

Evangelische Verantwortung

100. Geburtstag von
Dietrich Bonhoeffer

Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU

Themen:

Editorial	3
Laïcité und die französischen Protestanten	12
Zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer	24
Evangelisches Leserforum	27

Menschenwürde – Zentrales Element des christlichen Menschenbildes

Prof. Dr. Wilfried Härle

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Ein halbes Jahrhundert lang galten diese Sätze aus Art. 1 des Grundgesetzes in der Bundesrepublik fast unbestritten. Sie waren – und sind – nicht nur die Grundlage unserer Verfassung, sondern auch des gesellschaftlichen Zusammenlebens.



epd-bild/Norbert Neetz

Menschenwürde ist als ein fester Bestandteil des christlichen Menschenbildes sowohl unverzichtbares Thema der christlichen Theologie und der kirchlichen Verkündigung als auch „Leitbild für eine Politik aus christlicher Verantwortung“.

Das hat sich in den letzten Jahren so verändert, dass Ernst-Wolfgang Böckenförde am 3. September 2003 in der FAZ im Blick auf die Neukommentierung von Art. 1 des Grundgesetzes durch

Matthias Herdegen schreiben konnte: „Die Würde des Menschen war unantastbar.“ Zwar darf man hoffen, dass diese Formulierung nicht wörtlich gemeint ist – andernfalls würde Böckenförde diesem Grundgesetzkommentar und anderen ähnlich ausgerichteten Kommentaren und Interpretationen doch eine zu große Bedeutung zusprechen -, aber als Problemanzeige und Warnsignal ist diese Diagnose doch ernst zu nehmen. Dabei ist nicht nur die Frage nach der Begründung der Menschenwürde strittig, sondern auch, wem Menschenwürde zukommt und worin sie konkret besteht.

Ich möchte in diesem Artikel den Versuch unternehmen, zu konkretisieren und zu begründen, worin nach meinem Verständnis als christlicher Theologe die Menschenwürde als ein „zentrales Element des christlichen Menschenbildes“ besteht. Zuvor möchte ich jedoch auf zwei begriffliche Unterscheidungen hinweisen, die für die Beschäftigung mit Menschenwürde grundlegend sind.

Zwei Grundunterscheidungen

Wert, Preis und Würde

Spätestens seit Immanuel Kant ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Wert geläufig. Kant unterscheidet zwischen einem relativen Wert und dem absoluten Wert. Den ersteren, den er auch Preis nennt, billigt er allem zu, was an Wertschätzung aus unseren Neigungen entstammt, weil es z. B. für uns nützlich ist oder uns

Ein halbes Jahrhundert lang galten diese Sätze aus Art. 1 des Grundgesetzes in der Bundesrepublik fast unbestritten.

gefällt, das Letztere, also Würde hat für ihn alleine der Mensch als das vernunftbegabte, sittliche Wesen. In Kants eigenen Worten gesagt: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, hat eine Würde.“¹

Dabei geht aus Kants Formulierungen ein Element der Unterscheidung nicht so deutlich hervor, wie man das eigentlich wünschen möchte: Der relative Wert bzw. der Preis, ist etwas, was wir einer Sache zuerkennen – sei es als Verkäufer oder Käufer, als Anbieter oder Nutzer –, hingegen ist die Würde etwas, was der „Sache“, in diesem Fall also dem Menschen, selbst eignet.² Zwar ist auch die Würde ausgerichtet auf ein Gegenüber, von dem sie anerkannt werden will und soll, aber dieses Gegenüber, der Würdeadressat, schafft nicht die Würde, es erkennt oder spricht sie auch nicht zu, sondern die Würde liegt im Würdeträger selbst begründet.

Unterschiedliche und gemeinsame Würde

Die zweite grundlegende Unterscheidung ist die zwischen einer unterschiedlichen (differenzierten) und einer gemeinsamen (gleichen) Würde. Sie steht schon am Beginn des Begriffs der Menschenwürde, der „dignitas humana“, wie er bei Cicero im ersten Jahrhundert vor Christus auftaucht.³ Der Begriff „Würde“ in Verbindung mit „Menschen“ wird von ihm in zwei unterschiedliche Bedeutungen verwendet: Würde kann einerseits bedeuten, das Achtung gebietende Sein, das ein Mensch aufgrund einer bestimmten Leistung oder Position besitzt. Das kann sich auf z. B. große Vorbilder (Wohltäter der Menschheit), auf Menschengruppen (die Alten), auf Berufsgruppen (Staatsoberhäupter) oder auf Eliten (große Erfinder oder Entdecker) beziehen. Und dieses differenzierte Würdeverständnis ist weder kritikwürdig noch konkurriert es mit dem allgemeinen Verständnis von Würde, sondern ist von ihm grundsätzlich zu unterscheiden. Ich glaube sogar, dass eine Gesellschaft, die solche Differenzierungen der Würde aufgrund von Lebensleistung oder gesellschaftlicher Stellung nicht wahrnimmt und achtet, langfristig sich selbst beschädigt oder zerstört.

Die davon zu unterscheidende Rede von der Menschenwürde orientiert sich jedoch gerade nicht an solchen Unterschieden, sondern bloß an der Tatsache des Menschseins. Darin kommt die Überzeugung zum Ausdruck, dass der Mensch als

Mensch, also jeder Mensch in jeder Phase seiner Entwicklung, Achtung verdient, weil ihm eine Würde eignet, die ihm mit seinem Dasein gegeben ist und ihm weder zu – noch aberkannt, sondern nur geachtet oder missachtet werden kann. Man kann sich vorstellen, welche Revolution im Fühlen, Denken und Handeln es dargestellt haben muss, als sich in der antiken Gesellschaft, die vom grundlegenden Wertunterschied zwischen Männern und Frauen, Freien und Sklaven, Einheimischen und Fremden geprägt war, die Einsicht durchsetzte, dass jeder Mensch als Mensch gleiche Würde besitzt, und dass diese Würde unantastbar ist. Während der Begriff der „Menschenwürde“ wohl auf die stoische Philosophie zurückgeht, hat das Judentum diese Einsicht schon Jahrhunderte früher mit Hilfe der Begriffe „Ehre“ (Ps 8,6) und „Bild Gottes“ (Gen 1,26 f.; 9,6) zum Ausdruck gebracht. Das Christentum ist darin dem Judentum gefolgt und hat spätestens seit Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) dafür auch den Begriff „Menschenwürde“ verwendet. Aber nun ist zu fragen:

Worin konkretisiert sich diese Menschenwürde?

Der Mensch als Zweck oder bloßes Mittel

Unter den Texten, die für die Interpretation von Menschenwürde eine wichtige Rolle gespielt haben, hat keiner eine größere Wirkungsgeschichte gehabt als die Form von Kants kategorischem Imperativ, die er selbst als „praktische(n) Imperativ“ bezeichnet hat: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁴ Vor allem durch den Grundgesetzkommentar von Maunz/Dürig⁵ sowie durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat diese Interpretation eine überragende Bedeutung gewonnen.⁶

Gegen Kants Rede vom Behandeln eines Menschen als bloßes Mittel wird immer wieder eingewandt, sie sei viel zu unbestimmt, um in konkreten Entscheidungssituationen ein Kriterium an die Hand zu geben, ob eine bestimmte Handlung als Missachtung der Menschenwürde zu interpretieren sei. Diese Kritik ist jedoch nicht ganz berechtigt; denn es gibt Situationen, in denen es tatsächlich um die Entscheidung geht, ob ein Mensch geschädigt oder getötet werden darf, um die Lebens – oder Heilungsmöglichkeiten anderer Menschen zu erhalten oder zu erhöhen. Ein eklatantes Beispiel hierfür sind Menschenversuche ohne Einwilligung der Probanden. In solchen

Zwar ist auch die Würde ausgerichtet auf ein gegenüber, von dem sie anerkannt werden will und soll, aber dieses gegenüber, der Würdeadressat, schafft nicht die Würde.

Liebe Leserin, lieber Leser,

Dietrich Bonhoeffer ist für uns bis heute ein Vorbild gelebter Nachfolge Christi.

Sein Lebenswerk ist geradezu der Inbegriff glaubwürdiger und konsequenter evangelischer Verantwortung sowohl in Gesellschaft als auch Politik. Und wir wissen, dass es gerade diese kompromisslose Konsequenz seiner Nachfolge war, die ihn in den sicheren Tod führte. Sein tiefer evangelischer Glaube trug ihn auch dann noch, als er die Mauern seiner im völkischen Ungeist häretisch gewordenen Kirche längst hinter sich gelassen hatte. Sein fest an das Wort Gottes gebundenes Gewissen leitete ihn auch und gerade dort noch, wo andere wegschauten und – hinter der vermeintlich rechtgläubigen Fassade – längst ihren eigenen, falschen Frieden mit einem von Grund auf gottlosen Regime gemacht hatten, sei es nun aus Furcht oder aus tiefster geistlicher Verirrung heraus.

Aus seinem Werk „Nachfolge“ stammen die folgenden mich immer noch sehr bewegenden Anfangsätze: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade. (...) Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus. Teure Gnade ist der verborgene Schatz im Acker, um dessentwillen der Mensch hingeht und mit Freuden alles verkauft, was er hatte (Matthäus 13,44). (...) Teure Gnade ist das Evangelium, das immer wieder gesucht, die Gabe, um die gebeten, die Tür, an die angeklopft werden muss. Teuer ist sie, weil sie in die Nachfolge ruft (...); teuer ist sie, weil sie dem Menschen das Leben kostet, Gnade, weil sie ihm so das Leben erst schenkt.“

Die Worte Bonhoeffers sind insbesondere auch für unsere Zeit wichtig, und zwar deshalb, weil sie nicht nur einfach dahin gesagt und aufgeschrieben wurden, sondern gleichsam jeder einzelne Satz durch das Lebens – und Leidenszeugnis seines Autors selbst bewahrheitet und beglaubigt worden ist.

Auch da, wo sich Bonhoeffer in voller Erkenntnis und im vollen Bewusstsein seiner eigenen Schuld zuletzt dazu entschloss, einen Weg zu gehen, den man als Christ eigentlich nicht gehen darf, verlor er seinen inneren Kompass und Halt keineswegs. Vor soviel Mut und Entschlossenheit können wir Spätgeborene uns nur schamhaft und andächtig verbeugen.

Ein weiterer Kernsatz von Dietrich Bonhoeffer umschreibt für mich treffend seine bleibende

Bedeutung für unsere Gegenwart. Er stammt aus seinen letzten Aufzeichnungen aus der Haft, die später von seinem engen Freund Eberhard Bethge unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ veröffentlicht wurden:

„Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Fragen und Ruf. Wo sind die Verantwortlichen?“

Der Gründer unseres Evangelischen Arbeitskreises und unser erster Bundesvorsitzender, Hermann Ehlers, beschrieb einmal als unmittelbarer Zeit – und Weggenosse Bonhoeffers treffend: „Ich bin bis zu seiner Verhaftung oft genug mit Bonhoeffer zusammen gewesen und habe immer wieder den Eindruck gehabt, dass hier ein Mann um Deutschland litt und für Deutschland handelte.“ – Das war das aufrichtige Zeugnis eines Großen über einen Großen, dessen wir in Ehrfurcht gedenken wollen.

Gottes Segen!

Ihr



Thomas Rachel
(Bundesvorsitzender des EAK der CDU/CSU)



„Dietrich Bonhoeffers Lebenswerk ist geradezu der Inbegriff glaubwürdiger und konsequenter evangelischer Verantwortung.“

Fällen wird also durchaus ein Mensch als bloßes Mittel gebraucht und ist nicht zugleich Zweck. Und damit wird seine Menschenwürde missachtet. Aber das beschreibt nicht umfassend, worin die Menschenwürde und ihre Missachtung bzw. Achtung besteht.

Der Mensch als Person oder Objekt

Durch die Fassung, in der Dürig in seinem Grundgesetzkomentar die Menschenwürde interpretiert hat, wurde die so genannte Objektformel zum dominierenden Interpretationsmuster in der Rechtsprechung: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, ... zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“⁷

Charakteristisch für ein Objekt im Unterschied zu einer Person ist zunächst, dass es ein Gegenstand oder Ding ist, das nicht in sich die Freiheit hat, sich zu erschließen oder zu verschließen. Charakteristisch für ein Objekt ist weiter, dass es einen Wert hat, der in Form eines Preises ausgedrückt, bezahlt und entgegengenommen werden kann. Deswegen sind wir davon überzeugt, dass z. B. Sklaverei und Menschenhandel nicht mit der Menschenwürde vereinbar sind, selbst wenn zwischen Besitzer und dem menschlichen „Besitz“ ein emotionales Verhältnis entstehen sollte, in dem Letztere für Erstere durchaus nicht bloß Mittel, sondern auch Zweck sein können. Trotzdem gilt auch von der sog. „Objektformel“: Sie ist keine umfassende Konkretisierung dessen, was „Missachtung von Menschenwürde“ ist, sondern nur ein freilich wichtiger Aspekt hiervon.

Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung des Menschen

In der gegenwärtigen medizinethischen Diskussion wird – vor allem bezogen auf das Lebensende – die Beachtung oder Nichtbeachtung der Willensäußerungen eines Menschen im Blick auf mögliche medizinische Behandlungsmaßnahmen

als exemplarischer Fall für die Bewährung bzw. Infragestellung von Menschenwürde gewichtet. Als „menschenunwürdig“ gilt demzufolge ein Sterben, bei dem Menschen gegen ihren Wunsch durch medizinische Maßnahmen am Leben erhalten werden. In vielen neueren Texten scheint „Menschenwürde“ geradezu als Synonym für „Selbstbestimmungsrecht“ verwendet zu werden.

Aber auch ganz einseitige Vertreter des Selbstbestimmungsrechtes wissen natürlich, dass keineswegs jede Willensäußerung, die auf einen Behandlungsabbruch oder auf das Sterben zielt, befolgt werden darf, selbst wenn die entsprechenden Handlungen rechtlich zulässig wären. Vielmehr wird stets gefordert, dass solche Äußerungen „wiederholt“, „vor mehreren Zeugen“ und „in unterschiedlichen Situationen“ gemacht werden müssten, um Befolgung zu verdienen. Darin drückt sich das Erfahrungswissen aus, dass die Erdbevölkerung allzu sehr dezimiert würde, wenn jeder geäußerte Lebensüberdruß alsbald zu einer (Selbst-)Tötung führte. Der „selbstbestimmte Wille“ ist ein schwankendes, unsicheres Gebilde. Zudem sind solche Willensäußerungen in hohem Maße durch fremde Einflüsse mitbestimmt, so dass sich auch von daher die Gleichsetzung von Menschenwürde mit Selbstbestimmung verbietet.

Trotzdem ist es eine Missachtung der Würde eines Menschen, wenn andere in ihrem therapeutischen Umgang mit diesem Menschen etwas tun, was dessen erklärtem Willen widerspricht.⁸ Es gehört zur Würde des Menschen, die Anwendung medizinischer Maßnahmen an sich selbst untersagen zu können. Die Achtung der Menschenwürde konkretisiert sich hier als Beachtung der klaren Willensäußerung eines Menschen im Blick auf sein Krankheitsgeschick oder seinen Sterbeprozess, wenn er eine Behandlung ausdrücklich für sich ablehnt.



Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU

Seit Dezember 2005 haben insgesamt 167 Leserinnen und Leser 6.825,20 Euro für die Evangelische Verantwortung gespendet. Wir möchten uns herzlich bei Ihnen für diese Unterstützung bedanken.

Unterstützen Sie die Arbeit des EAK der CDU/CSU:

Commerzbank Berlin, BLZ 100 400 00, Konto-Nr.: 266 098-300

Informieren Sie sich über die Arbeit des EAK: www.eak-cducsu.de

Entscheidungsfreiheit des Menschen gegen Zwangsmaßnahmen⁹

Ein anderes Phänomen, an dem die Missachtung von Menschenwürde sich konkretisiert, ist nach allgemeiner Auffassung die Androhung oder Anwendung von Zwangsmaßnahmen, etwa in Gestalt von Folter, sei es zur Erpressung eines Geständnisses oder einer Aussage. Obwohl es Situationen gibt, in denen es als „menschlich verständlich“ erscheint, wenn ein Beamter in der Hoffnung auf Rettung von bedrohtem Menschenleben Foltermaßnahmen androht oder anwendet, ist doch nicht zu bestreiten, dass damit die Würde dessen, dem diese Maßnahme gilt, missachtet wird. Diese Missachtung besteht darin, dass die Androhung oder Anwendung von Gewalt das Ziel hat, den Betroffenen gegen seine Entscheidung zu einer Aussage zu zwingen, die er nur macht, weil er Angst vor Schmerzen hat oder nicht mehr in der Lage ist, diese zu ertragen. Durch die Folterandrohung oder -praxis wird sein Wille gebeugt oder gebrochen, und das ist mit der Achtung der Würde eines Menschen nicht vereinbar.

Menschliche Intimität gegen Bloßstellung

Ein weiteres Feld für die Missachtung von Menschenwürde lässt sich überschreiben mit den Begriffen „Bloßstellung oder Demütigung“. Die durch die Medien der Öffentlichkeit eindrücklich präsentierten Bilder aus Abu Ghreib stehen exemplarisch für eine besonders drastische Form von – wörtlich zu verstehender – Bloßstellung von Menschen, durch die deren Würde eklatant missachtet wird. Dass die Respektierung des Schamgefühls von großer Bedeutung für die Würde des Menschen ist, bringt schon die biblische Paradieserzählung eindrucksvoll zur Geltung.¹⁰

Aber es gibt natürlich zahlreiche andere Formen, durch die Menschen bloßgestellt, gedemütigt, der Lächerlichkeit preisgegeben oder zum Gegenstand des Spottes gemacht werden (die Passionsgeschichte Jesu ist voll von solchen Handlungen), die allesamt in eklatantem Sinne eine Missachtung der Menschenwürde darstellen. Das heißt aber: Es gehört zur Würde des Menschen, dass das, was er von sich der Öffentlichkeit nicht preisgeben möchte und auf dessen Kenntnis die Öffentlichkeit keinen Anspruch hat, auch tatsächlich im Verborgenen bzw. in der Sphäre seiner Intimität verbleiben darf.

Gleichberechtigung gegen Diskriminierung von Menschen

Als letztes Feld für die Konkretisierung der Missachtung von Menschenwürde nenne ich – ohne

jeden Anspruch auf Vollständigkeit – den Ausschluss von Menschen von der Teilhabe an der Rechtsgleichheit innerhalb einer Gesellschaft z. B. aufgrund von ethnischer Zugehörigkeit, sozialer Stellung, Geschlecht, Religion oder Weltanschauung. Gerade die Tatsache, dass in der Geschichte der Menschheit über lange Zeit hin Ausländer, Kranke, Sklaven, Frauen und Kinder sowie bestimmte Minderheiten als „Nicht-Menschen“ oder als „Untermenschen“ behandelt bzw. misshandelt wurden, empfinden wir zu Recht als eine schwere Missachtung ihrer Menschenwürde. Letztlich läuft dies in allen genannten Fällen darauf hinaus, diesen Menschen ihr Menschsein zumindest teilweise abzusprenken und ihnen daraufhin die Rechte, die Partizipationsmöglichkeiten und die Achtung zu verweigern, die ihnen als Menschen zusteht.

Menschenwürde als Anspruch auf Achtung des Menschseins

Wie hängen diese unterschiedlichen Konkretisierungen von Menschenwürde und ihrer Achtung bzw. Missachtung untereinander zusammen? Das Gemeinsame bezieht sich nicht auf irgendetwas Spezielles am Menschen, sondern auf das Menschsein selbst, das Achtung gebietet. Das heißt aber: Würde ist Anspruch auf Achtung. Die Achtung der Menschenwürde besteht in dem Anspruch auf Achtung des Menschseins von Menschen. Sie in ihrem Menschsein wahrzunehmen, ernst zu nehmen und zu respektieren, ist die konkrete Achtung der Menschenwürde, um die es in diesem zurückliegenden Abschnitt stets gegangen ist.

Dabei taucht der Begriff „Achtung“ in diesem Zusammenhang zweifach auf: als Respektierung des Menschen und als Respektierung des menschlichen Anspruchs auf Achtung. Beides bezieht sich auf denselben Sachverhalt, aber in unterschiedlicher Weise. Von dem Anspruch auf Achtung sagt das Grundgesetz zu recht, er sei unantastbar, und d. h. ja nicht nur: er soll oder darf nicht angetastet werden, sondern er kann nicht angetastet werden. Das heißt dieser Anspruch bleibt auch dort besehen, wo Menschen ihn ignorieren, bestreiten oder mit Füßen treten, indem sie sein Leben antasten oder ihm sein Selbstbestimmungsrecht rauben.

Niemand kann einem Menschen den Anspruch auf Achtung nehmen. Aber sehr wohl können Menschen diesen Anspruch missachten, sie können Menschen so behandeln, als hätten sie diesen Anspruch nicht. Und darum hat GG Art. 1 auch darin recht, dass es nicht nur die Unantast-

Würde ist Anspruch auf Achtung. Die Achtung der Menschenwürde besteht in dem Anspruch auf Achtung des Menschseins von Menschen. Sie in ihrem Menschsein wahrzunehmen, ernst zu nehmen und zu respektieren, ist die konkrete Achtung der Menschenwürde.

barkeit der Menschenwürde – im Sinne des Anspruchs auf Achtung – konstatiert, sondern zugleich sagt: „Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Jene Feststellung und diese Forderung bilden also keinen Gegensatz, sondern gehören aufs engste zusammen. Weil der Anspruch auf Achtung unantastbar ist, darum ist es Verpflichtung aller staatlichen Gewalt, selbst diesen Anspruch zu achten und ihn dort, wo er bedroht wird, zu schützen.

Und was sagt das im Blick auf das christliche Menschenbild? In dessen Zentrum steht fraglos die Einsicht, dass der Mensch, jeder Mensch, zu Gottes Bild geschaffen ist. Über die Jahrhunderte hin hat sich allerdings gezeigt, dass die traditionelle theologische Begründung der Menschenwürde durch den Gedanken der Gottebenbildlichkeit nicht völlig gegen Missverständnisse und problematische Anwendungen gefeit ist. Das gilt jedenfalls dann, wenn die biblische Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen verstanden wird als Hinweis auf besondere Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen, aufgrund deren ihm Menschenwürde zukommt und zuzusprechen ist. Unter diesen Eigenschaften und Fähigkeiten stehen naturgemäß vorne an: Vernunft und Sprache, also das, was den Menschen von den übrigen Geschöpfen unterscheidet. Das ist natürlich nicht verkehrt, aber es kann leicht zu problematischen Verengungen führen.

Dagegen hat sich in der Theologie seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ein neues, vertieftes Verständnis von Menschenwürde durchgesetzt, das sich nicht länger an Eigenschaften und Fähigkeiten orientiert, sondern an Beziehungen, genauer gesagt: an der grundlegenden, das menschliche Dasein konstituierenden Beziehung Gottes zum Menschen.¹¹ Ein solches relationales Verständnis von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde hat sich als dem biblischen und christlichen Denken angemesseneres Verständnis herausgestellt und erweist sich zugleich im Blick auf die aktuellen Diskussionen – insbesondere im Bereich der Medizin – und Bioethik – als besonders leistungsfähig. Eine besonders wichtige Leistung des relationalen Menschenwürde-Gedankens besteht darin, dass er sowohl dem Wissen um die Sozialität als auch um die Individualität des Menschen gerecht wird, ohne in die gefährlichen Abwege eines Kollektivismus oder Individualismus abzugleiten.

Auf diesem Weg ist die Theologie nun in den letzten Jahren noch einen entscheidenden Schritt weitergegangen, indem sie erkannte, dass aus christlicher Sicht eine weitere Vertiefung des

Verständnisses von Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde dadurch möglich ist, dass der Mensch im Lichte der Rechtfertigung wahrgenommen wird¹², die ihm durch Jesus Christus zuteil wird, der „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ ist (Kol 1,15, ähnlich II Kor 4,4 und Hebr 1,3). Diese Begründung der Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde in der Rechtfertigung¹³ hat gegenüber der schöpfungstheologischen Begründung den Vorteil, dass man von ihr her kaum auf den Gedanken kommen kann, dass es die Stärken und Vorzüge eines Menschen wären, aufgrund derer ihm diese Auszeichnung von Gott her zuteil wird, sondern dass der Mensch auch und gerade in seiner ganzen Schwäche, Niedrigkeit, Fehlbarkeit und Erbärmlichkeit Gegenstand dieser Auszeichnung ist. (Darauf hat im übrigen Ernst Benda bereits vor 20 Jahren in einem bemerkenswerten Aufsatz¹⁴ hingewiesen.)

Damit findet die theologische Anthropologie wieder Anschluss an Luthers reformatorische Lehre vom Menschen, deren Spitzensatz und genaueste Definition heißt: „Hominem iustificari fide“¹⁵, d. h.: Die Bestimmung des Menschen besteht darin, durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, das heißt: das Vertrauen auf Gott zu finden, das im Leben und im Sterben trägt sowie Halt und Orientierung gibt. Diese Bestimmung verleiht dem Menschen den mit seinem Menschsein gegebenen Anspruch auf Achtung, also seine Menschenwürde.

Mit diesem Zwischenergebnis ist freilich die Klärungsaufgabe nicht abgeschlossen, sondern es stellen sich nun weitere Fragen, zunächst:

Wem eignet Menschenwürde?

Dass diese Frage trotz des bisher Gesagten nicht völlig trivial ist, und dass mit der richtigen Antwort: „Jedem Menschen“ noch nicht alles gesagt ist, ergibt sich daraus, dass strittig ist, wer unter den Begriff Mensch fällt, wie also dessen Subjektbereich zu bestimmen ist.

Der Begriff „Mensch“ ist – zumindest auch – ein biologischer Begriff: „homo sapiens (sapiens)“ als eine Spezies in der Klasse der Säugetiere. Das heißt: Der Umfang des Begriffs „Mensch“ ist identisch mit dem Umfang des Begriffs „homo sapiens (sapiens)“. Folglich kann gesagt werden: Mensch ist jedes Wesen, das zu dieser Spezies gehört, also von Menschen abstammt – gleichgültig, auf welchem Weg diese Abstammung erfolgt (Zeugung und Empfängnis, künstliche Befruchtung, Klonierung).

Diese Begründung der Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde in der Rechtfertigung hat gegenüber der schöpfungstheologischen Begründung den Vorteil, dass man von ihr her kaum auf den Gedanken kommen kann, dass es die Stärken und Vorzüge eines Menschen wären, aufgrund derer ihm diese Auszeichnung von Gott her zuteil wird.

Von da aus ist auch die Frage nach den Grenzen des so definierten Begriffs „Mensch“ zu beantworten. Dabei ist zunächst festzuhalten, dass es keine Grenze geben kann, durch die von Menschen abstammende Wesen aufgrund von irgendwelchen Defekten ausgeschlossen wären. Keine mögliche körperliche oder intellektuelle Behinderung berechtigt dazu, einem Wesen, das von Menschen abstammt, das Menschsein abzusprechen. Trotzdem bleibt aber die Frage zu stellen und zu beantworten, von wann ab und bis zu welchem Zeitpunkt ein von Menschen abstammendes Wesen als „Mensch“ zu bezeichnen ist.

In dem ganzen Entwicklungsprozess von der Verbindung des Genoms der Samenzelle und der Eizelle zu einem neuen, lebensfähigen Genom – also von der Befruchtung – an bis zum Tod gibt es keine qualitative Zäsur, an der aus einem Zellhaufen erst ein Mensch würde. Der menschliche Embryo entwickelt sich, wie das Bundesverfassungsgericht zutreffend festgestellt hat, von Anfang an als Mensch, nicht zum Menschen.¹⁶ Alle Einschnitte, die es in dieser Entwicklung gibt – Einnistung, Entstehung des zentralen Nervensystems, selbständige Lebensfähigkeit, Geburt etc. – stellen trotz ihrer großen Bedeutung für die menschliche Entwicklung keine solche qualitative Zäsur dar. Zwar ist mit der Einnistung (Nidation) die Möglichkeit der Mehrlingsbildung ausgeschlossen, aber auch davon hängt nicht ab, ob das entstehende Wesen ein Mensch ist, sondern nur, wie viele Menschen aus der Befruchtung entstehen. Andererseits muss man aber auch sagen: Erst von der Verbindung der Genome der Samen – und Eizelle ab zu einem neuen, lebensfähigen Genom, das die Gestalt einer Zygote annimmt, ist es sinnvoll, vom Beginn des Menschseins zu sprechen – nicht früher (etwa im so genannten Vorkernstadium), aber auch nicht später.

Im Blick auf das Ende des Menschseins sind die definitorischen Probleme m. E. größer als beim Beginn. Zwar kann kein Zweifel daran bestehen, dass tote Menschen immer noch menschliche Wesen sind und von uns entsprechend behandelt – z. B. aufgebahrt und bestattet – werden, aber wir sprechen dann differenzierend vom menschlichen Leichnam. Ebenso ist unbestritten, dass auch der menschliche Leichnam noch Achtung verdient, weil die Würde des Menschen nicht im Augenblick seines Todes schlagartig verschwindet, sondern über den Tod hinaus eine gewisse Ausstrahlungswirkung besitzt. Aber das heißt nicht, dass es gar kein Ende des Menschseins gibt. Wann das erreicht ist, wird von den verschiedenen Religionen unterschiedlich beant-

wortet. Hier ist es ganz schwer, allgemeingültige Aussagen zu treffen. Das Ende des Menschseins hat noch wesentlich deutlicher als sein Beginn Prozesscharakter, aber das ändert nichts daran, dass tote Menschen als menschliche Wesen und ihre Überreste als Überreste von Menschen zu betrachten und zu behandeln sind.

Worin ist die Menschenwürde begründet?

In diesem Abschnitt setze ich nun zweierlei voraus: Erstens, dass Menschenwürde der Anspruch auf Achtung des Menschseins ist; zweitens, dass zwischen dem Sein der Spezies „Mensch“ und dem Sein der übrigen Geschöpfe (Tiere, Pflanzen etc.) ein wesentlicher Unterschied besteht. Damit wird jedoch nicht bestritten, sondern ausdrücklich betont, dass das Sein aller Geschöpfe zu achten ist, und dass es sinnvoll sein könnte, auch im Blick auf das Achtung gebietende Sein der anderen Geschöpfe von deren – spezifischer – „Würde“ zu sprechen. Wenn man Letzteres tut, ist freilich der Unterschied zwischen „Menschenwürde“, „Tierwürde“, oder „Naturwürde“ jeweils mit zu benennen, damit die spezifischen ethischen und rechtlichen Differenzierungsleistungen,¹⁷ die mit dem Begriff „Menschenwürde“ – und nur mit ihm – verbunden sind, nicht aus dem Blick geraten.

Das Besondere am Sein des Menschen

In Vergangenheit und Gegenwart wurde häufig die Vermutung geäußert, in der Fähigkeit zur Selbstbeziehung – sei es als Selbstwahrnehmung, Selbsterfahrung, Selbstbewusstsein oder Selbstbestimmung – hätten wir es mit dem Spezifikum zu tun, durch das Menschen sich von allem anderen geschaffenen Seienden unterscheiden. Das ist jedoch nicht richtig. Zwar scheint die Fähigkeit zur Selbstbeziehung in der Evolution spät entstanden zu sein, nämlich erst bei Tieren und Menschen. Aber es gibt eben nicht nur bei Menschen, sondern auch im Tierreich Selbstwahrnehmung und Selbstbestimmung, und – bei hochentwickelten Primaten – sogar nachweisbare Formen der Selbsterkenntnis und des Selbstbewusstseins, wie sie sich etwa in der Fähigkeit von Schimpansen zeigen, die in der Lage sind, sich selbst von ihrem Spiegelbild zu unterscheiden.

Gilt das auch für die Beziehung des geschaffenen Seienden zu seinem Woher, Wohin und Wozu, zu seinem Ursprung, Ziel und Sinn? Offenbar unterscheidet es die Spezies Mensch von allen anderen Geschöpfen, dass nur der Mensch in der Lage ist, danach zu fragen, dies zu erkennen und sich

Der menschliche Embryo entwickelt sich, wie das Bundesverfassungsgericht zutreffend festgestellt hat, von Anfang an als Mensch, nicht zum Menschen.

davon in seinem Fühlen und Wollen bestimmen zu lassen. Genau dies macht den konstitutiven Unterschied zwischen der Spezies „Mensch“ und allem anderen Geschaffenen aus. Wenn diese These zutrifft – und ich halte sie für zutreffend –, dann haben wir es hierbei mit dem Spezifikum zu tun, in dem zugleich die Begründung für die Überordnung des Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen zu suchen ist.

In der Gesamtheit des geschaffenen Seienden ist die Spezies „Mensch“ die einzige, von der wir wissen, dass sie – in Gestalt ihrer einzelnen Individuen und in überindividuellen Gemeinschaften – dazu in der Lage ist, nach dem Ursprung, Ziel und Sinn des Seienden und damit auch nach Gott zu fragen, darüber Vermutungen oder Erkenntnisse zu äußern und sich dazu – in Verehrung oder Ablehnung – zu verhalten. Dieses Angelegtsein auf religiöse, weltanschauliche und ethische Kommunikation ist so charakteristisch für die Spezies „Mensch“, dass in der einschlägigen Forschung häufig das Auftauchen entsprechender Symbole und Gebräuche – z. B. in Form von Bestattungsriten – als Indiz für das Auftreten von „Homo sapiens“ genommen wird.¹⁸

Damit ist natürlich nur gesagt, dass die Anlage oder Bestimmung zur weltanschaulich-religiös-ethischen Kommunikation das Charakteristikum der Spezies „Mensch“ bildet. Sie begründet die Besonderheit der Menschenwürde im Unterschied zum Sein aller anderen Geschöpfe. Sie begründet auch seine damit gegebene Überordnung, wie sie in der biblischen Vorstellung von der dem Menschen übertragenen fürsorglichen Herrschaft (*Dominium terrae*) zum Ausdruck kommt. Denn nur eine Erkenntnis – oder zumindest Ahnung – von Ursprung, Ziel und Sinn des Seienden befähigt dazu, dessen Wesen und Bestimmung so zu erkennen, dass ein dem angemessener, verantwortlicher Umgang mit dem Seienden möglich ist. Das schließt freilich die Möglichkeit nicht aus, dass der Mensch wider besseres Wissen mit seinem Leben und dem der anderen Geschöpfe umgeht, also seine großen Fähigkeiten missbraucht und unverantwortlich handelt. Aber durch die in der weltanschaulich-religiösen Dimension begründeten ethischen Verantwortungsfähigkeit unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Geschöpfen und ist ihnen zugleich verantwortlich übergeordnet. Ihn auf seine Fähigkeit und Verpflichtung zur Verantwortung – für sich selbst, für seine Nächsten, für die Gesellschaft und die Umwelt – anzusprechen, ist deshalb eine angemessene Folgerung aus dem Menschenwürde-Gedanken.

Geltung und Realisierungsgrad der Bestimmung des Menschen

Wenn man – wie ich hier – den Versuch unternimmt, die These von der unantastbaren Menschenwürde nicht nur zu behaupten, sondern inhaltlich zu begründen, gerät man in die Nähe von Auffassungen, die Menschen nur dann Würde zuerkennen, wenn dafür bestimmte individuelle Bedingungen erfüllt sind. Insbesondere die Praktische Ethik von Peter Singer lehnt deshalb die Anerkennung einer Würde ab, die mit dem Menschsein als solchem, unabhängig von der Ausbildung bestimmter individueller Fähigkeiten oder Eigenschaften, gegeben wäre.

Ist dies nicht konsequent? Muss man nicht, wenn man das Spezifikum des Menschseins, das die Menschenwürde begründet, in der Bestimmung zur ethischen Verantwortung sieht, die Konstatierung von Menschenwürde auf diejenigen menschlichen Individuen begrenzen, bei denen man etwas von der Realisierung dieser Bestimmung wahrnehmen oder mit guten Gründen als gegeben unterstellen kann? Dazu drei Gegenargumente:

- a) Gegen diese Annahme spricht zunächst folgende Tatsache: Da alle Menschen von der Befruchtung an in einem Entwicklungsprozess existieren, in dem zunächst nichts von der Realisierung der Bestimmung des Menschen erkennbar wird, würde diese frühe Entwicklungsphase den mit dem Menschenwürde-Gedanken verbundenen Rechts – und Lebensschutz verlieren. Da aber diese Entwicklungsphase eine notwendige Bedingung für die weitere Entwicklung ist, in der die Bestimmung des Menschen realisiert werden kann, würde mit dem Wegfall der Anerkennung dieser Anfangsphase zugleich das in Frage gestellt, was auf sie und aus ihr folgt.
- b) Wenn Menschenwürde nur in dem Maß und Grad als gegeben und anzuerkennen angenommen würde, in dem die Realisierung der Bestimmung erkennbar wird, würde Menschenwürde selbst zu einem graduellen Begriff, der stets nur mehr oder weniger – vermutlich in keinem Fall vollständig – gegeben ist. Diese Auffassung von einer bloß graduellen Menschenwürde hätte unweigerlich zur Folge, dass sie auch bloß eine graduelle Achtung erfordert. De facto würde dadurch der Gedanke der Menschenwürde überhaupt preisgegeben und durch den der individuell variierenden Würde einzelner Menschen ersetzt.

Aber durch die in der weltanschaulich-religiösen Dimension begründeten ethischen Verantwortungsfähigkeit unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Geschöpfen und ist ihnen zugleich verantwortlich übergeordnet.

c) Wenn Menschenwürde nur insofern und insoweit als gegeben angenommen werden könnte, wie die Bestimmung des Menschen individuell realisiert ist, dann wäre die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde abhängig davon, ob diese Realisierung für andere Menschen erkennbar wird und diese daraufhin das Vorhandensein von Menschenwürde konstatieren. Die „Menschenwürde“ würde also faktisch abhängig von einem Akt der Zuschreibung, die angesichts veränderter Erkenntnis auch wieder zurückgenommen bzw. entzogen werden könnte. Würde aber „Menschenwürde“ als Resultat einer Zuschreibung durch Menschen verstanden, so verlöre sie ihren Sinn, etwas zu benennen und zur Anerkennung zu bringen, was mit dem Sein des Menschen gegeben und darum für ihn selbst wie für alle anderen unverfügbar ist.

Diese Gründe reichen m. E. aus, um am Gedanken der Menschenwürde unreduziert und unbeirrt festzuhalten.

Wodurch kommt die Erkenntnis der Menschenwürde zustande?

Im öffentlichen Diskurs, wie er in Politik, Wissenschaft und Medien geführt wird, ist im Gegensatz zum zuletzt Gesagten immer wieder eine Rechtsauffassung zu hören, alle rechtlichen Regeln seien nichts anderes als Setzungen oder Zuschreibungen, präziser gesagt: sie seien nichts anderes als das Ergebnis eines ordnungsgemäß bzw. rechtmäßig verlaufen(d)en Rechtsetzungsverfahrens. An dieser Auffassung ist einiges plausibel und anerkennenswert. Dem will ich mich zunächst zuwenden, bevor ich mich auch kritisch zu dieser Auffassung äußere.

Richtig ist zunächst, dass Rechtssätze, die den Charakter von Aussagen haben, auf keine andere Weise zustande kommen als andere Aussagen auch, nämlich dadurch, dass sie von Menschen formuliert und geäußert werden. Sie stehen nirgends von Natur aus geschrieben, weder am gestirnten Himmel über uns, noch in der praktischen Vernunft oder im moralischen Gefühl in uns, sondern sie wurden im Verlauf geschichtlicher Prozesse erdacht und entdeckt, in bestimmten Sprachen formuliert und überliefert, sie wurden und werden begründet, bestritten, verändert oder bestätigt.

Das zweite m. E. nicht bestreitbare Wahrheitselement dieser Auffassung besteht darin, dass es Rechtssätze gibt, die auf gar nichts anderem be-

ruhen als auf einer willkürlichen Festsetzung, die sich allenfalls am Kriterien der Zweckmäßigkeit oder des Herkommens orientiert, aber auch den Charakter einer beliebigen Entscheidung haben könnte. Das heißt, nicht alle Rechtssätze lassen sich aus übergeordneten Grundsätzen ableiten oder an Grundsätzen überprüfen und rechtfertigen, deren Geltung sich nicht einem Akt willkürlicher Festsetzung verdankt.

Wenn dies beides zutrifft, was bleibt dann an dieser Auffassung – möglicherweise – zu kritisieren? Nur eine Behauptung: dass sich alle Rechtssätze einem Akt willkürlicher Festsetzung verdanken; denn darin steckt die Überzeugung, es gebe in Fragen der Rechtssetzung nur Erfindungen, aber keine Entdeckungen. Damit wäre gesagt, dass es keine normativ relevante Instanz oder Wirklichkeitsdimension gibt, an der sich die Vorhaben und Resultate der Rechtssetzung legitimer Weise messen lassen könnten oder müssten, sondern dass ein in solchen Fragen erzielter gesellschaftlicher Konsens – was in der Regel heißen wird: eine Mehrheitsmeinung, die sich durch ordnungsgemäße, legale Wahlen oder Abstimmungen artikuliert – eine nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für legitime Rechtssetzung bildet. Die Unterscheidung zwischen legaler und legitimer Rechtssetzung wird dadurch sinnlos und ist einzuziehen.

Ich vermute, dass man diese Überzeugung argumentativ nicht widerlegen kann. Und es löst das Problem in keiner Weise, dass man sie argumentativ auch nicht begründen kann. Das lässt aber vermuten, dass wir damit auf eine Grundfrage stoßen, die deswegen nicht argumentativ entscheidbar ist, weil sie die Voraussetzungen und Grundlagen des menschlichen Wirklichkeitsverständnisses betrifft, von denen selbst abhängt, was als Argument gelten kann.

Wegen des fundamentalen Charakters dieser Frage und ihrer möglichen Beantwortung wäre es aber auch zumindest misslich, sie auf sich beruhen zu lassen oder dem je eigenen Urteil oder Geschmack zu überlassen; denn von diesen Fragen und ihrer Beantwortung hängen die Möglichkeiten der Kommunikation und Kooperation innerhalb der Gesellschaft im ganzen und in allen ihren Teilen ab. Insofern gibt es ein zumindest gesellschaftliches Interesse an ihrer Klärung. Wie könnte sie erzielt – oder jedenfalls angebahnt – werden?

Ein erster, entscheidender Schritt besteht m. E. darin, sich die Konsequenzen der jeweiligen

Würde aber „Menschenwürde“ als Resultat einer Zuschreibung durch Menschen verstanden, so verlöre sie ihren Sinn.

Sichtweise bewusst zu machen. Sodann wäre nach möglichen Alternativen – samt deren Konsequenzen – zu fragen. Schließlich müsste im Licht des Wirklichkeitsverständnisses, das sich einem Menschen erschlossen hat, eine Entscheidung gefällt und öffentlich vertreten werden. Das alles kann im Rahmen eines solchen Vortrages nur ganz skizzenhaft erfolgen, aber ich will es wenigstens abschließend versuchen.

Zunächst also kurz etwas zu den Konsequenzen der oben dargestellten Auffassung. Vertritt man – im Blick auf Menschenwürde (und Menschenrechte) – die Auffassung, sie basiere auf gar nichts anderem als auf einer willkürlichen Festsetzung seitens der dafür zuständigen Organe, so gibt es keinen Grund, im Blick auf andere Staaten oder Gesellschaften, in denen es keine einschlägigen Verfassungsartikel gibt, die Missachtung von Menschenwürde oder die Verletzung von Menschenrechten zu bemängeln, zu beklagen oder zu kritisieren. Folglich gäbe es auch keinen Grund, Regime in Vergangenheit oder Gegenwart zu tadeln, zu verachten oder zu bekämpfen, in denen einem Teil der Bevölkerung – auf Grund ordnungsgemäß zustande gekommener Gesetze – Menschenwürde aberkannt oder ihre Menschenrechte bestritten oder eingeschränkt würden. Diese Konsequenzen wirken auf mich so absurd, dass ich sie – wenn mir kein Denkfehler unterlaufen ist – für eine hinreichende Widerlegung dieser Position halte. Aber wenn es zu ihr keine Alternative gibt, muss diese Absurdität möglicherweise ertragen werden. Wie sieht es mit einer solchen Alternative aus?

Die von mir hier vertretene alternative Auffassung von Menschenwürde und ihrer Erkennbarkeit unterscheidet zwischen der Formulierung der Menschenwürde in Form eines Rechtssatzes – wie ihn z. B. Art. 1.1 unseres Grundgesetzes darstellt – und dem religiös-weltanschaulichen Rahmen oder Horizont, in dem Menschenwürde als Wirklichkeit entdeckt und daraufhin auch als Rechtssatz formuliert werden kann. Damit setze ich die Einsicht voraus, dass grundsätzlich allen Menschen auf Grund ihrer Selbstbeziehung im Rahmen ihrer Ursprungsbeziehung ein Wissen um das zugänglich ist, was Menschsein ist und was einem Menschen nicht rechtmäßig angetan oder vorenthalten werden kann und darum nicht angetan oder vorenthalten werden darf. Dazu ist keine besondere moralische, ethische oder rechtliche Intuition, geschweige denn eine spezielle Begabung erforderlich, sondern nur die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung und zur Verallgemeinerung, wie sie schon exemplarisch in der Golde-

nen Regel zum Ausdruck kommt: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ (Tob. 4,16).¹⁹ Als Konsequenz dieser Auffassung ergibt sich, dass es nicht nur legitim, sondern sogar verpflichtend ist, für die Anerkennung und Achtung der Menschenwürde aller Menschen in jeder staatlichen oder gesellschaftlichen Ordnung einzutreten.

Dieser Auffassung zufolge ergibt sich, dass das Gebot der Achtung der Menschenwürde seinem Selbstverständnis nach nicht den Charakter einer willkürlichen Erfindung hat, sondern den einer Entdeckung, die Anerkennung fordert. Deshalb ist der Rechtssatz von der Achtung der Menschenwürde seinerseits ein wesentlicher Ausdruck dieser Achtung, die von einem Menschen bzw. von einer menschlichen Gemeinschaft dadurch und daraufhin gefordert ist, dass sie der Menschenwürde gewahr werden. Die rechtliche Setzung basiert also auf der weltanschaulichen, ethischen und rechtlichen Anerkennung eines Gegebenseins. Und der Horizont, in dem sich dieses Gegebensein erschließt, ist seinerseits kein vom Individuum oder der Gemeinschaft gesetzter oder entworfen, sondern ein entdeckter und anerkannter Horizont.

Es bleibt jedoch eine offene Frage: Was bedeutet es, wenn einzelne Menschen, ganze Gruppen, Völker oder Kulturen ehrlicher Weise von sich sagen, dass sie nicht in der Lage sind, diese Achtung gebietende Würde des Menschen bzw. des Menschseins wahrzunehmen bzw. zu entdecken und sie diese folglich auch nicht anerkennen und als gültige ethische Verpflichtung oder als rechtlichen Satz formulieren können?

Hier zeigt sich erneut, dass wir in der Menschenwürde einer Wirklichkeit begegnen, über deren Erschließung („disclosure“) für uns oder andere wir nicht verfügen, sondern die wir nur anerkennen können, wenn und sofern sie sich uns erschließt. Solche Erschließungserfahrungen ereignen sich – anhand von Zeichen – unverfügbar und verpflichtend für Menschen, die damit einerseits herausgefordert sind, sich auf die so erschlossene Wahrheit verbindlich einzulassen und andererseits für diese Wahrheit anderen Menschen gegenüber einzutreten. Dabei hat solches Eintreten selbst den Charakter eines Zeichens, das für andere zum Anlass für ein Erschließungsgeschehen werden kann.

Solange Menschenwürde gedeutet wird als eine willkürliche Zuschreibung, bleibt sie nicht nur antastbar, verletzlich und entziehbar, sondern sie

Das Gebot der Achtung der Menschenwürde hat seinem Selbstverständnis nach nicht den Charakter einer willkürlichen Erfindung, sondern den einer Entdeckung, die Anerkennung fordert.

ist dann gar nicht in ihrem eigentlichen Sinn erkannt, geschweige denn ernst genommen. Umgekehrt erweist sich die Entdeckung der Menschenwürde und das ethische, rechtliche und politische Eintreten für sie als einer der wertvollsten Bestandteile unseres jüdischen, griechischen, christlichen und humanistischen Erbes, und das heißt auch: unseres religiösen, philosophischen und kulturellen Erbes, mit dem wir gar nicht pfleglich genug umgehen können, wenn wir wollen, dass es auch für die nachwachsenden Generationen erhalten bleibt.²⁰

Dr. Wilfried Härle ist Professor für Systematische Theologie und Ethik in Heidelberg

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) BA 77.

² Diese Unterscheidung hat E. Herms in seinem Aufsatz: Menschenwürde, in: MJTh 17/2005, S. 79–134, bes. S. 89–96, mit Nachdruck herausgestellt. Er unterscheidet allerdings – über Kant hinausgehend – nicht zwischen „Preis“ und „Würde“ bzw. „relativem Wert“ und „absolutem Wert“, sondern zwischen „Wert“ und „Würde“.

³ Cicero, De officiis I, 106.

⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) BA 66 f.

⁵ Grundgesetz. Kommentar, München 1958 ff. Art. 1, Abs. 1, Rdnr. 28.

⁶ Eine entscheidende Rolle spielt dabei freilich ein Begriff, der in Kants Formulierung gar nicht vorkommt: der Begriff „Objekt“. Davon soll im nächsten Unterabschnitt die Rede sein. Hier will ich mich zunächst ganz auf Kants Formulierung konzentrieren.

⁷ Siehe oben Anm. 2.

⁸ Es sei denn, es gäbe gravierende Gründe für diese Nicht-Beachtung, z. B. das Wissen darum, dass der Patient sich in einem Zustand der Verwirrung befindet oder dass seine Willensäußerungen selbst ein Symptom seiner Krankheit sind.

⁹ Hierzu habe ich mich ausführlicher geäußert in dem Vortrag bzw. Aufsatz „Kann die Anwendung von Folter in Extremsituationen aus der Sicht christlicher Ethik gerechtfertigt werden? Demnächst in ZEE.“

¹⁰ Vgl. dazu meine Dogmatik, Berlin 22000, S. 486 f.

¹¹ Für die exegetische Diskussion vergleiche C. Westermann, Genesis, 1974, S. 203–220. In systematisch-theologischer Hinsicht war vor allem Karl Barth (KD III/1, 1945, S. 202–233) bahnbrechend.

¹² Vgl. dazu W. Lohff, Rechtfertigung und Anthropologie, in: ders. und Ch. Walther (Hgg.), Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang, 1974, S. 126–145.

¹³ So exemplarisch R. Anselm, Die Würde des gerechtfertigten Menschen, in: ZEE 43/1999, S. 123–136.

¹⁴ Darauf hat bereits 1985 Ernst Benda in seinem Aufsatz: Erprobungen der Menschenwürde am Beispiel der Humangenetik, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, Beiheft 3, 19.1.1985, S. 18 hingewiesen.

¹⁵ So in These 32 der Disputatio de homine: WA 39/1, 176, 34f.

¹⁶ BVerfGE 88, 203 [251f]; 39, 1 [37].

¹⁷ Ich denke dabei insbesondere an das Verbot von Menschenversuchen ohne deren Einwilligung zur Erprobung von Arzneimitteln; während nur wenige Menschen ein entsprechendes generelles Verbot für Tierversuche für ethisch geboten halten.

¹⁸ Das scheint erstmals beim Neandertaler, also vor ca. 100.000 Jahren der Fall gewesen zu sein. Siehe dazu Friedemann Schrenk; Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens, München 42003, S. 113: „Die Neandertaler bestatteten ihre Toten und gaben ihnen Grabbeigaben mit. Zum ersten Mal in der langen Geschichte der Menschheitsentwicklung nahm man sich der Verstorbenen an.“

¹⁹ Das ist die negative Form der „Goldenen Regel“. Ihre positive Form: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Mt 7,12) reicht erheblich darüber hinaus. Beide Formen reichen jedoch über den rechtlichen Bereich hinaus und haben den Charakter ethischer Grundprinzipien, aus denen rechtliche Regeln abgeleitet werden können.

²⁰ Eine Langfassung dieses Artikels findet sich in: Wilfried Härle, Menschsein in Beziehungen, Tübingen 2005, S. 379–410.



Spätrevolutionäre Sturzgeburt – Laïcité und die französischen Protestanten

Dr. Andreas Meier

„Können überzeugungskräftige Argumente in einem Land zur Aufkündigung der heiligen laïcité führen, an dem die Erfahrung der reformatorischen Glaubensspaltung vorbeigang?“

„Im Prinzip bin ich Anhänger der Laïcité“ betonen viele protestantischen Christen in Frankreich – unausgesprochen ist eingeräumt, dass im Alltag politische Regelungen und gesellschaftliche Gepflogenheiten unter Berufung auf die „Laïcité“ oft stören. Ähnlich katholische Glaubensgeschwister, die sich im Büssergewand zur Laïcité bekennen, weil die Erinnerung an das unschöne Gebaren übermächtiger klerikaler Einrichtungen im Frankreich des 19. Jahrhundert quält. Zu Beginn des Jahres 2006 zu fragen, was Laïcité eigentlich ist, hat seine kalendarische Ordnung: Erstens sind viele französische Intellektuelle der Überzeugung, dass nach dem Vorbild der französischen „Laïcité“ in der EU das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften geregelt werden soll. Bekanntlich teilen „aufgeklärte“ deutsche Ideologen im Umfeld der organisierten Atheisten diese Ansicht. Der Beschluss der griechischen Regierung vom 23. Mai 2000, dass zukünftig die Personalausweise nicht mehr Auskunft über die Religionszugehörigkeit des Inhabers geben, wird als Triumph der „Laïcité“ in Europa verbucht.

Zweitens wird die Frage durch die hundertste Wiederkehr des 11. Dezembers 1905 gestellt, als das „Gesetz über die Trennung der Kirchen und des Staates“ durch Veröffentlichung im „Journal Officiel“ in Kraft trat. Am 6. Dezember 1905 hatten im Senat 181 Senatoren für und 102 gegen das Gesetz gestimmt, das am 3. Juli von 341 Deputierten gegen die Stimme von 233 Kollegen beschlossen worden war. Der protestantische Deputierte und spätere Nobelpreisträger Aristide Briand hatte als Berichterstatter am 3. Juli den heftig umstrittenen Gesetzentwurf vorgelegt und die Überzeugung der Gesetzesväter auf den Begriff gebracht: „Wenn die Kirche nicht ohne staatliche Zuwendungen bestehen kann, ist sie bereits tot.“

Kinder der Revolution

Das Separationsgesetz hob das Concordat auf, das Napoleon im Jahr IX, am 10. September 1801,

mit Papst Pius VII. geschlossen hatte. Ungültig wurden auch die „organischen Artikel“, mit denen Napoleon eigenmächtig im April 1802 die Organisation der „Anerkannten Kulte“ geregelt hatte. „Anerkannt“ waren katholische und evangelische Kirchen und seit 1806 auch die jüdische Gemeinschaft. Das Concordat vermerkte die quantitative Übermacht der Katholiken; die „älteste Tochter Roms“, als die Frankreich galt, hielt indes durch den Pluralismus mehrerer anerkannter Kirchen an der politischen Entmachtung der römisch-katholischen Kirche fest, die einst in der Generalversammlung einen Stand gebildet hatte.

Die „laïcisation“ des Zivilstandes 1792 hatte die Zuständigkeiten kirchlicher und staatlicher Einrichtungen getrennt: Künftighin hielten staatliche Behörden Geburts-, Heirats- und Todestag fest, zuvor hatten Geistliche Taufe, Hochzeit und Beerdigung dokumentiert – in Deutschland war dies bis in das Kaiserreich hinein der Fall. Die „laïcisation“ war über das letzte Toleranzedikt Ludwig XVI. hinausgegangen. Dieser König hatte 1787 bestimmt, dass die heimlichen kirchlichen Hochzeiten den Protestanten, die es seit 1685 in Frankreich gar nicht mehr geben durfte, vom Priester oder königlichen Beamten als „legitime und unauflösbare Verbindung“ anerkannt wurden. Ludwig XVI. hatte dieses Toleranzedikt als Rettungsversuch erlassen, ohne die Revolution verhindern zu können. Es musste in Vergessenheit geraten, weil Geschichtsunterricht gescheiterte Versuche als Alternativen zur tatsächlichen Entwicklung lieber übergeht. Dürftig war 1987 unter den geschichtsbewußten französischen Protestanten die Erinnerung, weil sich die von Anfang an verfolgten Hugenotten als Kinder der Revolution fühlen, der erst sie ihre staatsrechtliche Gleichberechtigung verdanken.

Am 12. Juli 1790 hatte die verfassungsgebende Versammlung die Versetzung der Priester in den Zivilstand beschlossen („Constitution civile du clergé“). Alle kirchlichen Ämter waren durch Wahl zu vergeben. Die CCC spaltete als organisatorische Maßnahme die katholische Kirche: Denn den zu besoldeten Staatsbediensteten erklärten Priestern wurde ein Eid abverlangt, den nur einige leisteten. Unvorbereitet hatten die Revolutionäre diese Organisationsmaßnahme vom Zaun gebrochen. Um eine religiöse Revolution oder Reformation war es ihnen nicht gegangen. Ein wenig reflektierter gallikanischer Katholizismus bestimmte ihr Denken, ihre Sympathien galten einer weitestmöglichen Unabhängigkeit der französischen Katholiken vom Papst. Ihnen schwebte eine Harmonisierung von Kirche und Staat auf

der Grundlage der Volkssouveränität vor. Ihre CCC stellte sie vor Probleme, die eigentlich vor der Beschlussfassung hätten bedacht werden müssen: Wer sollte statt der Priester und Mönche wie unterrichten und in Hospitälern arbeiten? Die Prinzipien des freien und gleichen staatlichen Unterrichts als Errungenschaft der Demokratie wurden formuliert. Deshalb kam in der französischen Revolution der Traum pädagogischer Möglichkeiten zu ungeahnten Ehren. Er war so beharrlich, weil für die Männer der Revolution jedes pädagogische Programm die Vorstellung eines politischen Gemeinwesens beinhaltete, sollte doch in der Nation der ganze Mensch befreit, erneuert werden. Die revolutionäre Trennung staatlicher und kirchlicher Zuständigkeiten mündete 1795 in die Trennung von Kirche und Staat. Die verzweifelten Versuche, ersatzweise einen Kult der höchsten Vernunft einzurichten, waren erfolglos geblieben. Die kaum begriffenen Gründe der Trennung von Katholiken und Protestanten waren unerheblich im Kampf um die Selbstbefreiung der französischen Nation.

Das Konkordat (1801)

Da Religion, als Quelle der Moral verstanden, für Menschen unersetzbar wichtig ist, wollte Napoleon, diesen Nutzen durch das Concordat mit Pius VII. 1801 in seinen Staat einbinden. Wie sein erster Religionsminister Portalis sagte: „Der Staat gehört nicht in die Kirche, sondern die Kirche in den Staat.“ Das Concordat sicherte dem Staat die Verfügung über die enteigneten Kirchengüter, Orden blieben mit einigen Ausnahmen (Frauenorden, Krankenhäuser, Missionare) verboten. Die katholische Kirche war nicht mehr Staatskirche, sie kam wie die beiden anderen „anerkannten Religionen“ in wirtschaftliche Abhängigkeit vom Staat, der ein strikt weltliches Code Civil erließ. Begrenzt wurde nur mit drei „Kirchen“ religiöser Pluralismus gewagt: 1802 – 1808 wurden neben der römisch-katholischen Kirche die protestantische Kirche sowie das Judentum als Kirche „anerkannt“, für die ein Religionsminister verantwortlich war. Jedes Jahr beschloss das Parlament das budget des cultes, aus dem auch das Gehalt der Geistlichen finanziert wurde. Staatliche Vorbehalte gegen unkalkulierbare Synoden erklären, dass erst 1872 den Protestanten erlaubt wurde, eine Nationalsynode abzuhalten. Das war eine elementare Behinderung für diese reformierte Gemeinschaft, die protestantische Vorbehalte gegen das Concordat erklären.

Wenn Weltherrscher Napoleon das Wissen eines Rechtspflegers gehabt hätte, wäre es vor hundert

Jahren nicht zu der epochemachenden Separation gekommen: Einseitig hatte Napoleon nämlich 1802 durch Organartikel verfügt, dass der Regierungschef katholische Bischöfe ernennt, die der Papst dann kanonisch einzusetzen hat. So sollte der Vatikan personalpolitisch entmachtet werden. Jeder Rechtspfleger hätte eingefügt, in welcher Frist der Papst den staatlich Ernannten kirchlich einzusetzen hat. Da der Weltherrscher solche Kleinigkeiten missachtete, konnten die Päpste die Ernennungen einfach aussitzen, ohne gegen die Artikel zu verstoßen. In Grenoble etwa hatte 1868 der Ernannte die Bischofsresidenz bezogen, aber der Papst dachte nicht daran, ihn zu weihen.

„Zwei Frankreiche“

Zwar scheiterte Napoleons Absicht, die Bischöfe als „violette Präfekten“ gegen den ausländischen Papst in Stellung zu bringen, den Bischöfen blieb freilich eine Machtfülle, die stillschweigend katholische Vereine für sich in Anspruch nahmen. Lehrer konnte nur werden, wer sich in einem Kloster hatte ausbilden lassen, und in viele Staatsämter beförderten Empfehlungsschreiben katholischer Geistlicher. Das schürte in vielen Franzosen antiklerikale Leidenschaften. Die gesellschaftliche und politische Kluft zwischen Klerikalen, die im Gefolge des politischen Katholizismus antirepublikanisch und später auch antisemitisch eingestellt waren, und Antiklerikalen bestimmte Frankreich im 19. Jahrhundert und kulminierte in den Separationsgesetzen 1905. „Zwei Frankreiche“ standen sich gegenüber. Das Concordat blieb trotz aller Regierungswechsel und wechselnder Maßnahmen zur Unterstützung der Orden oder weiterer Entkirchlichung in Kraft. Republikaner bastelten gedanklich an einer Trennung von Kirche und Staat zur Entmachtung der Klerikalen. In der kurzen blutigen Pariser Commune nach der Niederlage in Sedan 1870 wurde sie umgesetzt und war das Programm der Republikaner, die ab 1879 in der „Dritten Republik“ mit den Radikalen („radicaux“) das Ruder übernahmen.

Kam unter dem protestantischen Ministerpräsidenten William Waddington die „Partei der Protestanten“ an die Macht? Seit dem 4. Februar 1879 amtierte, so „L'Univers“, „eine republikanische Ministerriege von Protestanten, Freidenkern und Freimaurern. Die meisten gegenwärtigen Minister Frankreichs sind mehr oder minder exotischer Herkunft ... Wie tief sind wir gesunken.“ Fünf der Minister waren Protestanten. Der Historiker Patrick Cabanel meint in seiner Untersuchung der „protestantischen Quellen

Die kaum begriffenen Gründe der Trennung von Katholiken und Protestanten waren unerheblich im Kampf um die Selbstbefreiung der französischen Nation.

der laïcité (1860–1900)“, dass es unsinnig sei, von der Zahl der Minister mit den antiprotestantischen Polemikern auf eine „protestantische Partei“ zu schließen. Unstrittig sei aber, dass die Separationsgesetzgebung von 1905 inhaltlich im Umkreis von Protestanten vorbereitet wurde.

Offizielle Geschichtsschreibung

Kein Wort davon in dem „offiziellen Jubiläumsbuch zum Gesetz von 1905“ des französischen Staates. In einem prachtvoll bebilderten Band „Histoire de la laïcité à la française“ wird brav erzählt, wie unterschiedlich sich Regierungen und „die Kirche“ seit dem Urchristentum arrangierten. Dass justament die Jahre 1309 – 1377, die der Papst aus machtpolitischem Kalkül in Avignon verbrachte, nicht erwähnt sind, verblüfft. Es verärgert, dass nirgendwo erwähnt wird, dass Christen seit der Reformation die Möglichkeit nutzen, sich in unterschiedlichen Gemeinschaften zu organisieren, und dadurch der Gestaltung der Beziehungen politischer Machthaber zu Religionsgemeinschaften neue Bedingungen gesetzt

sind, auf die der Staat sich einzustellen hat. Der offizielle Geschichtsbildungsband unterschlägt die entscheidende Frage: Wie reagiert der jeweilige Staat auf den Willen seiner Bürger, sich unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zuzuordnen? Übergeht er sie desinteressiert, versucht er sie zu manipulieren, respektiert er sie freiheitlich? Verschweigt die offizielle Publikation zur Geschichte der laïcité à la française als Zeichen wissenschaftlicher „Neutralität“, dass die wenigen protestantischen Christen Frankreichs im 19. Jahrhundert – sie stellten knapp drei Prozent der Bevölkerung – unter den Einfluss der angelsächsischen Erweckungsbewegung gerieten? Sie versuchten nach Jahrhunderten der Verfolgung die von der Revolution eröffneten Freiheiten für eine Organisation zu nutzen. Vor 1850 waren Protestanten zur missionarischen Arbeit unter ihren katholischen Nachbarn beflügelt. Die Mutter eines protestantischen Akademikers, Ferdinand Buisson, der als Republikaner für die laïcité aus religiösen Gründen kämpfen wird, wurde 1841 von einem methodistischen Prediger in einem Stall bei Thieuloy-Saint-Antoine (Oise) ge-



Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU

Pressemitteilung vom 26. 1. 06

Papstencyklika weist auf unverzichtbare Wertgrundlagen

Zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. erklärt der Bundesvorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK), Thomas Rachel MdB:

„Mit seiner ersten Enzyklika über die „Liebe“ erinnert Papst Benedikt XVI. nicht nur an die zentrale Dimension des christlichen Glaubens, sondern auch an die im christlichen Geiste wurzelnden werthaltigen Grundlagen unserer Gesellschaft und unseres freiheitlich säkularisierten Staates. Im Gebot der in der göttlichen Liebe verankerten Nächstenliebe wird uns erneut der entscheidende Motor unserer politischen und ethischen Verantwortung als Christen für diese Welt vor Augen gerufen.

Ich begrüße diese Enzyklika auch deshalb, weil sie zeigt, dass tiefe Glaubensgewissheit und der Welt zu gewandtes Handeln im Geiste recht verstandener Liebe untrennbar miteinander verbunden sind. „Deus caritas est“ ist deshalb nicht einfach nur ein profunder theologischer Traktat, sondern vor allem auch eine deutliche und klare Ermutigung an die gesamte Christenheit, sich unermüdlich für Menschenwürde, Frieden und Gerechtigkeit einzusetzen.

Die präzise Differenzierung von kirchlichem und politischem Auftrag und das engagierte Plädoyer für einen, wie es heißt „wahren Humanismus“, der den Menschen als Ebenbild Gottes zu begreifen und zu würdigen weiß, ist gerade in unserer heutigen Zeit unverzichtbar und von großer ökumenischer Bedeutung.“

tauft. Diese Erfolge überzeugungskräftiger protestantischer Prediger aus dem Ausland im Land der Revolution verunsicherten politisch und gesellschaftlich wie die unerwartete religiöse Lebendigkeit der Protestanten. Für Unruhe sorgte schon, dass protestantische Wanderprediger in Frankreich Bibeln verteilten, weil dort Katholiken bis 1897 eigenständige Bibellektüre nur mit bischöflicher Genehmigung gestattet war. Die Folgen auf die Allgemeinbildung zeigte Pfarrer Robert Tissot kurz vor 1870 auf einer Karte, auf denen die Nutzung der staatlichen Schulbildung verzeichnet war: Die Departements mit starker protestantischer Bevölkerung, das Elsass an der Spitze, stellten die „katholischen“ Regionen in den Schatten. Zum sozialen und bürgerrechtlichen Engagement schlossen sich Protestanten in Vereinen zusammen. Ihr protestantisches Handeln war durch keine Kirchenverwaltung diszipliniert; unabhängig von orthodoxen Vorgaben wurden zu Mitstreitern im Kampf für Vereinsprojekte in liberaler Weise keine konfessionellen Grenzen gezogen. 1872 spaltete sich die protestantische Kirche Frankreichs in eine orthodoxe „Union des Églises réformées évangéliques“ mit 400 Gemeinden, die die Vorteile der Anerkennung genoss, und eine liberale „Union des Églises réformées unies“ mit 100 Gemeinden. Viele freie („libre“) Gemeinden schlugen sich ohne staatliche „Anerkennung“ durch.

Katholische Disziplin und protestantische Freiheit

Diese gesellschaftliche religiöse Entwicklung ist in dem offiziellen Geschichtsbuch ausgeklammert. In der Beschreibung der wechselhaften Beziehung zwischen politischem Gemeinwesen und Religionsgemeinschaften werden diese wie seit Mitte des 19. Jahrhunderts von den Protagonisten der laïcité ungeachtet der Vielfalt der Organisationen ausschließlich als „die Kirche“ bezeichnet. Das ist der katholischen Herkunft und katholischen Vorurteilen gegen unabhängige Gemeindegründungen als sektiererischen Abspaltungen geschuldet. Auch in der laïcité bleibt das Denken der katholischen Disziplin unterworfen. Die revolutionäre Geringschätzung eigenständiger theologischer Meinungsbildung führte zu dem charakteristischen Ausruf: „Wir sind keine Schismatiker, es geht uns um Revolution.“ Damit ist das Missverhältnis benannt, das in Frankreich den ursprünglich revolutionären und später republikanischen Begriff von Freiheit von dem zutiefst individuellen protestantischen Freiheitsverständnis trennt. Ferdinand Buisson, protestantischer Ministerialbeamter des ersten Schulmi-

nisters der Republik, Jules Simon, berichtete 1879 nach einem Besuch der USA: Überaus verwunderlich verhielten sich die Bürger in dieser großen Demokratie. „Da sie nie wie wir eine religiöse Einheit erlebt haben, sehen die Amerikaner in der Vielfalt religiöser Überzeugungen nichts Außergewöhnliches. Diese absolute Unabhängigkeit der Meinungen, ist ein überraschendes Spektakel für Völker, die unter katholischer Disziplin organisiert wurden. Was bei uns ‚atheistischer Staat‘ genannt wird, nennen sie Freiheit des Gewissens, Gleichheit vor dem Gesetz, Neutralität der Regierung gegenüber Sekten und Parteien.“

Im Separationsgesetz von 1905 bestimmt der erste Artikel: „Die Republik sichert die Freiheit des Gewissens. Sie garantiert die Freiheit, seinen Gottesdienst auszuüben unter der einzigen Bedingung, dass dies unter Achtung der öffentlichen Ordnung geschieht.“ Im Internetportal zum Separationsgesetz, das Regierung, Nationalbibliothek und Parlament Frankreichs einrichteten (www.eglise-etat.org), erklärt Jean-Louis Debré, Präsident der französischen Nationalversammlung, dass der „Gesetzgeber von 1905 mit diesen sparsamen Worten die laïcité à la française definiert.“ Diese Definition ist freilich sehr unpräzise, der zitierte Artikel wäre auch auf die andersartigen staatskirchenrechtlichen Ordnungssysteme in den Vereinigten Staaten und in Deutschland anwendbar. In dem gleich vorgestellten Separationsgesetz taucht im Übrigen der Begriff laïcité nicht auf. Er ist gesetzlich also unbestimmt und sprachlich ein französisches Unikum, für das es in anderen Sprachen nur behelfsmäßige Übersetzungen gibt. Am Rande seien die grundsätzlichen Fragen erlaubt: Ist die laïcité als eine der vielen exceptions françaises auf Lebenswelten und Ordnungsbedingungen in anderen Ländern anwendbar? Spricht dagegen der Unwille in der „nation indivisible“, das System auf Elsass-Lothringen auszudehnen? Da diese Region zu Deutschland gehörte, wurde das Gesetz 1905 nicht eingeführt.

Das unübersetzbare Wort

Der Begriff laïcité ist vom griechischen Wort laos (Volk) abgeleitet; laïc steht wie Laie im Deutschen im Gegensatz zu cleric, der im Doppelsinn Kleriker und Gebildeten bezeichnet, also einen Gelehrten, der über Wissen verfügt, das dem profanen, gemeinen Volk, den Laien, vorenthalten bleibt. Die hier gemeinte Bedeutung erhält das Wort aber erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts: laïque: im Gegensatz zu clérical, mit starkem Bezug zur Schule: la laïque ist die konfes-

Auch in der laïcité bleibt das Denken der katholischen Disziplin unterworfen.

sionsfreie Schule, die der Linksliberale Jules Ferry (1832–1892) als Unterrichtsminister (1879–1883) und später als Ministerpräsident als revolutionäre nationale Errungenschaft des bekenntnisneutralen Staates einrichtete. Die Trennung von Staat und Kirche 1905 knüpfte daran. Der Begriff *laïcité* ist ungenau und auslegungsbedürftig, weil seine Entstehungsgeschichte ihn sofort mit republikanischen Überzeugungen in der Tradition der Revolution verquickte. Ein hübsches Beispiel ist die verklärende Definition des Historikers Ernest Lavisse von Juni 1902 („*Annales de la jeunesse laïque*“): „*laïque* zu sein, meint drei Tugenden zu haben, nämlich die Liebe zu den Mitmenschen, das Mitleid und die ermutigende Hoffnung, dass in der fernen Zukunft ein Tag kommt, an dem sich die Träume der Gerechtigkeit, des Friedens und des Glücks realisieren. Das meinten unsere Vorfahren im Blick auf den Himmel. Der Glaube ist das Vertrauen in die siegreiche Wirklichkeit der ständigen Anstrengung.“ Deutlich ist hier auf die Beschreibung christlichen Lebens im 1. Korintherbrief Bezug genommen. Hat die mit dem ungenauen Begriff *laïcité* überschriebene Ordnung von den verdrängten konfessionellen Einflüssen religiöse Ausstrahlung übernommen? 1906 bot der protestantische Theologe Paul Sabatier (1858–1928), in der vierten Auflage seines 84-seitigen Bestsellers „*A propos de la Séparation des Églises et de l'État*“ („Über die Trennung von Kirchen und Staat“) eine nüchterne Definition der *laïcité*: „Durch das Wort *laïcité* erklärt die Demokratie, dass sie göttliches Recht in der Politik auf keinen Fall einsetzen will. Sie will, dass der Schulunterricht *laïque* und obligatorisch ist, denn dass ein anderer an ihrer statt Recht spricht ist für sie so unmöglich wie die Aufforderung, dass ein anderer für uns isst und verdaut. Sie will, dass jedes Individuum (in der Nation) ein Bürger, das heißt ein aktives und intelligentes Molekül der Gesellschaft wird, und sie will außerdem, dass kein Bürger mehr das Recht hat, auf seine Pflichten und Vorrechte zu verzichten, noch das Recht hat, sich zu kastrieren.“ (S. 55) Sabatier schloss etwa die Jahre zuvor eingeräumte Möglichkeit aus, einen Ersatzmann zur Ableistung des Militärdienstes zu senden.

Das Parlament beriet vor dem Beschluss der *laïcité* genannten staatskirchenrechtlichen Ordnung acht verschiedene Gesetzesentwürfe. Das weiß, wer im damaligen deutschen evangelischen Gemeindeblatt „*Die Christliche Welt*“ die Berichterstattung von Pfarrer Eugen Lachenmann, einem guten Kenner Frankreichs, auswertet. Aus religiösen, nichtreligiösen und religionsfeindlichen sowie politischen Gründen wurde nach der Sépara-

tion verlangt. Die fünfhundertseitige Quellensammlung „1905, la séparation des Eglises de l'État. Les textes fondamentaux“, die der heutige Ministerpräsident Dominique de Villepin als Innenminister 2004 bei den *éditions Perrin* vorgelegte, verschmilzt die unterschiedlichen Überzeugungen unter separationswilligen Abgeordneten hinter dem Grundkonflikt um das Gesetz 1903 bis 1905: Diszipliniert interessiert nur, wer für oder gegen das gute Gesetz war. De Villepin beteuert, dass das Gesetz zum „Herz des republikanischen Pakts“ gehöre („*Le Monde*“ 9. 12. 2005). Indes: Die Republik ging im Gesetz keinen „Pakt“ ein, sondern das Parlament beschloss ohne Abstimmung mit den Kirchen eine Regelung. Warum schlug de Villepins Nachfolger als Innenminister Nicolas Sarkozy vor, das Gesetz überarbeiten zu lassen („*Le Monde*“ 26. Oktober 2005)? Warum mahnte Präsident Chirac intern, so „*Le Monde*“ 12. Oktober 2005, dass das Gesetz so zurückhaltend wie möglich gefeiert werden soll?

Leidenschaft der Revolution

Die Entstehungsgeschichte gibt die Antwort: In der „Dritten Republik“ bemühten sich Republikaner und Radikale, die Arbeit der Revolutionäre nach hundert Jahren zu beenden. „Die große Leidenschaft der französischen Revolution galt nach Meinung des mehrmaligen Ministers und Ministerpräsidenten Jules Ferry, den *état* (Staat) *laïque* eingerichtet und dem Klerus seine politische Funktion genommen zu haben.“ Zuerst wurde der pädagogische Eifer aufgenommen und die obligatorische kostenlose Staatsschule von hinterwäldlerischen klerikalen Vorgaben befreit. Am 29. Juni 1880 wurden die Jesuiten aus Paris vertrieben. Unter dem Eindruck der eigenen Schwäche, welche die schmachliche Niederlage gegen Preußendeutschland erklärte, wurde der Kampf um die Stärke und Einheit der Nation aufgenommen: „Die Republik schuf die Staatsschule und diese schafft die Republik“. Ein Lehrer, so Ferry 1888, solle „*Revolution und Republik lieben*“. „*La Revue de deux Mondes*“ analysierte 1892 ein republikanisches Schulbuch eines Mitarbeiters von Ferry Paul Bert (1833–1886), nach dem „der Jugend im Unterricht bewiesen werden soll, dass Frankreich nicht vor 1789 bestand.“ Eine der Fragen, die der Lehrer stellen sollte, lautet: „Wann entstand die Idee eines Vaterlandes?“ Der Schüler sollte antworten: „Das Vaterland wurde während der Revolution erfunden. Jeanne d'Arc kannte es noch nicht.“ Der seit 1877 millionenfach aufgelegte „Bestseller der école (Schule) *laïque*“ (Mona Ozouf) war der handliche Reisebericht „*Tour de France für zwei Kinder*“, die nach

Aus religiösen, nicht-religiösen und religionsfeindlichen sowie politischen Gründen wurde nach der Séparation verlangt.

dem Tod des patriotischen Vaters aus dem Elsass durch Frankreich ziehen: Beiläufig werden Kenntnisse über dessen Geographie, Wirtschaftszweige, Kolonien, große Männer, Politik und Wissenschaft des Landes vermittelt. Die Jugendlichen üben sich auch in Tugenden wie der Vaterlandsliebe, der Barmherzigkeit sowie Ehrlichkeit, der Gesetzestreue, Hygiene und sauberen Kleidung ein. Am Weg liegen manchmal Kirchenbauten, aber um alle machen die beiden einen Bogen, nie wird das Innere einer Kirche geschildert. In der Logik des Systems der laïcité wog die qualifizierte Ausbildung in der weltlichen Schule das kulturelle Unwissen über Kirchen auf. Moralerziehung sollte die aufgerissene Lücke füllen. Jules Ferry, der Vater der école laïque, ermahnte 1883 einen Lehrer: „Kommuniziere den Kindern als Moral nicht Deine Weisheit. Es geht im Unterricht um die Weisheit der Menschheit, um die universelle Ordnung, die sich seit Jahrhunderten in der Zivilisation entwickelte.“

Diesem hemmungslosen menschlichen Optimismus widersprachen die oft protestantischen Mitstreiter Ferrys. Zustimmung fand, etwa in „Critique philosophique“ des protestantischen Philosophen Charles Renouvier vom 12. August 1882, die Anweisung, moralische Gebote nicht dogmatisch vorzusetzen, sondern Schüler argumentativ davon zu überzeugen. Indes setzte Ferry der philosophischen Begründung der Moralsätze Grenzen. Die entscheidenden Fragen blieben in der neutralen laïcité offen: „Wenn Sie versuchten, die Gründe der moralischen Gebote zu klären, verletzen Sie das Gebot der Neutralität.“ („La Justice“ 5. Juli 1881) Im Umkreis Ferrys wollten Jules Simon und andere Spiritualisten sowie Protestant Ferdinand Buisson, dass die „Pflichten gegenüber Gott“ neben den „essentiellen Sätzen menschlicher Moral“ in den Schulunterricht gehören. Ferry, der zur Organisation der Menschheit „ohne Gott und König“ die Moral an nichts Außerirdisches binden wollte, reagierte diplomatisch: Die „Pflichten gegenüber Gott“ kamen nicht in das Gesetz, sie wurden aber im Lehrplan der école laïque genannt, aus dem sie erst 1923 offiziell gestrichen wurden. Durch solche Tricks sind bis heute Widersprüche der streng genommenen laïcité kaschiert, um laïcité auf Dauer durchzusetzen.

Liberaler Protestantismus

Die genannten republikanischen Christen nahmen die laïcité durchaus ernst. Ähnlich wie Adolf Harnack in Deutschland wollte Buisson schlicht die Gebote Jesu erfüllen: „Christlicher Liberalismus ist eine Vereinigung von Menschen, die sich dem lebendigen Jesus Christus nähern“ und die christliche Religion sei von der Last der komplizierten Theologie zu befreien. Es erinnert an Albert Schweitzer, der Gott erst durch die theologische Arbeit und dann als Arzt diente, um den biblischen Geboten Jesu zu gehorchen. Zu kurz greift die Behauptung, dass Moral und christlicher Glaube in eins gesetzt wurden. Buisson forderte, Schule wie die Religion zu „laïciser“, aber der „religiöse Schatz der morale laïque“ dürfe nicht aufgegeben werden: „Wenn Sie diese christliche Grundlage des Idealismus aufgeben, haben Sie nur eine Sammlung dürre Vorschriften in den Händen.“ Historisch-kritisch klammerte er sich nicht fundamentalistisch an die biblischen Berichte. 1868 hatte er in Neuchâtel für Aufsehen gesorgt, wohin der Pädagoge vor den Repressalien des zweiten Kaiserreichs ausgewichen war: Zu der „heiligen Geschichte“ gehörten nach seiner Meinung neben den Biographien der Erzväter und Propheten in der Bibel Aristoteles und Sokrates bei den Griechen, Shakyamati bei den Indern „und alle die, die im Kampf für ihren Glauben, ihren Verstand und ihr Gewissen gelebt haben und gestorben sind.“ Bei dieser Gelegenheit forderte der Franzose die Trennung von Kirche und Staat sowie die Einrichtung der „école laïque“, in der die „heilige Geschichte“ unterrichtet werden solle. Buissons Kontakt mit den Freidenkern war selbstverständlich. Er widersprach freilich deren Behauptungen, die das religiöse Bedürfnis aller Menschen leugnen. Evangelischen Glauben und vernünftige Urteilskraft zu verbinden, wie es die christlichen Anhänger der laïcité um Buisson taten, war für den berühmten Emile Zola Ausweis der „Schwäche und Kümmerlichkeit“ des Protestantismus. Antiprotestantische Ausfälle dieser Art wiederholten sich 1870 bis 1905, als um die laïcité gestritten wurde.

Der Leidenschaft der Spätrevolution genügte es nicht, die Schulen aus klerikaler und religiöser Verantwortung zu befreien. Die „Radikalen“, die nun das Ruder von den liberalen Republikanern übernahmen, setzten sich für die Verwirklichung revolutionärer Ziele ein. Diese Spätrevolutionäre unterschieden sich von den Liberalen in ihrer antireligiösen Aggressivität. Das sicherte die linke Bündnisfähigkeit mit Sozialisten, die im nationalen Kampf für die laïcité ihre sozialistischen Forderungen zurückstellten. Im Kampf für die revolutionäre Forderung, dass die Organisation der Religionsgemeinschaften republikanischen Ordnungsvorstellungen genügen, profilierten sich zunehmend atheistische Funktionäre. Sie gehörten zu den organisierten Antiklerikalen, die sich

Die „Pflichten gegenüber Gott“ kamen nicht in das Gesetz, sie wurden aber im Lehrplan der école laïque genannt, aus dem sie erst 1923 offiziell gestrichen wurden. Durch solche Tricks sind bis heute Widersprüche der streng genommenen laïcité kaschiert.

in den 90er Jahren revolutionär mit dem ausgestreckten rechten Arm grüßten (T.Jerymy Gunn in „Journal of Church and state“ Nr. 3/2004 S. 12). „Ich glaube an den État laïque, laïque in allen seinen Körperschaften“, gab Ferry als religiöses Bekenntnis zu Protokoll. Das ersatzreligiöse Werk der laïcité wurde durch „Freiheitsgesetze“ abgeschlossen. Das Separationsgesetz war die Krönung.

Die Komik einer Erzählung von Anatol France erhellt die revolutionäre Absicht, durch die laïcité den Staat zu stärken: 1904 erzählte er in „Die Kirche und die Republik“, dass ein Staatsfunktionär bei ihm wie bei allen Franzosen fragte, welcher Religionsgemeinschaft er angehöre. Er antwortete: „Ich bin Buddhist“ und erfuhr: „Dafür fehlt auf dem Formular eine Rubrik.“ Die Leser reagierten, wie kalkuliert, nicht pragmatisch, sondern ideologisch antikirchlich. Es wurde nicht auf Ergänzung des ungeeigneten staatlichen Formulars gedrungen, um für Buddhisten und andere Religionsgemeinschaften Platz zu schaffen. Stattdessen „belegt“ die administrative Misslichkeit, dass Religionszugehörigkeit Privatsache sei, die den Staat nichts angeht. Der Staat hatte sich von den Kirchen zu trennen.

Eigentlich wäre es einfach gewesen: 1901 war ein Vereinsgesetz verabschiedet worden. Wenn die Mehrheit Mut zu einer liberalen Lösung gehabt hätte, hätte das Parlament beschlossen, dass Kirchenmitglieder frei sind, ihre Kirche wie einen

Verein zu organisieren – wie heutige Freikirchen in Deutschland. Das Vereinsgesetz hat zwei Teile. Die ersten 12 Artikel regeln das Vereinswesen und die weiteren sechs Artikel formulieren Bedingungen, unter denen kirchliche Orden sich organisieren dürfen. Grundsätzlich wurde ihre staatliche „Autorisierung“ verlangt. Es gab in Frankreich 1500 Frauenkongregationen, von denen 606 nicht staatlich autorisiert waren, während 147 der 152 männlichen Orden diese Autorisierung fehlte. Da Protestanten aus theologischen Gründen keine Orden haben, betraf sie die Debatte über den zweiten Teil nicht. Sie mischten sich dennoch wegen der grundsätzlichen Gefahren ein, die religiösen Körperschaften von der autoritären Freiheitsideologie der Revolution drohten. Diese erkannte Individuen („Gewissen“) alle Freiheiten zu, während dauerhaften Zusammenschlüssen unterstellt war, den freien Willen ihrer Mitglieder zu unterbinden. Bekannt waren nur „abstrakte Menschen, die als Waisen geboren ledig bleiben und kinderlos sterben“, um Renans Polemik gegen die Revolutionäre zu zitieren. Die Protestanten saßen argumentativ in der Klemme, denn jedes Argument für die Orden widersprach ihrer grundsätzlichen Kritik an klerikalen Orden. Zur Vorsicht mahnten die kirchenfeindliche Auslassung des Abgeordneten René Viviani in der Sitzung am 24. Januar 1901: „Der Krieg gegen die Orden muss sich gegen die ganze katholische Kirche richten; der Kampf zwischen société laïque und christlicher Religion führt zur Vernichtung der Religion, die durch eine Religion der Menschheit“ ersetzt werden müsse.

Papst Pius IX. hatte 1864 mit der Enzyklika „Syllabus“ den Antiklerikalen auf Dauer beste Argu-



Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU

Pressemitteilung vom 27. 1. 06

Zum Tode von Johannes Rau

Zum Tode von Altbundespräsident Johannes Rau erklärt der Bundesvorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK), Thomas Rachel MdB:

„Durch den Tod von Altbundespräsident Johannes Rau haben wir eine bedeutsame Persönlichkeit verloren, die stets für Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit in Politik und Gesellschaft eingetreten ist. Rau gehörte als bekennender Christ zu einer Politikergeneration, für die es noch selbstverständlich war, ihre persönliche christliche Glaubensüberzeugung und ihr politisches Handeln unmittelbar miteinander zu verbinden. Unabhängig von manchen parteipolitischen und inhaltlichen Kontroversen zollt der EAK der CDU/CSU dem Lebenswerk Raus seinen Respekt und seine Anerkennung.“

mente geliefert. Er hatte alle Errungenschaften der Moderne katalogisiert, von der Forschungsfreiheit zu Verfassungs-, Presse – und anderen bürgerlichen Freiheitsrechten, um sie zu verdammen. Geistlichen und Wissenschaftlern wurde ein antimodernistisches Bekenntnis abverlangt. Der besondere Zorn des Papstes galt der französischen Höhle modernistischer Frevel. Das verschärfte die Spaltung der katholischen Kirche seit 1790 in republikfreundliche Kräfte und papstreue Glaubensgenossen. Katholische Republikaner und Wissenschaftler waren vor den Kopf gestoßen. Frankreich befand sich in einem Kulturkampf, der durch das Separationsgesetz 1905 im staatlichen Sinn beendet wurde. Die Wunden sind mitnichten vernarbt, denn 1989 boykottierten die französischen Bischöfe die Überführung der Asche des Abbé Grégoire ins Pantheon, weil dieser in der Revolution wider päpstliche Weisung die Zivilverfassung unterschrieben hatte.

Antiprotestantischer Hass

Die Minorität der Protestanten war mehrheitlich republikanisch gesonnen und gehörte in der zutiefst katholisch geprägten Gesellschaft zwangsläufig zu den Antiklerikalen. Protestantische Intellektuelle verwiesen gerne darauf, dass die republikanischen Freiheitsrechte ihre Wurzeln in der calvinistischen Tradition der puritanischen Glaubensflüchtlinge hatten und durch die französische Revolution in die französische Nation heimgekehrt seien. Das sollte auch in Schutz nehmen gegen die Behauptung im „vergessenen antiprotestantischen Hass“ (Bauberot/Zuber), dass die protestantischen „Häretiker“ ausländischer Herkunft seien. Missmutig stimmte manche Spätrevolutionäre die angeblich angelsächsische parlamentarische Art der synodalen protestantischen Kirchenorganisation, weil sie auf die plebiszitäre Volkssouveränität pochten.

Das führt zu den von Cabanel ermittelten protestantischen „Quellen“ der laïcité im Gefolge der Arbeiten des Historikers Edgar Quinets (1803–1875) der als Republikaner wie Buisson während des Zweiten Kaiserreichs ins Schweizer Exil ging. Für diesen Nichtprotestanten war die französische Revolution nicht der Beginn der französischen Geschichte, sondern eine der vielen Krisen in der französischen Geschichte, die ihre katholische Herkunft mitnichten abstreifen können. Heilsgeschichtlich reihten sie die revolutionären Errungenschaften aneinander, als folgten sie einer geometrischen Regel. „Die lateinischen Völker wollen katholisch bleiben und von den Errungenschaften der Reformation profitieren“,

notierte Quinet im neunten Kapitel seines Mammutwerkes über „Die Revolution“. Sein klares Bedauern, dass es in Frankreich keine Reformation gegeben habe, und deshalb nicht das Recht auf unterschiedliche Glaubensüberzeugungen als Teil der Einheit selbstverständlich wurde, widerspricht dem revolutionären Autismus. Die Offenheit Quinets für Alternativen in der Geschichte gab Buisson und anderen republikanischen Protestanten mit ihren Überzeugungen eine geistige Heimat in der katholischen Republik. Aus Glaubensgründen antidogmatisch und antiklerikal wollten sie ungeachtet klerikaler und revolutionärer Zwänge unterrichten und in Freiheit ihr kirchliches Leben gestalten.

Durch Gespräche mit Journalisten und Unterschriftenaktionen wurden Protestanten in der jungen Republik aktiv: 1873 sammelte Pfarrer Jules Méjàn in Südfrankreich für eine Petition an die „protestantischen Mitglieder des Parlaments“ nach den Gottesdiensten Unterschriften, in dem diese aufgefordert werden, sich der Einrichtung der katholischen Monarchie zu widersetzen. Es drohe, wird den „coreligionaires“ erläutert, der Rückfall in beschriebene frühere Verfolgungen. Diese konfessionelle politische Argumentation widerspricht im Kern dem 1905 eingerichteten Separationssystem, das Bürger und Politiker nur unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung wahrnimmt. Den protestantischen Petenten von 1873 ging es um den Schutz ihrer religiösen Interessen. Absicht war nicht die Verteidigung (angebotlicher) kirchlicher Interessen.

Kampagne für eine liberale Separation

1904 machten Protestanten gegen einen Gesetzentwurf zur Separation mobil. Da Emile Combes als Ministerpräsident ihn Ende Oktober eingereicht hatte, näherte sich nach endlosen Erwägungen und Forderungen der Entscheidungszwang. Eingereicht war der Entwurf bei einer Parlamentskommission, die Beurteilung der Separationsanträge auf Wunsch des protestantischen Deputierten Eugène Revaillaud eingerichtet worden. Da Combes' Gesetz die Lebensbedingungen für Protestanten beschneiden sollte, alarmierte Louis Méjàn, Sekretär der Kommission, seinen Bruder, Pfarrer François Méjàn, der einen Protestbrief aufsetzte. Beide Brüder gingen zu den Chefredakteuren der Zeitschrift „Le Siècle“, die den Brief abdrucken wollten. Er sollte Artikel einleiten, mit denen die beiden antiklerikalen liberalen Zeitungsleute mit den Protestanten in „Le Soir“ Kampagne für ein wirklich liberales Separationssystem führten.

Missmutig stimmte manche Spätrevolutionäre die angeblich angelsächsische parlamentarische Art der synodalen protestantischen Kirchenorganisation, weil sie auf die plebiszitäre Volkssouveränität pochten.

tionsgesetz machen wollten. Als unabhängigen Autor beauftragten sie den Protestanten Raoul Allier, der aus der im Konkordat anerkannten reformierten Kirche in die liberale „Union des églises libres“ gewechselt war. Bis zum März 1905 schrieb er 22 Artikel, um Vorschläge zur Separation kritisch darzustellen. Durch einen Fragebogen wurden die Meinungen der Amtsträger ermittelt. „Le Soir“ legte Alliers Artikel mit den Antworten auf die Fragebögen unter der Überschrift 1905 als Cahier vor, das allen Deputierten zugestellt wurde.

Als „Verleugnung der Geschichte“ zählte Allier am 6. November 1904 die dirigistischen Maßnahmen auf, mit denen „Combes in Unkenntnis der protestantischen Eigenarten ohne böse Absicht juristisch präzise das Todesurteil für die evangelischen Kirchen formuliert“. Denn Kultassoziationen („associations culturelles“), als Ersatz der bisherigen Kirchengemeinden sollten sich nur innerhalb eines Departements zu einer Kultunion („union de culturelles“) zusammenschließen können. Combes wolle damit aus gutem Grund „der realen politischen Gefahr“ der national organisierten katholischen Kirche vorbeugen. Das gelinge keinesfalls, weil diese Kirche undurchschaubar mittels des dichten Netzes ihrer Organisationen Politik betreiben werde. Bekannt seien hingegen Finanzen und Aktivitäten der legal zu bildenden Kultunions. Hingegen verhindere das Gesetz, dass die oft nur in Familiengröße über das Land zerstreuten Protestanten einander über die Grenzen der Departements hinweg in einer funktionierenden Synodalordnung helfen können. Es handele sich in dieser Ordnung, betont Allier, um eine authentische und geschichtlich gewachsene Form der religiösen Demokratie, deren Organisation „der demokratischen Ordnung, in der wir leben“, genau entspricht. Combes' Verbot des überregionalen Zusammenschlusses erinnert Allier an Ludwig XIV., der seit 1659 den Protestanten nationale Synoden verweigerte. „Die Regierung der Dritten Republik überbietet das autoritäre System Bonapartes, indem es zu despotischen Brutalitäten nach der Art Ludwig XIV. greift. Im Übrigen dächten die Mitglieder freier nicht anerkannter protestantischer Kirchen, Methodisten und andere nicht daran, zum Gefallen des Ministerpräsidenten jeweils nur in einer Region zu leben. Ihnen gesetzlich den Zusammenschluss zu verwehren, „verdammte sie zu Tode“. Allier fasst zusammen: „Eine Demokratie ist daran interessiert, spirituellen Individualismus in Widerspruch zum religiösen und autoritären Kollektivismus der römischen Kirche treten zu lassen.“ Alliers präzise Kritik führte wie

seine Vergleiche mit ausländischen Regelungen hier und an anderer Stelle zur Korrektur. Die Arbeit republikanischer Politiker mit dem absolutistischen Gebaren Ludwig XIV. gleichzusetzen, war klerikalen Gegnern der Republik als (ehemaligen) Anhängern des Monarchen nicht möglich. Im Mund eines überzeugten protestantischen Republikaners konnte es keine überzeugendere Kritik an dem Separationskonzept der Spätrevolutionäre geben.

Vorlage zur Erstellung des endgültigen Gesetzestextes war der Rapport der von Aristide Briand geleiteten Parlamentskommission vom 4. März 1905. Aufbau, Arbeitsweise und Eigenarten der verschiedenen Religionsgemeinschaften sind sorgfältig analysiert.

Das Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905 hat 44 Artikel in fünf Titeln. Eingangs (**Titel I**) garantiert die Republik feierlich die Freiheit des Gewissens, die folgende Garantie der freien Kultausübung ist an die Achtung der öffentlichen Ordnung gebunden. Die Republik erkennt keinen Kult mehr an und sie finanziert keinen Kult. Die bis 1905 gewährten Geldleistungen („budget de cultes“) sind abgeschafft. Ausgenommen sind Aufwendungen für die Kultausübung von Seelsorgern in Krankenhäusern, Gefängnissen und Schulen, die im Ermessen der Kommune oder des Departements stehen. Alle Kirchen sind als künftige Privatvereine ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung beraubt.

In **Titel II** wird zunächst (Art. 3–10) die Verwendung der bisherigen kirchlichen Immobilien geklärt, die in Besitz der ordnungsgemäß gebildeten Kultvereine übergehen sollen. Im Streitfall entscheidet eine administrative Behörde (conseil d'état) über den Empfänger. Der lange Artikel elf legt je nach Alter und Amtsdauer die Höhe der Renten der Geistlichen fest. Was mit den Kulträumen geschieht, bestimmt **Titel III** (Art. 12–17), die seit der Revolution dem Staat gehören. **Titel IV** (Art. 18–24) trifft genaue Bestimmungen über die „Gottesdienstvereine“ genannten Gemeinden, deren Zweck allein die Kultfeier ist. Ihre Mitgliederzahl ist gesetzlich vorgeschrieben: In Orten von bis zu tausend Einwohnern müssen dem Verein mindestens sieben Mitglieder angehören, in denen zwischen tausend und zweitausend Einwohnern 15. Unter 25 Mitglieder darf keine Gemeinde in Orten

Als „Verleugnung der Geschichte“ zählte Allier am 6. November 1904 die dirigistischen Maßnahmen auf, mit denen „Combes in Unkenntnis der protestantischen Eigenarten ohne böse Absicht juristisch präzise das Todesurteil für die evangelischen Kirchen formuliert“.

mit einer Einwohnerschaft von über 20.000 Einwohnern haben. Staatliche Geldzahlungen in welcher Form auch immer dürfen die Gemeinden nicht entgegennehmen (Art 19). Die Vereine können sich einer Union anschließen; Union und Vereine müssen jährlich ihren Haushalt der staatlichen Finanzverwaltung vorlegen. Die Summe der Ersparnisse einer Gemeinde muss in Grenzen gehalten werden (Art. 22).

Titel V (Art. 25–36) klärt die Aufgaben der Kultpolizei: Kulthandlungen/Gottesdienste sind öffentlich durchzuführen. Sie können nur stattfinden, wenn sie bei der Polizei angemeldet wurden (Art. 25). Mit Geld oder Gefängnisstrafe wird belegt, wer Kulthandlungen unterbricht, stört oder aufhält (Art. 32). Nach Art. 34 hat jeder Pfarrer eine Strafe zu zahlen, wenn er im Kultraum/in der Kirche öffentlich, mündlich oder schriftlich, Bürger beschimpft („outragé et diffamé“), die in öffentlichem Dienst arbeiten. Unter den allgemeinen Übergangsregelungen in **Titel VI** formuliert Artikel 43 unauffällig eine wichtige Ausnahme. Die öffentliche Verwaltung hat für die Durchführung des Gesetzes zu sorgen. Im Besonderen hat sie zu befinden, wie es in den Kolonien angewandt wird. Und dieses Kernstück der laïcité bekam in dem damals jungen französischen Kolonialreich kaum Gesetzeskraft.

Der Text stellt trotz aller Widersprüche die Kirche klar unter die Autorität des Staates. Die Festlegung auf Gottesdienste erschwert Jugend – und Gemeindefarbeit. Das ausgeprägte staatliche Interesse an der Öffentlichkeit der Gottesdienste ist aus dem neuen Vereinsstatus der Kirchen nicht zu erklären. Das ist überhastet in Kampfstimmung geschrieben, um durch staatliche Sanktionen zu verhindern, dass unkontrollierter Klerikalismus in den Kultvereinen Machtstellungen aufbaut. Ist Artikel 34 mit dem Menschenrecht auf Rechtsgleichheit für alle Bürger vereinbar, zu erklären, wenn vieldeutig beschriebene verbale Grobheiten nur gegenüber Angehörigen eines Berufsstandes eine Straftat sind?

Der Papst widersprach entschieden. Seine Kirche stand in Gefahr, ähnlich wie in der Revolution, sich in einen kompromißbereiten und einen papsttreuen Teil aufzuspalten. Auf päpstlichen Befehl ließ die katholische Kirche die Frist verstreichen, in der die Vereine gebildet werden sollten. Sollte der Staat nun die katholischen Kir-

chen schließen? Dazu reichte die spätrevolutionäre Energie nicht. In zwei Gesetzen musste die Republik bis 1907 nachbessern, um die starke katholische Kirche in die Rechtslage schonungsvoll einzubinden.

Bis heute ist es mit kleinen Veränderungen bei dieser Rechtslage geblieben: Individuelle religiöse Entscheidungen oder Verpflichtungen werden vom Staat als Privatsache übergangen oder unwillig zur Kenntnis genommen. Der kirchliche Apparat sollte durch das Gesetz geschwächt werden. Da aber die Gerichte diskriminatorische Erlasse im Namen der laïcité, etwa das Verbot religiöser Kundgebungen im Freien, zurückwiesen, gehen sie gestärkt aus der Geschichte der laïcité hervor. Das widerspricht den Hoffnungen der Protestanten um Buisson und Allier, die den unabhängigen christlichen Spiritualismus gegen den klerikalen Staat und die kirchliche Organisationsgewalt schützen wollten.

Laïcité im Verfassungstext

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die laïcité Verfassungsrang erhalten. Artikel 1 der Verfassung von 1946 lautet: „Frankreich ist eine unteilbare, laïque, demokratische und soziale Republik.“ Das klärte nichts. Präsident de Gaulle schrieb im September 1958 dem Bischof von Mans: „Wenn der Staat kein Kirchenstaat sein soll, sehe ich – wie Sie, Eminenz, – keine andere Möglichkeit, als dass er eine „laïque“ Sache ist. Wie aber ist er dann einzurichten?“ (Émile Poulat: „Notre laïcité publique“, 2004 S. 15). Es gibt in Frankreich viele Hintertüren, um trotz der beschworenen Nichteinmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten, staatliche Gelder etwa für die Nutzung von Kultstätten unter einem Vorwand fließen zu lassen oder steuerliche Vergünstigungen zu gewähren. In Evry wurde der Bau der ersten Kathedrale in Frankreich seit dem Separationsgesetz mit staatlichen Geldern finanziert, weil ein Museum für zeitgenössische sakrale Kunst dazugehört. Für den sozialistischen Präsidenten der republique laïque Mitterand, nicht als regelmäßiger Kirchgänger bekannt, wurde im Januar 1996 wie für seine Vorgänger de Gaulle und Pompidou eine nationale Trauerfeier in der Kathedrale Notre Dame durchgeführt. Die protokollarische Empörung eines Verbandes zum Schutz der laïcité verklang unbeachtet. Der engagierte freidenkerische Vorkämpfer für die laïcité Emile Littré wurde 1888 kirchlich in Lille bestattet.

Solche Widersprüche und Tricks erleichtern bekennenden Anhängern der laïcité das Leben, in-

Bis heute ist es mit kleinen Veränderungen bei dieser Rechtslage geblieben: Individuelle religiöse Entscheidungen oder Verpflichtungen werden vom Staat als Privatsache übergangen oder unwillig zur Kenntnis genommen.

dem sie das grundsätzliche Problem verdecken, das diese französische Eigenart in den von ihr gestalteten Gesellschaft schafft. Das ideologische Desinteresse für die religiöse Herkunft und das religiöse Leben der Bürger ist kein Zeichen von Religionsfeindlichkeit. Aber ein Teil der jeweiligen Mitmenschen ist so als unerheblich ausgeblendet. In den banlieues französischer Großstädte steckten im November/Dezember letzten Jahres zum einhundertsten Jubiläum des Separationsgesetzes Jugendliche Autos als „Geburtstagskerzen“ an, weil sie sich von einem Land ausgegrenzt fühlten, das sie nur als Staatsbürger willkommen heißt. Nicht Islamisten setzten sie in Bewegung. Die eingewanderten Jugendlichen treibt in den banlieues in die Rebellion, dass sie sich in der so grenzenlos geometrischen Umwelt der laïcité in ein seelisches „Vakuum“ gestoßen fühlten.

In den banlieues französischer Großstädte steckten im November/Dezember letzten Jahres zum einhundertsten Jubiläum des Separationsgesetzes Jugendliche Autos als „Geburtstagskerzen“ an.

Vakuum

Der Historiker Jacques Revel erläuterte, dass das System der laïcité die Franzosen in ein „Vakuum“ stößt (FAZ, 4. 12. 2004). „Sekte“ ist eines der schlimmsten Schimpfwörter in Frankreich. Damit attackiert auch der religiös „neutrale“ Staat vorwurfsvoll unbekannte religiöse Überzeugungen. Das ist der unbewusste Reflex der Kinder der „ältesten Tochter Roms“, die sich nicht von der heiligen Kirche durch Frevler ablenken lassen wollen. Sicher würde Quinet heute wie im 19. Jahrhundert bedauern, dass die reformatorische Glaubensspaltung an Frankreich spurlos vorbeiging.

Die laïcité hat die Franzosen zu begeisterten Impressionisten werden lassen. Da der Staat über Mitgliedschaft in Religionsgemeinschaften nicht Buch führt, stützen sich alle Statistiken auf Angaben der Beteiligten, die nicht überprüfbar sind. Bisweilen werden kuriose Rechnungen aufgestellt, um etwa „Protestanten von Erziehung“ und „Protestanten aus Überzeugung“ zu unterscheiden. Mitgliedschaft muss keine ehrliche Auskunft über Zugehörigkeit geben. Und unter uns Christen gibt es „Kleingläubige“, wie schon das Matthäusevangelium (8,26) vermerkt. Menschen impressionistisch nach Glaubensstärke zu unterscheiden, wird diesen nicht gerecht. Unterschiede nach Mitgliedschaft sind trotz aller Unsicherheiten genauer.

Schließlich beraubt sich die französische Republik laïque einer wichtigen Informationsquelle. Während der Debatten um das Separationsgesetz fanden viele Tagungen protestantischer Synoden statt, die zu einer Föderation der 16 protestanti-

schen Kirchen und Verbänden führten. Gesetzesvorschläge wurden hier besprochen. Das interessierte höchstens christliche Deputierte und Senatoren. Obwohl über die Neuordnung der staatskirchenrechtlichen Ordnung gestritten wurde, waren Gespräche zur Klärung der Standpunkte mit Kirchenleuten eine Ausnahme. Mit dem zivilen Solidaritätspakt „Pacs“ erlitt die sozialistische Regierung 1999 wohl deshalb Schiffbruch, weil in den Anhörungen „die Kirchen ungehört“ blieben. Und Kirchenvertreter trauten sich nicht vor mit ihren Ratschlägen, „weil sie nicht gegen die Trennung von Kirche und Staat verstoßen wollen“ (Michaela Wiegel FAZ 4. 12. 1999).

Seit 1905 sind keine Religionsminister für die Religionsgemeinschaften zuständig. Innenminister sind auch „Kultminister“. Der jetzige Innenminister Nicolas Sarkozy (UMP) hat vor zwei Jahren ein eindrucksvolles Gespräch, das als Buch leider noch nicht auf Deutsch erschienen ist, über das Ineinander und Gegeneinander von „La République, les religions, l'espérance“, also die Republik, die Religionen und die (menschliche) Hoffnung“ geführt. Dieser ungarische Einwanderer, dessen jüdische Mutter aus Saloniki stammt, hat gespürt, dass auch die Republik ohne den individuellen Glauben der Menschen nicht auskommt. Wie Buisson meint dieser Katholik, dass in allen Menschen Fragen aufbrechen, die nicht politisch, aber religiös beantwortet werden können. Da im System der laïcité dies systematisch ausgeblendet ist, fordert er eine Neuordnung.

Bissig stellt Sarkozy fest, dass viele seiner Vorgänger höchst ungern ihren Pflichten als Kultminister nachkamen. Dazu gehört nicht sein sozialistischer Vorgänger Pierre Joxe. Dieser Protestant diente Mitterrand als Innenminister (1988–1991) und richtete in seinem Ministerium ein Referat ein, in dem Muslime zur gesetzesmäßigen Organisation beraten wurden. Sein Nachfolger derselben Partei, Philippe Marchand, löste die Dienststelle wieder auf. Er leitet nun in Paris die „Fondation pour le protestantisme Français.“

Ein Mitarbeiter des letzten SPD Kanzlers lobte 2002 in der evangelischen Wochenzeitung „Chrismon“, dass in Frankreich anders als in Deutschland im „Dialog der Konfessionen der vierte Mann dazugehört“, um die Konfessionslosen zu vertreten. Das Lob ist angenehm, weil es die Vertretung der Konfessionslosen als Fluchtpunkt der „neutralen“ laïcité benennt. Wir sollten ihm nicht folgen, denn der Staat kann an keinem Dialog der Religionen teilnehmen, weil er alle Anwesenden vertritt. Juden, Katholiken, Muslime

und Protestanten sind Deutsche. Wenn die laïcité das europäische Recht gestalten sollte, leugnet dann unser Staat als Vertreter der Konfessionslosen unsere Staatsbürgerschaft?

Pfarrer Jean-Arnold de Clermont, der Präsident der Föderation der Protestanten Frankreichs (FPF), schlug in einem Zeitungsgespräch vor, das System der laïcité an die gewandelten Umstände zu „adoptieren“: Er erzählte: „Wenn heute Muslime ein Gotteshaus errichten wollen, profitieren sie von dem allgemeinen Wunsch, Muslime aus den Kellern herausholen zu wollen. Wenn eine größer gewordene evangelische Gemeinde einen größeren Gottesdienstraum kaufen will, verhindert die Stadtverwaltung dies und macht von ihrem Vorkaufsrecht Gebrauch.“ Die staatlichen Kontrollinstrumente der laïcité stören auch die eine größere Gemeinschaft frankophon afrikanischer Kirchen (CEAF), die mit eigenem Geld zwölf Gottesdiensträume bauen

will. Die Stadtverwaltung in Paris verweigert die Autorisation. („Le Monde“ 21. Oktober 2005).

Wiewohl der Wunsch Sarkozys und de Clermonts nach einer Änderung der laïcité seit Monaten bekannt ist, bat keine französische Zeitung darum, präzise Vorschläge vorzulegen. Allenfalls wurde in „Le Monde“, ahnungslos über das, was die beiden Herren vorschlugen, über die unabsehbaren Folgen einer Änderung dieser eingespielten Grundordnung Frankreichs gestöhnt. „Glauben“ heutige Franzosen an ihre laïcité wie vor hundert Jahren Jules Ferry? Können überzeugungskräftige Argumente in einem Land zur Aufkündigung der heiligen laïcité führen, an dem die Erfahrung der reformatorischen Glaubensspaltung vorbeiging?

Der Historiker und Theologe Dr. Andreas Meier arbeitet als freier Publizist in Berlin. Leserbriefe zu diesem Artikel können Sie an folgende E-Mail-Adresse senden: EFuchs-AMeier@Meierhd.de.



**Jetzt schon
vormerken!**

43. Bundestagung des EAK am 10. Juni 2006 in Saarbrücken

„Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Politik und in den Medien“

**Mit Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel
und dem Ministerpräsidenten des Saarlandes, Peter Müller**

Theologisches Nachmittagsgespräch: Eberhard Cherdron

Kirchenpräsident der Evangelischen
Kirche der Pfalz

Wolfgang Baake

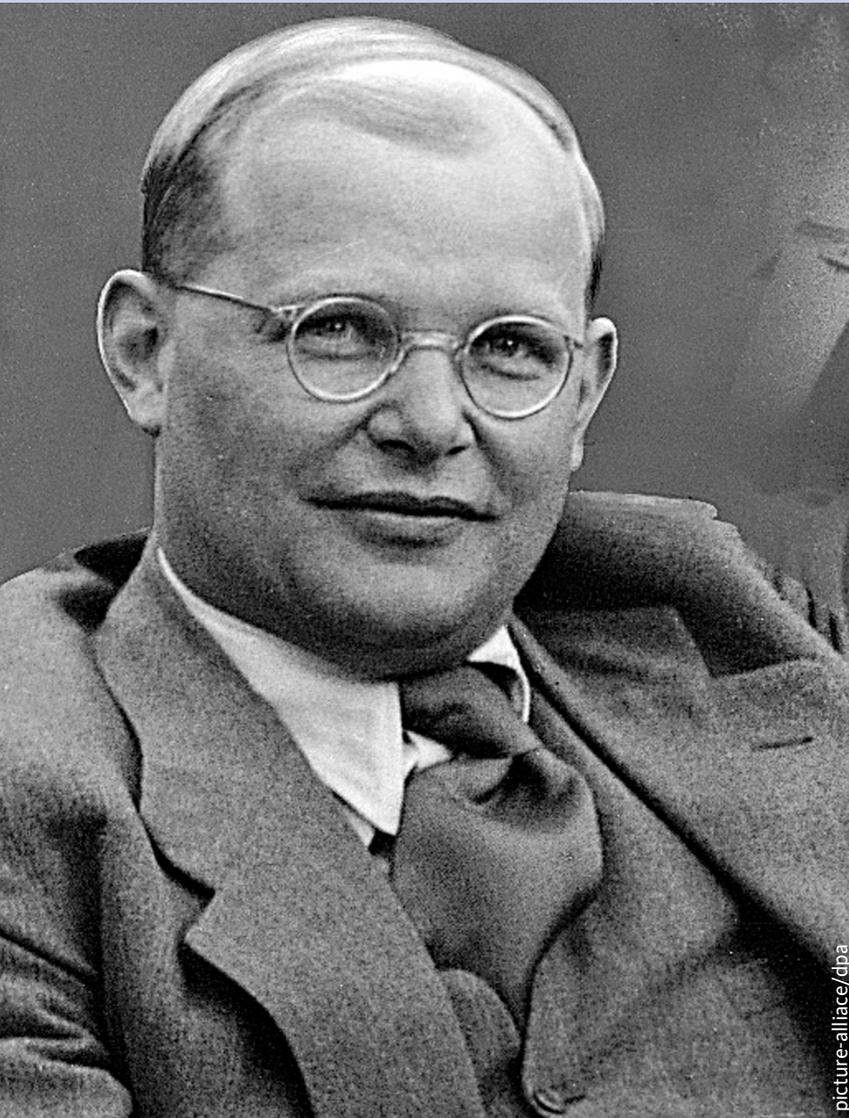
Geschäftsführer des Christlichen
Medienverbundes (KEP e.V.)

Hugo Müller-Vogg

Journalist und Autor

Zum 100. Geburtstag von Dietrich Bonhoeffer

Christian Meißner



picture-alliance/dpa

Nach Bonhoeffer ist der Christenmensch zum Zeugnis für die Welt herausgefordert, denn es kann in dieser Welt für uns nicht zwei Berufungen geben.

Vor 100 Jahren, am 4. Februar 1906, wurde Dietrich Bonhoeffer als sechstes von acht Geschwistern in Breslau geboren. Am 9. April 1945 wurde er im KZ Flossenbürg ermordet, nur wenige Wochen vor dem Selbstmord Hitlers, der noch am 5. April in einer Mittagsbesprechung die unverzügliche Vernichtung der so genannten „Canaris-Gruppe“ (zu der auch Bonhoeffers Schwager Hans von Dohnanyi gehörte) angeordnet hatte. Nur knapp einen Monat später endete der Zweite Weltkrieg. Bonhoeffer starb im Alter von nur

39 Jahren und seine letzten uns überlieferten Worte lauten: „Das ist das Ende, für mich der Anfang des Lebens.“

Was für einen Geburtstag feiern wir hier? – Wenn wir noch nicht einmal ein Jahr nach dem 60. Todesjahr Bonhoeffers nun seines 100. Geburtstages gedenken, wird uns nicht nur deutlich, dass sich wegen der Schicksalsschwere seines Leidensweges keine normale, gelassene „Geburtstagsfreude“ einstellen will, sondern auch, dass sich bei diesem großen Mann gerade das, was wir gewöhnlich als Anfang und Ende eines menschlichen Lebens zu bezeichnen pflegen, grundlegend relativiert. Nüchterne historische Eckdaten bei einem lebenslang in letzter Ernsthaftigkeit vor der Ewigkeit Gottes stehenden Menschen wie Dietrich Bonhoeffer verlieren jegliche Relevanz. Seinen eigenen Tod, dem Bonhoeffer tapfer und im Gebet versunken entgegnetrat, deutete er selbst konsequent als „Geburtstag“ in ein neues, vollendetes Leben bei und in Gott.

Wir erinnern uns: Nach traditioneller Anschauung werden die Todestage der Heiligen zu Terminen für ihr späteres frommes Angedenken, weil sie den Ausgang aus dieser Welt und den Eingang in Gottes Reich beschreiben. Bereits in der Alten Kirche „wusste“ man die Märtyrer als unmittelbar in den Himmel Aufgehobene und als für die sie anrufenden Menschen auf Erden stellvertretend Fürbittende. Nun verehren wir zwar als evangelische Christen Dietrich Bonhoeffer nicht als „Heiligen“ im Sinne traditionell katholischer Anschauung, dennoch kann man mit Hans-Martin Barth von Bonhoeffer als einem „evangelischen Heiligen“ sprechen, als einem „tapferen Sünder“, „der sich im Vertrauen auf Gottes Vergebung in Christus auch eine falsche Entscheidung zu treffen traut. Er scheut nicht vor der Verantwortung zurück, wenn er sich gesellschaftlich auf Glatteis begeben sollte; er kann es sich leisten, risikofreudig zu sein. Der Heilige im Sinn der Reformation ist in erster Linie Zeuge für Gottes gnädige, freimachende Gegenwart.“

Die Erkenntnis, dass Dietrich Bonhoeffer ein „evangelischer Heiliger“ war und ein bedeutsamer Inspirator für viele Theologengenerationen, musste allerdings auch und vor allem in der evangelischen Kirche erst über Jahrzehnte wachsen. Was heute unumstritten und fast selbstverständlich ist, dass Bonhoeffer nämlich überall in der Welt Verehrung genießt, war weder zu seinen Lebzeiten noch zum Zeitpunkt seines Todes, noch viele Jahre später einfach ausgemacht. Den

Weg, den die Evangelische Kirche in Deutschland selbst seit 1945 in der Einschätzung und Würdigung Bonhoeffers zurückgelegt hat, beschreibt auf zweifach symbolische Weise vielleicht der folgende Umstand: Während der jetzige Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Dr. Wolfgang Huber, in seinem konsistorialen Bischofszimmer in Berlin eine Kopfplastik Bonhoeffers aufgestellt hat, lehnte es der Bayrische Landesbischof Hans Meiser 1953 noch entschieden ab, in Flossenbürg eine Gedenktafel zu enthüllen, auf der er als „ein Zeuge Christi unter seinen Brüdern“ bezeichnet wurde. Nach Ansicht Meisers, der übrigens schon im Jahre 1926 von der „Verjudung unseres Volkes“ sprach, war Bonhoeffer kein christlicher, sondern ein „politischer Märtyrer“. Und für viele – auch theologische Zeitgenossen Bonhoeffers – galt er zeitlebens als vorbestrafter „Hochverräter“. Von offiziell juristischer Seite wurden erst vor 10 Jahren (!), und zwar vom Bundesverwaltungsgericht in Berlin, die Flossenbürger Standsgerichtsurteile als unrechtmäßig aufgehoben.

Hermann Ehlers, der erste Bundesvorsitzende des EAK, sah sich im Jahre 1951 noch genötigt, auf den Brief eines gewissen Pfarrers Erich Wiese (1938-40 Auslandspfarrer auf Java und dort von 1940-1946 interniert, dann von 1948-1973 Pfarrer in Liebenburg/Kreis Goslar) bezüglich des Vorwurfes des Landesverrats gegenüber Bonhoeffer mit den folgenden scharfen Worten zu antworten: „Ich versage es mir, ausführlich zu antworten, da dazu einfach meine Zeit nicht reicht, aber auch, da ich vermuten muss, dass auch ein ausführlicher Brief zwischen uns keine Übereinstimmung herstellen würde. Ich habe bei manchen Menschen so auch bei Ihnen den Eindruck, (...) dass Sie das wirkliche Geschehen des Dritten Reiches und die Gewissensnot, in der sich Leute wie Bonhoeffer und wir alle befanden, einfach nicht verstanden haben, so dass es mir nicht sehr aussichtsreich erscheint, Sie nun nachträglich vom Gegenteil überzeugen zu wollen. Ich bin bis zu seiner Verhaftung oft genug mit Bonhoeffer zusammen gewesen und habe immer den Eindruck gehabt, dass hier ein Mann um Deutschland litt und für Deutschland handelte, der in seiner inneren Verantwortung und in seiner Sicht der Dinge so weltenfern von dem entfernt war und entfernt sein musste, was Sie heute noch vertreten zu müssen meinen, dass es mir zwecklos erscheint, eine Linie von der einen zur anderen Haltung herstellen zu wollen.“ (Brief v. 26. Juni 1951, ACDP I-369-21/2)

Nicht nur am Lebens – und Leidenszeugnis Bonhoeffers, sondern auch an der Hinterlassenschaft

seines Gesamtwerkes schieden und scheiden sich bis heute die theologischen Geister. Das Dickicht aus Schlagwörtern, Zitaten, Deutungen, kreativen Interpretationen und konstruktiven Fortschreibungen seines Denkens mutet fast undurchdringlich an. Immer wieder gab es Versuche, Bonhoeffer für die eine oder andere theologische oder politische Position bzw. Forderung vor den eigenen „ideologischen Karren“ zu spannen: Die „Gott-ist-tot“-Theologie berief sich auf ihn sowie zahlreiche „Theologien der Befreiung“. Einige davon sahen sich durch Bonhoeffer sogar in direkter Weise zur gewaltsamen Revolution und zum Umsturz der politischen Verhältnisse inspiriert und legitimiert. Bonhoeffer wurde zum Kronzeugen für ein neues „religionsloses Zeitalter“, zum Verfechter einer „Kirche für andere“ wie auch zum wahrhaft bekennenden Lutheraner in einer Zeit tiefster protestantischer Kirchenhäresie. Er wurde zum „Vaterlandsverräter“ gestempelt und zum Vorbild patriotischer Gesinnung erhoben. Fast vergessen ist heutzutage, dass die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“ aus dem Jahre 1943 zu den entscheidenden Wurzeln der im „neo – bzw. ordoliberalen“ Geiste verwirklichten Sozialen Marktwirtschaft der frühen Jahre der Bundesrepublik zählte. Das hinderte allerdings auch Marxisten und Sozialisten keineswegs, sich mit Inbrunst auf Bonhoeffer zu berufen.

Das Schillernde und Widersprüchliche der Bonhoeffer-Rezeption der letzten Jahrzehnte rührt einerseits daher, dass uns vieles von dem, was Bonhoeffer nach dem Kriege ausarbeiten wollte, nur skizzenhaft und unvollendet überliefert ist. Andererseits hängt es mit einer Eigenart des bonhoefferschen Denkens selbst zusammen: Bonhoeffer schreibt keine systematisch-theologische „Summe“, sondern seine Theologie ist konkrete Zeitgenossenschaft, sie ist – wie alle wahre und gute Theologie – Theologie im konkreten und aktuellen Vollzug.

Zu seinen Lebzeiten veröffentlichte er, neben seiner Promotions – und Habilitationsschrift, im Grunde nur vier Werke und einige Aufsätze. Der Rest, allerdings ein großer und enorm aufschlussreicher Rest – man denke nur an seine „Ethik“ (1949) und seine letzten Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, die unter dem berühmten Titel „Widerstand und Ergebung“ (1951) herausgegeben wurden – , erschien erst postum. Sein Gesamtwerk umfasst somit zwar stolze 17 Bände, doch trägt es wie kaum ein anderes systematisch-theologisches Werk des 20. Jahrhunderts das Stigma des Fragmentarischen. Bonhoeffers

gesamte literarische Hinterlassenschaft zeugt gleichsam mit jedem Satz und jeder Silbe von der innigsten Verwobenheit von Leben, Denken und Handeln eines außergewöhnlichen Menschen in der konsequenten Nachfolge Christi. Eberhard Bethge fasste demzufolge einmal zusammen: „Bonhoeffers theologisches Werk ist zu keiner Zeit zu begreifen ohne ein konkretes Hier und Jetzt. Es ist verquickt mit dem Wagnis des Tuns.“ Hieraus kann sich auch für uns die bleibende Bedeutung von Dietrich Bonhoeffer für unser heutiges Verständnis von evangelischer Verantwortung in Politik und Gesellschaft erschließen:

Evangelische Verantwortung geschieht immer im konkreten Hier und Jetzt, also inmitten der Fülle unserer Weltwirklichkeit. Nicht gegen, sondern mit und für diese Welt müssen wir mit dem Zeugnis unseres Lebens und Glaubens eintreten. Wenn wir begreifen, dass Gott für uns Mensch geworden ist, dann können wir nicht mehr in zwei „Welten“ und „Bereichen“ denken, dann gibt es keinen Ort in dieser Welt, der uns nicht zur Gestaltung und zur Fürsorge anvertraut wäre. Diese alte, im Grunde genommen streng lutherische Erkenntnis beginnt im Bonhoefferischen *Christus pro nobis* (Christus für uns) erneut zu leuchten. Es ist eben nicht nur der Christus für mich persönlich, dem ich dann abseits der „Welt“ mit ihren Verführungen, Irrungen und Teufeleien in frommen und stillen kirchlichen Zirkeln (in heilsindividualistischer Engführung) frönen kann, sondern es ist der Christus, der für alle Menschen, für die ganze Welt, gestorben ist, der im Mittelpunkt sowohl von Bonhoeffers Theologie als auch seines gesamten Lebens steht. Der lebendige Christus ist es, der Bonhoeffer gerade in den Zeiten der Anfechtung, der Trübsal und des schweren Leidens, Hoffnung und bleibende Zuversicht geschenkt hat.

Nach Bonhoeffer ist der Christenmensch zum Zeugnis für die Welt herausgefordert, denn es kann in dieser Welt für uns nicht zwei Berufungen geben. Durch ihn entdecken wir darum auch die Wahrheit von Luthers so genannter „Zwei-Reiche-Lehre“ wieder völlig neu, denn sie war es, die vom häretisch gewordenen Neuluthertum der dreißiger Jahre durch die Theologie von den (eigengesetzlich verstandenen) Schöpfungsordnungen zum gottlosen Schauerstück hypostasiert und metaphysiert wurde. Als Theologen wie Hans Meiser begannen, im „Führer“ die Inkarnation der gottgewollten Obrigkeit zu bekennen, hörte evangelische Kirche auf, Kirche Jesu Christi zu sein. Dietz Lange hat einmal treffend klargestellt, dass es bei der so genannten „Zwei-Reiche-Leh-

re“ Luthers nicht um die Unterscheidung zweier unabhängig voneinander existierender „Reiche“ bzw. „Bereiche“ geht – wie es Karl Barth und nicht wenige seiner Schüler immer wieder falsch verstanden haben –, sondern um die „fundamentaltheologische Unterscheidung zwischen dem Gottesverhältnis, welches das menschliche Leben als ganzes betrifft, und den Beziehungen zu anderen Menschen in ihrer Gesamtheit. Sie ist also nicht, wie immer wieder angenommen wird, eine Anweisung zur Gestaltung der Sozialethik, auch keine Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, und schon gar nicht die Begründung einer Aufteilung der Lebenswirklichkeit in einen privaten Bereich (...) und einen öffentlichen Bereich, der seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten zu überlassen wäre“.

Bonhoeffer wandte sich darum bereits in seiner „Ethik“ gegen das Denken in „zwei Räumen“: „An Christus teilhabend stehen wir zugleich in der Gotterswirklichkeit und in der Weltwirklichkeit. Die Wirklichkeit Christi fasst die Wirklichkeit der Welt in sich.“ Und an anderer Stelle: „[Es] ist das konkrete Erleiden der Rechtlosigkeit, organisierten Lüge, der Menschenfeindlichkeit und Gewalttat, es ist die Verfolgung des Rechts, der Wahrheit, der Menschlichkeit, der Freiheit, wodurch Menschen, denen diese Güter teuer waren, in den Schutz Jesu Christi und damit unter seinen Anspruch getrieben wurden und wodurch die Gemeinde Jesu Christi die Weite ihrer Verantwortung erfuhr. (...) Nicht Christus muss sich durch die Anerkennung der Güter des Rechtes, der Wahrheit, der Freiheit vor der Welt rechtfertigen, sondern diese Güter sind es, die der Rechtfertigung bedürftig geworden sind, und ihre Rechtfertigung heißt allein Jesus Christus.“

Mitten in diese eine Welt hinein sind wir darum – nach Bonhoeffer – als Christen gerufen, und wir können nur dann unseren Auftrag in und für diese Welt auf rechte Weise verstehen, wenn wir unsere Verantwortung auch tatsächlich konkret wahrzunehmen bereit sind. Dass unser Handeln und Antworten gleichwohl in aller Zweideutigkeit, Zerrissenheit, Vorläufigkeit und Schuldbeladenheit geschieht, hat niemand anders als Bonhoeffer selbst am Deutlichsten gesehen. Es gibt allerdings wohl nur wenige Menschen, die wie Bonhoeffer dieses denkerisch Erkannte auch durch ihr eigenes Lebens – und Glaubenszeugnis bis zuletzt tatsächlich verantwortet haben. Darin dürfte, über das theologisch Gedankliche im engeren Sinne des Wortes hinaus, wohl hauptsächlich seine bleibende Faszination und Ausstrahlungskraft begründet sein.

Evangelisches Leserforum

Martin Greschat
Protestantismus in Europa
Geschichte – Gegenwart – Zukunft

Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt 2005, ISBN 3-534-18429-7
175 Seiten, 29,90 Euro

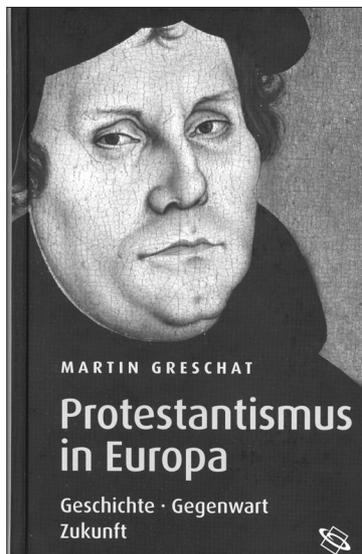
„Muss der Protestantismus sterben?“, diese Worte des Religionssoziologen Jean Baubérot stellt Martin Greschat in seinem Buch über die Geschichte und Bedeutung des Protestantismus in Europa an den Schluss seiner Betrachtungen. Um es gleich vorweg zu nehmen: Greschat gibt dem Protestantismus durchaus eine Überlebenschance – wenngleich er diese an Bedingungen knüpft – doch dazu später mehr.

Dem Ausblick auf die Zukunft des Protestantismus stellt der bekannte emeritierte Gießener Kirchenhistoriker sieben Kapitel voran, in denen er die Voraussetzungen und die wesentlichen Perioden der gemeinsamen Geschichte des europäischen Protestantismus umreißt. Anders als vielleicht erwartet, beginnt die Darstellung jedoch nicht mit der Reformation, sondern setzt weit vorher an, nämlich bei den Wurzeln des Christentums. Dies ist sinnvoll und nachvollziehbar, ist die Reformation doch nach evangelischem Verständnis nicht der Ausgangspunkt einer Kirchenspaltung gewesen, sondern lediglich ein Ereignis, aus dem sich unterschiedliche Glaubensrichtungen heraus entwickelt haben. Sie alle wurzeln in der einen gemeinsamen Kirche Jesu Christi. Es ist die eine Botschaft, die multiperspektivisch überliefert ist. Aus dieser Tatsache ergibt sich eine prinzipielle Bedeutung, die dem Christentum eigen ist: Es ist der theologische, kirchliche und auch kulturelle Pluralismus, der dem Christentum von Anfang an eigen ist und sich – anders als beim Islam – in der Verbreitung der christlichen Botschaft in andere Sprachen und Kulturen fortsetzt.

Insgesamt unterteilt Greschat die Geschichte des Protestantismus in vier Perioden, die seine

Entwicklung in besonderer Weise geprägt haben. Es sind Reformation, Aufklärung, die Zeit der Erweckung sowie die ökumenische Bewegung. Ein weiteres Kapitel stellt in einem zeitlichen Querschnitt das Phänomen des Nationalismus dar, der auf den Protestantismus ebenfalls in ganz Europa Einfluss genommen hat. Dabei werden die nationalen Differenzen ebenso hervorgehoben wie strukturelle Gemeinsamkeiten.

Insgesamt geht es dem Autor weniger um die vollständige Darstellung der historischen Abläufe – was bei den knapp 200 Seiten, die das Buch zählt, auch schwer möglich wäre – als vielmehr um den exemplarischen Charakter der beschriebenen Perioden für den Protestantismus.



Während die spezifisch nationalistischen Ausformungen in den meisten Fällen nicht mehr erkennbar sind, bleibt aus Sicht des Autors als ein gemeinsames Erbe von Aufklärung und Erweckung die Autonomie des Individuums gegenüber den Institutionen sowie die Autonomie der Gesellschaft.

Der ausgebildete Theologe bzw. der umfassend gebildete Zeitgenosse wird sich fragen, ob dieses Büchlein für ihn überhaupt wesentlich Neues bietet – kennt er doch die histori-

schen Abläufe bereits aus zahlreichen Darstellungen. Ich behaupte, er wird dennoch seine Freude an dieser Lektüre haben. Es sind die Wertungen und Querbezüge, die Greschat vornimmt, das Destillat einer intensiven, Jahrzehnte währenden Auseinandersetzung mit der Thematik, aber auch die Schilderung vereinzelter Details, die vom Autor gekonnt in einen größeren kulturhistorischen Zusammenhang eingeordnet werden und die das Buch für den Kenner wie für den Laien gleichermaßen interessant machen.

Dass der Protestantismus nach Meinung des Autors glücklicherweise nicht sterben muss, haben wir ja schon verraten. Als pflegebedürftigen Patienten sieht er ihn dennoch allemal. Wie kann ihm wieder auf die Beine geholfen werden?

Von den Bemühungen um die Ökumen seitens der Kirchenleitungen kommt nach Meinung Greschats in dieser Hinsicht wenig Hilfe. Im Gegenteil: Beispielsweise seien die Ergebnisse

der „Leuenberger Konkordie“ von 1973 nur bedingt bis in die unteren kirchlichen Gliederungen vorgedrungen. Auch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aus dem Jahr 1999 habe die Rechtfertigungslehre als das Herzstück der Reformation auf einen speziellen Artikel zur Gnadenlehre reduziert, womit die protestantische Seite ihre „Neigung zur Selbstaufgabe“ offenbart habe.

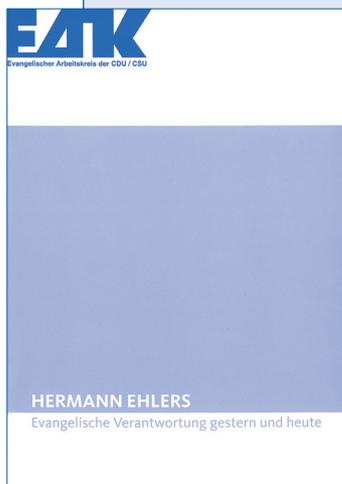
Die Rechtfertigung aus dem Glauben an Gottes frohe Botschaft bindet und befreit den Menschen zugleich. In diesem Zusammenhang hat Dietrich Bonhoeffer besonders den Aspekt der Diesseitigkeit des christlichen Glaubens betont, indem er versucht hat, die Rechtfertigung durch den Glauben in ein irdisches Bezugsfeld zu setzen: Nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 schrieb Bonhoeffer aus dem Gefängnis an einen Freund: „Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt; [...] Nicht die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die

voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist, meine ich. Ich glaube, dass Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.“

Und am Schluss lässt Greschat schließlich noch einmal Baubérot zu Wort kommen: „Der Protestantismus wird leben und eine Zukunft haben, wenn er seiner Berufung nachkommt, nämlich im ökumenischen Orchester, das durch die christlichen Kirchen gebildet wird [...], virtuos die Violine der Rechtfertigung durch den Glauben spielen, immer stets aufs Neue nach einer neuen Weise der Interpretation dieser Partitur zu suchen. Dies ist die nie veraltende Partitur: es zu wagen, zu sagen und immer wieder zu sagen, dass die Wendung ‚allein aus Gnaden‘ eine Form ist, um zu verkünden: Christus ist auferstanden. Was wir auch tun, um ihn einzubalsamieren: er steigt aus dem Grab.“ Greschat liefert mit seinem Buch das notwendige Rüstzeug, damit wir als überzeugte Protestanten voller Zuversicht einstimmen können.

Melanie Liebscher

Das Buch zum Hermann-Ehlers-Jahr!



Mit Beiträgen von Angela Merkel, Wolfgang Schäuble, Bischof Peter Krug, Christian Wulff, Thomas Rachel, Richard von Weizsäcker und vielen anderen mehr.

**Zum Preis von 9,80 Euro
(inkl. Porto – und Versandkosten).
ISBN 3-00-016340-9**

Zu beziehen über: Bundesgeschäftsstelle des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK), Klingelhöferstraße 8, 10785 Berlin, Telefon: 030 22070-432, Telefax: 030 22070-436, E-Mail: eak@cdu.de

Aus unserer Arbeit

Zur gegenwärtigen Situation des Protestantismus im ökumenischen Kontext

Die bekannte Reformationshistorikerin, **Prof. Dr. Dorothea Wendebourg** (HU/Berlin), war kürzlich zusammen mit ihrem Mann, dem renommierten Pietismusforscher, **Prof. Dr. Dr. Johannes Wallmann**, zu Gast beim EAK-Bundesvorstand. Frau Wendebourg skizzierte zunächst die derzeitige ökumenische Ausgangssituation: In der jüngsten Vergangenheit habe es hier viele Irritationen gegeben, nachdem man von evangelischer Seite aus nach manch vorschneller Euphorie um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE, 1999), im Jahre 2000 den päpstlichen Millenniumsabschluss, dann das Dokument „Dominus Jesus“ (mit seiner Aberkennung des Kirchen-Status für die evangelischen Kirchen) sowie die die Protestanten bei der Trauerfeier von Frère Roger ausschließende katholische Messfeier hinnehmen musste, und es obendrein zu Verstimmungen bezüglich der Einladungen beim Weltjugendtag 2005 gekommen war. Auf römisch-katholischer Seite wurde der Rückzug der Protestanten aus der so genannten „Einheitsübersetzung“ kritisiert. Bei der „Einheitsübersetzung“ sei es jedoch – wiederum aus evangelischer Perspektive – nicht akzeptabel gewesen, dass gemäß der Instruktion „Liturgiam authenticam“ (2001) der Vatikan das letzte Wort bei einer Übersetzung gehabt hätte, die unter offizieller Mitarbeit auch protestantischer Vertreter zu verantworten gewesen wäre. Im Übrigen hat es sich bei der „Einheitsübersetzung“ auch nie um ein – im Vollsinn des Wortes – „ökumenisches“ Projekt gehandelt, sondern um ein genuin römisch-katholisches mit bloß protestantischer Beteiligung.

Aus Sicht von Frau Wendebourg relativiere sich dieses scheinbar düstere Ökumene-Bild jedoch, wenn man sich den Stand des Dialoges ins-



von links: Johannes Wallmann, Dorothea Wendebourg, Christian Meißner und Gustav Isernhagen

gesamt vor dem Hintergrund der zurückliegenden Epochen der Kirchengeschichte vergegenwärtigt: Nach der Reformation gab es hier immer wieder Phasen der Annäherung und der Entfremdung. So markiere das II. Vatikanische Konzil auf der einen Seite einen genauso unhintergehbaren Fortschritt in den Ökumenebeziehungen, wie im Gegenzug dazu beispielsweise die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit am Ende des 19. Jahrhunderts einen tiefen Graben gerissen habe, der in gewisser Weise selbst noch die Streitigkeiten und dogmatischen Unterschiede der Reformationszeit übertroffen habe. Besonders aus deutscher bzw. mitteleuropäischer Perspektive sei – gerade auch an der Basis – vieles bleibend gewachsen, hinter das es, unbeschadet der weiterhin gravierenden lehramtlichen bzw. dogmatisch theologischen Unterschiede, kein Zurück mehr gebe. Es gebe also, vor kirchenhistorischem Hintergrund betrachtet, derzeit weder Anlass zum Enthusiasmus noch zur Resignation.

Frau Wendebourg plädierte im Folgenden für eine selbstbewusste und zugleich offene wie nüchterne protestantische Position. Das beginne schon bei der Einschätzung der Reformation selbst: Die Reformation sei eben keine „Abspaltung“ von der einen römisch-katholischen Kirche, sondern die eine abendländisch katholische Christenheit habe sich in zwei unterschiedliche konfessionelle Kirchentümer gespalten. Somit partizipieren und berufen sich beide auf je

unterschiedliche Art und Weise auch auf das gemeinsame Erbe aus christlichem Mittelalter und Antike und prägen beide bis heute in differenzierter Weise den abendländisch-christlichen Charakter Europas. Das sei für das heutige Nachdenken über die kulturell-religiöse Identität Europas durchaus von Belang, denn die abendländische Christenheit laufe geschichtlich gleichermaßen sowohl auf den protestantischen wie auch den römisch-katholischen Weg zu. Ekklesiologisch markiere dementsprechend das Fehlen eines klaren konfessionellen Standpunktes in jedem Fall den ökumenischen „Tod im Topf“. Zwei gegensätzliche Modelle von Kirche gebe es seit der Reformationszeit und beide haben auf unterschiedliche Art und Weise die Geschicke der gesamteuropäischen Geschichte mitbestimmt.

Der wesentliche Unterschied im Kirchen – und Amtsverständnis sei und bleibe nun einmal, dass es – nach lutherischer Auffassung von ekklesiologischer Einheit – genüge („satis est“), dass „da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“ (vgl. CA VII: Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum), während für Rom nach wie vor der Begriff der Kirchengemeinschaft bzw. -einheit nur unter den Vorzeichen der verfassten römisch-katholischen Amtskirche (mit apostolischer Sukzession, Ämterhierarchie und Weihepriestertum)

unter dem Oberhaupt des Papstes denkbar ist. Daher resultiere auch – im Übrigen nach diesem römischen Verständnis völlig konsequent – die Beurteilung der protestantischen Kirchen als bloße „Gemeinschaften“ ohne den „Kirchen“-Status (der ja den Orthodoxen in wengleich auch abgestufter Weise zugestanden wird) wie auch die Ansicht über die Ungültigkeit bzw. Unwirksamkeit der Sakramente in der evangelischen Kirche. Hierin dürfe der Protestantismus nun aber keine „Beleidigung“ ihm selbst gegenüber schlussfolgern, sondern er sollte stattdessen nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass er selbst sich diesen Wahrheitsbegriff von Kirche nicht zu eigen machen kann und ihn deshalb auch dogmatisch selbstbewusst zurückweisen muss. Die Integrität dieser eigenen ekklesiologischen Grundüberzeugung verlange es auch, dass das „Papsttum“ als Amt – auch in einem irgendwie „wohlverstandenen Sinne“ – für Protestanten (wie übrigens auch für Katholiken, denn ein bloßer „Bischof von Rom“ ist eben nicht gleich „Papst“) nicht akzeptabel sein kann.

Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil stecken die „schwersten Brocken“ für den ökumenischen Dialog nicht in den Jahrhunderten seit der Reformation, sondern in dogmatischen Entscheidungen von Rom im 19. und 20. Jahrhundert. Die 1870 vorgenommene Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität, aber auch die im II. Vatikanum ausdrücklich noch einmal dogmatisch bekräftigte Heilsnotwendigkeit der apostolischen Sukzession sprächen hier eine klare Sprache.

Frau Wendebourg schloss mit einem Plädoyer für einen selbstbewussten Protestantismus: Es sei klar, dass der Protestantismus nur dann eine Zukunft habe, wenn er zu seinen Positionen und Inhalten stehe und diese auch bereit sei auf „Augenhöhe“ zu kommunizieren. Die anschließende Diskussion im EAK-Bundesvorstand vertiefte noch einmal die von Frau Wendebourg angeschnittenen Themenfelder. Fokus der Diskussion waren Fragen bezüglich der heutigen protestantischen Identität.

EAK-Niedersachsen zum 25. Mal in Hermannsburg: „Verantwortliche Politik unter dem „C“ im 21. Jahrhundert“

150 Teilnehmer konnte der EAK-Landesvorsitzende, **Hans Bookmeyer** MdL, zum Jubiläumsseminar des Evangelischen Arbeitskreises Niedersachsen in der Heimvolkshochschule Hermannsburg begrüßen.

Ministerpräsident **Christian Wulff** MdL hielt den grundlegenden Vortrag zum Tagungsthema und mahnte auch für die plurale Gesellschaft „einen Minimalvorrat an gemeinsamen Wertvorstellungen“ an. „Gottes Gebote, christliche Überzeugungen und Moralvorstellungen sind heute genauso aktuell wie vor 2000 Jahren“, so Wulff. Die Frage sei, wie der Anspruch des Christlichen bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft heute durch lebendige Menschen vermittelt werden könne. Als persönliche Leitlinie zeigte der niedersächsische Regierungschef auf: „Wir müssen die Wirklichkeit und unsere Pläne ehrlich und klar umschreiben, wir müssen unseren Einsichten und Worten Taten folgen lassen und wir müssen konsequent und verlässlich sein.“ Nur so könne Politik Vertrauen zurückgewinnen und deutlich machen, dass sie sich am christlichen Glauben als orientierender und motivierender Kraft ausrichte. „Christliche Politik ist nicht nur in der Beschwörung, sondern auch in der konkreten Anwendung möglich“, schloss Wulff seine mit

Beifall aufgenommene Rede, der sich eine ausführliche Diskussion anschloss.

In drei Unterthemen wurde das Thema darauf entfaltet: „Zweigeteilte Welt“, „Vielgeteilte Gesellschaft“ und „Zu viel Ausgaben oder zu wenig Einnahmen?“. Finanzminister **Hartmut Möllring** MdL warb um Zustimmung für die notwendige Haushaltsanierung, die es Niedersachsen ermöglichen würde, 2013 erstmals einen Haushalt ohne Neuverschuldung vorzulegen und auch bei anschließender jährlicher Rückzahlung von jährlich 350 Mio. Euro, wäre der Schuldenberg erst 2184 abgetragen.

Sehr engagiert und überzeugend stellte **Hartwig Fischer** MdB, Leiter des Arbeitskreises Afrika der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, die Situation in den Ländern südlich der Sahara und die entwicklungspolitischen Maßnahmen und Vorhaben der Bundesregierung vor. Besonders die Festlegung, endlich den Haushaltsanteil auf 0,4 v. H. des Bruttoinlandsproduktes aufzustocken, stieß auf breite Zustimmung.

Der stellvertretende Braunschweiger Landesbischof Peter Kollmar stellte seinem Referat voran: „Evangelische Ethik ist nur als Verantwortungsethik, nicht als Gesinnungsethik denkbar.“ Die zehn Gebote und das Doppelgebot der Liebe müssten absolut Richtschnur sein. Die von politischen Entscheidungen Betroffenen sollten darüber hinaus die Sinnhaftigkeit politischer Entscheidungen nachvollziehen können. Der Unter-



von links: Gustav Isernhagen, Christian Wulff und Hans Bookmeyer

schied zwischen „Esser“ und „Hartz IV“ sei nicht zu akzeptieren. Die Armutsgefahr bei gleichzeitiger Arbeit sei zumindest ein deutliches Warnsignal, dass etwas falsch laufe, auch die Feststellung, dass eine Unternehmensbesteuerung wie 1990 bereits 40 Mrd. Euro Mehreinnahmen erbringe, müsse in der Mehrwertsteuerdebatte nachdenklich stimmen.

Kollmar forderte, den Arbeitsbegriff neu zu definieren und die Sinnfrage nicht ausschließlich an der Erwerbsarbeit zu orientieren.

Oberlandeskirchenrätin **Dr. Kerstin Gäfgen-Track**, Hannover, **Dr. Marin Müller**, Hermannsburg und der niedersächsische JU-Vorsitzende **Kristian-W. Tangermann** leiteten die einzelnen thematischen Blöcke mit kurzen Impulsreferaten ein, und jeweils im Anschluss hatten die Zuhörer Gelegenheit, Nachfragen zu stellen und kurze Beiträge zu liefern.

Einen Höhepunkt erhielt das Seminar noch zusätzlich durch den Beitrag von Justizministerin **Elisabeth Heister-Neumann** MdL, die am Sonntagmittag „zwischen Kirche und Kartoffeln“ sprach. Im Zusammenhang mit der Diskussion um die aktive Sterbehilfe war ihr Thema „Menschenwürde: was heißt das am Anfang und am Ende?“ Wir dürften nicht zulassen, dass Beihilfe zum Sterben geleistet, sondern Hilfe im Leiden und Sterben gewährt werde. Die Erfahrungen in anderen Ländern zeigten die Gefahr, wie schnell man auf eine „schiefe Bahn“ gerate. „Die rationale Vermittlung des schnellen Todes bis hin zur aktiven Sterbehilfe ist nicht die Antwort, sie wird der Würde des Menschen nicht gerecht, weder am Anfang noch am Ende“, so die niedersächsische Ministerin.

Zu jedem der bisherigen 25 Seminare, die der heutige EAK-Ehrenvorsitzende und stellvertretende Bundesvorsitzende **Gustav Isernhagen** 1982 in Zusammenarbeit mit dem damaligen Leiter der HVHS, **Dr. Martin Müller**, ins Leben gerufen hatte, gehört am Sonnabendmorgen die Andacht in der Kapelle des Hauses, die Schulleiter Pastor **Walter Scheller**, hält. Der Kaminabend bietet bei Bier,

Wein und Saft die Möglichkeit, sich auszutauschen und näher kennen zu lernen. Dabei berichtete Bundesgeschäftsführer **Christian Meißner** von der EAK-Arbeit in Berlin und gratulierte den Veranstaltern. Gustav Isernhagen gab einen Rückblick auf die Veranstaltungsreihe: Über die Jahre habe sich bereits ein „Hermannsburg-Freundeskreis“ gebildet, von dem auch diese größte und älteste deutsche ev. Heimvolkshochschule profitiere, für die nach Dr. Müller Studienleiter **Jürgen Schneider** die Seminare begleitet und dafür sorgt, dass sich die Gäste gut aufgenommen wissen.

„Wir kommen wieder“ versprochen viele der Teilnehmer, von denen zwei, **August Koithahn**, Soltau, und **Ernst Sandvoss**, Hermannsburg, keines der 25 versäumt haben. Hans Bookmeyer dankte ihnen zum Abschluss herzlich und lud alle bereits zum 26. Treffen im Januar 2007 ein.

Gründung des EAK Karlsruhe-Land

Im Beisein des EAK-Landesvorsitzenden von Baden-Württemberg, **Hans-Michael Bender**, und des Kandidaten für die Landtagswahl im kommenden März, **Joachim Köbler**, wurde in Stutensee-Blankenloch der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU im Landkreis Karlsruhe, gegründet.

In seinem Grußwort erinnerte Herr Bender an das Selbstverständnis des Evangelischen Arbeitskreises,

das von seinem Gründer und geistigen Vater Hermann Ehlers so formuliert wurde: „Uns ist die christliche Grundlage überhaupt nicht irgendeine Firmung, sondern eine konkrete Weisung für die tagespolitische Entscheidung. Nicht so, dass wir meinen, wir könnten die Bibel als ein politisches Rezeptbuch benutzen, aber so, dass wir in jeder einzelnen Frage versuchen, uns an dem Wort und dem Gebot Gottes zu orientieren. Wenn man das versucht, merkt man, dass das in viel zahlreicheren Fällen möglich und nötig ist, als man gemeinhin annimmt.“ Bender betonte, dass es eines der Grundanliegen des EAK sei, die vertrauensvolle Zusammenarbeit der Konfessionen innerhalb der CDU/CSU zu fördern und alle Christen für die Ziele der CDU zu begeistern. Der EAK habe hier eine Brückenfunktion zwischen der Partei und den Kirchen inne.

Bei den anschließenden Wahlen zum EAK-Kreisvorstand Karlsruhe-Land wurde **Jochen Fürniss** zum Vorsitzenden gewählt. Weitere Mitglieder des Vorstandes sind **Andreas Diemer** (stellvertretender Vorsitzender), **Klaus Mangold** (Schatzmeister), **Hubertus Winter** (Pressereferent), **Stephanie Becker** (Schriftführerin) sowie die Beisitzer **Harald Eßig**, **Friedrich Fellhauer**, **Hermann Hecht**, **Frank Hörter**, **Oliver Haas** und **Markus Rendes**.

Der neue Vorsitzende Jochen Fürniss stellte fest, dass sich der EAK-Kreisverband Karlsruhe-Land an den Zielen des Bundes – und des Landesverbandes des EAK orientieren werde. Eine der wichtigsten Aufgaben sei es, in der Ausrichtung auf das Wort Gottes auf gesellschaftliche und politische Fragen unserer Zeit Antworten zu finden und sie intern in der CDU/CSU wie auch in der Öffentlichkeit zu vertreten. Zur Mitarbeit seien nicht nur alle evangelischen, sondern auch Christen anderer Konfessionen in der CDU herzlich eingeladen.



Der neu gewählte EAK-Kreisvorstand Karlsruhe-Land mit dem Landesvorsitzenden Hans-Michael Bender (Vierter von links).

geber: Thomas Rachel, Dr. Ingo Friedrich, Gustav Isernhagen, Karin Wolff, Dieter Hackler, Christine Lieberknecht · **Redaktion:** Melanie Liebscher, Christian Meißner (V.i.S.d.P.) · Klingelhöferstraße 8, 10785 Berlin, Tel.: 030-22070-432, Fax: 030-22070-436, E-Mail: eak@cdu.de, www.eak-cdu.de · **Konto:** Commerzbank Berlin, BLZ 100 400 00 Konto-Nr.: 266 098 300 · **Druck:** Union Betriebs-GmbH, Egermannstraße 2, 53359 Rheinbach · **Nachdruck** – auch aus-
zugsweise – nur mit Genehmigung der Redaktion und mit Quel-
lenangabe kostenlos gestattet – Belegexemplar erbeten · Namentlich
gekennzeichnete Beiträge stellen die Meinung des Verfassers dar,
nicht unbedingt die der Redaktion oder Herausgeber · Papier: 100 %
chlorfrei.

Adressänderungen bitte immer an die Redaktion!



picture-alliance/dpa

„Er hat unsere Schwachheit auf sich
genommen, und unsere Krankheit hat
er getragen.“ (Matthäus 8,17)

„Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müs-
sen – ‚etsi deus non daretur‘ (‚auch wenn es keinen Gott gäbe‘). Und eben dies er-
kennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns
unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott.
Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne
Gott fertig werden.“

Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt
leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit
Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohn-
mächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.

Es ist Matthäus 8, 17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft sei-
ner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die
Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus
ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der lei-
dende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündig-
keit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht
für den Gott der Bibel der, durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“

Dietrich Bonhoeffer

Unsere Autoren:

Prof. Dr. Wilfried Härle
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Wissenschaftlich-Theologisches Seminar
Kisselgasse 1
69117 Heidelberg

Dr. Andrea Meier
c/o EAK-Bundesgeschäftsstelle
Klingelhöferstraße 8
10785 Berlin

Christian Meißner
Bundesgeschäftsführer des EAK
der CDU/CSU
Klingelhöferstraße 8
10785 Berlin

Melanie Liebscher
Referentin des EAK
der CDU/CSU
Klingelhöferstraße 8
10785 Berlin