



Kontroverse

Dialoge

**Theologische Miniaturen
zur Konfessionalität**

Gebhard Böhm
Bernhard Bosold



EVANGELISCHE LANDESKIRCHE
IN WÜRTTEMBERG

Diözese
RO/ENBURG-
STU/GART

Impressum

Kontroverse **Dialoge**.
Theologische Miniaturen zur Konfessionalität
von Gebhard Böhm und Bernhard Bosold

Gebhard Böhm, Studiendirektor i.K. Pfarrer, ist Referent für Gymnasien im
Dezernat Kirche und Bildung des
Evangelischen Oberkirchenrates Stuttgart
Gerokstr. 19
70184 Stuttgart
gebhard.boehm@elk-wue.de
<http://www.elk-wue.de/landeskirche/oberkirchenrat/kirche-und-bildung/>

Bernhard Bosold, Schuldirektor i.K., ist Referent für Gymnasien in der
Hauptabteilung Schulen des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg
Karmeliterstr. 2
72108 Rottenburg am Neckar
bbosold@bo.drs.de
<http://www.drs.de/index.php?id=677>

Layout und Satz: Christa Bächtle, ptz
Digitaldruck: Offizin Scheufele, Stuttgart-Degerloch, www.scheufele.de

November 2010

Vorwort

Die folgenden Dialoge sind im Kontext des Bemühens um ein sinnvolles Modell konfessioneller Kooperation der beiden großen christlichen Konfessionen im Religionsunterricht in den allgemein bildenden Schulen in Württemberg entstanden und bei verschiedenen Gelegenheiten in Fortbildungen und Tagungen eingebracht worden.

„Miniaturen“ liegen hier vor, „Kleinigkeiten“, wenn man so will. Mit ihnen sollte gewissermaßen „in Szene gesetzt“, veranschaulicht werden, dass ökumenische Offenheit der Kirchen nicht geistliche Blässe und theologische Verflachung einschließt, nicht Positions- und Niveauverlust bedeutet, sondern zu Vertiefung und Profilierung führt und Klarheit schafft.

Verschiedenheit von Überzeugungen und Einsichten konkretisiert sich im Gespräch als Kontroverse. Wenn die Kontroverse getragen wird von der wechselseitigen Bezogenheit auf einander, wird sie zum konstruktiven Dialog.

Bernhard Bosold
Gebhard Böhm

Inhaltsverzeichnis

I Zum evangelischen und katholischen Verständnis von „Kirche“

A	Kontroversekklesiologie im Klassenzimmer Gebhard Böhm	5
B	Kirche als Kirchenraum, als heiliger Ort Bernhard Bosold	6
C	Das Haus der Gemeinde Gebhard Böhm	7
D	Kirche als weltweite „Communio Sanctorum“ Bernhard Bosold	8
E	Die „Gemeinschaft der Heiligen“ und die vielen Kirchen Gebhard Böhm	9
F	Zeichen des Heils – Offene Fragen Bernhard Bosold	10

II Über das evangelische und katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

A	Gott und das natürliche Licht der Vernunft Bernhard Bosold	11
B	Die Grenzen der Vernunft und die Hybris des Menschen Gebhard Böhm	13
C	Die Sakramentalität der Wirklichkeit Bernhard Bosold	15
D	Unterscheidung und Einsicht Gebhard Böhm	17

III Zum Problem der „Werte“

A	Einspruch – gegen die „Tyrannei der Werte“ Gebhard Böhm	19
B	Werteerziehung und Orientierungswissen Bernhard Bosold	22

I Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

A Kontroversekklesiologie im Klassenzimmer

Wie mache ich meinen 6.-Klässlern den Unterschied im Verständnis der Kirche in der katholischen und in der evangelischen Ekklesiologie anschaulich? Sie waren im Lehrbuch über den Begriff „Laie“ gestolpert, ein Schüler fand es „unverschämt“, wie er sich ausdrückte, dass katholische Christen so benannt werden, „als ob sie keine Ahnung hätten“, meinte er.

Ich erinnerte mich an ein mittelalterliches Bild. Es zeigte einen Kirchenraum mit zwei Stockwerken. Im unteren Stockwerk befanden sich Kaufleute und Bettler, Handwerker und Ritter, Bauern und Herzog, König und Kaiser, das ganze Volk, „laos“ auf griechisch, also: die Laien. Im oberen Stockwerk saß der gesamte Klerus, Mönche und Nonnen, Leutpriester, Prälaten und Bischöfe, Äbtissinnen und Äbte und – selbstverständlich – der Papst. Wobei Klerus nun eben nicht mehr wie in 1. Pt. 5,3 die ganze Gemeinschaft der Gläubigen bezeichnet. Ich nahm's mir zum Vorbild und zeichnete eine Pyramide an die Tafel mit dem Papst an der Spitze, den Kardinälen, Bischöfen, Äbten, Pfarrern und Mönchen samt Nonnen darunter – und dann einen dicken Strich, unter dem dann in vielen Strichmännchen dargestellt das Volk sich befand. Am Rand notierte ich die beiden Begriffe „Klerus“, oben; und „Laos (= Volk ⇔ Laien)“ unten. Und drüber schrieb ich mit gelber Kreide: Die katholische Kirche.

So weit so gut. Eine Schülerin allerdings fragte, ob wir nicht auch eine Skizze machen könnten für die evangelische Kirche.

Ich schrieb an die Tafel daneben mit violetter Kreide: Die evangelische Kirche.

Und – Gott sei Dank – das Klingelzeichen beendete die Stunde und gab mir zwei Tage Zeit zu überlegen, wie denn wohl eine evangelische Skizze aussehen könnte.

Mir kam diese Idee, wohl wissend, dass sie mehr eine Idee als eine Wirklichkeit veranschaulichte: Ein großer Kreis – im Kreis viele Menschen, ohne Hierarchie auf einander bezogen. Am Rand eine Vielzahl von Symbolen, die Menschen zugeordnet werden können: ein Buch mit einem Kreuz drauf, ein Hammer, eine Medizinflasche, ein Schraubenzieher, ein PC, ein Kinderwagen und noch ein Buch etc. etc.

Die Schüler sollten dann sagen, welches Menschlein in der Gemeinde welches Attribut haben (d.h. bekommen) soll, und um was für Leute es sich da dann handeln würde: Mesner, Seniorenkreisleiter, Jungscharkind etc. Als einer das Buch mit dem Kreuz dem Menschlein im Zentrum geben wollte, gab's eine Diskussion über die Wichtigkeit von Pfarrern. Wir entschieden schließlich so: das Buch mit dem Kreuz wurde in die Mitte gemalt. Der, der den Pfarrer darstellen sollte, erhielt ein Beffchen an den Hals – aber er war mehr zum Rand hin gestellt.

Kontroversthologie oder Kontroversekklesiologie im Klassenzimmer?

In der Pause hab ich's meinem katholischen Kollegen erzählt. Er meinte: Ihr Evangelischen nehmt immer den Papst so wichtig – und ließ mich stehen.

Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

B Kirche als Kirchenraum, als heiliger Ort

Wenn ich eine Kirche betrete, spüre ich: Dies ist kein gewöhnlicher Ort. Hier wohnt Gott. Dies ist SEIN Haus.

Meist ist es dunkel. Mit den Augen suche ich das Ewige Licht. Wenn ich es neben oder auf dem Tabernakel gefunden habe, umfängt mich Ruhe. Dies ist das Haus des HERRN. ER ist der Ewige. ER ist die Quelle des Lebens. In SEINEM Licht schauen wir das Licht (Ps 36).

Ich tauche meine Finger in das Weihwasserbecken am Kircheneingang und mache das große Kreuz: Stirn, Bauch, linke Schulter, rechte Schulter. Ich weiß (und manchmal spüre ich das auch): Ich bin ganz von Gott umfungen. Ich gehöre zu Christus, dem ich durch die Taufe verbunden bin. Nun sitze ich still in der Bank. Ich habe ein Bedürfnis, ruhig zu sein und zu schweigen. Manchmal meine ich zu spüren: SEIN Schweigen ist größer, SEIN Schweigen trägt.

Kirche – das ist für mich nicht in erster Linie Weihehierarchie und Papst, sondern ein heiliger Raum. „Hier wohnt Gott.“ Das weiß ich, seit ich es als Vierjähriger von meiner Mutter erzählt bekommen habe. Dort ist das Ewige Licht. Dort im Tabernakel wohnt ER.

Inzwischen habe ich Theologie studiert. Ich weiß: Wenn ER ist, dann wohnt er überall. Dann gibt es nichts, das nicht von ihm getragen ist.

Ein theologischer Lehrer (Peter Knauer) drückte das so aus: „Die Welt (das Universum, die gesamte Weltwirklichkeit) ist nichts als Bezogen-sein auf Gott in Unterschiedenheit von ihm.“

Wenn es nun schlechterdings nichts gibt, das nicht von Gott im Sein gehalten würde, dann ist die Unterscheidung von „heilig“ und „profan“ hinfällig. Gott ist überall. ER ist allgegenwärtig. Aber für uns, um unsretwillen braucht es heilige Räume und heilige Zeiten.

Auch Petrus, Johannes und Jakobus sahen die Heiligkeit des Herrn erst, als er verklärt wurde. Auch Mose hörte die Stimme des Herrn erst, als der Dornbusch brannte und nicht verbrannte.

Hier ist ein heiliger Ort. Hier brennt das ewige Licht. Hier feiert die Gemeinde den Tod der Herrn, bis ER kommt. Im Zeichen des gebrochenen Brotes ist Christus gegenwärtig.

Sakrament: Es ist ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Liebe und Gegenwart Gottes.

Wenn ich eine Kirche betrete, spüre ich: Dies ist kein gewöhnlicher Ort. Hier wohnt Gott. Dies ist SEIN Haus.

Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

C Das Haus der Gemeinde

Sieben Jahre war ich Pfarrer einer Gemeinde in einem hohenlohischen Provinzstädtchen. Meine Gemeinde umfasste zwei Stadtteile, eine Siedlung aus den 30-er bis 50-er Jahren des letzten Jahrhunderts und ein Neubaugebiet mit Wohnblocks und Hochhäusern. Im einen Stadtteil stand ein zweckmäßiges Gemeindehaus, das man beim besten Willen nicht hätte „schön“ nennen können, am anderen stand eine Baracke, die vorher einer anderen Gemeinde behelfsweise gedient hatte: ein einziger Raum, in dem unter der Woche Eine-Welt-AG, Krabbelgruppe, Konfirmandenunterricht und ich weiß nicht was noch stattfand – sonntags hielt ich hier Kirche.

Ja, so war der Sprachgebrauch: „Kirche halten“, auch „in die Kirche gehen“. „Gehst du am Sonntag in die Kirche?“, fragten die Konfirmanden einander und meinten – selbstverständlich – dass sie zum Gottesdienst ins Gemeindehaus gehen würden. Glocken gab's keine, ein Tisch stand vorne mit einer weißen Decke – der Altar. Eine Art Notenständer bildete die Kanzel, ein Klavier ersetzte die Orgel. Während der Predigt konnte man zu den Fenstern hinaussehen.

Als aus dem Seniorenkreis heraus das Ansinnen an den Kirchengemeinderat herangetragen wurde, für ältere Menschen unter fachkundiger Anleitung eine Gymnastikgruppe im Gemeindehaus anzubieten, gab's eine Verlegenheit. Dann müsse man den Altarraum durch einen Vorhang abtrennen, meinte ein frommer Mann, dem es schwer vorstellbar war, dass vor dem Altar des Herrn geturnt werden solle. Andere sahen das lockerer an.

Schließlich wurde beschlossen, dass der Herr Pfarrer in der nächsten Sitzung dazu anhand biblischer Belege etwas Theologisches sagen solle.

Als strammer Protestant führte der dann aus, dass es auf die Verkündigung und auf die Antwort der Gemeinde, auf das Gebet als Lob, Dank und Bitte, auf das Singen der Lieder ankomme und nicht auf irgendeine Heiligkeit von Orten, von Räumen, von Gegenständen in den Räumen. Das sei alles Heidentum oder bestenfalls katholisch.

Der fromme Mann traute sich nicht mehr, auch nur etwas zu sagen. Und so kam's zu dem Beschluss: montags ging man zur Gymnastik ins Gemeindehaus; den Tisch mit der weißen Decke hat man zur Seite geschoben. Man brauchte ja Platz zum Turnen. Und sonntags ging man in der selben Baracke „in die Kirche“.

Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

D Kirche als weltweite „Communio Sanctorum“

Für Paulus war klar: Alle, die zu Christus gehören, die auf seinen Tod getauft sind, sind Heilige. In Christus sind sie eine neue Existenz. Es zählt nicht mehr der „Alte Adam“. So konnte er seinen Brief beginnen: „An die Gemeinde der Heiligen in Korinth.“

Wir haben schmerzlich gelernt, dass wir immer auch noch Sünder sind, dass auch die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, eine *Ecclesia semper reformanda*, eine immer zu reformierende Kirche ist.

Wir können nicht definieren, wer zur Kirche als dem „Mystischen Leib Christi“ gehört. Wir können vermuten – und viele Kirchenlehrer haben das getan –, dass viele zu Christus gehören, die nicht Kirchenmitglieder sind, und dass es Kirchenmitglieder gibt, die nicht zu ihm gehören. Aber: Das zu entscheiden, ist allein Sache des HERRN.

Und trotzdem: Die Kirche als „Communio Sanctorum“ ist nicht nur „in Denk“ sondern auch „in Echt“. Die Kirche gibt es wirklich. Sie ist das wandernde Volk Gottes. In der realen Geschichte. Christus ist in ihr gegenwärtig.

Und weil das so ist, braucht es *Universalität* und *Einheit*.

Einheit:

Wenn Gott sich offenbart, dann braucht es auch ein verlässliches Zeichen der Einheit. Dann braucht es einen Papst. Dann kann nicht jeder sein eigener Papst sein.

Allerdings ist der Papst nicht in allem, was er als Mensch sagt und denkt, unfehlbar. Er kann ein Jesus-Buch schreiben, und andere Theologen können Jesus-Bücher mit anderen Akzenten schreiben. Aber es ist seine Aufgabe, das Amt und den Dienst der Einheit auszuüben, demütig Sorge zu tragen, dass der Glaubenssinn des Volkes Gottes authentisch Ausdruck findet. Natürlich lässt das eine große Vielfalt im Glauben zu. Aber gerade, weil es diese Vielfalt gibt, braucht es das Zeichen und den Dienst der Einheit.

Universalität:

Kirche ist per definitionem keine Staatskirche. Sie ist die Gemeinde des Herrn aus allen Völkern. Etwas davon ist spürbar, wenn trotz aller Inkulturation und aller liturgischen Vielfalt etwas von dieser weltumspannenden Einheit in der Feier der Heiligen Messe spürbar wird, in Afrika ebenso, wie in Korea oder Brasilien.

Damit hat die Universalität der Kirche auch eine politische Seite. Der Journalist Bernd Ulrich schrieb (sinngemäß) in der ZEIT: Mit nur rund 2500 Menschen im Vatikan ist die katholische Kirche ein Global Player, eine Sanfte Weltmacht. Hier laufen ungefiltert Informationen aus allen Teilen der Welt zusammen, aus Brasilien ebenso, wie aus Mauretanien, aus Nordkorea, aus dem Sudan. Die Kirche hat die Aufgabe, Stimme der Armen und der Rechtlosen zu sein. (Dies ist umso wichtiger, als die Stimme Amerikas an Glaubwürdigkeit verloren hat und die Stimme der UNO noch keine Festigkeit gefunden hat.)

Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

E Die „Gemeinschaft der Heiligen“ und die vielen Kirchen

Ich habe auch etwas übrig für schöne Kirchen,
mehr für romanische allerdings und für gotische,
nicht so sehr für die barocken – das aber mag
Geschmacksache sein.

Ich bewundere das Werk der Menschen.

Ich staune darüber, dass sie in so großartiger
Weise ihrem Glauben Ausdruck verliehen haben.
Ich erfahre mich damit hineingenommen in die
Geschichte des Glaubens, in einen Horizont, der
größer ist als mein Leben. Diese Erfahrung brau-
che ich, damit ich glauben kann. Diese Erfahrung
kommt mir zu aus den Gebäuden, in den Cho-
rären, im Gottesdienst, in der Musik, in der real
existierenden Gemeinde und in der geglaubten
„Gemeinschaft der Heiligen“.

Und die, diese „Gemeinschaft der Heiligen“, ist
universal und – auch wenn die Gemeinde Jesu
Christi in ihrer irdischen Gestalt in einer Vielzahl
unterschiedlicher Kirchentümer besteht – nur
eine.

Ihre Universalität, ihre Einheit freilich ist nicht
nur virtuell, sie ist – als geglaubte – real. Ihre
Realität umgreift, trägt – und kritisiert – alle rea-
len Kirchen. Und jeder Versuch, jeder Anspruch,
diese Universalität und diese Einheit in irgendei-
ner Weise – durch ein (meinetwegen: dienendes)
Amt, durch apostolische Sukzession oder wie im-
mer – zu „versichtbaren“, wird die geglaubte Rea-
lität der einen, universalen Kirche notgedrungen
verstellen. Daher braucht es eben keinen Papst –
und solange es einen Papst gibt, der meint, diese
Einheit und diese Universalität zu repräsentieren,
solange wird er immer auch ein Repräsentant der
Partikularität und der Vielfalt sein.

Die Vielfalt des Glaubens findet ihre Einheit
in dem, auf den sich der Glaube richtet: im
dreieinigen Gott, dem wir Menschen allesamt
mit allem, was wir sind und haben, auch mit
unserem Glauben und in unseren Kirchen, in
geschöpflicher Partikularität gegenüberstehen
und auf dessen Einheit und Universalität wir –
im besten Fall – bezogen bleiben.

In diesem – besten – Fall würden wir uns in
unserer Partikularität nicht mehr gegeneinan-
der richten, sondern „in versöhnter Verschie-
denheit“ zueinander finden und den Reichtum
göttlicher Berufung bei einander wechselseitig
gelten lassen.

Zum evangelischen und zum katholischen Verständnis von „Kirche“

F Zeichen des Heils – Offene Fragen

Ja, es gibt einen Unterschied zwischen der Kirche als der universalen „Gemeinschaft der Heiligen“ und der römisch-katholischen Kirche. Deshalb hat das Zweite Vatikanische Konzil auch nicht formuliert, dass die römisch-katholische Kirche die eine und universale Kirche Jesu Christi ist („est“), sondern dass die eine und universale Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche anwesend ist, existiert („subsistit“).

Anwesend ist Jesus Christus auch in anderen Kirchen. Denn „wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind“, da ist er mitten unter ihnen.

Deshalb gab es von katholischen Theologen und Theologinnen heftige Kritik an der Enzyklika „Dominus Jesus“, in der Papst Benedikt XVI. evangelischen Kirchen abspricht, im eigentlichen Sinne Kirche zu sein, und ihnen nur zugesteht, dass sie „kirchliche Gemeinschaften“ seien.

Das „subsistit“ stellt klar, dass keine irdische, geschichtliche Kirche mit der einen Kirche Jesu Christi identisch ist. Aber es gibt doch eine spezifisch evangelische und eine spezifisch katholische Weise, dieses „subsistit“ zu verstehen und zu erfahren.

Ein evangelischer Christ wird immer betonen, dass der Glaube ganz Gnade ist, die dem Einzelnen direkt von Gott zuteil wird. Das ist theologisch auch aus katholischer Sicht wahr, sonst hätte im Jahr 1999 nicht die gemeinsame Erklärung der Kirchen über die Rechtfertigung unterzeichnet werden können.

Ein katholischer Christ wird jedoch unbeschadet der „Rechtfertigung aus dem Glauben allein“ auch die Kirche lieben, weil sie es ist, die ihm diesen Glauben erfahrbar macht. Gott ist auch der abwesende Gott, und der Glaube des Einzelnen ist oft auch schwach und voller Zweifel. Deshalb kann es sehr leicht geschehen, dass uns Gott nur noch als „in Denk“ erscheint und nicht „in Echt“.

Die Kirche ist in katholischer Sicht deshalb immer auch „Zeichen des Heils“. Sie ist eine „Schnittstelle zu Gott“. Jesus Christus ist in ihr wirklich gegenwärtig. Es tut gut und ist Gnade, wenn man vom Glauben anderer getragen wird und sich in die Gebetsworte anderer Gläubiger vor einem und neben einem bergen kann, wenn die eigene Glaubenssprache verstummt.

Allerdings gibt es auch eine offene Frage. Und diese Frage verschärft sich in der gegenwärtigen Kirchenkrise: Wie kann sichergestellt werden, dass die Kirche diese Sakramentalität („Zeichen des Heils“, „Schnittstelle“) nicht als etwas versteht, das sie verwalten und in ein kirchliches Recht gießen könnte, sondern versteht als „Werk des Heiligen Geistes“, der weht, wo ER will?

Wenn wir das durchdenken, kommen evangelische Stärken und katholische Stärken zusammen.

Die evangelische Sicht verbietet uns, unsere „Schnittstelle zu Gott“ (Jesus Christus, das Wort Gottes, das Sakrament, die Kirche) so zu verstehen, als könnten wir sie „verwalten“. Der Mensch bleibt Sünder (auch der Priester, der Bischof, der Papst), und der Glaube bleibt Gnade.

Die katholische Sicht verbietet uns, unsere „Schnittstelle zu Gott“ (Jesus Christus, die Kirche, das Sakrament, das Wort Gottes) so zu verstehen, als wäre sie wirklich nur im Glauben des Einzelnen. Die Kirche ist „Gemeinschaft der Heiligen“, und der HERR ist in ihr gegenwärtig.

II Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

A Gott und das natürliche Licht der Vernunft

Pfingsten 2001 hielt das Ehepaar Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky zwei Predigten, die sich mit dem Thema Glaube und Vernunft beschäftigten. Während Dorothee Sölles Predigt als Leitsatz formulierte: „Stärkt den Glauben, damit die Vernunft ihre Neigung verliert, bloß instrumentelle Vernunft zu sein“, war der Leitgedanke von Fulbert Steffenskys Predigt: „Stärkt die Vernunft, damit der Glaube seine Neigung zum Aberglauben verliert.“

Während die Predigt Dorothee Sölles die evangelische Skepsis gegenüber der Vernunft artikuliert, scheint mir die Predigt Fulbert Steffenskys sehr „katholisch“ zu sein.

In der Tradition katholischer Theologie hat die Vernunft einen sehr hohen Stellenwert. Sie dient nicht nur der Abwehr eines magischen Glaubensverständnisses oder anderer abergläubischer Neigungen, sondern der Vernunft wird durchaus zugetraut, selbst hilfreich zu sein, den Glauben zu stützen und als vernünftig zu erweisen. So formulierte noch das Erste Vatikanische Konzil: „Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden.“ (DS 3026)

Ist das wirklich einlösbar? Die so genannten Gottesbeweise haben es versucht. Der berühmteste ist der des Anselm von Canterbury. Nach Anselm ist Gott „id quo maius cogitari nequit“. Gott ist das Größte, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Als diesem Unendlichen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, muss ihm auch Existenz zukommen, denn das denkbar Größte kann nur dasjenige sein, dem auch die Eigenschaft zu existieren nicht fehlt. Diesem Gottesbeweis machte spätestens Immanuel Kant den Garaus. Kant stellte fest, die-

ser Beweis zeige nur, dass der Mensch den Gedanken eines Größten fassen kann, nicht aber, dass dieses Gedachte auch tatsächlich existiert. Um wirklich Erkenntnis zu erzielen, könnten wir uns nicht nur auf die reinen Begriffe zurückziehen, wir müssten immer auch auf Erfahrung rekurrieren. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, aber Begriffe ohne Anschauung sind leer“, war Kants Fazit.

Was die Beweisbarkeit Gottes angeht, sind wir bescheidener geworden. Aber das Staunen über den Kosmos und seine Schönheit (und Schrecklichkeit), das Staunen über die Gesetzmäßigkeiten des Universums, die darauf angelegt sind, Galaxien hervorzubringen und die Evolution des Lebens auf unserem Planeten in Gang zu setzen, die etwas wie das Gehirn des Menschen hervorgebracht hat, das Staunen und die Ehrfurcht darüber hat gerade auch Wissenschaftler wie Max Planck und Werner Heisenberg nie verlassen.

Manchmal wissen wir es und spüren es zutiefst: Das Leben ist ein Geschenk und ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis. Angesichts dieses Geheimnisses scheint es ein noch verwegenerer Glaube zu sein, dies alles für einen belanglosen und gedächtnislosen Zufall zu halten als für Gottes Schöpfung, die im Werden ist.

Für Thomas von Aquin, den großen Theologen des Mittelalters, der das Denken Platons und Aristoteles' für die christliche Theologie und das vernünftige Begründen des Glaubens fruchtbar machte, war der Zusammenhang von Denken und Sein noch klar und konsistent: Das Sein ist eines, es ist wahr und es ist gut. Und der Mensch ist unterwegs zum summum bonum, dem höchsten Gut, zu Gott. Und Gott ist, denn ohne Gott wäre nichts. Denn alles, was ist, hat

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

eine Ursache. Und diese Ursachen können wir zurückverfolgen und noch weiter zurückverfolgen. Irgendwann aber muss es einen unbewegten Bewegten gegeben haben, eine erste Ursache, sonst gäbe es nichts.

Auch zu diesen Gottesaufweisen des Thomas von Aquin hat Immanuel Kant etwas gesagt. Kant stellte fest, dass wir uns in Widersprüche verwickeln, wenn wir über die Grenzen unseres Denkens ins Unendliche hinausdenken. Denn wenn wir bei Gott als dem unbewegten Bewegten, als der *causa prima* angekommen sind, können wir fragen, wer denn Gott verursacht habe. Und Friedrich Nietzsche ergänzte: Wie könnte es der Mensch denn dann aushalten, nicht selber Gott zu sein? Aber eine Widerlegung der *quinque viae* (die „fünf Wege“, Gott nicht zu „beweisen“ aber „aufzuweisen“) des Thomas von Aquin war das beides nicht. Ich lese Kant und Nietzsche eher als einen Rückverweis in das Geheimnis des Seins und des Lebens, aus dem wir nicht hinauskommen, das wir nicht von außen beherrschen können.

Der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker erzählt in seinen biografischen Rückblicken von einer Gotteserfahrung, die er als Zwölfjähriger gemacht hat.

„Zu meinem 12. Geburtstag, im Juni 1924, wünschte ich mir eine drehbare, also auf Tag und Stunde einstellbare Sternkarte. Bald danach gingen wir von Basel, wo mein Vater deutscher Konsul war, für die Sommerferien in die einsame Pension Mont Crosin im Berner Jura. Am Abend des 1. August wurde dort der Schweizer Nationalfeiertag wie üblich mit Höhenfeuern und Raketen begangen. Ein Tanzvergnügen der Pensionsgäste begann mit einer langen Polonäse im Freien. Bei einer der Trennungen der Schlange gelang es mir, meine etwa gleichaltrige Dame zu verlieren. Da entwich ich von den Menschen in die warme, wunderbare Sternen-

nacht, ganz allein. Das Erlebnis einer solchen Nacht kann man in Worten nicht wiedergeben, wohl aber den Gedanken, der mir aufstieg, als das Erlebnis abklang. In der unaussprechbaren Herrlichkeit des Sternhimmels war irgendwie Gott gegenwärtig. Zugleich aber wusste ich, dass die Sterne Gaskugeln sind, aus Atomen bestehend, die den Gesetzen der Physik genügen. Die Spannung zwischen diesen beiden Wahrheiten kann nicht unauflöslich sein. Wie aber kann man sie lösen? Wäre es möglich, auch in den Gesetzen der Physik einen Abglanz Gottes zu finden?“¹

„Die Spannung zwischen diesen beiden Wahrheiten kann nicht unauflöslich sein.“ Die Sprache der Wissenschaft und die Sprache des Glaubens können sich nicht auf Dauer widersprechen. Bis es soweit ist, dass wir den Zusammenhang sehen und verstehen, können Wissenschaft und Theologie nur in aller Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit das Gespräch, den Dialog suchen. Denn wenn die Welt Schöpfung Gottes ist, ist sie ein Liebesbrief Gottes, die dem Suchenden und Erkennenden auch etwas über ihren Absender verrät. Aufgabe der Wissenschaft und der Vernunft ist es, das Geheimnis, das Geheimnis der Welt (das auch etwas mit dem Geheimnis Gottes zu tun hat, wenn die Welt Gottes Schöpfung ist) zu erforschen und zu ergründen, so weit es möglich ist. Aufgabe des Glaubens ist es, der Vernunft und der Wissenschaft ihre Neigung zur instrumentellen Vernunft zu nehmen, ihre Eindimensionalität, mit der sie meint, eine gottlose Welt vor sich zu haben, die sie ohne Rücksicht vermarkten und verzwecken dürfe / könne. Doch das war das Thema von Dorothee Sölle.

¹ Carl Friedrich von Weizsäcker (1912 – 2007), in: derselbe, *Philosophie in Selbstdarstellungen II*, 1975

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

B Die Grenzen der Vernunft und die Hybris des Menschen

„Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus“ (Phil. 4, 7)

Da wird der Vernunft ihr Platz zugewiesen und die Grenze gezogen: Sie reicht nicht zum Himmel, in keiner Weise. Sie hat ihren Ort in der Welt der Menschen, sie hat Teil am Wesen des Menschen, sie ist ein menschliches und nicht ein göttliches Vermögen – und daher ist sie auch ein ganz und gar menschliches Unvermögen.

Sie ist ein Instrument des Menschen für die Gestaltung dieser Welt und für die Bewältigung seines zeitlichen Lebens – und zugleich ist sie ein sehr effektives Mittel der Verunstaltung dieser Welt und der Zerstörung des Lebens. Denn die Vernunft ist nicht gut. Sie ist so wenig gut, wie der Mensch gut ist. Sie ist korrumpierbar wie der Mensch, sie ist – weil sie die Vernunft des Menschen ist – korrumpiert wie der Mensch, dessen Herz verdorben ist: „cor ruptum“ („Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ – Gen. 8, 21 / vgl. 6,5).

Martin Luther hat die Vernunft eine „Hure“ genannt. Sie leistet bezahlte Dienste – und sie stellt sich jedermann zur Verfügung:

Sie ist unverzichtbar für die Entwicklung raffinierter militärischer Rüstung.

Ohne sie litte die Effizienz der Ausbeutung von Mensch und Natur.

Die Vernunft ermöglicht Hinterlist, sie flüstert Ausreden ein, sie erfindet Propaganda.

Sie behauptet die Vernünftigkeit des Widersinnigen.

Der Vernunft ist nicht über den Weg zu trauen.

Vollends ist ihr nicht zu trauen, wenn sie sich auf das Göttliche richtet und über den Bereich des Menschen und seiner irdischen Welt hinausgreifen will.

Die Behauptung, die Vernunft verbinde den Menschen mit Gott, ist reine Hybris.

Die Vorstellung, die schöpfungsgemäße Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen bestehe in seiner Vernunftbegabung, verkehrt die Tatsache, dass Gott den Menschen zu seinem von ihm angesprochenen, von ihm in Anspruch genommenen und ihm verantwortlichen Gegenüber geschaffen hat, in eine in keiner Weise gegebene Eigenschaft und Potenz des vermeintlich eigenständigen Menschen.

Entsprechend handelt es sich in dem, was bei religiösen Vernunftfeiern herauskommt, nur um fromme Wünsche, um ichbegründete Projektionen, um Zeitbedingtes, um Situationsabhängiges, um Kulturell-Vermitteltes – also nicht um Wahrheit, sondern um Geschichte.

Das gilt – wie man leicht einsieht – bei der bekannten Beobachtung des Xenophanes:

„Schwarz, stumpfnasig: so stellt die Götter sich vor der Äthiope; aber blauäugig und blond malt sich der Thraker die seinen.

Hätten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen, könnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen, alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder auch die Bilder der Götter und je nach dem eigenen Ausseh'n würden die leibliche Form sie ihrer Götter gestalten.“¹

Diese Einschätzung gilt auch – wie aufgrund der Gewohnheit freilich vielleicht schwerer erkennbar ist – für das „argumentum“ des weisen Anselm² und für die „quinque viae³“ des gelehrten Thomas. Denn wo führen beispielsweise diese Wege hin und in welchen Gebieten bewegen sie sich? In einer wohlgeordneten Welt, durch die Stufen des Seins, im Geflecht von Ursachen und

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

Wirkungen verlaufen sie und sie geleiten – ob methodisch haltbar oder nicht, mag jetzt auf sich beruhen – zu einem summum ens, zu einer prima causa, zu einem primum movens.

„Hoc omnes Deum nominant“, wird dann abschließend behauptet: Das nennen alle Gott. Aber weder ist es so, dass wirklich „omnes“, alle, die sich zu einer prima causa führen ließen, diese Behauptung nachvollziehen würden, noch würden die, die dazu bereit sein könnten, unter „Deus“, Gott, wirklich ein und dasselbe verstehen, vielmehr wäre hier Unterschiedliches, ja Widersprechendes und Unvereinbares versammelt, noch wäre – das hat spätestens der Universalienstreit offenbart – geklärt, ob dem „nominare“, dem Nennen, ein „esse“, ein Sein, entspricht.

Nein, diese Wege führen vielleicht irgendwo hin – und die Vernunft macht dann daraus einen Gott.

Aber das weiß jedes Kind, dass man sich nicht ein „X“ für ein „U“ vormachen lassen soll.

Und dann noch dies:

Wenn die Vernunft sich an den Himmel richtet, kommt ihr der Blick für die Erde abhanden. Indem die Vernunft versucht Gott zu erfassen, gerät ihr die Realität des Menschen aus den Augen: Die Welt wird ihr zum „kosmos“, zu einer geordneten, schönen Harmonie, und den Menschen findet sie gut. Die Widersprüche gehen verloren. Nur so vermag sie einen Gott zu behaupten.

Die natürliche Theologie, eine harmonisierende Kosmologie und eine naiv-optimistische Anthropologie – das sind drei unheilige Schwestern.

Schließlich noch diese Überlegung:

Wenn die Vernunft schon nicht zu Gott führen kann, könnte dann ihr Gutes nicht wenigstens im Negativen bestehen? Wenn sie schon den Bereich des Menschlichen nicht zu überschreiten vermag, wäre es ihr dann nicht vielleicht

zumindest möglich, dessen Grenzen zu beschreiben? So dass die Vernunft den Aberglauben, die Illusion, klerikales Machtstreben, gesellschaftlichen Missbrauch von Religion und narzisstische Selbstüberhöhung des Menschen vertreiben könnte? Mit der Folge, dass die vernünftige Religionskritik besser da stünde als vernünftige, natürliche Theologie?

Erinnern wir noch einmal an den bereits erwähnten anfänglichen Denker, an Xenophanes:

„Niemals lebte ein Mensch noch wird ein solcher je leben, der von den Göttern und allem, wovon ich rede, Gewisses wüsste; und spräche sogar das Vollkommenste jemand darüber, weiß er es selbst doch nicht; nur Raten ist alles und Meinung („dokos“)“⁴.

Nehmen wir den Hinweis ernst: „Raten ist alles und Meinung“. Das gilt auch für die vernünftige Religionskritik. Sie ist nicht besser dran als die Religion. Auch sie ist zeit-, situations- und kulturbedingt. Auch sie ist ein geschichtliches Phänomen, auch sie ist eine „Hure“ (wie z.B. der Stalinismus belegt), auch sie ist naive Hybris (wie manche wissenschaftsgläubigen Darlegungen unserer Zeit zeigen) – und die Behauptung, die Gotteskritik sei Wahrheit, ist nicht besser als die Vorstellung, die Vernunft habe Gott erahnt, begriffen und erfasst.

Die „certitudo“, die Gewissheit, des Glaubens ist der von der Vernunft erstrebten „securitas“, der Sicherheit, des Denkens nicht bedürftig. Und die „securitas“ der natürlichen Theologie kann die „certitudo“ des Glaubens so wenig begründen und stützen, wie die „securitas“ der Gotteskritik sie anfechten könnte.

1 Zit. nach W. Nestle, Die Vorsokratiker, 1922, Neuauflage 1956, Fragment 11 und 12 / vgl. J. Mansfeld, Die Vorsokratiker I 1983 Fragment 27 und 29

2 der sog. ontologische Gottesbeweis

3 die „fünf Wege“, d.i. der kosmologische Gottesbeweis, der teleologische Gottesbeweis u.a.

4 Nestle, a.a.O. Fragment 15 / vgl. Mansfeld Fragment 38

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

C Die Sakramentalität der Wirklichkeit

Auch für katholische Theologinnen und Theologen ist der Friede Gottes, Gottes ewiger Shalom, höher als alle Vernunft. Und auch die protestantische Kritik an der Neigung, Vernunft im wissenschaftlich-technischen Zeitalter einseitig instrumentell zu verstehen, wird von katholischen Theologen geteilt. Vernunft wird heute vielfach nicht mehr von Verstand, und technisch-ökonomischer Intelligenz unterschieden. Und da kann es in der Tat richtig sein, die so verstandene Vernunft als „Hure“ zu bezeichnen, die ohne eigenen Charakter jedermann für seine egoistischen Zwecke und Interessen dienstbar ist.

Die Philosophen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben viel über die „Dialektik der Aufklärung“ nachgedacht. Ihr Fazit: Wenn wir im Namen der Aufklärung Vernunft auf „instrumentelle Vernunft“ verkürzen, dann wird die Aufklärung selbst blind und dumm. Vernunft meint aber ursprünglich mehr als technische Intelligenz, sie meint das Vermögen, das Ganze in den Blick zu bekommen und individuelle und partikulare Interessen mit dem Allgemeinen zu vermitteln. Allerdings zeigte Adornos Werk „Negative Dialektik“, dass dies kaum noch als positive Setzung und affirmative Position möglich ist. Vielmehr kann Vernunft immer nur das Nichtversöhnte, das Leiden in den Blick nehmen und so auf negativem Weg, über die Kritik des falschen Lebens, die Vorstellung des versöhnten Lebens bewahren.

Noch bei Immanuel Kant meint Vernunft ein Vermögen, an dem der Mensch als Bürger des mundus intelligibilis teilhat. Und nur weil er Bürger auch der geistigen Welt ist, kann und soll der Mensch so handeln, dass die Maxime seines Handelns jederzeit Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte.

Nach katholischem Verständnis ist das „Licht der Vernunft“ durchaus eine Gabe des Heiligen Geistes. Die Vernunft leitet den Menschen dazu an, die Wirklichkeit als Ganze in den Blick zu nehmen, und sie fordert von ihm, so zu handeln, dass sein Wohl als individuelle Person mit dem Allgemeinwohl in Einklang kommt.

Im Rückblick scheint es mir sehr sinnvoll, dass das Theologiestudium bei den Jesuiten in den ersten vier Semestern außer der Einleitung in das Alte und das Neue Testament ein Studium der Philosophie und der Philosophiegeschichte vorsieht. In Ontologie und Metaphysik, in Wissenschaftstheorie, Hermeneutik, in Anthropologie und Ethik wird die Grundlage auch für das Studium der Theologie gelegt, denn Theologie war immer auch die denkende Verantwortung des Glaubens auf der Höhe der Zeit.

„Fides quaerens intellectum.“ Der Glaube sucht, ja er ringt um Verstehen und Einsicht. Und deshalb ist für die katholische Theologie die Fundamentaltheologie eine zentrale Disziplin. Hier lernen wir, dass schon Origenes und Augustinus ihren Glauben an Jesus Christus im Kontext der Philosophie ihrer Zeit zum Ausdruck gebracht haben. Und auch Paulus, der weiß, dass sein „Wort vom Kreuz“ den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis ist, ist gleichwohl ein auch philosophisch gebildeter Verkünder des Christus Jesus. Und so ist es kein Zufall, dass die Tradition der abendländischen Kirche nicht nur den Übersetzer der Bibel, Hieronymus, zu den Kirchenvätern zählt, sondern auch Ambrosius, der dieses biblische Wort zu verkündigen wusste, Augustinus, der es philosophisch-theologisch den kritisch denkenden Zeitgenossen nahe bringen konnte, und Gregor den Großen, der es verstand, diesem Glauben eine kirchlich-liturgische Ordnung zu geben. Neben dem biblischen Wort bedarf es für die Vermittlung des Evangeliums immer auch der lebendigen Verkündigung, der philosophisch-theologischen Reflexion und der kirchlich-liturgischen Ordnung.

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

Gegenwärtige Fundamentaltheologie kann von Vernunft und Glaube nicht mehr so sprechen, als hätte es die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises nicht gegeben. Mit menschlicher Vernunft kann Gott nicht „bewiesen“ werden. Zugleich aber ist festzuhalten, dass ein instrumentell verengter Vernunftbegriff selbst defizitär und blind ist. Und nach diesen Klärungen kann gegenwärtige Fundamentaltheologie in ihrem Nachsinnen über Gott und die Welt zur Einsicht führen, dass der Mensch nicht nur nach Gott fragen kann, sondern dass er zutiefst eine Frage ist, die nicht von ihm selbst beantwortet werden kann, sondern die nur von Gott mit Gott gestillt werden kann.

In dieser Weise hat Karl Rahner den Menschen als „Hörer des Wortes“ beschrieben. Und Rahner legte Wert darauf, dass diese Befindlichkeit keine besondere Eigenschaft gläubiger Christen ist, sondern existentielle Verfasstheit des Menschen schlechthin. Daran hat jüngst Johann Baptist Metz angeknüpft und die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils verteidigt, der Mensch könne „Gott, aller Dinge Grund und Ziel, ... mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen“ erkennen. Auch Metz schwebt nicht ein unkritischer Salto rückwärts ins Mittelalter vor. Aber er beharrt darauf, dass Gott nur ein Thema für alle Menschen und die Welt schlechthin sei oder gar kein Thema. Einen kirchlichen Binnengott, die schützende Begrenzung des Sprechens von Gott und seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus auf den kirchlichen Binnenraum lehnt er mit Nachdruck ab.

Friedrich Schleiermacher wusste, dass zum Menschen der „Sinn und der Geschmack fürs Unendliche“ gehören und dass der nachsinnende Mensch Einsicht in seine „schlechthinige Abhängigkeit“ gewinnen kann. Vielen Protestanten wird Schleiermacher mit diesen Gedanken schon sehr „katholisch“ vorkommen. Noch besser und klarer ist nach meiner Überzeugung der Schleiermachersche Gedanke in dem ausgedrückt, was in der Tradition seit Augustinus mit „Sakramentalität der Wirklichkeit“ gemeint ist:

So wie Zeichen (signa) nur auf eine Sache (res) verweisen, so sind die Sachen der Welt nur „res“, die ihrerseits zum Zeichen, zum Hinweis auf Gott werden. Die ganze Welt verweist auf Gott. Denn Gott allein ist die „endgültige res“, der frui (genießen, Verweilen beim Endgültigen) zukommt und nicht nur uti (vorläufiges Gebrauchen).

Es freut mich, dass mit Gerhard Ebeling ein evangelischer (Fundamental-) Theologe diesen Gedanken aufgegriffen hat¹: „Ist doch das Menschsein als solches ein Sein am Ort der res in deren Spannung zwischen signa und res. Der Aufenthalt am Ort der Heiligen Schrift dagegen ist erst eine geschichtliche Konkretion dieses Menschseins, durch die der Aufenthalt am Ort der res überhaupt in bestimmter Weise artikuliert wird. Beide Ortsbestimmungen stehen aber in Analogie zueinander. Wie die Schrift stellt auch die Wirklichkeit im Ganzen als Ortsangabe eine Suchaufgabe; in diesem Fall: die res immer mehr auf ihren eigentlichen Inhalt zu erforschen, in den Ort der res immer tiefer einzudringen. ... Die Analogie beruht also auf einem inneren Sachzusammenhang. In der Schrift geht es eben um das, worauf die Wirklichkeit im Ganzen kraft der Unterscheidung von signum und res sich hinbewegt. Und in der Wirklichkeit im Ganzen mit ihrer signum-res-Bewegung geht es um die Sache der Schrift selbst.“²

Manchmal wissen wir, dass das Leben, unser Leben, ein Geschenk ist und ein ehrfurchtgebietendes Geheimnis. Wir wissen, dass das Leben, unser Leben, ein Spiel ist, aber dass dieses Spiel ernst ist. Yehudi Menuhin drückte es so aus: „Leben heißt Geige spielen lernen während des Konzerts.“ Und Vaclav Havel erinnerte an die Hoffnung bei diesem Konzert: „Hoffnung ist nicht Optimismus. Es ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat – ohne Rücksicht darauf, wie es ausgeht.“

¹ Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin, ZThK 61, 1964, 283-326 (= Gerhard Ebeling, Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 209-256)

² Gerhard Ebeling, Wort und Glaube II, aaO, Seite 216 f.

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

D Unterscheidung und Einsicht

Freilich braucht der Glaube auch die Vernunft. Der Mensch muss denken, gerade und vor allem der Mensch, der weiß, dass er in dieser Welt vor Gott steht.

Denn Gott hat ihn in die Freiheit gestellt und nicht in die Knechtschaft, er will in ihm ein Gegenüber haben und nicht eine Marionette. Er macht dem Menschen das Angebot und gibt ihm den Auftrag, in Entsprechung zu ihm zu glauben, zu leben und zu handeln.

Weil der Mensch in Entsprechung zu Gott glauben darf, muss er unterscheiden lernen zwischen Gottes Wahrheit und seiner menschlichen Religion, zwischen Gottes Werk und seinen eigenen Werken.

Sicher: er wird nicht an Gott glauben können außerhalb seiner Religion – mitsamt ihren Vorstellungen, mit ihren Riten, mit ihren Regeln; er kann an Gott nur glauben in seiner konkreten Religion – in ihrer spezifischen Gestalt, in der besonderen „folkloristischen Färbung“, die ihr geschichtlich und kulturell zukommt und die ihm vertraut ist, in der eigentümlichen Ausprägung, in der seine Religion neben der Religion anderer Menschen, in der seine Kirche neben anderen Kirchen steht.

Aber so sehr er in seiner Religion verwurzelt, in seiner Kirche heimisch ist, so sehr muss er sie unterscheiden von der Wahrheit Gottes, die seine Kirche trägt, seine Religion auch erträgt – und ihr immerzu eben auch widerspricht.

Weil ich als evangelisch-württembergischer Christ in Entsprechung zu Gott an ihn glauben darf, kann ich meine Württembergische Landeskirche nicht für „allein-seligmachend“ halten, ich muss sie „relativieren“, in Beziehung sehen zu Gottes Berufung und in Beziehung setzen zu denen, die Gottes Berufung auf andere Wege, sei es in andere Kirchen, geführt hat¹.

In Entsprechung zu Gott glauben heißt daher: in kritischem Selbstbezug glauben. Deshalb muss der Mensch denken, der weiß, dass er vor Gott steht.

Das habe ich v.a. von Karl Barths theologischer Religionskritik gelernt.

Weil der Mensch in Entsprechung zu Gott leben soll, muss er unterscheiden können zwischen Gottes Gebot und seinem eigenen Wollen. Er wird sein Wollen nicht verlieren, indem er glaubt. Aber weil er glaubt, wird er lernen, seinem eigenen Wollen gegenüber Misstrauen zu entwickeln. Er wird sensibel werden dafür, dass sein, des Menschen, Streben die Tendenz hat, sich in Gottes Gebot zu verkleiden. Er wird bemerken, dass er in der Gefahr ist, das Seine zu suchen, indem er Gottes Gebot erfüllt. Er wird lernen, nicht nur dem Kampfruf der Kreuzzüge „Deus vult“ zu widersprechen, sondern auch überall dort zu protestieren, wo sonst religiöse Eigenwilligkeiten und kirchliche Eigenmächtigkeiten menschliche, allzumenschliche Interessen verfolgen.

Weil ich als Mensch aus Fleisch und Blut in Entsprechung zu Gott leben soll, muss ich lernen, all mein Wollen, meine ganzen Strebungen, Wertsetzungen und Ziele zu „relativieren“, in Beziehung zu sehen zu Gottes Thora, zu seiner Orientierung, und sie in Beziehung zu setzen zu den Bedürfnissen meines Nächsten, zu den Notwendigkeiten seines Lebens.

In Entsprechung zu Gott leben heißt also: in selbstkritischer Orientierung leben. Deshalb muss der Mensch denken, der weiß, dass er vor Gott steht.

Über das evangelische und das katholische Verständnis von „Glaube“ und „Vernunft“

Das habe ich u.a. in den Auseinandersetzungen um das sog. Antirassismusprogramm des Weltkirchenrates in den 70-er Jahren gelernt.

Weil der Mensch in Entsprechung zu Gott in dieser Welt handeln soll, muss er unterscheiden können zwischen verschiedenen Situationen. Die Welt ist groß und kompliziert und keine zwei „Fälle“ sind genau gleich. Was in der einen Lage gut ist, kann in der anderen verkehrt sein. Man muss differenzieren.

Der banale Satz, vor Gott seien alle Menschen gleich, ist ungenau und greift zu kurz. Weil die Menschen von Anfang an in der Welt nicht gleich sind, können sie Gott nicht gleich sein. Dem Zweitgeborenen, dem landlosen Kleinviehnomaden, dem mit dem bezeichnenden Namen Abel, hebr.: häväl, d.h. Windhauch, ihm und seinem Opfer wendet Gott sich zu – und nicht dem Kain, dem Landbesitzenden, dem Starken, dessen Name „Lanze“ bedeutet. Nur sehr oberflächlich betrachtet sind diese zwei Brüder in der gleichen Position.

Der Sklave ist im alten Israel anders dran als der Freie – und die Sklavin ist mit beiden nicht zu vergleichen. Daher differenziert das „kasuistische Recht“ und unterscheidet penibel, was verschieden ist (Ex. 21,2 ff). Nur so kann es jeder und jedem gerecht werden.

Weil aber alle Differenziertheit hinter der Komplexität der Realität zurückbleibt und weil die Zeiten sich ändern, gibt es hier kein Ende. Immer neu ist nachzudenken, was jetzt und hier das Notwendige und das Richtige ist, in dem sich der Wille Gottes zum Wohl der Menschen und der Schöpfung konkretisieren will.

In Entsprechung zu Gott handeln heißt folglich: in kritischem Situations- und Weltbezug handeln. Deshalb muss der Mensch denken, der weiß, dass er vor Gott steht.

Das habe ich von der – in antijudaistischer Überheblichkeit zu Unrecht so gering geachteten – rabbinischen Kasuistik gelernt.

Gott hat den Menschen dazu berufen zu unterscheiden. Das hebräische Verb hierfür ist „bin“. Unterscheiden heißt differenzieren zwischen Unterschiedlichem. Das hebräische Wort für ‚zwischen‘ ist „ben“. Wer unterscheiden kann hat Einsicht, auf Hebräisch „binah“.

Dazu führt das Denken den Glauben.

1 Hier gilt es nicht nur, sich im Raum umzusehen, sondern auch in der Zeit: Evangelisch-württembergische Kirchlichkeit hieß ja nicht zu allen Zeiten das Gleiche!

III Zum Problem der Werte

A Einspruch – gegen die „Tyrannei der Werte“

1. Ob „Werte“ auch eine vom Menschen unabhängige Existenz haben, ist zumindest umstritten – und wohl kaum sicher zu entscheiden.

Sicher ist, dass die Menschen die Tendenz haben, ihre „Werte“ zu überhöhen. Was für „wertvoll“ gehalten wird, soll möglichst in der Weltordnung („physis“) verankert, in der göttlichen Schöpfungsordnung begründet sein. Es ist schwer vorstellbar, dass Menschen „Werte“ anerkennen, von denen sie nicht annehmen, dass sie immer gültig, weil vorgegeben sind. Andererseits ist dem historischen Bewusstsein offensichtlich, dass „Werte“ geschichtlich existieren. Sie kommen und gehen – und solange sie gelten sind sie immer gefährdet, hinfällig zu werden. „Werte“ müssen stets behauptet werden, sie sind nie dauerhaft selbstverständlich. Dem trägt die sog. „Postmoderne“ Rechnung. Die „Werte“ sind vielfältig geworden, allenfalls subjektiv verbindlich, ihr Wesen wird als in menschlicher Setzung („thesis“) begründet betrachtet. Aber nicht einmal das ist unbestritten, auch dies muss behauptet werden – nicht nur gegen Fundamentalisten aller Art, sondern auch gegen die, die an „Werten“ aus unterschiedlichen, gesellschaftlichen oder pädagogischen oder sonstigen Interessen und Verantwortlichkeiten festhalten zu müssen meinen. Die „Werte“ selbst liegen erkennbar im Reich der „doxa“, der Meinung und des Scheins. Ob sie auch im Reich der „aletheia“, der Wahrheit, existieren – wer weiß?

2. „Werte“ existieren in der Welt des Menschen und – auch wenn ihr Wesen schwer zu fassen und ihr Inhalt nicht eindeutig zu bestimmen ist – die Funktion, die der Mensch ihnen hier gibt, lässt sich empirisch beschreiben.

„Weltoffen“ – wie menschliche Existenz im Unterschied zu instinktgeleitetem tierischem Dasein gelegentlich beschrieben wird – und in einer unübersichtlichen Welt lebend bedarf der Mensch der Orientierung.

Unter den Instrumenten seiner Orientierung finden sich – neben wissenschaftlichen Einsichten, strafrechtlichen Sanktionen, sozialen Notwendigkeiten, psychischen Fixierungen, religiösen Vorstellungen, subjektiven und gesellschaftlich vermittelten Vorurteilen – eben auch die „Werte“.

Die Definition der „Werte“ und d.h.: ihre Abgrenzung von anderen Instrumenten der Orientierung ist im konkreten Fall nicht einfach. („Werte“ – „Grundwerte“ – „Normen“ – „Ideale“ – ein weites Feld!)

Auch inhaltlich ist hier vieles strittig und manches, das dem einen unter die „Werte“ zu rechnen wäre, gehört für einen anderen nicht dort hin. Das gilt nicht nur für die unübersichtliche gesellschaftliche Debatte, nicht nur für die umgangssprachlich populäre Rede, das gilt auch für die akademische Diskussion.

Während also Wesen und Inhalt der „Werte“ eher im spekulativen Bereich liegen, lässt sich ihre Funktion phänomenologisch beschreiben – und zwar nach mindestens diesen Richtungen:

- „Werte“ geben dem Menschen Orientierung.
- „Werte“ dienen der menschlichen Gemeinschaft dazu, sich zu organisieren und zu stabilisieren.
- „Werte“ verleihen den Unterschieden zwischen den Menschen Bedeutung, Sinn und Tiefe.

Zum Problem der Werte

3. Die Rede von den „Werten“ ist stets darauf zu prüfen, ob sie der Funktion der „Werte“ entspricht.

Wir hatten die Funktion der „Werte“ mit drei Sätzen umrissen. Das Problem dabei ist nicht, ob es mehr oder auch andere Sätze sein könnten, diese Funktion zu beschreiben. Das Problem ist – wir müssen uns selbst korrigieren – die quasi-mythologische Redeweise dieser Sätze: „Die ‚Werte‘ geben ..., dienen ... und verleihen ...“. Die „Werte“ sind hier Subjekt von Vorgängen im Gebiet des Menschen. Der Mensch dagegen ist Objekt, betroffen. So zu reden könnte nicht einmal angemessen erscheinen, wenn die „Werte“ eine Existenz „an sich“ hätten. Denn nicht die „‚Werte‘ an sich“ haben eine Funktion in der Welt des Menschen, sondern nur die „‚Werte‘ in der Hand des Menschen.“ Im Blick auf die Funktion der „Werte“ in der Welt des Menschen ist der Mensch Subjekt – und die Funktion der „Werte“ für die Menschen ist ein menschliches, kein metaphysisches Problem. Dem würde diese Umformulierung entsprechen:

- Mittels der „Werte“ versucht der Mensch seinem Leben Orientierung zu geben.
- Anhand der „Werte“ organisiert der Mensch die Gemeinschaft und stabilisiert sie.
- Aufgrund der „Werte“ verleiht der Mensch den Unterschieden zwischen Menschen Bedeutung, Sinn und Tiefe.

Und – weil der Mensch bekanntlich nicht im Singular vorkommt – ist diese Rede noch weiter zu präzisieren:

- Mittels der „Werte“ versucht nicht nur jeder Mensch sich in seinem Leben zu orientieren, mittels der „Werte“ suchen Personen und Instanzen dem Leben anderer Menschen Orientierung zu geben – sofern es sich dabei um junge Menschen handelt, spricht man dann von „Werteerziehung“.
- Anhand der „Werte“ organisieren konkrete Menschen die Gemeinschaft und stabilisieren sie – da redet man dann von den „Grundwerten“ der Gesellschaft.
- Aufgrund der „Werte“ verleihen bestimmte Menschen den erkennbaren Unterschieden zwischen den Menschen Bedeutung, Sinn und Tiefe – und das muss man (in Anlehnung an den lateinischen Begriff ‚discrimen‘) meist als „Diskriminierung“ bezeichnen, sofern man nur das Kind beim Namen nennen will.
- Von daher ist schließlich auch die Rede von der „Tyrannei der Werte“ (im Programm der heutigen Tagung) zu korrigieren: Es sind nicht die „Werte“, die tyrannisieren – wie könnten sie das tun? Es sind Menschen, die „Werte“ tyrannisch instrumentalisieren.

4. Jesus von Nazareth hat eine ausgesprochen kritische Sicht der Funktion der „Werte“ in der Welt der Menschen entwickelt.

Aus der Ansage der Gottesherrschaft leitet sich in der Verkündigung und im Lebensvollzug Jesu eine grundsätzliche Kritik der „Werte“ ab. Weil die Gottesherrschaft kommt als „Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4, 19), bedeutet sie die Unterbrechung menschlichen Strebens und menschlichen Scheiterns.

Daher bestärkt Jesus nicht diejenigen, denen ihr Leben vor Gott und den Menschen gelingt, sondern er wendet sich den Menschen zu, die ökonomisch, sozial, gesundheitlich, religiös oder sonstwie gescheitert sind.

Zum Problem der Werte

Der Widerspruch, den er hierfür erfährt, offenbart, dass die „Werte“ in der Hand derer, die sie zu verwirklichen vermögen, zum Instrument der Selbstbehauptung vor Gott und zum Mittel der moralischen Herrschaft über die Menschen geworden sind.

Jesu Kritik kritisiert, entmythologisiert also die „Werte“ nicht in abstrakt-philosophischer Weise, sondern indem er sie in der Funktion ernstnimmt, die ihnen Menschen in ihrer Welt geben. Mit seiner kritischen Sicht menschlicher „Werte“ steht Jesus im Zusammenhang der Glaubensgeschichte Israels und der frühchristlichen Gemeinden.

Dazu drei Konkretionen:

- Im Streit des Elia mit Ahab, Isebel und den Priestern des Baal geht es vorrangig um die Kritik der „Werte“, für die diese Gottheit steht (Gottesrecht vs Königsrecht – 1 Kön 18 ff).
- Die Polemik des Amos gegen die kultische Praxis seiner Zeit zielt auf religiöse „Werte“, die zwar der Erbauung, nicht aber der Gerechtigkeit dienen (Am 5, 21 ff).
- Die Ironie des Paulus in seinem Selbstruhm richtet sich gegen die, die aus der Verwirklichung ihrer „Werte“ für sich selbst einen „Wert“ herleiten (2 Kor 11, 16 ff.).

Der Beunruhigung, die die biblische Wertekritik bedeutet, hat sich die christliche Rezeptionsschicht weitgehend dadurch entzogen, dass sie die biblisch kritisierten „Werte“ letztlich als „Unwerte“ interpretierte, beispielsweise das blühende religiöse Leben zur Zeit des Amos (ein-

schließlich der „Kirchenmusik“! – Am 5, 23) als frommes Getue, das Bemühen von Pharisäern um die Gestaltung des Lebens als Heuchelei oder die Ernsthaftigkeit rabbinischer Gelehrsamkeit als Buchstabenklauberei. Die biblische Kritik an diesen „Werten“ konnte so den eigenen „Werten“ nicht mehr gefährlich werden. Im Gegenteil: Mit den eigenen „christlichen Werten“ konnte man sich durch die biblische Wertekritik sogar noch bestätigt sehen.

5. Theologische Kritik der „Werte“ ist von elementarer Bedeutung für die Gestaltung des menschlichen Lebens, der Gesellschaft – und daher auch der Erziehung.

Theologische Kritik der „Werte“ widerspricht

- der Selbstrechtfertigung des Menschen anhand seiner „Werte“
- der Machtausübung von Menschen über Menschen mittels ihrer „Werte“.

Theologische Kritik der „Werte“ spricht dagegen von

- der Rechtfertigung des Menschen durch Gott – ohne seine Werke und ohne seine „Werte“;
- der Gerechtigkeit, die ihr Maß nicht – diskriminierend – in dem hat, was der Mensch getan hat oder was er ist, sondern – kompensatorisch – in dem, was ihm gut tut.

Theologische Kritik der „Werte“ ist daher höchst bedeutsam für die Debatte um die Erziehung, insbesondere um die „Werteerziehung“, weil sie

- sich der moralischen „Wertung“ von Menschen widersetzt;
- der Orientierung des Menschen an der Menschenfreundlichkeit Gottes Raum und Gehör schafft.

Zum Problem der Werte

B Werteerziehung und Orientierungswissen

Gott ist mehr als Moral. Diese Erkenntnis wird von katholischen Theologen geteilt. Und damit gilt zugleich: Gott ist höher als alle Vernunft. Wäre es anders, so wäre erstens Gott nicht mehr frei: Die „vernünftigen“ Menschen könnten Gottes Handeln voraussagen und Gott gleichsam vorschreiben, was er zu tun hat. Wäre es anders, so bräuchten zweitens Menschen nicht mehr zu glauben, man könnte ihnen in vernünftiger Argumentation demonstrieren, was ihnen zum Heile dient. Dann würde die Gleichung gelten, wer nicht glaubt ist entweder böseartig oder dumm.

Wohl auch um diese grundsätzliche Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen, hat schon das 4. Laterankonzil formuliert: „Wenn wir eine Aussage über Gott machen, dann gilt bei aller Ähnlichkeit zugleich eine größere Unähnlichkeit.“

Der Theologe Karl Rahner hat das so formuliert: Gott bleibt Geheimnis, auch und gerade, indem er sich selbst mitteilt.

Also, auch für katholische Theologen gilt: Gott ist und bleibt der Lebendige, der Andere, von dem wir uns ein Bild machen können.

Und trotzdem haben katholische Theologen ein anderes Verhältnis zu dem, was wir Vernunft nennen. Und das aus zwei Gründen.

Der Mensch ist als Geschöpf Ebenbild Gottes. Damit eignet ihm von Gott als Schöpfer her eine unaufhebbare Würde. Zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem als Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen, gibt es deshalb eine *analogia entis*. Der Mensch ist Gottes Geschöpf und nicht Gott, aber als endlich Seiender hat er – wenn auch auf analoge Weise – teil an Gottes Sein. So ist zu verstehen, dass in der katholischen Theologie von Thomas von Aquin bis heute immer wieder darauf abgehoben wird, der Mensch könne zum Glauben an Gott auch durch das Licht der Vernunft und die vernünftige Erkenntnis der Schöpfung gelangen.

Gott ist der letzte Grund aller Wirklichkeit. Deshalb gilt, dass Wirklichkeit im Letzten nicht in beliebige subjektive Perspektiven zerfällt, sondern rational ist. Der katholische Philosoph Robert Spaemann hält denn auch die *quinque viae*, die fünf Gottesbeweise des Thomas von Aquin, für bis heute nicht widerlegt und fügt noch einen sechsten Gottesbeweis an, in dem er einen tiefen Gedanken Friedrich Nietzsches aufgreift: Womöglich ist unsere Sprache die letzte Instanz, die uns zum Glauben an Gott überredet. Nach Ansicht Robert Spaemanns hat Nietzsche mit diesem Gedanken Recht: Die Grammatik unserer Sprache, genauer das Futur II, das *futurum exactum*, legt uns den Gedanken eines unendlichen Bewusstseins nahe, in dem alle Wirklichkeit aufbewahrt ist. Wenn das, was heute ist, das ist, was morgen gewesen sein wird, dann stellt sich die Frage nach der Wirklichkeit, sowohl des Präsentischen wie des Vergangenen. Beispiel: Das Gespräch, das ich heute führe, ist das Gespräch, das ich morgen geführt haben werde. Hinge die Wirklichkeit dieses Gesprächs nur vom Bewusstsein der Menschen ab, die es erinnern, so gäbe es diese Erinnerung bald nicht mehr. Und trotzdem gilt: Dieses Gespräch ist die Wirklichkeit, die jetzt ist und die morgen gewesen sein wird.

Aus diesen zwei Gründen: wegen der Überzeugung von der Rationalität der Wirklichkeit und wegen des Glaubens an die Gottebenbildlichkeit des Menschen hat katholische Theologie neben aller Werte- und Moralkritik immer auch ein affirmatives Verhältnis zu Wertevermittlung und Orientierungswissen. Zwei Wege möchte ich kurz skizzieren.

Zum Problem der Werte

I Der eine Weg: vernünftige, humanwissenschaftliche Argumentation

Gut ist, was der Wirklichkeit entspricht und ihr gerecht wird. Der Mensch soll sein Sein und seine Möglichkeiten erkennen und ein erfülltes und gelingendes Leben leben. Die dem Menschen innewohnenden Eigenkräfte und Anlagen sollen gestärkt werden und wachsen können. So bildet sich der Mensch selbst und wird immer mehr zu dem, was er ist: Gottes Ebenbild.

Dieser Weg ist sehr lang und komplex. Meinem Lehrer Alfons Auer verdanke ich hier viel. Vor allem, dass ernsthafte Wahrnehmung der Wirklichkeit die Basis jeden ethischen Handelns ist, und dass diese ernsthafte Wahrnehmung es erfordert, humanwissenschaftliche Erkenntnisse ernst zu nehmen. Zugleich gilt jedoch, dass diese Erkenntnisse menschlich integriert und personal verantwortet werden müssen. Und dies alles unter der Maxime, dass Leben gelingen soll.

II Der andere Weg: Die Betrachtung der Heiligen Schrift und ihrer Auslegungsgeschichte

Quellen und Wurzeln jüdisch-christlicher Ethik:

- Die 10 Gebote
- Die prophetische Tradition
- Die Seligpreisungen der Bergpredigt
- Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe
- Die Botschaft vom anbrechenden Gottesreich
- Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter
- Die Rede vom Weltgericht
- Die katholische und evangelische Soziallehre
- Die Wiederentdeckung der Befreiungstheologie: Option für die Armen
- Der Konsens der konziliaren Bewegung: Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung.

Wer sich die Liste der biblischen Quellentexte anschaut, kann nicht umhin, eine klare Linienführung zu erkennen, die sich der Beliebigkeit entzieht. Das gilt, obwohl die biblischen Texte von christlichen Theologinnen und Theologen nicht als unmittelbare und wortwörtliche Offenbarung angesehen werden, sondern als Gotteswort in Menschenwort, das noch der hermeneutischen Vermittlungsarbeit bedarf.

Wie auch immer: Leitmotive sind in der ethischen Botschaft der Bibel unübersehbar: „Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“ (Amos, 5, 23f.)

Wie ein roter Faden zieht sich die Forderung nach (mehr) Recht und Gerechtigkeit durch die gesamte prophetische Tradition von Amos bis zum konziliaren Prozess, der die Forderung christlicher Ethik für heute auf den Nenner brachte: Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung.

Und neben der Forderung nach Gerechtigkeit ist ein zweites Leitmotiv in der biblischen Tradition unübersehbar: Erbarmen, Barmherzigkeit. Das Erbarmen Gottes mit seinem Volk, mit uns. Und unser Erbarmen mit dem Mitmenschen in Leid und Not. Allein das Gleichnis vom barmherzigen Samariter belegt das auf eindruckliche Weise.

Werden beide Leitmotive und Grundwerte zusammengenommen, ergeben sich klare Impulse und ein Orientierungsrahmen für unser Handeln in einer pluralen, globalen Welt.

Zum Problem der Werte

Schließen möchte ich mit der nochmaligen Erinnerung an das zentrale biblische Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Von ihm her lässt sich eine grundsätzliche Orientierung gewinnen für ein Problem, das uns weltweit und höchst konkret auch im Schulalltag beschäftigt: Die Zunahme von Gewalt.

- Wer selbst gedemütigt und missbraucht wurde, ist dazu disponiert, das Spiel von Demütigung, Gewalt und Unterwerfung immer von neuem zu inszenieren.
- Wer sich selbst nicht annehmen und lieben kann, kann seinen Selbsthass vor sich selbst verbergen, indem er andere hasst.
- Wer sich selbst minderwertig fühlt, dem geht es besser, wenn er zu einer starken Gruppe gehört, die andere klein macht und alt aussehen lässt.

Dies ist keine erschöpfende Erklärung für die erschreckende Zunahme von Gewalt in unserer Gesellschaft, aber es sind auch keine beliebigen Aussagen. Wenn wir sie ernst nehmen, dann sehen wir, dass eine Heilung nur in Sicht ist, wenn der Einzelne sich als bejaht und angenommen erfährt, damit er sich auch selbst annehmen kann.

Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Weil er von Gott angenommen und bejaht ist, kann er sich auch selbst annehmen. Und weil auch seine Schwestern und Brüder Ebenbild Gottes sind, wird er sie nicht verletzen.

Wenn es uns gelingt, diese einfachen Sätze aus der Starre der hohlen Phrase und des nicht geglaubten Geschwätzes zu befreien, haben wir einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Gewalt in der Gesellschaft geleistet.

▶ Kontroverse **Dialoge**. Theologische Miniaturen zur Konfessionalität
von Gebhard Böhm und Bernhard Bosold



EVANGELISCHE LANDESKIRCHE
IN WÜRTTEMBERG



Diözese

ROTTENBURG-
STUTTGART