Deutschland spezifische Trennung von Kirche und Staat hingewiesen.[276] Durch die staatliche Prüfung, ob einer religiösen Gruppierung der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zugesprochen werden kann, wird zugleich die Konformität mit dem Grundgesetz getestet.

Um sich einen Überblick über die Lage von Selbsthilfegruppen und Beratungsstellen für „Sektenaussteiger“ zu verschaffen, wurden zehn Einrichtungen zu einem nicht-öffentlichen Gespräch eingeladen. Darunter waren fünf Vereine, vier kirchliche Einrichtungen und eine

[275] vgl. Busse, Staat, S. 56

[276] vgl. Busse, Staat, S. 56

staatliche Beratungsstelle. Besprochen wurde vor allem die Finanzierung der Vereine durch den Bund und die steigende Nachfrage nach Beratung.[277]

Der Erörterung der Gefährdung von Kindern und Jugendlichen wurde ein besonderes Gewicht beigemessen. Erziehungswissenschaftlerinnen und Erziehungswissenschaftler beklagten, dass auf diesem Gebiet nur wenig erforscht sei. 90% der Literatur würde von Betroffenen und Beratungspraktikern stammen. Nur fünf bis zehn Prozent der Literatur kämen aus der Forschung. Bei der Gefährdung gäbe es Unterschiede zwischen Kindern und Jugendlichen. Kinder würden über ihre Eltern in eine religiöse Gruppierung hineingezogen. Jugendliche entschieden sich meist selbst für eine Teilnahme. Gerade bei Jugendlichen wurde Aufklärungsarbeit nur teilweise als ein taugliches Mittel angesehen, da sie ungewollte Gegenreaktionen von Pubertierenden provozieren könnte.

Intervention wurde als sinnvoll angesehen, wenn sich irreversible Schäden für den Lebenslauf von Kindern und Jugendlichen ergeben würden.[278] Gesellschaftliche Defizite, die bei Jugendlichen einen Einstieg in die religiöse Gruppenszene erleichtern würden, müssten präventiv beseitigt werden.[279] Auch hier blieb offen, was damit konkret gemeint sein könnte.

Allgemein gelte, dass die Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Eltern bei der Rechtssprechung zu respektieren sei. Nur wenn Kinder nachhaltig beeinträchtigt würden, müsse es Möglichkeiten des Eingreifens geben. Jugendliche, die bereits religionsmündig sind, könnten dennoch ihren Aufenthaltsort nicht selbst bestimmen. Dies obliege den Eltern. Jugendliche können nicht aus eigener Entscheidung in einer Einrichtung einer religiösen oder weltanschaulichen Organisation wohnen.[280]

Die Zahl der durch Psychotechniken psychisch oder materiell Geschädigten oder Suizidgefährdeten sei quantitativ nicht bestimmbar. Somit könnten das Ausmaß und die rechtlichen Folgen von bewusstseinsverändernden Methoden nicht genau festgestellt werden. Es wurde eine rechtliche Regelung angemahnt, der zufolge religiöse Gruppierungen und Organisationen ihre Angebote bekannt machen müssten und für die sie dann auch haftbar gemacht werden könnten. Das

[277] vgl. Busse, Staat, S. 57

[278] Offen blieb, wer dies wann mit welcher Berechtigung feststellen könne.

[279] vgl. Busse, Staat, S. 58

[280] vgl. Busse, Staat, S. 59

gegenwärtige Strafrecht reiche für eine Ahndung nicht aus. Zivilrechtlich liegt bisher die Beweispflicht auf Seiten des Geschädigten.[281]

Wirtschaftlich aktiv werde unter den religiösen Gruppierungen und Organisationen in den meisten Fällen nur „Scientology“.[282] Die Kommissionsmitglieder Dr. Angelika Köster-Loßack und Prof. Dr. Hubert Seiwert gaben ein Sondervotum ab. Die Anhörung der Wirtschaftsexperten habe keine empirischen Hinweise gebracht, dass die wirtschaftliche Betätigung einiger Gruppen eine Gefahr mit sich bringe. Der wirtschaftliche Einfluss werde von Experten als gering eingestuft. Eine Ausnahme bildet hier nur „Scientology“.[283]

Im Rahmen der Arbeit der Enquete-Kommission wurde auch eine Infratest-Umfrage durchgeführt. 11.000 Personen wurden telefonisch zehn Fragen gestellt. Hochgerechnet auf die Gesamtbevölkerung ergäbe dies, dass sich 820.000 Personen einer religiösen oder weltanschaulichen Bewegung zugehörig fühlten. Allerdings verweigerten 600.000 Personen, den Namen der religiösen oder weltanschaulichen Bewegung zu nennen.[284] Das verbindliche Besuchen von Veranstaltungen religiöser oder weltanschaulicher Gruppierungen bejahten 1.172.000 Personen. Über 50% davon gaben an, nur einmal dort gewesen zu sein. 9,4% nannten „Scientology“. Am häufigsten wurden die Zeugen Jehovas mit 10,3% genannt. Diese Ergebnisse liegen im Rahmen von vorhergehenden, mit wenigerer Befragten durchgeführten Erhebungen.[285]

Für die Arbeit bis zum Endbericht erteilte die Enquete-Kommission einen weiteren Forschungsauftrag, der den „Psychomarkt“ und die Esoterikszene erkunden sollte.[286] Die Enquete-Kommission sprach drei Handlungsempfehlungen aus: 1. Die Enquete-Kommission begrüßte den Entschluss des Bundesamtes für Verfassungsschutz und der Landesämter, „Scientology“ beobachten zu lassen.[287] 2. Das mehrfach vorgeschlagene Lebensbewältigungsgesetz und das anvisierte Psychotherapiegesetz werden zur Verabschiedung durch den Bundestag vorgeschlagen. 3. Die Enquete-Kommission sah einen Bedarf an stärkerer Forschungsförderung zu diesem Thema.[288] Zu diesen Handlungsempfehlungen gaben Dr. Angelika Köster-Lößack und Prof. Dr. Hubert Seiwert (beide Bündnis 90/Grüne) Sondervoten ab. Aus diesen ist hervorzuheben, dass die

---

[281] vgl. Busse, Staat, S. 60

[282] vgl. Busse, Staat, S. 60

[283] vgl. Busse, Staat, S. 61

[284] Unter weltanschauliche Bewegungen würden auch parteinahe oder politische Gruppierungen fallen, die dem linksextremen oder rechtsextremen Spektrum nahestehen könnten.

[285] vgl. Busse, Staat, S. 61

[286] vgl. Busse, Staat, S. 62

[287] vgl. Busse, Staat, S. 62

[288] vgl. Busse, Staat, S. 63

Handlungsempfehlungen nicht beraten wurden.[289] Zudem äußerten die beiden Kommissionsmitglieder Bedenken zur Beobachtung von „Scientology“. Die Beobachtung sei zwar rechtlich zulässig. Fraglich sei, ob eine Beobachtung von „Scientology“ politisch opportun sei. „Scientology“ werde durch die Beobachtung isoliert und kriminalisiert, die Außenkontakte würden verringert und ein konspiratives Verhalten werde dadurch provoziert.[290]

Im ersten Arbeitsgang der Enquete-Kommission hatten sich vier Arbeitskreise gebildet. Auch deren Ergebnisse sind im Zwischenbericht aufgenommen.

Ein Arbeitskreis beschäftigte sich mit der zeitgeschichtlichen Entwicklung der Probleme unter Berücksichtigung der Politik. Um eine Definition von „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ vorzubereiten, wurde in einem Negativverfahren ausgeschlossen, was auf jeden Fall nicht dazu gehören soll. Keine „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ sind ehemalige Staatskirchen, „einige“ Freikirchen, die orthodoxen Kirchen und die jüdischen Gemeinden.[291] Die verbleibenden religiösen und weltanschaulichen Bewegungen werden folgendermaßen kategorisiert: 1. klassische christliche Sondergemeinschaften, 2. inner- und randkirchliche Gruppen, 3. klassische Esoterik und Neuheidentum, 4. Neuoffenbarer, Neue Esoterik und Ufoismus, 5. neue fremdkulturelle religiöse Gruppen, 6. Psychomarkt, Psychokulte, Poli-„Sekten“ und Lebenshilfegruppen, 7. Sonstige. Nur kurz wird auf die umgangssprachliche Beliebtheit des Begriffs „Sekte“ eingegangen. Der gesellschaftliche Hintergrund durch die Globalisierung, die Individualisierung, die Möglichkeit der Organisation von Religion und die Trennung von Staat und Kirche werden ebenfalls nur kurz angesprochen.[292] Bemerkt wird, dass alternative religiöse oder weltanschauliche Gruppen sich durch die Mediendarstellung in der Öffentlichkeit benachteiligt sehen.[293]

In einem weiteren Arbeitskreis ging es um eine verallgemeinernde Beschreibung konfliktbezogener Merkmale im Umgang mit „sogenannten Sekten und Psychogruppen“. Die Konflikte könnten analysiert werden durch drei Perspektiven: a) die Konfliktbeteiligten, b) die Konfliktebenen und c) die Konfliktfelder.

Zu a) Konfliktgegner sind für „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ andere Mitglieder der Gruppe, die traditionellen Kirchen, Eltern und Angehörige bei Minderjährigen, Kritiker von

[289] vgl. Busse, Staat, S. 63
[290] vgl. Busse, Staat, S. 64
[291] Der Islam wird aus unbekannten Gründen nicht genannt.
[292] vgl. Busse, Staat, S. 65
[293] vgl. Busse, Staat, S. 65f

Gruppen, Medien und der Staat. Konflikte werden meist in der Öffentlichkeit ausgetragen und „erbittert“ geführt.[294]

Zu b) Konflikte könnten sich auf drei Ebenen bei „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ ergeben: 1. Verstöße gegen geltendes Recht, 2. Konflikte durch abweichende Weltanschauungen, 3. deviante Lebensformen. Die Enquete-Kommission stellte fest, dass sich die Konflikte vor allem auf deviante Handlungen beziehen.[295]

Zu c) Konfliktfelder bei „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ stehen im Zusammenhang mit der Lehre und der Praxis der Gruppen. Der Arbeitskreis kommt zu dem Schluss, dass es möglicherweise im pädagogischen und medizinisch-therapeutischen Bereich gesetzlichen Regelungsbedarf geben könnte.[296]

Zur Entstehung und Ausformung konfliktbezogener Merkmale machen die Kommissionsmitglieder darauf aufmerksam, dass eine gewisse Konfliktträchtigkeit für die Umwelt zu den Eigenschaften religiöser Orientierung und religiöser Vergesellschaftung dazu gehöre.[297] Kritisch würde diese Konfliktträchtigkeit unter drei Bedingungen: 1. wenn sie zu einer Isolation und „Insulation“ führen würde, die abgesichert wäre durch eine hierarchische „Leitungsstruktur“ in den „sogenannten Sekten und Psychogruppen“, 2. wenn die Organisationsgrenzen gleichzeitig als Wahrheitsgrenzen fungierten und 3. wenn eine eigene Sondermoral erfunden werde. Je ausgeprägter diese Merkmale sind, desto größer sei die Wahrscheinlichkeit, dass es zu Konflikten komme. Im Einzelnen werden folgende Bereiche unterschieden: a) Eine Ideenwelt ist dann konfliktträchtig, wenn sie gekennzeichnet ist durch Exklusivität, durch Ideologisierung, durch Simplifizierung der Realität, durch Immunisierung gegen Erfahrung und Kritik und durch pseudotechnisches Denken.[298] b) Eine Gruppierung ist dann konfliktträchtig, wenn sie gekennzeichnet ist durch Geschlossenheit, durch starke Milieukontrolle, durch totalitäre Machtverhältnisse bis hin zum Personenkult und durch ein extremes Leistungsprinzip.[299] c) Die Außenbeziehungen sind dann konfliktträchtig, wenn sie gekennzeichnet sind durch ein starkes Sendungsbewusstsein und durch Gruppenegoismus, durch Desinformation nach außen hin, durch sittenwidrige Anwerbemethoden und durch eine prinzipielle Feindseligkeit gegenüber der Umwelt.[300] Der Arbeitskreis wies darauf hin, dass sich Forschung Konflikt mindernd auswirke. Durch die Kritik an der Erforschung dieser religiösen und

[294] vgl. Busse, Staat, S. 66
[295] vgl. Busse, Staat, S. 66f
[296] vgl. Busse, Staat, S. 67
[297] vgl. Busse, Staat, S. 67
[298] vgl. Busse, Staat, S. 67
[299] vgl. Busse, Staat, S. 68
[300] vgl. Busse, Staat, S. 68

weltanschaulichen Bewegungen verschärften sich jedoch die Konflikte mit den Gruppierungen immer wieder.[301]

Ein dritter Arbeitskreis untersuchte die Möglichkeiten für Lebenshilfe und Persönlichkeitsentwicklung sowie Therapieangebote. Die Ergebnisse über die Betätigung und die daraus resultierenden Folgen blieben ungenau.

In einer vierten Arbeitsgruppe ging es um die Frage des Kindeswohls bzw. des Kindesmissbrauchs. Es wird grundsätzlich die Erziehungszuständigkeit und die Erziehungsfreiheit der Eltern betont. Missbrauch müsse jeweils im Einzelfall geprüft werden. Die juristischen Grundsätze griffen hier.[302]

Busse faßt den Arbeitsprozess bis zum Zwischenbericht zusammen. Fünf Punkte unterstreicht sie. 1. Der Begriff „Jugendreligionen“ verfehle die Zielgruppe, da auch Erwachsene Mitglieder werden könnten. 2. Die Beobachtung von „Scientology“ durch den Verfassungsschutz löste eine heftige, durch „Scientology“ unterstützte Debatte in der Öffentlichkeit aus. 3. Alle Berichtsteile mit Ausnahme der Berichte aus den Arbeitskreisen wurden ergänzt und überarbeitet. Die Sondervoten zu den Handlungsempfehlungen, die die beiden Bündnis 90/Grüne-Abgeordnete Dr. Angelika Köster-Lößack und Prof. Dr. Hubert Seiwert abgegeben hatten, entsprachen somit nicht dem tatsächlichen Kommissionsablauf. 4. Die Kommission war kompromissbereit. 5. Bündnis 90/Grüne sonderten sich durch die Abgabe dieses Sondervotums selbst ab.[303]

In der Plenardebatte im Bundestag zum Zwischenbericht äußerte sich die CDU/CSU-Fraktion positiv zu den weiteren Arbeitsschwerpunkten für das zweite Jahr.[304] Die Liberalen befürworten die Beobachtung von „Scientology“ durch den Verfassungsschutz.[305] Die PDS war gegen eine Beobachtung von „Scientology“, dafür für eine Förderung der Eltern- und Betroffeneninitiativen. Andere Organisationen sollten genauso viel Aufmerksamkeit bekommen wie „Scientology“.[306] Parteiübergreifend wurde die Religionsfreiheit nach dem Grundgesetz Artikel 4 betont.

---

[301] vgl. Busse, Staat, S. 68
[302] vgl. Busse, Staat, S. 69
[303] vgl. Busse, Staat, S. 70f
Diese Bemerkungen von Busse lassen auf eine konfliktträchtige Zusammenarbeit mit den beiden Kommissionsmitgliedern Dr. Angelika Köster-Lößack und Prof. Dr. Hubert Seiwert (Bündnis 90/Grüne) schließen.
[304] vgl. Busse, Staat, S. 72
[305] vgl. Busse, Staat, S. 73
[306] vgl. Busse, Staat, S. 74

4. Der Endbericht der Enquete-Kommission

4.1. Neuerungen im Endbericht gegenüber dem Zwischenbericht

Der Endbericht wurde am 9. Juni 1998 in der Bundestags-Drucksache 13/10950 mit 235 Seiten veröffentlicht.[307] Zwei neue Gewichtungen gegenüber dem Zwischenbericht wurden vorgenommen: 1. Wenn Gesetze verletzt werden, soll der Staat eingreifen. Befürchtungen der Bürger wird hiermit Rechnung getragen. 2. Mit dem Etikett „Sekte“ sollte vorsichtig umgegangen werden. Bedenken von Seiten der religiösen und weltanschaulichen Bewegungen sollte entgegengekommen werden.[308]

Insgesamt ist der zweite Teil der Enquete-Kommissionsarbeit von veränderten Akzentsetzungen bestimmt. a) Die Kommission sieht sich in ihrer Arbeit nun veranlasst durch eine Menge ungeklärter Rechtsfälle. Die latente Angst vor „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ trat in den Hintergrund. b) Die Begriffsklärung „Sekte“ wird als Arbeitsbasis, nicht mehr als Schwerpunkt begriffen. c) Die Enquete-Kommission distanziert sich von der Bewertung des Begriffs „Sekte“. Eine Auflistung aller in Deutschland wirkenden religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen wurde nicht vorgenommen, da sie eine Stigmatisierung bedeuten würde. d) Das Konfliktpotential wurde nach individuellen, gesellschaftlichen, internationalen und ökonomischen Dimensionen sowie im Blick auf Kinder und Jugendliche aufgeschlüsselt.[309]

4.2. Religionswissenschaftliche, historische, phänomenologische und konflikttheoretische Begriffsbestimmungen

Der Begriff „Sekte“ war zunächst verpflichtend für die Enquete-Kommission, da er in ihrer Beauftragung vorgesehen war. Doch erwies sich der Begriff „Sekte“ zum einen als theologisch vorbelasteter Begriff, zum anderen konnte mit ihm nicht das gesamte Bedeutungsspektrum der zu untersuchenden Gruppierungen abgedeckt werden. Der religionswissenschaftlich übliche Begriff war „neue religiöse Bewegungen“. Die Kommission betrachtete allerdings den Begriff „religiöse Sondergruppen-Gemeinschaften“ als treffender.[310] Zinser bemerkt 1997 in seinem Buch „Markt der

[307] vgl. Busse, Staat, S. 75
[308] vgl. Busse, Staat, S. 75
[309] vgl. Busse, Staat, S. 77f
[310] vgl. Busse, Staat, S. 79

Religionen“[311], dass nur einige der Gruppierungen „neu“ sind, andere haben eine längere und ältere Tradition. In den Endbericht hat die Formulierung „neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen“ Eingang gefunden.[312]

Historisch ist die „Sekte“ kein neues Phänomen. Schon die etymologische Herkunft zeigt, dass es um Wählen und Nachfolgen (sequi) geht und nicht um Trennung und Sich-Abscheiden (secare).[313] In der theologischen und soziologischen Theorie, beispielsweise bei Max Weber und Ernst Troeltsch, wurde allerdings noch lange die Absonderung dieser Gruppierungen von den Großkirchen betont.[314] Einer solchen Interpretation kam auch die hinkende Trennung zwischen dem Staat und der Kirche, wie sie für Deutschland typisch ist, entgegen. Der Status, als eine Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland anerkannt zu sein, gilt als ein „Gütesiegel“ des Staates.[315] Die Religionsfreiheit wurde so vor allem durch die beiden Großkirchen bestimmt. In den USA ist dieser Bereich entwicklungsoffener.[316]

Um eine von historischen Prägungen unabhängigere Deutung des Begriffes „Sekte“ zu erreichen, hat man sich dem Begriff phänomenologisch angenähert. „Sekte“ meint in diesem Sinne eine kleine, exklusive, religiöse oder weltanschauliche Gruppe, die besonders in ihren Innen- und Außenbeziehungen extreme Ausformungen zeigt. In dieser Fassung ist der Begriff „Sekte“ ein Relationsbegriff. Er spiegelt die Spannung zwischen einer Minderheit und der Gesellschaft. Was eine „Sekte“ ist, ist dann vom jeweiligen kulturellen Standpunkt abhängig.[317] Allerdings ist auch diese Umschreibung nicht geeignet, zwischen konfliktträchtigen und nicht-konfliktträchtigen Gruppen zu unterscheiden.[318]

Gerade aus den extremen Ausformungen der Innen- und Außenbeziehungen der religiösen Gruppierungen entstehen Konflikte. Die Isolation der religiösen Gruppierungen führt zu einer verstärkten Innenbeziehung. Damit wird die gesamte Lebenswirklichkeit dieser Gruppierungen in die Innenwelt der jeweiligen Gruppe verlagert.[319]

Faßt man den „Sektenbegriff“ konflikttheoretisch auf, so werden die akuten Gefahrenszenarien durch „Sekten“ gemindert. Der Zulauf zu den religiösen Minderheiten kann als

[311] vgl. Zinser Hartmut (1997): Markt der Religionen, München
[312] vgl. Busse, Staat, S. 80
[313] vgl. Busse, Staat, S. 81
[314] vgl. Busse, Staat, S. 86
[315] vgl. Busse, Staat, S. 85
[316] vgl. Busse, Staat, S. 82
[317] vgl. Busse, Staat, S. 89
[318] vgl. Busse, Staat, S. 90
[319] vgl. Busse, Staat, S. 94

Bewältigungsproblem der Modernisierungslasten verstanden werden.[320] Damit würde der herkömmliche Sektenbegriff, der auf den staatlichen Gebrauch der Religionsfreiheit abzielt, obsolet.[321]

4.3. Gründe, warum „sogenannte Sekten und Psychogruppen“ anziehend sind

Bei den „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ sind bestimmte Organisationsstrukturen problematisch, darunter die Strukturvertriebe, die Multi-Level-Marketing-Systeme und die Schneeballsysteme, da diese pyramidenartig aufgebaut sind.[322] Hier sind staatliche Interventionen möglich. Sie könnten in neuen gesetzlichen Bestimmungen, in einer verstärkten Aufklärung und Warnung, in der Unterstützung der Opfer und in der Vermittlung bei Konflikten bestehen.[323] Bei den okkulten Vorstellungen sind satanistisch-rituelle Praktiken kaum üblich. Straftaten in diesem Bereich sind schon jetzt, wenn sie nicht unter die Dunkelziffer fallen, strafrechtlich verfolgbar.[324]

Der größte Teil des Psychoangebotes im Bereich der „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ ist marktförmig. Eine Verbraucherbefragung ergab, dass zwei Drittel der Nutzer weiblich sind, ein überdurchschnittliches Bildungsniveau haben und jährlich mehr als 2000 DM, das entspricht rund 1000 Euro, für alternative Methoden ausgeben. Die Enquete-Kommission sieht hier weiteren Forschungsbedarf. [325]

Untersucht man die Äußerungen von Aussteigerinnen und Aussteigern, von Konvertierten und von Überzeugten, so kann man feststellen, dass es keine typische Sektendisposition durch einen bestimmten Lebenslauf oder bestimmte Charaktereigenschaften gibt. Die Wahl der Gruppierung, der sich die späteren Anhänger anschließen, ist zufällig. In einigen Fällen betreiben die Gruppierungen eine „Nachsozialisation“ als Integration in die Gruppe. Häufig sollen bestimmte Lebensthemen im Rahmen der Gruppierung bearbeitet werden. Ebenso gibt es nicht den typischen Ausstiegsprozess. Es hängt von der Gruppierung und deren Milieu ab, wie lange jemand Mitglied bleibt. Ein Ausstieg erfolgt selten oder gar nicht aufgrund einer persönlichen Bewertung, ob das Milieu einer Gruppierung als „radikal“ oder „gefährlich“ eingestuft wird. Ein Ausstiegsprozess hängt ab von der persönlichen Disposition, von den individuelle Ressourcen und

[320] vgl. Busse, Staat, S. 95
[321] vgl. Busse, Staat, S. 96
[322] vgl. Busse, Staat, S. 102
[323] vgl. Busse, Staat, S. 100
[324] vgl. Busse, Staat, S. 103
[325] vgl. Busse, Staat, S. 104f

Handlungsspielräumen und von dem Umgang der Gruppe mit dem Mitglied.[326] Blickt man auf das Beratungsangebot für Aussteigewillige, so muss man feststellen, dass der Beratungsbedarf die Nachfrage bei weitem übersteigt.[327]

4.4. Handlungsempfehlungen der Enquete-Kommission an den Staat

An zusätzlichen staatlichen Angeboten für Aussteigewillige scheint kein Bedarf zu bestehen. Allerdings fällt die Warnung vor „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ in den Aufgabenbereich des Staates und sie steht im Einklang mit dem Bundesverfassungsgericht, dem Bundesverwaltungsgericht und der Europäischen Kommission.[328] Die Kriterien für eine Warnung sind schwer zu gewinnen. Der Begriff der inneren Abhängigkeit kann nicht als Anknüpfungspunkt für staatliches Handeln benutzt werden. Der Staat kann nur verallgemeinerbare Rahmenbedingungen festsetzen. So müssen Anbieter von Psychotechniken vor „Nebenwirkungen“ warnen.[329] Die Ausübung von „Heilkunde“ muss juristisch fundiert werden.[330] Im Bereich des Kindesmissbrauchs, der in jedem Fall justiziabel ist, bestehen bei religiösen Gruppierungen dieselben rechtlichen Probleme wie bei nicht-religiös motivierten Misshandlungen.[331]

Obwohl die bisherigen rechtlichen Regelungen auf Deutschland bezogen sind, zeigen verschiedene Berichte aus anderen Ländern, dass sich die europäische Lage sehr ähnelt und nur lokale Besonderheiten aufweist.[332]

Insgesamt kommt die Enquete-Kommission zu dem Schluß, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt, gesamtgesellschaftlich gesehen, die neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen keine Gefahr darstellen für den Staat, für die Gesellschaft oder für gesellschaftlich relevante Bereiche. Dennoch können Aktivitäten beobachtet werden, die eine Wachsamkeit gegenüber einigen Radikalorganisationen und gegebenenfalls staatliche Gegenmaßnahmen als angezeigt erscheinen lassen.[333]

---

[326] vgl. Busse, Staat, S. 106
[327] vgl. Busse, Staat, S. 109
[328] vgl. Busse, Staat, S. 110
[329] vgl. Busse, Staat, S. 111
[330] vgl. Busse, Staat, S. 116
[331] vgl. Busse, Staat, S. 112
[332] vgl. Busse, Staat, S. 113
[333] vgl. Busse, Staat, S. 118

Die Enquete-Kommission entwickelte insgesamt 22 Handlungsempfehlungen. Am Wichtigsten erschien der Kommission darauf hinzuweisen, dass Grundgesetz Artikel 4 nicht geändert werden sollte. Sie schlug vor, dass einige neu zu schaffende Rechtsvorschriften erlassen werden sollten. Zu diesen Empfehlungen gehören eine gesetzliche Regelung für die staatliche Förderung privater Beratungs- und Informationsstellen, ein Gesetz zur Regelung gewerblicher Lebenshilfe, eine Einführung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit für juristische Personen und Personenvereinigungen, die Schaffung eines Strafbestandes der Organisation von sogenannten Pyramidenspielen und die Einbeziehung von Strukturvertrieben in die Gesetzgebung für Finanzdienstleistungsvermittler und Versicherungsvermittler.[334] Im Bereich des Okkultismus bzw. des Satanismus reichen nach Ansicht der Kommission die bestehenden Gesetze aus, jedoch sollte es eine intensivere Aufklärung geben.[335] Bezüglich des Psychomarktes forderte die Kommission mehr Transparenz.[336]

Um die Konflikte, die sich durch den Kontakt von Außenstehenden mit den Gruppierungen ergeben, zu reduzieren, regte die Kommission die Schaffung von Stiftungen an.[337] Am Dringlichsten jedoch erschien der Enquete-Kommission die weitere Erforschung der „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ und so entwarf sie 19 Empfehlungen zur Forschungsförderung.[338]

4.5. Sondervoten

Zu dem Endbericht wurden fünf Sondervoten eingereicht, von denen drei von Hartmut Zinser, Professor für Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin, stammen. Ein Sondervotum gab nur ganz allgemein das Missfallen eines Enquete-Kommissionsmitgliedes wieder, das dem Gesamttenor des Mehrheitsberichtes nicht zustimmen konnte und eine eigene ausführliche Gegendarstellung lieferte. Ein zweites Sondervotum rückte den Standard bei nicht-staatlichen Beratungsstellen ins Blickfeld und forderte, dass sich die Hilfe durch Laien an dem Niveau der Professionellen orientieren sollte.[339] In einem dritten Sondervotum wies Professor Zinser darauf hin, dass die verfassungsrechtliche Lage der Körperschaftsrechte zurzeit nicht ausreichend geregelt sei. Es soll geprüft werden, ob Rechtstreue und Loyalität gegenüber dem Staat als Kriterium gelten

[334] vgl. Busse, Staat, S. 119
[335] vgl. Busse, Staat, S. 121
[336] vgl. Busse, Staat, S. 122
[337] vgl. Busse, Staat, S. 122
[338] vgl. Busse, Staat, S. 121
[339] vgl. Busse, Staat, S. 123

sollten. In einem vierten Sondervotum betonte Professor Zinser, dass die Aufklärung über die Lehren und Praktiken der religiösen Gruppierungen nicht allein Aufgabe der Kirchen sein könne, sondern dass sich der Staat daran beteiligen müsse. In einem fünften Sondervotum bemerkte Professor Zinser, dass nicht vergessen werden dürfe, dass „Mind Machines“ und „Neues Lernen“, wie sie von „Scientology“ praktiziert werden, wegen ihres technologischen Menschenbildes kritisiert werden müssten.[340]

4.6. Plenardebatte zum Endbericht

Bei der Plenardebatte im Bundestag zum Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ stellten die Fraktionen fest, dass keine Gefahr durch religiöse und ideologische Gruppen für den Staat bestehe. Nur die PDS enthielt sich.[341]

Der Bericht wurde positiv aufgenommen von christlichen Kirchen, privaten Informations- und Beratungseinrichtungen, von der CDU/CSU und der SPD und teilweise von den Medien. Es gab anschließend eine intensive und weitreichende wissenschaftliche Debatte. Lediglich Mitglieder von Bündnis 90/Grüne kritisierten öffentlich den Bericht.[342]

5. Kritik an der staatlichen Kontrolle der „sogenannten Sekten und Psychogruppen“

Mehrere Wissenschaftler, darunter Hans Apel, Gerhard Besier, Niels Birbaumer, Martin Kriele, Hermann Lübbe und Erwin K. Scheuch, kritisierten gemeinsam die Arbeit der Enquete-Kommission.[343] Haupttenor ist: „Der Staat ist in einer offenen Gesellschaft kein Emanzipations-Nachhilfeinstitut.“[344] Sie meinten, dass der Staat sich nicht an der Diffamierung und Diskriminierung von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten beteiligen dürfe[345] und sie kritisierten, dass zur Enquete-Kommission Sekten- und Weltanschauungsbeauftragte gehörten, aber

[340] vgl. Busse, Staat, S. 123f
[341] vgl. Busse, Staat, S. 140
[342] vgl. Busse, Staat, S. 141
[343] vgl. Apel Hans/Besier Gerhard/Birbaumer Niels/ Kriele Martin/Lübbe Hermann/Scheuch Erwin K. (1998): Beteiligt sich der deutsche Staat an der Diffamierung und Diskriminierung von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten? Eine Offene Gesellschaft braucht keine Weltanschauungskontrolle (28. Mai 1998), in: Besier Gerhard/Scheuch Erwin K. (Hg.) (1999): Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, Teil II, Osnabrück, S. 26-34

[344] Apel u.a., Staat, S. 26
[345] vgl. Apel u.a., Staat, S. 27

keine Sachverständigen anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.[346] Die Autoren der Kritik meinten, dass sich manche Beauftragte der Enquete-Kommission selbst als befangen erklären müssten, da sie sich an der Religionssoziologie orientierten würden bei der Aufarbeitung des Themas. Lediglich Bündnis 90/Grüne hätten „einen klaren Kopf“ behalten und knüpften in rechtmäßiger Weise an die „Bürgerrechtstradition“ an.[347] Zudem sei die Vertraulichkeit der Sitzungen der Enquete-Kommission nicht gewahrt gewesen, da Journalistinnen und Journalisten Inhalte aus nicht-öffentlichen Sitzungen erfahren hätten.[348] Die Kritiker schließen in entrüstetem Ton mit einem Appell: „Wir bitten die deutsche Bevölkerung, sich weder von neuen geistigen Monopol- und Kontrollansprüchen beeindrucken noch von der Ketzerhysterie der Sektenjäger anstecken zu lassen und sich nicht an der Verteufelung von Minderheiten zu beteiligen oder andere zu denunzieren, weil sie die Veranstaltungen dieser oder jener Gruppen besuchen.“[349]

Zusammenfassung

Die Arbeit der Enquete-Kommission widmete sich einem lange vernachlässigten Thema und versuchte dieses, mit den ihr zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Erkenntnissen zu behandeln. Sie enthielt sich weitestgehend politischer Aussagen oder politischer Richtungsbestimmungen und argumentierte vor allem historisch und juristisch. Streit scheint sowohl während der Kommissionsarbeit als auch hinterher in Kritiken von Mitgliedern von Bündnis 90/Grüne entfacht worden zu sein, die offensichtlich mit ihren visionären Gesellschaftsvorstellungen nicht gegen den Status Quo der derzeitigen Gesellschaft in Deutschland ankamen. Die zahlreichen Vorschläge für rechtliche Regelungen zum Schutz gegen Missbrauch durch „sogenannte Sekten und Psychogruppen“ bilden ein reichhaltiges Reservoir, aus dem der Gesetzgeber auch zukünftig Anregungen schöpfen kann. Bleibend von der Arbeit der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ wird die Problematisierung des „Sektenbegriffes“ sein, über den es vorher weder auf wissenschaftlichem Gebiet noch von Seiten der beiden Großkirchen oder von staatlicher Seite eine Aufarbeitung gegeben hat. In der Bearbeitung der Ideologievorstellungen von „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ hätte man sich eine intensivere Beschäftigung mit den einzelnen Gruppierungen gewünscht.

[346] vgl. Apel u.a., Staat, S. 28
[347] vgl. Apel u.a., Staat, S. 31f

[348] vgl. Apel u.a., Staat, S. 29
[349] Apel u.a., Staat, S. 33

Literatur

Apel Hans/Besier Gerhard/Birbaumer Niels/ Kriele Martin/Lübbe Hermann/Scheuch Erwin K. (1998): Beteiligt sich der deutsche Staat an der Diffamierung und Diskriminierung von religiösen und weltanschaulichen Minderheiten? Eine Offene Gesellschaft braucht keine Weltanschauungskontrolle (28. Mai 1998), in: Besier Gerhard/Scheuch Erwin K. (Hg.) (1999): Die neuen Inquisitoren. Religionsfreiheit und Glaubensneid, Teil II, Osnabrück, S. 26-34

Busse Sabine-Anastasia (2000): Was gehen den Staat die Sekten an? Eine kritische Analyse der Arbeit der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“; Frankfurt/Main u.a.

Zinser Hartmut (1997): Markt der Religionen, München

5. Die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ in den Jahren 1933-1943 (1990)

Einleitung

1. Die Herausgeber der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

2. Wechselndes Erscheinungsbild

3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

4. Carl Stange als der „spiritus rector“ der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Die Orientierung an der lutherischen Theologie hat verhindert, dass die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ in den Strudel der nationalsozialistischen Ideologie geraten ist. Dieser doch eher ungewöhnlichen These soll im Folgenden nachgegangen werden. Ungewöhnlich ist die These deshalb, weil die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ anders als die Zeitschriften der klassischen Disziplinen Altes Testament, Neues Testament und Kirchengeschichte eher im Verdacht steht, durch die Aufnahme von aktuellen theologischen Diskussionen auch der zeitgeistigen Tendenzpublizistik anheim zu fallen.[350] Diese Ausführungen zur „Zeitschrift für Systematische Theologie“ wurden im Oberseminar „Theologie im Dritten Reich“ im Sommersemester 1990 an der Ludwig-Maximilians-Universität München bei Professor Dr. Trutz Rendtorff und Professor Dr. Friedrich Wilhelm Graf vorgetragen. Die Oberseminarbeiträge erfolgten im Vorfeld einer Veröffentlichung zu den theologischen Fakultäten im Nationalsozialismus, die von dem Institut für

[350] vgl. Rendtorff Trutz (1993): Das Wissenschaftsverständnis der Theologie im „Dritten Reich“, in: Siegele-Wenschkewitz Leonore/Nicolaisen Carsten (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen, S. 35

Zeitgeschichte in München angeregt worden war.[351] Dabei stellten einige Oberseminarteilnehmer jeweils eine theologische Zeitschrift vor und fragten nach deren Entstehungsumfeld, nach deren disziplinenspezifischen und institutionenspezifischen Ausprägungen, nach deren Herausgebern, nach deren Auflagenstärke, nach der Leserschaft der Zeitschrift, nach den darin publizierenden Autoren und vor allem nach dem theologischen und zeitgenössischen Duktus, der die Publikationen prägt.[352] Die Schlüsselfrage war, ob sich eine Veränderung nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 feststellen ließ und ob sich in der Endphase des Zweiten Weltkrieges nach 1942 eine weitere Veränderung feststellen lassen würde. Dabei wurde die von Trutz Rendtorff herausgearbeitete These zugrunde gelegt, dass die Rassenpolitik und die Judenverfolgung des NS-Regimes die spezifischen Thematiken sind die eine „Theologie im ‚Dritten Reich'" von den Theologien anderer Zeiten eindeutig unterscheidet[353] und dass „der Nationalsozialismus aus sich heraus keine originär eigene und der Selbständigkeit fähige Wissenschaftskultur erzeugt hat"[354].

Aufgrund der bereits vorliegenden Forschungslage musste davon ausgegangen werden, dass sich die wissenschaftliche Theologie mit ihren Institutionen und Personen nicht einfach gleichsetzen ließ mit den generellen Konfrontationsmustern zwischen der evangelischen Kirche und dem NS-Staat.[355] Dies herauszuarbeiten, würde es auch ermöglichen, Kriterien zu gewinnen, mit Hilfe derer die Zeitgeschichtsverhaftetheit aktueller Theologiekonzeptionen analysiert werden könnte. Rendtorff merkt an, dass sich die Theologie nach 1945 in denkgeschichtlicher Kontinuität mit den Grundlagenkontroversen seit 1918 bzw. 1914 befindet, indem sie, durchzogen mit zeitdiagnostischen und epochendiagnostischen Urteilen über die Moderne, sich verstärkt mit dem „Sozialismussyndrom" verbunden hat.[356] Beiden politischen Ideologien, dem Nationalsozialismus und dem Sozialismus, die in ihren zeitdiagnostischen Elementen auf die Theologie eingewirkt haben, ist gemeinsam, dass sie sich mit ihren epochendiagnostischen und zeitpolitischen Deutungsurteilen[357] gegen „die aufklärungsbedingte liberale

[351] Freundlicherweise hat Herr Prof. Dr.Dr.mult h.c. Trutz Rendtorff meine Recherchen in seinem Artikel erwähnt. Vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 35 Anm. 43
[352] Rendtorff faßt dies unter „Personen", „Institutionen", „Disziplinen" und „Zeitschriften" zusammen. Vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 29-37
[353] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 23
[354] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 30
[355] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 25
[356] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 39
[357] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 39

wissenschaftlichen Theologie“[358] wenden. Rendtorff prognostiziert, dass der Auseinandersetzung der Theologie mit dem Sozialismus nach dem Ende des staatlich organisierten Sozialismus eine ähnlich hoch stehende Aufgabe zukommen könnte wie der Erforschung der Zeitgeistigkeit verschiedener theologischer Richtungen während der NS-Zeit.[359]

Dieser Grundkonsens der Kritik in der Theologie nach dem ersten Weltkrieg bestand in einer „Fundamentalkritik der Grundannahmen der Aufklärung und des historischen Bewusstseins“[360]. Rendtorff führt weiter aus: „In deren Gefolge bildete sich ein Negativkonsens in der Verwerfung des 18. und 19. Jahrhunderts, insbesondere des modernen ‚Liberalismus’ in Theologie und Kirche“.[361] Am stärksten hatte sich Karl Barth im Kampf gegen den theologischen Liberalismus exponiert.[362] Kennzeichen dieser Theologie ist eine ausdrückliche Betonung ihrer kirchlichen Bestimmung, eine ausgesprochen negative Bewertung des 18. und 19. Jahrhunderts, ein Aufruf zum Einsatz „gegen die verwerflichen Nachfolgegestalten liberaler Theologie“ und „die emphatische Betonung der Selbständigkeit der Theologie gegenüber den politischen Ansprüchen des Nationalsozialismus“.[363] Der Gegenspieler Karl Barths, Emanuel Hirsch, positionierte sich nicht weniger offensiv gegen den Neuprotestantismus und den Liberalismus.[364] Hirsch streckt nicht vor geschichtstheologischen und zeitdiagnostischen Urteilen zurück[365], zieht jedoch zwischen den politischen Gemeinschaften und den „Gemeinschaften des Glaubens und der Anbetung“ eine scharfe Grenze ein. Ziel dieser neuen Chance der Auflösung der protestantischen Kulturgebundenheit an staatlich verfasste Institutionen kann für Hirsch nur eine Neu- und Reorientierung am Glauben und an den Denktraditionen der von Martin Luther initiierten Reformation sein.[366] Hirsch war 1923 Gründungsherausgeber der „Zeitschrift für Systematische Theologie“, bis er 1934/35 ausschied.

[358] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 41
[359] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 43
[360] Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 38
[361] Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 38
[362] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 39
[363] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 36
[364] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 41
[365] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 41
[366] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 42

1. Die Herausgeber der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

Die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ (ZSTh) wurde 1923 von den Herausgebern Paul Althaus (Rostock), Emanuel Hirsch (Göttingen), Carl Stange (Göttingen) und Georg Wehrung (Münster) gegründet. Ohne dass ein expliziter Grund angegeben wurde, kam es zu einem Wechsel in der Herausgeberschaft, indem im Heft 12 des Jahrgangs 1934/1935 der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ Adolf Köberle für Emanuel Hirsch eintrat. Einzelne Hefte sind den Herausgebern zu runden Geburtstagen gewidmet. So erinnern die Hefte 3 und 4 im Jahr 1939 an den 70. Geburtstag Carl Stanges[367], das zweite Heft 1940 ist dem 60. Geburtstag Georg Wehrungs zugeeignet[368] und das dritte und vierte Heft 1952 ist dem 70. Geburtstag Georg Wehrungs gewidmet[369]. Da die Herausgeber eine wesentliche Rolle bei der Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ spielten, werden sie im Folgenden kurz vorgestellt.

Paul Althaus wurde am 4. Februar 1888 in Obershagen bei Hannover geboren. Nach der theologischen Habilitation wurde er 1914 Privatdozent in Göttingen. 1919/1920 wurde er zum ordentlichen Professor in Rostock ernannt. 1925 wechselte er an die Universität Erlangen. Zwei Jahre später, 1927 ernannte man ihn zum Präsidenten der Luthergesellschaft. Nach dem Krieg wurde er 1953 Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1956 wurde er emeritiert. Am 18. Mai 1966 verstarb Paul Althaus im Alter von 88 Jahren in Erlangen. Zu seinen Veröffentlichungen zählen unter anderem „Die deutsche Stunde der Kirche“ von 1933, das „Erlanger Gutachten“ von 1933 und „Obrigkeit und Führertum“ von 1936.

Emanuel Hirsch wurde am 14. Juni 1888 geboren. 1915 wurde er zum Privatdozenten in Bonn ernannt und 1921 zum ordentlichen Professor in Göttingen. Er wurde 1945 emeritiert und verstarb im Alter von 84 Jahren am 17. Juli 1972. In den hier untersuchten Zeitraum zwischen 1933 und 1943 fallen unter anderem folgende seiner Buchveröffentlichungen: „Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung“ 1934, „Christliche Freiheit und politische Besinnung“ 1935, „Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums“ 1936, „Der Weg der Theologie“ 1937 und „Das Wesen des Christentums“

[367] vgl. Zeitschrift für Systematische Theologie, 16. Jahrgang, 1939/40, Heft 3 und 4
[368] vgl. Zeitschrift für Systematische Theologie, 17. Jahrgang, 1940, Heft 2
[369] vgl. Zeitschrift für Systematische Theologie, 21. Jahrgang,1950/52, Heft 3 und 4

1939.

1934/1935 schied Emanuel Hirsch als Herausgeber der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ aus und wurde durch Adolf Köberle ersetzt. Adolf Köberle wurde am 3. Juli 1898 in Bad Berneck in Oberfranken geboren. Ab 1926 leitete er das evangelisch-lutherische Missionsseminar in Leipzig. 1930 wurde er in Basel zum außerordentlichen Professor ernannt. 1933 wechselte Köberle nach Tübingen. Die Universität Erlangen ernannte ihn zum Ehrendoktor der Theologie. 1964 wurde er emeritiert. Köberles Buchveröffentlichungen erlebten rasche Neuauflagen. Sein Buch „Rechtfertigung und Heiligung“ erschien erstmals 1929 und in dritter Auflage bereits 1932. Das Buch „Die Seele des Christentums“ wurde 1931 veröffentlicht und 1935 zum fünften Mal neu aufgelegt. Das Buch „Evangelium und Zeitgeist“ kam 1934 erstmals heraus und erhielt die zweite Auflage bereits 1935. Daneben beschäftigte sich Köberle auch mit der Anthroposophie aus evangelischer Sicht.[370] In der Festschrift für Georg Wehrung schrieb Köberle den Beitrag „Der Glaube an das Leben“.[371]

Carl Stange wurde am 7. März 1870 in Hamburg geboren. Im Jahr 1895 wurde er zum Privatdozenten in Halle ernannt. 1903 beförderte ihn die Universität Königsberg zum außerordentlichen Professor. Ein Jahr später, 1904, ging er als ordentlicher Professor nach Greifswald. Von dort wechselte er 1912 an die Universität in Göttingen, 1928 lehnte er einen Ruf nach Berlin ab. Die Universität Upsala ernannte ihn 1932 zum Ehrendoktor der Theologie. Anlässlich des zehnjährigen Bestehens der Universität in Sopron ernannte ihn die dortige Universität 1934 zum Ehrendoktor der Philosophischen Fakultät. Von der Philosophischen Fakultät der Athener Universität erhielt er ebenfalls einen Ehrendoktortitel. 1935 wurde Stange in Göttingen emeritiert. Ab 1939 war er Mitglied der norwegischen Akademie der Wissenschaft mit Sitz in Oslo in der historisch-philologischen Klasse. Carl Stange verstarb im Alter von 89 Jahren am 5. Dezember 1959.

Zu den von ihm verfassten Veröffentlichungen zwischen 1933 und 1943 zählt die Vorlesung „Die Bedeutung des Gebets für die Gotteserkenntnis“ von 1933, der Artikel „Luther als Held“ von 1934[372], drei in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ erschienene Artikel mit den Titeln „Jesus und die Juden“ von 1933[373], „Richtlinien für das Verhältnis Kirche und

[370] vgl. Köberle Adolf (1939): Evangelische Anthroposophie, Bern

[371] Köberle Adolf (1940): Der Glaube an das Leben, in: Paulus Rudolf (Hg.): Glaube und Ethos. Festschrift für Professor D. Wehrung, Stuttgart, S. 190-198

[372] vgl. Stange Carl (1933): Luther als Held, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jahrgang, Nr. 47, 1933, Sp. 1090-1097

[373] vgl. Stange Carl (1933): Jesus und die Juden, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S.

Staat“ von 1933[374] und „Natürliche Theologie“. Zur Krisis der dialektischen Theologie“ von 1934/1935[375]. Einen Kommentar zum „Erlanger Gutachten über die Judenfrage“ hat Stange 1933 in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung veröffentlicht.[376] Das Buch „Weltweites Luthertum“ erschien 1936. In der Festschrift zum 60. Geburtstag Georg Wehrungs schrieb Stange 1940 den Beitrag „Die Gestaltung des Staatsgedankens bei Luther“.[377]

Professor Dr. phil., Lic. theol., Dr. theol.h.c. Georg Wehrung lehrte Systematische Theologie als außerordentlicher Professor in Straßburg ab 1916, bevor er ordentlicher Professor 1920 in Münster wurde. 1927 wechselte er nach Halle/Saale, 1931 nach Tübingen, wo er 1946 emeritiert wurde. Er war von 1923 bis 1943 und nach 1953 bis zu seinem Tod Mitherausgeber der Zeitschrift für Systematische Theologie. In seinen frühen Jahren schrieb er mehrere Bücher über Friedrich Schleiermacher. In den hier untersuchten Zeitraum fallen die Buchveröffentlichungen „Schleiermacher in der Zeit seines Werdens“ 1927, „Protestantischer Geist“ 1928, „Geschichte und Glaube. Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens“ 1933, „Christentum und Deutschtum“ 1937, „Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Religion als Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit“ (Festschrift für Georg Wobbermin) 1939. Für die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ schrieb Wehrung zwischen 1923 und 1943 sieben Artikel, darunter 1943 „Germanische und christliche Charakterwerte“, und von 1953 bis 1954 vier Artikel. In der Tatwelt veröffentlichte Wehrung 1943 einen Artikel über Ernst Troeltsch.

2. Wechselndes Erscheinungsbild

Bei der Gründung der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ 1923 verlegte Carl Bertelsmann in Gütersloh die Zeitschrift. Im Jahr 1936 fand ein Verlagswechsel zum Verlag

---

63-74

[374] vgl. Stange Carl (1933): Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S. 147-148

[375] vgl. Stange Carl (1935): Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 12. Jahrgang 1934/35, S. 367-452

[376] vgl. Stange Carl (1933): Das Erlanger Gutachten über die Judenfrage, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jahrgang, Sp. 1191-1193

[377] vgl. Stange Carl (1940): Die Gestaltung des Staatsgedankens bei Luther, in: Paulus Rudolf (Hg.): Glaube und Ethos. Festschrift für Professor D. Wehrung, Stuttgart, S. 217-228

Alfred Töpel nach Berlin statt, für den allerdings in der Zeitschrift keine Gründe angegeben werden. Die Jahrgänge beginnen nun mit dem Kalenderjahr und nicht mehr mit Ostern wie bisher.

Zwischen 1923 und 1928 hatten die Bände der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ eine Stärke von rund 800 Seiten. Zwischen 1929 und 1937 sank die Seitenzahl auf rund 700 Seiten. Zwischen 1938 und 1941 sank sie nochmals und die Bände hatten nun jährlich rund 600 Seiten. Ab 1942 wurden nur noch rund 400 Seiten pro Jahr veröffentlicht. Nachdem sich die Seitenzahl so wesentlich vermindert hatte, erschien im zwanzigsten Jahr die letzte Ausgabe als „Zeitschrift für Systematische Theologie“ 1943 ohne einen weiteren Kommentar.

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen dieselben Herausgeber ihre Arbeit an der Zeitschrift wieder auf. 1950/1952 erschien ein Doppelband mit jeweils zwei Heften.[378] Die Seitenzahl lag bei 400 Seiten und hatte damit die Stärke wie 1943. Der Doppelband 1955/1957 bestand aus Heft 1-3 und Heft 4.[379] Danach kam es zum Bruch. Im Jahr darauf erschien die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ gar nicht. Der Grund hierfür ist nicht bekannt.

Die Neuauflage der Zeitschrift startete 1959/1960 mit einem erweiterten Herausgeberkreis, dem neben Paul Althaus (Erlangen) Ludwig Landgrebe (Köln), Gotthard Nygren (Albo), C.-H. Ratschow (Marburg) und Wolfgang Trillhaas (Göttingen) angehörten.[380] Zu dieser Neuorientierung gehörte auch die Namensänderung. Von nun ab hieß die Zeitschrift „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie“ (NZSTh).

3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

Nach der Gründung der „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie“ schreibt Paul Althaus im „Rückblick“ auf die „Zeitschrift für Systematische Theologie“: „Der Zeitpunkt für das Erscheinen war günstig. Das Interesse an den systematisch-theologischen Fragen stand in den zwanziger Jahren innerhalb der Theologie fraglos an erster Stelle.“[381]

[378] vgl. Zeitschrift für Systematische Theologie, 21. Jahrgang, 1950/52, Heft 1,2, 3/4
[379] vgl. Zeitschrift für Systematische Theologie, 24. Jahrgang, 1955/57
[380] vgl. Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1. Jahrgang, 1959
[381] Althaus Paul (1959): Rückblick auf die „Zeitschrift für Systematische Theologie“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Jahrgang 1, 1959, S. 2

Althaus fährt fort: „Eine Zeitschrift des Titels ‚für systematische Theologie' hatte es vorher noch nicht gegeben. Daß Carl Stange ihn wählte, war bezeichnend für das neue Selbstbewußtsein der systematischen Theologie nach dem Zeitalter des theologischen Historismus, der den wissenschaftlichen Charakter der theologischen Systematik, vor allem der Dogmatik bestritten hatte."[382]

Diesen Aufbruch setzen die Herausgeber bei der Gründung 1923 im „Geleitwort" klar in den Zusammenhang mit dem Zeitgeschehen. „Die Fragen der Religion und der Weltanschauung sind unter dem Einfluß der Weltereignisse in überraschender Weise in den Vordergrund gerückt worden."[383] Die „Weltereignisse", gemeint ist wahrscheinlich der Erste Weltkrieg, haben auch Auswirkungen auf innertheologische Diskussionen, die einer Revision unterzogen werden müssten. Bewusst erfolgt eine Abgrenzung von der Zeit der Aufklärung. Der Idealismus wird mit den Maßstäben der Reformation beurteilt. Der „Begriff des menschlichen Lebens" dient implizit als Schlüssel und wird von seiner Prägung durch den deutschen Idealismus her interpretiert. Dieser ist gekennzeichnet durch eine „Vertiefung der Selbstbesinnung, wie sie in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens nur ganz selten erreicht worden ist."[384]

Näher werden die Weltanschauungsfragen des Idealismus nicht ausgeführt, da die Interpretationen mittels einer reformatorischen Brille überwiegen. Damit „verbindet sich zugleich die wachsende Einsicht, daß die Motive der Lebensdeutung ... ihre geschichtlichen Wurzeln haben in der ... noch erfolgreicheren Bewegung der Reformation."[385] Zu diesen „Wurzeln" gilt es zurückzugehen in der genauen Füllung des Begriffes „Selbstbesinnung". „In dem Glauben Luthers ist die Idee einer endgültigen Wahrheit durch die beiden Pole des geschichtlichen Bewußtseins und der Innerlichkeit des persönlichen Lebens bestimmt. ... Aber was bei Luther in der Gewißheit des christlichen Glaubens als eine Einheit verbunden war, ist im deutschen Idealismus von der Peripherie her aufgefaßt worden und infolgedessen der Zersplitterung verfallen."[386] Die Aufklärung dagegen führte zum „Verhängnis unserer modernen Kultur", zur „grundsätzliche(n) Geringschätzung und Gegnerschaft gegenüber

---

[382] Althaus, Rückblick, S. 1f

[383] Althaus Paul/Hirsch Emanuel/Stange Carl/ Wehrung Georg (1923): Zum Geleit, in Zeitschrift für Systematische Theologie, 1. Jahrgang, 1923, S. 3

[384] Althaus/Köberle/Stange/Wehrung, Geleit, S. 4

[385] Althaus/Köberle/Stange/Wehrung, Geleit, S. 4

[386] Althaus/Köberle/Stange/Wehrung, Geleit, S. 4

dem Christentum.“ Die zu überwindenden „Schranken der Aufklärung“ zeigen sich beispielhaft im Streit um die Frage, „ob der Religionsunterricht ein Bestandteil des Schulunterrichts bleiben soll(e) und ob die Theologie in den Rahmen der Universitätswissenschaften (gehöre).“[387]

Auf kirchenpolitische Ereignisse wird anläßlich des Verlagswechsels 1936 eingehender Bezug genommen. „Wenn man sich nicht durch die oft verwirrenden Ereignisse des Tages täuschen läßt, wird man sich nicht dem Eindruck entziehen können, daß die Selbstbesinnung unseres Volkes auf die starken Wurzeln seiner Kraft in einer bisher ungekannten Weise der Reformation Luthers die Wege zu Bahnen im Begriff ist.“[388] Vom nationalen Aufbruch der „Selbstbesinnung“ wird nun eine Erneuerung der Durchschlagskraft reformatorischer Gedanken erwartet. Die primären Antriebskräfte werden im Gegensatz zu 1923 in vertauschter Rolle gesehen. Vorreiter ist nun die Politik vor der Theologie. „Mit der erfolgreich fortschreitenden Neugestaltung des staatlichen Lebens in Deutschland und der Lösung der durch den Umbruch gestellten kirchlichen Aufgaben wird auch das Bedürfnis nach ernster Vertiefung der theologischen Arbeit wieder lebendig werden.“[389] Die momentane Zeit ist gekennzeichnet durch die Einwirkung der wirtschaftlichen Nöte und der kirchenpolitischen Wirren. Als „besonders wertvoll“ wird der Kontakt „mit der lutherischen Theologie des Auslands, insbesondere des Nordens“[390] angesehen. Der 1929 in Kopenhagen einberufene 2. Lutherische Weltkonvent findet 1930 jedoch nur in kurzen Berichten von insgesamt drei Seiten Niederschlag.

Die 4. Quartalschrift 1936 beinhaltet eine Sammlung von Aufsätzen anlässlich der 400-jährigen Gedächtnisfeier der dänischen Reformation, die auch in der Festschrift der Luther-Akademie in Sondershausen veröffentlicht wurde.

Ein Forum der Luther-Akademie wurde 1932 gegründet. Hier tauschen sich jährlich Vertreter der skandinavischen und baltischen Kirchen durch Vorträge und Diskussionen aus. Die Gründung der Luther-Akademie wird 1932 nicht erwähnt. Allerdings werden die

---

[387] Althaus/Köberle/Stange/Wehrung, Geleit, S. 5

[388] vgl. Althaus Paul/Köberle Adolf/Stange Carl/Wehrung Georg (1936): Zum neuen Jahrgang, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 13. Jahrgang, 1936, S. 4

[389] Althaus/Köberle/Stange/Wehrung, Jahrgang, S. 3f

[390] vgl. unbekannt (1930): Der Lutherische Weltkonvent in Kopenhagen, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 7. Jahrgang, 1929/30, S. 390; vgl. unbekannt (1930): Der Lutherische Weltkonvent in Kopenhagen, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 7. Jahrgang, 1929/30, S. 598f

jährlichen Festvorträge in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ abgedruckt. 1941 feiert die Luther-Akademie Sondershausen ihr 10-jähriges Bestehen mit einer Festschrift in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“.

1940 wird eine neue Abteilung in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ eingerichtet mit der Bezeichnung „Theologie und Kirchen des Auslandes“. Deren Grundgedanken und Leitlinien werden allerdings in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ nicht umrissen.[391]

4. Carl Stange als der „spiritus rector“ der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

Darin, dass die reformatorische Theologie ein geeignetes Rüstzeug zur Verfügung stellen kann, um zeitgeistige Strömungen von substantiell theologischen Kernaussagen zu trennen, scheinen sich die vier Gründungsherausgeber Paul Althaus, Emanuel Hirsch, Carl Stange und Georg Wehrung einig gewesen zu sein und auch nach dem Ausscheiden von Emanuel Hirsch und dem Eintreten von Adolf Köberle hat sich daran nichts geändert. Besonders Carl Stange scheint hier federführend gewesen zu sein. Nicht nur verdankt die Zeitschrift ihm ihren Namen, wie Paul Althaus 1959/1960 schrieb.[392] Stange war auch der erste, der bereits 1933 einen Artikel über „Jesus und die Juden“ veröffentlichte, indem er auf den untrennbaren Zusammenhang der Person Jesu mit dem religiösen Hintergrund des Judentums hinwies.[393] Stange erörtert 1933 auch die Auswirkungen des „Erlanger Gutachtens über die Judenfrage“, das von den Erlanger Professoren Paul Althaus und Georg Elert verfasst wurde, in der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“.[394] Stange verweist darauf, dass der Staat selbst in bestimmten staatlichen Ämtern nicht getauften Juden zulässt: „Der Staat hält die Eingliederung in die deutsche Volksgemeinschaft für möglich, wenn die Bereitschaft zum Opfer des Lebens für Deutschland gegeben ist. So lässt also auch der Staat Ausnahmen von dem Ausschluß der

[391] vgl. Gerstenmeyer Eugen (1940): Theologie und Kirchen des Auslandes. Zur Einführung, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 17. Jahrgang, 1940, S. 149

[392] vgl. 3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

[393] vgl. Stange Carl (1933): Jesus und die Juden, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S. 63-74

[394] vgl. Stange Carl (1933): Das Erlanger Gutachten über die Judenfrage, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jahrgang, Sp. 1191-1193

Juden zu.“[395] Die Kirche habe es bei der Besetzung von Ämtern mit Judenchristen zu tun, nicht mit Juden. Wenn sich ein getaufter Jude für ein kirchliches Amt bewerbe, müsse wie bei jedem Bewerber eine „echte“ Berufung gegeben sein.[396] Stange kritisiert, dass das Erlanger Gutachten abweichend von den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften das geistliche Amt lediglich als eine äußere Organisation ansehe.[397] Voraussetzung für die Vergabe kirchlicher Ämter an Bewerber könne nur sein, dass sie „Zeugen von dem auferstandenen Christus“ sind. Die Kirche dürfe hier keinen Unterschied machen und die Volkszugehörigkeit über das Heilswirken Gottes stellen.[398] Wiederum argumentiert Stange statistisch, wenn er feststellt, dass die Zahl der Judenchristen in kirchlichen Ämtern die Zahl der ungetauften Juden in staatlichen Ämtern bei Weitem übersteige. Der „deutsch-evangelischen Kirche“ mangele deshalb nicht an einer „vaterländischen Gesinnung“ und sie stelle sich nicht gegen die gegenwärtige Leitung des Staates, wenn sie das Bekenntnis ihres Glaubens nicht preisgeben wolle. Stange beendete seinen Kommentar mit dem Satz: „Es ist vielmehr der beste Dienst, den die Kirche dem nationalen Staat erweisen kann, wenn sie das aus dem Geiste des deutschen Mannes Martin Luther geborene Bekenntnis rückhaltlos zur Geltung bringt.“[399] Im selben Jahr widmete sich Stange in der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat.[400] 1934/1935 erschien eine theologische Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie.[401]

Stange war der einzige unter den Herausgebern, der eine internationale Anerkennung als Theologe vorweisen konnte. Drei Doktorwürden erhielt Stange zwischen 1932 und 1935, von der Universität in Uppsala, von der Universität in Sopron und von der Universität in Athen. Auch nach seiner Emeritierung 1935 im Alter von 65 Jahren, wurde er 1939, im Jahr des Kriegsbeginns, Mitglied der Norwegischen Akademie der Wissenschaft.[402] Diese Verankerung in einem international korrespondierenden Luthertum scheint Stange in die Gestaltung der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ eingebracht zu haben. Stanges Verbindung zu Lutheranern in anderen Ländern könnte sich auf dem 1929 in Kopenhagen

[395] Stange, Erlanger, Sp. 1192
[396] vgl. Stange, Erlanger, Sp. 1192
[397] vgl. Stange, Erlanger, Sp. 1192
[398] vgl. Stange, Erlanger, Sp. 1193
[399] Stange, Erlanger, Sp. 1193
[400] vgl. Stange Carl (1933): Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S. 147-148

[401] vgl. Stange Carl (1935): Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 12. Jahrgang 1934/35, S. 367-452

[402] vgl. 1. Die Herausgeber der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

abgehaltenen 2. Lutherischen Weltkonvent aufgebaut haben. In der „Zeitschrift für Systematische Theologie“ von 1930 befinden sich über den Weltkonvent kurze Berichte.[403] Diese Hypothese müsste durch biographische Studien über Carl Stange erhärtet werden. Es ist zudem nahe liegend, dass die Kontakte zu den dänischen, skandinavischen und baltischen Lutheranern auch auf Stanges Einsatz zurückgehen.[404] Die gesamte inhaltliche wie auch die logistische Koordination der „Zeitschrift für Systematische Theologie“, die die reformatorische Theologie zum Maßstab für die Beurteilung zeitgeistigen Denkens nimmt, könnte Carl Stange als ihren Urheber haben.

Zusammenfassung

Die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ kann als weitestgehend unbelastet von den Anwürfen der nationalsozialistischen Ideologie gelten. Dabei wird die von Trutz Rendtorff herausgearbeitete These zugrunde gelegt, dass die Rassenpolitik und die Judenverfolgung des NS-Regimes die spezifischen Thematiken sind die eine „Theologie im ‚Dritten Reich’“ von den Theologien anderer Zeiten eindeutig unterscheidet[405] und dass „der Nationalsozialismus aus sich heraus keine originär eigene und der Selbständigkeit fähige Wissenschaftskultur erzeugt hat“[406].

Dafür, dass die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ sich fern von der nationalsozialistischen Ideologie gehalten hat, spricht, dass die Seitenzahl der Zeitschrift bis 1943 ständig abnahm und die Zeitschrift im Jahr 1943 sogar ganz eingestellt wurde.[407] Obwohl die Zeitschrift 1923 nach Ansicht ihrer Herausgeber „unter dem Einfluß der Weltereignisse“ gegründet wurde,[408] kann ihr dennoch nicht der Vorwurf gemacht werden, zu zeitgeistig rasch auftauchenden Strömungen nachzugehen oder sich gar auf den Zeitgeist des Nationalsozialismus eingelassen zu haben. Wie bereits 1923 der Idealismus streng nach reformatorischen Maßstäben beurteilt wird, so wird dieser Maßstab in den Artikeln auch nach 1933 weiter beibehalten. Kein einziger Beitrag in der „Zeitschrift für Systematische

[403] vgl. 3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“
[404] vgl. 3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“
[405] vgl. Rendtorff Trutz (1993): Das Wissenschaftsverständnis der Theologie im „Dritten Reich“, in: Siegele-Wenschkewitz Leonore/Nicolaisen Carsten (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen, S. 23
[406] vgl. Rendtorff, Wissenschaftsverständnis, S. 30
[407] vgl. 2. Wechselndes Erscheinungsbild
[408] vgl. 3. Die Konzeption der „Zeitschrift für Systematische Theologie“

Theologie“ atmet den Geist nationalsozialistischer Ideologie oder gebraucht deren Sprachrepertoire.

Literatur

Althaus Paul/Hirsch Emanuel/Stange Carl/ Wehrung Georg (1923): Zum Geleit, in Zeitschrift für Systematische Theologie, 1. Jahrgang, 1923, S. 3-5

Althaus Paul/Köberle Adolf/Stange Carl/Wehrung Georg (1936): Zum neuen Jahrgang, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 13. Jahrgang, 1936, S. 3f

Althaus Paul (1959): Rückblick auf die „Zeitschrift für Systematische Theologie“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Jahrgang 1, 1959, S. 1-3

Gerstenmeyer Eugen (1940): Theologie und Kirchen des Auslandes. Zur Einführung, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 17. Jahrgang, 1940, S. 149

Köberle Adolf (1939): Evangelische Anthroposophie, Bern

Köberle Adolf (1940): Der Glaube an das Leben, in: Paulus Rudolf (Hg.): Glaube und Ethos. Festschrift für Professor D. Wehrung, Stuttgart, S. 190-198

Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1. Jahrgang, 1959

o.V. (1930): Der Lutherische Weltkonvent in Kopenhagen, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 7. Jahrgang, 1929/30, S. 390-392

o.V. (1930): Der Lutherische Weltkonvent in Kopenhagen, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 7. Jahrgang, 1929/30, S. 598-600

Rendtorff Trutz (1993): Das Wissenschaftsverständnis der Theologie im „Dritten Reich“, in: Siegele-Wenschkewitz Leonore/Nicolaisen Carsten (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, Göttingen, S. 19-43

Stange Carl (1933): Das Erlanger Gutachten über die Judenfrage, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jahrgang, Sp. 1191-1193

Stange Carl (1933): Jesus und die Juden, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S. 63-74

Stange Carl (1933): Luther als Held, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 66. Jahrgang, Nr. 47, 1933, Sp. 1090-1097

Stange Carl (1933): Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 11. Jahrgang, 1933/34, S. 147-148

Stange Carl (1935): Natürliche Theologie. Zur Krisis der dialektischen Theologie, in: Zeitschrift für Systematische Theologie, 12. Jahrgang 1934/35, S. 367-452

Stange Carl (1940): Die Gestaltung des Staatsgedankens bei Luther, in: Glaube und Ethos. Festschrift für Professor D. Wehrung, Stuttgart, S. 217-228

Zeitschrift für Systematische Theologie, 16. Jahrgang 1939/40, Heft 3 und 4

Zeitschrift für Systematische Theologie, 17. Jahrgang 1940, Heft 2

Zeitschrift für Systematische Theologie, 21. Jahrgang 1950/52, Heft 1,2,3/4

Zeitschrift für Systematische Theologie, 24. Jahrgang, 1955/57

6. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ (1991)

Einleitung

1. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“

2. Der wachsende Machtanspruch von staatlicher Seite

3. Die Reaktionen der Bundessynoden der evangelischen Kirchen in der DDR

3.1. Die Änderung der Verfassung der DDR 1968

3.2. Die Grundsatzrede Paul Verners vor der DDR-CDU im Februar 1971

3.3. Die Aufgabe von Machtbefugnissen durch Bischof Albrecht Schönherr

4. Steuerung durch einen soziostrukturellen und soziopolitischen Anpassungsprozess und nicht durch dogmatische Richtungsbestimmungen in der evangelischen Kirche der DDR

5. Ethikdiskussionen über eine sozialistisch – kommunistische Persönlichkeit

6. Gibt es eine „DDR - spezifische Theologie“?

7. Das Gespräch zwischen Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

In der Verfassung der DDR von 1968 wird der Marxismus-Leninismus als die allein staatstragende Ideologie genannt und die Reichweite kirchlicher Aktivitäten auf die Staatsgrenzen der DDR beschränkt. Die Revision der Rechte für die christlichen Staatsbürger der DDR und die Kirchen leitenden Organe brachte für Christen die Gefahr eines Verfassungsbruches mit entsprechenden Sanktionen oder mögliche Vorwürfe der Illegalität mit sich.[409] Auf den Machtanspruch, der von staatlicher Seite erhoben wurde, reagierte die offizielle Vertretung der evangelischen Kirche und

[409] vgl. Jüngel Eberhard (1993): Kirche im Sozialismus - Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, in: Evangelische Kommentare 1/93, S. 9

insbesondere Bischof Schönherr mit einem Rückzug kirchlicher Ansprüche im Dialog mit der herrschenden Staatsideologie ebenso wie mit einem Rückzug auf der theologischen Ebene. Das entstehende Machtvakuum erforderte konkrete Entwürfe für die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Das Gespräch vom 6. März 1978 zwischen dem Staatssekretär Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr gilt weithin als „die Wende“ im Verhältnis zwischen der evangelischen Kirche in der DDR und dem Staat. Doch sogar nach Bischof Schönherrs eigenem Urteil ist diese Sicht nicht haltbar.[410] Vielmehr handelte es sich um einen bereits Jahre vorher beginnenden kirchlichen Anpassungsprozess an die staatspolitischen Vorgaben des DDR-Regimes.[411] Seinen Anfang nahm dieser kirchliche Anpassungsprozess nach der Änderung der Verfassung der DDR im Jahr 1968 und nach einer Grundsatzrede Paul Verners, der Mitglied im Politbüro und Sekretär des Zentralkomitees der SED war, im Februar 1971 vor der DDR-CDU.[412] Mit dieser These wird gezeigt, wie sich die evangelischen Kirchen in der DDR durch theologische Anpassungsstrategien immer stärker dem politisch mächtigen Zeitgeist in der DDR anglichen und sich ihm damit unterwarfen. Dies geschah nicht aus konsequent innertheologischen Motiven heraus, wie es beispielsweise Hans-Jürgen Röder oder Bischof Dr. Albrecht Schönherr darzustellen versuchten.[413] Dokumentiert wurde diese Entwicklung über mehrere Jahre hinweg in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR“, die im November 1973 erstmals erschien. Den Mittelpunkt dieser Ausführungen bilden die Jahrgänge 1975 und 1977/78.[414]

1. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“

Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ (KiS) trägt den Untertitel „Materialien zu Entwicklungen in der DDR“. Die ab Juni 1975 im zweimonatigen Rhythmus erschienene Zeitschrift war „für

[410] vgl. 7. Das Gespräch zwischen Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr

[411] vgl. 2. Der wachsende Machtanspruch von staatlicher Seite

[412] vgl. Henkys Reinhard (1978): Eine neue Qualität. Zu Vorgeschichte und Inhalt des Gespräches zwischen Erich Honecker und dem Vorstand des DDR-Kirchenbundes, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 2/78, S. 12f

[413] vgl. Röder Hans – Jürgen (1977): Kirche im Sozialismus. Anmerkungen zum Selbstverständnis der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 4/77, S. 9-18

[414] Diese Ausführungen wurden im Oberseminar bei Prof. Dr.Dr.h.c.mult. Trutz Rendtorff an der Ludwig-Maximilian-Universität München im WS 1991/1992 vorgestellt und lediglich in der Gliederung für diese Veröffentlichung umgestellt. Klaus Tanner veröffentlichte später einen Aufsatz zur gleichen Thematik.

Empfänger gedacht, die ein kontinuierliches Interesse an kirchlichen Entwicklungen in der DDR haben.“[415] Bereits im November und Dezember 1973 und im März 1974 sowie im Februar 1975 waren vier Probehefte „als Experiment und zum Testen des Interesses einem begrenzten Empfängerkreis zugegangen.“[416] Herausgegeben wurde die Zeitschrift von der in der DDR ansässigen „Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik“, für deren Inhalt Reinhard Henkys verantwortlich zeichnete. Mit der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ wollte die „Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik“ die Veröffentlichungsreihe „Texte aus der DDR“ ergänzen, die im Auftrag des in Frankfurt am Main ansässigen „Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Publizistik“ in den „epd Dokumentationen“ veröffentlicht wurden.[417] Nach dem Mauerfall im November 1989 wurde das Erscheinen der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ eingestellt.

2. Der wachsende Machtanspruch von staatlicher Seite

Am 6. April 1968 trat eine „Neue sozialistische Verfassung der DDR“ in Kraft. Darin regelte Artikel 39 die Angelegenheiten der Kirche. Dieser Artikel kann dahingehend interpretiert werden, dass eine kirchliche Tätigkeit an den DDR-Grenzen enden sollte. Am 10. Juni 1969 wurde der „Bund der evangelischen Kirchen in der DDR“ gegründet. Als Folge davon legten die Vertreter der DDR-Kirchen ihre Ämter in der EKD nieder.

Auf einer Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR wurde am 29. Juni 1970 beschlossen, dass der Bund der Kirchen in der DDR eine „Zeugnis - und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der sozialistischen DDR“ sein sollte.[418] Auf einer Bundessynode im Juli 1971 in Eisenach beschloss die Evangelische Kirche in der DDR, dass sie eine „Kirche im Sozialismus“ sein wolle. Damit war gemeint, dass die evangelische Kirche in der DDR in der sozialistischen Gesellschaft wirken wollte, nicht neben ihr und nicht gegen sie.

Auf der 2. Tagung der 2. Kirchenbundessynode in Potsdam-Hermannswerder im Herbst 1974 wurde die Bedeutung der „Kirche im Sozialismus“ von Bischof Dr. Albrecht Schönherr dahingehend interpretiert, dass die Kirche in der DDR eine „Lerngemeinschaft“ sein sollte. Gemeint

[415] Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR (1975), Nr. 2/75, S. 1

[416] Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR (1975), Nr. 2/75, S. 1

[417] vgl. Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR (1975), Nr. 2/75, S. 1

[418] vgl. Röder, Kirche, S. 11

war damit, eine Lerngemeinschaft im Zugehen auf die sozialistische Gesellschaft der DDR.[419] Die konkreten Grenzerfahrungen der Entscheidungen des einzelnen zwischen dem Bekenntnis und der sozialistischen Gesellschaft wurden in einer „Theologie des Dienens und der Zeugnisgemeinschaft“ zu wenig reflektiert.

3. Die Reaktionen der Bundessynoden der evangelischen Kirchen in der DDR

3.1. Die Änderung der Verfassung der DDR 1968

Zwei Jahre nach der Verfassungsänderung von 1968 erklärt die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR in ihrem Bericht an die Bundessynode im Juni 1970: „Die Kirche, die ihren Irrweg bekennt und ‚zu einem neuen, besseren Dienst ... freigesprochen’ ist, wird nicht die alten Vorrechte und Privilegien in Anspruch nehmen können und wollen. Sie wird lediglich um das Recht bitten müssen, ihrem Herrn ungehindert dienen zu können. Als Kirche des Gekreuzigten ist sie nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen berufen. Dieses nicht nur theoretisch zu erkennen, sondern in ihren Strukturen und im tagtäglichen Umgang mit den Mitmenschen zu verwirklichen, fällt ihr, die sich lange Zeit auf staatliche Macht stützen konnte, nicht leicht.“[420] In diesem Votum der Kirchenleitungen werden die Machtansprüche des Staates akzeptiert. Kirche soll um das Recht bitten (sic!), ihrem Herrn dienen zu dürfen. „Alte Vorrechte und Privilegien“ werden an die staatliche Macht preisgegeben. Dies wird mit einem theologischen Aufruf verbunden, der diesen Verlust als eine von Gott zu erbittende, neu zu gestaltende Dienstaufgabe verklärt.

3.2. Die Grundsatzrede Paul Verners vor der DDR-CDU im Februar 1971

Im Februar 1971 hielt Paul Verner, Mitglied des Politbüros und Sekretär des Zentralkomitees der SED, eine Grundsatzrede vor der DDR-CDU.[421] Die Vorschläge Verners entlarvte Reinhard Henkys als staatsunterwürfig und zeitgeistinfiltriert. Paul Verner hatte „das sich abzeichnende

[419] vgl. Röder, Kirche, S. 11

[420] Röder Hans – Jürgen (1977): Kirche im Sozialismus. Anmerkungen zum Selbstverständnis der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 4/77, S. 11

[421] vgl. Henkys Reinhard (1978): Eine neue Qualität. Zu Vorgeschichte und Inhalt des Gespräches zwischen Erich Honecker und dem Vorstand des DDR-Kirchenbundes, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 2/78, S. 12

Konzept der ‚Kirche im Sozialismus' als kirchlichen Beitrag zur ‚allseitigen Stärkung der DDR' interpretiert."[422] Henkys zitierte Verner: „'Eine Kirche, die die humanistischen Ziele und die Friedenspolitik des sozialistischen Staates bewußt unterstützt ... wird den sozialistischen Staat ermuntern, ihr größeres Vertrauen entgegenzubringen.' Er forderte Gefolgschaft." kommentiert Henkys die Absicht Verners.[423] Verner hatte auch eine Einschränkung der Tätigkeit der Kirche vorgeschlagen, die sich mit Ausnahme der Diakonie ausdrücklich nur auf das „Wohl der Gemeindeglieder" beziehen sollte und nach Meinung Verners nicht gesamtgesellschaftlich wirken sollte.[424]

Dem Drängen Verners auf Gefolgschaft der Kirche gegenüber dem sozialistischen Staat ist die Bundessynode noch 1971 in Eisenach nachgekommen.[425] Die Synode reagierte auf die Rede Paul Verners vom Februar 1971, in der er die „Schwenkung" der staatlichen Politik ankündigte.[426] Sie erteilte innerkirchlichen Bestrebungen nach „Freiheit und Identität" eine Absage und wendete sich gegen „die Befriedigung privatisierender Religionsbedürfnisse".[427]

Dieser offiziellen Linie der Kirchenpolitik steht das Votum der Bundessynode vom Mai 1973 in Schwerin entgegen. In der Verlautbarung heißt es: „Kirche im Sozialismus wäre eine Kirche, die dem christlichen Bürger und der einzelnen Gemeinde hilft, daß sie einen Weg in der sozialistischen Gesellschaft in der Freiheit und Bindung des Glaubens finden". Ähnlich äußerte sich die Synode im Mai 1977 in Görlitz.[428] Zu prüfen wäre, wer für den Inhalt der Synodenberichte im Einzelnen verantwortlich war. Doch hat sich in der Kirchenpolitik offensichtlich die Tendenz der Eisenacher Tagung durchgesetzt und sie ist dem Diktum Verners gefolgt. Im Anschluss an Verner betonten CDU-Sprecher in der DDR, die Kirche habe ihren Mitgliedern nur die Motivation für die Wahrnehmung politischer Verantwortung zu liefern, nicht den Inhalt. Henkys kommentierte die „Schwenkung" der DDR-Politik gegenüber den evangelischen Kirchen aus dem Jahr 1971 im Jahr 1978 und stellte fest, dass die durch Verner und die DDR-CDU neu formulierte Zielsetzung völlig konträr zu dem offiziellen Konzept des „sozialistischen Staatsbürgers christlichen Glaubens" verlief.[429] Henkys fährt fort: „Was damals auf entschiedenen Widerstand stieß, tauchte am 6. März 1978 in der von Honecker veranlaßten offiziellen Pressemitteilung über das Gespräch wörtlich

[422] Henkys, Qualität, S. 13

[423] Henkys, Qualität, S. 13

[424] vgl. Henkys, Qualität, S. 13
[425] vgl. Röder, Kirche, S. 14
[426] vgl. Henkys, Qualität, S. 13
[427] vgl. Röder, Kirche, S. 14
[428] vgl. Röder, Kirche, S. 14
[429] vgl. Henkys, Qualität, S. 14

wieder auf und erhielt damit den Rang einer nunmehr vom SED-Chef akzeptierten kirchlichen Aufgabenbestimmung.“[430]

3.3. Die Aufgabe von Machtbefugnissen durch Bischof Albrecht Schönherr

Bischof Schönherr forderte im Herbst 1974 in Potsdam-Hermannswerder vor der Bundessynode die Kirchen auf: „Sie müssen lernen, ohne Privilegien zu leben. Sie können ihr Bestehen nicht mehr mit dem allgemeinen Bedürfnis erklären. Diese Situation hat erhebliche Chancen. Macht - und Frontdenken werden widersinnig. Die Christen sind eine Gruppe geworden, die sich leichter als früher dahinstellen kann, wohin sie gehört - zu den Ohnmächtigen.“[431] Diese neu zu entdeckende Ohnmacht müsse nach Schönherr mit einem „Lernprozess in der Geschichte einhergehen, den er weltweit verortet sieht und der zu einem neuen Nachdenken über eine neue Ethik führen müsse: „Die Kirchen befinden sich heute in einem der größten Lernprozesse ihrer Geschichte. Sie sind nicht mehr Volkskirchen, bezogen auf eine stabile Gesellschaft. Viele ‚Selbstverständlichkeiten’ ihrer Moral, die sie jahrhundertelang als gottgegeben ansahen, erweisen sich als unstabil, weil sie tatsächlich auf den Wertvorstellungen der Gesamtgesellschaft beruhten. (...) Darum müssen die Kirchen überall auf der Erde ihre Ethik neu überdenken. Sie müssen sich daran gewöhnen, daß alles, was früher als absolut sicher galt, hinterfragt werden kann.“[432] Die Synode kam dem Vorschlag Schönherrs nach, indem sie die Formel von der „Kirche als Lerngemeinschaft“ prägte.

Die Folgen dieser Haltung zeigten sich nur wenige Jahre später. Henkys kommentierte die sich verändernde Lage für die DDR-Kirchen 1977 in dem Artikel „Überwiegend Fehlanzeige“: „Während sich in den DDR-Veröffentlichungen aus allen anderen Lebensbereichen die tatsächlichen Macht- und Entscheidungsverhältnisse widerspiegeln, ist das beim Thema Kirche nicht oder nur in ganz geringem Maße der Fall.“[433]

Völlig unumstritten war die Aufgabe von Machtbefugnissen durch Bischof Schönherr nicht. Bereits im Sommer 1972 warnte Heino Falcke vor der Bundessynode in seinem Referat „Christus befreit - darum Kirche für andere“ vor einem „ängstlichen Anschluß an den Zeitgeist“ und plädiert für „Unbefangenheit im Umgang mit den Marxisten“. Die „babylonische Gefangenschaft der Kirche“

[430] Henkys, Qualität, S. 14
[431] Röder, Kirche, S. 11
[432] vgl. Röder, Kirche, S. 11

[433] Henkys Reinhard (1977): Überwiegend Fehlanzeige. Kirche und Religion in der DDR-Forschung, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 5/77, S. 16

bestehe in ihrer Introvertiertheit. „Meinen wir, bestimmte Sprachformen, Institutionen und Verhaltensmuster garantieren unsere Freiheit, so verfallen wir der Angst um unsere Freiheit und Identität“. Das Wort Christi decke „die Gebundenheit der Kirche auf und läßt uns an ihren Unverbesserlichkeiten leiden.“ Worin diese Gebundenheit bestehen könnte, führt Heino Falcke nicht aus. Trotz radikaler Kritik sollte nach Ansicht Falckes die „Hoffnung auf eine verbesserliche Kirche“ nicht losgelassen werden.[434]

4. Steuerung durch einen soziostrukturellen und soziopolitischen Anpassungsprozess und nicht durch dogmatische Richtungsbestimmungen in der evangelischen Kirche der DDR

Hans-Jürgen Röder stellt den Prozess der Angleichung an die Forderungen der DDR-Führung als einen innerkirchlichen Entwicklungsprozess dar. Um den sinkenden Mitgliederzahlen der evangelischen Kirche in der DDR und der damit verbundenen Trennung von der Vorstellung, eine Volkskirche zu sein, gerecht zu werden, haben Röder zufolge bereits in den 1950er Jahren Einzelne Denkanstöße für eine „Neubesinnung“ gegeben. So hat der langjährige Generalsuperintendent von Cottbus, Dr. Günter Jacob, auf einer Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im Juni 1956 in Berlin-Spandau vom „Ende des konstantinischen Zeitalters“ gesprochen. Diese Formel verbreitete sich rasch. Jacob verwies auf einen in Ost wie West sich vollziehenden Säkularisierungsprozess und widersprach damit der Auffassung, dass sich vor allem die Kirchen in der DDR schwer täten mit der einer offensiv geführten atheistischen Politik des DDR-Politbüros.[435] Röder sieht Jacobs Meinung auch zwanzig Jahre später noch bestätigt, indem er 1977 konstatiert, dass sich der Säkularisierungsprozess in Ost wie West gleichermaßen, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität vollziehe. Die aggressive atheistische Politik der DDR-Führung habe diese Entwicklung zwar verstärkt, aber nicht ausgelöst.[436] Jacob habe bereits 1956 die Einsicht formuliert, dass der Auftrag und der Dienst der Kirche nicht an eine bestimmte Gesellschaftsordnung gebunden sei und damit den ideellen Anstoß geliefert, der nach dem Beginn der 1970er Jahre zur Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und zur organisatorischen Trennung von den westlichen Gliedkirchen in der EKD geführt habe.[437]

[434] Henkys, Fehlanzeige, S. 13

[435] vgl. Röder, Kirche, S. 10
[436] vgl. Röder, Kirche, S. 10
[437] vgl. Röder, Kirche, S. 10f

Die Vorstellung, dass sich die Kirchen in der DDR in einem Lernprozess befänden, griff die 2. Tagung der 2. Kirchenbundessynode im Herbst 1974 in Potsdam-Hermannswerder auf, indem sie sich dem Thema widmete „Kirche als Gemeinschaft von Lernenden“. Einer der beiden Hauptreferenden war der Ost-Berliner Bischof und Vorsitzende der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen Dr. Albrecht Schönherr, der hervorhob, dass die Kirche „einen der größten Lernprozesse ihrer Geschichte“ vor sich habe. Die Volkskirchenvorstellung, die sich „jahrhundertelang als gottgegeben“ etabliert habe, erweise sich als „unstabil, weil sie tatsächlich auf den Wertvorstellungen der Gesamtgesellschaft“ gründe. Schönherr schlussfolgert: „Darum müssen die Kirchen überall auf der Erde ihre Ethik neu überdenken. Sie müssen sich daran gewöhnen, daß alles, was früher als absolut sicher galt, hinterfragt werden kann.“[438]

Die 1974 auf der Kirchenbundessynode in Potsdam-Hermannswerder geprägte Formel von der „Kirche als Lerngemeinschaft“ fand in dem Grundsatzbeschluss der Bundessynode in Züssow zum Thema „Kirchengemeinschaft - Einheit und Vielfalt“ vom 28. September 1976 eine Auslegung, die die Verfassung der Gesamtkirche und der Partikularkirchen neu interpretiert und die die Machtfrage im Sinne von Bischof Schönherrs Ansinnen, die Ohnmacht der Kirche neu zu entdecken, regelt. Ebenso übernimmt die Bundessynode von Bischof Schönherr die Behauptung, dass es sich dabei um einen weltweiten und somit ökumenischen Prozess handele, der sozusagen einen sozialstrukturellen Wandlungsprozess für die Kirchen heraufführe. Der Grundsatzbeschluss der Bundessynode in Züssow wurde in einem Buch 1981 abgedruckt, das Bischof Albrecht Schönherr zum 70. Geburtstag gewidmet ist.[439]

In dem Beschluss der Bundessynode heißt es: Im Rahmen ökumenischer Gespräche wird deutlich, daß eine „Engführung der Kompliziertheit der Traditionen, der Situation und der Aufgaben“, dem „Wechselbezug von Lebens – und Lehrgemeinschaft, von Identitätswahrung und gemeinsamer neuer Identitätsfindung“ nicht gerecht werden kann.[440]

Die Erosion der kirchlichen Tradition, die ein weltweiter sozialstruktureller Prozess sei und nicht auf eine Unterordnung der DDR-Kirchen unter den politischen Anspruch des DDR-Regimes zurückgehe, wie Bischof Schönherr 1974 postuliert hatte, müsse laut der Bundessynode 1976 in Züssow auch zu einer Dezentralisierung der kirchlichen Organisationsstrukturen führen. Sie spricht von einer „Einheit der Vielfalt“, in der die Teilkirchen die Subjekte der Partikularität

[438] vgl. Röder, Kirche, S. 11

[439] vgl. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR (Hg.) (1981): Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin

[440] vgl. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Kirche, S. 15

repräsentieren.[441] „Das Selbstverständnis von Bund und Gliedkirchen schlägt sich auch strukturell nieder. Insofern sind kirchliche Strukturen institutionalisierte Ekklesiologie. Sie sind auch Ausdruck bestimmter Machtverhältnisse.“[442] Dass es sich bei den Ausführungen der Bundessynode in Züssow nicht um theologische Standortbestimmungen handelt, sondern dass ganz wesentlich der ideologische Zeitgeist mit eingeflossen ist, wird in folgender Äußerung deutlich: „Die evangelischen Kirchen in der DDR sind im Wesentlichen von nichtdogmatischen Faktoren soziopolitischer und struktureller Art beeinflußt.“[443] Weiter heißt es: „In die Urteilsbildung fließen zwangsläufig auch Situationsanalysen und politische Überzeugungen ein, die sich bestimmend auf die theologische Argumentation auswirken können, ohne daß das deutlich genug erkennbar wird.“[444]

5. Ethikdiskussionen über eine sozialistisch – kommunistische Persönlichkeit

Bereits 1958 wurden die „Zehn Gebote der sozialistischen Moral“ verfasst, die auf das staatlich-kollektive Zusammenleben der Menschen nach den Prinzipien des „neuen sozialistischen Menschen“ abzielen.[445] Anfang der siebziger Jahre setzte dann eine intensive Beschäftigung „mit den Grundlagen und Konsequenzen der Erziehung zur sozialistischen bzw. kommunistischen Persönlichkeit“ ein. Erstmals erschienen Aufsätze, die sich mit den „Grundlagen und Konsequenzen der Erziehung zur sozialistischen bzw. kommunistischen Persönlichkeit“ befassten und nach einer „sozialistischen Ethik und Moral in der DDR“ suchten.[446] Der einzelne Mensch wurde sogar in Menschenrechtsdiskussionen in ein Kollektiv eingeordnet. Das Zusammenspiel von theologiegeleiteter Kirchenpolitik und sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsentwürfen ist signifikant für die Situation in der ehemaligen DDR und wirft die Frage nach einer „DDR - spezifischen Theologie“ auf.[447]

---

[441] vgl. Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Kirche, S. 15.23

[442] Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Kirche, S. 39
[443] Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Kirche, S. 39
[444] Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR, Kirche, S. 39
[445] vgl. Junge Peter-Paul (1977): Erwartungen an den Menschen. Zu Funktion und Bedeutung sozialistischer Ethik und Moral in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 5/77, S. 7
[446] vgl. Junge, Erwartungen, S. 7-14

[447] vgl. 6. Gibt es eine „DDR - spezifische Theologie“?

In den siebziger Jahren erschienen in rascher Aufeinanderfolge neben Aufsätzen in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ und in der Zeitschrift „Probleme des Friedens“ Bücher, die sich mit der Psychologie und der Persönlichkeit des sozialistischen Menschen beschäftigen.[448] Diese Diskussion schlägt sich in einem Artikel von Peter-Paul Junge in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ nieder. Junge grenzt sich ab gegen das Bild des Bürgers als „passivem Objekt der Erziehung“. Dies sei eine „Perspektive der westlichen Beobachter“. Er sieht „die einzelne Persönlichkeit keineswegs als Konsument der gesellschaftlichen Normen“, sondern als schöpferischen und verantwortlichen Autoren mit moralischen Motiven.[449] Die Komplexität der sozialistischen Gesellschaft setze „einen hohen Grad von theoretischen Kenntnissen“ voraus, „ein politisches Orientierungsvermögen und Verständnis für die Probleme der eigenen Gesellschaft, eben das, was man unter dem ‚subjektiven Faktor’ versteht. Es ist aber auch schwer vorstellbar, daß Kenntnisse hier allein genügen, die Kenntnisse müssen mit Wertungen verbunden sein“.[450] Zur Überbrückung des Interessengegensatzes in der sozialistischen Gesellschaft diene die Moral. Kants Kategorischer Imperativ formuliere wie Lenins Zusammenfassung der sozialistischen Moral „Gebote“ und setze „ein hohes Abstraktionsvermögen sowie die Fähigkeit zur Übersetzung dieser abstrakten Forderungen in konkrete Situationen voraus.“[451] Besonders moralisch sei die „Übererfüllung von Normen“.[452] Die Arbeit biete „das Feld der allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit“[453]. Die Moral ist von ihrer Zweideutigkeit befreit, weil sie nicht mehr der Auslese diene.[454] Die „sozialistische Moral“ sei „Sache behutsamer Überzeugungsarbeit“.[455] „Der Anspruch dieses Staates, die Grundlagen für eine neue Lebensweise gelegt zu haben, ist nicht schon dadurch widerlegt, daß es heute in der DDR mit steigendem Wohlstand auch einen Rückzug ins Private gibt.“[456]

Die zur Gesellschaft gehörenden Normen sollen praktisch-geistig angeeignet werden. „Diese Aneignung wiederum geht auf verschiedenen Ebenen vor sich: Es gibt eine Wert - und Pflichtorientierung, die die Persönlichkeit mit Begriffen wie Gemeinwohl, Verantwortung,

---

[448] vgl. Kossakowski Otto (1971): Psychologische Untersuchungen zur Entwicklung der sozialistischen Persönlichkeit, Berlin/DDR; vgl. Institut für Gesellschaftswissenschaften bei ZK der SED (Hg.) (1974): Lebensweise und Moral im Sozialismus, Berlin/DDR; vgl. Lebensweise - Kultur - Persönlichkeit. Materialien vom Kongreß der marxistisch - leninistischen Soziologie in der DDR vom 15. bis 17. Mai 1974 (1975), Berlin/DDR; vgl. Neuner Gerhart (1975): Sozialistische Persönlichkeit - ihr Werden, ihre Erziehung, Berlin/DDR 1975; vgl. Bradter Wolfgang (1976): Moral - Motiv - Verhalten. Das moralische Motiv in der marxistisch - leninistischen Ethik, Berlin/DDR

[449] vgl. Junge, Erwartungen, S. 8

[450] Junge, Erwartungen, S. 9
[451] Junge, Erwartungen, S. 9
[452] vgl. Junge, Erwartungen, S. 9
[453] Junge, Erwartungen, S. 9
[454] vgl. Junge, Erwartungen, S. 10
[455] Junge, Erwartungen, S. 11
[456] Junge, Erwartungen, S. 11

Verpflichtung oder mit bestimmten Vorstellungen über positives und negatives Verhalten zu bestimmten Handlungen motiviert. Darüber hinaus gibt es moralische Gefühle, wie Mitgefühl und Ablehnung, Scham usw., die das moralische Handeln begründen. Schließlich gibt es weltanschauliche Prinzipien, wie den Kollektivismus oder den Internationalismus, die sehr abstrakt sind, aber von den sich entscheidenden Personen auf konkrete Situationen angewendet werden. Alle diese sehr unterschiedlichen Motivationen entstehen wiederum auf zweierlei Weise: Sie sind entweder das Ergebnis bestimmter Erfahrungen, die der einzelne etwa in einem bestimmten Kollektiv macht, das z.B. das sozialistische Eigentum achtet oder nicht achtet, oder Ergebnis ideologischer Arbeit, die bestimmte Prinzipien, aber auch Gefühle vermittelt.“[457] Zur Übertragung der Wertungen spielt die „intellektuelle Belehrung“ im Rahmen der politischen Bildung in der DDR eine große Rolle. Im Gegensatz dazu steht die „bürgerliche Pädagogik“. Sie „sieht - aus guten Gründen - ihre Aufgabe darin, den zu Erziehenden gegen seine Umwelt zu schützen oder zu stabilisieren. Von der ‚kindgemäßen Pädagogik’ bis hin zur ‚antikapitalistischen Jugendarbeit’, um nur zwei solcher Richtungsanzeigen zu nennen, sieht sich der Lehrer in der bürgerlichen Gesellschaft als Anwalt des zu Bildenden, der die Interessen seines Schützlings zu vertreten hat. Diese Pädagogik geht eben nicht von der Interessenvertretung des Kindes, des Jugendlichen oder Erwachsenen durch die Institutionen Schule, Betrieb, Staat aus, sondern sucht nach Emanzipation aus falschen Abhängigkeiten. Politisch erziehen heißt hier, Abhängigkeiten bewußt, erlebbar, aussprechbar zu machen.“[458]

6. Gibt es eine „DDR-spezifische Theologie“?

Junge sieht die Aufgabe seines Berichtes nicht darin, den Christen in der DDR nahe zubringen, was sie mit der ihren Alltag bestimmenden sozialistischen Moral anfangen oder nicht anfangen sollen. Diese Bestimmung bleibe den Christen in der DDR selbst überlassen. Eine DDR-spezifische Theologie existiere in Ansätzen bereits.[459] Im gleichen Jahr, indem Junges Artikel in der „Kirche im Sozialismus“ erschienen ist, schreibt Henkys in dem Aufsatz „Überwiegend Fehlanzeige“: „Wissenschaftliche Beschäftigung mit kirchlichen Entwicklungen in der DDR kann Aufschlüsse über die Chancen und Grenzen der Wahrung eigener Identität im ideologischen System des DDR-

[457] Junge, Erwartungen, S. 12
[458] Junge, Erwartungen, S. 12
[459] vgl. Junge, Erwartungen, S. 9f

Sozialismus geben."[460] Zwei Jahre vorher war er einer „DDR-spezifischen Theologie" noch skeptisch gegenübergestanden, da er schreibt: „Es gibt keinen überragenden Theologen in der DDR, der eine Schule gebildete hätte."[461] Deshalb fordert er 1977: „Es fehlt vor allem eine kritische Kirchengeschichte der DDR, die gleichzeitig die staatliche Kirchenpolitik analysiert und die Geschichte kirchlichen Handelns mit der Geschichte der Staatspolitik in Kirchenfragen in Beziehung setzt zu den Ergebnissen der allgemeinen DDR-Geschichtsforschung sowie zur Geschichte der Deutschlandpolitik beider Staaten."[462] Somit haben sowohl Junge wie auch Henkys im Jahr 1977 die Diskussion um eine „DDR-spezifische Theologie" aufgenommen. Während Junge darin eine Einübung in die sozialistische Moral sieht, lassen die Passagen von Henkys die Deutung offen, dass Christen in der DDR sich mit ihrer religiösen Identität auch von den staatlichen Vorgaben aufgrund ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen distanzieren können müssten.

7. Das Gespräch zwischen Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr

Inhaltlich wird in der Zeitschrift „Kirche im Sozialismus" nichts bekannt über das Spitzengespräch zwischen dem DDR-Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker und Bischof Albrecht Schönherr am 6. März 1978. Henkys bilanziert noch im selben Jahr in der „Kirche im Sozialismus" das Ergebnis: „Erich Honecker wiederum stellte sich am 6. März 1978 in die Kontinuität des von dieser Rede Verners ausgelösten kirchenpolitischen Prozesses. Es handelt sich bei diesem Spitzengespräch also nicht um eine dramatische Wende, sondern um eine Art Bilanzierung der auf der Grundlage der Entscheidungen von 1971 gemachten – beiderseitigen – Erfahrungen und ihrer Akzentuierungen für die Zukunft mit der, wie Bischof Schönherr formuliert hat, ‚größtmöglichen Verbindlichkeit', die in der DDR denkbar sei."[463] Im selben Jahr äußert sich der Bischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs, Dr. Heinrich Rathke in Schwerin in einem Interview: „Es kann ja nicht darum gehen, daß ein Gespräch in sich punktuell eine Bedeutung hatte und damit eine einmalige Wende bezeichnet sein soll."[464] Zehn Jahre danach schreibt Bischof Schönherr in „Kirche

[460] Henkys Reinhard (1977): Überwiegend Fehlanzeige. Kirche und Religion in der DDR-Forschung, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 5/77, S. 15

[461] vgl. Henkys Reinhard (1975): Bedingungen theologischer Arbeit in der DDR. Theologische Forschung und Lehre in der sozialistischen Gesellschaft, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 3/75, S. 32

[462] Henkys, Fehlanzeige, S. 17

[463] Henkys, Qualität, S. 13

[464] Thomas Gerhard/Röder Hans-Jürgen (1978): Aufgaben besser wahrnehmen. Gespräch mit Bischof Dr. Heinrich Rathke zum Staat-Kirche-Gespräch am 6. März, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 3/78, S. 12

im Sozialismus“: „Erich Honecker hatte das Gespräch als ‚Krönung und neuer Anfang’ bezeichnet. Eine Wende oder gar eine Bekehrung ist es zweifellos nicht gewesen.“[465]

Dass Bischof Schönherr keinesfalls eine konträre Haltung zum sozialistischen Staat eingenommen hat, lässt sich auch aus dieser Äußerung erkennen: „In meiner Antwort auf die eineinhalbstündigen Ausführungen des Staatsratsvorsitzenden habe ich das umfassende Wort ‚Vertrauen’ zu konkretisieren versucht: ... Offenheit und Durchsichtigkeit sind das Barometer des Vertrauens. Das Verhältnis Staat und Kirche ist so gut, wie es der einzelne christliche Bürger in seiner gesellschaftlichen Situation vor Ort erfährt.“[466] Röder faßt die Position Schönherrs so zusammen: Schönherr war bemüht, die Christen in der DDR als „echte Mitbürger“ erscheinen zu lassen und das Misstrauen der staatlichen Gesprächspartner abzubauen.[467] Noch zehn Jahre nach dem Gespräch und kurz vor der Wende von 1989 vertritt Schönherr die Meinung, dass sich die christliche Gewissens- und Glaubensfreiheit mit „dem Erziehungsziel der kommunistischen Persönlichkeit“ bestens vereinbaren ließe.[468]

Zusammenfassung

Mit der Formulierung der „Zehn Gebote der sozialistischen Moral“ 1958 wurde zunehmend intensiver über eine Erziehung der DDR-Bürger zu einem „neuen sozialistischen Menschen“ diskutiert. Diese Debatten wurden auch im kirchlichen Bereich in der DDR rezipiert. Nach dem Inkrafttreten der „Neuen sozialistischen Verfassung der DDR“ am 6. April 1968 kam es zu einer Abkoppelung der evangelischen Kirche in der DDR von den evangelischen Kirchen in der BRD und zu einer Aufkündigung der bis dahin bestehenden Gesprächskreise zwischen Ost und West. So befreit, definierte sich der Bund der evangelischen Kirche in der DDR 1970 neu als „Zeugnis - und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der sozialistischen DDR“. Diese Gefolgschaft gegenüber dem DDR-Regime forderte Paul Verner als Mitglied des Politbüros und als Sekretär des Zentralkomitees der SED mit seiner Grundsatzrede vor der DDR-CDU im Februar 1971 explizit ein. Auf mehreren Synoden wurde dieser Anpassungsvorgang zum Teil bejaht, zum Teil kontrovers diskutiert.

[465] Schönherr Albrecht (1988): Nach zehn Jahren. Zum Staat-Kirche-Gespräch am 6. März 1978, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 1/88, S. 5
[466] Schönherr, Jahren, S. 5

[467] vgl. Röder Hans – Jürgen (1977): Kirche im Sozialismus. Anmerkungen zum Selbstverständnis der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 4/77, S. 16
[468] vgl. Schönherr, Jahren, S. 6

Richtungweisend für die weitere Entwicklung wurde Bischof Albrecht Schönherr, der im Herbst 1974 auf der Bundessynode in Potsdam-Hermannswerder erstmals ein ganzes „Deutungspaket“ vorschlug, das neben einer Standortbestimmung der evangelischen Kirchen in der DDR auch geschichtsphilosophische Interpretationsmöglichkeiten anbot und das für die Zukunft eine neue Moral für die nun neu anbrechende Zeit enthielt. Die nach dem Herbst 1974 stattfindenden Synoden scheinen sich ausnahmslos auf die Interpretation Schönherrs eingelassen zu haben. Wichtigstes Element dieses interpretatorischen Deutungsvorschlages Schönherrs war die Anerkennung der eigenen kirchlichen Ohnmacht gegenüber den sozialistischen Staatsstrukturen. Mit der Akzeptanz der eigenen Machtlosigkeit verband sich dann auch ein organisatorischer Umgestaltungsprozess innerhalb der evangelischen Kirchen in der DDR. Das am 6. März 1978 veranstaltete Treffen zwischen Bischof Schönherr und dem DDR-Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker war in seinem Ablauf wie in seinem Inhalt dann nur noch eine Bestätigung, dass sich die evangelischen Kirchen in der DDR ganz in die ideologische Abhängigkeit vom sozialistischen Staatsregime begeben hatten und somit jegliche theologische Eigenständigkeit der zeitgeistigen Anpassung an ein politisches Regime geopfert hatten.

Literatur

Henkys Reinhard (1975): Bedingungen theologischer Arbeit in der DDR. Theologische Forschung und Lehre in der sozialistischen Gesellschaft, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 3/75, S. 30-34

Henkys Reinhard (1977): Überwiegend Fehlanzeige. Kirche und Religion in der DDR-Forschung, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 5/77, S. 15-18

Henkys Reinhard (1978): Eine neue Qualität. Zu Vorgeschichte und Inhalt des Gespräches zwischen Erich Honecker und dem Vorstand des DDR-Kirchenbundes, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 2/78, S. 9-16

Jüngel Eberhard (1993): Kirche im Sozialismus - Kirche im Pluralismus. Theologische Rückblicke und Ausblicke, in: Evangelische Kommentare 1/93, S. 6-13

Junge Peter-Paul (1977): Erwartungen an den Menschen. Zu Funktion und Bedeutung sozialistischer Ethik und Moral in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 5/77, S. 7-14

Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR (1975), Nr. 2/75, S. 1

Röder Hans – Jürgen (1977): Kirche im Sozialismus. Anmerkungen zum Selbstverständnis der evangelischen Kirchen in der DDR, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 4/77, S. 9-18

Schönherr Albrecht (1988): Nach zehn Jahren. Zum Staat-Kirche-Gespräch am 6. März 1978, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 1/88, S. 5-8

Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR (Hg.) (1981): Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin

Thomas Gerhard/Röder Hans-Jürgen (1978): Aufgaben besser wahrnehmen. Gespräch mit Bischof Dr. Heinrich Rathke zum Staat-Kirche-Gespräch am 6. März, in: Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR, Nr. 3/78, S. 11-14

7. Comic und Karikatur als Mittel der Religionskritik (2002)

Einleitung

1. Der Comic

1.1. Die anthropologische Komponente des Comics

1.2. Die Geschichte des Comics

1.3. Die Forschungsgeschichte des Comics

1.4. Der Comic als Produkt religiöser Gegenwartskultur

2. Die Karikatur

2.1. Anthropologische Komponente

2.2. Darstellungsmittel

2.3. Die Unterscheidung zwischen Karikatur und Satire

2.4. Typen und Themen von Karikaturen

2.5. Die Geschichte der Karikatur

2.6. Forschungsansätze

3. Die Religionskritik

3.1. Die Geschichte der Religionskritik

3.2. Typen der Religionskritik

3.3. Die Religion und die Religionskritik

3.4. Die Religionskritik als Emanzipierungsprozess

3.5. Thesen zur Religionskritik heute

4. Die Karikatur als Religionskritik

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Der österreichische Zeichner Gerhard Haderer hat mit seinem Comic „Das Leben des Jesus“[469] ein höchst umstrittenes Buch veröffentlicht, das reichlich Diskussionen ausgelöst hat um die Fragen, wie weit ein Comic in seiner religionskritischen Absicht gehen darf, wo ein Comic in die Karikatur oder in die Satire abgleitet und welche Religionskritik überhaupt erlaubt sein sollte. Vom Verlag wurde angekündigt, dass der Comic in Leinen gebunden und mit einem Goldschnitt versehen für 50 Euro ab September 2002 im Handel käuflich erwerbbar sei.

Der Comicautor Gerhard Haderer wurde 1951 geboren in Österreich geboren und lebt in Linz. Er besuchte vier Jahre die Fachschule für Gebrauchsgraphik in Linz und ist seither als freischaffender Illustrator und Werbegraphiker tätig. Seit 1985 arbeitet er unter anderem für die Zeitschriften „Profil“, „Trend“, „Wiener“, „Titanic“.[470] Helmut Grill schreibt, dass Gerhard Haderer mit einem trockenen, feinen Pinsel arbeite. Seine Zeichnungen wirkten bisweilen wie Fotographien. Kennzeichnend sei ein schauriger Surrealismus, der zur Satire hinführe.[471] Im Folgenden werden die Unterscheidungen zwischen Comic und Karikatur aufgezeigt. Anschließend wird der Frage nach der Bedeutung der Religionskritik für die gesellschaftliche Bedeutung der Religion nachgegangen.

1. Der Comic

Der Comic lässt sich durch drei Elemente definieren: a) ein verbales und ein visuelles Zeichensystem treten gleichzeitig auf,[472] b) dabei werden Textformen in das Bild integriert, beispielsweise als Inserttext, als Blockkommentar, als Blasentext oder als onomato-poetische Graphik[473], c) die Handlung wird dabei in eine Folge von Einzelbildern aufgelöst, d.h. es muss in einer Erzählung mindestens zwei aufeinander bezogene Panels geben.[474] Comics, die als

[469] vgl. Haderer Gerhard (2002): Das Leben des Jesus, Wien

[470] vgl. Schawe Martin (1992): Künstlerbiographien, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 341

[471] vgl. Grill Helmut (1992): Der gestrichelte Weltschmerz. Spiegelbilder des Zeit-Geistes, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 30f

[472] vgl. Dolle-Weinkauff Bernd (1990): Comics. Geschichte einer populären Literaturform in Deutschland seit 1945, Weinheim/Basel, S. 14

[473] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 15

Bildgeschichten aus einer Reihe von Zeichnungen und dazugehörigen Texten bestehen, können die Weiterentwicklung von Karikaturen und insbesondere von politischen Karikaturen sein.[475]

1.1. Die anthropologische Komponente des Comics

Betrachtet man Comics aus einer kulturkritischen und anthropologischen Perspektive, so zeigen sich Deutungsansätze für die in den Comics anzutreffende Einfachheit und Bildhaftigkeit. Die zunehmende technische und wissenschaftliche Ausdifferenzierung führt auch zur Undurchschaubarkeit ökonomischer Prozesse und Machtverhältnisse, die ein Gefühl der Unerfahrenheit und der Abstraktheit hinterlassen können. Diese „Entsinnlichung“ und „Verbegrifflichung“, wie es Arnold Gehlen genannt hat, führt zu einer Sehnsucht nach „Einfachheit und Bildhaftigkeit “.[476]

1.2. Die Geschichte des Comics

Wissenschaftlich arbeitet ein Team mit seinem Leiter Bernd Dolle-Weinkauff vom Institut für Jugendforschung, das 1963 an der Frankfurter Universität gegründet wurde,[477] die Geschichte des Comics in Deutschland seit 1945 auf. „The Katzenjammer Kids“ gilt als erster Comic und wurde 1897 im „New York Journal“ publiziert. Der Zeichner Rudolph Dirks nahm die Idee dazu aus Wilhelm Buschs „Max und Moritz“.[478] Deutschland nimmt eine Sonderrolle ein. Bildgeschichten und Witzserien waren auch in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert in humoristisch-satirischen Blättern beliebt.[479] Doch erst nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes konnte sich der Comic, um die Jahrhundertwende in USA entstanden ist und sich zwischen 1930 und 1950 auch in

---

[474] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 15
[475] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 28; vgl. 2.7. Die politische Karikatur

[476] vgl. Stahl August (1976): Die Mythologie der Comics, in: Wermke Jutta (Hg.): Comics und Religion. Eine interdisziplinäre Diskussion, München, S. 27
[477] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 10
Eine nach eigenen Aussagen subjektive Auswahl nimmt Comic-Fan Andreas Platthaus bei der Beschreibung der Geschichte des Comics vor. Vgl. Platthaus Andreas (2000): Im Comic vereint. Eine Geschichte der Bildgeschichte, Berlin. Dem Religionsthema widmet diese ansonsten instruktive Darstellung keine Beachtung.
[478] vgl. Vetter Gisela (1992): Von der Bildergeschichte zum Comic, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 42
[479] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 34

Westeuropa und Skandinavien verbreitete hatte, auch in Deutschland durchsetzen.[480] Doch noch in den 1950er Jahren wurde der Comic kritisch beäugt, ob er pädagogisch wertvoll war, andernfalls wurde er administrativ verboten.[481] 1952 wurde ein Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften verabschiedet. Bei den Beratungen zu diesem Gesetz hatten Comics keine Rolle gespielt. In der Praxis der ersten beiden Jahre der Bundesprüfstelle wurden allerdings 21 Comics von insgesamt 39 zu prüfenden Schriften eingereicht. Nur ein Comic wurde als gefährdend eingestuft.[482] Laut §1 des Gesetzes durften Schriften „wegen ihres politischen, sozialen, religiösen oder weltanschaulichen Inhalts“ indiziert werden. In der Praxis griff die Schiedsstelle auch auf Kategorien allgemeiner Sittlichkeit zurück.[483] Um bereits im Vorfeld von möglichen Schiedsentscheidungen korrigierend eingreifen zu können, beriefen Verleger und Agenturen 1955 eine Freiwillige Selbstkontrolle für Serienbilder (FSS) ein.[484]

„Ein neues Kapitel Unterhaltungsliteratur“ kam 1966 mit Super-Batman und Superman auf den Markt.[485] In der psycholinguistischen Analyse wurde Superman eine Identifikationsfunktion im Reifungsprozess Pubertierender zugeschrieben, die in eine bestimmte Form der Leistungsgesellschaft integriert werden sollten.[486] Die bundesdeutschen Leser lernen nicht die rohe Frühform, sondern einen mit phantastischen Eigenschaften wie Röntgen- und Hitzeblick, Fortbewegung mit Lichtgeschwindigkeit, Eis-Atem, Computergehirn, Supersensibilität und anderem mehr ausgestatteten Superman.[487]

Ebenfalls 1966 betritt mit Asterix der erste Antiheld das Parkett.[488] Daneben entstehen Comics der Underground- und Pop Art-Kultur. Für Erwachsene werden spezielle Comics entworfen. Dies steigert die Reputation der Comics. Diese finden nun auch Aufnahme in Schulbüchern.[489] Unter diesen Neuerungen erreichten die aus USA kommenden Underground-Comics, die „Sex and drugs

---

[480] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 15
Von einem „Golden Age“, wie es aus der Anfangszeit des Comics in den USA bekannt ist, kann in Deutschland nicht gesprochen werden, da innovative Tendenzen fehlen. Vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 19
[481] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 17
[482] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 99f
[483] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 107
[484] In den Richtlinien heißt es: „Kein Streifen soll Themen, Handlungen oder Situationen beinhalten, die geeignet sind, das sittliche oder religiöse Empfinden zu verletzen, entsittlichend oder verrohend zu wirken“. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 110
[485] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 193
[486] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 196
[487] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 198
[488] Mit Asterix betritt der erste Antiheld 1966 das Comicparkett. Vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 212.317
[489] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 19.235.237

and Rock'n Roll" feierten, nur eine geringe Verbreitung.[490] Die anderen Comicformen gewannen qualitativ an Profil.[491]

1.3. Die Forschungsgeschichte des Comics

Gegen Ende der sechziger Jahre setzten sich Literatur, Wissenschaft, bildende Kunst und Pädagogik mit dem Comic auseinander.[492] Vor allem Heldenfiguren wurden untersucht. Comics werden zunehmend auch positiv eingeschätzt.[493] Dolle-Weinkauff kritisiert, dass die ersten, die sich in Deutschland mit dem Comic auseinandersetzten, Psychologen und Mediziner waren, die dazu geneigt hätten, dem Comic „mentale Deformationswirkungen" zu unterstellen.[494]

1970 stellte Baumgärtner mit Hilfe der strukturalistischen Analyse einen Deutungsansatz vor, der wegen seiner Klarheit und Operationalisierbarkeit öfters angewendet wurde. Jede Episode lässt sich demnach als kurze Syntax darstellen. Die Prädikate des Helden drehen sich um „siegen" und „retten". Die Handlungsschemata sind eine diachronische Entfaltung des Rollensystems der Person.[495] Der Kunstcharakter wird ebenfalls in dieser Zeit diskutiert. Gegen Vorwürfe der Oberflächlichkeit und des Infantilismus bezeichnen „Comicologen" ihr Genre als Kunst, wenn auch mit einer deutlichen Trennung zur Hochkunst.[496]

Die Krisenstimmung und der Zweifel an der Beherrschbarkeit der technologischen Entwicklung Ende der 1970er Jahre schlägt sich auch auf die Kennzeichnung der Superhelden nieder. Vor allem die Leidenden und Versehrten bleiben populär. Für die Auskleidung von Phantasmen werden archaische Chiffren verwendet. Magie verdrängt den Mythos Technik. Charismatische Erlöser wie auch anarchische Selbsthelfer fungieren als Helden der neuen Zeit.[497] Die Massenproduktion von Comics in eigenen Verlagen beginnt 1972. Erst kurz zuvor, zwischen 1965 und 1971, waren die bis dahin typischen Heldenbilder abgelöst worden.[498]

---

[490] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 285f
[491] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 288
[492] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 228
[493] Dolle-Weinkauff, Comics, S. 19
[494] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 228; quantitave und qualitative Untersuchungen der Comicforschung bis 1987 findet sich in Zielinski Siegfried/Matzker Rainer (Hg.) (1989): Comicforschung in der Bundesrepublik Deutschland 1945-1984, Bern u.a.
[495] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 230f
[496] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 233
[497] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 17
[498] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 19

Aufklärung und Information stehen im Vordergrund der Sach-Comics, die hauptsächlich Stoffe und Themen aus Geschichte, Zeitgeschichte, Politik und Gesellschaft ab dem Ende der 1970er Jahre aufgreifen. Anfangs wurden sie zur politischen Bildung und historisch-ideologischen Aufklärung benutzt. Gegenwärtig bereiten sie verschiedenste Stoffe auf.[499] Zu Beginn der 1980er Jahre treten Erzähltechniken in den Vordergrund und es wird mehr Wert auf eine flüssige Darstellung von Bewegungen gelegt. Comic-Romane entwickeln sich als neue Gattung.[500] Ansichten und Einsichten unterschiedlicher sozialer Gruppen werden facettenreich einem stringenten Erzählfaden zugeordnet.[501] Forschungsgeschichtlich beginnt nun die kunstgeschichtliche, literatursoziologische, soziokulturelle, politische und pädagogische Aufarbeitung der Gattung Comic.[502]

Der Frage, ob Comics inhaltlich Elemente antiker Mythen aufnehmen oder ob Comics eine mythisch-religiöse Funktion übernommen haben, stellt der Band „Comics und Religion“, der 1976 erschien und keine theologische Wertung abgeben wollte.[503]

Ebenfalls auf eine religiöse Beurteilung verzichtet der Religionspädagoge Karl-Heinz Ohlig in seinem 1976 erschienen Artikel „Comics und religiöse Mythen“.[504] In den Comics werden nach seiner Meinung „Unheil“ und „Heil“ trivial dargestellt[505] und deshalb hätten Comics sachlich nichts mit religiösen Mythen gemeinsam.[506] Auch gäbe es zwischen den Produzenten und den Konsumenten von Comics keine gemeinsame Traditionskontinuität wie dies bei den Mythen der Fall ist.[507] Comicleser suchten statt mythischer Identifikation den ästhetischen Reiz.[508]

---

[499] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 303.305
[500] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 305
[501] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 314
[502] vgl. Dolle-Weinkauff, Comics, S. 14
[503] Wermke Jutta (1976): „Comics und Religion“. Zur Einführung, in: dies. (Hg.): Comics und Religion. Eine interdisziplinäre Diskussion, München, S. 10f
[504] vgl. Ohlig Karl-Heinz (1976): Comics und religiöse Mythen. Oder: Was Religion und Trivialliteratur *nicht* gemeinsam haben, in: Wermke Jutta (Hg.): Comics und Religion. Eine interdisziplinäre Diskussion, München, S. 125
[505] vgl. Ohlig, Comics, S. 127
[506] vgl. Ohlig, Comics, S. 128
[507] vgl. Ohlig, Comics, S. 131
[508] vgl. Ohlig, Comics, S. 133

1.4. Der Comic als Produkt religiöser Gegenwartskultur

Der Comic ist ein „faktisches Kulturprodukt“ der „Gegenwartskultur“.[509] Brinkmann untersucht den Comic auf die darin enthaltenen Deutungssysteme.[510] Hierfür definiert Brinkmann den Comic als Symbol- und Sinnwelt.[511] Neben primären sozialen Systemen und hochaggregierten Objektivationen des menschlichen Lebens sollten individuelle und kollektive Sinnkonstruktionen Ausgangspunkt religionswissenschaftlicher Analyse sein.[512] Brinkmann versteht Religion als „Prozeß und Resultat zeitlich nicht begrenzter Welt- und Selbsterschließungsvorgänge bzw. Welt- und Selbstdeutungsvorgänge (angesichts eines möglichen ‚Letzten’), die sich vor dem Hintergrund und unter Zuhilfenahme verschiedenster Foren, Medien, Vorgaben und Ereignissen im Modus einer Welt-, Sinn-, und Selbst-‚Bewußtwerdung’ vollziehen können.“[513] Er bestimmt Religion funktional als einen Terminus, der auf Bedingungen, Strukturen, Prozesse und Resultate bestimmter Erschließungs- und Deutungsvorgänge bezogen werden kann.[514] Ähnlich wie Religion weise der Comic bestimmte Strukturmerkmale auf: „ein Vorstellungsensemble, das der Gestimmtheit des modernen Menschen in gewisser Weise entspricht, oder anteilig entgegenkommt, von ihm in ein System von Sinnzusammenhängen umgedeutet oder integriert werden kann und dazu beiträgt, ein gewisses Muster zur Lebensauslegung, zur Daseinsbewältigung, zur Identitätsstiftung oder zur integralen Deutung der je individuellen Existenz zu (er)finden.“[515]

2. Die Karikatur

Der Begriff Karikatur entzieht sich einer exakten Definition. Das liegt am historischen Bedeutungswandel des Begriffes und an der Schwierigkeit, einen Begriff aus dem Alltag heraus destillieren zu wollen.[516] Etymologisch kommt „Karikatur“ kommt vom lateinischen „caricare“, das überladen oder übertreiben bedeutet.[517] Erstmals fand der Begriff „Caricatura“ 1751 Eingang in die

[509] Brinkmann Frank Thomas (1999): Comics und Religion. Das Medium der „Neunten Kunst“ in der gegenwärtigen Deutungskultur, Stuttgart/Berlin/Köln, S. 16
[510] vgl. Brinkmann, Comics, S. 16
[511] vgl. Brinkmann, Comics, S. 17
[512] vgl. Brinkmann, Comics, S. 19
[513] Brinkmann, Comics, S. 20
[514] vgl. Brinkmann, Comics, S. 30
[515] Brinkmann, Comics, S. 32
[516] vgl. Heinisch Severin (1988): Die Karikatur. Über das Irrationale im Zeitalter der Vernunft, Wien/Köln, S. 27

[517] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 27

„Encyclopédie“ als „unterhaltende, Lachen erregende Darstellung grotesker, disproportionierter Figuren in Zeichnung, Skulptur und Stich sowie in der Poesie“[518]. Ein wesentliches Gestaltungsmittel der Karikatur ist es, dass ein einzelne Charakteristika einer Person oder einer Sache so hervorgehoben, dass ihre Übertreibung die Aussage zwingend bis zur Lächerlichkeit führt und somit auf den Punkt bringt.[519] In der deutschen Karikatur gab es vielfältige Verbindungen zwischen Bild und Wort, die von einer einfachen Illustration mittels eines Bildes bis zu einer eigenständigen Interpretation eines Textes durch ein Bild reichen können.[520] Unverfehrt benutzt die Begriffe Karikatur und Satire synonym und sieht in der Karikatur „komponierte Satiren bis in Einzelheiten der Bildsprache in der Tradition frühneuzeitlicher Schmäh- und Schandbilder“. Seiner Meinung nach sollten Karikaturen zuerst nach den Regeln der Gestaltung untersucht werden und erst dann sollte nach deren Wirkungsabsichten gefragt werden.[521]

2.1. Anthropologische Komponente

Heinisch umschreibt die anthropologische Komponente der Karikatur mit einer archetypisch ausgestalteten Geschichte: „Ursprünglich … war das Lachen in ein Ritual eingebunden, das sich gegen das Höchste richtete. Gegenstand des Lachens war die Sonne, die Inkarnation des höchsten Gottes, oder andere Naturgewalten und zwar immer dann, wenn die soziale Energie, deren Umlauf sie garantierten, im Schwinden war, wie etwa zur Sonnenwende. Es war ein rituelles Sakrileg, das in der Verletzung des gewöhnlich Tabuisierten den Begriff des Lachens zuallererst erfüllte. Neben dieses Lachen stellte sich später die soziale Umkehrung desselben, das Lachen der Mächtigen aus einer selbstgefälligen Überlegenheit über das Niedere, das homerische Gelächter, in das die Götter angesichts der irdischen Unzulänglichkeit der Menschen ausbrechen.“ Im Mittelalter wurde im Karneval vor allem über die Umkehrung der sozialen Ordnung gelacht. „Die Feste des Lachens

[518] vgl. Oesterle Günter und Ingrid (1976): Karikatur, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, Basel/Stuttgart, Sp. 696

[519] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 27; vgl. Oesterle, Karikatur, S. 696; vgl. Koschatzky Walter (1992): Die Kunst der Karikatur, in: ders.: Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 16; vgl. Unverfehrt Gerd (1984): Karikatur – Zur Geschichte eines Begriffs, in: Langemeyer Gerhard/Unverfehrt Gerd/Guratzsch Herwig/Stölzl Christoph (Hg.): Bild als Waffe. Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten, München, S. 345

[520] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 5

[521] vgl. Unverfehrt Gerd (1984): Karikatur – Zur Geschichte eines Begriffs, in: Langemeyer Gerhard/Unverfehrt Gerd/Guratzsch Herwig/Stölzl Christoph (Hg.): Bild als Waffe. Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten, München, S. 354

waren der Grammatik der Macht entgegengesetzt und bestätigten sie zugleich“, führt Heinisch aus.[522]

In einer ähnlichen Weise beschreibt Koschatzky die anthropologische Komponente der Satire: „Ziel, zum Nachdenken zu führen, Lebensweisheiten bildmäßig zu verankern, zu verbreitern und etwa Sprichworte in der Art einer Biblia pauperum für des Lesens Unkundige zu verdeutlichen. Der Welt des Irrationalen, in der sich der Mensch mit seinen Ängsten, seiner Ungeborgenheit und Schutzlosigkeit so ausweglos, so verstrickt erkennt, setzte man die Phantasie, die bannende Kraft des Bildes entgegen, ... Und schließlich, unübersehbar, die künstlerische Aufgabe, Menschen einfach mit den Mitteln zeichnerischer Ausdruckskraft zu unterhalten, indem ihnen ihre Schwächen oder Missgeschicke, Dümmlichkeiten und Gutgläubigkeit vorgehalten werden. Es steckt eine gehörige Portion Hintergründigkeit, blanker Spott oder entlarvende Enthüllung dahinter, so dass man dem Betrachter nicht selten das erste Lachen rasch wieder gefriert.“[523]

2.2. Darstellungsmittel

Ähnlich wie beim Comic ist die „bewußte, übermäßige Deformierung und Verzerrung zur überspitzten Charakterisierung und die Mißachtung der Proportionen“ eines der wichtigsten Darstellungsmittel. Daneben spielt das Kontrastieren eine ganz erhebliche Rolle.[524] Stärker als beim Comic besteht eine Verbindung zwischen traditioneller (Zeit-) Geschichtsschreibung im institutionellen Sinne und dem Bereich der „oral history“.[525] Die Funktion der Karikatur ist eindeutig bestimmbar: sie soll zum Lächeln oder zum Lachen anregen, zumindest jedenfalls eine Emotion hervorlocken.[526]

---

[522] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 35

[523] Koschatzky Walter (1992): Die Kunst der Karikatur, in: ders.: Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 17

[524] vgl. Lammel Gisold (1995): Deutsche Karikaturen vom Mittelalter bis heute, Stuttgart/Weimar, S. 3

[525] vgl. Achterberg Christoph (1998): Karikatur als Quelle. Determinanten sozialwissenschaftlicher Interpretation, Frankfurt/Main, S. 11

[526] vgl. Koschatzky, Kunst, S. 16; vgl. Heinisch, Karikatur, S. 14; vgl. Lammel, Karikaturen, S. 2

2.3. Die Unterscheidung zwischen Karikatur und Satire

Lammel unterscheidet innerhalb der Karikatur zwischen zwei Formen: dem Humor und der Satire. Daneben gibt es Mischformen zwischen beiden Grundformen. Humor hat zum Ziel, Heiterkeit zu erzeugen und zu unterhalten. Humor will vermitteln, er kann Versöhnung beabsichtigen, er kann helfen, Konflikte zu übergehen und zu seinem von der Bedrückung befreiten Lachen führen. Humor will keine politischen Verhältnisse aufgreifen und anprangern und er will keine sozialen Strukturen verändern.[527] Die Satire hingegen will explizit politische und soziale Prozesse aufgreifen, sie will den Wert einer Persönlichkeit oder einer Institution hervorheben und sie will zu einer Stellungnahme provozieren. Sie arbeitet mit den Mitteln der Brandmarkung, der Entlarvung, der Verleumdung und der Beleidigung. Die Karikatur wirkt damit aggressiv, angriffslustig und ironisch. Sie will agitieren, provozieren und unterhalten. Die anvisierten Meinungsbildungsprozesse können ein System stabilisieren oder es zersetzen.[528]

Die Karikatur hat die Funktion, die Diskrepanzen zwischen der Realität und der Norm aufzuzeigen, ohne jedoch ausschließlich darauf hinzuweisen, dass die Norm verletzbar ist, wie Achterberg es tut. Lammel beschreibt dies so: „Hauptsächliche Angriffspunkte des Karikaturisten sind die Widersprüche und Missverhältnisse zwischen Ideal und Wirklichkeit, Schein und Sein, Wollen und Können sowie die Diskrepanz zwischen Erwartung und Ergebnis, Zweck und Mittel. Tatsächliche oder vermeintliche Unzulänglichkeiten von Persönlichkeiten und Personen werden ins Visier genommen, Lichtfiguren und Leitbilder belächelt oder sogar diffamiert. ... Es waltet also in der Regel eine sehr vereinfachende Darlegung eines Sachverhaltes oder einer Charakterstruktur vor, da wird ein Teilaspekt zum Wesentlichen gemacht, zum Angelpunkt des Bildwitzes.“[529]

Eine Mischform zwischen dem Humor und der Karikatur ist nach Lammel der so genannte „schwarze Humor“. Obwohl er schon lange üblich war, sieht Lammel seine Blütezeit erst im 19. Jahrhundert.[530] Vor allem in der bildenden Kunst entwickeln sich Formen der schockierenden und der makabren Karikatur, die bis ins Widersinnige und Respektlose abdriften können. Durch eine grausige Komik soll auf groteske Weise Schadenfreude provoziert werden. In manchen Fällen stürzt das Horrorhafte ins Lächerliche ab und bewirkt neben einer Gänsehaut einen Spaß am Sich-Gruseln. Im „schwarzen Humor“ werden Autoritäten und Normen verhöhnt, Schönheit und Harmonie torpediert, feststehende moralische und ethische Werde und hehre Ideale missachtet und

[527] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 2
[528] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 2f
[529] Lammel, Karikaturen, S. 3
[530] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 9

Tabus ironisch oder zynisch übergangen. Mit dem „schwarzen Humor“ werden das Mitgefühl und das humanistische Denken ins Lächerliche gezogen. Konventionellen Auffassungen gegenüber wird auf Kollisionskurs gegangen. Mit den Mitteln des Gags, des Beklemmung auslösenden Blödsinns, des komischen Affronts und des Lachen auslösenden Schocks werden übliche Normen angegriffen. Der „schwarze Humor“ will nicht ergreifen oder mitreißen, wie dies der Humor und die Karikatur beabsichtigen, sondern er will nur ein beißendes Lachen aus der Distanz heraus schaffen.[531]

Im Gegensatz zu Lammel bringt Achterberg die beiden Formen Karikatur und Satire näher zusammen, indem er darauf hinweist, dass allgemein unter Karikatur eine „gezeichnete Satire“ verstanden wird. Während Dolle-Weinkauff, Wermke, Ohlig und Brinkmann sich dem Comic gewidmet haben und Heinisch, Unverfehrt, Koschatzky und Lammel die Karikatur erforscht haben, sieht Achterberg den entscheidenen Unterscheid zwischen der Karikatur und dem Humor in der normativen Funktion der Karikatur, die bislang nicht als charakteristisches Definitionsmerkmal der Karikatur herausgefiltert worden sei.[532] Durch die Normverletzung, die die Karikatur darstelle, provoziere sie Aggressivität. Im Gegensatz dazu reicht die Palette der möglichen Emotionen, die Humor auslösen könne von spielerischen Passagen bis zu richtenden Elementen. Humor könne in den Formen der Ironie, der Parodie, der Obszönität und der Übertreibung auftreten und emotional ansprechen, schockieren oder zum Protest reizen.[533]

2.4. Typen und Themen von Karikaturen

Bei den Karikaturen gibt es zwei Typen, zum einen die Ereigniskarikatur und zum anderen die Personenkarikatur. Die Personenkarikatur lässt sich wiederum unterteilen in a) die Typenkarikatur und b) die Individualkarikatur.[534] Lammel unterscheidet nicht nach den Typen von Karikaturen, sondern nach den Genres, in denen sie vorkommen und hebt dabei besonders die Ereignis-, die Portrait- und die Genrekarikatur hervor.[535] Im Prinzip besteht hier zwischen der Auffassung von Achterberg, Heinisch und Lammel keine Differenz.

---

[531] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 9

[532] vgl. Achterberg Christoph (1998): Karikatur als Quelle. Determinanten sozialwissenschaftlicher Interpretation, Frankfurt/Main, S. 77

[533] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 72-75

[534] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 90; vgl. Heinisch, Karikatur, S. 39

[535] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 3

Die Themen für eine Karikatur werden von den Karikaturisten nach ihrer Relevanz für die Gesellschaft ausgewählt. Hierbei sind besonders ethische und ästhetische Wertvorstellung wie auch politische Machtverhältnisse und soziale Strukturen interessant.[536]

2.5. Die Geschichte der Karikatur

Die Karikatur als eine Ausdrucksform politischer und sozialer Inhalte entwickelte sich in ihren Grundformen ab dem 16. Jahrhundert.[537] Bereits im späten 16. Jahrhundert tauchen die Gattungsbegriffe „caricatura“ und „ritrattini carichi“ auf.[538] Ein Vorläufer der Karikatur ist das Bild „Dornenkrönung“, das Lukas Cranach der Ältere 1509 gemalt hat. Wie bei Hieronymus Bosch werden die Gegner Christi mit Fratzen dargestellt. Sie bilden die Gegenwelt des Teufels, von denen der Maler die Schönheiten des Himmels, des Glaubens und der Tugend absetzt. Die Bilder von Hieronymus Bosch und Lukas Cranach dem Älteren sind zwar noch keine Karikaturen, da sie nicht auf einen Lacheffekt abzielen. Sie arbeiten jedoch mit den gleichen Mitteln.[539]

Heinisch beobachtet in der Neuzeit und noch stärker in der Moderne eine Ausgrenzung des Lachens. Das Lachen werde instrumentalisiert und somit kontrolliert. Es werde damit in eine Subkultur, in den privaten Bereich und in bestimmte Bereiche des Irrationalen abgedrängt. Die neuzeitliche Gesellschaft besitze nicht das Potenzial, sich von sich selbst differenzieren zu können und könne nicht über sich selbst lachen. Zu sehr sei sie bemüht, ihre Gründungsfundamente in der Vernunft zu verankern. Gerade damit gebe sie sich selbst aber der Lächerlichkeit preis. Wer gegen den Witz mit Vernunftargumenten oder mit Gesetzen zu Felde ziehe, liefere dem Witz erst recht Munition.[540] Dem hält Heinisch entgegen, dass Karikaturen nicht auf rationalen Überlegungen aufbauen und nicht argumentativ begründbar sind. Sie sind mit ihren kollektiven emotionalen Appellen, die unterschwellig wirken und politische Emotionen hervorrufen wollen, jenseits aller Vernunft überzeugend.[541]

Einen ideengeschichtlichen Zugang wählt Heinisch, indem er an die Habilitationsschrift von Jürgen Habermas „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ anknüpft. Demnach sei die politische Karikatur in

[536] vgl. Lammel, Karikaturen, S. 5
[537] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 13
[538] vgl. Unverfehrt, Karikatur, S. 345
[539] vgl. Langemeyer Gerhard/Unverfehrt Gerd/Guratzsch Herwig/Stölzl Christoph (1984): Bild als Waffe. Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten, München, S. 36

[540] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 38
[541] vgl. Heinisch, Karikaturen, S. 106

ihrem Entstehen an eine bürgerliche Öffentlichkeit gebunden. Das Bürgertum habe allerdings ein ambivalentes Verhältnis zur Karikatur. Einerseits spiele die Karikatur in der jeweiligen Phase der Konstituierung des Bürgertums bei der Bereitstellung von Identifikationsmustern als soziale Kraft eine wichtige Rolle. Andererseits ließe sich die Karikatur mit dem bürgerlichen Kunstverständnis nur schwer in Einklang bringen.[542] Die Karikatur könne daher nur in der Phase der Konstituierung des Bürgertums, in der sie auch als politische „Waffe“ eingesetzt wurde, als spezifisch bürgerliches Medium betrachtet werden.[543]

In Deutschland und Österreich wurde nach 1848 die Pressefreiheit durch eine reaktionäre Politik erstickt. In Folge dessen begann die Karikaturproduktion erst wieder gegen Ende des 19. Jahrhunderts, wobei auffällt, dass es nun an einer Tradition der oppositionellen Haltung gegenüber dem Staat und vor allem gegenüber dem Souverän fehlt.[544] Heinisch bemerkt: „In Deutschland macht sich das Fehlen eines starken liberalen Bürgertums in zweifacher Hinsicht bemerkbar. Zum einen als fehlende Rezipientenschicht und zum anderen, als es von dieser Seite bis 1848 keinen konsequenten Kampf um die Presse- und Bilderfreiheit gegeben hat.“[545]

Im Gegensatz zu der deutschen politischen Stimmungslage verlief die internationale Distanzierung von einer der am stärksten exponierten politischen Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts. Die Anzahl und die Vielfalt der Karikaturen über Napoleon erreichte zu dessen Lebzeiten international einen Höhepunkt und betraf sowohl dessen politische Wirkmacht wie auch dessen Person.[546]

2.6. Forschungsansätze

Koschatzky bemerkt, dass die Geschichte der Karikatur und die Begriffe Karikatur und Satire in den Sozialwissenschaften, in der Gesellschaftskritik und in der Psychoanalyse stärker aufgearbeitet wurden als in der Kunstgeschichte.[547] Die meisten Analysen beschäftigen sich mit der Karikatur als einer historischen Kunstform. Dabei bleiben jedoch meist publizistische, politisch-soziale und religionswissenschaftliche Perspektiven außen vor.[548]

[542] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 169
[543] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 170
[544] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 40
[545] Heinisch, Karikatur, S. 131
[546] vgl. Heinisch, Karikatur, S. 124
[547] vgl. Koschatzky, Kunst, S. 15
[548] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 105

Ein in vier Punkte gegliedertes Forschungssetting schlägt Achterberg vor. Im ersten Schritt soll eine kunstwissenschaftliche, sprachwissenschaftliche oder literaturwissenschaftliche Strukturierung aufgezeigt werden. Im zweiten Schritt soll ein Bild nach ikonographischen Gesichtspunkten gegliedert werden. Im dritten Schritt sollen diese Ergebnisse eingeordnet werden in einen historischen Rahmen und die engeren Entstehungsumstände herausgefiltert werden. Im vierten Schritt soll ein Vergleich mit den anderen Karikaturen desselben Zeichners angestellt werden oder ein Vergleich mit einer inhaltlich gleichen Karikatur eines anderen Zeichners.[549] Für die Gliederung nach ikonographischen Gesichtspunkten schlägt Achterberg einen Ansatz von Kenneth Rivers (1991) vor. Demnach kann eine Karikatur in ihrem Kern durch „Transmutationen" interpretiert werden.[550] „Transmutationen" sind Bausteinen, die Patterns – also Muster – bilden. Diese Bausteine können philosophische, ideologische, psychologische oder soziale Motive sein.[551] Eine typische Transmutation ist die Verfremdung einer Person durch Verwandlung oder parallele Gleichstellung innerhalb eines naturalistischen Zeichenstils.[552]

3. Die Religionskritik

Zwei der bekanntesten Religionskritiker aus der Mitte des 20. Jahrhunderts sind Theodor Adorno und Max Horkheimer. Adorno schreibt, dass jeder theologische Gehalt auf die Probe gestellt werden müsse, ob er ins Säkulare bzw. Profane einwandere. Damit würde Religion ihre eigene Dignität verlieren.[553] Horkheimer, einer der Vertreter der Religionskritik von außen, schreibt, dass es eine religiös motivierte Kritik geben müsse, die sich gegen die Fehlformen in der eigenen Religion wenden sollte. Eine solche Kritik führe meist zu einer Vertiefung bzw. Neuauslegung religiöser Erfahrung.[554]

---

[549] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 78
[550] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 106
[551] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 95
[552] vgl. Achterberg, Karikatur, S. 96f
[553] Adorno Theodor W. (1978): Vernunft und Offenbarung, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main, 4. Auflage, S. 20

[554] vgl. Horkheimer Marx (1935): Gedanke zur Religion, in: Schmidt Alfred (Hg.) (1988): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936, Frankfurt/Main, S. 326

3.1. Die Geschichte der Religionskritik

Religionskritik gab es bereits in der griechischen Philosophie. Aristophanes kritisiert den Anthropomorphismus der gängigen Götterdarstellungen in Platons Sokrates. Kritias erkennt in dem Götterglauben eine kluge Inszenierung der griechischen Politiker. Systematisch konzipiert wurde die Religionskritik nach Hubert Knoblauch allerdings erst im 19. Jahrhundert bei Ludwig Feuerbach, der propagierte, dass der Gegenstand der Religion nur durch menschliche Projektion entstehe. Die Kritik bezog Karl Marx auf die ökonomischen und politischen Verhältnisse, indem er der Religion einen Beitrag zur inhumanen Unterdrückung der Schwächsten und Ärmsten vorwarf. Philosophisch zog Friedrich Nietzsche den radikalen Schluss, dass in der Neuzeit Gott nur für geistig tot erklärt werden könne. Siegmund Freud interpretierte diesen Schluss psychologisch, indem er davon sprach, dass das Gottesbild ein Ersatz für die Suche nach dem verlorenen oder abwesenden Vater sei.[555] Eine Aktualisierung hat die Religionskritik in den sechziger Jahren erfahren, als die marxistische Kritik wieder stärker diskutiert wurde.[556]

3.2. Typen der Religionskritik

Bei der Religionskritik kann man nach Konersmann zwischen zwei Erscheinungsweisen unterscheiden. Zum einen gibt es eine externe Religionskritik, die also von außen an die Religion herangetragen wird. Zum anderen gibt es eine interne bzw. immanente Religionskritik, die sich aus theologischen Erwägungen ergibt.[557] Eine von außen kommende Auseinandersetzung mit der Religion überprüft kritisch den Wahrheitsanspruch der Religion und die Funktion religiöser Anschauungen.[558]

---

[555] vgl. Knoblauch Hubert (1999): Religionssoziologie, Berlin/New York, S. 27-34

[556] vgl. Dahm Karl-Wilhelm (1975): Zum Interesse der Religion an sozialwissenschaftlicher Kritik, in: Dahm Karl-Wilhelm/Drehsen Volker/Kehrer Günter: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München, 7f

[557] vgl. Konersmann R. (1992): Religionskritik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc, Basel, Sp. 735

[558] Die ideengeschichtlichen und sozialen Voraussetzungen neuzeitlicher Religionskritik nimmt apologetisch der katholische Theologe Zirker auf. Vgl. Zirker Hans (1982): Religionskritik, Düsseldorf Insgesamt 93 moderne Religionskritiker sammelte der Jesuit Karl-Heinz Weger. Vgl. Weger Karl-Heinz (Hg.) (1979): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg i. Breisgau

Knoblauch unterscheidet drei Typen der Religionskritik. 1. Die „immanente Religionskritik“ ist eine Religionskritik im Rahmen der eigenen Religion. 2. Die „interreligiöse Religionskritik“ kritisiert Religion aus der Perspektive einer anderen Religion. 3. Die „externe Religionskritik“ nimmt einen Standpunkt außerhalb von Religion ein und verhält sich „als ob es Gott nicht gäbe“. Die „externe Religionskritik“ setze nach Knoblauch erst dort ein, wo die Entwicklung der kirchlichen Religion nicht mehr von der gesellschaftlichen Entwicklung gedeckt werde.[559]

Marx habe nach Volker Drehsen die Kritik an der Religion im Wesentlichen als beendigt bezeichnet. Diese Auffassung nahm die sozialwissenschaftliche Religionskritik in den 1970er Jahren wieder auf und zeigte den Zusammenhang auf zwischen der Marxschen Religionskritik und der Religionskritik im 19. Jahrhundert.[560] Denselben Duktus verfolgt auch Hubert Knoblauch, indem er sich mit dem Parallelismus des Abschlusses der Religionskritik und der Entstehung von religionswissenschaftlichen Disziplinen beschäftigt.[561]

3.3. Die Religion und die Religionskritik

Religion muss Hartmut Zinser zufolge immer geschichtlich bestimmt werden.[562] Hierbei muss sie von anderen Kulturerzeugnissen unterschieden werden und ihre Bedeutung für die abendländisch-europäische Tradition muss deutlich werden. Zum anderen muss bedacht werden, dass Religion sowohl mit positiven wie auch mit negativen Konnotationen verbunden wird.[563] Zum Dritten kann Religion mit Emile Durkheim als eine Aufformung der „Gestaltwerdung des kollektiven Geistes“ gelten.[564] „Religiös ist dann verstanden als eine von Menschen aufgrund ihrer Tradition in sozialen Prozessen bestimmten Verhältnissen, Ereignisse etc. beigelegte kollektive und seit der Privatisierung von Religion individuelle Deutung.“[565] Zum Vierten gehört zur Religion, dass das soziale Umfeld das Individuum in seiner religiösen Deutung als solches anerkennt. Die Religion

[559] vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, S. 21f
[560] vgl. Drehsen Volker (1975): Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in: Dahm Karl-Wilhelm/Drehsen Volker/Kehrer Günter: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München, 283f
[561] vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, S. 35
[562] vgl. Zinser Hartmut (1997): Der Markt der Religionen, München, S. 159

[563] vgl. Zinser, Markt, S. 155
[564] vgl. Zinser, Markt, S. 162
[565] Zinser, Markt, S. 165

kann hierbei nicht von ihrer kulturellen Tradition abgelöst werden. Sie ist ein geschichtlich produziertes Phänomen.[566]

Charakteristisch für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion, die aus der Religionskritik entsteht, sind nach Knoblauch drei Elemente. Zum einen wird Religion aus einer neutralen Perspektive heraus zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Zum Zweiten werden die Formen der religiösen Erfahrung rational betrachtet. Daraus entsteht eine kritisch-argumentative Auseinandersetzung mit der Religion. Zum Dritten liegt der Schwerpunkt der Betrachtung auf den innerweltlichen Seiten der Religion, auf ihren empirischen Erscheinungsformen und auf ihren Funktionen.[567]

Jacques Waardenburg arbeitet vier Formen der Religionskritik in Europa heraus. Seiner Meinung nach ist die Geschichte der Religionskritik in Europa einzigartig und ihre Inhalte könnten nicht ohne weiteres auf andere Kulturen und Religionen übertragen werden.[568] Ob es sich bei diesen vier Elementen um eine Grundstruktur von Religionskritik und Religionsaufklärung handelt, sei offen.[569] 1) Die philosophische Religionskritik, die Religion als unvernünftig bezeichnet, habe eine lange Tradition. Ihre Inhalte finden sich auch in anderen Kulturen und Zivilisationen. 2) Die wissenschaftliche Religionskritik beurteilt die Religion nach nachvollziehbaren Kriterien. Besonders kritisch wird dabei auf die ständige Diskrepanz zwischen Norm, Ideal und Wirklichkeit in der Religion hingewiesen. 3) Für die ideologische Religionskritik sind Religionen vergleichbar mit Ideologien. Dabei kann die Religion in den Verdacht geraten, eine falsche, illusionäre Ideologie zu sein. 4) Die aus religionswissenschaftlicher Sicht interessanteste Kritik ist die aus den Religionen selbst hervorgehende selbstreflexive Religionskritik. 4a) Besonders die prophetischen Passagen enthalten häufig aufgrund einer Neuoffenbarung eine explizite Kritik an vorhandenen religiösen Traditionen. 4b) Daneben gibt es in der Mystik und in der Gnosis die implizite Kritik an empirischen Religionsformen, da in der Mystik und in der Gnosis Religion transzendiert werden soll und Praktiken der Verinnerlichung eingeübt werden sollen. 4c) Auch innerhalb einer Religion gibt es rationalisierende Deutungen, die oftmals eine Reduktion der Religion auf bestimmte Inhalte und Prinzipien anstreben. Zu dieser Form der Religionskritik zählen sowohl ketzerische Richtungen, wie auch reformistische, modernistische und aktivistische Neuinterpretationen von

[566] vgl. Zinser, Markt, S. 166f
[567] vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, S. 34f
[568] vgl. Waardenburg Jacques (1998): Religionskritik. Aufklärung, Emanzipation, Begegnung, in: Schlette Heinz Robert (Hg.): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn, S. 199
[569] vgl. Waardenburg Jacques (1998): Religionskritik. Aufklärung, Emanzipation, Begegnung, in: Schlette Heinz Robert (Hg.): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn, S. 208

Religionen. Als Beispiel hierfür nennt Waardenburg die Religionskritik aus der sogenannten „Dritten Welt“ im 19. und 20. Jahrhundert.[570]

3.4. Die Religionskritik als Emanzipierungsprozess

Waardenburg hebt die positive Wirkung von Religionskritik hervor. Er verweist darauf, dass Religionskritik „in den meisten Fällen in neue selbständige Lehren und Ideologien übergeht, die eine eigene Stellung in der Gesellschaft haben. Meistens wirkt sie gesellschaftlich nicht so destruktiv, wie früher wohl angenommen wurde, sondern sie definiert neue Probleme und führt zu neuen Idealen und sozialen Sinngebungen. Religionskritik ist m.E. als eines der wichtigsten intellektuellen Fermente der Religionsgeschichte anzusehen.“[571] Dieses Potenzial kann die Religionskritik entwickeln, weil sie als eine Form der Aufklärung bestimmte Gruppierungen von einem Druck erlöst, den die Religion auf diese Bereiche der Gesellschaft ausgeübt hat. Die Aufklärung bezüglich einer Religion kann sowohl geistige wie auch soziale Freiheit bewirken und damit emanzipierend wirken.[572] Waardenburg hebt hervor, dass es sich nicht nur um einen intellektuellen Emanzipierungsprozess handelt. „Für die meisten dabei involvierten Gruppen und Personen handelt es sich vor allem um die Frage der eigenen Berufung, um die Entdeckung des eigenen Selbst und um das Angebot einer angemessenen Spiritualität. Im Hintergrund steht vielfach das Verlangen nach Authentizität. In modernen Gesellschaften, die vielfach entfremdend wirken, wird entweder eine Religion hingenommen, wie es eine zeugnisablegende Autorität gebietet, oder man sucht Auskunft über die wahre Botschaft der Religion.“[573] Waardenburg vertritt damit die Auffassung, dass Religionskritik abhängig ist von der gesellschaftlichen Situation derjenigen, die ihre Kritik an die Religion richten. Damit steht er in der Tradition des Spätwerkes von Max Horkheimer, der einen Zusammenhang von Religions- und Gesellschaftskritik postuliert hat.[574] Horkheimer wiederum als Vertreter der Kritischen Theorie kann als Fortsetzung der Religionskritik des 19. Jahrhunderts gelten und hier speziell als Nachfolger von Karl Marx.[575]

---

[570] vgl. Waardenburg, Religionskritik, S. 198f

[571] vgl. Waardenburg, Religionskritik, S. 199
[572] vgl. Waardenburg, Religionskritik, S. 202
[573] Waardenburg, Religionskritik, S. 202
[574] vgl. Birkner Hans-Joachim (1972): Max Horkheimer, in: Schmidt Wilhelm (Hg.): Die Religion der Religionskritik, München, S. 89
[575] vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, S. 138

3.5. Thesen zur Religionskritik heute

1. These: Religionskritik kommt an der Wende zum 21. Jahrhundert von innen. Wesentliche Träger der Religionskritik sind dabei die Protestanten.

Zwar gibt es, folgt man Karl Löwitz, einen Bruch in der philosophischen Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert zwischen Hegel und Nietzsche.[576] Dennoch scheint man die Religionskritik mit Konersmann verallgemeinernd als spezifisch deutsch und als protestantisch ansehen zu können.[577]

Themen dieser Religionskritik von innen sind 1. eine Kritik am Religionsbegriff, die in einer Favorisierung der Spiritualität mündet, 2. eine Kritik an der Gotteslehre, wie sie in der Frage nach einer Theologie nach Auschwitz zum Ausdruck kommt, 3. eine Kritik an der christologischen und trinitarischen Lehre, die nach den religionsverbindenden Elementen des Christentums mit anderen Religionen fragt, 4. eine Kritik an der Institution Kirche und deren Umgang mit PfarrerInnen, Priestern und NichttheologInnen, 5. eine Kritik an den unzureichenden Ableitungen ethischer Gehalte von dogmatischen Inhalten, 6. eine Kritik an der gesellschaftlichen Funktion von Religion und Kirche, 6. eine Kritik an der mangelnden zivilisatorischen Bedeutung von Religion.

2. These: Bei der Religionskritik, die von außen an die christliche Religion herangetragen wird, steht häufig der Mensch im Mittelpunkt des Interesses. Es wird dabei Wert auf die Feststellung gelegt, dass es keine allgemein verbindliche Moral gäbe, sondern lediglich individuelle moralische Vorstellungen.

Bei der von außen an die Religion herangetragenen Kritik muss allerdings bedacht werden, dass Religionskritik immer in einem engen Zusammenhang mit der Emanzipation steht. Ohne Religionskritik wäre eine anti-religiöse Kritik gar nicht möglich gewesen. Die Anti-Religionskritik ist oft nur Radikalisierung von Religionskritik.

Die Themen der von außen kommenden Religionskritik sind 1. die Kritik an der Existenz der Götter und an ihren Eigenschaften, 2. eine Kritik an den Institutionen der Religion, an Pfarrerinnen und Pfarrern, an Priestern und an deren Praxis, 3. eine Kritik an den von der Religion legitimierten sozialen Beziehungen, an der Lebensführung, den Ordnungen und den sozialen

[576] vgl. Löwith Karl (1978): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg, 7. unveränderte Auflage, S. 350

[577] vgl. Konersmann R. (1992): Religionskritik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc, Basel, Sp. 745f

Geschlechterverhältnissen, 4. eine Kritik an den dogmatischen Lehren der Religion, die bestimmte naturwissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen nicht aufzunehmen vermögen, hierbei wird z.B. der Widerspruch zwischen den darwinistischen Auffassungen und der Genesis-Erzählung genannt, oder die mangelnde Fähigkeit orthodoxer Theologie, sich mit dem Ständestaat auseinander zu setzen und auf die Gleichbehandlung von Mann und Frau hinzuwirken, oder auch auf die immer noch nicht eingelösten Postulate der Französischen Revolution, 5. eine Kritik an einer doppelten Moral oder ungerechten Moral[578], 6. eine Kritik am Menschenbild, das von der Religion vertreten wird.

4. Die Karikatur als Religionskritik

Karikaturen können Kritiken religiöser christlicher Inhalte aus innerkirchlicher und außerkirchlicher Sicht sein. Themen hierfür sind 1. eine Kritik am Klerus, 2. eine Kritik an den kirchlichen Lehrinhalten, hier besonders am Trinitätsdogma, an Weihnachten, an dem Kreuzestod Christi und am Jüngsten Gericht, 3. eine Kritik am religiösen Leben, an dem Verkauf von Bibeln, am Reliquienkult, an Lourdes oder an der letzten Ölung, 4. eine Kritik am Frauenbild in der christlichen Religion, das die Frau einmal als göttlich und einmal als mit der teuflischen Schlange im Bundes sieht, 5. eine Kritik an moralischen Unzulänglichkeiten trotz kirchlicher Predigt und Lehre und 6. eine Kritik an religiöser Kindererziehung.

Zusammenfassung

Die Ausführungen haben gezeigt, dass es sich bei einem Comic und bei einer Karikatur um zwei ganz unterschiedliche literarische Formen handelt. Während der Comic nur auf den Humor abzielt, versprüht die Karikatur auch beißende Häme und stichelnde Urteile. Insofern mag zwar „Das Leben des Jesus“ von Gerhard Haderer auf dem Cover als Comic bezeichnet sein. Tatsächlich handelt es sich aber um eine karikaturhaft ausgestaltete Bildergeschichte, die mit manchen Anspielungen weit über das Feld des Humors hinausschießt und die die religiösen Inhalte des Todes Jesu Christi als ideologischen Ballast entlarven will. Insofern ist „Das Leben des Jesus“ eine von außen an die Religion herangetragene Religionskritik, die dann vor allem das Fundament der Glaubensfreiheit verlässt, wenn die Bilder und Texte suggerieren, Jesus habe gar keine göttliche Natur besessen. Hier

[578] Religion dient im Wesentlichen dazu, Moral zu begründen, und ist deshalb stets leicht angreifbar. Diesen Focus nimmt Jürgen Habermas ins Visier. Vgl. Knoblauch, Religionssoziologie, S. 140

wird der Kern des christlichen Glaubensverständnisses getroffen und auf eine vereinfachende Weise einer schnellen Kritik und der Lächerlichkeit preisgegeben. Solche Passagen widersprechen jedoch der in Deutschland durch das Grundgesetz in Artikel 4 festgelegten Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit.

Literatur

Achterberg Christoph (1998): Karikatur als Quelle. Determinanten sozialwissenschaftlicher Interpretation, Frankfurt/Main

Adorno Theodor W. (1978): Vernunft und Offenbarung, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main, 4. Auflage, S. 20-28

Birkner Hans-Joachim (1972): Max Horkheimer, in: Schmidt Wilhelm (Hg.): Die Religion der Religionskritik, München, S. 80-89

Brinkmann Frank Thomas (1999): Comics und Religion. Das Medium der „Neunten Kunst“ in der gegenwärtigen Deutungskultur, Stuttgart/Berlin/Köln

Dolle-Weinkauff Bernd (1990): Comics. Geschichte einer populären Literaturform in Deutschland seit 1945, Weinheim/Basel

Grill Helmut (1992): Der gestrichelte Weltschmerz. Spiegelbilder des Zeit-Geistes, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 28-32

Haderer Gerhard (2002): Das Leben des Jesus, Wien

Heinisch Severin (1988): Die Karikatur. Über das Irrationale im Zeitalter der Vernunft, Wien/Köln

Horkheimer Marx (1935): Gedanke zur Religion, in: Schmidt Alfred (Hg.) (1988): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936, Frankfurt/Main, S. 326-328

Knoblauch Hubert (1999): Religionssoziologie, Berlin/New York

Konersmann R. (1992): Religionskritik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc, Basel, Sp. 734-746

Koschatzky Walter (1992): Die Kunst der Karikatur, in: ders.: Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 11-27

Lammel Gisold (1995): Deutsche Karikaturen vom Mittelalter bis heute, Stuttgart/Weimar

Langemeyer Gerhard/Unverfehrt Gerd/Guratzsch Herwig/Stölzl Christoph (1984): Bild als Waffe. Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten, München

Löwith Karl (1978): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg, 7. unveränderte Auflage

Oesterle Günter und Ingrid (1976): Karikatur, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, Basel/Stuttgart, Sp. 696-701

Schawe Martin (1992): Künstlerbiographien, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 337-348

Ohlig Karl-Heinz (1976): Comics und religiöse Mythen. Oder: Was Religion und Trivialliteratur nicht gemeinsam haben, in: Wermke Jutta (Hg.): Comics und Religion. Eine interdisziplinäre Diskussion, München, S. 121-136

Simmel Georg (2000): Über die Karikatur, in: Latzel Klaus (Hg.): Georg Simmel. Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Band II, Frankfurt/Main, S. 244-251

Strauss Leo (1981): Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat, Darmstadt

Unverfehrt Gerd (1984): Karikatur – Zur Geschichte eines Begriffs, in: Langemeyer Gerhard/Unverfehrt Gerd/Guratzsch Herwig/Stölzl Christoph (Hg.): Bild als Waffe. Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten, München, S. 345-354

Vetter Gisela (1992): Von der Bildergeschichte zum Comic, in: Koschatzky Walter (Hg.): Karikatur & Satire. Fünf Jahrhunderte Zeitkritik, München, S. 40-45

Waardenburg Jacques (1998): Religionskritik. Aufklärung, Emanzipation, Begegnung, in: Schlette Heinz Robert (Hg.): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht, Bonn, S. 196-208

Weger Karl-Heinz (Hg.) (1979): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg i. Breisgau

Zinser Hartmut (1997): Der Markt der Religionen, München

Zirker Hans (1982): Religionskritik, Düsseldorf

8. Die „unsichtbare Religion“ bei Thomas Luckmann (2000)

Einleitung

1. Fünf Thesen mit Erläuterungen zu Luckmanns „unsichtbarer Religion“

2. Forschungsgeschichtliche Einordnung

3. Vorarbeiten zu Luckmanns „unsichtbarer Religion“

4. „Die unsichtbare Religion”

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Über Jahrtausende wurde Religion institutionalisiert und materialisiert in Kirchengebäuden, Pfarrern bzw. Priestern und Päpsten, in Gottesdienstformen und Dogmen. Immer wurde damit versucht, die religiösen Phänomene einzufangen, zu bündeln, zu zentrieren und ihnen eine bestimmte Deutungsauslegung beizugeben. Thomas Luckmann und Peter L. Berger haben sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Analyse von Religion außerhalb des institutionellen Kontextes zur Aufgabe gestellt. Der langjährig in Konstanz tätige Soziologe Thomas Luckmann hat sich hier vielleicht am Weitesten vorgewagt in der Wahrnehmung des Kerns religiöser Phänomene. Sein 1967 erstmals auf englisch erschienenes Buch „Die unsichtbare Religion“[579] gab vielfältige Gedankenregungen. Im Folgenden werde ich dessen Inhalt und seinen Entwicklungskontext darstellen.

[579] Luckmann Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main (engl. 1967)

1. Fünf Thesen mit Erläuterungen zu Luckmanns „unsichtbarer Religion“

1. Das Absinken der Kirchenbesuchszahlen ist nicht das Ende der Religion, da man zwischen „offizieller” Religion und dem „subjektiven System ‘letzter’ Bedeutungen” unterscheiden muß.[580]

2. Religion in der Moderne ist „Sozialisierung in ein das Einzeldasein transzendierendes, meist historisch vorkonstituiertes Sozialgefüge”.[581]

Hierzu führt Luckmann in seinem Buch „Die unsichtbare Religion“ näher aus: „Deshalb können wir behaupten, daß die Weltansicht als eine ‘objektive’ historische und gesellschaftliche Wirklichkeit eine elementare religiöse Funktion erfüllt. Sie läßt sich bestimmen als die *grundlegende Sozialform der Religion*, eine Sozialform, die in allen menschlichen Gesellschaften zu finden ist.”[582]

3. Die Transzendierung des Alltags geschieht mittels „symbolischer Universa”.

Diese definiert Luckmann folgendermaßen: „Symbolische Universa sind sozial objektivierte Sinnsysteme, die sich einerseits auf die Welt des Alltags beziehen und andererseits auf jene Welt, die als den Alltag transzendierend erfahren wird.”[583] Sinn ist demnach nicht eine den subjektiven Vorgängen inhärente Eigenschaft, sondern konstituiert sich erst in den deutenden Akten.[584] Die Unterschiede zwischen den alltäglichen Bedeutungshorizonten, die als „profan“ erfahren werden und den transzendierenden Bedeutungshorizonten, die als „heilig“ erfahren werden, beschreibt Luckmann näher: „Die Bedeutungshierarchie, die eine ganze Weltansicht prägt und die die Grundlage der religiösen Funktion von Weltansichten ist, findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die allen anderen in der Weltansicht vorkommenden Sinnschichten übergeordnet ist. Mittels symbolischer Repräsentationen verweist diese Schicht ausdrücklich auf einen Wirklichkeitsbereich, der jenseits der alltäglichen Wirklichkeit angesiedelt ist. Diese Schicht kann deshalb zu Recht als Heiliger Kosmos bezeichnet werden.”[585]

4. Eine klare Trennung zwischen Religion und Gesellschaft ist nicht möglich. Menschen werden in eine Sozialstruktur hineinsozialisiert. Die historische Religion hilft ihnen, mittels der „kleinen”, „mittleren” und „großen” Transzendenzen damit umzugehen.

---

[580] vgl. Luckmann, Religion, S. 119ff
[581] Luckmann Thomas (1971): Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft? in: Schatz Oskar (Hg.): Hat Religion Zukunft? Graz/Wien/Köln, S. 75

[582] Luckmann, Religion, S. 89f
[583] Luckmann, Religion, S. 80
[584] Vgl. Luckmann, Religion, S. 81
[585] Luckmann, Religion, S. 98

Luckmann formuliert damit Forschungsergebnisse von Emile Durkheim[586] weiter aus: „Mit Gesellschaft bezeichne ich nun nicht mehr unterschiedslos alles gesellschaftlich Geschaffene: also 'Kultur', 'Geschichte', 'Wirklichkeitskonstruktionen' schlechthin, sondern nur noch die Sozialstruktur, das System jener Institutionen, die faktisch verhaltenssteuernd wirken, indem sie Abweichungen von ihren Normen entgegentreten. Von Religion *und* Gesellschaft zu reden ist demnach - für mich - sinnlos. Religion ist Gesellschaft, Gesellschaft ist Religion - um eine vielumstrittene Durkheimsche Auffassung zu vertreten."[587]

5. Säkularisierung ist „die Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung", nicht „eine Art individualpsychologischen Glaubensverlustes en masse".[588] Die Werte, die mit der Säkularisierung aus dem kirchlichen Bereich heraustreten, waren ursprünglich nicht auf diesen institutionalisierten Bereich beschränkt. „Die Werte, die von der kirchengebundenen Religion ursprünglich institutionalisiert wurden, waren keine Normen eines besonderen Handlungssystems. Anders ausgedrückt: die ursprünglich der Kirchenreligion zugrunde liegenden Werte waren keine institutionellen Normen, sondern solche, die dem gesamten Leben eines Individuums Bedeutung verleihen sollten."[589]

2. Forschungsgeschichtliche Einordnung

In den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich Thomas Luckmann gemeinsam mit Peter L. Berger und Helmut Wagner an der Feldforschung in Kirchengemeinden beteiligt. Die Ergebnisse sind dann in die Veröffentlichung eingeflossen, die Helmut Schelsky herausgegeben hat.[590] Darin kritisiert Luckmann die deutsche Religionssoziologie als zu kirchengebunden. Bereits 1963 erschien das Buch „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft", in dem Berger wesentliche Kritikpunkte bereits benennt, die er dann in dem Buch „Die unsichtbare Religion" ausführt. Ebenfalls 1963 entwickeln Berger und Luckmann eine wissenssoziologische Perspektive der Religionssoziologie. 1966 veröffentlichen beide ihr vielleicht bekanntestes Werk „Social

[586] vgl. Durkheim Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main (erstmals 1912)
[587] Luckmann Thomas (1985): Über die Funktion der Religion, in: Koslowski Peter(Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen, S. 35

[588] Luckmann, Verfall, S. 78
[589] Luckmann, Religion, S. 74f
[590] vgl. Schelsky Helmut (Hg.) (1960): Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart

Construction of Reality"[591], eine Theorie der Wissenssoziologie. 1967 erschien Luckmanns Buch „The Invisible Religion" in englischer Sprache und fand bald eine breite Rezeption.[592]

3. Vorarbeiten zu Luckmanns „unsichtbarer Religion"

Bereits in dem Buch „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft" bestimmt Luckmann die Grundfunktion der Religion als „religiöse Urfunktion": 1. Religion „als Bindung und Transzendenz ist das schlechthin Sinngebende des menschlich-gesellschaftlichen Daseins". 2. „Als das Sinngefüge der Gesellschaftsordnung ist sie etwas >objektives<, nämlich ein versprachlichtes, verstehbares und mitteilbares Formwerk, vermöge dessen der einzelne zur Person wird, an dem er sich als Handelnder, als politisches Wesen orientiert und an dem er den Sinn seines Einzeldaseins ablesen kann." Kurz gefasst: „In dieser >funktionalen< Betrachtungsweise ist Religion als Sinntranszendenz zu verstehen."[593]

Verspachlichung und Institutionalisierung als Objektivierungen von gesellschaftlicher Konstruktion sind in dem Buch „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" ausgeführt und in „Die unsichtbare Religion" eingegangen.[594] Der Durkheimsche Gedankenhorizont zeigt sich beispielsweise in der totalen Verortung der Religion in der Gesellschaft: „In jedem Fall bringt aber Religion den universalen Aspekt der Gesellschaft wie des menschlichen Daseins in der Gesellschaft zur Erscheinung."[595]

Eine „vollständige Übereinstimmung zwischen Kirche und Religion" kritisiert Luckmann bereits 1963. Theologisch gesehen würde eine solche Übereinstimmung den Idealfall bedeuten. Soziologisch gesehen könne sie als Idealtypus aufgefasst werden. Sie würde dann einen Vergleich zwischen verschiedenen kirchengeschichtlichen Epochen in der Religionssoziologie ermöglichen.[596] Hier benennt Luckmann eine Übereinstimmung von Kirche und Religion noch mit dem Weberschen Terminus des Idealtypus. Er nimmt den Gedanken des Idealtypus nicht mehr auf. Es ist

---

[591] Berger Peter L./Luckmann Thomas (1993): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main (englisch 1966)
[592] vgl. Knoblauch Hubert (1991): Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann Thomas (Hg.) (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main, 3. Auflage, S. 7-49
[593] Luckmann Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg im Breisgau, S. 36
[594] Mit der "face-to-face"-Situation nimmt Luckmann Alfred Schütz auf. Vgl. Luckmann, Religion, S, 80ff
[595] Luckmann, Problem, S. 43
[596] vgl. Luckmann, Problem, S. 50

fraglich, ob dieser Idealtypus tatsächlich zum Vergleich zwischen verschiedenen Kirchengeschichtsepochen geeignet gewesen wäre. Luckmann geht davon aus, „daß institutionengebundene Religiosität als solche schon einen besonderen Fall der sozialen Ausprägung der Grundformen der Religion darstellt."[597]

4. „Die unsichtbare Religion"

Als der institutionengebundenen Religiosität entgegengesetzten Terminus entwirft Luckmann „die unsichtbare Religion". Fragt man nach deren Definition, so bleibt der Begriff erstaunlich unklar. Der Terminus taucht nur im Titel des Buches auf.[598] Als Vorläufer des Gedankens, daß sich Religion nicht nur innerhalb der institutionellen Schranken findet, kann Ernst Troeltsch gelten, der auch den mystischen Formen von Religion besondere Aufmerksamkeit zukommen ließ.[599] Knoblauch benennt das wissenschaftliche Ziel Luckmanns. Dieser habe „die Religionssoziologie wieder in die großen Bahnen eines Weber und Durkheim zurückführen"[600] wollen. In dem Werk Luckmanns sind die Durkheimschen Spuren deutlich sichtbar, die Weberschen dagegen weniger.

Die Frage, wo unsichtbare Religion außerhalb des institutionellen Rahmens vorkommt, will Luckmann mittels der Empirie messen.[601] Mit seiner Verortung der Religion setzt Luckmann dann jedoch bei der biologischen Konstitution des Menschen an. Die biologische Konstitution wird transzendiert im Laufe des Sozialisationsprozesses, damit kommt es zur Ausbildung der Individualität. Dabei greift das Individuum auf bereits vorhandene, historisch gewordene Sinnsysteme zurück, um individuellen Sinn zu gewinnen. Diese Auswahl des Individuums ist notwendigerweise eklektisch. Bei der Wahl der Sinnsysteme sind die Systeme „letzter" Bedeutungen von besonderem Gewicht, weil sie als „große" Transzendenzen nur von Religionen bereitgestellt werden können. Das Individuum schöpft aus dem religiösen Vorstellungsgehalt eines „Heiligen Kosmos". Unter „Heiligem Kosmos" versteht Luckmann: „Die Bedeutungshierarchie, die eine ganze Weltansicht prägt und die die Grundlage der religiösen Funktion von Weltansichten ist, findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die allen anderen in der Weltansicht vorkommenden Sinnschichten übergeordnet ist. Mittels symbolischer Repräsentationen verweist diese Schicht ausdrücklich auf einen Wirklichkeitsbereich, der jenseits der alltäglichen Wirklichkeit

[597] Luckmann, Problem, S. 52
[598] vgl. Knoblauch, S. 11
[599] vgl. Knoblauch, S. 30
[600] Knoblauch, S. 9, vgl. Luckmann, Religion, S. 48f
[601] vgl. Luckmann, Religion, S. 118

angesiedelt ist. Diese Schicht kann deshalb zu Recht als Heiliger Kosmos bezeichnet werden."[602] Unklar bleibt, was die religiöse Sinnschicht von anderen symbolische Repräsentationen tragenden Sinnschichten, wie beispielsweise der Kunst oder der Philosophie unterscheidet. Er erklärt nicht genauer, wie es zu einer Ausgrenzung dieser besonderen Sinnschicht kommt und auch nicht, wodurch die religiöse Sinnschicht den anderen Sinnschichten übergeordnet wäre.

Religion mit Sinnkonzeption in Verbindung zu bringen, ist ein Gedanke des 19. Jahrhunderts. Luckmann überträgt diesen Gedanken auf seine gesamte Religionsdefinition, die er für verschiedene Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung als existierend annimmt. In seinem Buch „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft" geht er von einer Hierarchie der Transzendierungsleistungen aus: „Die vergleichende Geschichte der Religionen ist eine Geschichte des Transzendierens. Die Verschiedenheit der Stifterreligionen von den sogenannten primitiven Religionen ist an der größeren Distanz ihrer religiösen Symbolebene von der Sozialität abzulesen. Die modernen pseudoreligiösen Ideologien sind unter diesem Aspekt betrachtet eine Regression."[603] In „Die unsichtbare Religion" unterscheidet er zwischen einfachen und komplexeren Gesellschaften.[604] Hier nimmt Luckmann eine von Friedrich Tenbruck eingeführte Differenzierung auf.[605] In seinem Aufsatz „Über die Funktion der Religion" von 1985 benennt Luckmann die gesellschaftlichen Stadien dann mit archaischer Gesellschaft, Hochkulturen und moderner industrieller Gesellschaft[606]. Wenngleich er betont, daß damit keine Evolutionstheorie verbunden sei[607], stellt sich doch die Frage, ob Luckmann seiner 1963 installierten Hierarchie der Religionssysteme nicht doch treu geblieben ist.

Die unterschiedlichen Gesellschaftsstadien beschreibt Luckmann folgendermaßen: Die sogenannten „einfachen Gesellschaften" zeichnen sich dadurch aus, daß religiöse Repräsentationen das menschliche Verhalten in allen gesellschaftlichen Situationen bestimmen. Jedoch ist der Zugang zum „Heiligen Kosmos" nicht für alle in gleichem Maß möglich. Die Exklusivität des Zugangs ist die Folge einer gesellschaftlichen Differenzierung, die sich bereits bei sogenannten „einfachen Gesellschaften" findet.[608] Es kommt noch nicht zur Bildung von Institutionen. Diese ist das Kennzeichen der sogenannten „komplexeren Gesellschaften". Die Hochkulturen des Orients, Europas und des amerikanischen Kontinents kennen institutionalisiertes Priestertum. Es bleibt bei

[602] Luckmann, Religion, S. 98
[603] Luckmann, Problem, S. 46
[604] vgl. Luckmann, Religion, S. 99-107
[605] vgl. Tenbruck Friedrich (1986): Geschichte und Gesellschaft, Berlin; vgl. Knoblauch, S. 17
[606] vgl. Luckmann, Funktion, S. 36ff
[607] vgl. Luckmann, Funktion, S. 36
[608] vgl. Luckmann, Religion, S. 99

einer engen Verknüpfung von Religion und biographischen Zyklen.[609] Zu einer spezialisierten Rollenzuschreibung kommt es, als religiöse Experten von der alltäglichen Produktion freigestellt werden können. Der Grad der Ausdifferenzierung der Sozialstruktur ist hier das entscheidende Kriterium. Religiöse Experten sind dann die Bedingung dafür, daß es zur Entstehung religiöser Theorien kommt.[610] Die „Logik" des „Heiligen Kosmos" entwickelt sich daraufhin unabhängig von der „gesellschaftlichen Logik".[611] Kontakte zwischen den Religionen führen in der Mehrzahl zu institutioneller Spezialisierung aus Verteidigungsgründen.[612]

Zusammenfassung

Luckmanns Öffnung der Religionssoziologie über die Kirchenmauern hinaus mit Blick auf allgemein menschliche religiöse Phänomene trifft die Religionssoziologie genau an der richtigen Stelle. Lange bevor es ab Mitte der 1980er Jahre schleichend zu einer Entkirchlichung kam, hätten Luckmanns Ausführungen neue Perspektiven einerseits auf Gesellschaften werfen können, die durch eine starke institutionelle Gebundenheit charakterisiert sind, andererseits hätten die Luckmannschen Differenzierungen es erlaubt, im Religionsvergleich andere Religionen wahrzunehmen. In einem solchen Religionsvergleich wären mit den Luckmannschen Kriterien sogar qualitative Unterscheidungen zwischen einfacheren und komplexeren Religionssystemen möglich gewesen. Diese Anwendung der Luckmannschen Kriterien sowie das Einlösen ihrer Bedeutungshorizonte ist, soweit ich erkenne, bisher nicht geschehen. Eine Entkirchlichung wäre damit nicht notwendigerweise verbunden gewesen.

Während Luckmann 1963 noch stark in der Tradition Emile Durkheims an einer Symbiose von Gesellschaft und Religion festhält, ermöglicht es ihm der Institutionengedanke, den er mit Peter L. Berger in „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" expliziert hat, in seinem ebenfalls 1966 erschienenen Buch „Die unsichtbare Religion" zwischen stark und schwach institutionalisierten religiösen Erfahrungen zu unterscheiden. Sehr plausibel ist, dass es keine klare Trennungslinie gibt, ab wann „kleinere" und „mittlere" Transzendenzen mit institutionellen Bedeutungsgehalten gefestigt, bestimmt und ritualisiert werden. Dass die „kleinen Transzendenzen" bei Luckmann äußerst niedrigschwellig konzipiert sind, bringt in der wissenschaftlichen

[609] vgl. Luckmann, Religion, S. 100-102
[610] vgl. Luckmann, Religion, S. 102
[611] vgl. Luckmann, Religion, S. 104
[612] vgl. Luckmann, Religion, S. 104

Kategorienbildung vielleicht das Problem von Ungenauigkeit in der Bestimmung, was eine „kleine Transzendenz“ ist, mit sich.

Literatur

Berger Peter L./Luckmann Thomas (1993): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main (englisch 1966)

Durkheim Emile (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/Main (erstmals 1912)

Knoblauch Hubert (1991): Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann Thomas (Hg.) (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main, 3. Auflage, S. 7-49

Luckmann Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt/Main (englisch 1967)

Luckmann Thomas (1985): Über die Funktion der Religion, in: Koslowski Peter(Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen, S. 26-41

Luckmann Thomas (1971): Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft? in: Schatz Oskar (Hg.): Hat Religion Zukunft? Graz/Wien/Köln, S. 69-82

Luckmann Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg im Breisgau, S. 32-52

Schelsky Helmut (Hg.) (1960): Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart

Tenbruck Friedrich (1986): Geschichte und Gesellschaft, Berlin

9. Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft bei Gregor Ahn (1999)

Einleitung

1. Ethnozentristisch überformte Begriffe

2. Ethnozentristisch überformte Theorien

3. Was ist Ethnozentrismus? Was ist Eurozentrismus?

4. Religionswissenschaft als Geisteswissenschaft

5. Terminologischer Eurozentrismus und „systemischer" Eurozentrismus

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Die Religionswissenschaft hat ihr Begriffsrepertoire häufig aus anderen Wissenschaften geschöpft. So wurden die Begriffe „Totem", „Mana", „Tabu", „Dema-Gottheit" oder „Schamane" von der Ethnologie übernommen. Diese Begriffe waren in der Ethnologie auf einen bestimmten Bereich bezogen und wurden durch die begriffliche Weiterverwendung in den Religionswissenschaften auf andere religiöse Phänomene übertragen. Manchmal kam es dabei zu einem unscharfen Begriffsgebrauch. Aus der Theologie wurden Begriffe wie „Prophet", „Offenbarung", „Seele" oder „Engel" entlehnt.[613]

Mit der Verfestigung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin ging auch eine veränderte Interpretation des Begriffes „Religion" einher. Wurde unter „Religion" vorher eindeutig die christliche Religion verstanden, änderte sich dies durch die Beschäftigung mit Kulturen, die mehrere Götter hatten. Nathan Söderblom, schwedischer Bischof, und der Marburger Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto schlugen das „Heilige" oder das „Numinose" als

[613] vgl. Ahn Gregor (1997): Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5, S. 49

Äquivalenzbegriffe vor. Der Begriff „Götterverehrung" sollte in „Transzendenzbezug" umgewandelt werden.[614] Mit der Jahrhundertwende begann in der Religionswissenschaft eine Loslösung von christlich-eurozentrischen Vorstellungen.[615] Erst vor dem Hintergrund der Frage, wie außerchristliche Religionen in ihrer eigenen Kultur adäquat erfasst werden könnten, tauchte die Schwierigkeit auf, die Verstehensvorgaben des eigenen Denkhorizontes zu explizieren.[616]

Monotheismus und Polytheismus galten lange Zeit in der Religionswissenschaft als Interpretationsschemata, mit deren Hilfe die Unterscheidung von christlicher, jüdischer, islamischer Religion und buddhistischer Religion möglich sei. Im Vordergrund stand dabei die Fremdheit der nicht-christlichen Religion. Auf die Komplexität der nicht-christlichen Religion und deren vom Christlichen sich unterscheidenden Merkmale wurde nicht geachtet.[617] Im Hintergrund der Unterscheidung von Mono- und Polytheismus stand die christlich apologetische Abgrenzung von „Christen" und „Heiden".[618] Zusätzlich wurde das Interpretationsschema noch im 19. Jahrhundert durch ein evolutionistisches Geschichtsmodell aufgeladen.[619]

Die grundlegende Schwierigkeit, andere Religionen adäquat erfassen zu können, liegt nach Ahn nicht in der Quellenlage. Ahn schreibt: „Es handelt sich vielmehr um die methodisch sehr viel grundlegendere Schwierigkeit, daß die Verstehensvorgaben des eigenen Denkhorizontes die wissenschaftliche Annäherung an die Gegenstände der Forschung und sogar die Konstituierung dieser Forschungsgegenstände maßgeblich prägen und so gerade bei der Untersuchung von Vorstellungen aus fremden Kulturen und Religionen zu grob verzerrenden Ergebnissen führen können."[620]

---

[614] vgl. Ahn. Eurozentrismen, S. 49
[615] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 50
[616] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 42
[617] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 43
[618] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 50

Vor allem der Züricher Religionswissenschaftler Fritz Stolz hat in seinen Arbeiten darauf hingewiesen, daß ein biblischer Monotheismus eine Konstruktion sei. Vgl. Stolz Fritz (1988): Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen

[619] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 54
[620] Ahn, Eurozentrismen, S. 43

1. Ethnozentristisch überformte Begriffe

In der Kulturgeschichte haben häufig durch das Christentum geprägte Ethnozentrismen gravierende Folgen gehabt. So wurde von den spanischen Conquistadores im 16. und 17. Jahrhundert die Inka-Religion in das christliche Vorverständnis hineininterpretiert. Das völlig wertneutrale Geistwesen „supay" wurde zum dämonischen Wesen, um einem in der Bibel vorkommenden dualistischen Weltsystem angepasst zu werden.[621] Doch nicht nur einzelne religionsgeschichtliche Befunde sind von Fehlinterpretationen betroffen. Sie haben sich auch auf die Theoriebildung in einem weiteren Sinne ausgewirkt.

2. Ethnozentristisch überformte Theorien

Neben Begriffen und Begriffszusammenhängen wurden komplexe Bedeutungssysteme mit anderen Inhalten überformt. Ahn erwähnt ein Beispiel aus der Antike. Bereits die Griechen verlagerten Bedeutungsgehalte und legten über die Deutungssysteme und Interpretationsschemata der Perser eigene griechische Interpretationen. Einer der bedeutendsten Geschichtsschreiber im alten Griechenland war Herodot. Er schildert den „Befreiungskampf" der Griechen gegen den Perserkönig Xerxes 480 v.Chr. Die Perser konnten den Hellespont nicht überqueren, weil ein Sturm aufkam. Der Perserkönig hatte daraufhin das Gewässer einer Bestrafung unterzogen. Er befahl die Auspeitschung des Hellespontes durch dreihundert Geißelhiebe. Herodot sieht in diesem Befehl des Xerxes die Tat eines despotischen, barbarischen und frevelhaften Herrschers, der zügellos und willkürlich befehle. Ahn erkennt in der Bemerkung Herodots zu dem Verhalten des Xerxes einen Ethnozentrismus. Aufgrund von avestischen Ritualtexten und Liturgien schließt Ahn, daß der Perserkönig mit der Auspeitschung des Meeres eine rebellische, sich der rechten Ordnung der Dinge widersetzende Macht gesehen habe. Nach zoroastrischer Auffassung galt Salzwasser als böse Macht Angra Mainyu. Xerxes hätte mit der Auspeitschung des Meeres die richtige Ordnung gegen einen bösen Widersacher wiederhergestellt.[622]

[621] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 45
[622] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 45f

3. Was ist Ethnozentrismus? Was ist Eurozentrismus?

Im „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe" sucht man die Begriffe „Ethnozentrismus" und „Eurozentrismus" noch vergeblich. Auch die neueren Veröffentlichungen in den religionswissenschaftlichen Zeitschriften weisen hierzu keine spezifischen Themen auf.

Die Definition zu „Ethnozentrismus" ist dem „Wörterbuch der Soziologie" entnommen: „Ethnozentristische Haltungen sind aus allen geschichtlich überschaubaren Epochen bekannt und äußern sich in negativen Vorurteilen gegenüber der Fremdgruppe, von der man sich distanziert, unter gleichzeitiger Verherrlichung der Eigengruppe, der man sich zugehörig fühlt und mit der man sich identifiziert. ... Mit E. wird auch eine Einstellung bezeichnet, die Ordnungskategorien der eigenen Gesellschaft absolut setzt und nur mit ihnen fremde Gesellschaften beschreibt und beurteilt. Ein solches Überstülpen von Kategorien wird dem Anspruch eines Verstehens fremder Kulturen nicht gerecht."[623] Der ethnozentristische „Sonderfall" des „Eurozentrismus" wird im „Lexikon zur Soziologie" definiert. Eurozentrismus ist demnach ein „ideologisches Pendant zur politischen und ökonomischen Hegemonie der westlichen Gesellschaften (Europa un Nordamerika) über den ‚Rest der Welt'. In der Wissenschaft kritisiert E. (als negativer Wertbegriff) die Tendenz, die sozialen Verhältnisse außereuropäischer Gesellschaften mit westlichen Maßstäben zu bewerten."[624]

Ahn greift auf die Ethnologie und deren Definition von Ethnozentrismus zurück. Ethnozentrismus bezeichnet „die für eine bestimmte ethnische Gruppe signifikante Tendenz ..., die Regelsysteme und Verhaltensmuster von Menschen aus anderen Kulturen im Denkrahmen und in der Terminologie der eigenen zu interpretieren und zu bewerten."[625] Ahn faßt Ethnozentrismen somit als gruppenspezifische Vorverständnisse auf. Als Beispiel für einen innereuropäischen Ethnozentrismus nennt er, dass die Engländer nach der Meinung mancher Kontinentaleuropäer „auf der falschen Seite" führen.[626]

---

[623] Gries Sabine/Voigt Dieter (1989): Ethnozentrismus, in: Wörterbuch der Soziologie, Hg.: Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff, Stuttgart, S. 171

[624] Schetsche Michael (1994): Eurozentrismus, in: Fuchs-Heinritz Werner/Lautmann Rüdiger/Rammstedt Otthein/Wienhold Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie, Opladen, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, S. 188; vgl. Klima Rolf (1994): Ethnozentrismus, in: Fuchs-Heinritz Werner/Lautmann Rüdiger/Rammstedt Otthein/Wienhold Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie, Opladen, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, S. 188

Vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 47 Anm. 21, der von einem "Ameroeurozentrismus" sprechen möchte.

[625] Ahn, Eurozentrismen, S. 44

[626] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 44

Die Ursache für einen „europäischen Ethnozentrismus" sieht Ahn in der „Rezeption eines ursprünglichen Hellenozentrismus". Die Hochschätzung der griechischen Kultur habe schon bei den Griechen selbst begonnen, die alle Nicht-Griechen „Barbaren" nannten und habe sich in der religionswissenschaftlichen Wissenschaftsgeschichte durch die Hochschätzung der altphilologischen und althistorischen Forschung im 19. und 20. Jahrhundert weitertradiert.[627]

Das Vorhandensein von Eurozentrismen sei in der Religionswissenschaft derzeit nicht strittig, unklar sei jedoch der Umgang damit. Eine objektive, standpunktfreie Kultur- und Religionswissenschaft könne es nicht geben. Eine Aufdeckung und Umgehung von eurozentristischen Vorverständnissen sei immer nur teilweise und niemals gänzlich möglich. Auch bestehe die Gefahr, andere, noch nicht erkannte Eurozentrismen hinzu zu ziehen.[628]

4. Religionswissenschaft als Geisteswissenschaft

Gegenstand, methodische Herangehensweise und Terminologie in der Religionswissenschaft wurden von den Anfängen der Religionswissenschaft bis in die 1950er Jahre von theologischen Standards bestimmt. Durch die Einbeziehung soziologischer und ethnologischer Forschungsmethoden in die Religionswissenschaft erhielt diese ein kulturwissenschaftliches Profil und arbeitete verstärkt mit historisch-empirischen Methoden. Nach der Loslösung von der Theologie erschlossen sich für die Religionswissenschaft neue Gegenstandsbereiche, wie z.B. „Neue Religiöse Bewegungen" oder Religion von Migranten. Zudem eröffnete sich für die Religionswissenschaft der Weg zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Sinnangeboten, die aus den Naturwissenschaften, der Literatur und den neuen Medien kommen. Daneben wuchs das Bewusstsein, daß Religionswissenschaft als Teilbereich der europäischen Geisteswissenschaften von deren geschichtlichen Entwicklungsprozess geprägt ist und aus deren Begriffs- und Vorstellungskontext in der Vergangenheit die religionswissenschaftlichen Termini und Interpretationsmuster übernommen hat.

5. Terminologischer Eurozentrismus und „systemischer" Eurozentrismus

[627] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 46
[628] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 47

Ahns an Beispielen reiche Ausführungen lassen sich auf eine These zurückführen. Einem terminologischen Eurozentrismus müsse mit terminologischen Bewältigungsstrategien begegnet werden, ein „systemischer" Eurozentrismus benötige kontextgebundene Bewältigungsstrategien. Anhand von „Paradies" und „Gegenwelt", „Engel" und „religiösem Grenzgänger" und der „Seele" verdeutlicht Ahn eine gelungene Ersetzung terminologischer Eurozentrismen.

a) „Paradies" und „Gegenwelt"

In einem 1993 erschienen Aufsatz „Paradiese und Gegenwelten" macht Fritz Stolz darauf aufmerksam, daß die christliche Vorstellung vom Paradies und die mesopotamische Vorstellung eines Edelsteingartens, die Vorstellung einer Insel der Seligen das islamische Paradies oder das westliche Paradies des Buddha Amitabha nicht deckungsgleich sind. Fritz Stolz schlägt den Begriff der „Gegenwelt" vor, obwohl auch dieser Begriff in seiner oppositionellen Seite die buddhistische Vorstellung vom Land Sukhavati nicht trifft. [629]

b) „Engel" und „religiöser Grenzgänger"

Ebenso sei der Begriff des „Engels" eindeutig durch biblische Texte interpretiert worden. Das dahinterstehende dualistische Weltbild wurde mittradiert. Ahn hat in einem Aufsatz die Verwendung des Begriffes „religiöser Grenzgänger" vorgeschlagen, obwohl auch dieser Begriff einer gewissen Dualität nicht entgeht und sogar im biblischen Sprachgebrauch nicht alle Engel „Grenzgänger zwischen den Welten" seien. Dieser Begriff erfasse somit nur einen Teilmenge der Engel, Götter, Dämonen, Ahnen und Menschen.[630]

c) „Seele"

Bei dem Begriff „Seele", der eindeutig im christlich-abendländischen Sinn einer dem Körper gegenüberstehenden, nach dem Tod weiterlebenden Einheit gebraucht wird, und der der buddhistischen Auffassung vom karma und der hinduistischen atman-brahman-Lehre nicht entspricht, steht ein religionswissenschaftlich anwendbarer Begriff noch aus.

Während die Begriffsdiskussionen noch weitgehend klar benennbar seien, eröffne sich Ahns Meinung zufolge hinter dem „systemischen" Eurozentrismus ein weitaus größerer Reflektionsbedarf. Die Monotheismus- und Polytheismusdiskussion werfe die Frage auf, ob in nicht-christlichen Religionen eventuell ebenfalls ein christlich geprägtes Verständnis von „Gott" bzw. „Göttern" verborgen liegen könnte. Dem widerspreche, dass in den altägyptischen Religionen

[629] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 51
[630] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 53f

Religion „ein Konzept des rituellen In-Gang-Haltens der kosmischen Ordnung, eine Art iterativer ‚Kosmotheismus'" sei.[631]

Mit dem Hinterfragen von interpretatorischen Schemata sei auch das Hinterfragen des gesamten kulturellen Kontextes verbunden. Dies habe die oben erwähnte Uminterpretation des Handelns des persischen König Xerxes durch Herodot anschaulich werden lassen. Mit dem europäischen kulturellen Kontext sei auch ein geschichtliches Interpretationsmuster verbunden, das von einem linearen Geschichtsverlauf ausgehe und „Gott" als den „Herrn der Geschichte" oder bestimmte Menschen als geschichtsträchtige Personen ansehe.[632] Im altorientalischen Kontext könnten sowohl Götter als auch Menschen gemeinsam geschichtsbildend handeln.

Zusammenfassung

Ahns Analyse setzt an einem richtigen Punkt der geisteswissenschaftlichen Debatte um die Eurozentrierung von christlicher Religion an. Seine Ziellinie geht eher in Richtung Eurozentrismus als in Richtung Ethnozentrismus. Die Beispiele, die Ahn nennt, gehören in den abendländisch griechisch-römischen und christlichen Kontext. Sicherlich würden sich in den anderen Religionsgeschichten, beispielsweise in der islamischen Religionsgeschichte, ebenfalls Ethnozentrismen finden. Ob es sich dabei um Islamzentrismus oder um Islamozentrismus handeln würde, scheint terminologisch noch nicht festgelegt zu sein. Die Unterscheidung zwischen terminologischem und „systemischem" Eurozentrismus bringt eine wichtige kategoriale Differenzierung ein. Ahn sieht durch eine religionswissenschaftliche Diskussion um Begriffe und Interpretationsschemata eine „ganz erhebliche Komplexitätssteigerung in der Theoriebildung"[633] der Religionswissenschaft voraus. Stärker differenzierte Fragen müssten die Inhalte anderer Religionen zu erfassen suchen, ohne daß Bewertungsparameter aus der eigenen Religionstradition einfließen dürften. Hier liegt ein weites Forschungsfeld noch völlig brach.

[631] Ahn, Eurozentrismen, S. 55
[632] vgl. Ahn, Eurozentrismen, S. 56f
[633] Ahn, Eurozentrismen, S. 57

Literatur

Ahn Gregor (1997): Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5, S. 41-58

Berner Ulrich (1983): Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35, S. 97-116

Brocker Manfred/Nau Heino Heinrich (Hg.) (1997): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt

Gladigow Burkhard (1999): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik Hubert/Gladigow Burkhard/Laubscher Matthias (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band I: Systematischer Teil, Alphabetischer Teil: Aberglaube-Antisemitismus, Stuttgart u.a., S. 26-40

Klima Rolf (1994): Ethnozentrismus, in: Fuchs-Heinritz Werner/Lautmann Rüdiger/Rammstedt Otthein/Wienhold Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie, Opladen, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, S. 188

Kohl Karl-Heinz (1999): Geschichte der Religionswissenschaft, in: Cancik Hubert/Gladigow Burkhard/Laubscher Matthias (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band I: Systematischer Teil, Alphabetischer Teil: Aberglaube-Antisemitismus, Stuttgart u.a., S. 218-262

Schetsche Michael (1994): Eurozentrismus, in: Fuchs-Heinritz Werner/Lautmann Rüdiger/Rammstedt Otthein/Wienhold Hanns (Hg.): Lexikon zur Soziologie, Opladen, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, S. 188

Stolz Fritz (1988): Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen

Gries Sabine/Voigt Dieter (1989): Ethnozentrismus, in: Wörterbuch der Soziologie, Hg.: Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff, Stuttgart, S. 170f

10. Ein Weltethos für alle Religionen? Ein Essay (1996)

Einleitung

1. Das Leben und Werk Hans Küngs

2. „Projekt Weltethos“

2.1. Von der Moderne zur Postmoderne

2.2. Küngs „Präventivethik“

2.3. Religionen als Letztbegründungssysteme und universale Normen

2.4. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des Friedens und der Menschenrechte

3. Das Parlament der Weltreligionen im September 1993 in Chicago

Zusammenfassung

Literatur

Einleitung

Vor fünfeinhalb Jahren trat die Wiedervereinigung gesetzlich in Kraft, die den Beginn eines neuen Friedensprozesses darstellt.[634] Genauso alt ist auch das 1990 erstmals erschienene „Projekt

[634] Diese Ausführungen wurden im Gegensatz zu allen anderen in meinen Büchern aufgenommenen Artikeln nicht im universitären Rahmen vorgestellt, sondern 1996 im Rahmen einer Veranstaltung des Erwachsenenbildungswerkes Münchberg vorgetragen. Der Vortrag wurde bezüglich des Stils und des Umfanges original beibehalten. Ich habe diesen Beitrag dennoch in die „Liberale Gesellschaftsanalyse“ aufgenommen, da ich dort vor allem der Frage nachgegangen bin, welche Auswirkungen der Umbruch von 1989 auf das wissenschaftliche Denken und auf die gesellschaftlichen Beziehungen hat. Mit der von Küng angeschnittenen friedensethischen Debatte habe ich mich ausführlich in meinem Buch „Frieden in Deutschland. Protestantische Diskussionen zwischen 1945 und 1990“, das 2007 erschien, beschäftigt. Die von sozialwissenschaftlicher Seite nicht normativ-moralisch bearbeitbaren ethischen Konsequenzen der zunehmenden Globalisierung hat meines Erachtens Hans Küng in einer exemplarisch herausragenden Weise wissenschaftlich fundiert in Angriff genommen und einen großen Beitrag geleistet dazu, dass religiös verankerte, moralische Fragen wieder Eingang finden können in die säkularen Wissenschaften. In meinen Studien korrespondiert die Herangehensweise von Hans Küng an dieses Thema mit den Ausführungen von Shmuel Noah Eisenstadt, die ich in dem Band „Wegmarkierungen in der Soziologie“, dem zweiten Band meiner „Liberalen Gesellschaftsanalyse“, behandele. Nicht zuletzt hat mich das Schicksal von Hans Küng, der 1979 exkommuniziert wurde, obwohl er einer der Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils war und damals ein Weggefährte Joseph Ratzingers, stark beeindruckt und mich auf den weiten Horizont der katholischen Kirche, aber auch die Spannungen darin, aufmerksam

Weltethos".[635] Das Buch faßt einen langen Forschungsprozess zusammen, den Hans Küng initiiert hat und den er fast über zehn Jahre leitete. Deshalb wenden wir uns zuerst der Person von Hans Küng zu, ohne den das „Projekt Weltethos" nicht in der heutigen Form bestehen würde.

1. Das Leben und Werk Hans Küngs

Hans Küng wurde 1928 in Sursee bei Luzern/Schweiz geboren. Er gehörte einer Jugendbewegung an, die sich gegen den Führerkult im Hitlerdeutschland einsetzte und sich allein Christus als dem Herrn der Freiheit verantwortlich fühlte. Das erste Schicksalsjahr für ihn war 1950: a) Im Heiligen Jahr reisten Millionen begeisterter Pilger nach Rom, um die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel zu feiern. b) Mit der Enzyklika „Humani generis" verurteilte Papst Pius XII. Modernisten, Ökumeniker und Reformer. c) Küng kommt als Alumnus nach Rom, um an der Universität Gregoriana und am Päpstlichen Collegium Germanicum Theologie zu studieren und Priester zu werden. Er beobachtete die rigorose Unterdrückung der „Nouvelle Théologie" und der französischen Arbeiterpriester und bemerkt, daß dieses Verhalten zu einer Verfestigung und Isolierung der katholischen Kirchenleitung führt.

1957 promoviert Küng über die „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung".[636] Nach Auffassung Küngs gibt es zwischen der Rechtfertigungslehre, wie sie Karl Barth vertrat, und den Verkündigungsinhalten, wie sie in der katholischen Kirche gelehrt werden, keinerlei Diskrepanz. Ende der 1950er Jahre war diese Meinung eine gewagte These, die in der katholischen Kirche streng reglementiert werden konnte. Küngs Meinung wurde jedoch von der katholischen Hierarchie gebilligt. Nach seiner Promotion war Küng als Kaplan in der Jugendseelsorge tätig.

1959 kündigte Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil an. 1960 wurde Küng zum Professor für Fundamentaltheologie an die Fakultät für katholische Theologie der Universität Tübingen berufen. Er veröffentlichte zwei Bücher zur Ekklesiologie: „Konzil und Wiedervereinigung"[637] (1960) und „Strukturen der Kirche" (1962)[638]. 1962 ernannte ihn Papst Johannes XXIII. aufgrund seiner veröffentlichten Schriften zum offiziellen theologischen Konzilsberater beim Zweiten Vatikanischen

---

werden lassen. Diese Fragen beschäftigten mich auch in der Monographie über das Opus Dei, dem 7. Band meiner „Liberalen Gesellschaftsanalyse".

[635] vgl. Küng Hans (1993): Projekt Weltethos, München u.a., 5. Auflage

[636] vgl. Küng Hans (1957): Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln

[637] vgl. Küng Hans (1960): Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Wien/Freiburg/Basel, 5. Auflage

[638] vgl. Küng Hans (1987): Strukturen der Kirche, München u.a.

Konzil. Bereits „Strukturen der Kirche“ hatte aufgrund der für die Ökumene skizzierten Probleme das Interesse der römischen Glaubenskongregation geweckt. Ein erstes Lehrverfahren wurde jedoch 1964 wiedereingestellt. 1964 wurde Küng zum Professor für Dogmatische und Ökumenische Theologie berufen und war als Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Tübingen tätig.

1968 erließ Papst Paul VI. die Enzyklika „Humanae Vitae“, in der die Empfängnisverhütung abgelehnt wurde. Küng schrieb 1970 das Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“[639], in dem er unfehlbare Lehrentscheidungen hinterfragte. Küng wurde von der Glaubenskongregation ermahnt. Diese nahm dann 1979 eine kleine theologische Meditation „Kirche - gehalten in der Wahrheit“[640] zum Anlass, Küng am 18. Dezember die kirchliche Lehrbefugnis zu entziehen. Der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. stimmte dem im Nachhinein nochmals ausdrücklich zu. Küng war tief getroffen, da er sich als katholischer Geistlicher verstand. Weltweite Proteste folgten.

Seit 1980 lehrt Küng als fakultätsunabhängiger Professor für Ökumenische Theologie und als Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Die Stelle als Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung wird er auch nach seiner Pensionierung im vergangenen Jahr behalten. Im Sommersemester 1982 führte Küng die Reihe der Tübinger Dialogvorlesungen ein, dem der Entwurf des „Projektes Weltethos“ folgte. Im Februar 1989 lud die UNESCO ein Symposium nach Paris ein, das das Thema hatte „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“ und bei dem Hans Küng den Hauptvortrag hielt. Diese Einladung inspirierte ihn, sodass er im Frühsommer 1989 ein Forschungsprojekt unter dem gleichnamigen Titel „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“ initiierte.

Durch den Zerfall des kommunistischen Regimes und den Fall der Mauer beeindruckt, entschloss sich Küng, geplante Bücher über die religiöse Zeit des Judentums, des Christentums und des Islam hintan zu stellen. 1990 erschien sein Büchlein „Projekt Weltethos“, das das Überleben der Menschheit angesichts der Umbrüche der Postmoderne, des Scheiterns der modernen Großideologien von Kommunismus und Kapitalismus, und angesichts des globalen Bedarfs an Wertentscheidungen thematisiert.

1992 erhielt er von der Evangelischen Kirche der Union (EKU) wegen seiner ökumenischen Verdienste den „Karl-Barth-Preis“ verliehen. Am 23. Oktober 1995 wurde eine „Stiftung Weltethos“ für interkulturelle und interreligiöse Forschung unter Leitung von Hans Küng in Tübingen gegründet. Das gesamte Kapital in Höhe von fünf Millionen Mark ist von Graf K.K. von der Groeben (Baden-Baden) gestiftet worden. Programmatische Grundlage ist die „Erklärung des Weltethos“, die das Parlament der Religionen 1993 in Chicago verabschiedet hat.

[639] vgl. Küng Hans (1989): Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage, München u.a.
[640] vgl. Küng Hans (1979): Kirche – gehalten in der Wahrheit, Zürich

2. „Projekt Weltethos“

2.1. Von der Moderne zur Postmoderne

Küng beschreibt zu Beginn seines Buches „Projekt Weltethos“ ein Krisenszenario, das den Übergang von der Moderne zur Postmoderne kennzeichnen soll. Chronologisch geht er die Katastrophen durch und portioniert sie in statistischen Größen:

„- Jede **Minute** geben die Länder der Welt 1,9 Millionen US-Dollar für militärische Rüstung aus;

- jede **Stunde** sterben 1 500 Kinder an Hunger oder durch Hunger verursachte Krankheiten;

- jeden **Tag** stirbt eine Tier- oder Pflanzenart aus;

- mit Ausnahme der Zeit des Zweiten Weltkrieges wurden in den 80er Jahren in jeder **Woche** mehr Menschen verhaftet, gefoltert, ermordet, zur Flucht getrieben oder auf andere Weise durch repressive Regierungen unterdrückt als zu irgendeinem anderen Zeitpunkt in der Geschichte;

- jeden **Monat** kommen durch das Weltwirtschaftssystem weitere 7,5 Milliarden US-Dollar Schulden zu den 1 500 Milliarden Dollar hinzu, die schon jetzt eine unerträgliche Last für die Menschen in der Dritten Welt sind;

- jedes **Jahr** wird eine Fläche des Regenwaldes, die 3/4 mal so groß ist wie Korea, für alle Zeiten zerstört.“ [641]

Die Zeitenwende zur Postmoderne setzt Küng mit dem Ende des Ersten Weltkrieges an. Damals sei ein globaler Epochenumbruch zu verzeichnen gewesen, der sich an sechs Punkten festschreiben lasse:

1. Die Weltherrschaft der europäischen Mächte sei zerbrochen, der Kolonialismus sei gescheitert. Eine Polyzentrik habe sich von da an entwickelt.

2. Die Vernichtungsqualität der neuen technischen Waffen habe ihr totales Zerstörungspotential absehbar werden lassen.

3. Schon damals gab es eine Friedensbewegung, die für totale Abrüstung und Pazifismus eintrat.

4. Weitblickende hatten massive Zivilisationskritik geübt, die auf die Grenzen der Industrialisierung aufmerksam gemacht hätten.

[641] Küng, Projekt, S. 20

5. Schon damals erreichte die Frauenbewegung in vielen Ländern einen Durchbruch, Gleichberechtigung wurde für politische Wahlen und für die Berufswahl erstritten.

6. Schon damals sammelte sich eine ökumenische Bewegung, die sich jedoch erst nach dem 2. Weltkrieg voll entfaltete.

Der geschichtliche Weg bis zum Zusammenbruch des 2. Weltkrieges sei von katastrophalen Fehlentwicklungen gekennzeichnet gewesen: Faschismus und Nationalismus, Militarismus, Kommunismus wären hier zu nennen. Auch Staatssozialismus, Neokapitalismus und Japanismus seien Parolen ohne Zukunft.

2.2. Küngs „Präventivethik“

Küng ist der Meinung, dass die westlichen Errungenschaften nicht hingenommen hätten werden sollen, ohne auch ihre negativen Seiten zu kritisieren. So hätten die westlichen Zivilisationen zwar zur Wissenschaftlichkeit beigetragen, aber keine Weisheit gefördert. Sie hätten das technologische Know-how erhöht, aber die geistige Energie vernachlässigt. In den industriellen Erzeugungsprozessen sei die Ökologie vergessen worden. Es gäbe zwar eine stabile Demokratie, aber die Moral sei marodiert. Küng schreibt: „Die Krise des Fortschrittsdenkens aber ist im Kern die Krise des modernen Vernunftverständnisses“.[642] Diese Krise sei auch in der Ethik feststellbar: „Bisher kam die Ethik, insofern sie Reflexion über das sittliche Verhalten des Menschen ist, meist zu spät: Zu oft fragte man, was wir dürfen, erst nachdem wir es konnten. Für die Zukunft aber wäre entscheidend: Wir sollten wissen, was wir dürfen, bevor wir es können und machen. Ethik, wiewohl immer zeit- und gesellschaftsbedingt, sollte demnach nicht nur Krisenreflexion sein; ... Ethik sollte mittels Krisenprognose, die mit der schlimmeren Möglichkeit rechnet (H. Jonas) - der Krisenprophylaxe dienen.“[643]

Küng spricht sich für eine „Präventivethik“ aus. Diese habe gerade nach 1989 ihren Platz. „Erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg zeichneten sich konkrete Möglichkeiten einer nicht nur kriegsbedingten, sondern befriedeten und kooperierenden Welt ab.“[644] Hier gehe es „um eine neue Grundorientierung, ein neues Makroparadigma, eine neue postmoderne Gesamtkonstellation.“[645] Gefordert sei heute eine

[642] Küng, Projekt, S. 33
[643] Küng, Projekt, S. 35
[644] Küng, Projekt, S. 38
[645] Küng, Projekt, S. 39

ganzheitliche („holistische“) Sicht.[646] Küngs Entwurf besitzt einen hohen Anspruch, an dessen Einlösung er später gemessen werden muß. Die römisch-katholischen Bemühungen um eine „Re-Evangelisierung Europas“ sind nach seiner Ansicht Rückschritte in eine Gegenmoderne, „die von vornherein zum Scheitern verurteilt sein dürften.“[647]

Aufgrund des beschriebenen Krisenszenarios sei es einleuchtend, daß die Menschheit ein „Weltethos“ zum Überleben brauche. Ethos bezeichnet eine sittliche Grundhaltung des Menschen. Ethik meint philosophische oder theologische Lehren von Werten und Normen, die Entscheidungen und Handlungen leiten. Da es Küng um die Grundeinstellung geht, heißt sein Projekt „Weltethos“ und beinhaltet keine genaue Lehre, sondern „global standards“ der Orientierung für einen Dialog.

Bei der Suche nach einem Ethos diskutiert Küng die Fragen: „Warum nicht das Böse tun?“ oder „Warum das Gute tun?“. Selbst in einer Demokratie müsse es ein Minimum an gemeinsamen Werten, Normen und Haltungen geben, um grundlegende Auseinandersetzungen zu vermeiden. Der innere Friede, die Wirtschafts- und die Rechtsordnung und auch die Institutionen bauten darauf auf. Diese Bindungen dürften nicht einschnüren, sondern müssten Lebensrichtungen, Lebenswerte, Lebensnormen, Lebenshaltungen und Lebenssinn stützen. Um das Leben global schützen zu können, bedürfe es einer planetarischen Verantwortung des Menschen. Diese könne sich nicht auf eine bloße Erfolgsethik stürzen, und dürfe nicht in bloßer Gesinnungsethik versanden. Das Prinzip Verantwortung, wie es der Philosoph Hans Jonas angeregt hat, müsse sich auf die Mitwelt, die Umwelt und die Nachwelt erstrecken. Ziel und Kriterium sei, nach Küng, daß der Mensch „mehr werde als er ist: er muß menschlicher werden“. Selbstbestimmung, Selbsterfahrung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung seien an sich nichts Schlechtes, wenn sie mit Selbstverantwortung und Weltverantwortung einhergingen.[648] Sowohl Identität als auch Solidarität seien „zur Gestaltung einer besseren Welt gefordert.“ Küng erinnert an den Philosophen Kant, der gesagt hat, daß der Mensch nie bloß zum Mittel gemacht werden dürfe. Der Mensch müsse immer letzter Zweck, letztes Ziel und letztes Kriterium bleiben.[649]

Häufig werde Ethik als eine Privatangelegenheit gesehen, meint Küng. Demgegenüber habe Ethik jetzt nach der epochalen Wende von 1989 die Chance, ein „öffentliches Anliegen von erstrangiger Bedeutung zu werden.“[650] Aufgrund der makrostrukturellen Verflechtungen in der Wirtschaft und im

[646] vgl. Küng, Projekt, S. 42
[647] Küng, Projekt, S. 44
[648] vgl. Küng, Projekt, S. 53
[649] vgl. Küng, Projekt, S. 54
[650] Küng, Projekt, S. 55

Medienbereich müsse auch ein Ethos makrostrukturell gültig sein. „Keine Weltordnung ohne Weltethos“[651] postuliert Küng.

Wie soll dieses Weltethos gültig werden? Wie können moralische Vorstellungen von Menschen unterschiedlicher Kulturkreise übereinstimmen? Gibt es eine Moral ohne einen religiösen Hintergrund? Zunächst betont Küng, daß die Religionen ambivalente Erscheinungen seien. Zwar predigten ihre Vertreter, das Gute zu tun. Häufig genug hätten die Religionen aber selbst zur Unterdrückung von Menschen und zum Unrecht beigetragen. Neben einer Erfolgsgeschichte gebe es eine meist verschwiegene „chronique scandaleuse“.[652]

Moralisch zu denken und zu handeln sei nachweislich auch ohne Religion möglich. Küng nennt dafür vier Beispiele:

1. Viele Menschen würden sich aufgrund biographisch-psychologischer Erfahrungen von Religion abwenden, weil sie sie als Aberglauben, Volksverdummung und „Opium“ erlebt hätten.

2. Empirisch lasse sich nachweisen, daß Nichtgläubige einen neuen Sinn der Menschenwürde vorgelebt hätten, oftmals sogar verbindlicher für Mündigkeit, Gewissensfreiheit und Menschenrechte einträten als Gläubige.

3. Anthropologisch könne festgestellt werden, daß nichtreligiöse Menschen grundsätzlich Ziele und Prioritäten, Werte und Normen, Ideale und Modelle, Kriterien für Wahr und Falsch entwickelt hätten und besäßen.

4. Philosophisch sei nicht wegzudiskutieren, daß Menschen als Vernunftwesen wirklich autonom handeln könnten, auch ohne Gottesglauben. Sie vertrauten in die Wirklichkeit und übernähmen Verantwortung für die Welt, sowohl als Selbstverantwortung wie auch als Weltverantwortung.[653]

Obwohl Menschen oftmals in Situationen „spontan“ richtig handelten, ohne je ein moralisches Traktat gelesen zu haben, zeige die jüngere Geschichte jedoch auch, daß Menschen im guten oder bösen Handeln verführbar seien, so beispielsweise bezüglich ihrer Einstellungen zu Krieg, zur Rassenproblematik, bezüglich der Situation von Frauen oder der Bedeutung der Geburtenregelung.[654]

Um das Handeln zum Guten besser anstreben zu können, habe die Ethik Vorzugs- und Sicherheitsregeln entwickelt:

---

[651] Küng, Projekt, S. 56
[652] Küng, Projekt, S. 58
[653] vgl. Küng, Projekt, S. 59
[654] vgl. Küng, Projekt, S. 73

1. Problemlösungsregel: Jeder wissenschaftliche Fortschritt, der verwirklicht wird, bringt auch neue Problemfelder mit sich.

2. Beweislastregel: Wer eine neue wissenschaftliche Erkenntnis vorschlägt, trägt auch die Beweislast, daß seine Erkenntnis oder sein Unternehmen keinen sozialen oder ökologischen Schaden anrichtet.

3. Gemeinwohlregel: Das Gemeinwohl hat Vorrang vor dem Individualinteresse, solange die Personenwürde gewahrt bleibt. Dies richtet sich gegen das faschistische „Gemeinwohl geht vor Eigennutz".

4. Dringlichkeitsregel: Der dringlichere Wert (Überleben eines Menschen oder der Menschheit) hat Vorrang vor dem an sich höheren Wert (Selbstverwirklichung eines Menschen oder einer bestimmten Gruppe).

5. Ökoregel: Das Ökosystem, das nicht zerstört werden darf, hat Vorrang vor dem Soziosystem (Überleben ist wichtiger als Besserleben).

6. Reversibilitätsregel: Bei technischen Entwicklungen haben umkehrbare Entwicklungen Vorrang vor unumkehrbaren.

Je konkreter eine Ethik wird, desto häufiger stelle sich die Frage nach der Motivation ethischen Handelns, nach der Verbindlichkeit des Tuns, nach dessen Gültigkeit und nach dem letzten Sinn von Normen. Wenn auch der nichtreligiöse Mensch autonom sei, ethisch zu handeln, so könne er doch nicht die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtung begründen. „Ungewiß bleibt: Warum soll ich unbedingt Normen befolgen, ... (die) meinen eigenen Interessen völlig zuwiderlaufen?"[655]

2.3. Religionen als Letztbegründungssysteme und universale Normen

Nur Religionen könnten die Unbedingtheit der Forderungen begründen. Dabei ist es gleichgültig, ob die Letztbegründung von einem Absoluten, einer Offenbarungsgestalt, einer alten Tradition oder einem heiligen Buch abgeleitet würden.

Als Grundfunktionen aller Religion nennt Küng:

- das Woher und Wohin unseres Daseins

[655] Küng, Projekt, S. 75

- das Warum und Wozu unserer Verantwortung

- eine geistige Gemeinschaft und Heimat

- die Sehnsucht nach dem „ganz Anderen“[656]

Was könnten Religionen trotz ihres sehr verschiedenen Dogmen- und Symbolsystems zur Förderung eines Ethos leisten?

Allen gehe es um das Wohl des Menschen, konstatiert Küng. Dazu würden sie eine religiöse Grundorientierung anbieten, deren zentralen Merkmale Halt, Hilfe und Hoffnung seien.[657]

Alle Religionen forderten Maximen elementarer Menschlichkeit, „non-negotiable standards“ ein. Küng fand durch empirische Erhebungen fünf konkrete Forderungen heraus, die alle Religionen gemeinsam hätten und die sich auch in den zehn Geboten wieder finden lassen:

1. nicht töten

2. nicht lügen

3. nicht stehlen

4. nicht Unzucht treiben

5. die Eltern achten und die Kinder lieben

Diese Gebote klingen allgemein. Aber wie viel müsste sich ändern, wenn nur das Gebot „Du sollst nicht stehlen“ wieder ins Bewusstsein träte? Wenn Gebote ins Spiel kommen, soll meist einem prinzipienlosen Libertinismus gewehrt werden, der allein aus der Situation heraus handelt, oder einem unfreien Legalismus, nach dem jede Kleinigkeit bereits in Regeln festgelegt worden ist. Komplexe Probleme wie ein Schwangerschaftsabbruch oder Sterbehilfe lassen sich jedoch mit einfachen Formeln nicht lösen. Das Gute und Sittliche ist nicht abstrakt fassbar, sondern nur konkret als das Angemessene bestimmbar. In allen Fällen muß es zu einer Abwägung zwischen dem allgemein Normativen und der besonderen Situation kommen.[658]

Ein vernünftiger Weg der Mitte bei einer Entscheidung zwischen allgemeinen Normen und einer besonderen Situation sei in der „Goldenen Regel“ zusammengefasst. Diese unbedingte Norm finde sich auch in anderen Kulturkreisen. Hier einige Beispiele:

---

[656] Küng, Projekt, S. 78
[657] vgl. Küng, Projekt, S. 81
[658] vgl. Küng, Projekt, S. 82f

- „Was du selbst nicht wünscht, das tue auch nicht anderen Menschen an.“ (Konfuzius ca. 551-489 v. Chr.)

- „Tue nicht anderen, was du nicht willst, das sie dir tun.“ (Rhabbi Hillel 60 v. Chr.- 10 n. Chr.)

- „Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ (Mt 7,12; Lk 6,31)

- „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ oder: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen ... jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kants kategorischer Imperativ)[659]

Bis heute wirkten besonders sittliche Vorbilder motivierend: Buddha, Jesus Christus, Konfuzius, Lotse, Mohammed. Das Gute, Normen und Modelle würden durch einzelne Personen sozial vermittelt.

Alle Religionen beantworteten auch die Frage nach dem Sinnhorizont, nach der letzten Zielbestimmung des Menschen.[660] Im Judentum sei dies die „Auferweckung“, im Christentum das „Ewige Leben“, im Islam das „Paradies“, im Hinduismus „Moksha“, im Buddhismus das „Nirvana“ und im Taoismus „Unsterblichkeit“.

2.4. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Theologie des Friedens und der Menschenrechte

Die „Pfeiler“ eines Weltethos, die Küng zusammengestellt hat, bildeten auch die Grundlage für die erste gemeinsame Erklärung der Weltreligionen auf der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ 1970 in Kyoto/Japan. Gemeinsam wurde dort betont:

- die Menschheit bildet eine Familie, in der die Gleichheit und Würde aller Menschen gilt (vgl. dagegen die Weltfrauenkonferenz in Peking vor einigen Wochen, wo islamische Teilnehmerinnen und Chinesinnen nicht klar zustimmen konnten, daß Gleichheit auch für Frauen gelten solle);

- ein Gefühl der Unantastbarkeit des Einzelnen und seines Gewissens

- ein Gefühl für den Wert der menschlichen Gemeinschaft

- eine Erkenntnis, daß Macht nicht gleich Recht ist und daß Macht nicht absolut gesetzt werden dürfe

[659] vgl. Häring Hermann/Kuschel Karl-Josef (Hg.) (1993): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich, S. 82

[660] vgl. Küng, Projekt, S. 85

- der Glaube, daß Liebe, Mitleid, Selbstlosigkeit und die Kraft des Geistes und der inneren Wahrhaftigkeit letztlich eine größere Macht haben als Hass, Feindschaft und Eigeninteresse

- ein Gefühl der Verpflichtung auf der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen

- die Hoffnung, daß letztlich der gute Wille siegen werde.[661]

Nach Küng scheiterten weiter gehendere Verständigungsversuche im Prozess „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung“ in Stuttgart 1988, Basel 1989 und Seoul 1990 daran, daß die Kirchen Selbstkritik vermieden. Nur wenn die Kirchen eingestehen würden, daß sie selbst in der Vergangenheit oftmals gefehlt hätten und auch heute noch fehlbar seien, könne ein Dialog in Gang kommen. Die Geschichte wäre dann nicht ein- für allemal geschrieben, sondern ließe Perspektiven für eine unvorhersehbare Entwicklung zu.[662]

Aufgabe der christlichen Kirche sei, den Gedanken der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in den ökumenischen Dialog einzubringen. Dadurch werde Folgendes betont:

- die Unverfügbarkeit der menschlichen Person

- die unveräußerliche Freiheit des Menschen

- die prinzipielle Gleichheit aller Menschen

- die notwendige Solidarität aller Menschen.[663]

Eine Weltordnung müsse demnach notwendig sozial, notwendig plural, notwendig partnerschaftlich, notwendig friedensfördernd, notwendig naturfreundlich und notwendig ökumenisch sein.

Wenn nun das Motto heißt: „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“ - Was wird dann aus dem Wahrheitsanspruch, den zumindest die christliche Religion für sich erhebt? Die Frage, wer im Besitz der Wahrheit sei, werde, so Küng, meist durch eine von vier Strategien gelöst:

1. Festungsstrategie: (Beispiel „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“); Exklusivität und Superiorität sind die Folge.[664]

2. Verharmlosungsstrategie: Allen Religionen liege gleiche religiöse und mythische Erfahrung zugrunde.

---

[661] vgl. Küng, Projekt, S. 89
[662] vgl. Küng, Projekt, S. 91
[663] vgl. Küng, Projekt, S. 93
[664] vgl. Küng, Projekt, S. 105

3. Umarmungsstrategie: Alle historisch gewachsenen Religionen sind nur Teil der einen Wahrheit. Aber welche ist dann höher entwickelt oder welche hat Vorrang?[665]

4. Voraussetzung einer ökumenischen Strategie ist Selbstkritik.

Auch in den Religionen ist nicht alles gleich wahr und gut. Todesdrohungen fußten auf dem Koran, das Christentum verfolgte seine Ketzer.[666]

Allgemein ethische Kriterien könnten von allen Religionen erfragt werden. Sie würden als verbindlich betrachtet.[667]

Auch das Christentum verwirklichte in der Geschichte nicht immer die Menschenrechte. Heute wachse ein weltweites Bewusstsein für:

- die Wahrung der Menschenrechte

- die Emanzipation der Frauen

- die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit

- die Immoralität des Krieges.[668]

Um den ökumenischen Dialog zu festigen, bedürfe es der „Standfestigkeit" der eigenen Meinung.[669] Von einer Perspektive außerhalb der Religionen beanspruchten verschiedene Religionen je eine eigene Wahrheit. Von innen betrachtet, gebe es für einen Gläubigen nur die je eigene, individuelle Überzeugung, daß der Gott, dem er oder sie vertraue, der wahre sei. Dieser Gott müsse jedoch nicht auch für andere der Wahre sein.[670] Ein Dialog auf der Basis von Standfestigkeit müsse berücksichtigen, daß alle Religionen einen Absolutheitsanspruch besäßen. Religionen seien geschichtlich gewachsen, so dass ein Dialog Geduld als realistische Forderung voraussetzen müsse. Selbstkritik sollte christlichem Selbstverständnis immanent sein. Aus Geduld und Selbstkritik folgten dann religiöse Loyalität, intellektuelle Redlichkeit, Pluralität und Identität, Dialogfähigkeit und Standhaftigkeit. Im Dialog müsse das Ganze der Religion zur Sprache kommen, gleichzeitig müsse das historisch Relative erkennbar werden.

---

[665] vgl. Küng, Projekt, S. 107f
[666] vgl. Küng, Projekt, S. 109
[667] vgl. Küng, Projekt, S. 114
[668] vgl. Küng, Projekt, S. 117
[669] vgl. Küng, Projekt, S. 123
[670] vgl. Küng, Projekt, S. 129

In jeder Religion ließen sich „Patterns“, charakteristische Muster also, nachzeichnen.[671] Charakteristisch sei für Religionen

- semitischen Ursprungs (Judentum, Christentum, Islam):

  der prophetische Charakter; der Mensch wird als ein Gegenüber zu Gott gedacht

- indischer Herkunft (Buddhismus, Hinduismus):

  mystische Einheit; Inneneinkehr

- chinesische Tradition (Konfuzianismus, Taoismus): weisheitliche Ausprägung, Harmonie[672]

Eine ökumenische Theologie des Friedens zwischen Christen, Juden und Muslimen solle kreativ-konkret sein, nicht abstrakt-appellativ. Sie müsse fragen: Woher kommen wir? Was ist heute nötig? Wie kann der Weg weitergehen?[673] Sie müsse eine differenzierte globale Übersicht fördern, Verschiedenheiten und Konvergenzen aufzeigen, Variablen und Konstanten benennen, neue „Konstellationen“ bilden.[674] Der interreligiöse Dialog müsse auf allen Ebenen und in allen Formen praktiziert werden: in allen Kontinenten, in der Politik, in der Wirtschaft, auf der Wissenschaftsebene, in den Kirchen, in der Theologie, im Religionsunterricht.[675] Er müsse sowohl philosophisch-theologisch konzipiert sein wie auch spirituell. Und er könne im Alltag beginnen.[676]

3. Das Parlament der Weltreligionen im September 1993 in Chicago

Das Parlament der Weltreligionen traf sich im September 1993 in Chicago, um die von Küng gesammelten Ergebnissen zu diskutieren. Dabei waren Vertreter folgender Religionen und Religionsgemeinschaften anwesend: Bahai, Brahma Kumaris, Buddhismus, Christentum, Eingeborenen-Religion, Hinduismus, Jainismus, Judentum, Isalm, Neu-Heiden, Sikhs, Taoisten, Theosophen, Zoroastrier, Interreligiöse Organisationen.[677] Die meisten Vertreter kamen aus dem Christentum. In der Liste derjenigen, die die Erklärung zum Weltparlament unterschrieben haben, finden sich jedoch außer dem XIV. Dalai Lama, Prof. Carl Friedrich von Weizsäcker, Prof. Hans Küng und Professorin

[671] vgl. Küng, Projekt, S. 132.141
[672] vgl. Küng, Projekt, S. 160
[673] vgl. Küng, Projekt, S. 163.165
[674] vgl. Küng, Projekt, S. 166
[675] vgl. Küng, Projekt, S. 168f
[676] vgl. Küng, Projekt, S. 170f
[677] vgl. Häring Hermann/Kuschel Karl-Josef (Hg.) (1993): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich, S. 43

Susannah Heschel nur wenige bekannte Namen. Ziel der Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen sollte sein, das „Projekt Weltethos“ in einer für alle Menschen verständlichen Sprache zu verfassen. Es sollte gerade kein wissenschaftliches Traktat werden. Daß sich dann die Verständigung doch in endlosen Debatten verzettelte, lag daran, daß die Diskussionsvorlagen im kleinen Kreis um Hans Küng formuliert worden waren.

Besonders die Buddhisten erhoben schwerwiegende Einwände. Nach ihren religiösen Vorstellungen ist Gott nicht eine Person wie im Christentum. Ihr häufigster Kritikpunkt war deshalb: „'Im Namen Gottes' Was ist damit gemeint?“[678] Auch der Aufruf zur Gewaltlosigkeit wurde angesichts der ethnisch gedingten Kriegsauseinandersetzungen in Bosnien scharf angegriffen. Sollte es im Kriegszustand ethisch verantwortlich sein, von der Vernichtung Bedrohte zum Gewaltverzicht aufzurufen? Schließlich wurde ausdrücklich betont, daß Selbstverteidigung als ein legitimes Mittel im Kriegsfall angesehen werden müsse. Die Gleichberechtigung der Frauen wurde vor allem von Muslimen hinterfragt, da im Koran die eindeutige Unterordnung der Frau unter den Ehemann nachgelesen werden könne.

Zusammenfassung

Meine Anfragen an das „Projekt Weltethos“ und an das Parlament der Weltreligionen lassen sich in fünf Punkten kristallisieren:

1. Das Krisenszenario, das Küng an den Beginn setzt, ist beeindruckend. Dennoch können sich die wenigsten Menschen unter der Summe von Milliarden Dollar etwas vorstellen. In diesen Zahlengrößen schwindet leicht das Verständnis für die Größe der wirklichen Bedrohung. Gleichzeitig erwecken solche überdimensionalen Zahlen ein Gefühl der Hilflosigkeit, der Machtlosigkeit und des Ausgeliefertseins.

2. Eine Sprache, die global anklagt, verhindert, daß sich die konkreten Verursacher angesprochen fühlen.

3. Der Kreis der Unterzeichner und Initiatoren der Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen ist im Hinblick auf dessen globalen Anspruch relativ klein.

[678] Küng, Erklärung, S. 69f

4. Einzellösungen zu konkreten Problemen können aufgrund eines „Weltethos“ nur schwer gefunden werden, da allgemeine Richtlinien nie die genaue Situation zu erfassen vermögen. Sie sind zu unspezifisch.

5. Ein „Weltethos“ ist in seiner Durchsetzung unverbindlich. Man kann sich an ihm orientieren, man kann es auch lassen.

Literatur

Küng Hans (1993): Projekt Weltethos, München u.a., 5 Auflage

Häring Hermann/Kuschel Karl-Josef (1978): Hans Küng. Weg und Werk, München /Zürich

Häring Hermann/Kuschel Karl-Josef (Hg.) (1993): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich

Häring Hermann/Kuschel Karl-Josef (Hg.) (1993): Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München

Nachweise

1. Menschengerechtigkeit und Sachgerechtigkeit in Arthur Richs Wirtschaftsethik (1989): Studienabschlussarbeit in der evangelischen Theologie bei Professor Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff (Lehrstuhl Systematische Theologie und Ethik), Ludwig-Maximilian-Universität München, SS 1989

2. Die Bedeutung der Person „Jesus Christus“ für den interreligiösen Dialog (1993): Referat im Oberseminar bei Prof. Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff (Lehrstuhl Systematische Theologie und Ethik), Ludwig-Maximilian-Universität München, SS 1993

3. Theologie als Steuerungswissenschaft im Prozess zunehmender Ausdifferenzierung kirchlichen Handelns (1996): Referat im Oberseminar bei Prof. Dr. Dr. hc mult. Trutz Rendtorff (Lehrstuhl Systematische Theologie und Ethik), Ludwig-Maximilian-Universität München, WS 1995/1996

4. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ (2002): Referat im Seminar „Begriff und Theorie der Sekte“ bei Prof. Dr. Hartmut Zinser (Lehrstuhl Religionswissenschaft), Freie Universität Berlin, WS 2001/2002

5. Die „Zeitschrift für Systematische Theologie“ zwischen 1933 und 1943 (1990): Referat mit neu verfasster Einleitung im Oberseminar bei Prof. Dr. Dr.hc mult. Trutz Rendtorff und Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf (Lehrstuhl Systematische Theologie und Ethik), Ludwig-Maximilians-Universität München, SS 1990

6. Die Zeitschrift „Kirche im Sozialismus“ (1991): überarbeitetes Referat im Oberseminar bei Prof. Dr. Dr.hc mult. Trutz Rendtorff (Lehrstuhl Systematische Theologie und Ethik), Ludwig-Maximilian-Universität München, WS 1991/1992

7. Comic und Karikatur als Mittel der Religionskritik (2002): überarbeitetes Referat bei Prof. Dr. Hartmut Zinser (Lehrstuhl Religionswissenschaft), Freie Universität Berlin, WS 2001/2002

8. Die „unsichtbare Religion“ bei Thomas Luckmann (2000): Referat im Seminar „Soziologische Theorien der Religion“ bei Prof. Dr. Hartmut Zinser (Lehrstuhl Religionswissenschaft), Freie Universität Berlin, SS 2000

9. Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft bei Gregor Ahn (1999): Referat im Proseminar „Einführung in die Religionswissenschaft“ bei Dr. Oliver Freiberger (Lehrstuhl Religionswissenschaft I), Universität Bayreuth, WS 1999/2000

10. Ein Weltethos für alle Religionen? (1996): Referat im Evangelischen Erwachsenenbildungswerk Münchberg, 7. Februar 1996