

Gemeinsam der Lebenswirklichkeit zugewandt? – Ethische Theologie und Religionspädagogik

von
Reiner Anselm

Abstract

Der Beitrag profiliert zunächst die Ethische Theologie als diejenige Teildisziplin der Systematik, die nicht einfach die Wirklichkeitssicht der Dogmatik auf Fragen der Lebensführung anwendet, sondern die ihre Aufgabe darin besteht, die Vielgestaltigkeit der Lebensformen im Horizont der christlichen Überlieferung zu deuten. Eine solche Deutung muss dabei besonders die Frage der Verwirklichung der Freiheit in den Blick nehmen. Verwirklichung der Freiheit vollzieht sich, so die These, in der selbstständigen Stellungnahme zu den gegenwärtig in der Gesellschaft vorhandenen Gütern. Ethische Theologie nimmt daher nicht nur das individuelle Verhalten in den Blick, sondern muss durch eine Güterlehre ergänzt werden. Beides, diese Güter zu beschreiben und die Möglichkeiten der individuellen Stellungnahme auszuloten stellt eine Aufgabe dar, zu deren Realisierung die Ethische Theologie nicht nur mit den historischen Disziplinen, sondern in ganz besonderem Maße auch mit der Religionspädagogik als dem Teilbereich der Theologie zusammenarbeiten muss, der sich mit den Voraussetzungen für eine persönliche Aneignung der Tradition des Christentums beschäftigt.

1. Prolegomena: (Systematische) Theologie und Lebenswirklichkeit

„Gemeinsam der Lebenswirklichkeit zugewandt. Ethische Theologie und Religionspädagogik“ – ein solcher Titel könnte schnell ein Missverständnis auslösen: Die Auffassung nämlich, dass es Teile der Theologie gäbe, die *nicht* der Lebenswirklichkeit zugewandt sind, die gleichsam die Theorie des Christentums entwickeln, die es dann nur noch anzuwenden gälte. Und möglicherweise könnte sich eine solche Sicht auch noch mit der Aufgabenteilung zwischen Dogmatik und Ethik: Während die Dogmatik, weltabgewandt und theoriesüchtig sich um die konzeptionellen Fundamente des evangelischen Christentums bemüht, ist es die Aufgabe der Ethik und der Religionspädagogik, diese verdichteten Theoriefiguren wieder auf die Lebenswirklichkeit zu beziehen.

Doch wie gesagt: Bei einer solchen Sicht handelt es sich um ein Missverständnis: Theologie ist immer der Lebenswirklichkeit zugewandt, oder sie hört auf, Theologie zu sein. In großer Einmütigkeit haben daher die altprotestantischen Dogmatiker von der Theologie als einer *scientia eminens practica* gesprochen, und gerade Göttinger Theologen der Aufklärungszeit favorisierten eine praktische oder populäre Dogmatik, die darauf abzielt, einzelne Christen zu bilden. Programmatisch formuliert Johann Jakob Griesbach: „Der Zweck der populären Dogmatik ist, die Bildung einsichtsvoller Christen zu befördern; dahingegen durch den Vortrag der Schuldogmatik schulgerechte Theologen zubereitet werden sollen.“¹

Ihre programmatischste und vielleicht für die Neuzeit wirkmächtigste Darstellung hat diese Zielbestimmung der Theologie als einer praktischen, auf eine Lebensform und auf die Lebenswirklichkeit zielende Disziplin in Friedrich Schleiermachers „Kurzer Darstellung“ gefunden, wenn er dort in § 6 festhält: „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören

¹ GRIESBACH ²1787, 1; die im Geist der Aufklärung gegründete theologische Fakultät Göttingen wird zu einem besonderen Zentrum für diese Art der Dogmatik. Vgl. dazu auch AHLERS 1980, 160–164.

auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören.“² Wenn theologische Inhalte nicht auf die Lebenswirklichkeit von Christen bezogen werden, sind sie eben keine Theologie, sondern historische, philologische oder philosophische Einsichten. Zugespitzt formuliert: Theologie hat es immer mit Lebenswirklichkeit zu tun, impliziert immer eine Praxis, das unterscheidet sie nachhaltig von den aus ihr herausgewachsenen Disziplinen in der Philosophischen Fakultät. Dass gerade in den historischen Disziplinen der Theologie diese Zielbestimmung wohl als Folge der immer noch nicht verarbeiteten Kontroverse um Bultmanns „Entmythologisierungsprogramm“ oft aus dem Blick gerät, ändert nichts an dieser grundsätzlichen Bestimmung.

Dementsprechend lassen sich auch Dogmatik und Ethik nicht in der Weise unterscheiden, dass die Ethik nur die auf die Lebenswirklichkeit bezogene Anwendungswissenschaft für dogmatische Theoriefiguren und Lehrstücke darstellt. Leider hat Wilfried Härle in seiner 2011 erschienen Ethik erneut diesen Weg eingeschlagen und programmatisch formuliert: „Die Dogmatik rekonstruiert und entfaltet [...] den Inhalt des Glaubens als angemessenes, wahres Verständnis der Wirklichkeit, wie sie ist. Die Ethik zieht aus diesem Wirklichkeitsverständnis die angemessenen, folgerichtigen Konsequenzen für das Handeln“³. Demgegenüber hatte schon Trutz Rendtorff 1990 in seiner Ethik darauf hingewiesen, dass „die doctrina nicht mehr zureichend eine solche Weltsicht vermittelt, die der Ethik die nötigen Voraussetzungen und Orientierungen gibt, auf die hin sie sich entfalten kann“⁴. Martin Honecker hat diesen Aspekt jüngst noch einmal in seiner Rezension zu Härles Ethik unterstrichen. Für ihn ist fraglich, ob ein solches, von der Dogmatik entworfenes Verständnis der Wirklichkeit tatsächlich der Vielfältigkeit der Lebenssituationen gerecht wird oder ob hier nicht eine gedankliche Konstruktion von Wirklichkeit zum Ausgangspunkt der Ethik gemacht wird.⁵ Daran ist ohne Zweifel richtig, dass die „Wirklichkeit“ zu erheben selbst eine komplexe und schwierige Aufgabe darstellt. Hier gilt es nicht nur, die vielfältigen Sachprobleme der Ethik in den Blick zu nehmen und sich die dafür notwendigen Kompetenzen anzueignen – das Fachwissen der Dogmatik hilft hier eben nur bedingt weiter. Ein Zweites kommt hinzu: „Wirklichkeit“ stellt immer eine Synthese von Anschauung und Begriff dar. Es genügt also nicht, in der Dogmatik eine Wirklichkeit zu erarbeiten und diese dann auf die Lebenswelt, auf die Empirie zu beziehen.⁶ Vielmehr müssen beide, die Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit und ihre Interpretation sowie ihre Strukturierung durch eine Theorie gemeinsam in den Blick genommen werden.

Darüber hinaus scheint mir aber auch die unterschiedliche Zielbestimmung von Dogmatik und Ethik nicht angemessen erfasst: Beiden gemeinsam ist die Aufgabe, das menschliche Leben im Horizont der christlichen Botschaft von Gott als dem Schöpfer, Versöhner und Erlöser der Welt zu deuten. Dabei ist es dann die eigenständige Aufgabe der Dogmatik, aus der Vielgestaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungsformen christlich-religiöser Praxis das Prinzip herauszuarbeiten, die

² SCHLEIERMACHER ⁴1961, 2.

³ HÄRLE 2011, VII.

⁴ RENDTORFF ³2011, 52f.

⁵ HONECKER 2013, 237–252, 250.

⁶ Dietrich Bonhoeffer hat den Begriff der „Wirklichkeit“ dagegen in einer sehr viel differenzierteren Form verwendet: Wenn er von Jesus Christus als der „Wirklichkeit“ spricht, mit der es der christliche Glaube zu tun hat, dann ist dabei gerade mit im Blick, dass diese Wirklichkeit in der Figur der Zwei-Naturen-Lehre gerade die Komplementarität von Anschauung und Begriff aufnimmt.

zentrale Formel, die, wie es Ernst Troeltsch formulierte, „die einheitliche Wurzel und die treibende Kraft des ganzen Zusammenhangs bedeutet“⁷. Der Ethik obliegt es dagegen, ein solches Prinzip im Blick auf die durch die Lebensführung aufgeworfenen Fragen zu entfalten. Beide Teildisziplinen der Systematischen Theologie markieren so unterschiedliche Akzentsetzungen, die aber nicht im Verhältnis Grundlegung und Anwendung zueinander stehen. Sie stellen vielmehr gleichberechtigte, komplementäre Arten der Deutung menschlicher Lebenswirklichkeit dar. Während dabei die Dogmatik ihren Ausgangspunkt bei den durch die Lebensführung aufgeworfenen Fragen nimmt und diese zu dem bereits beschriebenen christlichen Prinzip hin verdichtet, obliegt es der Ethik, im Horizont dieses Prinzips die Vielgestaltigkeit der Lebensführung in den Blick zu nehmen. Ihre Aufgabe ist es, dieses christliche Prinzip im Blick auf konkrete, durch die Lebensführung aufgeworfene Fragen hin auszulegen, etwa auf die Frage der Lebensformen, des Rechts, der Wirtschaft und auch der Bildung und Erziehung. Man kann denselben Sachverhalt auch so formulieren: Während die Dogmatik das Verhältnis des Christen zu Gott in den Blick nimmt, fokussiert die Ethik auf das Handeln des Menschen gegenüber dem Nächsten. Im ersten Fall geht es darum, das Verbindende, Verlässliche und immer Gleiche herauszuarbeiten, im zweiten Falle darum, dieses Verbindende im Blick auf die unterschiedlichen Situationen individueller Biographien auszulegen.

Die gemeinsame Grundlage, das angesprochene christliche Prinzip beider bildet dabei die von den Reformatoren wieder in den Mittelpunkt gerückte Botschaft von der in der in Gottes gnädiger Zuwendung zur Welt und zu den Menschen begründeten Freiheit des Christenmenschen. Melancthons berühmte Formel, *libertas est christianismus*,⁸ ist dabei von einer ethischen Theologie so zu entfalten, dass ihre orientierende Bedeutung für die Lebensführung deutlich wird. Dies *en detail* vorzunehmen, ist hier nicht der Anlass und so kann ich hier nur die Grundsätze und Zielrichtung einer solchen Konkretion andeuten. So gilt es mit Blick auf den ersten Glaubensartikel, den Gedanken der Schöpfung so zu explizieren, dass Schöpfung gerade die Freiheit gegenüber der Kausalität und damit gegenüber der Natur zum Ausdruck bringt. Geschaffen zu sein bedeutet in ethischer Perspektive, sich selbst und die Mitmenschen nicht als Produkte des Zufalls, aber auch nicht als Folge von naturgesetzlich und damit zwangsläufig ablaufenden Prozessen zu verstehen. Als Geschöpfe verdanken wir uns jeweils einem freien Entschluss des Schöpfers. Daraus resultiert eine Hochschätzung des Einzelnen und seiner Entwicklungsmöglichkeiten, die ebenso als Orientierungspunkt für die Gestaltung der Lebenswirklichkeit dient, wie die Geschöpflichkeit auch die grundsätzliche Angewiesenheit des Einzelnen auf ein Gegenüber zum Ausdruck bringt. Für die Ethik bedeutet dies, in der natürlichen Ausstattung des Menschen nicht zugleich auch die Maßstäbe für das eigene Handeln zu sehen, sondern auf die Gestaltbarkeit des eigenen Lebens wie der gemeinsamen Kultur zu verweisen.⁹

In ähnlicher Weise gilt es auch den zweiten und den dritten Glaubensartikel zu explizieren. Versöhnung lässt sich dann – durchaus in Anknüpfung an Karl Barth – verstehen als Freiheit in der Gemeinschaft. In der Perspektive ethischer Theologie bedeutet Versöhnung, die konstitutive Sozialität des Menschseins in Einklang zu bringen mit dem Ziel der individuellen Lebensführung und dem Verfolgen eines eige-

⁷ TROELTSCH 1981, 71.

⁸ MELANCTHON (1521) 1993, 294.

⁹ Vgl. dazu ausführlicher ANSELM 2012, 225–294.

nen Lebensentwurfs. Versöhnung bedeutet die Überwindung des selbstempfundenen Zwangs, das eigene Leben nur an den Idealen der Gemeinschaft auszurichten, ohne dabei die Bedeutung der Gemeinschaft für das eigene Leben zu negieren. Erlösung schließlich ist als Freiheit von der Geschichte zu interpretieren, als die Möglichkeit, die das individuelle Leben unhintergebar prägende Abhängigkeit von der Geschichte so zu verstehen, dass die gewordenen Strukturen, in denen sich ein eigener Lebensentwurf verorten muss, nicht als unwandelbar, sondern trotz ihrer das sittliche Leben strukturierenden Funktion als gestaltbar erweisen.

Diese drei Aspekte zusammengenommen, lässt sich die Leitfrage der evangelischen Ethik in die Formel fassen: Ethik beschäftigt sich mit der Frage, wie Freiheit in der Lebenswirklichkeit des Einzelnen praktisch werden kann.

2. Freiheit als eigene Stellungnahme zu ethischen Gütern

Diese Frage nun, wie Freiheit praktisch werden kann, bildet nicht nur das Zentrum evangelischer Ethik, sie markiert auch eine bis heute umstrittene und immer neu anzugehende Aufgabe. Sehr weitsichtig hatte schon Hegel in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte diese Problematik benannt. Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation habe, so seine Auffassung, darin bestanden, festzuhalten, dass nicht nur einzelne, privilegierte Menschen frei seien, sondern der Mensch als Mensch. Allerdings sei dieses Bewusstsein „zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen“; es aber nach außen zu tragen, „in das weltliche Wesen einzubilden“ und damit praktisch werden zu lassen – das stelle eine weitere Aufgabe dar, „welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert.“¹⁰

Welche Zielrichtung, welche Prioritäten und Akzentsetzungen aus einem solchen Programm folgen sollten, ist dabei bis heute umstritten. Dabei lassen sich die beiden Hauptlinien idealtypisch aus den beiden semantischen Dimensionen des Bildungsbegriffs ableiten.¹¹ Ein Mensch von guter Bildung markierte im Deutschen zunächst eine ästhetische Kategorie: Es ist ein Mensch von schöner Gestalt. Erst mit den Idealen der Aufklärung und des Idealismus verschiebt sich die Bedeutung zugunsten einer inneren Haltung. Gute Bildung ist nun ein Charaktermerkmal. Im Blick auf die Frage nach dem Wirklichwerden der Freiheit bedeuten diese beiden Dimensionen zwei unterschiedliche gesellschaftspolitische Programme, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch mit unterschiedlicher politischer Orientierung verbinden. Während die christlichen, besonders auch die protestantischen Kräfte in idealistischer Manier Wirklichkeit als *innere* Wirklichkeit verstanden und dementsprechend die Freiheit im Glauben als Inbegriff der Freiheit ansahen und ansehen, setzte und setzt die Sozialdemokratie primär auf die *äußerlich* erfahrbare Wirklichkeit der Freiheit und dementsprechend auf eine Umgestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Während bei Hegel selbst in der Figur der Sittlichkeit beides, die innere und die äußere Dimension der Wirklichkeit von Freiheit noch als vermittelt gedacht waren, fallen beide Aspekte in der Nachfolge immer stärker auseinander. Genauer gesagt: Das Bewusstsein, beide Dimensionen mit ihren je eigenen Ansprüchen und Notwendigkeiten zu bedenken, wird von einer Überzeugung abgelöst, derzufolge beide in einem funktionalen Ableitungsverhältnis zueinander stehen: Auf der einen

¹⁰ HEGEL 1930, 39.

¹¹ Vgl. VIERHAUS 1972, 508–551, 509.

Seite wird dabei die Meinung vertreten, dass mit der Erfahrung innerer Freiheit sich letztlich auch eine adäquate Gestaltung der äußeren Verhältnisse einstellen werde, auf der anderen Seite die Überzeugung, dass äußere Freiheit schlussendlich auch ein inneres Freiheitserleben mit sich bringen werde. Die politischen und gesellschaftlichen Verwerfungen des 20. Jahrhunderts legen ein beredtes, wenn nicht sogar ein tragisches Zeugnis davon ab, dass beide Zugangsweisen unzureichend sind. Das gilt zunächst für den dominierenden lutherischen Weg einer Hochschätzung des Gesetzes und Ordnungen als Widerlager gegen die möglicherweise destruktiven Folgen einer nach außen gewendeten inneren Freiheit ebenso wie für die alt- und die neo-liberale Vorstellung, dass sich mit der Gewährung maximaler individueller Freiheiten auch ein Höchstmaß an Gemeinwohl einstellen werde. Es gilt aber auch für die Bemühungen, die innere und die individuelle Freiheit als Folge emanzipativ gestalteter gesellschaftlicher Ordnungen zu verstehen. Die Irrungen des Staatssozialismus, aber auch die neuen Zwänge und Abhängigkeiten moderner Gesellschaften westlichen Typs, die Ulrich Beck mit dem Schlagwort der Risikogesellschaft¹² treffend charakterisiert hat, sind hier als Beispiele zu nennen. Während im einen Fall individuelle Freiheiten zugunsten der Verwirklichung von Freiheit im Kollektiv aufgegeben werden, führen im anderen Fall die erweiterten Entscheidungsmöglichkeiten zu neuen Risiken und Abhängigkeitserfahrungen.

Eine der Lebenswirklichkeit zugewandte Ethik muss die hier nur in äußerster Kürze skizzierte Problematik mit in den Blick nehmen und auf die darin enthaltenen grundsätzlichen Fragestellungen zurückführen. Dabei ist sie, so wird gleich noch zu zeigen sein, auf die Kooperation mit den Disziplinen der Praktischen Theologie, insbesondere auch der Religionspädagogik angewiesen. Um nun die angesprochenen grundsätzlichen Problemstellungen zu erkennen, ist es hilfreich, sich an Schleiermachers Überlegungen zur Ethik zu erinnern. Schleiermacher entwarf die Ethik von der Güterlehre her und wollte damit ein Problem lösen, das Kants Pflichtenethik offengelassen, ja vielleicht sogar in der Schleiermacher vor Augen stehenden Schärfe erst geschaffen hatte: Denn Kant hatte es über die Begründung der Ethik in der Selbstgesetzgebung der Vernunft zwar geschafft, der Ethik ein stabiles Fundament zu geben: Seine moralischen Maximen bedurften nicht mehr einer unsicheren Ableitung aus der Natur des Menschen, die Hume und Hobbes etwa in ganz gegensätzlicher Weise bestimmt hatten. Ebenso wenig waren sie auf die kosmologischen Ordnungsvorstellungen angewiesen, mit denen die protestantischen Theologen in Aufnahme antiken Gedankenguts das gesellschaftliche Zusammenleben und das dem Einzelnen gebotene Verhalten über die Drei-Stände-Lehre strukturierten. Allerdings konnte Kants Ethik keinen Bezug mehr zur positiven Sittlichkeit herstellen, ihm stellte sich letztlich paradigmatisch jenes Problem, das ich eben als Defizit des Liberalismus beschrieben habe. Schleiermacher wollte daher die Ethik von den anzustrebenden Gütern, also von den in der Geschichte immer schon vorgefundenen und darin das Handeln des Einzelnen bestimmenden Zielen her entwickeln. Seine Überlegungen kreisen daher um die Frage, wie sich die individuellen Zwecksetzungen, die das menschliche Leben als historische Fakten immer schon bestimmen, zu einem gemeinsamen Guten zusammenfügen lassen. Seine Antwort besteht in dem Postulat, dass sich im Verlauf der Geschichte durch das allmähliche Einwirken der Vernunft auf die Natur alle einzelnen gegebenen sittlichen Güter zu einem Ganzen zusammenfügen. Diese Einheit

¹² BECK 1986.

stellt für Schleiermacher das höchste Gut dar.¹³ Schleiermacher gelang damit ohne Zweifel der Bezug auf eine empirische Sittlichkeit, allerdings tendiert sein Entwurf dazu, nicht nur die Schwierigkeiten einer solchen Vereinheitlichung der unterschiedlichen Zwecksetzungen zu unterschätzen, sondern auch die Frage nach der Verwirklichung von Freiheit zu wenig in den Blick zu nehmen.

Dennoch: Für die Ethik ist der Zugang über die in der Geschichte immer schon vorfindbaren Güter unverzichtbar. Das Nachdenken über die eigene Lebensführung findet immer schon auf dem Boden gelebter Sittlichkeit statt – die an John Rawls' Figur vom Urzustand anschließende Debatte hat dies nachdrücklich auch für solche Gedankenexperimente gezeigt: Welche Begründungen mir einleuchten, welche Präferenzen ich wähle, welche Vermittlung von Freiheit und Gleichheit ich wähle, all dies ist immer schon durch das Erleben bestimmter Formen von Sittlichkeit strukturiert. Nur durch die Auseinandersetzung mit der gelebten Sittlichkeit kann dabei vermieden werden, dass sich das verbindlich empfundene Handeln letztlich nur an den faktisch geltenden Verhältnissen orientiert und diese so ihre regulierende Kraft ungebrochen ausüben – auch wenn sie für das Ausbilden eines eigenen Lebensentwurfs unverzichtbar bleiben. Etwas anders formuliert: Nur durch die Möglichkeit, sich an den Strukturen gelebter Sittlichkeit zu orientieren und auch sich von ihnen abzusetzen, kann sich eine individuelle, als frei gestaltet erfahrene Lebensführung entwickeln. Wenn sich das eigene Wollen nicht auf bestimmte, durch die gesellschaftliche Praxis vermittelte Güter bezieht, bleibt es kraftlos: Ihm fehlt entweder die Motivation zum Handeln oder aber es verliert sich in der Dauerreflexion möglicher Handlungsalternativen. Ethik muss daher beide Aspekte in den Blick nehmen: Sie muss sich um die Gestalt der in der Gesellschaft vorliegenden Güter bemühen und sie muss deutlich machen, dass vom Einzelnen gefordert ist, sich in seiner Lebensführung in ein reflektiertes Verhältnis zu diesen Gütern zu setzen. Dieses reflektierte Verhältnis ist es, in dem sich Freiheit verwirklicht. Denn Freiheit ist nicht anders zu bestimmen als durch ihren jeweils aktuellen Vollzug im Kontext der konkret-geschichtlichen Lebenswirklichkeit. Sie wird wirklich durch die Realisierung eines eigenen Lebensentwurfs im Verhältnis zu den in der jeweiligen Kultur vorhandenen Gütern – und zwar in Aufnahme und Abgrenzung zu ihnen. In dieser selbstständigen Stellungnahme, genauer: In der Motivation zu einer solchen selbstständigen Stellungnahme ist zudem wirksam, was zuvor als die ethische Form von Schöpfung und Versöhnung skizziert wurde. Das Wissen nämlich, als Geschöpf nicht auf eine bestimmte, naturgesetzlich oder naturrechtlich vorgegebene Form der Lebensführung festgelegt zu sein und das Wissen darum, dass die eigene Identität sich zwar im Kontext von Gemeinschaft entfaltet, darin aber nicht aufgeht.

Am Beispiel der derzeit wieder kontrovers geführten Debatte um die Ethik der Lebensformen lässt sich diese Struktur verdeutlichen. Die Wahl der eigenen Lebensform vollzieht sich immer im Horizont gelebter Sittlichkeit. Das ergibt sich nicht nur daraus, dass wir uns immer schon in Familienstrukturen vorfinden, sondern auch daraus, dass wir mit dieser Wahl und selbst für ein bestimmtes Modell der Lebensführung, für ein bestimmtes Bild von Familie entscheiden. Aus dieser im Grunde trivialen, dann aber doch höchst folgenreichen Tatsache ergibt sich zum einen, dass der eigene Lebensentwurf sich als eigener nur im Gegenüber zu den vorfindlichen Gütern gestalten und bewähren kann. Es bedeutet aber auch, dass der Analyse und

¹³ Vgl. SCHLEIERMACHER 1911, 27.

der Tradierung solcher Güter eine eigene Bedeutung zukommt. Sie bilden gewissermaßen die Grundlage und den Horizont für die individuelle Lebensführung, die aber als die eigene Lebensführung nur dann Bestand haben kann, wenn sich der Einzelne selbst explizit zu dem Vorgegebenen ins Verhältnis setzt. Eben diese Bedeutung der tradierten gesellschaftlichen Güter ist in der Orientierungshilfe der EKD zu Ehe und Familie zu wenig berücksichtigt worden. Man kann das wohlwollend lesen und den Beteuerungen des Ratsvorsitzenden Glauben schenken, es handele sich hier nicht um eine Neuorientierung, sondern nur um eine Aktualisierung der evangelischen Position. In diesem Fall hätte man die Bedeutung des Gutes Familie schlicht selbstverständlich vorausgesetzt und nicht weiter reflektiert. Die Bemerkung, Familie sei ein „öffentliches Gut“ und eine „gute Gabe Gottes“ lässt sich in diese Richtung verstehen. Allerdings lässt es die Orientierungshilfe auch bei dieser Aussage bewenden. Und der unmittelbare auf diese Aussage folgende Satz, zugleich die Formulierung, auf die der Text zuläuft, weist möglicherweise doch in eine andere Richtung, wenn es dort heißt: Politik, Wirtschaft und Zivilgesellschaft hätten „ein neues normatives Familienmodell zu fördern, das der partnerschaftlichen Familie, in der die Rechte und Pflichten jedes Mitgliedes, auch der Kinder, gerecht untereinander geteilt und wechselseitig anerkannt werden.“¹⁴ Hier wird Familie gerade seiner vorgegebenen, tradierten Struktur als ein Gut enthoben und nur auf die Grundlage individueller Zustimmung gegründet. Warum aber Einzelne dem zustimmen und gegenseitig Rechte und Pflichten anerkennen sollen und wie dies im Verhältnis zur Wahrnehmung von Freiheit steht, darauf erhält man keine Antwort. Dies wiegt vor allem deswegen schwer, weil gerade strukturelle Asymmetrien, wie sie für Familien konstitutiv sind, nur durch die Beziehung auf ein gemeinsam verfolgtes Gut, nicht aber durch den Verweis auf gegenseitige Rechte und Pflichten, in einen dienlichen Ausgleich gebracht werden können. Kann man sich etwa ernstlich vorstellen, dass der Verzicht auf Freiheitsrechte seitens der Eltern durch eine Selbstverpflichtung der Kinder kompensiert würde? Nur durch die Ausrichtung an dem gemeinsam verfolgten Gut der Familie gewinnen solche Formeln ihren Sinn und ihre handlungsleitende Kraft.

Führt man sich das vor Augen, dann kristallisiert sich die Aufgabe der Ethik präziser heraus: Ihre Aufgabe ist es, die handlungsleitenden Güter in einer Kultur des Christentums zu rekonstruieren und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Diese Rekonstruktion ist orientierungsstiftend und darin – um eine Formel von Axel Honneth zu gebrauchen¹⁵ – normativ, insofern sich, wie ich eben zu zeigen versucht habe – das eigene Handeln immer in Bezug auf vorgegebene Güter als eigenes erweisen muss. Ihre Normativität ist aber gleichzeitig eine durch die historische Reflexion und das Postulat individueller Freiheit elastisch gemachte: Nicht nur handelt es sich bei diesen Gütern um gewordene und damit auch um wandelbare Strukturen, sondern mit der Beschreibung der Güter sind nur der Horizont und der Orientierungsrahmen, nicht aber der individuelle Lebensentwurf oder das konkrete individuelle Handeln vorgeschrieben. Die Christlichkeit der Ethik liegt dabei in der Rekonstruktionsperspektive; eine theologische Ethik beschreibt die Güter aus der Tradition des Christentums heraus, aus der Form des evangelischen Glaubens, die in der Gestaltung der Kultur ihre Gestalt gewonnen hat. Einem möglichen Missverständnis, das in der Vergangenheit auch immer wieder zu problematischen Konsequenzen geführt hat, ist hier gleich entgegenzutreten: Bei diesen Gütern handelt es sich immer um ein Abbild,

¹⁴ EKD 2013, 131, dort auch die beiden anderen Zitate.

¹⁵ Zum Programm: HONNETH 2011, 14–31, bes. 26.

um eine Gestaltwerdung des Glaubens, sie dürfen nicht – wie das in der Theologie der Schöpfungsordnungen mitunter geschah – selbst als gottgegebene und damit unveränderbare Strukturen aufgefasst werden. Karl Barth hat – auch wenn er die Ethik stark auf das von Gott empfangene Gebot verengte – mit Recht darauf hingewiesen, dass dem Glaubenden der Wille Gottes immer nur im Modus des Hörens, des Interpretierens, Aneignens zugänglich. Ein Verfügen über Gottes Gebot, gar eine Verwirklichung dieses Gebots in Strukturen, Ordnungen, Institutionen kann es nicht geben.

3. Analyse der Güter und der Lebenswirklichkeit als Aufgaben der Ethik

Als Ertrag der bisherigen Überlegungen ergibt sich: Die besondere Aufgabe der Ethik besteht nicht darin, als Anwendungsdisziplin der Dogmatik (oder auch der Exegese) die angemessenen Konsequenzen für das Handeln zu formulieren. Ihr obliegt es vielmehr, die evangelische Botschaft von der Freiheit so auf die Lebenswirklichkeit zu beziehen, dass Freiheit praktisch werden kann. Ein solches Praktisch-werden von Freiheit vollzieht sich in der eigenen Stellungnahme zu der gelebten Sittlichkeit. Damit aber ergibt sich für die ethische Arbeit eine doppelte Zielrichtung, nämlich die Analyse der Lebenswirklichkeit und die Frage der eigenen Stellungnahme. Wie bereits angedeutet, ist die Ethik in beiden Bereichen auf die Zusammenarbeit mit der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik angewiesen. Das gilt zunächst für die Analyse der Lebenswirklichkeit. Um eine solche Analyse sachgerecht leisten zu können, sind nicht nur Sachkenntnis und Vertrautheit mit der eigenen christlichen Tradition vonnöten. Es bedarf auch der Fähigkeit, die je individuelle Situation, in der sich ethische Fragen stellen, genau in den Blick nehmen zu können. Denn – das scheint mir eine der großen, jedoch oft überspielten Herausforderungen der Ethik zu sein – ethische Fragen stellen sich nicht in jeder Phase des Lebens in derselben Weise: So wissen wir etwa, um ein Beispiel aus der Medizin zu nehmen, dass sich die Problematik der Patientenverfügungen und der Organspende je nach Lebensalter unterschiedlich darstellt. Gleiches gilt für die Fragen am Beginn des Lebens, es gilt aber auch für die Beurteilung des Wirtschaftslebens. Die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit, gegenüber der gelebten Sittlichkeit sich in neuer, anderer Weise zu positionieren, ist abhängig von der jeweiligen individuellen Lebenssituation. Dies zu erheben und dabei die konkreten Szenarien einer ethischen Fragestellung angemessen zu berücksichtigen erfordert es, auf die Methoden und Kenntnisse der Religionspädagogik zurückzugreifen. Das wiederum aber setzt voraus, dass die Religionspädagogik sich selbst nicht nur als eine Anwendungswissenschaft begreift, sondern im umfassenden Sinn als Vermittlungswissenschaft, die zwischen Reflexion und Lebenspraxis ebenso vermittelt wie zwischen Lebenspraxis und Reflexion. Anders formuliert: Die Ethik als Reflexionswissenschaft ist darauf angewiesen, von der Religionspädagogik genaue Beschreibungen der jeweiligen Lebenssituationen zu erhalten. Dies allein mit den Mitteln der Ethik erreichen zu wollen, würde dem eigenen Anspruch nicht Genüge leisten, weil bei einem solchen Vorgehen dieselbe Gefahr drohen könnte, wie sie Martin Honecker gegenüber Wilfried Härle formuliert hatte: Dass nämlich nur eine Vorstellung von Wirklichkeit als Wirklichkeit ausgegeben wird.

Diese Vermittlungsaufgabe gilt nun aber auch in der gewissermaßen umgekehrten Richtung, dort nämlich, wo es um die Fähigkeit zur eigenen Stellungnahme zu der gegenwärtig gelebten Sittlichkeit geht. Hier wäre es ja gänzlich unprotestantisch,

wenn diese eigene Stellungnahme nur die Übernahme einer akademisch oder kirchlich formulierten Position wäre. Vielmehr ist es jedem Einzelnen aufgetragen, sich selbst ein Bild der Sittlichkeit zu machen und sich auch zu ihr reflektiert ins Verhältnis zu setzen. Ebenso unprotestantisch wäre es allerdings auch, eine solche Stellungnahme in naiver, uninformativer Weise zu tätigen. In manchen Formulierungen von Johannes Fischer zur Bedeutung der moralischen Intuition, in manchen Äußerungen auch Karl Barths mag eine solche Form als Ausdruck der unhintergehbaren Exzentrizität des Glaubens durchklingen. Aber evangelischer Glaube ist – ungeachtet seiner Unverfügbarkeit – immer reflektierter Glaube. Genauer: Gerade weil er unverfügbar ist und bleiben muss, bedarf er der Reflexion. Solche ethischen Kompetenzen – oder, mit der Tradition der Ethik formuliert – Tugenden – auszubilden ist die Aufgabe ethischer Bildung, und die Ethik sollte sich nicht anmaßen, selbst auf einem der Fachdisziplin vergleichbaren Niveau Lehr- und Lernprozesse in dieser Hinsicht initiieren zu können. Ethische Bildung beinhaltet dabei zweierlei: Die Vermittlung dieser Güter und deren individuelle Aneignung, damit die Vermittlung zwischen den beiden Dimensionen des Bildungsbegriffs.

Ein Weiteres kommt hinzu: Wenn ich recht sehe, gibt es im öffentlichen Bildungswesen keinen Ort dafür, der diese Funktion so gut wahrnimmt und wahrnehmen kann wie der Religionsunterricht. Das gilt nicht nur, weil es kaum einen anderen Ort gibt, an dem eine Auseinandersetzung mit der gelebten Sittlichkeit erfolgt: Das verbindende der Kultur, die leitenden Güter und Signatur der eigenen Gegenwart zu erheben, erfolgt an keiner anderen Stelle im Bildungssystem so intensiv wie im Religionsunterricht. Es gilt auch deswegen, weil der Religionsunterricht innerhalb der Schule aufgrund seines besonderen Status einen Ort der Freiheit darstellt, damit also selbst in besonderem Maße dazu geeignet ist, das Ziel einer Realisierung der Freiheit authentisch zu vermitteln. Und schließlich ist es gerade die Stärke des Christentums, die Motivation zum Handeln bereitzustellen und sich für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse einzusetzen.

Literatur

AHLERS, BOTHO (1980), Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh.

ANSELM, REINER (2012), Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit, in: SCHMID, KONRAD (Hg.), Schöpfung (TdT 4), Tübingen.

BECK, ULRICH (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt / M.

EKD (2013) Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

GRIESBACH, JOHANN JAKOB (1787), Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religions-Lehrer, Jena.

HÄRLE, WILFRIED (2011), Ethik, Berlin.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1930), Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. von GEORG LASSON, Erster Band, Leipzig.

HONECKER, MARTIN (2013), Evangelische Ethik im Wandel, in: DERS., ThR 78, 237–252.

HONNETH, AXEL (2011), Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt / M.

MELANCHTHON, PHILIPP (1993), Loci communes (1521), hg.von HANS-GEORG PÖHLMANN, Gütersloh.

RENDTORFF, TRUTZ (³2011), Ethik. Grundlegung, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Tübingen.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (1911), Grundriss der philosophischen Ethik, Leipzig.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL ERNST (⁴1961), Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1830), hg. v. HEINRICH SCHOLZ, Darmstadt.

TROELTSCH, ERNST (1981), Glaubenslehre, Neudruck Aalen.

VIERHAUS, RUDOLF (1972), Art. Bildung, in: GG 1 508–551.

Dr. Reiner Anselm, Professor für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen.