

Der Ruf nach Werten zeigt den Bedarf an ethischer Orientierung. Auf Grundwerte beziehen sich Staatsverfassungen und Parteien, Leitbilder von Unternehmen und Erziehungsinstitutionen, Stellungnahmen von Kirchen und Religionsgemeinschaften. In der vorliegenden SEK-Position wird aus der Sicht christlicher Ethik geklärt, was Werte sind und auf welchen Voraussetzungen sie beruhen. Zehn grundlegende Werte werden inhaltlich entfaltet und in Beziehung zueinander gesetzt: Gerechtigkeit, Freiheit, Verantwortung, Nachhaltigkeit, Gemeinschaft, Empowerment, Beteiligung, Solidarität, Frieden und Versöhnung.

Grundwerte aus evangelischer Sicht



Reihe SEK Positionen

- 1 Das Abendmahl in evangelischer Perspektive. Überlegungen und Empfehlungen des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes SEK-FEPS. Cette brochure existe aussi en français.*
- 2 Zur Frage der Wiedertaufe. Überlegungen und Empfehlungen des Rates des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes SEK-FEPS. Cette brochure existe aussi en français.*
- 3 Gleichgeschlechtliche Paare. Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare». Cette brochure existe aussi en français.*
- 4 Die UNO mit Reformen stärken. Orientierungen und Vorschläge des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Cette brochure existe aussi en français.*
- 5 Globalance. Christliche Perspektiven für eine menschengerechte Globalisierung. Cette brochure existe aussi en français. CHF 12.–
- 6 Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive. Cette brochure existe aussi en français. CHF 12.–
- 7 Grundwerte aus evangelischer Sicht. Cette brochure existe aussi en français. CHF 12.–

*Diese Broschüre wird gratis abgegeben.

Bestellungen können in unserem Shop unter www.sek.ch oder via Email bestellungen@sek-feps.ch getätigt werden.

Herausgeber	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK
Autoren	Christoph Stückelberger, Frank Mathwig
Reihe	SEK Positionen
Titelbild	Creative Commons
Gestaltung	Büro + Webdesign GmbH, Bern
Druck	Roth Druck, Uetendorf

Der Text wurde vom Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes genehmigt am 17. Januar 2007

Internet	www.sek.ch
Email	info@sek-feps.ch

© 2007 Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK
Verlag Institut für Theologie und Ethik ITE, Bern
ISBN 3-7229-6022-3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Einleitung	5
1. Was sind Grundwerte?	8
2. Wert-Voraussetzungen: Leben, Würde, Liebe	11
3. Zehn Grundwerte	15
Auswahl und Verhältnis	15
3.1 Gerechtigkeit	18
3.2 Freiheit	23
3.3 Verantwortung	28
3.4 Nachhaltigkeit	33
3.5 Gemeinschaft	38
3.6 Empowerment	43
3.7 Beteiligung	49
3.8 Solidarität	54
3.9 Frieden	59
3.10 Versöhnung	64
4. Nachwort	70

Vorwort

Der rasante strukturelle und soziale Wandel verunsichern Gesellschaft und Politik. Die gemeinsame Basis scheint zu erodieren. Angesichts dieser Herausforderungen blicken viele wieder erwartungsvoll Richtung Theologie und Kirche. Dort hoffen sie gemeinschaftsfördernde Kräfte und Institutionen zu finden. Die Kirche ist aufgefordert, Wert-Orientierungen anzubieten und in die Praxis umsetzen zu helfen.

Werte, für welche die Kirche einsteht, beruhen auf dem Evangelium und spiegeln Gottes Angebot und Auftrag. Allerdings lässt sich das Evangelium nicht auf eine Werte-Sammlung reduzieren, sondern erzählt als erstes von der Zuwendung und Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Die Kirche ist zuerst und in ihrem Wesen eine Gemeinschaft der Glaubenden in der Nachfolge Jesu Christi und darf sich nicht auf die gesellschaftliche Funktion eines Wertproduzenten oder -garanten reduzieren lassen.

Die vorliegende SEK-Position versteht sich als Orientierungsangebot und Diskussionsbeitrag für alle, die über Grundwerte nachdenken und ihre Position klären möchten. Besonders angesprochen sind Verantwortungsträgerinnen und -träger in Kirchen und Kirchgemeinden, im Bildungswesen, in Politik, Parteien, Wirtschaft, Medien und Wissenschaft, die sich mit den ethischen Grundlagen individuellen und institutionellen Handelns auseinandersetzen.

In diesem Text geht es um eine knappe ethische Grundlegung. Eine zweite, umfangreichere Publikation dient der wissenschaftlichen Vertiefung (*«Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung»*, TVZ 2007) und eine dritte der erwachsenenbildnerischen Umsetzung (*«Grundwerte. Zehn Einheiten für die Erwachsenenbildung»*, 2007).

Der Text ist in einem langen und intensiven Diskussionsprozess entstanden. Besonderer Dank gilt Dr. Alfred Richli, der die Gesprächsfäden am Ende verknüpft hat.

*Thomas Wipf, Pfarrer
Präsident des Rates SEK*

Einleitung

Unsere Welt wird immer kleiner und gleichzeitig ständig grösser. Das mit der digitalen Revolution entstandene Bild von der ‹Welt als Dorf› ist durch die Prozesse der Globalisierung schon wieder überholt. Die Medien erlauben nicht nur Einblicke in weit entfernte Regionen dieser Welt. Wir begegnen dem Neuen und Fremden inzwischen ganz selbstverständlich vor unserer Haustür, weil die Menschen längst zu uns gekommen sind. Die Welt ist klein geworden. Damit wird sie aber auch grösser, weil unser Einfluss ständig weiterreicht, wir über zunehmend mehr und neue Handlungsmöglichkeiten verfügen und deshalb immer mehr entscheiden müssen. Gleichzeitig muss die Welt als Ergebnis unseres Handelns verantwortet werden. Damit steigen Bedarf und Nachfrage nach normativen Orientierungen. Wer entscheiden will und muss, braucht Massstäbe, um zu einem überzeugenden, vertretbaren und verantwortbaren Urteil zu kommen.

Seit ihren Anfängen beschäftigt sich die Ethik mit der Frage nach dem ‹guten Leben› in der Gemeinschaft. Wie können und sollen Menschen zusammen leben? Woran sollen sie ihr Handeln orientieren? Was sind überhaupt erstrebenswerte Ziele menschlichen Handelns? In einer Welt immer weiter wachsender Handlungsmöglichkeiten werden die Fragen ihrer ethischen Orientierung zugleich immer *komplexer*. In einer Welt, die immer näher zusammen rückt – aber nicht automatisch immer mehr zusammen wächst (!) – werden die Fragen nach der wertorientierten Ausrichtung des Handelns zugleich immer widersprüchlicher.

Aber gibt es überhaupt allgemein verbindliche, überall anwendbare Normen in einer Welt ganz unterschiedlicher Kulturen, völlig verschiedener Lebensverhältnisse und -bedingungen und nicht vergleichbarer lebenspraktischer Herausforderungen?

Die eine Antwort auf diese Fragen ist eine relativistische: Nein, es gibt keine übergreifenden Norm- und Wertvorstellungen. Vielmehr bestehen unzählige Orientierungen gleichberechtigt nebeneinander, und es gilt, diese Pluralität zu respektieren. Die Haltung hat viel für sich, weil sie *Toleranz* gegenüber anders Denkenden und Handelnden einfordert. Sie ist sensibel für kulturelle, ethnische, religiöse und regionale Differenzen und trägt dazu

bei, den eigenen Standpunkt nicht zu verabsolutieren. Zugleich greift sie zu kurz, wenn sie übersieht, dass eine globale Gemeinschaft im gemeinsamen Handeln auf Werte und Normen mit gleicher Reichweite angewiesen ist. Im Bereich der Wirtschaft und des Rechts ist diese Einsicht trivial. Verträge zwischen Wirtschaftspartnern auf der ganzen Welt sind auf verbindliche rechtliche Rahmenbedingungen angewiesen. Es bedarf sozusagen einer universalen Vertrauensbasis etwa in Form der allgemein gültigen Norm «Verträge sollen eingehalten werden», damit wirtschaftliches Handeln über die Grenzen der eigenen Gesellschaft überhaupt zustande kommt.

Damit wäre die alternative Position zum Relativismus bereits vorgezeichnet. Sie behauptet die Möglichkeit allgemeiner Normen. Das eindrücklichste Beispiel hierfür sind die Menschenrechte, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der UNO von 1948 und in den nachfolgenden Menschenrechtsvereinbarungen formuliert sind. Die Forderungen betreffen die Grundlagen menschlicher Existenz und sind entsprechend allgemein gehalten. Damit ermöglichen sie sowohl eine grosse, kulturübergreifende Verbindlichkeit als auch eine kulturspezifische Offenheit ihrer Begründung.

Die Frage, wie universale Normen kultur- und gesellschaftsspezifisch zu begründen seien, stellt sich vor allem im Zusammenhang der lokalen, nationalen und internationalen religiösen Konflikte immer dringlicher. Gesellschaftlicher Pluralismus und globalisierte Welt gehören zusammen. Um die Realität der Globalisierung zu erfahren, müssen wir nicht mehr in ein Flugzeug steigen und weite Distanzen überwinden. Globalisierung erleben wir hautnah im Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Nationen und Kulturen am Arbeitsplatz, in der Freizeit, in den lokalen politischen Diskussionen.

Wenn wir heute ganz selbstverständlich von unserer Gesellschaft als einer «pluralistischen» sprechen, verweisen wir damit nicht nur auf die Vielfalt der Nationalitäten, Ethnien, Religionen und Kulturen. Wir meinen auch – und gerade – die Pluralität der Meinungen, Überzeugungen, moralischen Werthaltungen und ethischen Prinzipien. Die Kirche steht zwar immer noch im Dorf, aber sie ist nicht mehr der unbeschränkte, alleinige Wegweiser in moralischen und sozialen Fragen. Kirche und Christentum haben Konkurrenz bekommen – und das in einem erfreulichen Sinne: Sie

müssen die Aktualität, Plausibilität und Überzeugungskraft ihrer Botschaft und ethischen Positionen begründen und zur Diskussion stellen. Sie sind aufgefordert und gefragt, ihre Traditionen und ihre Lebendigkeit in die gesellschaftliche Waagschale zu werfen. Wie gesagt: Christentum und Kirche sind *aufgefordert* und *gefragt*.

1. Was sind Grundwerte?

Werte verweisen auf grundlegende normative Orientierungen, Überzeugungen, Haltungen, Traditionen von Gesellschaften, Gemeinschaften, Kulturen oder bestimmte Lebensformen. Sie bilden als System die gemeinsame Basis komplexer und pluralistischer Gesellschaften. Sie werden in konkreten Situationen bestätigt oder verändert. *Grundwerte* formen die allgemein akzeptierte Grundlage eines derartigen Wertesystems und sind durch eine besondere Stabilität gekennzeichnet. Sie schweben nicht im luftleeren Raum, sondern ruhen einerseits auf Voraussetzungen (Wertprämissen), die im jeweiligen Welt- und Menschenbild zum Ausdruck kommen, und bestimmen andererseits unsere Handlungspraxis.

Grundwerte bilden kulturspezifische Markierungspunkte, die von einer Gemeinschaft geteilt werden und deren Akzeptanz vorausgesetzt wird. Damit schaffen sie die Grundlagen für Vertrauen und Verbindlichkeit, die unserem alltäglichen Handeln einen ordnenden und orientierenden Rahmen geben. Sie bedürfen keiner eigenen Begründung, weil ihre Überzeugungskraft allein darauf beruht, dass sie anerkannt sind. Die Mitglieder haben diese Wertvorstellungen verinnerlicht und begründen so eine Werte-Gemeinschaft. So unterschiedlich die Meinungen und Überzeugungen von Menschen im konkreten Handeln sein mögen, bestehen all diese Differenzen relativ zu bestimmten Grundüberzeugungen, die mehr oder weniger geteilt werden. Werthaltungen bilden das Fundament oder den normativen Klebstoff in pluralistischen Gesellschaften. Entscheidend ist dabei zunächst nicht, *welche* Werte geteilt werden, sondern *dass* eine solche Wertebasis überhaupt besteht.

Solche Wertorientierungen wirken in zwei Richtungen: Sie sind einerseits notwendige Bedingung für das Entstehen von Gemeinschaft. Aber ihre Gemeinschaft stiftende Funktion schafft andererseits gleichzeitig Regeln und Bedingungen für Zugehörigkeit und Ausschluss. Auch wenn so genannte «abendländische Werte» in unserer Gesellschaft immer mehr an Bedeutung zu verlieren scheinen, rücken sie etwa in der Ablehnung des Baus von Moscheen oder Minaretten, als Symbole einer anderen Religion, wieder in den Mittelpunkt. Werte gelten – nicht weil sie einleuchten, sondern weil sie von einer Mehrheit geteilt und durch unsere Überzeugungen und Handlungen

mitgeteilt werden. Wertorientierungen haben eine ausgrenzende Funktion, wenn sie nicht hinterfragt oder wenn sie absolut gesetzt werden.

Jedes Nachdenken über gesellschaftliche Wertorientierungen muss sich dieser grundsätzlichen Ambivalenz bewusst sein. Die Debatten um eine so genannte «Leitkultur», in denen kolonialistische Visionen in neuem Gewand wieder aufleben, mahnen zu einem besonnenen und vor allem kritischen Umgang mit Werten. Jede im geschlossenen System geführte Wertediskussion steht unter Ideologieverdacht. Damit ist die Aufgabe eines Beitrags mit dem Titel «Grundwerte» bereits vorgezeichnet. Es kann nicht darum gehen, normative Orientierungen von oben zu verordnen. Das liefe dem Grundkonsens liberaler pluralistischer Gesellschaften gänzlich zuwider. Unsere Gesellschaft ruht auf den Fundamenten von Rechtsgleichheit und Diskurs. Pluralistische Gesellschaften streiten und einigen sich nicht mittels Werthierarchien, sondern durch den vernünftigen Austausch von Argumenten zwischen allen Beteiligten. Dieses gesellschaftliche Gestaltungsprinzip setzt allerdings bestimmte Werthaltungen voraus. Seine Einlösung ist an bestimmte grundlegende Überzeugungen gebunden, die von allen geteilt werden müssen.

Grundwerte in christlicher Perspektive

Aus christlicher Perspektive bieten sich zwei zentrale Orientierungspunkte an. Das alttestamentliche Bilderverbot aus Exodus 20,4 kann als Vorwegnahme des neuzeitlichen Gedankens von der Menschenwürde gelesen werden, wenn es ebenso als Zurückweisung jedes fixen Bildes des Menschen, als dem Ebenbild Gottes, verstanden wird. Was die Würde jedes einzelnen Menschen ausmacht, lässt sich nicht abschliessend festschreiben und darf nicht fix definiert werden, weil nur so Menschenwürde universale Geltung beanspruchen kann. Oder mit den Worten von Max Frisch: «Du sollst Dir kein Bildnis machen, heisst es, von Gott. Das Gebot dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir – so wie sie an uns begangen wird – fast ohne Unterlass wieder begehen.» (M. Frisch, Tagebücher 1946–1949, Frankfurt/M., 32).

Den anderen Orientierungspunkt bildet das Leben und Handeln Jesu, der sich besonders jenen Menschen zuwendet, die heute unter die Kategorie

der Invaliden fallen. *In-valid* bezeichnet wörtlich dasjenige, was *ohne* Wert ist, die- oder denjenigen, die bzw. der wertlos ist. Wenn Jesus mit solchen Menschen Gemeinschaft sucht und pflegt, dann wertet er nicht bestehende Werte um, vielmehr *entwertet* er solche Wertvorstellungen. Der Radikalität, mit der Christus Gemeinschaft lebt und zur Gemeinschaft aufruft, entspricht notwendig die fundamentale Kritik an der ausgrenzenden Funktion gemeinschaftlicher Werthaltungen.

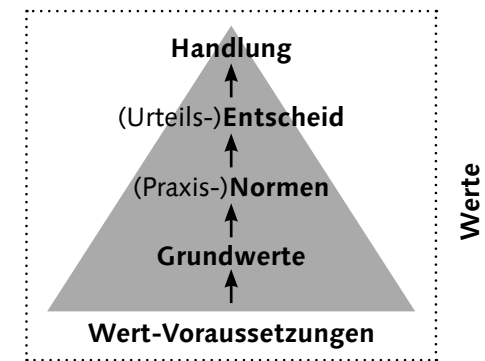
Daraus folgt, dass ein christliches Nachdenken über Werte nur als Kritik an gesellschaftlichen Wertvorstellungen betrieben werden kann. Denn jede Propagierung exklusiver Wertvorstellungen würde nur die Exklusivität der Menschen, die sie teilen, fördern. Es geht mit anderen Worten darum, diejenigen Gehalte von Wertorientierungen aufzuzeigen, die einerseits gesellschaftliche *Identitätsstiftung* ermöglichen und andererseits *Diskursfähigkeit* und *Integrationsoffenheit* im interkulturellen und interreligiösen Zusammenleben und Dialog gewährleisten. Das verbindende normative Netz in einer offenen Gesellschaft kann selbst nur ein weitmaschiges sein. Die Durchlässigkeit bzw. Offenheit bemisst sich zuerst an der Anerkennung der und des Fremden. Diese steht an der Wiege der jüdisch-christlichen Tradition in dem Bekenntnis des Volkes Israel vor Gott: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; der zog hinab mit wenigen Leuten nach Ägypten und blieb daselbst als Fremdling und ward daselbst zu einem grossen, starken und zahlreichen Volke.» (Dtn 26,5b)

«Grundwerte» in christlicher Perspektive fragen nach dem christlichen Beitrag zu einem gesellschaftlichen Wertekonsens, der in der Offenheit für das *Andere* Perspektiven für das *Eigene* entwickelt. Solche Werthaltungen fokussieren nicht *auf* das «Christliche» als Zielperspektive, sondern entwerfen *aus* der «christlichen Tradition» heraus einen Rahmen, der nicht ausgrenzt, sondern einschliesst. Nicht das fertige *Bild*, sondern das sich – im Prozess des gemeinsamen Malens – beständig weiter entwickelnde *Gemälde* steht im Zentrum einer recht verstandenen Wertediskussion.

2. Wert-Voraussetzungen: Leben, Würde, Liebe

«Ich will leben.», «Du liebst mich.», «Ich vertraue Dir.», «Ohne die rettende Hilfe der andern wären wir gestorben.», «Ich staune über die Farbenpracht dieser Blume.». Solche Aussagen weisen auf Grunderfahrungen menschlichen Lebens und menschlicher Orientierung, sie bilden die anthropologische und argumentative Voraussetzung von Werten.

Wert-Voraussetzungen von Grundwerten sind dadurch gekennzeichnet, dass sie sich präziser Beschreibung und Erfassung immer wieder entziehen und doch zu solcher hindrängen. Sie leuchten ein aufgrund allgemein menschlicher Existenzbedingungen und Erfahrungen, zum Beispiel dass wir uns nicht selbst erzeugen können, sondern unser Leben immer anderen verdanken oder dass wir auf Gemeinschaft angewiesen sind und allein nicht leben können. Sie bilden zudem die Motivation für das Handeln. Es lassen sich die folgenden Ebenen normativer Begründungen unterscheiden:



In den verschiedenen Weltanschauungen werden menschliche Grunderfahrungen in sehr verschiedenen Menschenbildern entfaltet. So sind sie die Basis für Einheit wie für Verschiedenheit: Trotz unterschiedlicher Grundannahmen kann man zu ähnlichen Grundwerten gelangen. So kann der Glaube an den gerechten Allah, an den liebenden Christus oder an den gütigen Buddha zum Grundwert der Solidarität hinführen. Ob damit aber

die Solidarität mit den Glaubensbrüdern und -schwestern (wie im Islam) oder die Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe (wie im Christentum) oder die Achtsamkeit für die leidende Kreatur (wie im Buddhismus) im Vordergrund steht bleibt dahingestellt. Das zeigt, wie verschiedene Wertprämissen doch unterschiedliche Interpretationen desselben Grundwertes zulassen.

Für den christlichen Glauben ist die wichtigste Voraussetzung und Grundlage ethischer Orientierung und menschlichen Handelns Gottes befreiendes Handeln. Sein Handeln für den Einzelnen und die Welt geht unserem Handeln voraus. Sein Angebot der Liebe steht vor dem ethischen Gebot, das Evangelium vor dem Gesetz. Aus Sicht des christlichen Menschenbildes seien drei Dimensionen dieser Wertvoraussetzungen genannt: Leben, Würde, Liebe.

Leben: Leben ist Grundvoraussetzung jeglichen Handelns und damit der Ethik. Leben ist ein biologischer, aber auch ein normativer Begriff, nämlich dann, wenn vorausgesetzt wird, Leben sei an sich wertvoll. Aus christlicher Sicht ist Leben ein schützenswertes Geschenk Gottes. «Quelle des Lebens» (Ps 36,10), «Leben in Fülle» (Joh 10,10) sind Ausdruck des Ganz- und Heilwerdens, des Glücks und der Gottesnähe, also der qualitative Gegenpol zum rein biologischen Vegetieren. Leben wird aus christlicher Sicht als eine Einheit von Materiellem und Geistigem, Körperlichem und Seelischem gesehen. Leben gestalten, schützen und weitergeben ist Antwort an Gott als Quelle des Lebens. Die «Heiligkeit des Lebens» ist den Religionen gemeinsam und ist auch im christlichen Glauben zentral. Damit verbunden ist die Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit des Lebens, die zur Pflicht führen, Leben zu schützen, aber auch zum Auftrag, Leben zu entfalten und zu gestalten, damit alle nicht nur nacktes Leben, sondern «Leben in Fülle» haben.

Würde: Würde im alltäglichen Sprachgebrauch wird zunächst mit der Ehre und Achtung gegenüber einem Würdenträger, einer würdigen Haltung oder auch mit einer Rolle und der Last der «Würde als Bürde» assoziiert. Würde als Menschenwürde jedoch ist eng mit dem Respekt vor dem menschlichen Leben verknüpft und gilt allen Menschen, sodass jeder Mensch ein «Würdenträger» ist. Wenn Menschenwürde als *unveräusserlich und unverfügbar* bezeichnet wird, bedeutet dies, dass weder ein Einzelner

noch eine Gemeinschaft einem andern Individuum oder einer andern Gemeinschaft diese Menschenwürde wegnehmen kann. Man kann sie zwar verletzen und schänden, aber nicht zerstören. Unverfügbarkeit heisst aber auch, dass sie nicht verhandelbar und nicht in einer Güterabwägung relativierbar ist. Sie ist damit auch kein Kompromissgegenstand zur Erreichung eines Interessenausgleichs. Menschenwürde ist nicht kompromissfähig.

Aus Sicht des christlichen Glaubens kann Menschenwürde mehrfach begründet werden. Die katholische Theologie tut dies primär naturrechtlich. In der protestantischen Theologie mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre wird der Mensch als Person nicht durch seine Leistungen ausgezeichnet, sondern durch seine Beziehung zu Gott und durch sein Angenommensein von Gott, das menschlicher Verfügbarkeit entzogen ist. – Würde ist eine Präzisierung dessen, dass Gott als Schöpfer der Geber allen Lebens ist, der dabei den Menschen wenig niedriger als sich selbst gemacht und ihm «Macht und Würde verliehen» hat (Ps 8,6). Menschenwürde verweist auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist auch durch die Schuldverstricktheit des Menschen, den Sündenfall, nicht zerstört. Christus spricht allen Menschen die Erlösungsfähigkeit zu. Er schliesst keinen Menschen, auch nicht einen Schwerverbrecher, von diesem Angebot aus. Kein Mensch ist prinzipiell davon ausgeschlossen, Gottes Geist empfangen zu können. Beides hat mit der Souveränität Gottes zu tun, der in seiner auf Liebe ausgerichteten Freiheit immer die Möglichkeit hat, zu heilen und zu retten. Würde wird in der Umweltethik und in neueren Staatsverfassungen auch auf die nichtmenschliche Mitwelt bezogen. Würde hat somit neben der Menschenwürde auch die Dimension der *Würde der Kreatur*, begründet in der Einheit des Lebendigen. Gott spricht jeder Kreatur eine Würde zu, begründet im Bund Gottes, der alle lebenden Wesen einschliesst (Gen 9,9–11).

Liebe: Liebe ist Grundlage und Voraussetzung sowie zugleich Zielrichtung von Werten. Liebendes Angenommensein führt zur Befreiung vom Zwang, gut und fehlerfrei sein zu müssen – und befähigt gerade so zu ethisch verantwortlichem Handeln. Liebe macht frei und offen für den Andern. Liebe ermöglicht die Umsetzung von Grundwerten und bewahrt sie zugleich davor, verabsolutiert zu werden. Liebe ist aus Sicht des Glaubens ein Geschenk Gottes, der selbst Liebe ist. Liebe ist kein Prinzip, sondern bricht

Prinzipien auf und ist grenzenlos. So ist zum Beispiel Gerechtigkeit ein zentraler Wert, der aber erstarrt, wenn er nicht aus der Haltung der Liebe genährt wird.

Weitere Geschenke: Gott schenkt den Menschen so unendlich viel, das sie befähigen kann, Leben in Fülle gelingen zu lassen – sofern sie die Geschenke annehmen und nutzen. Neben der Liebe seien Glaube, Hoffnung, Schönheit, Freude und Segen genannt: *Vertrauen* ist Voraussetzung für jegliche Beziehung und für die Verwirklichung von Werten. So kann sich Freiheit ohne Vertrauen nicht entfalten, weil sie ständig ängstlich danach Ausschau hält, ob die Freiheit des Andern überhand nimmt. Vertrauen in die Beziehung zu Gott heisst glauben. Dieses Vertrauen ist der Grund, Gottes Weisungen als lebensfreundlich wahrzunehmen. *Hoffnung* heisst Vertrauen in die Zukunft von Gottes Reich. Auch wenn Werte wie Friede und Versöhnung oft unendlich weit entfernt scheinen, ermöglicht Hoffnung nicht aufzugeben, sich weiter an ihnen zu orientieren und sich nach ihnen zu sehnen. Die *Schönheit* der Schöpfung weckt Staunen, Neugier, Eros, Zuneigung, Lob und Dank. Das Schöne, das heisst das, was Leben in Fülle ausstrahlt, erscheint als wertvoll. Doch auch das in menschlichen Augen Unschöne, Hässliche oder Unvollkommene ist als von Gott Geschaffenes vor ihm schön. Diese vielfältigen Geschenke Gottes, seine Gaben, die er aus Liebe und Gnade gibt, diese Gnadengaben erfüllen mit tiefer Freude. Wer sich aus dieser Haltung der *Lebensfreude* an Grundwerten orientiert, empfindet sie nicht als möglichst rasch abzustreifende Last oder als Korsett, sondern als selbstverständliche, «logische» Folgerung aus dem Empfangenen. Wenn ich soviel empfangen habe und ständig neu empfangen, warum sollte ich dann dem Nächsten nicht dasselbe gönnen, warum ihn nicht gleich wertschätzen wie mich, warum nicht Güter und Macht gerecht mit ihm teilen und ohne Gewalt mit ihm umgehen können? Liebe, Glaube, Hoffnung, Schönheit und Freude sind Ausdruck von Gottes reichem *Segen*. Diesen hinter den täglichen Sorgen und Bedrohungen zu entdecken, ist eine Lebenskunst. Der freie Blick auf diese Segensfülle setzt Energie frei für wertorientiertes Handeln.

3. Zehn Grundwerte

Auswahl und Verhältnis

Die folgende *Auswahl* von zehn Grundwerten *orientiert sich* am Evangelium, an den Traditionen christlicher Ethik und an aktuellen Grundwertekatalogen in Kirche und Gesellschaft. Bei aller Pluralität der biblischen Bücher, die über einen Zeitraum von fast tausend Jahren entstanden sind, lassen sich gemeinsame Grundwerte wie Gerechtigkeit, Gemeinschaftsorientierung und Befreiung/Freiheit erkennen. Die Auswahl der Grundwerte nimmt zudem auf, was in neueren evangelischen und kirchlichen Stellungnahmen in Europa und der weltweiten Ökumene immer wieder als Grundwerte hervorgehoben wird. Auf solche Grundwerte hat sich der SEK in den letzten Jahren immer wieder bezogen, zum Beispiel im ökumenischen «Wort der Kirchen» als Ergebnis eines sehr breiten Konsultationsprozesses. Im Weiteren werden neben klassischen Grundwerten wie Freiheit und Gerechtigkeit auch neue Begriffe wie *Empowerment* aufgenommen, die ebenfalls biblisch zu begründen sind.

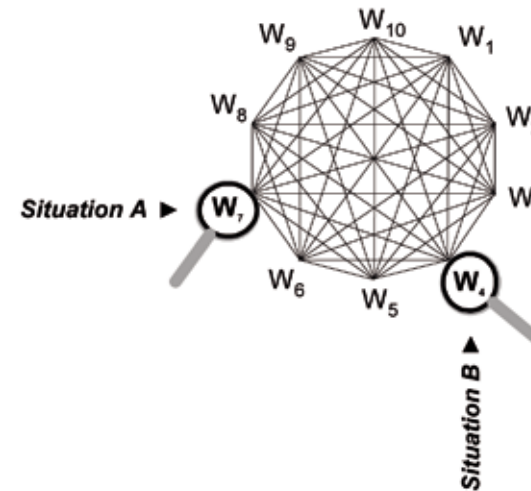
Die Auswahl ist also *keine Zufallsauslese*, sondern verweist auf Werte, die im Kern christlicher Weltansicht verankert sind. Die Auswahl ist auch nicht abschliessend, sondern offen für Weiterentwicklungen und Verschiebungen in den Gewichtungen. Sie ist deshalb nicht zeitlos, sondern ist vom Kontext, das heisst vom Beginn des 21. Jahrhunderts und von der protestantischen Bewusstseinslage in Europa geprägt und geht doch weit über Alltagspolitik hinaus.

Der SEK und die Schweizer Bischofskonferenz SBK stellen in ihrem ökumenischen «*Wort der Kirchen. Miteinander in die Zukunft*» 2001 einen «hohen Grad von Konsens über die Grundwerte» fest. Genannt werden die fünf Werte Solidarität, Freiheit in Verantwortung, soziale Gerechtigkeit, demokratische Mitbestimmung und Nachhaltigkeit. Auf politischer Ebene gibt es in den modernen *Staatsverfassungen* vermehrt Grundwertekataloge, zumeist in den ersten Paragraphen. So werden in der aktuellen Bundesverfassung der Schweiz von 1999 in der Präambel Werte wie «Verantwortung gegenüber der Schöpfung, [...] Freiheit, Demokratie, Unabhängigkeit, Frieden in Solidarität und Offenheit gegenüber der Welt, [...] gegenseitige Rücksichtnahme, [...] Achtung ihrer Vielfalt in der Einheit, [...] Verantwortung

gegenüber künftigen Generationen, das Wohl der Schwachen» genannt. Diese Grundwerte werden anschliessend in den Grundrechten konkretisiert.

Bei der *Wahl der Grundwerte* und ihrer Bezeichnung gibt es vielfältige *Abwägungen* vorzunehmen. So wird beispielsweise Demokratie in Staatsverfassungen verständlicherweise als Wert oder Grundwert bezeichnet, während in der vorliegenden Position Beteiligung als der entsprechende Grundwert erscheint. Demokratie ist eine Staatsform, die demokratische Mitentscheidung wird hier als eine wesentliche Form der Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen entfaltet. Die Menschenwürde ist durch ihre Unantastbarkeit und Allgemeinheit so grundlegend, dass sie eine Voraussetzung aller andern Werte ist und deshalb nicht einfach als ein Wert neben andern dargestellt wird. Menschenrechte sind Rechte, die auf Grundwerten beruhen. So ist zum Beispiel das «Recht auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit» eine Konkretisierung der Gerechtigkeit.

In welchem Verhältnis stehen die Grundwerte zueinander? Sind sie gleichwertig oder hierarchisch geordnet? Ist Freiheit wichtiger als Gerechtigkeit oder umgekehrt? In Parteiprogrammen werden Werte oft in einer Wertehierarchie bevorzugt, da eine Partei partielle Interessen und damit einzelne Werte vertritt. Ist die vorliegende Liste von zehn Grundwerten eine Prioritätenordnung? Nein. Der Ansatz ist vielmehr derjenige einer Werterelation. Die Werte sind grundsätzlich gleichrangig und leben davon, dass sie aufeinander bezogen sind und voneinander abhängen. Sie bilden zusammen ein Wertesystem und Wertesysteme. In der konkreten Entscheidung erlangt zwar jeweils der eine oder andere Wert mehr Bedeutung. Damit ist aber keine prinzipielle Vorrangstellung verbunden. Werterelation bedeutet, dass immer wieder neu das Gleichgewicht zwischen diesen Werten gesucht werden muss.



Die Werte-Relation setzt Werte, die als richtig anerkannt werden, aber in Spannung zueinander stehen oder gar entgegengesetzt sind, in eine Beziehung, eine Relation. Die Werte-Relation ist Ausdruck eines ständigen Ringens um die Versöhnung von scheinbaren Gegensätzen, die zusammengehören. So ist zum Beispiel die Erweiterung der Handelsfreiheit durch Öffnung von Grenzen und Märkten nur lebensdienlich, wenn sie auch mit einer Vergrößerung der Gerechtigkeit und des gerechten Zugangs möglichst vieler Menschen zu Ressourcen und damit Lebenschancen verbunden ist. In einer Diktatur ist Freiheit einzufordern, in einer *Laisser-faire-Gesellschaft* die soziale Gerechtigkeit und die Solidarität mit den Schwächeren. Solche Werte-Beziehungen gilt es im individuellen, lokalen, nationalen sowie im globalen Handeln immer neu zu suchen.

Diese Werte-Beziehung gelingt aus Sicht des christlichen Glaubens aus der Gottes-Beziehung. Glauben heisst zunächst nicht, Prinzipien oder Werte für richtig zu halten, sondern In-der-Beziehung-Sein mit Gott und mit den Mitgeschöpfen (Gott selbst als der Drei-Eine ist in sich Beziehung). Daraus erwächst die Bitte um Erkenntnis der «Weisungen» und Wegweiser Gottes (Ps 119,19).

3.1 Gerechtigkeit

Die Suche nach Gerechtigkeit betrifft eine Grunddimension menschlicher Beziehungen: die gerechte Verteilung der Güter und die gerechte Behandlung durch Belohnung oder Strafe. Wie kann ein Kuchen unter den anwesenden Familienmitglieder gerecht verteilt werden? Die Erwartung der Kinder ist, dass dabei alle gleich viel bekommen. Später im Berufsleben besteht die Erwartung, dass die Arbeitsleistung gerecht, also der Leistung angemessen, entlohnt wird. Eine Strafe wird dann als gerecht empfunden, wenn eine unparteiische Rechtssprechung alle Täter nach den gleichen Massstäben behandelt. Gerechtigkeit spielt eine grosse Rolle in fast allen gesellschaftlich kontroversen Fragen wie derjenigen nach gerechten, fairen Preisen, gerechten Steuersystemen oder gerechtem Zugang zu und gerechter Verteilung von Ressourcen wie Boden, Rohstoffen, Wasser, Information und Bildung. Dabei werden seit dem griechischen Philosophen Aristoteles die ausgleichende und die austeilende Gerechtigkeit unterschieden. Bei der ausgleichenden Gerechtigkeit (z.B. vor Gericht) erhalten alle gleich viel (jedem das Gleiche). Bei der austeilenden Gerechtigkeit (z.B. der Verteilung von Gütern) erhalten nicht alle gleich viel (jedem das Seine, da der Bedarf unterschiedlich ist).

Das christliche Verständnis von Gerechtigkeit orientiert sich an der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gott ist die Gerechtigkeit, sein Bund mit den Menschen das Vorbild einer gerechten Beziehung: Gott, wie er sich im Alten und im Neuen Testament zeigt und erfahren wird, ist treu, verlässlich und löst seine Versprechen ein. Er greift zugunsten des Schwächeren ein und will Menschen nicht zerstören, sondern retten. Er ist unparteiisch und macht in verfahrenen Situationen zugleich überraschende Angebote der Vergebung. Jesu Verkündigung und Handeln steht unter dem Leitwort der «neuen Gerechtigkeit»: Gott setzt eine neue Beziehung zu Israel, indem er sich der Armen, der Frauen, der Randsiedler und der Sünder unabhängig von ihren Verdiensten erbarmt. Jesus wird selber als «der Gerechte» bezeichnet (Apg. 3,14). Paulus hat erkannt, dass Gott durch Tod und Auferstehung Jesu einen neuen Weg zur «Gerechtigkeit» geschaffen hat: den Weg des vertrauenden Glaubens. Der Mensch ist trotz allen Strebens nach dem Guten von sich aus nicht fähig, Gottes Willen zu erfüllen. Gerechtigkeit kommt nicht «durch das Gesetz» (Gal 2,21; Phil 3,6.9), sondern durch den Glauben, dass Gott den Menschen durch seine Gnade «rechtfertigt». Wer

mit diesem Glauben, das heisst «mit leeren Händen vor Gott steht» und damit den Menschen Jesus Christus als den wahren Gerechten und Befreier anerkennt, gilt vor Gott als «gerecht» (Röm 3,19–28). Auf der Grundlage dieser geschenkten Gerechtigkeit, von ihr im Innersten angerührt und verwandelt, ist der Mensch fähig, den Willen Gottes zu tun und damit der Gerechtigkeit dienstbar zu werden (Röm 6,1–23). Dabei kann die menschliche Gerechtigkeit immer nur ein schwaches Abbild der göttlichen sein, wie die Reformatoren, insbesondere Zwingli, betonten.

Der zentrale Ausgangspunkt von Gerechtigkeit ist *Gleichheit* (als Gleichwertigkeit und Gleichbehandlung). Menschen in gleichen Umständen sollen gleich handeln bzw. gleich behandelt werden. Willkürliche Ungleichbehandlung ist ungerecht. Das Gleichbehandlungsgebot ist verdichtet in der so genannten «Goldenen Regel» der Gegenseitigkeit: «Alles nun, was ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun.» (Mt 7,12). Auch das Doppelgebot der Liebe, Gott und den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Mk 12,29–31), ist Ausdruck dieser Gegenseitigkeit. Die Goldene Regel ist als ethischer Grundsatz in den meisten Weltreligionen und Philosophien anerkannt.

Was gerecht ist, lässt sich nicht ein für allemal fixieren, sondern ist in konkreten Situationen je neu auszuhandeln. Dennoch gibt es ethische Regeln und Leitplanken für Gerechtigkeit wie die Goldene Regel und die Unterscheidung verschiedener Aspekte von Gerechtigkeit. Zwölf solche Dimensionen, die für das Handeln der Menschen wichtig sind, seien genannt:

1. **Leistungsgerechtigkeit** bedeutet eine gerechte Beurteilung und Entschädigung einer Leistung. Jeder Person soll das ihr aufgrund der erbrachten Leistung Zustehende gegeben werden. Das Leistungsprinzip basiert auf dem Prinzip der individuellen Freiheit und dem individuellen Interesse und Wohl des Einzelnen. Leistung als Ausdruck der Bereitschaft des Menschen, die Welt als Haushalter in Gottes Schöpfung beispielsweise durch die Produktion von Gütern schöpferisch und verantwortlich mitzugestalten und ein Leben in Würde für sich und andere zu ermöglichen, ist ein ethisch positiver Wert.
2. **Bedarfsgerechtigkeit** bedeutet, den Bedarf eines Menschen gerecht, das heisst angemessen zu berücksichtigen. Dies ist bei der Zuteilung von Gütern, Dienstleistungen und damit Lebenschancen in Form des Rechts

auf ein Existenzminimum respektive eines Lebens in Würde bedeutsam. Damit ist neben der Leistung auch der Bedarf ein Kriterium, so zum Beispiel für gerechten Lohn. Leistungsgerechtigkeit und Bedarfsgerechtigkeit sind nicht Gegensätze, sondern müssen sich ergänzen. Die christliche Begründung für die Bedarfsgerechtigkeit liegt darin, dass Gott sich in seiner Liebe und seinem Erbarmen daran orientiert, was die Bedürftigsten zu einem Leben in Würde brauchen.

3. **Verteilungsgerechtigkeit**, auch soziale Gerechtigkeit genannt, bedeutet eine gerechte Verteilung der Güter und Dienstleistungen unter massvoller Berücksichtigung von Leistung und Bedarf mit dem Ziel des sozialen Ausgleichs. Damit werden ungleiche Ausgangsbedingungen und individuelle Risiken gesellschaftlich kompensiert. Die sozial regulierte Marktwirtschaft wie auch der moderne Sozialstaat ringen in verschiedenen Formen um diese Verteilungsgerechtigkeit. Die Verteilungsgerechtigkeit setzt die Leistungs- und die Bedarfsgerechtigkeit in eine Werte-Relation zueinander.
4. **Gerechtigkeit als Gleichbehandlung** bedeutet Chancengleichheit. Aus der Gerechtigkeit als Gleichheit folgt das Postulat der Gleichbehandlung und Chancengleichheit. Sie ist insbesondere in der Gleichwertigkeit von Frau und Mann zentral, wobei diese Gerechtigkeit einen Aspekt in allen Gerechtigkeitsdimensionen darstellt. Gleichwertigkeit heisst nicht Gleichmacherei, sondern respektiert Unterschiede und erkennt in der Vielfalt gleichwertige Optionen. Die intergenerationelle Gerechtigkeit (Kapitel 3.5) betont die Chancengleichheit der lebenden wie auch zukünftiger Generationen. Für den christlichen Glauben ist das Gleichbehandlungsgebot in der Gottebenbildlichkeit aller Menschen, im universalen Befreiungsangebot Jesu Christi für alle Menschen und im Geist der Liebe begründet, durch den der Mensch den Nächsten achtet wie sich selbst und wonach alle Menschen mögliche Empfängerinnen und Empfänger des göttlichen Geistes sind.
5. **Partizipationsgerechtigkeit** bedeutet eine faire, das heisst den Fähigkeiten angemessene Mitwirkung an Entscheiden durch alle von diesen Entscheidungen betroffenen oder daran interessierten Menschen. Weil Gerechtigkeit keine absolute Grösse ist, sondern immer wieder neu ausgehandelt werden muss, sind dafür partizipative Prozesse nötig – von der Familie über den Beruf, die Politik, Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaft bis hin zu Entscheidungsmechanismen multilateraler

Organisationen, beispielsweise bei der Aushandlung internationaler Vereinbarungen. Gerechte Partizipation ist ein wesentliches Instrument der Konfliktverminderung. Für den christlichen Glauben ist Partizipationsgerechtigkeit darin begründet, dass Gott alle Menschen als seine Mitarbeitenden und Partner, als seine Söhne und Töchter und nicht als Sklaven sieht (Gal 4,7).

6. **Ökologische Gerechtigkeit** bedeutet eine nachhaltige Nutzung und gerechte Verteilung der Ressourcen sowie eine Verminderung und gerechte Verteilung der ökologischen Lasten. Die gerechte Ressourcen- und Lastenverteilung umfasst drei Dimensionen: zwischen heute lebenden Generationen, zwischen heutigen und zukünftigen Generationen sowie zwischen Menschen und andern Lebewesen. Ökologische Gerechtigkeit ist theologisch darin begründet, dass alle Lebenden eine Solidargemeinschaft in Gottes Schöpfung bilden. Sie sind Teil desselben Bundes, den Gott mit Noah und «mit allen lebenden Wesen» (Gen 9,17) schloss. Auch wenn der Mensch eine besondere Aufgabe und Verantwortung im Ganzen gegenüber dieser Schöpfung hat, so gelten doch Grundwerte wie Gerechtigkeit für alle Lebewesen, wenn auch in klar unterschiedlicher Weise.
7. **Funktionsgerechtigkeit** bedeutet eine gerechte Zuordnung subjektiver Bedürfnisse und sachgemässer sowie institutioneller Anforderungen. Die funktionsgerechte Zuordnung subjektiver Bedürfnisse und Ziele mit «objektiven» Sachanforderungen (z.B. Ressourcenknappheit, Materialanforderungen, etc.) und institutionellen Gegebenheiten (rechtliche Bestimmungen, Rationalisierungsprozesse, organisatorische Bedingungen) verfolgt das Ziel der Integration von Eigen- und Gemeinwohlinteressen und sachlicher Gegebenheiten. So ist zum Beispiel der Entscheid, wo wann durch wen unter welchen Bedingungen ein Kleidungsstück produziert wird, eine komplexe Entscheidung. Sie sollte funktionsgerecht sein, also ethisch gesehen Ausdruck eines sorgsam, effizienten und häuslicherischen Umgangs mit beschränkten Ressourcen, unter Berücksichtigung der Arbeitsplatzhaltung, der Kosten der jeweiligen Rechtsordnung usw. Teilaspekte der Funktionsgerechtigkeit sind die Bedarfsgerechtigkeit, die Beziehungsgerechtigkeit, die Sachgerechtigkeit und die Standortgerechtigkeit. Beziehungsgerechtigkeit bedeutet, den Mitmenschen als Subjekt zu achten und ihn nicht als Objekt von Prinzipien zu misshandeln. Sachgerechtigkeit bedeutet die Beachtung sachlicher, das heisst sich aus natürlichen und geschichtlichen

Prozessen ergebenden Gegebenheiten. Standortgerechtigkeit bedeutet die Ausübung von Tätigkeiten dort, wo die Gerechtigkeit am besten gefördert werden kann.

8. **Verfahrensgerechtigkeit** bedeutet ein berechenbares, rechtsstaatliches, (öffentlich und privat) kontrolliertes, transparentes, korruptionsfreies und somit gerechtes Vorgehen in Interaktionen. Sie ist notwendiger Bestandteil insbesondere der Gerechtigkeit als Gleichbehandlung und Unparteilichkeit, aber auch der Leistungsgerechtigkeit, gerechten Partizipation und Verteilungsgerechtigkeit. Theologisch ist die Verfahrensgerechtigkeit darin begründet, dass Gottes Handeln nicht willkürlich ist, sondern von Treue, also dem Einhalten der Verheissungen und Bundesschlüsse sowie von Zuverlässigkeit geprägt ist.
9. **Gerechtigkeit im Übergang (transitionale Gerechtigkeit)** bedeutet eine vorläufige Gerechtigkeit in Transformationsgesellschaften unter zeitweiser Abwesenheit ordentlicher Institutionen und Verfahren. Bei einem ökonomischen oder politischen Systemwechsel ist oft der Staat in seiner bisherigen Funktionsweise ausser Kraft gesetzt und neue Verfassungsgrundlagen, Verwaltungsstrukturen und damit auch rechtsstaatliche Organe befinden sich erst im Aufbau. Gerechtigkeit im Übergang versucht unter diesen schwierigen Bedingungen Gerechtigkeit ansatzweise herzustellen, so beispielsweise durch Wahrheitskommissionen, Reparationen oder Amnestie.
10. **Strafende Gerechtigkeit** bedeutet die Bestrafung von Handlungen, welche die Gerechtigkeit verletzen, mit dem Ziel der Vergeltung, der Abschreckung oder der Überwindung geschehenen Unrechts. Die Gerechtigkeitstheorie sieht die Strafe als ein Mittel zur Herstellung von Gerechtigkeit durch gerechte Vergeltung. Die Sühnetheorie besagt, dass dem Täter mit der Strafe die Möglichkeit der reinigenden Sühne und damit der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft geboten wird. Die Theorie der Generalprävention sieht den Zweck der Strafe in der Abschreckung aller Menschen von der zukünftigen Begehung von Verbrechen. Für den christlichen Glauben ist strafende Gerechtigkeit vom Sühnetod Christi als Befreiungsangebot und Weg der Vergebung und Versöhnung her zu beurteilen.
11. **Wiederherstellende Gerechtigkeit** bedeutet eine gemeinsame Lösung von Tätern und Opfern zur Überwindung und Wiedergutmachung geschehenen Unrechts. Täter anerkennen ihre Schuld und leisten Wiedergut-

machung, Opfer erhalten Genugtuung. Theologisch ist wiederherstellende Gerechtigkeit insbesondere im Bund Gottes mit den Menschen begründet. Dieser wird durch den Menschen immer wieder gebrochen, von Gott aber nie aufgegeben. Vielmehr sind immer wieder Versuche nötig, den Bund und damit erneuerte Beziehungen herzustellen.

12. **Transformative Gerechtigkeit** ist ein Prozess der Neugestaltung von Wirklichkeit auf Gerechtigkeit hin, insbesondere nach geschehenem Unrecht. Sie knüpft an wiederherstellende Gerechtigkeit an und wird ausserhalb des Strafrechts in der Friedensarbeit angestrebt.

3.2 Freiheit

Alle Menschen wollen Freiheit, doch was Freiheit ist, wird äusserst unterschiedlich verstanden. Freiheit bedeutet für die meisten, tun zu können, was man will. Ohne Einschränkung und Zwang durch die Eltern, den Staat, die Vorgesetzten, den Mangel an Geld oder an Handlungsalternativen entscheiden zu können, das wird als Freiheit erlebt. Zur Freiheit gehören die durch die Menschenrechte und die staatlichen Verfassungen allen Menschen zugesprochenen und garantierten Freiheitsrechte wie die Meinungs-, Versammlungs-, Gewerbe- und Religionsfreiheit.

Freiheit setzt immer schon voraus, dass der Mensch eine *Entscheidungsmöglichkeit* hat. Freiheit als Entscheidungsmöglichkeit ist die Voraussetzung ethischen Handelns. Nur mit Entscheidungsfreiheit kann Verantwortung wahrgenommen werden. Wer Handlungen ausschliesslich als von Naturgesetzen, Sachzwängen, einer heilsgeschichtlichen oder säkularen Geschichtsautomatik oder von neurobiologischen Gesetzmässigkeiten bestimmt sieht, verneint grundsätzlich Ethik. Damit würde das faktisch Bestehende zwangsläufig zur Norm erhoben. Diese «Normativität des Faktischen» ist aber ethisch nicht zulässig, da das Sollen (was sein soll) nicht unbegründet aus dem Sein (was schon ist) abgeleitet werden kann.

Freiheit ist der zentrale Grundwert einerseits im Liberalismus, andererseits in all den zivilen, revolutionären, militärischen, religiösen oder feministischen Befreiungsbewegungen, die für eine Befreiung von unterdrückenden Mächten kämpfen.

Der *Liberalismus* kennt verschiedenste Ausprägungen und Freiheitsverständnisse: Vor der Französischen Revolution bezeichnete «liberal» die

Haltung und Tugend von edel, gütig, grossmütig und vorurteilsfrei. Die zunehmende Betonung des Individuums von ersten Ansätzen der Reformation über die Renaissance bis zur Aufklärung führt zum aufklärerischen Liberalismus mit dem Verständnis von Freiheit als Autonomie. Die individuelle Freiheit des Denkens und die Freiheit zur Kritik, verbunden mit Toleranz gegenüber Andersdenkenden, sind wesentliche Elemente davon. Der klassische Liberalismus ist ein ordnungspolitisches Programm. Der insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg herausgebildete Ordo-Liberalismus versteht Freiheit in der sozialen Marktwirtschaft als offenes System, das nicht durch einen Geschichtsmechanismus determiniert ist und das angewiesen ist auf einen klaren ordnungspolitischen Rahmen durch den Staat. Mit Neoliberalismus wird ein wirtschaftspolitisches Leitbild bezeichnet, in dem der freie Marktmechanismus möglichst wenig durch Eingriffe des Staates zu regulieren ist. Der soziale Liberalismus (des indischen Nobelpreisträgers für Ökonomie Amartya Sen) verbindet individuelle Freiheit mit sozialer Verantwortung, Gerechtigkeit und dem Ziel der Armutüberwindung.

Die politischen, sozialen, feministischen oder ethnischen *Befreiungsbewegungen* sind ihrerseits so vielfältig wie die Liberalismen. Das Hauptziel der Befreiung von unterdrückenden Mächten von Regierungen, von Unternehmen, des Kapitals, des Patriarchats, von Religionsstrukturen oder Ideologien verfolgen sie mit unterschiedlichsten Methoden, mit oder ohne Gewalt.

Aus *biblischer Sicht* stellt sich die Frage, ob von Freiheit oder eher von Befreiung gesprochen werden soll. Gerade biblisch kann aufgezeigt werden, wie beides zu unterscheiden ist und doch eng miteinander zusammenhängt. Das Alte Testament kennt keinen politischen Freiheitsbegriff im Sinne der griechischen Polis (Stadtstaat). Wohl ist aber politische Befreiung im Ringen um politische Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von der Oberherrschaft fremder Mächte insbesondere bei den Propheten ein zentrales Thema. Von einer individuellen Freiheit lässt sich in der Polis wie in der alttestamentlichen, von der kollektiven Volksgemeinschaft geprägten Welt nur eingeschränkt reden, zum Beispiel bei der Befreiung aus Sklaverei, Gefangenschaft oder beim Schuldenerlass. Im Neuen Testament ist eine Fülle von Freiheitserfahrungen in Jesu Handeln und Verkündigung

bezeugt: Heilungen und die Gemeinschaft mit Ausgeschlossenen sowie die Relativierung von Geboten wie Sabbat- oder Reinheitsvorschriften im Dienste der Jesusnachfolge. Grundlegende Bedeutung erhält die Freiheit bei Paulus, indem er sich auf den Heiligen Geist als Geist der Freiheit beruft (2 Kor 3,17f). Die Identität der Glaubenden ist nicht mehr von ethnischen, sozialen und geschlechtlichen Differenzen bestimmt (Gal 3,28; 5,6; 6,15; 1 Kor 7,19), sondern von der Gemeinschaft in Christus. Die äusseren Bedingungen treten jedoch hinter die innere Freiheit als Freiheit von Schuld zurück. Für Paulus ist Freiheit zudem immer an die Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft gebunden, so in der Beachtung von Regeln wie beim Essen von Opferfleisch (1 Kor 8,1–13). Christus befreit von der Unfreiheit des schuldverstrickten Lebens und schafft Raum für den Leben schaffenden Geist (Gal 5,1–18).

Das neuzeitliche Ringen um das christliche Freiheitsverständnis geschieht vor allem im Dreieck von Fremdbestimmtheit, Selbstbestimmtheit, Gottbestimmtheit: Sollen andere, ich selbst oder Gott über mein Leben bestimmen? Inwiefern kann Fremdbestimmtheit durch Selbstbestimmtheit abgelöst werden? Oder ist die Freiheit aus Sicht des Glaubens viel eher in der Gottbestimmtheit zu finden? Werden wir frei gegenüber den Meinungen anderer Menschen und Institutionen (auch von Kirchen) gerade dann, wenn wir uns von Gott bestimmen lassen? Für den evangelischen Glauben führt die direkte Gottesbeziehung durch Gottes Wort, im Gebet, in der Nachfolge die Einzelnen zu einer Gottbestimmtheit, die ihnen viel individuelle Entscheidungsfreiheit überträgt. Doch auch diese evangelische Freiheit muss sich gegenüber der Gemeinschaft (der Familie, der Kirche, der Gesellschaft) verantworten. Sie soll der Stärkung des Individuums und seiner Würde wie dem Zusammenhalt der Gemeinschaft dienen.

Christliche Freiheit ist *Freiheit* von dem, was ein erfülltes, sinnvolles Leben verhindert und ein «Leben in Fülle» (Joh 10,10) ermöglicht: frei zu werden von Leben behindernden Kräften und von entsprechenden ungerechten gesellschaftlichen Strukturen, frei vom Kreisen um sich selbst, wo dies die Offenheit für die Andern behindert, frei vom zwanghaften Streben nach Glück oder Vollkommenheit, frei auch von zwanghafter Gier und Sucht. Die so befreite Person wird frei für den Andern und damit auch frei für sich selbst, zur Annahme und Liebe seiner selbst wie des Andern. So entsteht

Selbstbestimmung aus der Gottbestimmung. Diese Freiheit ist als Frucht des Glaubens denen verheissen, die an Christus den Befreier glauben. Gott selbst ist diesen Weg der Befreiung gegangen, indem er all seine Macht, Allmacht, Allwissenheit und Vollkommenheit ablegte und ein armes, ohnmächtiges, völlig auf die Andern angewiesenes und damit unfreies Menschenkind wurde. «*Frei sein von...*» heisst aber auch Befreiung von Personen und Strukturen der Unterdrückung und von falscher Abhängigkeit von andern Menschen sowie von ungerechten gesellschaftlichen und religiösen Normen. Freiheit ist nicht etwas Statisches, das jemand hat oder nicht hat, sondern es ist ein dauernder Prozess der Freiwerdung.

Heute heisst Freiheit für 1200 Millionen in grösster Armut lebende Menschen zuallererst Freiheit von Not, also wirtschaftliche Existenzsicherung. Aber auch die Freiheit von so genannten Sachzwängen und Freiräume zur Entfaltung, zur Umsetzung von Ideen, zu neuen Denk- und Lebensweisen, zu grenzüberschreitenden Begegnungen sind zur Wahrnehmung verantwortlicher Lebensgestaltung wichtig.

Ebenso wichtig wie die «Freiheit von» ist im christlichen Verständnis die *Freiheit zu*: Gott hat in Jesus Christus gezeigt, wie Menschen zu einem Leben in Fülle befreit werden können. Der christliche Glaube an Gott soll frei machen zur Liebe, frei zum Tun des Guten, frei auch zur Annahme von Schuld und damit Verantwortung. Er macht frei zur Bindung in Beziehungen und in der Gemeinschaft, frei auch zur Anerkennung von Rechtsordnungen, die nicht nur die eigene, sondern auch die Freiheit der Andern ermöglichen und schützen sollen. Damit ist christliche Freiheit untrennbar mit Verantwortung für die menschliche Gemeinschaft und die gesamte Schöpfung verbunden. Die eigene Freiheit ist von der Freiheit des Andern nicht zu lösen. Freiheit und *Verantwortung für das Gemeinwohl* sind zwei Seiten derselben Medaille.

«*Frei sein zu...*» schliesst auch die Freiheit zur Annahme von Leiden ein. Nicht als Masochismus, nicht als Unterwürfigkeit und falsche Demut, nicht als Sklavenmoral, sondern als Befreiung vom Zwang zur Unschuld, vom Zwang zur Schönheit, vom Zwang zur Lebensverlängerung um jeden Preis. Die Anerkennung von Endlichkeit, Leiden, Unvollkommenheit und Begrenztheit ist ein Ausdruck christlicher Freiheit. Diese *Freiheit zur Selbst-*

begrenzung ist Ausdruck der *Freiheit zur Verantwortung*. Gott selbst erweist seine Freiheit in seiner freiwilligen Selbstbegrenzung. Diese ist nicht ein Gegensatz zur menschlichen Freiheit, sondern eine ihrer Ausdrucksformen.

Unbegrenzte Freiheit führt zu Individualismus, Beliebigkeit, Verantwortungslosigkeit, Übervorteilung des Andern, zum Sieg des Stärkeren und zum Zerbrennen von Gemeinschaften. Dass Freiheit gerade in ihrer Begrenzung, in der Verantwortung für das Ganze der Schöpfung und in gemeinschaftlich gesetzten Rahmenbedingungen ihre Erfüllung findet, dies wieder anzuerkennen ist die grosse Herausforderung unserer Zeit. Die Grenze der Freiheit liegt dort, wo sie die Freiheit der Andern oder wo sie ihre eigenen Voraussetzungen zerstört: In einer zerstörten Natur ist Freiheit nicht möglich, und eine Ellbogengesellschaft aus lauter Individualisten führt zu Vereinsamung und sozialer Unruhe.

Das christliche Freiheitsverständnis beinhaltet zusammenfassend verschiedene Dimensionen der Freiheit:

Freiheit als Gabe und aus Gnade verweist darauf, dass Freiheit im Ursprung ein Geschenk Gottes ist. Dieses Angebot eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, für seine Freiheit zu kämpfen und sie Andern zuzugestehen. *Freiheit aus dem Geist Gottes* heisst Freiheit von Lebenszerstörendem, von Schuld und damit innere Freiheit. *Persönliche Freiheit* heisst, über materielle und immaterielle Lebens-Mittel zur Lebenserhaltung zu verfügen. *Strukturelle Freiheit* heisst, gesellschaftliche Strukturen so zu gestalten, dass sie einen Rahmen für Handlungsmöglichkeiten und für die Entfaltung der äusseren Freiheit bieten. Dazu gehört die Befreiung von ungerechten und unterdrückenden Mächten und Strukturen. Die *Ökologische Freiheit* heisst, frei sein von Immissionen, Schädigungen, unabschätzbaren ökologischen Risiken und von Angst vor der Zerstörung der Lebensgrundlagen. Die *Freiheit des Wortes* heisst Freiheit der Verkündigung, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Meinungs- und Informationsfreiheit und freie Wahl von Sprache und Kultur. Die *Freiheit zur Liebe* heisst Freiheit zur Bindung, zur Zuwendung zum Andern, zur Selbstbegrenzung, zur Bereitschaft, auf Andere freiwillig angewiesen sein zu wollen, im Dienste eines grösseren gemeinsamen Ganzen und zur Vermeidung von Isolation. Die *Freiheit zur Gemeinschaft* bedeutet, frei sein von der einseitigen Verfolgung von Eigeninteressen und frei sein für die Freiheit des Andern. Sie beinhaltet auch die Versammlungs-, Verei-

nigungs- und Bündnisfreiheit sowie die Freiheit demokratischer Teilnahme an Entscheidungen als Voraussetzungen für Gemeinschaftsbildung. Die *Freiheit zu Recht und Gerechtigkeit* heisst die Fähigkeit und Bereitschaft, seine Freiheit nicht zur Masslosigkeit zu missbrauchen, sondern die eigene Freiheit in Bezug zur Freiheit des Andern zu respektieren. Die *Freiheit zur Verantwortung* heisst die Fähigkeit, aus der geschenkten Freiheit heraus Verantwortung für sich und die Gemeinschaft zu übernehmen.

So wird deutlich, dass das christliche Freiheitsverständnis eine Grundlage für den Liberalismus wie für Befreiungsbemühungen bildet und in mancher Hinsicht für beides auch immer wieder Wegbereiter war und ist. Zugleich grenzt es sich deutlich ab von Liberalismen, die schrankenlose, nicht an der Gemeinschaft orientierte Freiheit und Ausbeutung anstreben sowie von Befreiungsbewegungen, die durch Gewalt neue Unterdrückung erzeugen.

3.3 Verantwortung

Verantwortung bringt das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und seiner Umwelt zum Ausdruck. Sie bildet die Kehrseite der Medaille menschlicher Freiheit. Wer aus freien Stücken handelt, muss sich die Ergebnisse des eigenen Handelns zurechnen lassen. Verantwortung rückt jeweils insbesondere in dem Moment ins Blickfeld, in welchem die Folgen menschlichen Handelns problematisch werden. Mit dem Bewusstwerden der Ambivalenzen der sich ungeheuer ausweitenden Handlungsmöglichkeiten in der technologischen Zivilisation bricht die Frage der Verantwortung in neuer Weise und in aller Schärfe auf. Es sind zunächst Wahrnehmungen der ökologischen Gefährdungen, die in den 1970er Jahren die Verantwortungsdiskussion auf die internationale politische Agenda gesetzt haben. Die Forderung nach einem verantwortlichen Umgang mit den technologischen Möglichkeiten begegnet dort als Versuch einer Grenzziehung. Handeln soll nicht an den *Möglichkeiten* gemessen werden, sondern an seinen tatsächlichen oder absehbaren *Folgen*. Dem fortschrittsgläubigen technologischen Imperativ «Man darf, was man kann» (W. F. Ogburn) wird der fortschrittskritische Imperativ «im Zweifel für die schlechte Prognose» (H. Jonas) gegenübergestellt. Die damalige Anti-Atomkraft- und die Friedensbewegung haben sich das Verantwortungsprinzip zu eigen gemacht, indem sie auf die

unkalkulierbaren Risiken der Atomwirtschaft und nuklearen Aufrüstung aufmerksam gemacht haben.

In der politischen (Max Weber), Wirtschafts- und ökologischen Ethik (Hans Jonas) begegnen im alltäglichen Handeln zwei zentrale Aspekte von Verantwortung: *Zurechnung* und *Stellvertretung*. Ein Angeklagter hat sich für die Folgen seines Tuns zu verantworten, wenn ihm die Tat zugerechnet werden kann. Er ist verantwortlich, wenn nachgewiesen werden kann, dass sein fragliches Handeln aus freiem Entschluss und im Vollbesitz seiner geistigen Fähigkeiten zustande kam. Mit dem Zuschreiben von Verantwortung verbinden wir erstens die Übernahme einer moralischen Verpflichtung, die auf der Voraussetzung beruht, dass die verantwortliche Person in der Lage ist, dieser Verpflichtung nachzukommen. Damit ist schon der *zweite* Aspekt von Verantwortung berührt, der in der ursprünglichen Eltern-Kind-Beziehung greifbar wird. Die Verantwortung von Eltern gegenüber ihren Kindern besteht in der Sorge, die sich nicht allein im Handeln für das Kind erschöpft, sondern wesentlich auf das Handeln *im Sinne* oder *im Interesse* des Kindes abzielt. Ein Handeln in diesem Sinne stellt also bewusst die eigenen Absichten und Ziele zugunsten der Interessen und Wünsche der vertretenen Person zurück. Die unabweisbare Schwierigkeit besteht darin, dass in der Regel unterstellt werden muss, welche Absichten und Ziele die vertretene Person *hätte*, wenn sie in der Lage wäre, diese zu erwägen und auszudrücken. Zugleich tritt die verantwortliche Person für die Folgen des Handelns der Person, für die Verantwortung übernommen wird, ein. So übernehmen Eltern die Verantwortung für das Handeln ihrer Kinder oder eine Ministerin für die von den Mitarbeitern ihres Ministeriums verursachten Handlungsfolgen.

Verantwortung besteht *für* jemanden oder etwas, *vor* einer Instanz. Sie stammt ursprünglich aus dem Recht, wo eine Person *für* ein Handeln *vor* dem Richter Rechenschaft ablegen muss, das heisst auf die Anklage des Richters *antworten* muss. In der Eltern-Kind-Beziehung wird jene grundlegende dreistellige Relation zwischen Verantwortungssubjekt, -objekt und -instanz greifbar. Eltern als *Verantwortungssubjekte* handeln nicht nur «irgendwie» in Bezug auf ihr Kind als *Verantwortungsobjekt*. Zu einem verantwortlichen Handeln wird ihr Tun erst dann, wenn es sich nicht an den eigenen Interessen, sondern an denen des Kindes orientiert. Da das Kind

die eigenen Interessen aber nicht selbst formulieren und einfordern kann, brauchen die Eltern eine externe *Verantwortungsinstanz*, an der sie ihr stellvertretendes Handeln ausrichten. Die Verantwortungsinstanz vermittelt sozusagen zwischen den eigenen Interessen der handelnden Eltern und den Interessen des Kindes, an dem oder für das stellvertretend gehandelt wird. Es geht in der Eltern-Kind-Beziehung nicht darum, die Differenz zwischen eigenen und fremden Interessen, Wünschen, Absichten oder Bedürfnissen trennscharf zu unterscheiden. Das ist weder erforderlich noch im strengen Sinne möglich. Worum es vielmehr geht, ist die Wahrnehmung und Sensibilität dafür, *dass* stellvertretend gehandelt wird. Weil die Folgen stellvertretenden Handelns aber das Kind – und nur mittelbar die Eltern – betreffen, muss die anspruchsvolle Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion vorausgesetzt werden.

In arbeitsteilig organisierten, hoch ausdifferenzierten Gesellschaften spielen solche Stellvertretungsbeziehungen eine zentrale Rolle. Der Bäcker backt *stellvertretend* das Brot für die Kundin, die wiederum *stellvertretend* an ihrem Arbeitsplatz bei einer Krankenversicherung die gesundheitliche Absicherung für die Mitarbeitenden in der Bäckerei organisiert. Die Bürgerinnen und Bürger treten wechselseitig *stellvertretend* über Steuer- und Versicherungsabgaben für alle Gesellschaftsmitglieder ein. Verantwortung verweist auf die allen Sozialbeziehungen zugrunde liegende Struktur wechselseitiger Abhängigkeit. Weil niemand nur «für sich» handelt, sondern jede Handlung Folgen für die soziale Umwelt hat, sind wir als «soziale Wesen» zugleich «verantwortliche Wesen». Verantwortung reflektiert die soziale Existenz des Menschen und gehört zur *condition humaine*. Kein Mensch kann – wie Dietrich Bonhoeffer in seiner Ethik formuliert – der Verantwortung und damit der Stellvertretung entgehen.

Vorstellungen von Verantwortung begegnen im biblischen Zusammenhang vor allem als Verantwortung des Menschen gegenüber Gott, dem Schöpfer und Weltenrichter. So betont Paulus die Verantwortung des Menschen vor Gott – als *Antwort* auf den göttlichen *Anspruch* (2Kor 5,10; Röm 2,1-16). Ursprünglich ist die neutestamentliche Vorstellung der Stellvertretung im stellvertretenden Tod Jesu Christi für die gesamte Menschheit angelegt: das göttliche Heil allein aus Gnade (*sola gratia*). Der Existenz Christi als «wahrer Mensch und wahrer Gott» entsprechen zwei Formen der Stellvertretung:

einerseits die soteriologische (rettende, Heil vermittelnde) Stellvertretung des Menschen durch Christus vor Gott, zu der es keine menschliche Analogie oder Nachahmung geben kann, und andererseits die Stellvertretung, die das Handeln Christi als *Exempel* und den Menschen Jesus als Vorbild für das menschliche Handeln begreift.

Wegweisend für die erste Form der Stellvertretung ist die christologische Grundlegung des Verantwortungsbegriffs in Bonhoeffers Ethik. Er begreift Verantwortung als existenzielle *Antwort* auf die Fragen des Menschen nach dem Christusereignis (vgl. 2Tim 4,16; 1Petr 3,15; Phil 1,7). Ich stehe dabei nicht nur für mein eigenes Tun ein, vielmehr *antworte* ich in meinem Handeln auf das, was durch Jesus Christus an mir geschehen ist. Die Wahrnehmung von Verantwortung folgt unmittelbar aus der Erfahrung des gnädigen Handelns Gottes. Dies ist die christologische Seite eines biblisch motivierten Verantwortungsverständnisses.

Die andere Form der Stellvertretung spiegelt sich in der Interpretation der alttestamentlichen Aufforderung «Machet euch die Erde untertan» (Gen 1,28) und der urchristlichen *diakonia* wider. Die dem Menschen zugesprochene Schöpfungsverantwortung wurde mit dem Bewusstwerden der globalen ökologischen Gefährdungen zum Ausgangspunkt heftiger Kontroversen über das biblische bzw. jüdisch-christliche Naturverständnis. Seither gehören «Schöpfungsverantwortung» und «Bewahrung der Schöpfung» zu den Grundthemen theologischer Ethik. Der neutestamentliche Begriff *diakonia* kommt unserem Verantwortungsverständnis recht nahe. In Mk 10,41–45 und Joh 12,26 wird Jesus als Diener (*diakonos*) dargestellt, der für alle gekommen ist und den Jüngern ein Beispiel zur Nachahmung gibt. Paulus nennt sich und seine Mitarbeiter in 1Kor 3,5 Beauftragte (*diakonoi*) und bezeichnet in Röm 15,31 mit *diakonia* einen speziellen Verantwortungsbereich. «Bewahrung der Schöpfung» und der Einsatz für Arme und Benachteiligte sind Zielperspektiven christlichen Handelns. Allerdings wäre es unangemessen, der Welt der Bibel ein individualistisches Freiheitsverständnis zu unterstellen, wie es unserem heutigen Verantwortungsbegriff zugrunde liegt. Aktuell bleibt dagegen der urchristliche Gemeinschaftsimpuls im Sinne der verbindenden und verbindlichen Einheit von sozialer und spiritueller Gemeinschaft.

Der Bruch zwischen einem traditionellen – auch biblischen – und einem aufgeklärten Verständnis vom Menschen spiegelt sich auch im Wandel der Verantwortungsinstanz. Die Verantwortung des Menschen *vor Gott* wird zur Verantwortung *vor der menschlichen Vernunft*. Der Mensch hat Gott als Richter seines Denkens und Handelns abgelöst. In diesem Sinne haben Dorothee Sölle von Stellvertretung nach dem «Tode Gottes» und Helmut Gollwitzer von der «Stellvertretung Gottes» gesprochen. Die Freiheit, nur dem eigenen Gewissen und der eigenen Rechtfertigung vor dem «Gerichtshof der Vernunft» (Immanuel Kant) zu gehorchen, ist aber daran gebunden, dass jeder Mensch nicht nur als freies Wesen gedacht, sondern auch tatsächlich als autonomes Subjekt geachtet wird. An dieser Stelle bricht die Frage nach den Grenzen menschlicher Verantwortung in mindestens zweifacher Hinsicht auf: als Problem *individueller Überforderung* und *paternalistischer Vereinnahmung*.

Das Problem individueller Überforderung begegnet in doppelter Weise. Einerseits lassen sich angesichts vernetzter Handlungsstrukturen kaum noch einzelne Handlungs- und Verantwortungssubjekte identifizieren. Andererseits erleben immer mehr Menschen die Optionsräume pluralistischer Gesellschaften als verwirrende Orte der Desorientierung. Orientierungslosigkeit ist ein Merkmal von Gesellschaften, in denen immer mehr möglich, aber zugleich immer diffuser wird, was von dem Möglichen als das Gute angestrebt werden sollte. Wer *das Mögliche* schon für das *Gute* hält, dem erscheint bald alles gleichgültig und beliebig. Der Mangel an vorgegebener Orientierung, die Notwendigkeit, die Ziele und Perspektiven des eigenen Handelns immer wieder neu selbst erfinden und festlegen zu müssen, treibt mehr und mehr Menschen in die soziale Isolation, Apathie und psychische Krankheit.

Dieser Überforderung des Individuums entsprechen auf der anderen Seite Formen paternalistischer Entmündigung. Jede Verantwortungs- und Stellvertretungsbeziehung steht vor der Versuchung, der vertretenen Person die Interessen der vertretenden Person zu unterstellen und aufzuzwingen. Die Asymmetrie der Beteiligten fördert einen diskriminierenden und überheblichen Paternalismus, wie er in der Äusserung «Ich weiss schon, was für dich gut ist» auf den Punkt kommt. Die Macht der Handelnden gegenüber denjenigen, an denen gehandelt wird, wird häufig durch überzogene mo-

ralische Ansprüche verdeckt. Hinter der Erklärung «Ich habe es doch nur gut gemeint» lassen sich viele Strategien der Entmündigung verstecken. Die ethische Herausforderung besteht also weniger in der Frage von Verantwortung an sich, als vielmehr darin, wie einer solchen Verpflichtung in angemessener, nicht diskriminierender und nicht entwürdigender Weise nachgekommen werden kann.

Die Emanzipationsbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schwarze, Frauen, Behinderte, Homosexuelle) und aktuelle *Empowerment-Konzepte* in Pädagogik, Sozialwissenschaften und Diakonie versuchen, unter dem Schlagwort «Hilfe zur Selbsthilfe» diese Spirale «erlernter Hilflosigkeit» zu durchbrechen. Im Kern geht es dabei um die Begründung von Verantwortungsverhältnissen als Anerkennungsverhältnisse: Von Verantwortung und Stellvertretung kann nur dann berechtigt gesprochen werden, wenn die wechselseitige Anerkennung der Autonomie aller Beteiligten vorausgesetzt, geschützt und als Zielperspektive festgehalten wird. Der stellvertretende Tod Jesu Christi führt ebenso wenig zur Entmündigung der Menschen, wie Jesu konkretes Handeln den Menschen ihre Entscheidungen abnimmt. Im Gegenteil: Jede und jeder ist «zur Freiheit berufen» (Gal 5,13) in der Verantwortung sich selbst und dem Anderen gegenüber. Die *Pflicht zur Verantwortung* der stellvertretend handelnden Person muss grundsätzlich und jederzeit die *Freiheit zur Verantwortung* der vertretenen Person voraussetzen.

3.4 Nachhaltigkeit

Klimaerwärmung, Wasserknappheit, Endlichkeit nichterneuerbarer Rohstoffe wie Erdöl, soziale Unrast durch Kämpfe um Lebensgrundlagen und Grenzen der Finanzierbarkeit bei der Behebung von Schäden zukünftiger Naturkatastrophen – solche Perspektiven haben den Ruf nach dem Wert Nachhaltigkeit laut werden lassen. Bei Nachhaltigkeit geht es um die Frage, wie sich der Mensch gegenüber der Natur als Mitwelt verhält. Dabei ist der Mensch mit seinem Körper immer auch Teil der Natur und doch von der nichtmenschlichen Mitwelt unterschieden.

Eine nachhaltige Handlungsweise zielt auf die langfristige Sicherung der Lebensgrundlagen. Eine nachhaltige Entwicklung ermöglicht ein Leben in Würde für die gegenwärtigen Generationen, ohne die Würde der zukünftigen Generationen und der anderen Kreaturen zu gefährden. Die älteste

und kürzeste Definition dieser Nachhaltigkeit findet sich im Alten Testament im zweiten, älteren Schöpfungsbericht mit der Einladung Gottes an den Menschen, die Erde wie einen Garten «zu bebauen und zu bewahren» (1Mose 2,15).

Die Bewahrung der Schöpfung spielte in der christlichen Theologie und Kirche immer wieder eine wichtige Rolle, in der Alten Kirche, im Mittelalter, aber auch bei den Reformatoren. Während Thomas von Aquin auf die Frage, ob Tiere auch in den Himmel kommen, nein sagte, antwortete Luther bei einer seiner berühmten Tischreden mit «Ja, freilich», aber ebenso erneuert wie der neue Mensch im neuen Himmel. Zwingli spricht Tieren beinahe Gottebenbildlichkeit zu: «Nicht allein der Mensch ist von göttlichem Geschlecht, sondern alle Geschöpfe, obwohl das eine edler oder freier ist als das andere.» Calvin war unter den Reformatoren der offenste für Naturwissenschaften, sah diese aber wie alle menschliche Tätigkeit in Verantwortung vor dem Schöpfer und dem Heiligen Geist, denn dieser «ist überall gegenwärtig und erhält, nährt und belebt alle Dinge im Himmel und auf Erden.» Im 20. Jahrhundert erlebte die Schöpfungsethik insbesondere seit den 70er Jahren grosse Bedeutung, nicht zuletzt im Reformierten Weltbund (RWB) und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

Der ÖRK hatte Nachhaltigkeit schon seit 1975 gefordert und gefördert. Seither ist der Begriff insbesondere seit der UN-Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio 1992 global anerkannt und als Leitbild in vielen Sektoren der Gesellschaft, vor allem der Politik und Wirtschaft, verankert. Breiter Konsens besteht darin, dass die ökologische, die ökonomische und die soziale Dimension der Nachhaltigkeit zusammengehören. Deren Gewichtung wird aber sehr unterschiedlich beurteilt. Dem weltlichen Begriff Nachhaltigkeit kommt der christliche Begriff Bewahrung der Schöpfung nahe. Schöpfung aber verweist immer auf den Schöpfer als ihren Ursprung.

Für den christlichen Glauben ist die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf fundamental. Die Vermischung von *Schöpfergott* und Geschöpf ist zentrales Merkmal des Unglaubens. Es sind die Gottfernen, «die den Geschöpfen Anbetung und Verehrung darbrachten statt dem Schöpfer» (Röm 1,25). Die Unterscheidung von Gott und Mensch ist der wichtigste Beitrag

zu einer Schöpfungsethik. Das Wort Schöpfung bringt zum Ausdruck, dass schlechterdings nichts in der Natur unabhängig vom Schöpfer sein und gedacht werden kann. Die theologische Kernaussage, dass der Mensch nicht Schöpfer, sondern Geschöpf ist, macht den Menschen nicht klein, sondern schenkt ihm beeindruckende, unveräusserliche Würde. Denn der Mensch ist ja Geschöpf Gottes und nicht irgendein Zufallsprodukt, Objekt oder Ware. Auch Tiere und Pflanzen haben eine – vom Menschen unterschiedene – eigene Würde. (Diese «Würde der Kreatur» ist sogar in der schweizerischen Bundesverfassung verankert.) Mit Würde ausgestattetes Geschöpf Gottes zu sein, ist Recht und Verpflichtung, die Erde stellvertretend zu gestalten und zu bewahren.

Die Begrenzung des Menschen als Geschöpf ist Folge der lebendigen Beziehung zu Gott und führt zu einer Respektierung von Grenzen und zugleich ihrer Überwindung, wo dies zu verantworten ist. Das Annehmen dieser Begrenzung befreit von der Versuchung, wie Gott sein zu wollen (1Mose 3,5). In der Treue Gottes zu den Menschen, sichtbar in seinem Bund mit ihnen, liegt eine der theologischen Begründungen für Nachhaltigkeit als Dauerhaftigkeit. Gott schliesst den Bund mit den Menschen *und* mit den anderen Lebewesen. So lautet Gottes Bund mit Noah: «Ich richte einen Bund auf mit euch und euren Nachkommen und mit allen lebenden Wesen, die bei euch sind, Vögeln, Vieh und allem Wild des Feldes bei euch, mit allen, die aus der Arche gekommen sind» (1Mose 9,9). Da dieser Bund von Menschen immer wieder gebrochen wird, ist er immer wieder zu erneuern und gelangt zu seiner Vollendung erst am Ende der Zeit.

Im Bund bindet sich Gott freiwillig an den Menschen und die übrige Schöpfung. Am deutlichsten wird dies in Gottes Menschwerdung in *Jesus als dem Christus*. Das Charakteristikum von Gottes Schöpfungsschaffen ist, dass er Begrenztes schafft (z. B. Ps 104,9) und sich dabei selbst begrenzt. Er zeigt damit dem Menschen den Weg von der grenzenlosen Freiheit zur heilenden Begrenzung. Im Menschen Jesus lässt sich Gottes Mitgeschöpflichkeit erkennen.

Im auferstandenen und *kosmischen Christus* (Phil 2,6 und 9) lässt sich Gottes umfassende Zuwendung zur Schöpfung erkennen: Der auferstandene Christus, eins mit dem Vater und dem Geist, umfasst den ganzen Kos-

mos und ist in ihm präsent. Alle Kräfte und Mächte in der Schöpfung sind ihm unterstellt und Teil des Erlösungsgeschehens. Die Leidensfähigkeit Gottes bis zum Mitleiden mit allem Lebendigen ist Kraft und Orientierung für die Bewahrung der Schöpfung. Sie führt als eine Antwort an Gott zu Anteilnahme und Mitleid des Menschen für alles Leben.

Die Bewahrung der Schöpfung ist aus christlicher Perspektive aber nicht nur in Gott als Schöpfer sowie im irdischen Jesus und kosmischen Christus, sondern auch in *Gott als Heiligem Geist* begründet. Gottes Geistkraft führt den Menschen zum Staunen und zum Lob über die Pracht der Schöpfung. Sie ist der «Geist der Wahrheit» (Joh 14,17), der Unrecht auch gegenüber der lebendigen Mitwelt aufdeckt. Diese Geistkraft befähigt zur Erneuerung und Umkehr, zum sanften, massvollen Umgang mit Mitmenschen und Mitwelt (Gal 5,23). Sie ist auch die Kraft der Hoffnung, die Kraft zum Widerstand gegen Resignation und die Kraft zur nachhaltigen Zukunftsorientierung (Joh 16,13).

Nachhaltigkeit als Grundwert ist relevant in drei Dimensionen: die Mitwelt sowie gegenwärtige wie zukünftige Generationen von Menschen sollen langfristig tragfähige Lebensgrundlagen haben. Gibt es aber eine ethische Begründung dafür, dass zukünftige Generationen gleiche Rechte haben sollen wie heute lebende und dass die Natur auch Rechte hat? Das Recht auf vergleichbare Lebenschancen ist ein Gebot der (intergenerationellen) Gerechtigkeit. Dabei geht es insbesondere um die gerechte Teilhabe an der Verwendung nichterneuerbarer Ressourcen. Die goldene Regel der Gegenseitigkeit, wonach man den Mitmenschen das gewähren soll, was man selbst von ihnen erwartet (Mt 7,12), ist auch für das Verhältnis der Generationen untereinander gültig. Da man selbst darauf angewiesen ist, in eine Welt hineingeboren worden zu sein, die genügend Lebensgrundlagen bietet, soll dies auch den kommenden Generationen gewährt werden.

Es geht bei diesem Grundwert um einen dynamischen Prozess, in dem alles Lebendige ständig in Bewegung ist und doch diese Bewegung nicht zufällig ist, sondern an der Vollendung der Schöpfung sich orientiert und sich danach sehnt. Dabei dürfen die bestehenden Lebensgrundlagen nicht zerstört, sondern müssen sorgfältig und behutsam geschützt werden. Nachhaltigkeit bedeutet also nicht Stagnation. Wachstum und Entwicklung wer-

den weder auf die Forderung nach Nullwachstum noch auf den Ruf nach permanentem Wachstum fixiert, sondern quantitatives und qualitatives Wachstum werden daran gemessen, ob sie langfristig tragfähig sind. So soll zum Beispiel nicht mehr Holz gefällt werden, als nachwächst. Dauerhaftigkeit meint, dass man von den «Zinsen» der Natur und nicht von ihrem «Kapital» lebt.

Eine nachhaltige Lebensweise im Sinne der Bewahrung der Schöpfung orientiert sich nicht primär am Ursprung, sondern am kommenden Reich Gottes. Der Kolosserhymnus bringt dies klar zum Ausdruck: «Alles ist auf ihn (Christus) hin erschaffen» (Kol 1,16). Nach christlicher Auffassung gibt es keine Erlösung des Menschen ohne Erlösung der ganzen Kreatur und umgekehrt keine Vollendung der Schöpfung ohne Erlösung des Menschen. Die Versöhnung von Mensch und Mitwelt ist zentraler und unverzichtbarer Bestandteil des «neuen Himmels und der neuen Erde» (Off 21). Wer deshalb in der Kirche die individuelle Bekehrung und Christusbeziehung als einziges Zentrum des kirchlichen Verkündigungsauftrags sieht und die Mitweltverantwortung für die Schöpfung als Nebensache betrachtet, verfehlt das Evangelium. Die Versöhnung von Mensch und Mitwelt hat dabei seine Wurzel in Gottes Versöhnungshandeln selbst.

Der Grundwert der Bewahrung der Schöpfung hat einen Zusammenhang mit dem Grundwert der *Gemeinschaft*. Er hat auch Bedeutung für die christliche *Gemeinde*: Die menschliche Gemeinschaft ist vor den breiteren Horizont der Gemeinschaft aller Lebewesen gestellt. Auch die Kirche wird zur Gemeinschaft aller Geschöpfe: Wenn Christus der kosmische, in der ganzen Schöpfung anwesende Christus ist, dann ist es eigentlich folgerichtig, das paulinische Bild der christlichen Gemeinde als dem Leib Christi mit vielen Gliedern (1Kor 12,12–30) auf die ganze Schöpfung auszuweiten. Christus ist dann das «Haupt» des einen Leibes der Erde. Eine nachhaltige Lebensweise ist kein Sonntagsspaziergang, sondern erfordert in vielen Bereichen eine Neuorientierung. Viele Schritte sind bereits getan, von Energiesparmassnahmen bis zu erneuerbaren Energien, von nachhaltigen Geldanlagen bis zu Klimaprogrammen, von Umwelterziehung bis zur Stabilisierung von Finanzmärkten und Abbau sozialer Spannungen. Doch gewaltige Veränderungen sind noch notwendig, um die Lebensgrundlagen auch zukünftiger Generationen zu erhalten. Wirtschaftlich geht es bei der

nachhaltigen Entwicklung um eine «Ökonomie des Genug für alle» (Bob Goudzwaard) statt einer Ökonomie, in der die Schere zwischen wenigen Reichen und den vielen Armen und ärmer werdenden Mittelschichten grösser wird. Nachhaltigkeit zeigt sich in einer globalen Stabilisierung der Ansprüche, der Bevölkerungsdichte und des Zustandes der Umwelt. Nachhaltigkeitsprinzipien besagen zum Beispiel, dass die Verbrauchsrate erneuerbarer Ressourcen die Rate ihrer Erneuerung nicht übersteigen darf; die Verbrauchsrate nichterneuerbarer Ressourcen darf die Rate neu entwickelter Alternativen nicht übersteigen; die Rate der Verschmutzung darf die Möglichkeiten, diese zu absorbieren, nicht übersteigen.

Zur Lösung oder zumindest Verminderung von Verteilungskonflikten um Wasser, Rohstoffe und Land sind international koordinierte Instrumente wie globale Konventionen mit verbindlichen Regel- und Sanktionsmechanismen nötig. Aus ethischer Sicht sind dabei zwei Regeln zu beachten: Bei Verteilungskonflikten haben die elementaren Bedürfnisse heutiger oder zukünftiger Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt Vorrang vor den nichtelementaren Bedürfnissen heutiger oder zukünftiger Generationen. Das Lebensnotwendige (Beispiel Trinkwasser) hat Vorrang vor dem Wünschbaren (Beispiel Wasser für Freizeitgenuss wie Baden). Dieser Grundsatz ist nun aber zu verbinden mit dem Grundsatz, wonach Gleiches gleich und Verschiedenes verschieden behandelt werden soll. Das führt – auch beim grundsätzlich gleichen Recht aller Lebewesen auf Leben – zu einer Hierarchie der Schutzaspekte mit steigender Organisationshöhe der Lebewesen. So ist ein weiterer Grundsatz der ökologischen Gerechtigkeit zu formulieren: Bei Verteilungskonflikten zwischen gegenwärtigen und zukünftigen Generationen oder der nichtmenschlichen Mitwelt, bei denen es bei allen Beteiligten um überlebensnotwendige Bedürfnisse geht, haben die gegenwärtigen Generationen Vorrang vor den zukünftigen und die Menschen Vorrang vor der nichtmenschlichen Mitwelt.

3.5 Gemeinschaft

Gemeinschaft bezeichnet zunächst die grundlegende Existenzform des Menschen. Der Mensch ist ein soziales oder gemeinschaftliches Lebewesen. Kein Mensch kann ausserhalb der Gemeinschaft (über-)leben. So bedeutete die altorientalische Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinschaft für die

betroffene Person den sicheren Tod. Die Familie als Verbund wechselseitig aufeinander angewiesener Mitglieder bildet die ursprüngliche Form der Gemeinschaft. Auch grössere Gemeinschaftsformen weisen familienähnliche Elemente auf, wie die Herkunfts-, Lebens- oder Volksgemeinschaft. Das Gemeinschaftsstiftende liegt dabei in der Vergangenheit, in gemeinsamen biologischen, ethnischen oder nationalen Wurzeln, einem gemeinsamen Schicksal, einer in der Vergangenheit gründenden affektiven Bindung an eine Religion oder Weltanschauung.

Gemeinschaft verweist auf soziale Verhältnisse wechselseitiger Zugehörigkeit und hat für die Gemeinschaftsmitglieder eine Identität stiftende Funktion. Das Verbindliche und Verbindende einer Gemeinschaft gehört zum Selbstverständnis ihrer Mitglieder. Deutlich wird dieser Aspekt in der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, die in einem Ergänzungsverhältnis stehen: Warum wird von «Europäischer *Gemeinschaft*» und nicht von «Europäischer *Gesellschaft*», von «*Staatengemeinschaft*» und nicht von «*Staatengesellschaft*» oder von «*Wertegemeinschaft*», nicht aber von «*Wertegesellschaft*» gesprochen? Warum heisst es «*Lebensgemeinschaften*» und nicht «*Lebensgesellschaften*»? Von Gemeinschaft ist immer dann die Rede, wenn die besondere Nähe und Verbindlichkeit des Verhältnisses zwischen Einzelnen, Gruppen, Ethnien oder Nationen betont werden soll. In Gemeinschaften werden Menschen hineingeboren oder mittels bestimmter Rituale eingeführt. Der soziale Kitt von Gemeinschaften besteht aus einer willentlichen, einfühlenden, nicht nur rationalen Übereinstimmung oder Teilhabe ihrer Mitglieder. Gesellschaftliche Verhältnisse bilden dagegen den Rahmen, innerhalb dessen Gemeinschaften angesiedelt sind. Sie sind das Ergebnis von historischen Ausdifferenzierungsprozessen, in denen die Öffnung *einer* bis dahin geschlossenen *Gemeinschaft* zum Nebeneinander *vieler Gemeinschaften* führen. Beruhen Gemeinschaften wesentlich auf Identitätsverhältnissen, so Gesellschaften auf Anerkennungsverhältnissen.

Davon unterschieden sind Zweckgemeinschaften, die sich im Hinblick auf eine gemeinsame Zielsetzung konstituieren, wie Religions-, Versicherten- oder Ordensgemeinschaften. Zu solchen Gemeinschaften gehören die Mitglieder nicht durch Geburt oder Abstammung, sondern durch ausdrückliches Bekenntnis oder durch die Verfolgung spezifischer Interessen. Die

Zugehörigkeit ist prinzipiell freiwillig und die Beziehungen sind häufig auf Zeit oder bis auf Austritt angelegt.

«Zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen» (vgl. 1Kor 1,9) lautet die zentrale Botschaft des Neuen Testaments. Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott meint die Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. Apg 4,32). Das neutestamentliche Gemeinschaftsverständnis geht damit ganz selbstverständlich von der universalen Menschheitsgemeinschaft aus. Die *eine* Gemeinschaft ist gekennzeichnet durch das *Verhältnis* der Gemeinschaftsmitglieder untereinander und die gemeinsame *Teilhabe* am Reich Gottes. Der Gemeinschaftsgedanke ist in beiden Testamenten tief verwurzelt. Er unterscheidet sich allerdings grundlegend von einem modernen Verständnis darin, dass den biblischen Traditionen die Vorstellung des Individuums fremd ist. Die und der Einzelne zählen grundsätzlich nur so viel, wie ihre Rolle in der Gemeinschaft ihnen zugesteht. Insofern lassen sich biblische Gemeinschaftsvorstellungen nicht einfach auf unsere Verhältnisse übertragen.

Der alttestamentliche Gemeinschaftsbegriff ist eng mit den Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit verbunden. Beide Begriffe verweisen auf eine umfassende Solidarität mit und Loyalität gegenüber der Familie (Gen 38,26), den Ahnen oder dem König (1Sam 24,18). Gerechtigkeit, Solidarität, Treue und Barmherzigkeit gehören nach hebräischem Denken untrennbar zusammen. Der Bruch dieser sich bedingenden Einheit führt direkt in die politische Katastrophe, wie die alttestamentliche Unheilsprophetie der beginnenden Assyryerzeit deutlich macht (vgl. Jes 1,21; 5,6.18).

Neutestamentliche Gemeinschaft meint die «Hausgemeinschaft mit Gott» (Eph 2,19). Anders als in der antiken Philosophie gründet die christliche Gemeinschaft im Urchristentum nicht in der Freundschaft (*philia*), sondern im Geist (*pneuma*), ohne dabei den Solidaritätsaspekt des griechischen Freundschaftsideals, die Gütergemeinschaft, aufzuheben (vgl. Apg 2,42ff.; 4,32ff.; Jak 2,15f.; 1Joh 3,17; 1Petr 4,8ff., Hebr 10,33f.). Mahlgemeinschaft ist solidarische Gütergemeinschaft: «alles war ihnen gemeinsam» (Apg 4,32). Das Liebesgebot überschreitet alle Grenzen genealogischer, ethnischer, nationaler oder sozialer Gemeinschaften. Im Kern findet sich hier bereits die Vorstellung einer universalen Menschheitsgemeinschaft, wie sie den modernen Menschenrechten zugrunde liegt.

Gemeinschaft verweist auf wechselseitige Loyalität, Solidarität, Verantwortung und Teilhabe. Die heute in vielen Zusammenhängen beklagten gesellschaftlichen Individualisierungsschübe und der damit einhergehende Gemeinschaftsverlust diagnostizieren vielfältige Solidaritäts-, Verantwortungs- und Teilhabedefizite. Die komplexen Prozesse von Arbeitsteilung und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung führen zu einer Flexibilisierung, die den «flexiblen Menschen» (Richard Sennett) als Idealtypus fordert. Dieser passt sich in idealer Weise den Arbeits- und Lebensbedingungen in hoch ausdifferenzierten Gesellschaften an, allerdings um den Preis des Verlustes seiner Sozialität und Solidarität. Wie kann Familienleben gelingen, wenn der Arbeitsplatz eine immer grössere Anpassung an flexible Arbeitsstrukturen, -orte und -zeiten fordert? Wie kann das soziale Leben noch planbar gestaltet werden, wenn die Sicherheit des Arbeitsplatzes ständig abnimmt, wenn Arbeitsverträge immer kurzfristiger werden, wenn die Häufigkeit des Arbeitsplatzwechsels immer weiter ansteigt? Die strukturelle Unsicherheit der Arbeitsverhältnisse hat gravierende und direkte Auswirkungen auf die Stabilität und Verbindlichkeit sozialer Verhältnisse. Die mit der Ungewissheit steigenden psychischen Belastungen können zugleich immer weniger in stabilen Sozialbeziehungen und sozialen Gefügen bewältigt werden. Eine Folge davon ist die zunehmende Professionalisierung, Monetarisierung und Verrechtlichung vormals gemeinschaftlich erbrachter Leistungen. Die Flexibilisierungsforderungen der Wirtschaft und des Arbeitsmarktes erzeugen aus sozialpolitischer Perspektive enorme Kosten. Ethisch ist es nicht zulässig, die Gewinne zu privatisieren und die Lasten der Öffentlichkeit aufzubürden. Dies ist ein wesentlicher Grund, weshalb die Besteuerung von Firmen (juristischen Personen) mit Staats- und Kirchensteuern nötig und richtig ist.

Die abnehmende Verbindlichkeit traditioneller Gemeinschaftsbeziehungen oder gar ihr Verlust, das Auseinanderfallen von Familien, die Zunahme von Einpersonenhaushalten, der Rückgang generationsübergreifender Lebensformen sind markanter Ausdruck sich wandelnder Lebensverhältnisse. Konservative Stimmen schliessen daraus auf einen allgemeinen gesellschaftlichen Mangel an Sozialität überhaupt. Allerdings läuft eine solche Kritik ins Leere, weil sie in der Regel auf überkommene Lebensformen beharrt. Aus der Tatsache, dass solche an Bedeutung verlieren, darf nicht automatisch auf die Asozialität der Gesellschaft selbst geschlossen werden.

Angemessener ist es, von einem Wandel gemeinschaftlicher Lebensformen zu sprechen bzw. ihrer Dynamisierung, die nicht nur einer Flexibilisierung gesellschaftlicher Teilbereiche geschuldet ist, sondern umgekehrt solche Flexibilisierungsprozesse überhaupt erst ermöglicht. Man mag den Verlust traditioneller Gemeinschaftsmodelle beklagen. Man verkennt aber die gesellschaftlichen Realitäten, würde man sich mit der Forderung nach Altbekanntem begnügen. Ebenso wenig reicht es aus, die Appelle nach Gemeinschaft stiftendem Engagement nur an die Betroffenen selbst zu richten.

Gemeinschaft fördernde Konzepte müssen die gesellschaftlichen Bedingungen reflektieren, in denen Gemeinschaften entstehen und vergehen, gedeihen oder in die Bedeutungslosigkeit herabsinken. Ein kreatives Nachdenken über zukunftsfähige Formen von Gemeinschaft muss die gesellschaftlichen Strukturen – allen voran die Arbeits-, Mitsprache- und Beteiligungsverhältnisse – daraufhin befragen, wo sie gemeinschaftliche Lebensformen befördern oder behindern. Die Politik kann nicht Gemeinschaften von oben diktieren oder ›herstellen‹. Sie kann und muss aber – um ihrer eigenen Zukunft willen – Strukturen und rechtliche Rahmenbedingungen schaffen, die es den Bürgerinnen und Bürgern ermöglichen, solidarische und verbindliche Gemeinschaftsformen zu entwickeln und zu leben.

Die paulinische Ermahnung «dass ihr vielmehr zusammenhaltet» (1 Kor 1,10) ruht auf der urchristlichen Erkenntnis von der Gemeinschaft als tragendem Fundament gedeihlichen Lebens. Aus christlicher Perspektive stellt sich damit eine doppelte Aufgabe. Kirche muss als Gemeinschaft konkreten *Glaubens* und *Lebens* gestaltet werden. Sie nimmt die paulinische Ermahnung ernst, insofern die «Gemeinschaft der Glaubenden» – mit den Worten der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur «Kirche Jesu Christi» – die «*natürlichen, sozialen und nationalen Gemeinschaftsformen*» des menschlichen Lebens «*umgreift, relativiert und transzendiert*». Sie unterscheidet sich darin von solchen Gemeinschaften, «die ihren Zusammenhang durch die gemeinsamen Interessen der Mitglieder bestimmen.» Für eine so verstandene Kirche sind sechs Merkmale bestimmend: 1. Kirchliche Gemeinschaft ist eine Praxis, die konkret gelebt wird. 2. Ihre Gemeinschaftlichkeit gründet in der *Verbindung im Glauben* der Menschen, die in Christi Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20). 3. Kirche

ist *versöhnte Gemeinschaft*, in der alle durch die Gnade Jesu Christi zur gleichen Freiheit berufen und befähigt sind. 4. Kirche ist *Gemeinschaft in Bewegung*, eine dynamische Weggemeinschaft mit einem gemeinsamen Ziel. 5. Kirchliche Gemeinschaft meint die Teilhabe aller Menschen am Reich Gottes. 6. Kirche ist unaufhebbar zugleich *Bekenntnis-, Mahl- und Solidaritätsgemeinschaft*. Kirche als *sanctorum communio* ist *die eine, universale und solidarische Praxis der im Glauben verbundenen und gleichgestellten Christinnen und Christen, ausgerichtet auf das gemeinsame Ziel des kommenden Gottesreiches*.

Dieses Selbstverständnis von Kirche hat gesellschaftspolitische Konsequenzen. Kirchen sind dort gefordert, wo gesellschaftliche Strukturen Gemeinschaft erschweren oder zerstören und Menschen daran hindern, Gemeinschaft zu leben. Kirche setzt sich deshalb ein für einen möglichst weitgehenden Schutz des Sonntags, für sozial verträgliche Arbeitsbedingungen, für gesellschaftliche Strukturen und rechtliche Regelungen, die gemeinschaftliches, partnerschaftliches und intergenerationelles Zusammenleben fördern, für eine integrative Sozialpolitik und für gesellschaftliche Verhältnisse, die es jeder und jedem ermöglichen, einen Platz *in* der Gesellschaft zu finden. Gesellschaftliche Formen der Ausgrenzung und Marginalisierung von Einzelnen und Gruppen finden heute in der Regel kaum wahrnehmbar statt und werden deshalb häufig übersehen. Dabei berufen sich die Ausgrenzenden häufig auf die Freiheit der und des Einzelnen. Kirche hat hier die Aufgabe, solche Ausgrenzungsprozesse sichtbar zu machen und das verkürzte Freiheitsverständnis zu entlarven. Kirche kann in pluralistischen Gesellschaften nicht bestimmte Gemeinschaftsformen vorschreiben. Sie ist sich bewusst, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt weder erzwungen, noch Solidarität «von oben» diktiert werden kann. Es entspricht aber ihrem Selbstverständnis, für den Schutz und die Garantie gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Rahmenbedingungen einzutreten, die zu einer selbstbestimmten Lebensweise aller Mitglieder einer Gesellschaft befähigen.

3.6 Empowerment

Wie können von der Fürsorge Abhängige oder Behinderte ihr Leben in die Hand nehmen und damit weniger abhängig werden? Wie können Arme und Minderheiten zu ihren Rechten kommen? Wie können Frauen die

Gleichberechtigung einfordern und umsetzen? Die Antwort liegt bei vielen Strategien im *Empowerment*.

Der Grundwert *Empowerment* bedeutet *Befähigung und Stärkung der Selbstkompetenz*. Ziel des *Empowerment* ist es, vorhandene, verschüttete, noch verborgene oder erst entstehende Fähigkeiten zu stärken und Zugang zu Ressourcen zu ermöglichen. Nur so ist eine selbstbestimmte Lebensgestaltung aus eigener Kraft oder eine gesellschaftliche Gruppierung und Gemeinschaft möglich. Dabei geht es immer auch um die Frage der ‚power‘, der Kraft und Stärke zur Bewältigung des Lebens sowie der Macht, also das Teilhaben an und Teilen von Macht. *Empowerment* ist ein emanzipatorischer Prozess, in dem die Benachteiligten befähigt werden, ihre Rechte wahrzunehmen, Zugang zu Ressourcen zu bekommen und sich aktiv am gesellschaftlichen Gestaltungs- und Entscheidungsprozess zu beteiligen.

Das Konzept des *Empowerment* hat *verschiedene Wurzeln und Ausprägungen*: In der Psychologie und Sozialpädagogik wird es im Sinne von Selbstkompetenz und Selbstbestimmung angewendet. Ziel ist es, Menschen nicht als Objekte, sondern als Subjekte zu begreifen, um ihr eigenes Entwicklungspotential zu mobilisieren. In der Entwicklungszusammenarbeit geht es um Selbstkompetenz der Armen sowie benachteiligter oder unterdrückter Bevölkerungsgruppen. Sie sollen ihre Interessen eigenverantwortlich vertreten können, da nur so Entwicklungsanstrengungen langfristig erfolgreich sind. In den verschiedenen Befreiungsbewegungen der Schwarzen in Amerika, der Armen und der indigenen Völker in Lateinamerika oder der Frauenbewegungen ging es immer darum, die Geschicke in die eigene Hand zu nehmen. Eine besondere Beachtung fand *Empowerment* der Frauen mit der Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen in Peking 1995.

Empowerment spielt überall dort eine Rolle, wo es um zwischenmenschliche Beziehungen geht, bei denen die einen deutlich schwächer sind als die andern und in einseitigen Abhängigkeiten leben. Die Stärkung der Schwächeren ist insbesondere in allen Feldern der kirchlichen Diakonie wie der nichtkirchlichen privaten oder staatlichen Sozialarbeit, in Fürsorge und sozialstaatlichen Sozialwerken von Bedeutung. Für die Jugend-, Behinderten- und Altersarbeit soll sie ebenso ein Orientierungswert sein wie für das Ge-

sundheits-, Schul- und Bildungswesen. *Empowerment* ist überall dort eine Herausforderung, wo es um verantwortliche Machtausübung, das Teilen von Macht und die Überwindung struktureller Unmündigkeit geht. Sie ist auch in den Geschlechterbeziehungen von Mann und Frau wie in den sozialpartnerschaftlichen Beziehungen zwischen Arbeitgebern und -nehmern, ebenso in der politischen Stärkung der Bürgerinnen und Bürger für die Teilnahme an demokratischen Entscheidungsprozessen von Bedeutung.

Wie ist nun *Empowerment aus Sicht christlicher Ethik* zu beurteilen und auszugestalten? Biblisch ist der Ausgangspunkt aller Überlegungen zur Macht die *Macht Gottes*. Seine Macht ist Grundlage der Schöpfung wie der Geschichte. Gottes Umgang mit seiner Macht ergibt Hinweise für einen verantwortlichen Umgang mit Macht und Ermächtigung unter Menschen. Gottes Macht ermöglicht und begrenzt menschliche Macht. Gott verzichtet freiwillig auf einen Teil seiner Macht zugunsten der Freiheit seiner Geschöpfe. Dieser Machtverzicht, seine Selbstbeschränkung und Selbstentäusserung ist angelegt bereits in der Tatsache der Erschaffung der Welt (Gott bleibt nicht in sich allein) und insbesondere sichtbar in seiner *Menschwerdung in Jesus Christus*. Sie ist Ausdruck seiner Liebe zu allem Geschaffenen und Merkmal seines Bundes mit seinen Geschöpfen. Gott teilt in Jesus Christus seine Macht insbesondere mit den nach menschlichen Massstäben Machtlosen, die er damit stark macht (Lk 1,52; 1Kor 1,25). Dies ist der tiefe Kern des christlichen Einsatzes für den Grundwert *Empowerment*: Gott befähigt und ermächtigt Menschen, als seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ihr Leben und die Gesellschaft zu gestalten und die dazu nötigen Gaben und Fähigkeiten einzusetzen. In diesem neuen Machtgefüge ist das einseitige Abhängigkeitsverhältnis von Herrscher und Sklave oder Eltern und Kind überwunden. Jesus nennt seine Jünger «nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiss nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, das habe ich euch kundgetan» (Joh 15,15). *Empowerment* wird auch sichtbar in der physischen Stärkung durch Nahrung wie in der Speisung der Fünftausend sowie im Gesundwerden. Heilungsgeschichten Jesu sind *Empowermentgeschichten*, indem Menschen aus ihrer Abhängigkeit von Krankheit und von Mitmenschen zu Selbstbestimmung und Selbstachtung zurückfinden. Falsch verstandenes *Empowerment* kann aber auch zu Paternalismus und neuer Diskriminierung führen, wenn Schwache in Abhän-

gigkeiten bleiben oder wenn Schwachheit mit allen Mitteln überwunden werden soll. Dem ist mit der Zusage Gottes zu begegnen, dass das Unvollkommene seine Würde hat und in der Schwachheit Stärke liegt.

Eine wichtige Quelle des *Empowerment* ist aus Sicht christlicher Ethik der *Heilige Geist*: Gott stärkt und befähigt durch seinen Geist und seine Gaben (biblisch Charismen genannt). Gottes Geistkraft gibt Kraft zu Eigenverantwortung, zur Hoffnung, zum Widerstand und zur verantwortlichen Gestaltung des Lebens. Sie ist die Kraft, aus dem Geist der Liebe zu handeln. Gottes Geist schenkt Vollmacht. Diese umfasst die Handlungsvollmacht Gottes und Bevollmächtigung der Glaubenden. Sie ist zu unterscheiden von der von Menschen gemachten Macht als Stärke und Leistung, die in Gottes Einflussbereich nichts gilt. Aus christlicher Sicht kann sich der Mensch nicht an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen, aber Gottes Macht befähigt ihn, sein Leben zu gestalten und in Würde und mit Selbstvertrauen zu handeln. Diese Hoffnung auf direkten Zugang zum Geist Gottes ist ein Grund für das rasche Wachstum der Pfingstkirchen unter Armen und Ohnmächtigen. Die von Gott übertragene Befähigung und Ermächtigung im Sinne der Vollmacht führt nicht zu Übermut, sondern zu Demut als «Dienmut» (Luise Rinser), als Mut zum Dienen. Hauptmerkmal christlichen Verständnisses von Macht ist, diese als *Dienst* einzusetzen. Jesu Aussage, er sei nicht gekommen, dass er bedient werde, sondern dass er diene (Mk 10, 45), führt zu seiner ethischen Richtlinie: «Wer unter euch gross sein will, sei euer Diener» (Mk 10, 43). Dies ist zu Mächtigen oder solchen, die es sein wollen, gesagt. Wer es zu Ohnmächtigen sagt, um sie machtlos zu halten, verkehrt christliche Ethik von einer befreienden Kraft zu einer Sklavenmoral.

Empowerment ist notwendig, damit Menschen Verantwortung wahrnehmen können. Macht ist die Fähigkeit, bei Entscheidungen seine Anliegen gegenüber sich selbst, Mitmenschen oder Institutionen wirksam zu vertreten und teilweise durchzusetzen. Dabei geht es um Fähigkeiten im spirituell-geistlichen, geistigen, emotionalen, materiellen und körperlichen Bereich. Dazu gehört zum Beispiel die Selbstkompetenz, in einer Gruppe zu sprechen wagen, als Laie einen Bibeltext zu interpretieren, in seinen Emotionen ernst genommen zu werden, überzeugende Argumente entwickeln zu können. Es geht auch um die Ressourcen für die Deckung der Grundbedürfnisse und die Kraft, die eigene körperliche Integrität zu schützen

(gerade als Frau). Zur Verantwortung gehört, diese Befähigung auch zur Leistungssteigerung einzusetzen. Solche individuellen Fähigkeiten gelten entsprechend auch für die Stärkung von Gruppen, Institutionen wie Kirchen und Völkern.

Empowerment ist ein Emanzipationsprozess. Es ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten oder nicht selbstverschuldeten Unmündigkeit (in Anlehnung an den Philosophen Kant). Sie führt im christlichen Verständnis heraus aus Fremdbestimmung durch andere Menschen hin zur Selbstbestimmung, im Hören auf Gott. Sie führt heraus aus der Fremdbestimmtheit zu einer Selbstbestimmtheit, die in der Gottbestimmtheit verankert ist. Dieses Verständnis von *Empowerment* entspricht dem christlichen Verständnis von Freiheit. Eine zentrale Quelle für Selbststärkung liegt in der Rechtfertigung aus dem Glauben und der Befreiung von Schuld. Es mag widersprüchlich erscheinen, dass die Einsicht in die Schwachheit und Abhängigkeit von Gott gerade zu Stärke und Selbstbestimmung führt. Das Geheimnis liegt darin, dass die Abhängigkeit von Gott zur Unabhängigkeit von Menschen führt oder zumindest führen soll.

Macht ist nicht an sich gut oder schlecht, sondern kann zum Wohl wie zur Zerstörung eingesetzt werden. Die ethische Diskussion um Macht weist immer wieder auf diese Ambivalenz der Macht hin. Wer zu wenig Macht hat, kann seine Verantwortung nicht wahrnehmen. Wer zu viel Macht hat, ist der Gefahr ausgesetzt, sie zu missbrauchen und damit seine Verantwortung nicht oder ungenügend wahrzunehmen. Das Mass an Macht und an Verantwortung sind aneinander gebunden. Jemand, der sich für die ganze Welt verantwortlich fühlt, aber nicht die entsprechenden Machtmittel und Einflussmöglichkeiten hat, kann depressiv, zynisch oder selbstzerstörerisch werden. Er/sie überfordert sich «gnadenlos». Gerade die Barmherzigkeit der Gnade Gottes gibt Menschen die Chance, die Welt nicht aus eigener Kraft retten zu müssen, sondern soviel Verantwortung zu übernehmen und das zu tun, wofür einem die Kräfte und Möglichkeiten am je eigenen Ort geschenkt sind und dort auch die Unterstützung Anderer in Anspruch zu nehmen, wo es nötig ist. Umgang mit Macht ist dabei nicht nur eine Frage des individuellen Handelns, sondern auch eine Auseinandersetzung mit der in Strukturen verfestigten Macht.

Der oder die ‹Ohnmächtige› kann nicht einfach passiv auf Befähigung warten, sondern hat sich selbst aktiv um Selbstkompetenz zu bemühen, so wie die Glaubenden aktiv Gott um seine Geistkraft und seine Gaben bitten sollen. *Empowerment* muss oft erkämpft werden. Es soll nicht zu einem Zuwachs an Macht zur Unterdrückung Anderer und damit zur endlosen Fortführung des Kampfes zwischen Beherrschten und Unterdrückten führen. Es gibt Mächte der Unterdrückung und die Macht der Befreiung. Letztere will das *Empowerment* fördern. *Empowerment* im christlichen Verständnis ist die von Gott verliehene Fähigkeit des Menschen, sein Leben mit eigenen Kräften und Mitteln zu bewältigen und zu gestalten, wirksam Unrecht aufzudecken, Gerechtigkeit zu fördern, Unterdrückte zu befreien und andern Benachteiligten Würde und Selbstvertrauen zurückzugeben sowie Leben zu schützen und Frieden zu fördern.

Am häufigsten geschieht *Empowerment* in und dank einer *Gemeinschaft*. Wo Männer, Frauen und Kinder sich gegenseitig unterstützen, werden sie in ihren Fähigkeiten und Kompetenzen gestärkt, in Krisen aufgefangen, wo nötig auch kritisiert und zurechtgewiesen. *Empowerment* soll Ausschluss überwinden und Randständige in die Gemeinschaft führen. Dort lernen Menschen ihre Macht – ob gross oder klein – auch zu teilen, so wie Gott selbst seine Macht mit seinen Geschöpfen teilt. *Empowerment* führt also auch zu Machtbegrenzung durch Machtteilung und Machtkontrolle in der Gemeinschaft.

Wo *Empowerment* ein individueller Kampf ohne Stärkung durch eine Gemeinschaft ist, führt er leicht zu *Überforderung*. Die Folgen sind Krankheiten wie Depression oder die Flucht in religiöse oder politische Fundamentalismen in der Hoffnung, eine starke Hand gebe Orientierung und Halt. Deshalb ist der Grundwert *Empowerment* wie alle Grundwerte in Relation zu den andern Grundwerten, hier insbesondere der Gemeinschaft, behutsam zu entfalten. Die Forderung nach mehr Eigenverantwortung führt dann nicht zum unvorbereiteten Abbau sozialer Netze im Sozialstaat, sondern zur schrittweisen Einbettung der Schwächeren in tragfähige Gemeinschaften. Die Hilfe zur Selbsthilfe verkommt dann nicht zum entleerten Schlagwort, sondern wird zur Unterstützung des Einsatzes der Rechtlosen für ihre Rechte. So wird der Grundwert *Empowerment* zu einer wichtigen christlichen Orientierung für die kirchliche Diakonie wie für die Gestaltung

des Sozialstaates, für die Entwicklungspolitik wie für die Erziehung und Seelsorge.

3.7 Beteiligung

Beteiligung oder Partizipation (lat. pars = An-Teil) meint allgemein Aspekte der Herrschaftsbeteiligung in Form der Einbindung von Personen, Gruppen oder Organisationen in Prozesse der Willensbildung und Entscheidungsfindung. Beteiligung verweist in diesem Sinne vor allem auf politische Zusammenhänge. Staatsformen, wie die Monarchie, *Oligarchie* oder *Demokratie* unterscheiden sich dadurch, wer Herrschaft ausübt bzw. daran beteiligt ist: eine Person (etwa der König), eine bestimmte Gruppe (etwa die Reichen) oder das Volk (*demos*). Die Demokratie ist die einzige Staatsform, in der *prinzipiell* alle Bürgerinnen und Bürger an der Herrschaft teilhaben.

Demokratische Rechts- und Verfassungsstaaten beruhen auf gewachsenen und von Staat zu Staat verschiedenen Beteiligungsformen und -verfahren. Die Schweiz gilt weltweit als Vorbild, insbesondere hinsichtlich umfangreicher Beteiligungsrechte und -möglichkeiten für ihre Bürgerinnen und Bürger. Die Wahl des Nationalrates, Volksinitiativen, Volksabstimmungen, die Möglichkeiten politischer Mitarbeit auf den verschiedenen Ebenen, betriebliche Mitwirkung, zivilgesellschaftliche Beteiligungsmöglichkeiten in Verbänden, Vereinen oder Bürgerinitiativen, Gewerkschaftsarbeit oder die Wahl des Kirchgemeinderates und der Pfarrpersonen durch das Kirchenvolk präsentieren Formen der Beteiligung demokratisch verfasster Institutionen. Mitbestimmungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten bestehen nicht beliebig, sondern sind rechtlich geregelt. Der demokratische Rechtsstaat schreibt sie – im Interesse seiner eigenen Existenz, Stabilität und Zukunftsfähigkeit – verbindlich vor. Die Legitimität des demokratischen Rechtsstaates beruht auf der Möglichkeit der Bürgerinnen und Bürger, die Geschicke des Staates mitzubestimmen und die Verantwortung im Entscheiden und Handeln nicht den Regierenden zu überlassen. Bürgerbeteiligung ist damit ein Recht, das für die Bürgerinnen und Bürger zugleich zur Verpflichtung wird.

Beteiligung geht notwendig vom mündigen Menschen aus. Mündigkeit meint die Fähigkeit der und des Einzelnen zur Selbstbeherrschung und -verantwortung, die sie oder ihn in die Lage versetzen, auch im Rahmen der

Gemeinschaft und im Sinne des Gemeinwohls an Entscheidungsprozessen mitzuwirken und Verantwortung zu übernehmen. Deshalb ist politische Beteiligung an Bedingungen (Alter, Zurechnungsfähigkeit etc.) geknüpft. Andere Voraussetzungen, wie etwa Staatszugehörigkeit, sind umstritten. In jedem Fall ruht die Stabilität demokratischer Gesellschaften auf der möglichst umfassenden Beteiligung der Bevölkerung und Ablehnung jeder Form von Herrschaftseliten. Beteiligungsmodelle in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft setzen auf Konsens und Verständigung anstatt auf Autorität und Befehlshierarchien. Dabei werden Interessengegensätze und Meinungsverschiedenheiten nicht gelehnet. Vielmehr gelten solche und unterschiedliche Anliegen als Fundamente und Chancen für verlässliche Kompromisse in offenen Gesellschaften.

Beteiligung begegnet im biblischen Kontext vor allem als Teilhabe oder Teilhaftwerden. Im Vordergrund steht zunächst kein aktives Tun, sondern Zugehörigkeit. Geteilt wird nicht eine Aufgabe oder Herausforderung, vielmehr etwas Vorgegebenes (die Zugehörigkeit Gottes zu seinem Volk, Dtn 7,6-9; die Teilnahme an den Leiden Christi, 1Petr 4,13; das Teilhaftigwerden am Evangelium, Heb 4,2; am heiligen Geiste, Heb 6,4 oder an der Heiligkeit Gottes Heb 12,10). Im politischen Zusammenhang gab es – den damaligen Machtverhältnissen entsprechend – die begrenzte Verpflichtung gegenüber dem Herrscher: «So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» (Mt 22,21). Es wäre unangemessen, das heutige Verständnis von politischer Beteiligung auf monarchische oder oligarchische Verhältnisse zu übertragen.

Im Neuen Testament steht der teilhabende Mensch in einer bestimmten gemeinschaftlichen Beziehung, die ihn in einer spezifischen Weise auszeichnet und aus der eine korrespondierende Haltung und Praxis folgen: «Für die Freiheit hat uns Christus frei gemacht; darum stehet fest und lasset euch nicht wieder unter ein Joch der Knechtschaft bringen!» (Gal 5,1). Aus der Teilhabe *an* folgt die Beteiligung *für die* Gemeinschaft. Zwei Aspekte sind hier entscheidend. Erstens können die «Beteiligungsbedingungen» weder selbst hergestellt, noch von Anfang an als erfüllt vorausgesetzt werden. Zweitens wird schon hier Beteiligung an die Bedingung der Freiheit geknüpft. Teilhabe ist also freiwillig und Beteiligung gründet im freien Entschluss der beteiligten Person.

Freiheit und Teilhabe bedingen sich wechselseitig. Beteiligung setzt notwendig Freiheit voraus (sonst wäre auch die Sklaverei eine Form der Teilhabe). Und unter den Bedingungen der Freiheit kann es im weitesten Sinn gemeinschaftliches Handeln nur als Teilhabe geben, weil jede andere Form der Kooperation und Interaktion Zwangsverhältnisse begründen würde. Was nützen einer Person ihre Freiheitsrechte, wenn sie über keine Möglichkeiten verfügt, diese auch zu verwirklichen – präziser: genau dort zu verwirklichen, wo auch jede andere Person ihre Freiheit verwirklicht? Aus diesem Grund gehören die politischen, sozialen und ökonomischen Teilhaberechte zum Kernbestand der Menschenrechte. Art. 21 der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen von 1948 fordert für jede und jeden das Recht «an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen» und das Recht «auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande». Zudem bildet allein der durch regelmässige, allgemeine und freie Wahlen ausgedrückte Volkswille «die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt».

Beteiligung als politische Teilhabe folgt aus der unbedingten Gleichheit, Vernunftbegabtheit und dem sozialen Charakter aller Menschen. Demokratisch-rechtlich organisierte Prozesse politischer Mitbestimmung mittels gesicherter und ergebnisoffener Verfahren sind nicht Ausdruck einer bestimmten politischen oder kulturellen Entwicklung, sondern gehören zum Menschsein selbst. Freiheit im Sinne einer liberalen «Freiheit von ...» wird erst dort realisiert, wo sie mit entsprechenden «Freiheiten zu ...» verbunden wird. Befähigung zur Beteiligung und Teilhabe ist die Zielperspektive verantwortlichen und solidarischen Handelns.

Wir haben uns so an demokratische Strukturen und Verfahren gewöhnt, dass der Blick dafür verloren geht, wie steinig der Weg bis dorthin war und wie gefährdet der erreichte *status quo* doch immer bleibt. Aus globaler Perspektive besteht Beteiligung in dem grundlegenden Recht auf Rechte. Die jüdische Philosophin Hannah Arendt bemerkt unter dem Eindruck des Holocaust: «Dass es so etwas gibt wie ein *Recht, Rechte zu haben* (und das heisst: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Mil-

tionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten» (Hannah Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*). Der Verlust des Rechts auf Rechte zieht den Verlust aller menschlichen Beziehungen der Person nach sich. Es gibt keine Rückzugsorte mehr. Wohin flüchtet heute jemand, dem in seiner Heimat jedes Recht bestritten oder genommen wird? Sie oder er kommt in ein anderes Land, in dem ihr bzw. ihm kaum mehr Rechte zugestanden werden. Und selbst wenn sie oder er bleiben dürfen, gehören sie nicht dazu, haben einen rechtlich prekären Status und sind von vielen Beteiligungsmöglichkeiten ausgeschlossen. Anstelle aktiver Teilhabe erleben sie passive Duldung und Kontrolle. Ihnen werden Spielregeln aufgezwungen, die sie nicht mitgesetzt haben und zu denen ihre Meinung nicht gefragt ist. Das Unheil und Elend der Menschen in solchen Lebenslagen «ist also nicht» – wie Arendt fortfährt – «das Verlieren spezifischer Rechte, sondern der Verlust der Gemeinschaft, die gewillt und fähig ist, überhaupt Rechte – welcher Art auch immer – zu garantieren. [...] Einzig der *Verlust der politischen Gemeinschaft* ist es, der den Menschen aus der Menschheit herausschleudern kann.» Gemeinschaftsverlust ist die Kehrseite oder Folge von bewusster Ausgrenzung oder von gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen. In beiden Fällen verfügen die Betroffenen über keine Beteiligungsmöglichkeiten, entweder weil sie ihnen verwehrt werden oder weil sie strukturell ins Leere laufen. Der Mangel an Beteiligung verdammt zur Passivität, führt zur Irrelevanz und in die Isolation.

Beteiligung ist Voraussetzung für jede Form von Kommunikation und Interaktion. Jemandem Beteiligung zu verwehren, bedeutet, ihn mundtot zu machen, ihn für überflüssig zu erklären und damit zum Verschwinden zu bringen. Positiv gewendet rechnet Beteiligung mit der Person, sie gesteht ihr Relevanz zu, erklärt sie für unentbehrlich, legt Wert auf ihre Teilnahme. In interpersonalen Beziehungen ist Beteiligung – gerade auch im Sinne des Gefordertseins – Ausdruck von Wertschätzung und Respekt. So stellt sich die Frage, warum die in jüngster Zeit so häufig erhobene Forderung nach «mehr Eigenverantwortung» nur an bestimmte Gruppen gerichtet ist, aber andere (etwa Migranten und Migrantinnen, Asylsuchende, Behinderte oder sozial Ausgegrenzte) kategorisch ausschließt. Warum wird diesen Gruppen nicht das zugestanden, was doch allgemein als Fundament unserer

Gesellschaftsordnung gilt? Warum haben sie nicht die Beteiligungsmöglichkeiten, die für alle anderen selbstverständlich sind? Warum werden sie – und darum geht es im Kern – in einen Status der Unmündigkeit gezwungen? Die Forderung nach Eigenverantwortung setzt Strukturen voraus, die es den Angesprochenen ermöglicht, für sich selbst Verantwortung übernehmen zu können, die ihnen Raum geben, für die eigenen Belange und Interessen einzutreten, sich Gehör zu verschaffen, die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Anliegen zu verdeutlichen und die Öffentlichkeit dafür zu gewinnen. In der Realität bestimmen Andere über deren Möglichkeiten und Chancen. An die Stelle partizipatorischer Strukturen, die Minderheitenpositionen gleichberechtigt berücksichtigt, zieht sich konkrete Politik auf die vordergründige Legitimität faktischer Mehrheiten zurück. Was aber, wenn die Mehrheit eben nicht betroffen ist? Was, wenn die Mehrheit völlig desinteressiert an den Belangen von Minderheiten ist? Was, wenn sich die Mehrheit gar nicht mehr darüber Gedanken macht, dass es Minderheiten gibt, die nur aufgrund ihrer kleinen Anzahl nicht berücksichtigt werden?

Im globalen Zusammenhang stellt sich die Frage der Beteiligung in verschiedenen Zusammenhängen. Die Ungleichheit des Zugangs zu den Ressourcen, die Ungleichheit in der Beteiligung an ihrer Nutzung, die Ungleichheit bei der Beteiligung in internationalen Organisationen schaffen prekäre Zustände von Ungerechtigkeit. Immer weniger Menschen bestimmen – direkt oder indirekt – über das Schicksal von immer mehr Menschen. Gerade die ökonomischen Globalisierungsprozesse zeigen, dass sich die Freiheit des Marktes daran bewähren muss, wie sie möglichst vielen Menschen Zugang gewährt und ihnen Möglichkeiten der Beteiligung bietet. Beteiligung und Teilhabe als Menschenrecht wirkt korrigierend in einem politischen System, das dazu neigt, in einer Diktatur der Mehrheiten aufzugehen. Minderheiten sind darauf angewiesen, dass die Mehrheiten Raum lassen für die gleichberechtigten Interessen kleiner Gruppen. Aus christlicher Perspektive muss an dieser Stelle an eine zentrale neutestamentliche Einsicht erinnert werden: Jede und jeder zählt *gleich viel*. Jede und jeder ist in gleicher Weise und mit gleicher Berechtigung zur Nachfolge berufen. Jede und jeder steht in gleicher Weise in der Entscheidungssituation. Das heisst, jede und jeder hat das gleiche Recht darauf, sich zu entscheiden

und das gleiche Anrecht auf den Respekt aller gegenüber ihren bzw. seinen Meinungen und Anliegen.

3.8 Solidarität

Solidarität ist schillernd und vielschichtig. Sie kennzeichnet ebenso eine individuelle *Tugend* wie eine gesellschaftliche Ordnung, die *Beziehung* zwischen Menschen wie das Handeln komplexer *Institutionen*, Rechtsverhältnisse, wie die Bereiche von *Moral* und *Ethik*. Allgemein werden unter Solidarität die Fähigkeit und Bereitschaft verstanden, sich mit anderen um eines gemeinsamen Zieles willen zusammenzuschließen sowie stellvertretend oder verstärkend für die Belange Anderer einzutreten. Solidarität begegnet *als Eintreten für Benachteiligte und gesellschaftlich an den Rand Gedrängte*, als *wechselseitige Verpflichtung* in einer Bezugsgruppe oder allgemein als *gesellschaftlicher Zusammenhalt*. Die Ziele solidarischen Handelns sind breit gestreut. Solidarität wird geübt mit den Opfern von Naturkatastrophen, Kriegen oder humanitären Katastrophen, mit indigenen Völkern, politisch Verfolgten, mit gesellschaftlich Benachteiligten oder auch im Kampf gegen das Aussterben von Tierarten, die Abholzung des Regenwaldes oder für den Erhalt und Wiederaufbau von Kulturgütern. Solidarität drückt ein Verhältnis aus, in dem Menschen zueinander stehen, wobei dieses auch nicht mehr Lebende oder noch nicht Lebende einschließen kann. In der Geschichte galten Solidaritätsbewegungen vor allem der Etablierung politischer Rechte für bis dahin unterdrückte oder marginalisierte Gruppen oder Klassen (vgl. die Gewerkschaftsbewegungen). Mit der Auflösung der ständischen und der Relativierung der Klassengesellschaft rücken in der jüngeren Vergangenheit neue Solidaritätsformen (Selbsthilfegruppen, Aktionsbündnisse, Bürgerinitiativen etc.) in den Vordergrund. Im Gegensatz zu anderen Beziehungsformen – etwa Partnerschaft, Kooperations- oder Vertragsverhältnisse – sind für Solidaritätsgemeinschaften die affektive Bindung der Beteiligten und eine gemeinsame (gesellschaftspolitische) Zielsetzung wesentlich.

In unserer Gesellschaft haben Solidaritätskundgebungen häufig kompensatorischen oder symbolischen Charakter. Sie greifen etwa Themen auf, die im öffentlichen und politischen Diskurs übergangen werden, leisten Lobbyarbeit für in der Öffentlichkeit unter- und nicht vertretene Gruppen oder machen mit Hilfe symbolischer Aktionen auf gesellschaftspolitische

Probleme aufmerksam. Im Rahmen vieler Vernehmlassungsverfahren entstehen entsprechend meist nur kurzfristige, punktuell agierende Solidaritätsgruppen, die als Pro- bzw. Contra-Bündnisse an die Öffentlichkeit treten.

Der Solidaritätsbegriff stammt ursprünglich aus dem Römischen Recht und meint die wechselseitige finanzielle Haftung der Mitglieder einer Gemeinschaft. Unser heutiges Verständnis orientiert sich an der Parole der Französischen Revolution, wobei «Solidarität» erst später den ursprünglichen Begriff der *fraternité* abgelöst hat. Entscheidend für die Entwicklung des Solidaritätsverständnisses im 19. Jahrhundert ist seine Funktion als Gegenbegriff zu «Barmherzigkeit» und «Mildtätigkeit». Er wird zum Kampfbegriff in den sozialen und religiösen Konflikten in der Phase der Industrialisierung sowohl in der Arbeiterbewegung als auch im sozialen Katholizismus («Solidarismus») wie im protestantischen Bürgertum. In die Ethik dringt der Begriff, vor allem durch den Einfluss der katholischen Soziallehre, erst im 20. Jahrhundert ein.

Die biblische Tradition kennt keinen Ausdruck für Solidarität. Gleichwohl finden sich bereits im Alten Testament sehr präzise Vorstellungen eines «Geschwisterethos». Die bewegte Geschichte des Volkes Israel vor allem in vorstaatlicher Zeit zeichnet eine wechselvolle Chronologie lokaler oder ethnischer Solidaritätsverhältnisse nicht zuletzt unter dem Druck einer lebensbedrohlichen, übermächtigen Umwelt. Kennzeichnend für die Entwicklung der alttestamentlichen Vorstellungen sozialer Bindungen in der Richtung heutiger Solidaritätsverhältnisse ist eine ständige Ausweitung des Adressatenkreises. Ursprünglich bezieht sich «Solidarität» auf die natürliche, auf Blutsverwandtschaft ruhende Gemeinschaft. Aufgrund der wechselvollen, die Gemeinschaft auseinander reissenden Geschichte verliert aber ein genealogisches Geschwisterethos bald seine realen Grundlagen, sodass das 5. Buch Mose programmatisch jeden Judäer zum «Bruder» erklärt. An die Stelle familiärer Blutsbande tritt Israel als Festgemeinschaft, wobei den Armen besondere Solidarität geschuldet wird (5Mose 14,28f.). Im Übergang vom 2. zum 5. Buch Mose und zum Heiligkeitsgesetz im 3. Buch Mose wird eine Verschärfung und Ausweitung sichtbar. Die Solidarität mit dem Feind in 2Mose 23,4f. wird in 5Mose 22,1–4 zur *Brudersolidari-*

tät schlechthin und in 3Mose 19,18 zur *Feindesliebe* als *Nächstenliebe* bzw. in 3Mose 19,34 zur *Fremdenliebe* ausgeweitet.

Das Neue Testament übernimmt diese Öffnung und weitet sie aus. Gemessen an der antiken Vorstellungswelt findet eine bis dahin unbekannt Radikalisierung des Gedankens solidarischer Zugehörigkeit statt, die freilich unter andere Begriffe gefasst wird. Die Einzigartigkeit christlicher «Brüderlichkeit» besteht in ihrer universalen Reichweite. Gegenüber dem griechisch-römischen Freundschaftsbegriff (*philia, amicitia*) richtet sich das neutestamentliche Verständnis nicht nur gegen jede familiäre, sondern auch bürgerliche Rangordnung bzw. Vorrangstellung (vgl. Mt 10,35ff, Lk 14,26). Gleichzeitig verwirft Jesus das damals massgebliche Verständnis vom Familienoberhaupt (Mt 23,9). Mit seiner Patriarchatskritik entwirft Jesus eine andere Perspektive, die er den traditionellen Familien- und Gemeinschaftsvorstellungen gegenüberstellt. Im Zentrum steht die Gemeinschaft der Glaubenden, die näher bestimmt wird als Abendmahlsgemeinschaft (Apg 2,42–47) und zugleich Dienstgemeinschaft (Mt 20,25–28). Die inhaltlichen Bestimmungen der geschwisterlichen Annahme werden beibehalten, aber der Adressatenkreis wird auf die ganze Menschheit ausgeweitet.

Nirgends wird dieser Impuls deutlicher als in der Beantwortung der Frage «Wer ist mein Nächster?». Die Antwort Jesu in Form der Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) reicht die Frage, wem solidarische Hilfe gehöre, an das handelnde Subjekt zurück: «Bist du ein Nächster?» (Lk 10,36) und nimmt damit einen entscheidenden Subjektwechsel vor. Es geht nicht mehr darum, wer Anspruch auf meine Hilfe hat, sondern ob ich dem berechtigten Anspruch der oder des Hilfsbedürftigen gerecht werde. Es geht mit anderen Worten nicht um eine *tugendhafte* Haltung gegenüber hilfsbedürftigen Personen. Vielmehr behauptet Jesus das Anrecht und den Anspruch hilfsbedürftiger Personen, die mich zur Hilfeleistung *verpflichten*. Tugenden entspringen der eigenen Haltung, Pflichten ergeben sich aus der Anerkennung der Anrechte der und des Anderen. Das biblische Solidaritätsverständnis enthält – bei aller Vorsicht und Einschränkung hinsichtlich der Grenzen der Übertragbarkeit – zwei die Geschichte des Christentums prägende Aspekte: die *Ausweitung der Geschwisterlichkeit auf alle Menschen (Universalität)* und die *Umkehrung des Subjekts* von Solidarität.

Wohltätigkeit wird aus neutestamentlicher Perspektive zur Verpflichtung gegenüber denjenigen, die berechnete Ansprüche auf Unterstützung haben. Die christliche Botschaft vertritt keine Wohltätigkeitsmoral, vielmehr setzt sie die Hilfsbedürftigen und Notleidenden ins Recht.

Der Solidaritätsbegriff steht im Zentrum der Idee des Sozialstaats. Solidarität besteht dort in der öffentlichen Anerkennung individueller Lebensrisiken durch staatlich garantierten und geregelten, prinzipiell von allen Bürgerinnen und Bürgern erbrachten Versicherungsschutz. Aus christlicher Barmherzigkeit und Mildtätigkeit gegenüber den Hilfsbedürftigen wird im Sozialstaat ein Anrecht, das die Betroffenen gegenüber der Gesellschaft geltend machen können. Dieses Recht gilt für alle. Die aktuellen Diskussionen um einen Umbau der sozialstaatlichen Sicherungssysteme bedienen sich des Solidaritätsgedankens in umgekehrter Stossrichtung. Der Staat soll von sozialpolitischen Aufgaben entlastet werden, die wieder von privaten und zivilgesellschaftlichen Institutionen übernommen werden sollen. Faktisch betreibt der Staat damit eine Entsolidarisierung der Gesellschaft von oben. Zugleich verfügt die Gesellschaft über sehr ausdifferenzierte soziale Netzwerke, die bereits in der Vergangenheit wirksam waren und in vielen sozialen Bereichen tätig sind.

Solidaritätsverhältnisse setzen Gemeinschaftsbeziehungen voraus. Umgekehrt formuliert, wird Solidarität in dem Moment zum Problem, wenn gemeinschaftliche Bindungen reissen, verloren gehen oder ein gesellschaftliches Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsgefühl nicht mehr vorausgesetzt werden kann oder zustande kommt. Pluralistische und individualisierte Gesellschaften gelten daher allgemein auch als entsolidarisierte oder unsolidarische Gesellschaften. Zugleich zeigt das Zusammenwachsen der Welt, dass wir zwar einerseits immer mehr über andere Kulturen und Gesellschaften erfahren und viele Probleme, mit denen wir konfrontiert sind, in gleicher oder ähnlicher Weise die gesamte Menschheit betreffen. Andererseits folgt aus dem Wissen um die *eine* Schicksalsgemeinschaft nicht «automatisch» die Einsicht in die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer universalen Handlungs- und Verantwortungsgemeinschaft. Die erschreckenden Ungerechtigkeiten auf dem Globus bilden *die* Herausforderung an den christlichen Solidaritätsgedanken.

Auf die Frage eines schweizerischen Mitarbeiters bei einer «Dritte Welt»-Initiative, was die Schweiz denn für einen afrikanischen Staat tun könne, antwortete ein hochrangiger afrikanischer Politiker: Die Frage ist nicht, was die Schweiz dem afrikanischen Land *geben kann*, sondern was die Schweiz dem afrikanischen Staat *nicht nehmen soll* –, womit er das Kernproblem solidarischen Handelns traf. Solidarität wird genau dann kontraproduktiv, wenn sie an die Stelle von Politik und Recht tritt, ohne damit den Anspruch politischer und rechtlicher Reformen zu verbinden. Man muss allerdings nicht die eigenen Landesgrenzen hinter sich lassen, um dem Problem zu begegnen. Solidarität, die nur auf die Betroffenen fokussiert, aber die Bedingungen ausblendet, die Menschen zu Betroffenen machen, erklärt ihr Unglück zum unvermeidbaren Schicksal und reduziert damit solidarisches Engagement auf die Kompensation gesellschaftlichen Unrechts.

An dieser Stelle ist an die Ursprünge des modernen Solidaritätsbegriffs aus der Tradition der Französischen Revolution zu erinnern, in der Solidarität nicht Selbstzweck ist, sondern ein Weg zur Herstellung gerechter und rechtmässiger gesellschaftlicher Zustände. Damit wird das solidarische Eintreten der und des Einzelnen nicht herabgewürdigt. Vielmehr geht es darum, solidarische Engagement als einen Aspekt des Einsatzes für gerechtere soziale und politische Verhältnisse zu begreifen. Gerechte und rechtsstaatliche Ordnungen sind auf das solidarische Engagement jeder und jedes Einzelnen angewiesen. Es gehört zu den grundlegenden Einsichten des Protestantismus, Ethik für das Handeln des Einzelnen wie für die Gestaltung der Strukturen zu entwerfen. Im Doppelcharakter von Kirche als geglaubte Gemeinschaft der Heiligen *und* gesellschaftliche Institution, dem die Doppelsexistenz von Christ *und* Bürger entspricht, ist dieses Ergänzungsverhältnis von Person und gesellschaftlichen Strukturen angelegt. Wer christliches Engagement auf eine der beiden Seiten verkürzt, verkennet jene Doppelheit von Kirche und Christsein. Aus christlicher Sicht gilt daher selbstverständlich, dass Solidarität nicht an die Stelle gerechter und rechtsstaatlicher Verhältnisse treten kann. Solidarität ist nicht Ziel des Handelns, sondern Anlass, nicht Forderung, sondern Grund. Sie kann nicht ersetzen, was nicht ersetzbar ist, nicht vertreten, was unvertretbar ist: das Leben der und des Einzelnen in Würde und Freiheit. Solidarische Engagement kann aber viel dazu beitragen, der Würde und Freiheit jedes Menschen zu ihrem *Recht* zu verhelfen.

3.9 Frieden

Mit dem Zusammenbruch der ehemaligen Ostblockstaaten rückte das Thema «Frieden» auf dem europäischen Kontinent immer weiter in den Hintergrund. Seit den Terroranschlägen vom 9. September 2001 erscheint das Problem zwar wieder auf der weltpolitischen Agenda, allerdings mit anderen Vorzeichen. Frieden wird nun zum Ziel militärischer Interventionen, seien sie «humanitär» oder «kriegerisch». Die Propagierung des «gerechten Krieges» hat das Ringen um den «gerechten Frieden» abgelöst. Im Windschatten internationaler Ereignisse begegnen sich in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen ganz verschiedene Formen wachsenden Unfriedens: in der Familie, zwischen den Generationen, in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Politik, in den Kirchen, zwischen Religionen und gesellschaftlichen Gruppen. Zu diesen sozialen Formen von Friedlosigkeit treten jene zwischenmenschlichen Konflikte, die heute als psychopathologische Phänomene in der Psychologie und Medizin in den Mittelpunkt rücken. Schliesslich begegnet der Friedensbegriff in jüngerer Zeit auch als Forderung zur Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt.

Frieden erscheint im Alltag einerseits als Gegenbegriff zu Formen von Gewalt, Aggression und Zerstörung. Andererseits sind damit bestimmte qualitative Vorstellungen des Zusammenlebens verbunden. Bereits in der griechischen Mythologie erscheint die Göttin des Friedens *eirene* gemeinsam mit ihren Schwestern *eunomia* (gute Ordnung) und *dike* (Gerechtigkeit). Frieden meint danach nicht negativ einen Zustand der Abwesenheit von Gewalt und Zerstörung, sondern positiv einen *geordneten und gerechten Zustand der Gemeinschaft*. Der römische Rechtsbegriff *pax* akzentuiert diese Gehalte rechtlich und sozial: Friede ist der Rechtszustand, der dem Streit ein Ende setzt. Im Alltagsgebrauch werden Zustände, Stimmungen oder Ereignisse als *friedlich* bezeichnet, wenn sie als harmonisch, konstruktiv, lebensförderlich, gewiss, geordnet, vertrauensvoll, entspannend, offen, zärtlich, angst- oder sorgenfrei empfunden werden. Frieden verbindet sich in diesen Vorstellungen mit Aspekten von *Gewissheit* bzw. *Sicherheit*. Dem persönlichen Lebensgefühl der Gewissheit entspricht dabei die gesellschaftliche Wahrnehmung struktureller Sicherheit. Unsichere Arbeitsbedingungen oder eine krisenhafte Beziehung werden als unfriedlich empfunden, wenngleich von keiner Seite handgreifliche Gewalt ausgeht.

Die Präsenz anderer Religionen in der Öffentlichkeit erscheint vielen bedrohlich, obwohl die Gläubigen im besten Sinne friedfertig sind. Wie bei den Göttern der griechischen Mythologie verbinden viele Frieden mit der Gewissheit vertrauter («guter») Ordnungen und der Sicherheit ihres fort-dauernden Bestehens und Schutzes.

Frieden kommt in den biblischen Traditionen in vielfältiger Weise vor, wobei stets das Verhältnis zwischen *Gott* und *Menschen* sowie der Bezug auf eine *heilvolle Gesamtordnung* im Zentrum stehen. Das hebräische *shalom* bringt dieses Ergänzungsverhältnis zwischen der Abwesenheit von Gewalt, dem lebensfördernden Zustand der Gemeinschaft von Familie, Volk und Völkerwelt und der Versöhnung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Natur zum Ausdruck. Im Gruss bewirkt ein Mensch für einen anderen *shalom* (Gen 43,27f.), im Gottesdienst wird *shalom* im Segen zugesprochen (Num 6,26). Auch im Alten Testament gehen Frieden und Gerechtigkeit eine enge Verbindung ein (vgl. Ps. 72). Bis in die Gegenwart lebendig ist das Bild des Propheten in Jes 2,4: «Und er wird Recht sprechen zwischen den Völkern und Weisung geben den Nationen; und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spiesse zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen» (vgl. Ps 46,9f.).

Die neutestamentliche *eirene* begegnet häufig als Verbindung von Frieden und Heil, so in dem Eingangsgruss «Gnade und Friede» der paulinischen Briefe oder in dem weihnachtlichen Lobpreis «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden» (Lk 2,14). In Christus als «unser Friede» (Eph 2,14) wird der Friedenswille bezeugt, wie er in der stellvertretenden Übernahme menschlicher Schuld (Röm 3,25f.) und in der Feindesliebe (Röm 5,10) hervor tritt. Frieden ist Ausdruck des neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mitmensch. Herausragendes Merkmal des urchristlichen Friedensverständnisses sind die *Feindesliebe* und der *Vergeltungsverzicht* (Mt 5,38–48). Dabei wird der gemeinschaftlich gelebte Friede streng unterschieden vom militärisch gesicherten, politischen Frieden des *Imperium Romanum* (vgl. Joh 14,27; 1Thess 5,3).

Der Streit um den Frieden bestimmt die Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart. Eher politisch pragmatische und urchristlich inspirierte radi-

kale Positionen stehen sich gegenüber. Spätestens mit der Reformation zerbricht der Gedanke von einem weltlichen Frieden, der auch die Einheit der Christenheit umfassen würde. Die mittelalterliche Philosophie der Scholastik hatte vorher differenzierte theologische Kriterien für die Rechtmässigkeit von Kriegen entwickelt, denen sich auch die Reformatoren im Prinzip anschlossen. Anders als etwa Thomas von Aquin spricht Luther in seiner Kriegsleuteschrift aber nicht vom «gerechten Krieg», sondern von der «gerechten Kriegsführung». Es geht nicht mehr um eine prinzipielle Rechtfertigung von Kriegen an sich, sondern um die Frage des angemessenen Verhaltens von Soldaten und Befehlshabern im Krieg.

Die aktuelle, auch theologisch-ethische Diskussion übersieht häufig diese Differenz und hat das mittelalterliche Thema unter dem Eindruck der jüngeren weltpolitischen Entwicklungen wieder aufgegriffen. Gegen eine Haltung, die voreilig Frieden mit Sicherheit verwechselt und pragmatisch dem politischen «mainstream» huldigt, muss an jene kirchlichen Stimmen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erinnert werden, die sich in unmissverständlicher Klarheit für den Weltfrieden eingesetzt und den Beitrag der Kirchen formuliert haben. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen sowie die Vorläuferorganisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), die Bewegung für Praktisches Christentum («*Life and Work*»), die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung («*Faith and Order*») und der Internationale Missionsrat («*International Missionary Council*») waren von Anfang an der Aufgabe internationaler Friedenssicherung verpflichtet. Programmatisch heisst es in einer Resolution des Weltbundes von 1929 in Avignon: «Wir glauben, dass der Krieg als eine Einrichtung zur Beilegung internationaler Streitigkeiten unvereinbar ist mit dem Geist und der Art Christi und deswegen auch unvereinbar ist mit dem Geist und der Art seiner Kirche.» Dieser Satz spricht aus, was in der aktuellen kirchlich-theologischen Diskussion durchaus nicht mehr selbstverständlich ist.

Ein Jahr vor der Machtergreifung Hitlers hat Dietrich Bonhoeffer in seinem berühmten Fanø-Vortrag auf eine wichtige Unterscheidung aufmerksam gemacht: «Wie wird Friede? Durch ein System von politischen Verträgen? Oder durch eine allseitige friedliche Aufrüstung zum Zweck der Sicherstellung des Friedens? Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall Friede und Sicherheit verwechselt wird. Es gibt keinen

Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muss gewagt werden. Friede ist das Gegenteil von Sicherheit. Sicherheiten fordern, heisst Misstrauen haben, und dieses Misstrauen gebiert wiederum Krieg.» Frieden *gegen* Sicherheit! Diese Botschaft klingt naiv und sie ist es in dem Sinne, wie Jesu Verkündigung in der Bergpredigt mit den etablierten Vorstellungen von Stärke, Autorität und Sicherheit bricht. Naivität ist an dieser Stelle Ausdruck der Einsicht eines «kindlichen Glaubens», der sich des Heils gewiss ist, ohne mit dem Erfolg machstrategischen Kalküls rechnen zu müssen.

Weder die Politik noch die Mehrheit der Theologen sind damals Bonhoeffer gefolgt. Die weltpolitische Lage ist heute eine ganz andere. Gleichwohl stellt sich nach wie vor die Frage nach einem christlich begründeten Umgang mit Gewalt, sei sie subjektiv motiviert oder vom Staat angedroht oder befohlen. Eine einflussreiche theologisch-ethische Position argumentiert angesichts der Tatsache individueller und kollektiver Gewalt für eine strikte Unterscheidung zwischen dem Frieden als *eschatologischer Hoffnung* und dem Frieden als *Ziel politischen Handelns*. Beide dürfen weder vermischt (wie diese Position betont) noch auseinander gerissen werden (wie dieselbe Position weitgehend verschweigt). Politische «Verantwortung» und christliche «Gesinnung» lassen sich nicht trennen. Freilich reicht das umfassende christliche Verständnis vom Frieden ungleich weiter als jede politisch-pragmatische Fixierung auf menschlich «machbare» Sicherheiten. Die *christliche Freiheit* zum Frieden steht unter der beständigen Herausforderung der *Unfreiheit faktischer Unsicherheiten und Bedrohungen*. Der Kirchenvater Augustinus spricht daher im XIX. Buch seines «Gottesstaates» vom Frieden als Hoffnung und nicht als Wirklichkeit.

In einer Zeit, in der Angst und Unsicherheit die Weltpolitik regieren, erscheint ein christliches Friedensverständnis, das sich entschieden dagegen wehrt, auf Sicherheit reduziert zu werden, utopisch oder weltfremd. Es geht aber nicht darum, Frieden gegen Sicherheit auszuspielen oder umgekehrt, sondern darum, Frieden nicht in Sicherheit aufgehen zu lassen. Menschen brauchen Sicherheiten nicht nur zum schlichten Überleben. Die Sicherheitsbedürfnisse bleiben aber solange unfriedlich, wie sie sich *gegen* Andere richten. Die Höhe von Grenzbefestigungen wächst mit der Unfriedlichkeit des Verhältnisses der Menschen vor und hinter dem Zaun.

Solche Sicherheitsvorkehrungen setzen nicht nur unfriedliche Verhältnisse voraus, sondern sind Monumente der Resignation gegenüber der Aufgabe, Frieden zu schaffen. Sicherheit muss allen Menschen zugestanden werden, also auch jenen, vor denen man sich schützen will. Ein solches umfassendes «Sicherheitssystem» bietet allein das Recht und das Gewaltmonopol des Staates als seine Sanktionsinstanz.

Aus christlicher Perspektive ist «der Friede der Ernstfall» (Gustav Heine-mann, Karl Barth), der den ganzen «christlichen Glauben, Verstand und Mut» sowie den Einsatz der «christlichen Kirche» braucht, damit kein Mensch, kein Volk und kein Staat mehr einen Anlass «zur Flucht in den Krieg» (Karl Barth) hat. Nur im Frieden bzw. im Einsatz für den Frieden kann Krieg verhindert werden. Dem schon bei Platon begegnenden Motto «Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor» entgegnet die neutes-tamentliche Botschaft: «Wenn du Frieden willst, schaffe Frieden». Frieden gibt es nicht – wie die biblischen Zeugnisse unmissverständlich klarstellen – jenseits von Recht und Gerechtigkeit. Den Frieden zu propagieren und ungerechte Zustände zu schaffen, zu belassen oder zu ignorieren, ist ein Widerspruch in sich. Genauso wenig kann es Frieden längerfristig jenseits rechtsstaatlicher Ordnung geben. Stichpunktartig skizziert das «zivilisa-torische Hexagon» (Dieter Senghaas) die Grundlagen für jede politische Friedensordnung: 1. Entprivatisierung von Gewalt und Herstellung eines legitimen Gewaltmonopols. 2. Kontrolle des Gewaltmonopols und Schaf-fung von Rechtsstaatlichkeit. 3. Förderung de-eskalierender Interaktions-strukturen. 4. Demokratische Beteiligung an den Prozessen politischer Entscheidungsfindung. 5. Soziale Gerechtigkeit als materielle Basis von Rechtsstaatlichkeit. 6. Förderung einer konstruktiven, kompromissfähigen Konfliktkultur.

Dies gilt nicht nur für die Bewältigung und Prävention nationaler und in-ternationaler Konflikte, sondern liefert zugleich den Rahmen für jede Form von Auseinandersetzungen. Unfrieden beginnt lange bevor das Militär auf-fährt, die Schreie der Opfer von Gewalt hörbar werden oder Flüchtlings-ströme sich in Bewegung setzen. Ungerechtigkeit und Rechtlosigkeit ste-hen am Anfang und entladen sich häufig viel später, an anderen Orten in anderen Zusammenhängen. Dass niemand gezwungen wird, zu Mitteln der Gewalt zu greifen, ist heute eine lokale und globale Herausforderung, der

sich niemand entziehen dürfte. Unfriedlichkeit umfasst viel mehr als blanke Gewalt, denn Frieden kann nicht reduziert werden auf die Abwesenheit kollektiver Formen von Gewalt, sondern schliesst unverzichtbar Recht und Gerechtigkeit mit ein. So muss sich jede Person, jede Gruppe, jedes Volk und jeder Staat kritisch fragen lassen, was er bzw. sie zu den kriegerischen und gewalttätigen Konflikten beiträgt, die weit entfernt stattfinden und an denen sie bzw. er selbst nicht beteiligt ist. Glauben, Verstand und Mut braucht eine Kirche, die ihre Verantwortung für den Frieden wahrnimmt und sich nicht mit der Garantie eigener Sicherheiten begnügt. Solange Sicherheit auf dieser Welt das Privileg weniger wohlhabender Gesellschaften ist, bleibt sie trügerisch und angreifbar. Ihre Verteidigung verlangt selbst immer neue Formen von Gewaltandrohung und -anwendung. Notwendig ist ein Glaube, dessen Sicherheit sich nicht an den Garantien eines gesellschaftlichen *status quo* bemisst, ein Verstand, der die eigenen Verstrickungen in Gewalt und Friedlosigkeit wahr- und ernst nimmt, sowie ein Mut, der das Gespräch auch dort noch sucht, führt und fortsetzt, wo die offizielle Sprache längst verstummt ist.

3.10 Versöhnung

Versöhnung heisst Frieden schliessen nach einem Streit oder Konflikt, sei es in der Partnerschaft, in Familie, Schule oder Politik. So wird Versöhnung im Alltag oft verstanden. Sie soll die Beendigung eines Konfliktes nach Aufarbeitung geschehenen Unrechts zwischen Tätern und Opfern ermöglichen. Zu den politischen Strategien der Versöhnung und deren institutioneller Verankerung gehören heute Versöhnungskommissionen nach massiven Menschenrechtsverletzungen und Völkermorden wie in Ruanda, Kongo und Sudan. Pionierhaft arbeitete die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika nach Ende der Apartheid. In der Ökonomie spielt der Begriff der Versöhnung eine geringe Rolle. Wo er vorkommt, wird der Grundwert Versöhnung zunehmend mit Geld verbunden. Als Folge von Versöhnungsprozessen wird die Forderung nach Reparationszahlungen zur Wiedergutmachung geschehenen Unrechts erhoben, verstärkt durch Sammelklagen nach amerikanischer Rechtssetzung. Das führt zur theologisch fragwürdigen Situation, dass Entscheidungsträger und Entscheidungsträgerinnen in Wirtschaft und Politik Worte der Schuldanerkennung als Voraussetzung für Versöhnung nicht über die Lippen bringen, weil sie gleich Schadenersatzklagen befürchten müssen.

Versöhnung ist vorwiegend ein christlich geprägter Begriff. Er bezeichnet die *Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus*. Der Begriff ›Versöhnung‹ ist biblisch nicht oft, dafür massgebend belegt. Im Alten Testament hat er vorwiegend ethische Bedeutung in der zwischenmenschlichen Regelung von Konflikten im Schlichtungsrecht. Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist an Sühne und Sündenvergebung gebunden, wie im Neuen Testament. Dort ist am bekanntesten die «Versöhnungslehre» des Paulus gegenüber der Gemeinde in Korinth mit dem «Dienst der Versöhnung» (2Kor 5,18–21): «Alles aber kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich selbst versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung verliehen hat. Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete und in uns das Wort der Versöhnung legte. So sind wir nun Gesandte für Christus, indem Gott durch uns ermahnt; wir bitten für Christus: Lasset euch versöhnen mit Gott! Er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes würden.»

Subjekt der Versöhnung ist Gott. Er bietet Versöhnung an, die Menschen werden dadurch mit ihm versöhnt. Sie werden damit befähigt, selber Versöhnung anzubieten und Mitmenschen zur Versöhnung mit Gott hinzuführen. Versöhnung gehört wesentlich zum Reiche Gottes. Diese Verheissung bedeutet Friedensschluss und heisst, den Kriegsbogen an den Nagel zu hängen (das wörtliche Bild für den Regenbogen als Symbol des Friedensbundes Gottes mit Noah). Das vom Ende der Zeit her zu verstehende Ereignis der Versöhnung ist die Wiederherstellung, Erneuerung und Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch durch Jesus Christus. Diese Versöhnung ist schon angebrochen, harrt aber noch der Vollendung. Ziel der Versöhnung ist das ewige Leben (Joh 3,16), das heisst das Sein mit Gott.

Die kleinen, alltäglichen ethischen Schritte der Versöhnung sind hineingestellt in diese *befreiende Weite*, die Perspektive des Reiches Gottes. Sie bekommen von vorn, vom Ziel der Geschichte, von der Hoffnung auf die Weltvollendung her ihre Ausrichtung und Kraft. Sie sind hinein genommen in ein kosmisches, die ganze Schöpfung mit einbeziehendes Versöhnungshandeln Gottes, das er «mit der ganzen Fülle seiner Macht» (Kol 1,19) vollzieht. Nicht nur einzelne Gläubige, sondern die ganze Menschheit, ja auch die nichtmenschliche Kreatur wird versöhnt. In Christus ist

Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott eingenommen, ist die Welt versöhnt. Diese Perspektive beinhaltet neben der befreienden Weite eine *entlastende Zusage*: Der Mensch kann und muss das Reich Gottes nicht erschaffen, es ist – das ist der Sinn von Gnade und Rechtfertigung – freies Geschenk Gottes, nicht Resultat menschlicher Versöhnungswerke (Röm 3,28; 4,1ff). Versöhnung in dieser Ausrichtung auf Gottes Reich bedeutet aber auch eine *aufregende Verschärfung* gegenüber unserem Alltagsverständnis von Versöhnung. Versöhnung ist kein rasches Friedensschliessen nach dem Konflikt in der Hoffnung, dass sich ja nichts ändern muss, so nach dem Motto: «Noch einmal gut gegangen, nichts muss sich ändern.» Das auf das Kommen des Reiches Gottes hoffende Versöhnungshandeln zielt radikal auf die Wurzeln des Übels, um dieses zu überwinden. Dabei verschärfen sich die Konflikte zunächst, statt dass schnelle Kompromisse und fauler Frieden geschlossen werden.

Hier stemmt sich das Evangelium am deutlichsten dem Verständnis der Zivilreligion und dem allen Menschen innewohnenden Bedürfnis nach Frieden und Konfliktfreiheit entgegen. Versöhnung geschieht im christlichen Verständnis nicht durch Einmischung der Gegensätze, sondern wo nötig zunächst durch deren Polarisierung. Auf Polarisierung weisen die ungeliebten Gerichtsankündigungen hin (z.B. Mt 25, 31–46), ebenso die eine Entscheidung fordernde, scharfe Aussage Jesu, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert im Sinne der Entzweiung (Mt 10, 34ff, Lk 12, 51). Er sei gekommen, ein Feuer zu bringen (Lk 12, 49).

Was bedeutet nun dieses im christlichen Glauben verankerte Verständnis von Versöhnung für die Versöhnung als Grundwert, als Orientierung für ethisch verantwortliches Handeln?

Die *befreiende Weite* zeigt sich dort, wo sich Menschen über kurzfristige Eigeninteressen hinaus die langfristige, nachhaltige Perspektive des Reiches Gottes aneignen und damit dem kleinen Alltagshandeln ein Ziel und eine Ausrichtung geben. Die *entlastende Zusage* wirkt sich dort aus, wo Menschen über die verkrampten Selbstrechtfertigungen hinauswachsen können, wo sie ohne Sorge um das eigene Glück und Heil sich für andere einsetzen können und wo sie mit Zivilcourage gegen politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Modeströmungen an ihrer Vision festhalten

können. Die *verschärfende Wahrheit* zeigt sich ethisch dort, wo Menschen Unrecht aufdecken und sich nicht zufrieden geben mit Halbwahrheiten, wo sie dem Unbequemen der Wahrheit in die Augen zu blicken wagen, seien es die Dimensionen der ökologischen Zerstörung oder der historischen Verantwortung für Unmenschlichkeiten des eigenen Staates und Volkes, seien es eigene Familiengeschichten oder persönliche Schuld.

Schuldenerkennung und Vergebung sind wohl die ethisch schwierigsten und wichtigsten Folgen des Versöhnungsangebotes Christi. Menschen und Institutionen geraten immer wieder in scheinbar ausweglose Lagen, in denen die normalen Lösungsinstrumente nicht mehr greifen. Sie machen Fehler und unterlassen Handlungen mit tödlichen Folgen für Andere. Sie laden Schuld auf sich. Solche verfahrenere, ausserordentliche Situationen der Verstrickung brauchen ausserordentliche Lösungen. Persönlich geschieht dies im Verzeihen und im Vergeben, politisch zum Beispiel mit Amnestie, wirtschaftlich in Schuldenerlass, Reparationszahlungen oder einem Wort des Schuldgeständnisses bzw. der Vergebung. Das Eingeständnis von Versagen und die Öffnung zu prospektivem Handeln zeigen die zwei Pole, welche Versöhnung ausmachen.

Vergebung ist auch ein politisch notwendiges Instrument, das allerdings das Recht nicht ausser Kraft setzen, sondern menschengerecht gestalten soll, wie beispielsweise Amnestien dies in ausserordentlichen Situationen tun können. Auch bei Revolutionen, Systemübergängen, die altes und neues Regime aushandeln, ist Schuldenerkennung ohne rechtliche Verurteilung möglich und ethisch sinnvoll, weil damit unter Umständen ein gewaltfreier Machtwechsel ermöglicht wird. Damit sucht Versöhnung den Weg der Gerechtigkeit. Vom Kriterium der Teilhabe her ist dabei eine gesellschaftliche, auf Partizipation abgestützte Auseinandersetzung nötig, damit die gefällten Entscheide Zustimmung finden und der späteren Befriedung dienen. So ist eine Politik wie auch eine Wirtschaft der Vergebung und Versöhnung ethisch einzufordern: Im unerbittlichen globalen Kampf um Märkte taucht immer wieder der Begriff des «gnadenlosen Konkurrenzkampfes» auf. Bei der kleinsten strategischen Schwäche droht Untergang oder feindliche Übernahme einer Unternehmung. «Der Markt kennt keinen Pardon», heisst es. Nötiger Strukturwandel soll nicht durch falsche Stützmassnahmen behindert werden und Politiker und Politikerinnen müssen nach

Fehlern teilweise zu Recht zurücktreten. Und doch: das wirtschaftliche und politische Fressen- oder Gefressen-werden sollte durch kreativere Lösungen einer Politik und einer Ökonomie der Vergebung abgelöst werden. Zum Beispiel durch *Fehlerfreundlichkeit*. Dies ist ein moderner weltlicher Begriff für Vergebung. Er taucht insbesondere als ethisches Kriterium bei der Beurteilung risikoreicher neuer Technologien auf und besagt, dass eine Technologie mit der Fehlerhaftigkeit menschlichen Verhaltens rechnen muss, ohne dass diese katastrophale Folgen hat. Auch der Markt und die Politik brauchen Mechanismen der Fehlerfreundlichkeit als Korrektiv zur Gnadenlosigkeit. Vergebung ist ein Akt der Befreiung, neu anfangen zu können und vom Zwang zur Unschuld befreit zu werden. Auch schwache, fehlbare Menschen können gebraucht werden und werden von Gott immer wieder als seine Partner gewählt. Vergeben heisst dabei, nicht vergessen. Schuld wird vielmehr identifiziert und anerkannt. Vergebung ist das Herz und der Antrieb für die umfassende, neue Gerechtigkeit. So gilt es, eine Politik und eine Ökonomie der Vergebung zu entwickeln.

Die *Konfliktlösungsmechanismen* verändern sich im Lichte des Grundwertes Versöhnung. Die Konfliktanalyse wird schärfer und präziser, die Schuldfrage wird offener gestellt. Bei asymmetrischen Konflikten, bei denen die eine Seite deutlich stärker ist als die andere, kann Parteinahme für die schwächere Seite und Empowerment eine Voraussetzung für die Versöhnung der verschiedenen Seiten sein. Entsprechend sind *Kompromisse* als mögliches Resultat von Versöhnung nicht einfacher, aber gute sind von faulen Kompromissen klar zu unterscheiden. Ethisch vertretbare Kompromisse werden tragfähiger. Auch die Aufarbeitung der Vergangenheit ist wichtiger Teil von Versöhnungs- und Heilungsprozessen, wie dies die erwähnten Versöhnungskommissionen leisten. Zugleich ist der Gefahr entgegen zu treten, dass der Rückblick auf die Vergangenheit zur Fixierung auf die Vergangenheit wird. Eine Versöhnung, die die Vergangenheit aufarbeitet, ohne sich darauf zu fixieren, führt zur transformativen Gerechtigkeit (vgl. Kapitel 3.1) und macht den Weg frei für die Zukunft.

Versöhnung ist ein wichtiger Grundwert im persönlichen und politischen, aber auch im kirchlichen Leben. Der «Dienst der Versöhnung» ist eine wichtige Aufgabe der Kirchen in der Gesellschaft. Die Spannung zwischen Befreiung und Versöhnung, also zwischen emanzipatorischer Befreiung

aus unterdrückenden Bindungen und Versöhnung mit den Unterdrückern ist dabei immer wieder ein Grundthema der ökumenischen Bewegung. Der «Dienst der Versöhnung gilt aber auch in der ökumenischen Verständigung zwischen Kirchen. Die Einheit der Kirchen hat ihre Wurzeln in der Versöhnung durch Christus (2. Kor 5,18–21). Sie ist eine Frucht des sorgfältigen Zusammenwachsens durch Begegnungen, Zusammenarbeit und gegenseitigen Respekt. Einheit wird damit anstelle der erzwungenen Einheit und Uniformität zur Einheit in Vielfalt und zur «Einheit in versöhnter Verschiedenheit», wie sie die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) anstrebt, zu der auch der SEK gehört.

4. Nachwort

Welche Rolle spielen religiöse Überzeugungen in gesellschaftspolitischen Entscheidungsprozessen? Dürfen sie Gewicht haben oder müssen sie – in pluralistischen Gesellschaften und angesichts der multireligiösen Anschauungen ihrer Mitglieder – ausgeklammert werden? Diese Fragen waren so lange von geringer Bedeutung, wie die vertrauten Orientierungen weitgehend konkurrenzlos dastanden und kaum mit anderen Traditionen konfrontiert waren. Heute sind die westlichen Gesellschaften durch eine Vielzahl verschiedener und auch konflikträchtiger Weltanschauungen, Religionen und normativen Orientierungen gekennzeichnet. Zweierlei rückt dabei ins Bewusstsein: In pluralistischen Gesellschaften leben erstens Menschen mit ganz unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und normativen Einstellungen zusammen, die in vielen, aber längst nicht allen Aspekten kompatibel sind. Erst in der Wahrnehmung dieser Pluralität wird zweitens die Uneinheitlichkeit und Umstrittenheit der eigenen Traditionen bewusst. Woran soll man sich orientieren angesichts der Vielzahl an Orientierungsmöglichkeiten, die scheinbar gleichberechtigt nebeneinander stehen?

Grundwerte und Rechte

Um einer Antwort näher zu kommen, muss mehr Abstand gewonnen und grundsätzlich gefragt werden: Warum brauchen Gesellschaften überhaupt Orientierungsmaßstäbe? Reicht es nicht völlig aus, auf die Pluralität der Überzeugungen zu verweisen und diese rechtlich zu schützen? Offenbar nicht. Denn Wertmaßstäbe sind nicht selbstgenügsam, jedenfalls nicht in den Köpfen der Menschen, die ihnen folgen. Beobachtet man die gesellschaftspolitischen Kontroversen, dann erscheinen verschiedene normative Auffassungen teilweise ganz unversöhnlich gegeneinander zu stehen. Sie konkurrieren miteinander um ihre Mehrheitsfähigkeit und Durchsetzbarkeit in demokratischen Gesellschaften. Was zunächst nur als politisches Kalkül erscheint, zeigt sich bei genauerem Hinsehen als ein wesentliches Einheit stiftendes Moment offener Gesellschaften. Gesellschaftlicher Zusammenhalt wird über gemeinsame Überzeugungen in Form sozialer Normen erzeugt und garantiert. Andere Meinungen werden nur als *Abweichung vom «common sense»* toleriert und bestätigen somit negativ die Geltung der Mehrheitsmeinungen. Eine andere Überzeugung zu *tolerieren*, ist aber etwas völlig anderes, als sie – gleichberechtigt – zu integrieren.

Liberalen Gesellschaften schützen Pluralität, indem sie die notwendigen verbindenden und verbindlichen Rahmenorientierungen rechtlich verankern. Das Recht soll die Freiheit aller schützen, damit jede und jeder zum gleichen Recht kommt.

Nun zeigt sich, dass Recht nicht nur auf *Geltung* angewiesen ist, sondern seine Geltung gesellschaftlich *anerkannt* werden muss. Die Normen und Werte, die das Recht in sanktionsfähige Paragraphen umwandelt, müssen akzeptiert und durch die Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger gestützt werden. Der «Sinn der Gesetze» muss mit den grundlegenden Ansichten derjenigen übereinstimmen, die den Gesetzen folgen sollen und als Souverän zugleich die Schöpfer der Gesetze sind. An dieser Stelle werden die Grenzen einer pluralistischen Lebenspraxis deutlich: Ihre Spielräume werden durch das Recht begrenzt. Nicht jede Meinung, die Menschen haben, kann gelebt werden, ohne mit dem Recht in Konflikt zu geraten. Manche mögen der Überzeugung sein, dass bestimmten Formen von Gewalt nur mit Selbstjustiz oder Todesstrafe begegnet werden könne. Wer diese persönliche Anschauung im Handeln umsetzt, bricht das Recht. Diese Grenze ist keine nur äusserliche. Vielmehr muss die Geltung dieser Grenze in den gelebten Überzeugungen selbst zum Ausdruck kommen *können*. Sonst verliert das Recht seine Anbindung an die Wirklichkeit und damit seine praktische Orientierungsfunktion.

Daraus folgt dreierlei: Erstens gibt es keinen gesellschaftlichen Pluralismus jenseits des Rechts. Zweitens braucht das Recht wiederum die Moral und Ethik um seiner Legitimität und Glaubwürdigkeit willen. Und drittens können moralische Überzeugungen im Hinblick auf ihre stützende Funktion für das Recht nicht beliebig sein. Wie müssen aber Orientierungsmaßstäbe aussehen, die diese Aufgabe in der pluralistischen Wirklichkeit bewältigen wollen?

Der Beitrag der Kirchen

Demokratische Gesellschaften leben von der Auseinandersetzung im Meinungsaustausch aller Beteiligten. Der Staat bietet dafür die formalen Rahmenbedingungen und Diskursplattformen. Die Inhalte bestimmt die interessierte Öffentlichkeit selbst. Die Kirchen sind Teil dieser Öffentlichkeit. Es gehört zu ihrem kirchlichen Selbstverständnis, sich qualifiziert und de-

zidiert am gesellschaftspolitischen Diskurs zu beteiligen. In diesem Sinne dokumentiert und reflektiert der vorliegende Text den Öffentlichkeitsauftrag von Kirche und ihrer Verantwortung für die Gesellschaft. Kirche nimmt ihre Aufgabe für die Gemeinschaft und das Gemeinwohl ernst. Sie weiss um die Bedeutung, aber auch um die Grenzen ihres Engagements. Sie hat eine Stimme in einem grossen Chor, die gleichberechtigt, weder über noch unter, sondern neben anderen Stimmen spricht. Zwei Anliegen rücken damit in den Vordergrund: Einerseits sind die Kirchen gefordert, ihre Stimme substantiell und entschieden einzubringen. Andererseits muss es ihnen ein Anliegen sein, die eigene Position im Diskurs mit allen Beteiligten plausibel und diskursfähig zu machen.

Vorausgesetzt wird damit die Fähigkeit und Bereitschaft zur Anerkennung widerstreitender Meinungen und zum respektvollen Umgang im kontroversen Gespräch. Kirchliche Stellungnahmen sollten in vorbildlicher Weise praktische Beispiele für den konstruktiven Umgang mit gesellschaftlichen Meinungsverschiedenheiten liefern. Sie argumentieren *für eine Position* und *nicht gegen anders denkende Personen*. Sie machen sich stark für den Dialog, der bestehende Unterschiede nicht nivelliert, sondern als kritische Anfrage an die eigenen Anschauungen ernst nimmt. Die grundsätzliche Anerkennung der und des Anderen sowie die Befähigung zur Teilnahme aller Beteiligten am Gespräch geht jeder normativen Positionierung voraus. Kirchliche Stellungnahmen gründen nicht nur auf diesem Fundament. Vielmehr muss sich dieses Prinzip in ihren konkreten Urteilen widerspiegeln.

«Grundwerte in christlicher Perspektive» können vor diesem Hintergrund weder als *christliche* Grundwerte Exklusivität, noch als *Grundwerte* eine besondere Autorität beanspruchen. Jede Idee einer christlichen – oder anders fundierten – «Leitkultur» muss zurückgewiesen werden, weil sie eine Dominanz behauptet, die dem Geist demokratischer, weltanschaulich neutraler Gesellschaften grundlegend widerspricht. Entgegen irreführender Behauptungen folgt daraus keineswegs eine Relativität der grundlegenden normativen Orientierungen. Vielmehr gilt es, die fundamentalen Prinzipien der Meinungs- und Glaubensfreiheit sowie der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz zur Richtschnur der je eigenen Position und

Wertorientierung zu machen. Auf diese Prinzipien kann nur um den Preis der Sprachlosigkeit verzichtet werden.

In diesem Sinne reflektiert der vorliegende Text wesentliche Grundwerte aus christlicher Sicht mit dem Ziel, diese sowohl inner- wie ausserkirchlich und -theologisch plausibel zu machen. Zugleich soll die Anschluss- und Dialogfähigkeit christlicher Orientierungen aufgezeigt werden. Hier kommt den Kirchen eine besondere Vermittlungsaufgabe in christlich geprägten Kulturen zu. Sie schützen die christlichen Traditionen gegen jeden Versuch ihrer Vereinnahmung für partikulare und ausgrenzende politische Interessen. Jede «Übersetzung» christlicher Glaubensaussagen, Erfahrungen und Einsichten in diskursfähige Aussagen in gesellschaftspolitischen Kontexten wird getragen von der biblisch bezeugten Beziehung zwischen Gott und Mensch und der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Die Ermöglichung von und die Befähigung aller zur Teilnahme an der Gemeinschaft bilden das übergeordnete Ziel aller Wertorientierungen in christlicher Perspektive.