

Baumewerd: Das wäre nicht gut! Theodor Haecker hat einmal gesagt: Das Denken ist im letzten ein Unterscheiden. Wenn man nicht mehr unterscheidet zwischen Museum und Kirche, dann wird es bedenklich. Bei historischen Bauten ist dies oft zu beobachten: Die Menschen laufen neugierig hindurch – der Raum wird aber in seiner Bedeutung weniger erkannt als vielmehr in seiner Größe und seinem Volumen. Die nötige Unterscheidungsfähigkeit ist in solchen Fällen nicht vorhanden. Aber dieses sind Ausnahmen. Sie sollten nur nicht zur Regel werden.

„Der Kirchenraum soll mithelfen, daß die Gemeinde sich auf Wort und Geschehen konzentrieren kann“

HK: Ist es richtig, bei Restaurationen Kirchenbauten so herauszuputzen, daß sie gewissermaßen Alter und Geschichte verleugnen?

Baumewerd: Überpflegte bunte (bunte hier im Unterschied zu farbig) Kirchen finde ich geschmacklos. Sie sehen aus, als dienten sie einem Film als Hintergrund. Was alt ist, kann auch ruhig alt aussehen. Das bedeutet nicht, daß Kirchen ungepflegt aussehen sollen. Es gibt Leute, die verlangen, daß eine neugotische Kirche, von deren Bemalung nichts mehr erhalten ist, ihre ursprüngliche Bemalung zurückerhält. Ich finde das geistlos. Es ist die Aufgabe der Denkmalpflege, die historischen Zeugnisse zu sichern – das bedeutet nicht, daß man rekonstruiert.

Einerseits muß man das Geschichtliche einer Kirche erkennen können, andererseits soll die Geschichte aber auch nicht so dominieren, daß sie unsere Gegenwart verstellt. Eine neugotische Kirche muß mit heutigem Geist erfüllt sein, ohne daß das Alte verdrängt oder fragwürdig gemacht wird. Was frühere Generationen gemacht haben, dürfen wir weder herabwürdigen noch auch idealisieren, so daß es sich vor unsere Zeit stellt.

HK: Eine Frage, die Sie nicht als hinterhältig verstehen mögen, weil es die letzte ist. Wird der Kirchenbau von seiner funktionellen und symbolischen Bedeutung her gerade gegenwärtig u. U. wichtiger genommen, als er als Ort und Beheimatung des Gottesdienstgeschehens für dieses selbst eigentlich ist?

Baumewerd: Für die Beheimatung des Gottesdienstgeschehens ist Voraussetzung ein würdiger Ort, in dem Funktion und symbolische Bedeutung gleichermaßen vorhanden sind. Die Architektur kommt für eine Gemeinde erst an zweiter Stelle, das ist unstrittig. Im Mittelpunkt steht das Evangelium, die Verlebendigung des Heilsgeschehens, das Altar- und Verkündigungsgeschehen. Die Tradierung des zentralen Themas der Kirche bleibt das Entscheidende, die Architektur erleichtert dies nur. Der Raum kann für dieses Geschehen günstige Bedingungen schaffen: Er kann eine Stimmung erzeugen, die wach macht. Der Raum soll nicht möglichst viel Ablenkung schaffen, sondern mithelfen, daß die Gemeinde sich auf Wort und Geschehen konzentrieren kann.

Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral

Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Ethos

Wie hat sich der christliche Glaube in den verschiedenen Perioden seiner Geschichte auf das Ethos der Menschen ausgewirkt? Dieser Frage geht der Münchner Sozialethiker Wilhelm Korff im folgenden Beitrag nach, wobei er auf Zusammenhänge aufmerksam macht, die sonst vielfach übersehen werden. Während über Jahrhunderte hinweg der christliche Glaube vor allem Haltungen umprägte, die sozialen Strukturen aber weitgehend unangetastet ließ, muß es ihm heute auch um die Veränderung und Humanisierung von Politik und Wirtschaft gehen. Dabei hat er es mit einem sich herausbildenden Menschheitsethos zu tun, das christliche Wurzeln hat. Der Beitrag geht auf einen Vortrag von Korff bei einer Tagung der deutschsprachigen Philosophiedozenten im Studium der katholischen Theologie zurück.

Religion will Antwort geben auf letzte übergreifende Fragen nach der Bestimmung des Menschen und seines Handelns. Insofern ist jede religiöse Weltansicht zugleich handlungsrelevant. In den Hochreligionen spielt dabei insbesondere der Versuch eine Rolle, das Maßgebliche der normativen Gestaltungen menschlichen Daseins aus einer alles durchwaltenden numinosen Intentionalität zu

begreifen und in ihr festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das Dharma der Inder, das Tao der Chinesen, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Physiozentrismus.

Weltverantwortung und Sittlichkeit im Glauben Israels

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird religionsgeschichtlich durch den

Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart, ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernuft – die Tora –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin anthropologisch ausgezeichnete Wirklichkeit.

Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom *Rechtsvertrag und Rechtsbund* her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als *imago dei*, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 „Machet euch die Erde untertan“ und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde „zu bebauen und zu bewahren“, festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufenem Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Nur der Mensch ist sittliches Wesen, und erst im Bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter der Unbedingtheit. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen. In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie das Alte Testament hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den *Imago-Status* des Menschen gerichteten Ethik inauguriert und auf den Weg gebracht. Was hier an Einsicht erreicht ist, gewinnt heute, in der umweltethischen Diskussion um Anthropozentrik und Physiozentrik, erneut Aktualität.

Unter einem anderen Aspekt zeigen sich freilich auch an diesem Ansatz Grenzen. Diese Grenzen treten am Verständnis der Tora als eines theologisch begründeten *Gesetzes* zutage. Der Glaube an das Gesetz denaturiert leicht zur Gesetzesgläubigkeit und damit zu Legalismus. Die nachfolgende Tendenz zur Vergesetzlichung ist in der Tat nicht zu leugnen. Eine gewisse Abhilfe dagegen bot sicherlich die Unterscheidung zwischen göttlichem und profanem Recht, wie sie auch in anderen Religionen und Kulturen vorgenommen wurde. Dem sakralen „apodikti-

schen Gottesrecht“, das sich auf wenige Grundnormen beschränkt – im Alten Testament ist das der Dekalog –, steht das profane „kasuistische Recht“ gegenüber, zu dessen Legitimierung rational-pragmatische Begründungen herangezogen werden. (Vgl. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, in: ders., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, München 1953, 278–332; ferner H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 93 ff.)

Das heutige Menschheitsethos ist christlichen Ursprungs

Wichtiger aber, um einem sich ausbreitenden religiösen Legalismus zu wehren, ist eine andere Entwicklung, nämlich die Rückführung und Versammlung der vielen Normen in eine einfache Grundnorm. Auch diese Entwicklung liegt in der Konsequenz der biblischen Gotteserfahrung. Es geht um die Bestimmung der Vernunft menschlichen Handelns aus dem Handeln Gottes. Dies gilt im Prinzip schon für den Dekalog, der ja nicht legalistisch als ein vorwegdekretierendes Kompendium kasuistischer Einzelschriften verstanden sein will, sondern als eine Ordnung, die das Handeln Gottes am Menschen zur Voraussetzung und zum Maß hat. Er richtet sich gegen die Verkehrungen menschlichen Handelns, indem er die schöpfungsmäßig grundgelegte Zuordnung des Menschen zu Gott und der Menschen untereinander ans Licht hebt und darin als göttliche Forderung erschließt. Insofern ist auch der Dekalog Ausfaltung der einen schöpferischen Liebe Gottes. Gerade das aber kann durch eine entsprechend legalistische Interpretation der Einzelforderungen des Dekalogs wiederum verstellt werden. Von daher ergab sich zugleich die Notwendigkeit einer weiteren Normsystematisierung, wie sie schon das Alte Testament mit der Herausarbeitung der beiden Hauptgebote der Gottes- und der Nächstenliebe leistet, die dann von Jesus als Doppelgebot zusammengefaßt werden. Daran hängt – so Jesus – „das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt 22,39). Was hier aber unabweisbar hervortritt, ist die Zuordnung des Liebesgebotes und somit jeglicher auf dieses Gebot zurückweisender Einzelforderungen zu der ihnen vorausliegenden Liebe Gottes zur Welt. Gott will die Welt und steht für ihren Sinn ein. Im Tod Christi kommt dies endgültig zur Anschauung. Es ist die Kenosis Christi, seine Entäußerung um des Menschen willen, bis zum Tod am Kreuz, in der sich die absolute Liebe selbst bezeugt und darin den Menschen in seiner Würde rettet und rechtfertigt. Der ethische Anspruch empfängt seine Geltung und Dynamik aus der Universalität der schöpferischen Liebe Gottes selbst. Im Aufgreifen dieser Liebe wird sichtbar, was menschlichem Handeln seine universelle Form zu geben vermag: Erst die Liebe entdeckt als Richtmaß und Ziel alles Sittlichen den Menschen als Person. Dies aber hat Konsequenzen für die Interpretation der Tora als Handlungsweisung. Die Antwort ist die Bergpredigt: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu er-

füllen“ (Mt 5,17). Das Ethos der Bergpredigt will als konsequente Entfaltung des Liebesgebotes verstanden werden. Jesus benutzt hierzu die überkommene Gesetzes-sprache, verfremdet sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und damit den Anspruch der Liebe auch für die konkreten zwischenmenschlichen Handlungskonstellationen aufzudecken. Indem er seine Forderungen provokant in kasuistische Rechtssätze kleidet, geht es ihm gerade nicht um die Aufstellung radikalierter Rechtsbestimmungen – um einen neuen Legalismus –, sondern um eine neue ethische Haltung, die dem anderen überhaupt erst als Person gerecht wird. Auf dieser Linie muß sein Verbot des Schwörens, des Zürnens, der Wiedervergeltung, des Begehrens als „Ehebruch im Herzen“ und des Scheidebriefes verstanden werden, eine Klimax von Forderungen, die ihren Höhepunkt im Gebot der Feindesliebe findet. Von daher gilt: jede konkrete Moral, die für sich den Anspruch erhebt, christliche Moral sein zu wollen, muß von demselben Geist geprägt und getragen sein, wie er in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Das Spezifikum christlicher Moral liegt im Vollzug der Liebe Christi. „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe.“ (Joh 13,34) Aus dem Glauben an die Zuwendung Gottes zum Menschen ergibt sich die Forderung nach der Hinwendung des Menschen zum Menschen.

Das, worum es hier geht, gilt dem *Menschen* und steht insofern durchaus nicht gegen vernünftige Einsicht. Christliche Moral meint also keineswegs eine Sondermoral, die sich nur von Christen vertreten ließe und nur für sie gilt. „Das Problem der christlichen Ethik“, so betont *Franz Böckle* mit Recht, „ist nicht die Exklusivität der vom Glauben geprägten Normen, sondern vielmehr deren Kommunikabilität.“ (*F. Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977, 290) Es geht um die Frage, „Ob und wie die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf eine heilsgeschichtlich verstandene Natur im Prinzip konsensfähig sind“ (Ebd.).

Diese Position ist zu aktualisieren. Wenn christliche Moral nicht nur ein partikulares, allein dem Christen einsichtiges Ethos darstellt, muß sich dies auch an den ethischen Problemen der Gegenwart bewähren. Worum aber geht es da? Zu welchen Fragen nehmen Christen, Theologen, Kirchen Stellung? Was reklamieren sie hierbei an Forderungen, die sich für sie aus christlichem Kontext ergeben, und wie weit sind diese konsensfähig? Da ist zunächst festzustellen, daß die Fragen, die Christen als ethisch wesentlich ansehen, in die sie sich einschalten und für die sie eine christliche Antwort ringen, durchweg allgemeins menschliche sind – wenn wir hier einmal von jenen Fragen absehen, die sich auf den spezifischen Gottesbezug der Christen, also die besondere Form ihres „Heilsethos“ beziehen. Es geht um Fragen der Arbeit, der Technikanwendung, der Wirtschaftsordnung, der Umwelt, der menschlichen Sexualität, der Familie, der Stellung der Frau, der

Ordnungsgrundlagen des Staates, der Dritten Welt, der Friedenssicherung, und in all dem um rahmengebende, universalisierbare, den Menschen als Person sichernde Rechte, um Menschenrechte, um individuelle Freiheitsrechte, um politische Mitwirkungsrechte, um soziale Anspruchsrechte. Das alles sind gewiß keine spezifisch christlichen Themen, und es sind allesamt neuzeitliche Themen, die sich letztlich zwei großen Problemkreisen zuordnen lassen, der Ausweitung der *instrumentellen* Vernunft im Zeichen der technisch-wissenschaftlichen Kultur und der Ausweitung der ethischen Vernunft auf die Ordnungsformen menschlichen Zusammenlebens, die geltende Welt der sozialen Strukturen.

Dennoch ist hier zu fragen, wie weit wir nicht auch schon diese Ausweitungen selbst als eine Folge des biblischen Menschen- und Weltverständnisses und seines ethischen Anspruchs betrachten müssen. Legt sich dies für die Ausweitung der instrumentellen Vernunft von der schöpfungstheologischen Bestimmung des Menschen als Bild Gottes und dem damit verbundenen Herrschaftsauftrag her nahe, so für die Ausweitung der ethischen Vernunft auf die Strukturen von der zentralen christlichen Forderung der Liebe her, die ja nicht vor den gesellschaftlichen Strukturen und ihren Normen haltmacht, sondern auf deren Veränderung drängt, wo immer sie der Würde des Menschen widerstreiten. Natürlich wird man daraus nicht folgern dürfen, daß der im christlichen Menschen- und Weltverständnis liegende Anspruch in diesen Ausweitungen aufgeht, wohl aber, daß er damit etwas zu tun hat, daß hier also ein grundsätzlicher geschichtlicher Wirkungszusammenhang besteht. Dem aber kommt um so größere Bedeutung zu, als die Menschheit insgesamt in der Akzeptanz dieser beiden Elemente, in der Akzeptanz von Wissenschaft und Technik als unabdingbarer Grundlagen für eine weitere Entfaltung der menschlichen Lebenswelt und in der Akzeptanz des Anspruchs genereller, am Prinzip der Personwürde ausgerichteter Menschenrechte, zunehmend übereinkommt. Aus diesen Voraussetzungen vermochte sie erstmals zu einer instrumentellen und ethischen Verständigungssprache zu finden, die universalisierbar ist. Was sich heute als mögliches Gesamthethos der Menschheit anbahnt, hat christliche Wurzeln.

Freilich, auch wenn dies zutrifft, bedeutet das noch längst nicht, daß damit schon eine wahrhaft humane, der Intention Gottes entsprechende Gestaltung dieser Welt gesichert wäre und christlicher Glaube die weitere Entwicklung sich selbst überlassen könnte. Tatsächlich sieht er sich geradezu genötigt, auch hier seine genuinen Impulse immer neu einzubringen, seine kritischen Maßstäbe geltend zu machen und dahin zu wirken, daß das Ganze seine Bestimmung nicht verfehlt. Darin zeigt sich ein wesentliches Moment neuzeitlichen Christentums, hier liegt der Schwerpunkt seiner – auch von andern erwarteten – konkreten Moral. Unter dieser Voraussetzung aber gestaltet sich das Zuordnungsverhältnis von christlichem Glauben und konkreter Moral umfassender als je zuvor. Bleibendes Formprinzip seines Moralverständnisses ist

hierbei die aus der christlichen Gotteserfahrung erwachsende Gesinnung der Liebe, die sich im Medium einer Vielzahl entsprechender, von der jeweiligen Situation her geforderter Tugenden verwirklicht. Doch sie greift nun noch darüber hinaus. Sie zielt nicht mehr nur auf Veränderung und Humanisierung von Haltungen, sondern ebenso auch auf die Veränderung und Humanisierung von Zuständen und von Strukturen, und zwar bis in *politische* und *ökonomische* Ordnungen hinein.

Eben darin manifestiert sich das neue, umfassendere Verständnis der Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral. Christlicher Glaube muß seine Relevanz und Fruchtbarkeit auch an der Gestaltung der Strukturen des Allgemeinmenschlichen erweisen, damit sie eine Dynamik zum Menschen erkennen lassen und ihm als Person gerecht werden, dann erledigt sich das Problem der Kommunikabilität von christlichem Anspruch und mundaner, rational begründeter Moral von selbst. Dabei wird man freilich in Rechnung stellen müssen, daß damit bestimmte, nur mehr als christlich behauptete Positionen nicht vereinbar sind, nämlich fundamentalistische, für die nicht Einsicht, sondern Gehorsam der Ausgangspunkt sittlicher Zustimmung ist, und schwärmerische, die die Komplexität der menschlichen Lebenswelt und ihrer Bedingungsbeziehungen überspielen. Solche Positionen tragen zur Verwirklichung human lebbarer Ordnungen nichts bei, sie stehen ihnen vielmehr entgegen. Insofern erweist sich Kommunikabilität zugleich auch als Prüfstand der Christlichkeit eines Anspruchs. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Mt 7, 16)

Vorneuzeitliche Tugendethik

Je mehr nun aber dieser neuzeitliche Zugang zu einer sich aus christlichen Prämissen ergebenden konkreten Moral, wie ich ihn hier in seinen wesentlichen Linien herauszuarbeiten suchte, für uns heute an Überzeugungskraft gewinnt, um so nachhaltiger wirft dies zugleich eine doppelte Frage auf, nämlich: erstens wie sich das Zuordnungsverhältnis von christlichem Glauben und konkreter Moral unter *vorneuzeitlichen* Voraussetzungen für den Christen darstellt und zweitens, wo die entscheidenden Weichenstellungen liegen, über die der Weg zu diesem neuzeitlichen Verständnis geführt hat? Wenden wir uns zunächst dem ersten Teil unserer Frage zu.

In welcher Weise konnte konkrete Moral unter vorneuzeitlichen Prämissen als spezifisch christliche Moral gelebt werden und sich geltend machen? Die Antwort ist eindeutig: in der Weise allgemeiner Tugenden, die aus der Liebe ihre – spezifisch christliche – Ausrichtung und Form empfangen. Darin haben Christen von Anfang an ihre ganze moralische Kreativität entfaltet und auf diese Weise maßgeblich zur Humanisierung der menschlichen Beziehungen in den gegebenen Ordnungsstrukturen beigetragen. Das bedeutet jedoch nicht, daß dies auch schon zu fundamentalen Veränderungen der Strukturen selbst ge-

führt hätte. Diese blieben vielmehr weithin unangefochten und als natur- bzw. gottgegeben in Geltung. Dies zeigt sich beispielsweise an der Struktur der Ehe mit der dort festgeschriebenen Vorrangstellung des Mannes. So sehr auch für die konkrete Gestaltung der Beziehung von Mann und Frau gleichzeitig das Moment der Agape in den Vordergrund gerückt wird, bleibt doch das Verhältnis selbst – jedenfalls soweit man sich hierfür auf die Didaskalia der Apostel beruft – als ein solches der Über- und Unterordnung bestimmt. Die Gleichberechtigungsfrage ist in Wahrheit erst ein Thema des 20. Jahrhunderts.

Ähnliches gilt im Bezug auf die strukturelle Behandlung der Sklavenfrage. Dies tritt deutlich in jenem Lehrstück des Neuen Testaments hervor, das dem Verhältnis von Herrn und Sklaven gewidmet ist, dem Philemon-Brief. In Christus werden beide – Philemon und der Sklave Onesimus – einander zum Bruder. Die Liebe des gemeinsamen Herrn stellt das Verhältnis auf eine völlig neue moralische Grundlage. Was sich hier eröffnet, war ein ganz neues Leben, in welchem sich der eine durch den anderen bejaht und angenommen wußte. Christliches Daseinsverständnis vermochte aus der in ihm freigesetzten Kraft der Liebe dem sozialen Miteinander in der Tat eine völlig neue Dimension einzustiften und darin die Härte der Struktur entscheidend zu mildern. Dennoch, die Institution der Sklaverei selbst war damit nicht abgeschafft. Als sozialstrukturelle Einrichtung konnte sie sich, auch innerhalb der christlichen Welt, in Teilen noch bis ins 19. Jahrhundert unangefochten behaupten. Man braucht nur an den amerikanischen Sezessionskrieg zu erinnern, der sich an dieser Frage entzündet hat. Selbst das kirchliche Lehramt äußerte sich hinsichtlich der Institution der Sklaverei noch 1866 tolerant. Erst unter Leo XIII. kam es zu einer Korrektur (Vgl. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Rom 1893, 827–832).

Auf diesem Hintergrund muß die gesamte Behandlung struktureller Probleme gesehen werden. Das gilt dann auch für die Applikation entsprechend generell gefaßter theologisch-ethischer Begründungen wie in Gal. 3, 28: „Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Auch diese Begründung ist nicht auf strukturethische, sondern auf *tugend-ethische* Forderungen abgestellt. Vorneuzeitliche Ethik ist wesentlich Tugendethik, auch in ihren christlichen Ausprägungen. Dies belegen im übrigen die großen *systematischen* Ethiken, von der klassischen Antike bis zum Mittelalter. Noch Thomas sucht, wie er im Prolog zum zweiten, ethischen Teil seiner Summa ausdrücklich hervorhebt, „den ganzen Bereich des Sittlichen“ aus der Analyse der Tugenden zu erschließen, in der Überzeugung, daß auf diese Weise „nichts vom Moralischen übergangen werde“ (Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II, prologus). Was sich hingegen unter diesem generellen Anspruch einer Tugendmoral sozialetisch sehr wohl nahelegte, war die dezidierte Entfaltung von Standesethiken, um so ein strukturgerechtes Handeln durch Ausbildung entspre-

chender Tugenden im Rahmen der vorgezeichneten sozialen Positionen und Funktionen sicherzustellen. Die Gesellschaft suchte ihre humane Form aus den sich rollenspezifisch ausdifferenzierenden, nunmehr christlich begründeten Tugenden ihrer Mitglieder zu gewinnen. Es war die Zeit der Fürsten- und Papstspiegel, der Ordensregeln und der Standesmoralen. Grundsätzliche Strukturveränderungen implizierte dies jedoch gerade nicht.

Auswirkungen der Unterscheidung von *vita activa* und *contemplativa*

Dennoch blieb das so gefaßte Strukturproblem eine zunehmende christliche Herausforderung. Auch unverfügbare normative Gestaltungen bedürfen der Auslegung, wenn sie der unmittelbaren Situation zuordenbar und damit human angemessen und gerecht sein sollen. „Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen.“ (Mk 2, 27) In diesem Kontext gewinnen die aus dem ethisch-rechtlichen Denken übernommenen Begriffe der Epikie, der *Circumstantiae* und des *Minus Malum* Schlüsselbedeutung und eröffnen so den Weg zur Entfaltung einer dezidierten Kasuistik. Von daher kommt der traditionellen, am individuellen Fall orientierten Kasuistik also eine durchaus humanisierende Funktion zu, indem sie den unbedingten Anspruch der Strukturen und der mit ihnen gegebenen Normen in ihre konkreten Bedingtheiten hinein vermittelt. Aber all dies berührt damit noch nicht die Frage der Gültigkeit der Strukturen selbst.

Meines Erachtens hat die christliche Tradition in der Strukturfrage demgegenüber nur in einem Punkt grundlegende Korrekturen vorzunehmen versucht und hier sogar für eine ganze Epoche gewisse veränderte sozial-strukturelle Sichtweisen durchgesetzt, nämlich mit der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* und der daraus abgeleiteten Bestimmung eines *status perfectionis*, eines Standes der Vollkommenheit als der höheren Lebensform. Durch das biblische Menschen- und Weltverständnis vorgegeben war eine solche Entwicklung freilich so unmittelbar nicht. Zwar stellt die Bibel schon in Gen 1 die Differenz von Tätigkeit und Ruhe, von Arbeit und Gebet heraus, um letztere als Signum der Erfüllung zu betonen. Vorgezeichnet im alttestamentlichen Sabbatgebot (Einnünnen aller Schöpfungsarbeit in die Sabbatruhe Gottes) und christlich verbindlich gesetzt im Gebot der Heiligung des Sonntags empfängt die „Ruhe“, hier als Lebensvollzug der ungestörten Hinwendung zu Gott verstanden, in Komplementarität zum Lebensvollzug der Arbeit eine eigene Bedeutung und Maßgeblichkeit. Dennoch bleiben beide wesentlich aufeinander bezogen.

In gewisser Weise ändert sich dies erst mit der Entwicklung des frühen Mönchtums, das in rigoroser Abkehr von der Welt den eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft durch eine eigene, dominant kontemplative Lebensform zu bezeugen und zu realisieren sucht. Der Impetus christlicher Liebe verbindet sich mit einer tiefen Weltverachtung. Vollkommene Nachfolge kann nur in

Armut, geschlechtlicher Enthaltbarkeit und Gehorsam geschehen. Der Weg zum Heil ist zugleich ein Weg der Loslösung, des Verzichts, der Selbstüberwindung. Die sicherste Gewähr, die Seligkeit zu erlangen, liegt in der Ausgestaltung und Einübung einer Moral, die den Blick ganz auf die ewigen Dinge gerichtet sein läßt. Von daher drohte jetzt freilich auch die ursprüngliche Tätigkeit des Menschen in der Welt, der Lebensvollzug der Arbeit, als etwas Minderes bewertet zu werden. Diese Gefahr hat im übrigen als erster Benedikt von Nursia erkannt. Mit seiner Doppelforderung des *ora et labora* knüpft er an die anthropologischen Grundaussagen der Bibel an und setzt sie auch für den Mönch verbindlich.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß mit der vorrangig kontemplativ ausgerichteten und von Weltdistanz geprägten mönchischen Lebensform ethische Maßstäbe gesetzt waren, denen man Vorzugswürdigkeit zuerkannte. Tatsächlich sind die Vorstellungen von christlicher Heiligkeit seither durch solche Maßstäbe wesentlich mitbestimmt. Allerdings wird man fragen müssen, wieweit hier nicht auch starke außerbiblische Einflüsse, vor allem des spätantiken Neuplatonismus, hineingewirkt haben, die den Weg zu einem konstruktiven Weltverhältnis, das sich vom biblischen Schöpfungsgedanken her im Prinzip nahelegt, einmal mehr verstellten. Am deutlichsten zeigt sich dies vielleicht bei Augustinus, dem wirkmächtigsten aller Kirchenväter. Sein Fragen läßt letztlich nur eine Zielrichtung zu, in der der Mensch Genüge finden kann und an der zugleich alles Weltverhältnis in seiner Eigenbedeutung zerschellt, die Frage nach dem lebendigen Gott. „*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino!*“ (Augustinus, *Soliloquia* I, 2, 7.).

Hierbei gewinnt für Augustinus zur Bestimmung eines ethisch gerechtfertigten Umgangs mit der Welt und ihren Gütern die Unterscheidung von Gebrauchen und Genießen, von *uti* und *frui* zentrale Bedeutung: „Er sieht den Grundcharakter der Welt in ihrer *utilitas* als Instrumentalität *ad salutem*, während erfüllter und erfüllender Seinsbezug nur in der auf Gott gerichteten *fruitio* erwartet werden darf“ (H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugier*, Frankfurt/M. 1966, 107). Auch Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Bestimmung der Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltbarkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist Laster, „*curiositas*“, Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was „*praeter nos*“ liegt, und die eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergißt (Augustinus, *Confessiones* X, 35). Gotteserkenntnis wird hier ohne jede weitere Differenzierung gegen Welterkenntnis ausgespielt.

All dies hat gewiß zur Durchsetzung der Idee zweier gestufter christlicher Lebensformen zusätzlich beigetragen. Selbst Thomas verfolgt mit seinem Rückgriff auf die aristotelische Unterscheidung von *bios politikos* und *bios*

theoretikos noch dieselbe Intention, nämlich die moralische Überlegenheit und Höherrangigkeit der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* aufzuweisen. Genau dies aber läßt sich von dem eben genannten biblischen Grundansatz der Komplementarität her gerade nicht rechtfertigen. Das darin ausgesagte Zuordnungsverhältnis der beiden fundamentalen Lebensvollzüge darf auch dort nicht, wo sie sich zu eigenen Lebens- und Tätigkeitsformen stilisieren, in ein moralisches Rangordnungsverhältnis uminterpretiert werden. Den moralischen Rang einer Lebensform bestimmt die Intention der Liebe, nicht aber die Struktur ihrer durch die Umstände auferlegten oder auch selbst gewählten Bedingungen, unter denen sie sich realisiert. Das eine mag im gegebenen Fall der Kraft zur Liebe förderlicher sein als das andere, sich für die Liebe selbst ausgeben kann es aber nicht. Deshalb ist es abwegig, die beiden Lebensformen gegeneinander auszuspielen und die eine als moralisch höherwertig und die andere als moralisch geringer einzustufen. Wo dies dennoch geschieht, müßte man in der Tat Luther recht geben, wenn er den sich zu seiner Zeit weithin so verstehenden Mönchsstand als einen „Stand wider den göttlichen Willen“ grundsätzlich ablehnt (Vgl. WA 12, 133, 4 ff.). Insofern zielt das Antimönchsethos Luthers also durchaus auf eine christliche Flurbereinigung. Mit ihm macht Luther deutlich, daß das Leben in der Welt und auf die Welt hin die Heilchancen des Menschen nicht mindert, sondern daß sich sein Heil eben dort ereignet und vollzieht. Hier ist eine Position markiert, die die Stellung des Menschen in der Welt gleichsam christlich zurechtzurücken sucht. Sie gibt dem instrumentellen Umgang des Menschen mit Welt einen theologisch gerechtfertigten Raum. Wenn wir nach Weichenstellungen suchen – und damit bin ich bereits mitten im zweiten Teil meiner Frage –, über die sich das neuzeitliche Verständnis der Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral anzubahnen vermochte, so ist dies *eine*, und zwar eine geschichtlich außerordentlich bedeutsame.

Die religiösen Wurzeln des Kapitalismus

Dennoch fällt auf, daß Luther sein konstruktives Weltverhältnis nicht genuin schöpfungstheologisch gewinnt, sondern auf dem Rücken seines antimönchischen Affekts. Ausgangspunkt ist bemerkenswerterweise nicht der Mensch als *imago dei*, sondern seine Fundamentalkritik an einer Lebensform, die dem Menschen die Freiheit zu nehmen droht, indem sie ihn in den Spanndienst verrechtlichter evangelischer Räte zwingt. Zentralpunkt der Theologie Luthers ist bekanntlich die Kritik an jeglicher Form menschlicher Werkgerechtigkeit, wie sie für ihn am Selbstverständnis des Mönchtums seiner Zeit besonders drastisch hervortritt. Für sein Heil sieht sich der Mensch demgegenüber ganz auf die rechtfertigende Kraft des Glaubens an Gottes Liebe in Christus gestellt. Zwischen Glaube und weltbezogenem Tun gibt es im Prinzip keine

Brücke. Was immer der Mensch ins Werk setzt, überführt ihn vielmehr ständig seiner Heilsbedürftigkeit durch Gott. Das Heil geschieht zwar *in* der Welt, aber nicht *mit* ihr. Insofern bleibt jede Lebensform, jeder Beruf bis hin zur Ehe zugleich „ein weltlich Ding“, Gabe des Schöpfergottes zwar, aber doch der zerstörerischen Macht der Sünde unterworfen. Seine Gerechtigkeit empfängt der Mensch allein aus dem Glauben. In dieser Abgrenzung des Heilsgeschehens von jeglicher mundaner Struktur findet das weltkritische augustinische Erbe in der Theologie des Reformators seinen zeitgerechten Ausdruck.

Entscheidend bleibt freilich, daß mit diesem soteriologischen Ansatz die kontemplative Lebensform des Mönchs zugleich jede eigene theologische Rechtfertigungsgrundlage verliert. Mönchische Existenz hört auf, einen besonderen moralischen Rang beanspruchen zu können, und erscheint damit als christlicher Weg entbehrlich, ja überflüssig. Der rechtfertigende Glaube findet sein theologisch zureichendes Korrelat in dem gegebenen irdischen Beruf und den daraus erwachsenden Aufgaben, die Gott, kraft seines weltlichen Regiments, dem Menschen zugewiesen hat. Die *vita activa* der menschlichen Berufswelt wird so zur strukturellen Rahmenbedingung der *vita christiana* und empfängt daraus die ihr eigene, nunmehr auch theologisch legitimierte Dynamik. In dieser Form hat die lutherische Berufslehre und die darin implizierte Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral in die Neuzeit hineingewirkt und das Weltethos des Protestantismus wesentlich mitbestimmt.

Eine noch engere Verbindung von Glauben und *vita activa* finden wir dann aber bei Calvin. Ausgangspunkt ist hier nicht mehr die Kritik der mönchischen Lebensform, sondern die Lehre von der Erwählung. Es geht um die Frage der Prädestinationsvergewisserung. Die Erwählung des vom Heilswillen Gottes Erfassten drängt nach äußerer Bewährung und Bekundung. Sicheres Zeichen hierfür ist der Berufseifer des Christen, seine innerweltliche Askese in der Form entsagungsvoller Hingabe an die Berufspflichten, aber auch der darin zutage tretende Erfolg. Es liegt auf der Hand, daß eine solche theologische Begründung auch auf die ökonomische Mentalität durchschlagen und sie zwangsläufig verstärken muß. Max Weber hat diese Zusammenhänge in seiner Arbeit über „Die protestantische Ethik und der Geist des Calvinismus“ dezidiert nachzuweisen versucht (*M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, 17–206.). Die neue Religion mit ihrer Rechtfertigung des innerweltlichen Leistungswillens vermittelt der neuen ökonomischen Rationalität das gute Gewissen. Solche Zuordnungen gewinnen ihr eigenes Gewicht. Sie schaffen ein Ethos, das unternehmerische Aktivität zu mobilisieren vermag. Nun ist es sicher zutreffend, daß der Protestantismus, zumal in den vielfältigen Spielarten des Calvinismus, die Entwicklung der Kapitalwirtschaft in besonderer Weise begünstigt hat. Schon die Spanier drückten dies mit bitterer Resignation dahin aus: „Die Ketzerei befördert den Handelsgeist“ (*E. Gothein*, Wirtschaftsgeschichte des

Schwarzwaldes, Bd. 1, Straßburg 1892, 674.). Dennoch läßt dies keine derart weitreichenden Schlußfolgerungen zu, wie sie *Max Weber* zieht. Schon *Werner Sombart* wendet sich entschieden gegen die Vorstellung, die ökonomische Rationalität der Neuzeit sei erst aus dem Geist der Reformation erwachsen. Er sieht deren Ursprünge vielmehr in dem sich aus technisch verbesserten Voraussetzungen aufbauenden mittelalterlichen Fernhandel und der davon geprägten emanzipativen Struktur der mittelalterlichen Stadt, die dann in der Renaissance zu ihrer neuzeitlichen Form findet. Ihr vorzüglichster Repräsentant ist der Kaufmann. In ihm gewinnt das Prinzip einer rationalen Ökonomie erstmals Gestalt (*W. Sombart*, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. 1, Leipzig 1902, 378 ff.).

So weist Sombart darauf hin, daß der mittelalterliche Kaufmann der erste ist, der exakt kalkuliert und für seine geschäftlichen Unternehmen eigene neue Rechenmethoden entwickelt. Die Geschichte des modernen Rechnungswesens hat hier ihren Ursprung. Sombart umgrenzt die „Schöpfungsperiode der neuen Geschäftstechnik“ mit den Jahreszahlen 1202, dem Jahr des Erscheinens des *Liber Abaci* von Leonardo Pisano, der darin die mathematische Grundlage für exakte kaufmännische Kalkulationen geschaffen hat, und 1494, dem Erscheinungsjahr der „Summa“ des Luca Pacioli, der in seinem Werk die erste wissenschaftliche Darstellung der doppelten Buchführung bietet (Ebd. 392 f.). Insofern geht also die mit mathematischen Methoden operierende mittelalterliche „Geschäftswirtschaft“ den mit mathematischen Methoden operierenden modernen Naturwissenschaften geschichtlich weit voraus. Sombart gelangt von daher zu dem durchaus einleuchtenden Schluß: „Die moderne Naturwissenschaft selbst ist aus dem Hauptbuche geboren worden“ (Ebd. 199.).

Heute geht es um die Personwürde der Menschen

All dies aber schloß auch hier einen religiösen Begründungszusammenhang keineswegs aus. Auf jeder ersten Seite von den mehr als 500 uns erhaltenen Geschäftsbüchern des Kaufmanns Francesco di Marco Datini aus Prato (1335–1410) steht als Motto: „Im Namen Gottes und des Geschäfts.“ Das war das Leitmotiv, und zwar ohne jeden Zynismus. Erst das *Werk*, nämlich das in Gott getane Werk, sichert Gewinn, im Diesseits wie im Jenseits. Am Ende steht die Bilanz, hüben wie drüben (Hierzu *I. Origo*, „Im Namen Gottes und des Geschäfts“. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance, München 1985.). Hier liegen also erste, nicht minder wichtige Weichenstellungen, die das für die Neuzeit bestimmend gewordene instrumentell produktive Weltverhältnis noch weit vor der Reformation in einer theologisch argumentierenden Weise auf den Weg gebracht haben, und dies sogar unter der weiteren theologischen Voraussetzung, die der Sozialstruktur der *vita contemplativa*, also der mönchischen Lebensform, den moralisch

höheren Rang einräumt. Das rational ausgerichtete, instrumentelle Leistungsethos des neuzeitlichen Menschen ist keine exklusive Frucht des Protestantismus. Ja daß es nachträglich sogar zum integrierenden Bestandteil mönchischer Lebensform werden kann, sehen wir am Beispiel des bereits genuin neuzeitlichen Jesuitenordens, mit seiner Weltzugewandtheit, seiner Rationalität und seiner expansiven Kraft, und zwar hier im Kontext einer zugleich radikalisierten religiösen Gehorsamsmoral.

Im übrigen gilt parallel, was von der stimulierenden Wirkung der unterschiedlichen christlichen Glaubensüberzeugungen im Bezug auf die neuzeitliche Entfaltung der *instrumentellen* Vernunft gesagt wurde, auch im Bezug auf die Weiterentwicklung der *ethischen* Frage: die Ausarbeitung des moralischen Subjektstatus des Menschen, wie sie im Rahmen der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung erfolgte. Auch dieser Prozeß entspricht nicht nur dem *Geist* des Christentums, er ist auch wesentlich von christlichen Vorkämpfern – katholischen wie protestantischen – auf den Weg gebracht worden. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an den Beitrag der spanischen Spätscholastik des sog. Goldenen Zeitalters mit ihrer Herausarbeitung von Menschenrechten als sozialen *Anspruchsrechten* (Bartholomé de las Casas, Francisco de Vitoria) oder etwa an die Bedeutung, die dem reformatorischen Kampf um Anerkennung des status confessionis für die späteren Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit (*Roger Williams*) und damit für die Ausgestaltung von Menschenrechten als *individuellen Freiheitsrechten* zukommt. Auf eigene christliche Ursprünge und Urheber weisen aber auch die amerikanische „*Virginian Bill of Rights*“ und die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution zurück, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß die großen Kirchen von sich aus der Idee der Menschenrechte noch lange zurückhaltend, ja zum Teil sogar obstruktiv gegenüberstanden. Insofern wird man also Hegel, aufs Ganze betrachtet, durchaus nicht recht geben können, wenn er für die Öffnung zur Neuzeit einseitig das „protestantische Prinzip“ zu reklamieren sucht: „Das Prinzip des freien Geistes“, so heißt es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, „ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft“ (Ed. G. Lasson, *Phil.Bibl.* Bd. 171, 765.).

Die Wege, die zu unserem heutigen Verständnis von Religion und Ethos, von christlichem Glauben und konkreter Moral geführt haben, waren offensichtlich weitaus differenzierter und verschlungener, als daß sie sich auf einen Nenner bringen ließen. Und was wir da an bedeutsamen Weichenstellungen ausgemacht haben, erscheint in vielem für uns theologisch kaum mehr tragfähig. Das gilt für die mittelalterliche Statuslehre ebenso wie für die eigentümliche Werkfrömmigkeit des mittelalterlichen Menschen, die in manchem die Vorstellung assoziiert, als ob das Leben ein einziges großes Kontor wäre und am jüngsten Tage Bilanz gezogen würde. Das gilt aber auch für die Be-

rufslehre Luthers, die mit dessen Rechtfertigungsglauben nur schwer in Harmonie zu bringen ist und deshalb auch nicht ohne den Kontext seiner antimönchischen Grundoption plausibel erscheint. Und das gilt erst recht im Bezug auf Calvins Erwählungsgedanken, mit seinen weitgehenden Folgerungen für ein entsprechendes innerweltliches Leistungsethos. Dies alles hat für uns heute tatsächlich in vielem nur mehr historische Bedeutung.

Im Zentrum des theologisch-ethischen Ringens stehen inzwischen längst andere grundlegende und weiter reichende Fragen. Es geht um die Personwürde des Menschen und ihre menschenrechtliche Absicherung. Das Recht muß endlich überall zu dem Punkt vordringen, wo die vom Glauben geleitete Liebe immer schon ist: zum Menschen als Person. Liebesgebot und Menschenrechte gehören zusammen. Ferner geht es um die theologische Einordnung und ethische Bewältigung des gewaltigen instrumentellen Potentials, das sich der neuzeitliche Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur geschaffen hat. Und in all dem geht es letztlich um die Herstellung einer zuvor nie erreichten, aber auch sozialstrukturell so nie möglich gewesenenen Solidarität der Menschheit, wie dies der Intention des Evangeliums entspricht. Das sind die Fragen, die für die Zuordnung von Religion und Ethos, von christlichem Glauben und konkreter Moral heute bestimmend geworden sind.

Die konfessionellen Unterschiede wirken nach

Diese Perspektiven dürfen uns aber auch nicht blind machen für die defizitären Aspekte mancher überkommener Theologumena, deren Handlungskonsequenzen in bestimmten Bereichen bis heute fortwirken. So erscheint es z. B. überraschend, daß die friedliche Nutzung der Kernenergie, die man im katholischen Bereich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bedingt bejaht, seitens evangelischer Theologen und Kirchenleitungen mit überwältigender Mehrheit grundsätzlich abgelehnt wird. Es läßt sich denken, daß diese protestantische Option mit jenem Mißtrauen zusammenhängt, das evangelischer Glaube der Frage der Güter- und Übelabwägung von seinem anthropologischen Ansatz her generell entgegenbringt. Wenn man davon ausgeht, daß der Mensch als Bild Gottes durch die Sünde und ihre Folgen zutiefst versehrt ist, so wird man damit zwangsläufig auch die innerweltliche Notwendigkeit von Risiko- und Übelabschätzungen in Zusammenhang zu bringen suchen. Das Unausweichliche, unter den Bedingungen dieser Welt auf Kompromißlösungen verwiesen zu sein, wird selbst zum Zeichen dafür, daß diese Welt substantiell im argen liegt. Daß hingegen solche Abwägungsprozesse und der daraus resultierende Kompromiß zugleich etwas mit der unabhängig von der Sünde gegebenen *Kontingenzstruktur der Schöpfung* zu tun haben, wie dies katholische Theologie in Rechnung stellen würde, bleibt im Grunde unreflektiert. Nach evangelischem Verständnis bedeutet Kompromiß notwendig

Teilhabe an dem Schuldzusammenhang dieses Äons, Tribut, der an die gefallene Welt zu entrichten ist (Thielicke) und darin „uneigentliche“, vergebungsbedürftige Vollzugsform christlicher Existenz (Bonhoeffer). (Zum Ganzen vgl. *H. Ringeling*, Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. In: *A. Hertz* u. a. (Hrsg.), Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1982, 93–116, bes. 99 ff.) „Güterabwägung“, so meint von daher Günter *Altner* sogar, „liegt unterhalb des Anspruchs der Ethik.“ (*G. Altner*, Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987, 175.)

Unter dieser Voraussetzung können dann aber im Prinzip beliebige Abwägungsprobleme – und hier bietet sich natürlich das Problem der friedlichen Nutzung der Kernenergie wegen der damit verbundenen spezifischen Risikostruktur besonders an – jederzeit zum Testfall des Christlichen erhoben werden, ohne daß man sich deshalb noch auf weitere Folgenabschätzungen einlassen müßte. Aus einem rational argumentierenden bedingten Ja oder Nein wird ein glaubensmäßig motiviertes apodiktisches Nein.

Doch lassen sich demgegenüber auch theologisch defizitäre Grundoptionen nennen, die einem bestimmten *katholischen* Kontext zuzuordnen sind und die gleich ein ganzes Kulturklima geprägt haben. Ich möchte hier nur auf folgendes Phänomen aufmerksam machen. Südlich der Grenzen der USA beginnt auf dem amerikanischen Kontinent die Welt der Entwicklungsländer, wenngleich doch das ganze Amerika, von Feuerland bis Alaska, durch Weiße, ihrer Herkunft nach also durch Europäer, seine kulturelle Form erhalten hat und von ihnen bis heute dominiert wird. Der von Spaniern und Portugiesen geprägte lateinamerikanische Teil – ähnliches gilt übrigens im asiatischen Raum für die Philippinen – ist jedoch faktisch immer noch in verheerender Weise unterentwickelt. Diesen Tatbestand der Unterentwicklung aber, wie dies heute Mode geworden ist, allein mit Hilfe der Dependenciateorie, einer Abwandlung der leninschen Imperialismustheorie, zu erklären, also auf die ökonomische Ausbeutung durch die Industrienationen zurückzuführen, hieße doch wohl, die mögliche Wirkung – so sie zutrifft – mit den Ursachen zu verwechseln. Entwicklungsfähigkeit ist eine Frage der Mentalität, und zwar gerade auch der religiösen, wie dies Max Weber am Beispiel des Calvinismus eindrucksvoll gezeigt hat. So bleibt zu fragen, wieweit hier nicht der Einfluß bestimmter theologisch-ethischer Traditionselemente eines von Grund auf iberisch geprägten Katholizismus den entscheidenden Schritt in die Neuzeit aufgehalten hat.

Der Einheit von Schwert und Kreuz, wie sie einmal der Conquista als leitende Idee geschichtlich zugrunde lag, korrespondiert eine Mystik der Unterwerfung und Leidensbereitschaft. Welteroberung drängt hier nicht auf Weltveränderung, sondern auf Subordination und damit auf Herstellung ökonomischer und sozialer Immobilität.

Nur so erklärt sich dann auch das plötzliche Entstehen völlig neuer theologischer Konzeptionen unter dem Stichwort „Theologie der Befreiung“, mit denen man heute, angesichts der exorbitanten Verelendung großer Bevölkerungsmassen die Zuordnung von christlichem Glauben und konkreter Moral in einer für lateinamerikanische Verhältnisse neuen Weise anzusprechen und zu mobilisieren sucht. Doch selbst diese Theologie hält der Prüfung nicht stand. Mit ihrer einseitig heilsgeschichtlichen Argumentation koppelt sie sich letztlich von elementaren, schöpfungsmäßig gegebenen Grundlagen ab, ohne deren Einbeziehung es nicht möglich ist, die Fülle der andrängenden, vor allem strukturellen Probleme sachgerecht zu lösen. Die marxistische Geschichtsanalyse mit ihren Krisentheorien, auf die dann manche Theologen in diesem Zusammenhang rekurrten, bietet hierfür gewiß keinen Ersatz.

All dies sind zu überwindende Positionen. Wo immer fun-

damentale Bedingungs Zusammenhänge menschlichen Seins und Seinkönnens theologisch verzeichnet oder überspielt werden, führt dies zwangsläufig zu einer defizitären ethischen Sichtweise. Schöpfungsordnung und Heilsordnung sind keine getrennten Größen. Das Zuordnungsverständnis von christlichem Glauben und konkreter Moral erweist sich im Grunde als eine Frage der theologischen Anthropologie: Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie. Nicht ohne Grund rekurrten wir in unserem gegenwärtigen theologischen Denken so entschieden auf Thomas, der letztlich jegliche Entfaltung des Sittlichen auf die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen als Bild Gottes zurückbezieht. Das affirmative Gottesverständnis, das sich christlichem Glauben eröffnet und in dem alle übereinkommen, fordert notwendig auch ein affirmatives Verhältnis zur Welt, ihrer Geschichte und Zukunft. Die Welt hängt nicht im Leeren. Sie hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.

Wilhelm Korff

Die Schwierigkeiten mit dem „wirklichen“ Jesus

Bemerkungen zu einigen neueren Jesusbüchern

Die kirchliche Dogmatik hat längst kein Monopol mehr für die Deutung der Gestalt Jesu und ihrer Relevanz. Es gibt Jesusfilme wie zuletzt „Jesus von Montréal“ (vgl. HK, März 1990, 135 ff.), Jesus-Romane (zuletzt „Ein Mensch namens Jesus“ von Gerald Messadié, München 1989) und schließlich Jesusbücher, die teilweise quer zur theologischen Tradition, aber auch zur historisch-kritischen Exegese dem „wirklichen“ Jesus auf die Spur kommen wollen. Für Theologie und kirchliche Verkündigung sind solche Jesusdeutungen eine Herausforderung, der sie sich aussetzen müssen, der sie sich aber auch mit guten Argumenten stellen können.

„1989, année Jésus“, so betitelte unlängst „Le Monde“ eine Sammelrezension, in der acht während des vergangenen Jahres in Frankreich erschienene Bücher vorgestellt wurden, die sich allesamt auf irgendeine Weise mit der Gestalt Jesu beschäftigten (Le Monde, 13.4.90). Von einem „Jesusjahr 1989“ auf dem deutschen Buchmarkt zu sprechen, wäre zwar einigermaßen übertrieben, aber doch nicht einfach aus der Luft gegriffen. Immerhin erschien im letzten Jahr „Jesus – der erste neue Mann“ des Fernsehjournalisten Franz Alt (München 1989), ein Buch, das seither auf einem der vorderen Plätze der wöchentlichen Bestsellerliste im „Spiegel“ rangiert. Alt wiederum beruft sich als Kronzeugen für seine Sicht Jesu auf andere Jesusbücher der letzten Jahre. Er nennt ausdrücklich (S. 16) „die von der Tiefenpsychologie beeinflussten Jesus-Bücher von Eugen Drewermann, Hanna Wolff und Christa Mulack“ sowie das Buch „Der wirkliche Jesus“ von Karl Herbst. Was diese Autoren wissenschaftlich dargelegt

hätten, versuche er in seinem Buch journalistisch zu übersetzen.

Zweifellos kann man die genannten Autoren nicht einfach über einen Kamm scheren, sind ihre Bücher methodisch sehr unterschiedlich angelegt und haben jeweils andere sachliche Schwerpunkte bzw. Grundanliegen. Dennoch lassen sich unschwer *Gemeinsamkeiten* feststellen: Gemeinsam ist den Veröffentlichungen, auf die sich Alt in seinem Jesusbuch beruft und die er auf seine Art fort schreibt, daß sie sich – mehr oder weniger reflektiert – sowohl von der historisch-kritischen Jesusforschung absetzen als auch die kirchliche Christologie in ihrer im Neuen Testament grundgelegten und in den ersten Jahrhunderten ausgefalteten Form entweder ausklammern oder als Verfälschung der Gestalt Jesu kritisieren. Jesus soll in seiner Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Gesellschaft heute jenseits historisch-kritischer Sezierung und dogmatischer Engführung neu und wirksam herausgestellt und den Menschen nahegebracht werden.

Ein bunter Fächer von Jesusbildern

Eugen Drewermann möchte mit seinem zweibändigen Kommentar zum Markusevangelium (Erster Teil, Olten 1987; Zweiter Teil, Olten 1989²) den eigentlichen, symbolischen Sinn der biblischen Erzählungen über Jesus von Nazareth herausarbeiten, die Geschichten des Evangeliums „als wirkliche Dichtungen, als die Poesie einer glaubenden und deswegen glaubhaften menschlichen Exi-