

Gösta Gantner
Wolfgang-Michael Klein
Thorsten Moos
(Hg.)

Reflexionsvertrauen

Eine Festschrift zu Ehren von Klaus Tanner

HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

Reflexionsvertrauen

Reflexionsvertrauen

Eine Festschrift zu Ehren von
Klaus Tanner

Herausgegeben von
Gösta Gantner
Wolfgang-Michael Klein
Thorsten Moos

HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

ORCID®

Gösta Gantner  <https://orcid.org/0000-0003-2953-149X>
Wolfgang-Michael Klein  <https://orcid.org/0009-0000-9212-0445>
Thorsten Moos  <https://orcid.org/0000-0003-4877-7620>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-NC-ND 4.0 veröffentlicht.

Publiziert bei Heidelberg University Publishing (heiUP), 2025

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek
Heidelberg University Publishing (heiUP)
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
<https://heiup.uni-heidelberg.de>
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft frei verfügbar (Open Access).

urn: <urn:nbn:de:bsz:16-heiup-book-1550-2>
doi: <https://doi.org/10.17885/heiup.1550>

Text © 2025, das Copyright der Texte liegt bei den jeweiligen Verfasser:innen.

Umschlagabbildung: Caspar David Friedrich, Public domain, via Wikimedia Commons

ISBN 978-3-96822-329-2 (Hardcover)
ISBN 978-3-96822-328-5 (PDF)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	vii
I Denkformen	
<i>Thorsten Moos</i>	
Reflexionsvertrauen als Denkstil und Lebensform	3
<i>Friedrich Wilhelm Graf</i>	
Mangel an Eindeutigkeit, und dies mit Absicht:	
Zu Klaus Tanners Denkstil	13
<i>Gösta Gantner</i>	
Medium sein: Die (vermeintlich) defensive Rolle der Ethik	
im Konzert der Wissenschaften	21
<i>Reiner Anselm</i>	
Lebensführung: Trutz Rendtorffs Programm	
als Impuls für die Ethik heute	33
<i>Martin Hein</i>	
»Zukunft« in theologischer Perspektive:	
Eine Thesenreihe	43
<i>Eberhard Schmidt-Assmann</i>	
Hat Dogmatik eine Zukunft?	53
II Institutionen	
<i>Matthias Baum</i>	
Ecclesia semper reformanda:	
Ein Leitsatz theologisch verantworteten Denkens?!	63
<i>Wolfgang-Michael Klein</i>	
Evangelikale Institutionen	81
<i>Christian Frühwald</i>	
Welche Rechtsform braucht die Kirche?	
Ein Impuls zu einer echten Kirchenreform97

Inhaltsverzeichnis

III Krisen

Thorsten Moos

»Krankheit als Schangse« (Robert Gernhardt):

Zur Kritik der Vorstellung sinnvoller Katastrophen 109

Andreas Unterberg

Therapieentscheidungen im Hinblick auf das Lebensende:

Bedeutung von Lebensqualität und Ökonomie 127

Amelie Rüppel

Narrative Ökonomie als Chance zum Neuansatz

theologischer Wirtschaftsethik? 133

Christian Schwarke

Silent Running: Über die Technisierung der Transzendenz

und ihre Wahrnehmung 147

IV Materialitäten

Elisa M. Klein

Vom verlorenen Sünder und der vergessenen Hungersnot:

Die lukanische Figurenzeichnung und Argumentation in Lk 15,11–32 163

Thomas W. Holstein

Von der Entwicklungsbiologie zum Neovitalismus:

Die Bedeutung der Forschung von Hans Driesch

für die moderne Biologie 179

Anthony D. Ho

Stammzellforschung in Deutschland 193

Andreas Draguhn

Alles: Der Traum von Vollständigkeit in der Biologie 199

Vorwort

Verstehen zu wollen, »warum menschliche Reflexion vertrauenswürdig sein kann«,¹ ist ein Grundmotiv des Denkens und Forschens von Klaus Tanner. Die in diesem Band vereinten Beiträge adressieren diese Frage nach dem Reflexionsvertrauen und sind zugleich Ausweis eines solchen. Sie verhandeln ganz unterschiedliche Gegenstände und blicken aus unterschiedlichen theoretischen und praxisorientierten Perspektiven. Insgesamt kommen sie darin zusammen, dass sie von den Möglichkeitsbedingungen, Formen und gegenwärtigen Herausforderungen vertrauenswürdiger Reflexion zeugen. Die Beiträge entstammen zum großen Teil einem Symposium zu Ehren Klaus Tanners, das 2024 in Halle (Saale) stattgefunden hat.

Umso länger die Corona-Pandemie dauerte, umso mehr war die Zuversicht gesunken, dass ein Symposium anlässlich der Emeritierung von Klaus Tanner doch noch stattfinden werde. Umso mehr hat es uns gefreut, dass es im März 2024 endlich gelang, den Jubilar an einem seiner wichtigsten akademischen Wirkungsorte ausgiebig zu feiern. Das Symposium mit Klaus Tanner samt Freunden und Wegbegleiterinnen, Mitarbeitern und Kolleginnen in den Franckeschen Stiftungen in Halle war ein würdiges Fest, zu dessen Gelingen vor allem Judith Tanner maßgeblich beigetragen hat. Viele waren in Halle dabei, manche konnten nicht zugegen sein, einige fehlen schon lange. Herzlich danken wir all jenen, die im Anschluss an das Symposium daran mitwirkten, eine Festschrift für Klaus Tanner zu verfassen und diese in Form zu bringen. Neben den Autor:innen danken wir vor allem Moritz Helfen, Patricia Kerl und Viktoria Dinkelaker für die kräftige Unterstützung bei der Erstellung des Manuskripts.

Dass wir ein gutes Stück Wegs mit Klaus Tanner gehen konnten, empfinden wir als ein großes Glück und Privileg. Wir hoffen sehr, dass sich unsere Wege auch in Zukunft kreuzen werden und verbleiben in herzlicher Dankbarkeit.

Heidelberg und Darmstadt im Mai 2025,
Gösta Gantner, Wolfgang-Michael Klein und Thorsten Moos

¹ KLAUS TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 234.

I Denkformen

Reflexionsvertrauen als Denkstil und Lebensform

Lieber Klaus, meine sehr verehrten Damen und Herren,¹ wir haben diese amicable Zusammenkunft unter den Begriff des *Reflexionsvertrauens* gestellt. Ein Kunstwort, destilliert aus Deinem Naturrechtsbuch; und eines, so haben wir unterstellt, von überschriftlicher Qualität. Denn die dort mit dem Achtergewicht der letzten Worte angemahnte »Suche nach einer Weisheit, die verstehen lässt, warum menschliche Reflexion vertrauenswürdig sein kann«,² lässt sich, das war die Prämisse, als Grundbewegung Deines ethischen und theologischen Denkens, ja: Deiner akademischen Existenz, namhaft machen. Am Ende unserer Tagung möchte ich noch einmal einige Ebenen dieses Reflexionsvertrauens, mit einem Tannerwort: *abschichten*. Denn dieses Reflexionsvertrauen ist selbst in dem Sinne reflexiv verfasst, dass es über sich Auskunft geben kann; doch zugleich weist es über jede diskursive Denkbewegung hinaus auf einen Gehalt, den keine reflexive Formung restlos zu erfassen vermag.

Die Grundfrage ist, wie Gewissheit zu erlangen ist: epistemische, vor allem aber normative Sicherheit über das, was gut und richtig und zu tun ist. Die europäische Moderne sieht sich aus dem Nest des traditionalen Geltungsschutzes, der überkommenen Institutionen und Überzeugungen, geworfen – aus einem Nest, von dem wir hier nicht beurteilen müssen, ob es je so warm war, wie es die Verlusterfahrung *ex negativo* behauptet. Was in der kühlen Freiheit bleibt, ist Immanuel Kant zufolge das Wagnis vernünftiger Reflexion. »Habe Mut, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen.« Worauf aber soll sich dieser Mut gründen? Damit ist die Reflexionsvertrauensfrage gestellt. Denn Kants eigene Antwort – der Verweis auf die zwingende Kraft der universalen Vernunft, die darin festen Boden unter den Füßen findet, dass sie sich auf ihre eigenen Voraussetzungen hin befragt –, diese Antwort hat an Überzeugungskraft eingebüßt angesichts von Erfahrungen der Pluralität,

¹ Abschlussbeitrag auf dem Symposium »Reflexionsvertrauen« zu Ehren von Klaus Tanner, Halle an der Saale, 1.–2. März 2024. Der mündliche Stil ist beibehalten.

² KLAUS TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 234. Hier wird Reflexionsvertrauen als Thema des Naturrechts identifiziert (ebd. 36): »[Das Naturrecht] habe [so nach Huber und Tödt] seinerseits metaphysische Fundamente, insbesondere das Vertrauen in die Fähigkeit einer autonom-rationalen Vernunft, die Grundstrukturen der Welt als Bedingungsgefüge menschlichen Handelns erkennen zu können.«

Historizität, Begrenztheit und mangelnder Bindungskraft der Vernunft. Warum kann menschliche Reflexion dennoch vertrauenswürdig sein? Und inwiefern gilt das insbesondere für die Theologie, die in der Moderne notorisch dem Verdacht der Unvernünftigkeit unterfällt und auch selbst immer wieder dazu tendiert, sich im Verweis auf höhere Wahrheiten aus rationalen Diskursen auszukoppeln?

Sechs, nein: sieben Ebenen des Reflexionsvertrauens, kurz entfaltet.

1 Kommunikative Ebene

Reflexion kann vertrauenswürdig sein, so die erste, in Starnberger Seeluft gereifte Erkenntnis, weil und insofern sie die Gestalt diskursiver Kommunikation hat.³ Auf Kommunikation dürfen wir vertrauen, weil diejenigen, die an ihr teilnehmen, bei aller eigenen Perspektivität einen gemeinsamen Verständigungshorizont unterstellen. Wenn also Reflexionsvertrauen mit Gewissheit zu tun hat, dann nicht mit der Gewissheit des material Gewussten (das heute bestritten und morgen widerlegt werden kann), sondern mit der in kommunikativen Bemühungen eingelassenen praktischen Gewissheit, dass Verständigung möglich sein muss.

Das ist auch ein theologisches Thema. Denn diese Gewissheit trägt trotz aller transzentalpragmatischen Felgaufschwünge⁴ deutlich eine Vertrauenssignatur, die sich, dem seewandelnden Petrus gleich, des eigenen Grundes nicht noch einmal mit Bordmitteln vergewissern kann, sondern die im Laufen selber liegt. Daraus entsteht für die theologische Ethik ein Denkstil, der sich, aller moralischen Bekenntnisfröhlichkeit abhold, aus einer, mit Helmut Schelsky gesprochen, »in der Dauerreflexion gewonnene[n] höhere[n] Spiritualität«⁵ speist.

3 So schon in der Tradition des Naturrechts: »Wird nach dem Naturrecht gefragt, geht es um die Universalisierbarkeit bzw. allgemeine Kommunikabilität von Geltungsansprüchen.« (ebd. 54).

4 Vgl. ebd. 233, 36, zur Ablösung des Naturrechts durch die Transzentalpragmatik. Nach Jürgen Habermas ist eine »schwache Idealisierung unserer [...] Argumentationsprozesse« (zitiert nach KLAUS TANNER., »Ist Theologie solides Wissen? Bemerkungen zur Aufgabe von Theologie auf der Basis von Kant, Habermas und Cassirer«, in *Religion und symbolische Kommunikation*, hg. von DEMS. Leipzig 2004: 15–37, 24) nötig.

5 Zitiert nach DEMS. »Zerstört Dauerreflexion religiöse Institutionen?«, in *Christentumstheorie: Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*, hg. von DEMS., Leipzig 2008: 231–237, 235. Dauerreflexion erweist sich so als Kennzeichen eines modernen Bewusstseins und seiner kommunikativen Wachheit, »die sich eben gerade nicht mehr an gegenständlich verobjektivierbaren Wissensbeständen fest machen lässt, sondern in einem Prozess >unendlicher Iteration [...] sich dauernd durch die Wahrheit der Widersprüche hindurcharbeitet<<, ebd., mit Schelsky.

Demnach bleibt nichts, als sich ohne Rest, kenotisch, in die gemeinsame Reflexion, in die Verständigungsbemühungen hineinzugeben.⁶ Im ersten Seminar, das ich als Student in Halle bei Klaus Tanner belegt habe, ging es um Wirtschaftsethik. In der letzten Sitzung, nach dem Durchgang durch zahllose Positionen, Wort und Widerwort, stellten wir Studierende ihn zur Rede: Alles schön und gut, aber wir müssten doch schließlich zu einer begründeten theologischen Positionierung kommen. Es war eine unbefriedigende Sitzung. Im Rückblick würde ich sagen, dass diese materialmoralische Vergewisserungsverweigerung für mich persönlich der Einstieg in die theologische Ethik überhaupt war, für den ich bis heute dankbar bin.⁷

2 Kulturelle Ebene

Mit dem Verweis auf die sprachliche Verfasstheit kommunikativer Vernunft ist auch der Übergang zur zweiten Ebene des Reflexionsvertrauens gegeben. Denn diese sprachliche Verfasstheit ernstzunehmen heißt, deren konkrete sprachliche Formen wahrzunehmen. Hier ist nicht nur analytische Hygiene des Begriffs und des syllogistischen Schlusses. Hier leben sprachliche Bilder, Metaphern, Symbole, Erzählungen, und siehe: Es war Vernunft in ihnen.⁸ Und neben den sprachlichen Formen leben noch ganz andere: Bilder sind zu sehen, Klänge zu hören, Rituale zu vollziehen, und auch sie erschließen Welt auf Weisen, die mitnichten un- oder widervernünftig sind.

Klaus Tanner hat immer dafür plädiert, diese »»materielle« Seite des Geistes« ernstzunehmen und die verschiedenen symbolischen Formen zu analysieren, in denen Welt entsteht. Der kantischen Verschiebung »von der Objekt-erkenntnis auf den Konstitutions- und Konstruktionsprozess von Erfahrung

6 Zu einfache Gewissheiten im Wissen halten davon ab, nach den Grundstrukturen des Lebens zu fragen und »in der metaphysischen Frage nach einer Tiefenschicht« einen Sinn zu sehen, ebd. 234. Umgekehrt: Wer die Fraglichkeit, Brüchigkeit, Widersprüchlichkeit menschlicher Selbst- und Weltdeutung erkennt (wie es die postmoderne selbstreflexive Moderne tut), fragt nach Metaphysik.

7 Das ist kein Relativismus; denn noch der Standpunkt, von dem aus etwas als Relativismus zu apostrophieren wäre, steht uns nicht zu Gebote, denn dieses wäre der Standpunkt des Absoluten, vgl. DERS. *Naturrecht*, 230.

8 Bei Habermas fehlt nach Klaus Tanner die »Schlussfolgerung, es könne Formen von Kommunikation und Vernunft geben, welche ebenso ernst genommen zu werden verdienen wie die Grundregeln diskursiven Argumentierens« (DERS. *Wissen*, 25): »andere Formen des Wissens und seiner Darstellung – wie Kunst, Bilder, Metaphern, Symbole, Erzählungen« (26), »ästhetisches Verstehen, naturwissenschaftliches Erklären, aber auch Praxiswissen« (30) als unterschiedliche Typen der Hervorbringung überprüfaren Wissens.

und Wissen«⁹ zu folgen, machte er auch der Theologie zur Aufgabe, die er dadurch in den Kontext der Kulturwissenschaften setzte.¹⁰

Auch das, so scheint mir, ist eine reflexionsvertrauensstiftende Maßnahme. Denn so tritt die Vernunft aus der dünnen Luft des Kontrafaktischen und Regulativen hinüber in die Sphäre des empirisch Wahrnehmbaren, Begreifbaren, Analysierbaren. Im Dresdener SFB waren es Reichstagsprotokolle und Brautbriefe, Diakonissenhäubchen und Kanzelschleifen, die neben klassische theologische Texte traten. »Tolles Material«, leuchtende Augen beim Projektleiter. Für die Theologie hat das den einen doppelten Vorteil: zum einen, sich anders als mit *Gott* oder mit *Gerechtigkeit* mit Gegenständen beschäftigen zu dürfen, die es fraglos *gibt*,¹¹ und zum anderen, den historischen Wandel nicht zuerst als beständige Kritik von Geltungsansprüchen, sondern als Konstitution von Prägnanz, von Verstehbarkeit geschichtlicher Bewegungen begreifen zu dürfen; Bewegungen, die dann eine ihnen innenwohnende Rationalität offenbaren mögen.

Reflexionsvertrauen heißt auf dieser Ebene: sich dem geschichtlichen Reichtum der Formen des Sich-Verhaltens zur Welt zu widmen und sich darin selbst in diese geschichtliche Reflexionsbewegung zu stellen (wie wohltuend, mit den Gegenwärtigen nicht alleine zu sein!). In diesem Sinne beerbt das Reflexionsvertrauen die großen Kultur- und Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts,¹² aber wiederum weniger in expliziter als in performativer, petrushaft seewandelnder Art und Weise.

9 Ebd. 15.

10 Vgl. DERS. »Theologie im Kontext der Kulturwissenschaften«, in *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002): 83–98; DERS. *Naturrecht*, 229. Vgl. auch DERS. *Wissen*, zur Neuverortung der Theologie »in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die zukünftige Rolle der Geisteswissenschaften in der Universität« (11; vgl. 17).

11 »Ist Theologie solides Wissen?«, DERS. *Wissen*, 15.

12 So DERS. *Naturrecht*, 149, im Anschluss an Troeltschs Historismus und dessen Versuch, die Naturrechtstradition durch eine Geschichtsphilosophie zu ersetzen: »Die an Zwecken ausgerichteten Institutionen und die verschiedenen, die Lebensführung bestimmenden Ziele sollen in ihrer historischen Geprägtheit herausgearbeitet und in einen normativen Deutungsrahmen integriert werden, um eine klare Orientierung für das Handeln zu gewinnen.«

3 Kontextuelle Ebene

Mit den konkreten Formen der Vernunft kommen die spezifischen Kontexte. Und hier lebt nicht so sehr die eine Vernunft in ihrer abstrakten Universalität; hier leben die verschiedenen Rationalitäten, die lokalen Allgemeinheiten, die konkreten Beschreibungs- und Wissensformen, das jeweilige Praxiswissen.¹³ Klaus Tanner hat sich, wie wir gehört haben, in großer Tiefe auf diese feldspezifischen Rationalitäten eingelassen: in der Lektüre von *nature*, *Cell* und *Lancet* ebenso wie in der Lektüre von Gesetzeskommentaren. Nicht unkritisch, aber wiederum im Vertrauen darauf, dass es unverzichtbar ist, sie in die Reflexion einzubeziehen, um von hier aus kommunikative Kontexterweiterung, also: Ethik, zu treiben.

Damit verbindet sich meiner Wahrnehmung nach vor allem eins: das große Interesse für und die tiefe Achtung vor den Menschen, die für diese Kontexte stehen und in ihnen als Expertinnen und Experten verwurzelt sind. Die Zusammensetzung dieser Tagung legt davon beredtes Zeugnis ab. Das ist, sozusagen, die philanthropische Seite des Reflexionsvertrauens.

4 Ebene der Entscheidung

Mit den Kontexten und den konkreten Personen kommt die Pluralität der Perspektiven sowie die Pluralität der normativen Orientierungen und Grundüberzeugungen.¹⁴ Muss Entscheidendes entschieden werden, ist Dissens die Regel. Mit Pluralität und Antagonismen muss gelebt werden. Das ginge am entspanntesten mit einem normativen Relativismus, der sich jedoch spätestens aus den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts verbietet.¹⁵ Es gibt, so sagt die unbeliebige Bindungskraft der individuellen moralischen Einsicht, Falsches und Böses. Was aber, wenn die unbeliebig Gebundenen ein anderes Bild abgeben als das einer nordkoreanischen Armeeparade? Wenn sie, divergent orientiert, in unterschiedlichste Richtungen durcheinanderlaufen und

13 »Apriorische Gewißheit und universale Geltung sind nur durch materiale Reduktion zu erreichen. Dagegen führt die Zuwendung zur materialen Vielfalt des Ethischen zu mehr Ungewissheit und weniger exakt ausweisbaren Geltungsansprüchen.« Ebd. 183.

14 Das ist nach ebd. 234, das Thema »pluralitätsoffener Metaphysik«, vgl. für die innere Pluralität der christlichen Naturrechtsüberlieferung ebd. 232 sowie 32, 40.

15 »Es soll gezeigt werden, daß Ethik nicht im grenzenlosen Relativismus preisgegeben werden muß, sondern als ein wahrheitsfähiger Bereich erwiesen werden kann.« Ebd. 177, zu Hilary Putnam und anderen.

aneinanderrempeln? Ebenso wenig wie einen Newton des Grashalms gibt es einen Kim Jong Un der praktischen Vernunft.

Was bleibt, ist das Vertrauen in den Kompromiss: darein, dass er der eigenen normativen Bindung ebenso wie der Einsicht in die Perspektivität und Endlichkeit der eigenen Vernunft Rechnung trägt;¹⁶ und dass er, wenigstens für einen Moment, das normative Gerempel befriedet und Atem schöpfen lässt für alle weitere kommunikative Arbeit am Dissens. Wenn die universale Verständigung das Ideal ist, dann ist der Kompromiss ihre hässlich-schrumpelige Verwirklichung – doch auf ihn zu vertrauen ist das Nobelste, was uns Vernunftendlichen zu Gebote steht. Klaus Tanner hat sich hier, wie Antony Ho es für den Stammzellkompromiss berichtet hat, mit hohem Einsatz (und hohen persönlichen Kosten) investiert.

5 Soziale Ebene

Mit der Frage nach der sozialen Wirklichkeit des Vertrauens kommt ein anderes Tanner'sches Thema in den Blick: das der Institutionen. Institutionen sind vertrauensförderlich, weil sie durch Routinisierung und symbolische Generalisierung Erwartungssicherheit produzieren. Zugleich besteht zwischen ihnen und vernünftiger Reflexion ein sprödes Verhältnis. Reflexion steht im Verdacht, Institutionen zu zersetzen, während Institutionen im Verdacht stehen, in ihrer Routinisierung der Reflexion im Wege zu stehen.

Das gilt seit der Aufklärung insbesondere mit Blick auf die Kirche. »Institution statt Reflexion« ist die Parole einer klerikalen Vernunftkritik,¹⁷ »Reflexion statt Institution« rufen die Priester des organisierten Atheismus. Mit Helmut Schelskys berühmter Frage, ob Dauerreflexion institutionalisierbar sei, und seiner bejahenden Antwort vertraut Klaus Tanner, so scheint mir, auf eine nicht nur reflexionskompatible, sondern auch Reflexion verkörpernde und Reflexion freisetzende Kirche. Reflexionsvertrauen verwirklicht sich als kritisches Institutionenvertrauen: Das gilt in Klaus Tanners Fall womöglich in noch stärkerer Weise für die Institutionen des Rechts und der politischen Deliberation, ebenso wie für die akademische Wissenschaft und ihre normative Selbstregulierung. Reflexionsvertrauen, bewährt und auf die Probe gestellt in Tausenden von Gremienstunden, verbracht auf den Polstersesseln und Holzstühlen der EKD

16 Vgl. ebd. 233.

17 Gegen eine Selbstermächtigung der Kleriker der Vernunftkritik im Namen der Sünde ebd. 50.

und des Bundestages, des Robert-Koch-Institutes und der Universität, der DFG und der Leopoldina. Institutionelles Reflexionsvertrauen in den Mühen der Ebene, kein Hegel'scher Seiltanz mit komfortablem Sicherungsnetz.

6 Individuelle Ebene

Doch das Reflexionsvertrauen richtet sich nicht nur auf Institutionen, sondern auch auf Individuen. Mit der aristotelischen Tradition kann auf die situationsangemessene Klugheit der Einzelnen vertraut werden.¹⁸ Dieser Klugheit in der Suche nach dem allgemeinen Richtigen – gegen eine Neigung zur Kasuistik – Raum zu lassen, auch den unausweichlichen »Restdezisionismus«¹⁹ individuellen Handelns anzuerkennen, darin besteht eine weitere Ebene des Reflexionsvertrauens. »Ethische Theorie ist«, so schreibt Klaus Tanner, »immer ›Wissen auf Abstand‹.«²⁰

In der Lehre hat er immer wieder die ärztliche Profession als Paradigma für die kluge Sensibilität für das Einzelne neben profundem Wissen um das Allgemeine herangezogen. Ich habe mich lange gefragt, woher er als einer, der aus dem anthropologischen Pessimismus des bayrischen Luthertums kommt, dieses leuchtende Bild von ärztlicher Professionalität, ja: überhaupt von menschlicher Individualität eigentlich hat. Irgendwann durfte ich dann seine Frau Judith kennenlernen.

7 Schluss

Diese verschiedenen Ebenen zusammengenommen zeigt sich ein Denkstil des Reflexionsvertrauens, man könnte auch sagen: einer frommen kritischen Vernunft. Kritisch im Sinne der Anerkennung und skrupulösen Analyse der Endlichkeit, Brüchigkeit und Perspektivität vernünftigen Reflektierens. Auf jeder der genannten Ebenen hat sich ein Element der Vernunft durch Vernunft selbst gefährdet gezeigt. Substantielle Gewissheit, diskursive Klarheit, universale Geltung, normative Bindung, institutionelle Stabilität, individuelle Handlungssicherheit: alles prekär.

18 Vgl. ebd. 177.

19 Ebd. 231; vgl. 53.

20 Ebd. 53.

Zugleich hat sich auf jeder Ebene gezeigt, dass Reflexion im tieferen Sinn eben doch vertrauenswürdig sein kann: als Prozessgewissheit, als symbolische Mehrdimensionalität,²¹ als konkrete Rationalität, als reflektierter Kompromiss, als institutionalisierte Dauerreflexion, als individuelle Klugheit. Ob sich dieses Reflexionsvertrauen angesichts der gegenwärtigen Erfahrungen der Radikalisierung von sozialen Antagonismen, des Zerbrechens von Verständigungsvertrauen und der institutionellen Destabilisierungen bewährt, scheint mir eine drängende Frage. Denn dass dieses Vertrauen berechtigt ist, kann – das ist das fromme Moment der kritischen Vernunft – seinerseits nicht vernünftig bewiesen, sondern allenfalls im Vollzug erfahren werden. Es handelt sich um die performative Frömmigkeit reflektierender Vernunft. Theologisch, also lateinisch gesprochen geht es nicht um die *fides quaerens intellectum*, um eine Frömmigkeit, die nach Vernunft fragt, sondern um die *fides intellectus quaerentis*, um die Frömmigkeit der beständig weiterfragenden Vernunft. Klaus Tanner über Ernst Troeltsch: »Jede Erkenntnisbemühung und Stellungnahme setzt nach Troeltsch ein ›religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit‹ voraus, das aus der ›Welt‹ nicht mit absoluter Sicherheit gewonnen werden kann.«²²

Damit ist eine letzte, die affektive Ebene des Reflexionsvertrauens berührt. Denn einerseits hat diese beständig drängende Reflexivität teil an der, mit Schelsky gesprochen, »Erlebnis- und Vorstellungsunruhe der [modernen, T.M.] Subjektivität«.²³ Doch andererseits zielt sie, darin ganz augustinisch, auf eine Ruhe des Herzens. Eine affektive Zentralvokabel der Tanner'schen Ethik ist die der »Entdramatisierung«. Ethik leistet eine Entdramatisierung des Dissenses, der Uneindeutigkeit, des Lebens unter den Bedingungen von Unsicherheit und Ungewissheit. In der unruhigen Betriebsamkeit ihrer Präzision und in der Selbstantäußerung der Arbeit am Einzelnen muss sie irgendwo einen kontemplativen Kern haben, eine Seelenruhe oder die Sehnsucht danach, wie sie in den Bildern des großen Seelenverwandten und diesjährigen Heiligen Caspar David Friedrich aufscheint.

In einer Predigt aus der Dresdener Zeit, und damit schließe ich, spricht Klaus Tanner über ihn und damit möglicherweise auch über sich selbst.

Die Welt des Geistes eröffnet sich für Friedrich erst im Wahrnehmen, genau Hinsehen, Abarbeiten am Materiellen, der Natur. Das Erhoffte und Ersehnte ist nie direkt zugänglich. Nur im Arbeiten am Einzelnen eröffnet sich der Zugang

21 Mit Ernst Cassirer spricht DERS. *Wissen*, 35, von der »Mehrdimensionalität der kulturellen Welt«.

22 DERS. *Naturecht*, 161.

23 Zitiert nach DEMS. *Dauerreflexion*, 235.

zum Ganzen. [...] Der menschliche Geist zeigt seine Kraft zu einer doppelten Bewegung: Hingabe an die Dinge und Herrschaft über sie sind verschränkt: »Genauigkeit und Seele«. [...] Die Subjektivität äußert sich nicht im Zerbrechen aller Formen. Sie ist die Kraft, sich einzulassen auf das was ist, genau hinzusehen, sich nicht mit dem ersten, oberflächlichen Eindruck zu begnügen, sondern tiefer zu schauen.²⁴

ORCID®

Thorsten Moos  <https://orcid.org/0000-0003-4877-7620>

²⁴ DERS. »Predigt im Gemeindesaal der Lukaskirche Dresden im letzten Jahrhundert«, unpubliziert, o.J. Es gilt, »die ästhetische Dimension religiösen Lebens ernster zu nehmen«, zitiert nach DEMS. *Wissen*, 37.

Friedrich Wilhelm Graf

Mangel an Eindeutigkeit, und dies mit Absicht Zu Klaus Tanners Denkstil

»Im wiedervereinigten Deutschland erleben wir eine Situation, in der sich dauernd Menschen begegnen, die zwar die gleichen Worte verwenden, aber nicht dieselbe Sprache sprechen«, hat Klaus Tanner vor dreißig Jahren, 1994, geschrieben.¹ Desto mehr kommt es darauf an, die Sprache eines Autors ernst zu nehmen. Nur so lässt sich sein spezifischer Denkstil erfassen – wenn dieser Denker denn einen eigenen Denkstil auszubilden vermocht hat. Ich bin seit langen Jahren davon überzeugt, dass dies bei Klaus Tanner der Fall ist. Deshalb versuche ich nun in fünf Schritten, Klaus' Denkstil nachzuzeichnen. Dazu muss ich zunächst den Verdacht der Befangenheit bekräftigen. Wir haben in jungen Jahren einige Texte gemeinsam erarbeitet und geschrieben; ich sehe den tragbaren rechteckigen grauen Kasten der Firma Philippss, der eine Art früher PC war, noch vor mir. Wir haben gemeinsam ein Kant-Portrait verfasst und eine biographische Skizze des konservativen und sozialpaternalistischen Berliner Sozialethikers Reinholt Seeberg. Auch haben wir nicht nur gemeinsame Seminare, 1984 etwa über Carl Schmitt und den Parlamentarismus, durchgeführt, sondern in produktiver Kooperation auch einen 60 Druckseiten umfassenden Lexikonartikel über die Geschichte des Kulturbegriffs im protestantischen Deutschland und einen Essay zum modernen Konservatismus verfasst. Doch trotz dieser großen langjährigen freundschaftlichen Nähe habe ich intellektuelle Distanz genug, um etwas zu Klaus' ganz eigener Denkart, seinem individuellen »Denkstil« (Ludwik Fleck) sagen zu können.

Erstens eine Bemerkung zum Œuvre: Klaus Tanner hat über höchst unterschiedliche Themen gearbeitet und publiziert. Das Spektrum der von ihm literarisch behandelten Probleme ist sehr breit. Neben einer wirklich wichtigen Dissertation über die von protestantischen Theologen und Juristen geführte Staats- und speziell Demokratiedebatte in der Weimarer Republik ist die Münchner Habilitationsschrift über protestantische Naturrechtsdiskurse und speziell Ernst Troeltschs Deutung der komplexen Geschichte des christlichen Naturrechtsdenkens zu nennen. Das Thema »Recht und Rechtsordnung« fasziniert Klaus Tanner besonders stark. Aber der Schuster blieb nicht bei

¹ KLAUS TANNER, »Christentum und Bildung«, in *Ringvorlesung Christentum und Bildung: Europäische Perspektiven*, hg. von Roland Biewald und Klaus Tanner, Dresden 1997: 3–18, 5.

seinen Münchner Leisten. Klaus Tanner hat Sammelbände über »Liebe« im Wandel der Zeiten«, zur »Christentumstheorie« und zum deutschsprachigen Sozialprotestantismus im 19. Jahrhundert herausgegeben. Er hat Vorträge über den »Umgang mit Schuld aus theologischer Sicht« und zum sogenannten »allgemeinen Rechtsempfinden« in historischer und theologischer Perspektive« veröffentlicht. Auch hat er über die Geschichte und bleibende Aktualität des Bildungsbegriffs und seiner religiösen Gehalte publiziert. Er hat Aufsätze zur Theorie der parlamentarischen Demokratie und zur politischen Semantik veröffentlicht. Zu Fragen der sogenannten »angewandten Ethik« und hier speziell der Bioethik liegen eine ganze Reihe von gewichtigen, stark beachteten Aufsätzen vor. Auch hat er viel Kluges zu den Begründungsproblemen ethischer Reflexion unter den spezifischen Bedingungen des modernen religiösweltanschaulichen und moralischen Pluralismus geschrieben. Mehr noch: Zu Klaus Tanners literarischem Oeuvre gehören auch genuin religiöse Texte wie Predigten und wunderbare Meditationen, die auch hohe ästhetische Sensibilität erkennen lassen; ich nenne exemplarisch nur eine Predigt über Caspar David Friedrich im Gemeindesaal der Dresdner Lukaskirche. Klaus Tanner ist nicht nur ein wissenschaftlicher, sondern auch ein religiöser Autor. Aber es gehört zur spezifischen Signatur seines Schreibens, dass hier die Übergänge fließend sind. Auch in manchen sehr gelehrten Texten zu Begründungsproblemen der Ethik rekurriert er auf Symbole und Metaphern, wie sie in der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament überliefert sind. Besonders gut zeigt dies seine Heidelberger Antrittsvorlesung »Ein verstehendes Herz«, in der es um Urteilskraft und die in der protestantischen Tradition oft vernachlässigte »Epikie« geht.²

Blickt man auf die Vielzahl der Themen und die Diversität der literarischen Gattungen, entsteht der Eindruck eines sehr heterogenen Oeuvres. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die Liste der ganz unterschiedlichen Referenzautoren in den Blick nimmt. Klaus Tanner stützt sich in seinen Arbeiten vor allem auf Philosophen, denen er ein Denken »aus protestantischem Geist heraus«³ zuschreibt, also auf Kant, Herder, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher und Hegel. Aber niemals bezieht er sich affirmativ auf Fichte. Unter den Theologen sind ihm neben Schleiermacher und Troeltsch auch Adolf von Harnack und Paul Tillich wichtig. Er stützt sich auf Hannah Arendt, schreibt über Ernst Cassirer und beruft sich immer wieder auf Jürgen Habermas. Auch nimmt er intensiv moderne Sozialpsychologen wie Heiner

2 DERS. »»Ein verstehendes Herz«: Über Ethik und Urteilskraft«, in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 56 (2012): 9–23.

3 DERS. *Christentum und Bildung*, 10.

Keupp wahr. Aber er hat sich niemals, sehe ich recht, zustimmend zu Niklas Luhmann geäußert. Also: Auch mit Blick auf die Autoren, die ihm wichtig sind, lässt sich viel bunte Vielfalt beobachten. Aber zugleich kann man eine Tendenz erkennen: Liberal denkende Klassiker sind ihm lieber als strukturell autoritäre Vergemeinschaftungsapostel. Obgleich er Hegel vor allem mit Blick auf dessen Konzept von Negation und Entäußerung zustimmend zitiert und um den »Stachel des Negativen« weiß, stellt er sich nur insoweit in eine hegelianisch inspirierte Tradition, als er betont: »Identitätsgewinn gelingt nur durch die Selbstdarstellung hindurch.«⁴ Dennoch ist er eher ein Kantianer, allerdings ohne jenen ethischen Rigorismus, wie er für viele protestantisch-theologische Ethiker einst typisch war. In der Bricolage von Einsichten unterschiedlicher, aber ausnahmslos irgendwie liberaler Theologen und Philosophen hat er zu einem ganz eigenen Stil des Argumentierens und Urteilens gefunden.

Zweitens: Wer in den 1980er Jahren als ein junger Systematischer Theologe in München an seiner Dissertation arbeitete, sah sich einem spezifischen intellektuellen Milieu konfrontiert. In Gestalt von Wolfhart Pannenberg gab es einen international hoch renommierten und vielfältig geehrten Dogmatiker (und immer wieder auch Ethiker), der in irgendwie idealistischen Sprachspielen die unbedingte Wahrheit des Christentums begrifflich demonstrieren zu können beanspruchte – mit einer dezidiert konservativen, antiliberalen gesellschafts- und religionspolitischen Agenda.⁵ Mein Doktorvater Falk Wagner, ein Schüler von Theodor W. Adorno, Wolfgang Cramer und Bruno Liebrucks, meinte in Hegel'scher Begrifflichkeit den Gottesgedanken rein spekulativ, »an sich selbst«, in ganz klaren Begriffen explizieren und so alle möglichen Begründungsprobleme lösen und speziell auch die Schwierigkeiten einer rationalen Sicherstellung des christlichen Glaubens unter den kognitiven Bedingungen der Moderne bearbeiten zu können. Der später in Mainz und Tübingen lehrende Systematische Theologe Eilert Herms war ein faszinierend fleißiger, stark von Schleiermacher geprägter Deduktionsdenker, der in einer weithin unverständlichen, eher barbarischen und autoritätsfixierten Privatsemantik hypertrophen Anspruchsdenken jenseits aller Empirie kultivierte. In der Münchener Philosophie sah es gerade in Sachen Idealismus-Deutung damals ähnlich aus; exemplarisch genannt seien nur die großen Namen Dieter Henrich⁶ und Robert Spaemann. Der theologische Ethiker Trutz Rendtorff, an dessen Lehrstuhl

4 Ebd. 8.

5 Dazu siehe: FRIEDRICH W. GRAF, »In Memoriam Wolfhart Pannenberg«, in *Kerygma und Dogma* 62,2 (2016): 183–188.

6 DERS. »»Freiheit in Besonnenheit«: Dieter Henrich zum Gedenken«, in *Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 31 (2024): 1–17.

Klaus und ich Assistenten waren, war vom zentralen Münchener Thema »Subjektivitätstheorie« fasziniert, aber zugleich gegenüber den vermeintlich rein rationalen großen Theorien mit ihren überzogenen Begründungs- und Deutungsansprüchen skeptisch eingestellt. Klaus teilte diese Skepsis früh schon deutlich stärker als ich damals. Er hat mit genau dieser Skepsis ein eigenes, auch gegenüber Trutz Rendtorff selbständiges, Verständnis der Aufgabe und Erkenntnismöglichkeit der Theologie entwickelt. Er hielt von den Chefdeduktionisten nichts, aber auch wirklich gar nichts. Prinzipienreiterei widerte ihn an, und für spekulationssüchtige Allbegründungs-Aficionados oder Letztbegründungsfetischisten hatte er nur intelligente Verachtung übrig. Es mag mit seiner komplizierten, auch von viel Schmerz und Leid geprägten Lebensgeschichte zusammenhängen, dass er den großen Gestus des Alles-Erklärenkönnens vieler Intellektueller nur für hohl und arrogant hielt. Kritik an der Selbstüberschätzung von Intellektuellen bezeichnet eine wichtige Kontinuität seines Denkens. Um es in einer ersten Annäherung zu sagen: Klaus Tanners theologisches Denken gründet in der Einsicht, dass die große rationale Prätention, der Gestus des alles Mögliche Begründens und Ableitens und Ganz-genau-Wissens der akademischen Theologie nicht gut tut.

Drittens: Theologen gehen in aller Regel davon aus, dass das Christentum eine starke Kraft der Prägung der europäischen Kultur war und irgendwie immer noch ist. In der Pluralität seiner konfessionellen Gestalten und sozialen Erscheinungsformen hat es die Gesellschaften der modernen europäischen Sozialstaaten zwar in je eigener Weise mitgeprägt. Aber dass zentrale christliche Symbole, Vorstellungen und Ideen auch jenseits des religiösen Feldes und der Kirche als Institution (oder inzwischen eher: Organisation) kulturelle und politische Wirkmächtigkeit entfaltet haben, lässt sich nicht gut bestreiten. Christianity matters: Klaus Tanner hat darauf immer wieder hingewiesen. Dabei geht es ihm aber nicht ums rein Historische, sondern um eine bleibende Relevanz des Christlichen auch in der Gegenwart. Klaus hat eine starke normative Überzeugung: Die »Bildungskräfte der Religion« seien bleibend relevant, und man müsse die »christlichen Herkunftstraditionen unserer Kultur« im kulturellen Gedächtnis präsent halten, wolle man tragfähiges, also wirklich orientierendes »Orientierungswissen« gewinnen. Die von Soziologen wie Helmut Dubiel vertretene These, dass sich die Integration einer Gesellschaft primär in Form von Konflikten vollziehe und vollziehen solle, hielt er für falsch. Er war, gerade wegen seines starken Interesses am Thema Recht, davon überzeugt, dass es in der Gesellschaft der vielen radikal Verschiedenen eines »ethischen Minimums« (Georg Jellinek) bedürfe. Er nannte dies bisweilen auch einen »lebensweltlichen Hintergrundkonsens«. In seiner Dresdner Antrittsvorlesung hat er ganz im Sinne Ernst Troeltschs vor dreißig Jahren erklärt, »daß die

Moderne, wenn sie sich – unter Kappung ihrer Vorgeschichte – ausschließlich als Folge der Aufklärung versteht, immer nur ein begrenztes Verständnis ihrer selbst auszuarbeiten vermag«.⁷

Die Gegenwartsrelevanz des Christlichen liegt für Klaus Tanner entscheidend darin, dass der christliche Glaube eine »denkende Religion« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) sei, die sehr früh schon Prozesse der immer neuen Reflexion stimuliert habe. Religiöse Symbolsprache habe ihre eigene Vernünftigkeit. Deshalb sei jede exklusive »Begründung ethischer Überzeugung auf sogenannte rationale Gründe« unvernünftig.⁸ Klaus Tanner ist davon überzeugt, dass in den Symbolwelten des Christentums nicht nur eine Art Überschuss über das Gegebene, sondern zugleich auch ein möglicher Mehrwert an ethischer Einsicht und moralischer Sensibilität inkarniert ist. Religion deutet er als Erhebung über das Endliche und eine reflexive Transzendierung der empirisch gegebenen Welt. Der religiöse Blick auf die Welt und unser Leben nötige »zu einer permanenten Verflüssigung des Denkens, in der die Fixierung auf das Abgesonderte und Endliche immer wieder aufgebrochen«⁹ werde. Man könne und dürfe es nicht ausschließen, dass in den symbolischen Welten der Religion mehr an lebensdienlicher Orientierung gespeichert ist, als ein platter Verstand zu erkennen vermag. Dafür hat Klaus Tanner sich immer wieder und mit großer gedanklicher Konsequenz auch auf entsprechende Aussagen Jürgen Habermas' berufen. Aber er hat sich diese Einsicht unabhängig von Habermas und vor der Lektüre von dessen religionsphilosophischen Texten in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher, Troeltsch und Tillich erkämpft. Klaus Tanner schreibt den Symbolwelten der diversen Christentümer und hier insbesondere dem modernen religiös-liberalen Protestantismus eine besonders intensive Sensibilität für das Eigenrecht des Individuellen zu.

Deshalb viertens einige kurze Hinweise zu Klaus Tanners Verständnis menschlicher Subjektivität. Der Münchner Faszination für das Themenfeld ›Selbstbewusstsein‹ entsprechend hat Klaus Tanner sich schon in jungen Jahren sehr selbstständig Gedanken über die Deutung des Menschen als eines freien Individuums gemacht. Er knüpft hier an Schleiermacher und dessen Rezeption in der liberalprotestantischen Theologie um 1900 an. Er liest Adolf Harnacks »Das Wesen des Christentums« und greift dessen These auf, dass Jesus von Nazareth den »unendlichen Wert der Menschenseele« gelehrt habe.

7 TANNER, *Christentum und Bildung*, 11.

8 Dazu siehe vor allem DERS. »Ethische Probleme der Stammzellforschung (Akademievorlesung am 9. Februar 2006)«, in *Berichte und Abhandlungen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* 12 (2006): 77–97.

9 DERS. *Christentum und Bildung*, 18.

In kritischer Absage an fichteanisch inspirierte Theorien des Selbstbewusstseins insistiert er, ganz im Sinne Schleiermachers, darauf, dass sich die Genese freier Subjektivität niemals als das Erzeugnis eines rein selbstbezüglichen Handelns oder Wissens deuten lässt.

Es mußte immer schon ein vorgängiges Vertrautsein mit sich selbst unterstellt werden, damit Akte der Reflexion erklärt werden konnten. Alle Selbstbegründungsstrategien führten immer wieder auf Figuren, die zur Annahme eines passiven Konstituiertseins nötigten, das die Möglichkeit solchen Vertrautseins allererst begründet und so die Voraussetzung für die Akte der Selbstidentifikation in unterschiedlichen Handlungsvollzügen schafft.¹⁰

Mit Schleiermacher sieht er in der Vorstellung ›Gott‹ oder dem Begriff ›das Absolute‹ einen symbolischen Ausdruck dieses Grundes des Selbstbewusstseins.

Fünftens: Ich sage nichts Böses oder gar Negatives, wenn ich feststelle, dass meinem Freund Klaus Tanner das Schreiben niemals leicht gefallen ist. Zur gemeinsamen Lebensgeschichte gehören auch existentiell bedrohliche Qualen in den Prozessen des Schreibenmüssens. Der Schreibtisch war oft auch ein Ort elementarer Verzweiflung. Leiden kann allerdings auch intellektuell produktiv sein. Es kann Kreativität stimulieren. Mit Blick auf Hegels Konzept der Bildung schrieb Klaus Tanner einmal, »daß Bildung ein Prozeß des schmerzhaften Herausarbeitens ist, die sich immer auch an einem Gefühl der Zerrissenheit und Entfremdung abarbeitet«.¹¹ In Texten Klaus Tanners finden sich immer wieder faszinierend prägnante Sätze, die ihre Herkunft aus selbstquälischen Reflexionsprozessen und dem bisweilen verzweifelten Suchen nach der gelingenden Formulierung erkennen lassen. Gerade so, in Leid und intellektuellem Schmerz und immer neuen tastenden Suchbewegungen, sind Klaus Tanner geniale Sätze gelungen. Immer geht es in diesen Sätzen um das unvordenkliche Eigenrecht des Individuums. Ich nenne nur *ein* Beispiel aus der Münchner Habilitationsschrift: »Am Individuellen brechen sich alle Versuche, es noch einmal auf etwas anderes zurückzuführen.«¹² Ein weiteres Beispiel stammt aus der Dresdner Antrittsvorlesung. Hier spricht Klaus Tanner sehr einfühlsam von den »Kontingenzen des Lebens«, »die keiner stringenten Ableitung fähig sind«. Genauer noch: Der »Grund der individuellen Existenz« sei »keiner Ableitung fähig, der eine begründende Notwendigkeit innewohnt«.

10 Ebd. 17.

11 Ebd. 12.

12 DERS. *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 155.

Dafür fand Klaus eine wunderbar einprägsame Formel: »Der Mensch ist immer mehr als das, was er aus sich gemacht hat.« Religiöser Glaube und speziell die Rede von Gott erlauben es dem (oder der) einzelnen nicht nur, sich in seinem (ihrem) »Gewordensein als contingent« wahrzunehmen, sondern dies auch produktiv, durch Arbeit an und in der Welt und im Austausch mit anderen, zu »akzeptieren.¹³ Immer wieder insistiert Klaus Tanner darauf, dass menschliches, also endliches Leben in seinen unaufhebbaren Widersprüchen und seinen konstitutiven Kontingenzen in einem rationalen Begriff nicht aufgeht. In ein Buch mit analytischen Texten zur christlichen Gesellschaftslehre, das er »dem Freunde« 1989 geschenkt hat, hat er als Widmung ein Zitat Trutz Rendtorffs eingetragen: »Die Bejahung der unaufhebbaren Individualität des Menschen muß heute in den Strukturen gesellschaftlicher Pluralität wahrgenommen werden.¹⁴ Gerade weil er ein Denker der Individualität ist, ist Klaus Tanner auch ein Theoretiker des Pluralismus, der in den ethischen, speziell bioethischen Konflikten unserer Zeit immer wieder die Unausweichlichkeit des demokratischen Kompromisses betont hat. Die Illusionen der »Eindeutigkeit« und widerspruchsfreien vermeintlich »klaren« Verhältnisse teilt er nicht. Dazu ist er viel zu realistisch und leidgeprüft. Die Wirklichkeitsnähe seiner Texte verdankt sich hartem Nachdenken über die besondere Leistungskraft religiöser Symbolsprache.

13 DERS. *Christentum und Bildung*, 18.

14 TRUTZ RENDTORFF, »Begründungsmodelle evangelischer Sozialethik: Ein Kommentar«, in *Christliche Gesellschaftslehre: Eine Ortsbestimmung*, hg. von Günter Baadte und Anton Rauscher, Kirche heute 3, Graz, Wien und Köln 1989: 83–106.

Medium sein

Die (vermeintlich) defensive Rolle der Ethik im Konzert der Wissenschaften

Klaus Tanner und mich verbinden mehr als zehn Jahre gemeinsamer Forschung zu bio- und medizinethischen Problemstellungen.¹ Diese Zeit war aufregend, von erfreulichen Ergebnissen und Veränderungen, gelegentlich auch Enttäuschungen geprägt. Kurzum: Es waren Jahre der Interaktion und Intervention – bioethische Herausforderungen wurden mit Expert:innen aus den Lebens-, Geistes- und Sozialwissenschaften beherzt und aktiv angegangen. Trotzdem attestiere ich dieser Ethik eine *defensive Rolle*. Bevor ich hierauf eingehen werde, möchte ich zuerst skizzieren, um welche Form von Ethik es sich handelt, der ich geneigt bin, eine defensive Grundhaltung zu unterstellen.

1 Welche Ethik?

Ethische Herausforderungen, die mit Errungenschaften und Möglichkeiten der modernen Lebenswissenschaften verbunden sind, werden üblicherweise von Expert:innen behandelt, die sich der Bio- oder Medizinethik, bestimmten Typen von angewandter Ethik, zugehörig fühlen. Diese Forscher:innen fragen in ihrer Rolle als Bioethikerin oder Medizinethiker selten nach dem Grund von Gut und Böse. Sie entwickeln keine originären normativen Prinzipien. Sie nehmen die Schauplätze des Ringens um das gute Leben, um die richtigen normativen Prinzipien oder um Fragen nach der menschlichen Natur wahr, aber diese Auseinandersetzungen gehören nicht zu ihrem Kerngeschäft. Angewandte Ethik tummelt sich nur selten auf dem Kampfplatz einer Metaphysik der Sitten.

Selbstverständlich ringen ethische Expert:innen in ihrem Anwendungsbereich mit Prinzipien wie Autonomie, Gutes-Tun, Nicht-Schadenwollen oder Gerechtigkeit. Diese vier Prinzipien werden als »Georgetown-Mantra«

¹ Dieser Beitrag basiert auf meinem Vortrag, gehalten auf dem Symposium zu Ehren von Klaus Tanner am 1. März 2024 in Halle.

bezeichnet und sind erfolgreich in der Medizinethik etabliert.² Das Mantra ist konsensorientiert – ein Streit zwischen ethischen Schulen wie Utilitarismus oder Tugendethik ist zumindest am Krankenbett dem Wohlergehen der betroffenen Person wenig zuträglich. Auch für die Umweltethik als eine weitere Spielart von Ethik in Anwendung ist es üblich, auf vorhandene normative Bestände zurückzugreifen, indem beispielsweise die jeweils wohlfeilen Rosinen aus dem Rumpunsch der 17 UN-Nachhaltigkeitsziele herausgepickt werden. Kurzum: Angewandte Ethik ordnet, interpretiert und gewichtet solche Normen und Zielsetzungen in Hinblick auf ihren Untersuchungsgegenstand, ohne damit fundamentale Weichen zu stellen. Die Arbeit an der Grundlegung von Prinzipien ist ihre Sache nicht. Sie backt die vermeintlich kleinen Brötchen. Brötchen allerdings von großer situativer und fallspezifischer Relevanz. Ob einer kranken Person medizinische Hilfe zukommt oder ob ein bestimmter Fluss weiterhin für industrielle Zwecke vergiftet werden kann, ist vermutlich dringlicher zu klären als der Unterschied zwischen der Universalisierungsformel³ und der Naturgesetzformel⁴ des kategorischen Imperativs. Diese Dringlichkeit, die oft den Betätigungsfeldern einer angewandten Ethik anhaftet, ist sozusagen integraler Bestandteil ihrer Daseinsberechtigung.⁵

Angewandte Ethik fand in den letzten Jahrzehnten im Fahrwasser der sogenannten ELSA-Forschung statt. Das Akronym ELSA steht für ethische, rechtliche und soziale Aspekte der modernen Lebenswissenschaften und war ein über mehrere Jahrzehnte recht erfolgreiches Forschungskonzept.⁶ Fördergelder sprudelten zumindest hierzulande – ein aus Sicht von Universitäts- und Fakultätsverwaltungen lukratives Unterfangen, um die Drittmittelbilanzen in den Geistes- und Sozialwissenschaften ein wenig aufzupolieren. Gemeinsam

2 TOM L. BEAUCHAMP und JAMES F. CHILDRESS, *Prinzipien der Bioethik*, hg. von Dirk Lanzerath und Aurélie Halsband, übers. von Julia Pelger, Baden-Baden 2024.

3 »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« IMMANUEL KANT, »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. IV, Berlin 1903: 421 [5].

4 »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.« Ebd., 421 [11].

5 Diese Dringlichkeit wurde unweigerlich während der COVID-Pandemie gesamtgesellschaftlich greifbar. Ethische Entscheidungen »in Echtzeit« hatten in den Jahren 2020–2022 einen Grad an öffentlichem Interesse erreicht, wie er sonst nur selten aufkommt, wenn unter Zeitdruck weitreichende Entscheidungen zu fällen sind, da sie sonst zumeist auf Einzelfälle, etwa in akuten Notsituationen von Patient:innen, bezogen sind. NIKIL MUKERJI und ADRIANO MANNINO, *Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit*, Stuttgart 2020.

6 Von kaum zu unterschätzender Bedeutung war und ist die Gesundheitsforschung im BMBF: <https://www.gesundheitsforschung-bmbf.de/de/ELSA.php>, abgerufen am 12.05.2025.

mit Jurist:innen und Gesellschaftswissenschaftler:innen konnten ethische Expert:innen zumeist Themen behandeln, die durch technologischen oder naturwissenschaftlichen Fortschritt begünstigt eingeschliffene Handlungs- und Denkweisen herausfordern. Kaum ein großes Forschungsvorhaben im Feld der Stammzellforschung, der Gentechnik, der synthetischen Biologie oder der Neurotechnologie wurde in den letzten Jahren ohne ein Budget für ELSA-Begleitforschung genehmigt. Stets war klar: Die Ethik forscht nicht alleine, wenn sie eintaucht in spezifische Forschungspraktiken der modernen Lebenswissenschaften. Sie ist einerseits umgeben von juristischen und gesellschaftswissenschaftlichen Expert:innen. Andererseits ist eine solche ethische Analyse zumeist eingebettet in ein Forschungssetting, das naturwissenschaftliche und medizinische Expertise notwendigerweise umfasst. Nicht zuletzt diese interdisziplinären Projekte führten zu einer Erweiterung des Kreises an potentiellen Expert:innen, die für die ethische Urteilsbildung als relevant erachtet werden. War und ist die akademische Ethik in philosophischen und theologischen Instituten verortet, so findet eine inter- und transdisziplinäre Expansion in den Feldern von angewandter Ethik statt.⁷ Doch es werden nicht nur Vertreter:innen der anderen je nach Projekt beteiligten Disziplinen einbezogen, sondern auch Betroffene, wie Patient:innen, Aktivist:innen oder gelegentlich Interessensvertreter:innen. So entstehen zumindest zwei Typen an Ethik-Expert:innen: Im engeren Sinne gehören hierzu Personen aus Philosophie oder Theologie, im weiteren Sinne werden aber auch solche Akteure involviert, die durch ihr spezifisches Praxiswissen, ihre rechtliche, ökonomische oder sozialwissenschaftliche Expertise zur ethischen Urteilsbildung beitragen könnten oder sollten. In solchen Projekten wird sich dann in empirische und damit nicht-ideale Verhältnisse eingegraben: Die Beteiligten aus den Geistes- und Sozialwissenschaften erhalten spezifische, mit Adorno ließe sich sagen: »mikrologische«⁸ Einblicke in konkrete Handlungsketten – und folglich auch in bestehende Restriktionen, Machtkonstellationen, persönliche Befindlichkeiten oder Interessen, Einblicke in den Mangel an Einsicht oder Geld. Angewandte Ethik, zumal Bio- oder Medizinethik greift dabei einen Bestand an je sinnvollen ethischen und oftmals auch rechtlich verankerten Prinzipien auf. Es geht darum, Leid und möglichen Schaden zu vermeiden,

⁷ Petra Gehring sieht für die Bioethik deswegen einen neuen Typ von Normativität aufkommen, der sich durch diese interdisziplinäre Verhandlung von ethischen Fragen in Kommissionen und Räten seit den 1980er Jahren in Deutschland mehr und mehr etablierte. Signifikant ist, dass eine distanzierte, generalisierende und universal argumentierende ethische Position in solchen interdisziplinären Zusammenhängen in den Hintergrund tritt. PETRA GEHRING, *Biegsame Expertise: Geschichte der Bioethik in Deutschland*, Berlin 2025, 714ff.

⁸ THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1970, 39.

Menschen zu möglichst selbstständigen Entscheidungen zu befähigen und neue Möglichkeiten der Verbesserung von Lebensumständen nicht im Keim zu ersticken. Einfache Antworten, gar eine klare Bewertung von bestimmten Praktiken als »gut« und andere als »böse« oder »schlecht« gibt es dann nur in Ausnahmefällen. Sei es im Bereich der Stammzellforschung und der Frage der Verwendung überschüssiger menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken mit etwaigem medizinischem Nutzen, sei es die Frage nach dem Respekt des Patient:innenwillens bei gesundheitsrelevanten genetischen Zusatzbefunden oder sei es die Abwägung zwischen Vor- und Nachteilen der Patentierung biotechnologischer Innovationen: Stets kommen Einschätzungen und Empfehlungen heraus, die bestimmte Handlungen unter Berücksichtigung von Leid, Interessen, begrenzten Ressourcen, kulturellen Prägungen, gesetzlichen Rahmenbedingungen et cetera als »besser« oder »schlechter« einschätzen.

Wirksam wird die ethische Argumentation vor allem dann, wenn sie mit rechtlichen Gutachten oder ökonomischen Kennzahlen unterfüttert werden kann: Was rechtlich geboten ist und obendrein noch Effizienzgewinne verspricht, lässt unter gegebenen Verhältnissen (Strafrecht und knappe Budgets) einen deutlich größeren Handlungsdruck entstehen. Man könnte auch sagen: Ethik würde allzu arg in die Defensive geraten, wenn sich ihre Vertreter:innen auf sich allein gestellt ins Haifischbecken der Lebenswissenschaften wagen wollten.

2 Medium sein

Die Akteure, die als ethische Expert:innen im engeren Sinne betrachtet werden, nehmen zumeist die Rolle des Mittlers ein: Ethik wird zum Medium, indem die Vertreter:innen einer akademischen Ethik solche Projekte federführend organisieren, die Debatten strukturieren und Themen setzen. »Medium sein« bedeutet in diesem Sinne, einen auf Verständigung orientierten interdisziplinären Austausch zu ermöglichen. Wer sich so als Medium zwischen verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen und gelegentlich auch zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren, Unternehmen und politischen sowie administrativen Kräften versteht, wird seine Mittlerrolle nur dann erfüllen können, wenn *Verständlichkeit* angestrebt wird. Ein zentrales Ziel solcher Projekte besteht darin, eine gemeinsame Sprache zu finden.

Eine gemeinsame Sprache erweist sich als Grundlage zur multidisziplinären Verständigung über ethische Herausforderungen in lebenswissenschaftlichen Handlungsfeldern. Nimmt man als Beispiel das Heidelberger EURAT-Projekt,

das 2011 unter Federführung von Klaus Tanner seine Arbeit aufnahm und in dem Molekularbiologinnen, Pathologen, Genetikerinnen, Onkologen, Kinderärztinnen, Bioinformatiker, Juristinnen, Philosophen, Ökonominnen und Theologen zusammenarbeiten, so traten zumindest zu Beginn vielfältige Verständnischwierigkeiten zutage.⁹ Wenn die Juristin von »Persönlichkeitsrechten« sprach und der Molekularbiologe von »Snips« (SNP: single-nucleotide polymorphism), war Babel nicht weit. Die Aufgabe der ethischen Expert:innen bestand nicht nur darin, das Handlungsfeld in einer für alle nachvollziehbaren Weise präzise oder »dicht« zu beschreiben¹⁰, sondern auch darin, eine gemeinsame Sprache zu entwickeln, in der alle Beteiligten sich über ethische, juristische und ökonomische Aspekte der Genomsequenzierung austauschen konnten. Diese Form von Ethik, also angewandte Ethik in der Rolle des Mediums, kann nicht durch ausgeklügelte, in Theologie oder Philosophie eingeübte Sprachspiele reüssieren, da ein jeglicher »Jargon der Eigentlichkeit« verständigungsorientiertes Handeln gefährdet. Selbstverständlich geht es nicht um eine Verwässerung der Grundbegriffe, vielmehr um die Befähigung aller Diskurspartner:innen, gemeinsam Probleme zu analysieren und Lösungen zu eruieren.

Das waren, auch wenn Klaus Tanner das so meist nicht ausgedrückt hat, Tätigkeiten im Sinne des alten und unvollendeten Projekts der Aufklärung. Er selbst bezeichnete dies in seiner bescheidenen Art gerne als »Dienst«. Dieser Dienst macht nicht immer Freude: Sich in Gesetze, juristische Kommentare, Parlamentsdebatten, Handbücher oder »Standard Operating Procedures« (SOPs) zu vertiefen, zudem »Nature«-, »Cell«- oder »Science«-Artikel zu studieren anstatt Luther, Kant, Schleiermacher, Nietzsche oder Habermas zu inhalieren, ist nicht immer wohltuend. Und doch hat Klaus Tanner das mit einer Akribie und Neugier verfolgt, die ich auch nach vielen gemeinsamen Jahren immer noch bewundernswert finde. Nicht nur mir imponierte sein solides und robustes Wissen über Stammzellen und die neuesten wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen. Auch wenn solch prosaische Lektüre von biologischen, juristischen oder soziologischen Fachartikeln und die Teilnahme an entsprechenden Tagungen unausweichlich sind, um angewandte Ethik seriös betreiben zu können, reicht es kaum aus, sich in diese oftmals recht trockene Lektüre mit überschaubarer Halbwertszeit einzugraben. Wer ausschließlich auf Fragen der Bio-, Medizin- oder Umweltethik fokussiert, läuft Gefahr, intellektuell zu veröden. Ein Glück, wenn sich die akademische Lehre in der Breite des jeweiligen Fachs verbinden lässt mit solcher Projektarbeit. Es ist dringend

⁹ <https://www.eurat.info>, abgerufen am 01.05.2025.

¹⁰ CLIFFORD GEERTZ, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übers. von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Berlin 1987.

davon abzuraten, ein Spezialist:innentum in Philosophie oder Theologie zu etablieren, das lediglich noch auf solche Fragen rekurriert: Das schadet sowohl der persönlichen Reputation als auch den bio- oder medizinethischen Projekten.

3 Distanz versus Einbettung

Kritisches Denken braucht Distanz. Verliert es die Distanz, besteht die Gefahr der Korrumperung, des Gemein- und des Mitmachens. Prädestiniert für solche Distanznahmen sind die theoretischen Wissenschaften wie Theologie oder Philosophie: Als Künste der Distanznahme müssen sie in der Suche nach dem Allgemeinen in gewisser Weise weltfremd werden. Weltfremd heißt, Innehalten und Zurücktreten: von den herrschenden Vorstellungen, von ökonomischen Verflechtungen und kulturell geprägten Erwartungshaltungen. Damit ist nicht unbedingt Weltentrückung gemeint, über die man sich schon in der Anekdote über Thales von Milet lustig gemacht hatte: Thales fiel, so berichtet Platon, »als er sich mit den Sternen beschäftigte und nach oben blickte, in einen Brunnen. Da soll ihn eine gewitzte thrakische Magd verspottet haben, weil er zwar die Dinge am Himmel zu erkennen begehre, ihm aber, was ihm vor den Füßen liege, entgehe.«¹¹ Wer vom Einzelnen abzusehen vermag, ist in der Lage, die großen Zusammenhänge zu durchschauen, »die« Wirklichkeit kritisch zu beleuchten, gar sich der »Realität zu widersetzen«.¹² Distanznahme erlaubt spätestens seit Platon eine Art von Freischwimmen, eine Befreiung von tradierten Denk- und Verhaltensmustern.

Angewandte und womöglich sogar eingebettete Ethik lebt von der Nähe und vom Vertrauen. Draufhauen und Maximaldistanzieren sollte man also nicht – und dies betrachte ich als eine *defensive Position* der Ethik. Wach sein, Kritik an einzelnen Praktiken äußern und Alternativen vorschlagen: Das ist der Spielraum einer angewandten Ethik im Konzert mit Forschenden aus den Naturwissenschaften und den Rechts- und Sozialwissenschaften. Die Fragestellungen sind oftmals so konkret und alltäglich, dass die großen Linien

11 PLATO, »Theaitetos«, in *Plato, Spätdialoge*, eingel. von Olof Gigon, übertr. von Rudolf Rufener, Bd. 1, Zürich und Stuttgart 1965: 174a [40]. Das ist aber, zumindest im Geschichtsrepertoire über den antiken Gelehrten, nur die eine Seite. Die Gegenanekdoten lautet: Thales habe durch seine Sternstudien eine reiche Olivenernte vorhergesesehen, im Winter alle Pressen gemietet und sie dann zu seinen Konditionen weitervermietet: Wenn der Philosoph nur wolle, könne auch er reich werden. Selbst solche Himmelserkenntnis kann also auf Erden angewendet werden.

12 SALLY HASLANGER, *Der Wirklichkeit widerstehen: Soziale Konstruktion und Sozialkritik*, hg. und mit einem Nachwort von Daniel James, Berlin 2021.

wie wirtschaftliche Abhängigkeiten und Interessen, Herrschafts- und insbesondere Eigentumsverhältnisse, soziale Funktionen oder Verdinglichungsprozesse kaum zur Sprache kommen können. Solche »großen Linien« zeichnen andere – innerhalb der Sozialwissenschaften die »Science Technology Studies« (STS) oder in der Sozialphilosophie das, was man unter das Label »Kritische Theorie« subsumieren könnte. Es mutete immer wieder exotisch an, wenn Klaus Tanner dann doch auf diese Aspekte zumindest hinwies. Exotisch und, wie ich finde, notwendig zugleich.

Der Vorteil dieses Einlasses auf bestimmte Handlungsfelder besteht darin, auf Vertrauen basierende Arrangements zu schaffen, die eine dichte Beschreibung der relevanten Praktiken ermöglicht. Dieser Ansatz schärft das Verständnis für ein eng gefasstes Handlungsfeld, und es ist wie beim Fotografieren: Wie mit einem Weitwinkel-Objektiv bekommen wir Einblicke in die feinsten Verästelungen – in kleine, zunächst unscheinbar wirkende Objekte oder Sachverhalte. Das Tele-Objektiv hingegen scheint man nur selten einsetzen zu können, um nicht die Erwartungen der Kolleg:innen aus den Naturwissenschaften und des Fördermittelgebers allzu offensichtlich zu enttäuschen. Für das Tele-Objektiv müssen dann andere Gelegenheiten gefunden werden, jenseits der Zwänge eng begrenzter Forschungsprojekte aus dem ELSA-Segment.

Aus dieser Beschreibung einer angewandten Ethik als Vermittlungsinstanz, die diese Rolle nur einnehmen kann, wenn sie – einem diplomatischen Korps ähnelnd – mit lebenswissenschaftlichen Akteuren, Jurist:innen und Sozialwissenschaftler:innen eng zusammenarbeitet, folgen zumindest zwei nicht ganz von der Hand zuweisende Einwände. Einerseits drohe solches ethische Geschäft zu einer Feigenblattethik zu verkommen. Andererseits sei sie eine Form von Akkommmodation an die Verhältnisse und trage zu einer Normalisierung von neuen technischen Möglichkeiten bei. Beide Vorwürfe sind ineinander verzahnt und werden im Folgenden diskutiert.

3.1 Erster Frontalangriff: Angewandte Ethik als Feigenblatt

Angewandte Ethik findet in interdisziplinären Konsortien statt, in Ethik-Gremien oder Ethik-Kommissionen. Ihr Forschungsauftrag ist zumeist darin definiert, Gutachten, Stellungnahmen, Ethik-Kodizes und dergleichen zu erstellen, die dazu beitragen, neue Technologien möglichst schadenfrei, im Geiste der Wissenschaftsfreiheit und dem Patient:innenwohl zuträglich zu implementieren. Zu solcher bioethischen Tätigkeit gehört, für Fragen der modernen Lebenswissenschaften zu sensibilisieren, und es wird erwartet,

dass am Ende möglichst alle identifizierten Probleme gehandhabt werden. Oder wie es einmal Petra Gehring formuliert hat: solche Ethik in Anwendung werde zum »Beipackzettel neuer Technologien«.¹³ Sie steigere üblicherweise die Akzeptanz gegenüber neuen Verfahren, weil auch mögliche Risiken in der Regel so beschrieben werden, dass sie sich durch einen verantwortungsvollen Umgang, durch Verbote und SOPs im Zaum halten lassen. Solche Stellungnahmen und SOPs tragen zur Legitimierung neuer Technologien entscheidend bei. Mit ihnen wird ein Gütesiegel ausgestellt: Dort, wo ethische Expert:innen am Werk waren, erfolgt am Ende der Stempel »ethical approved«. Ein Effekt, so wird befürchtet, könnte darin bestehen, dass man sich in falscher Sicherheit wiegt: die Gefahren seien gebannt, ein nutzensteigernder Einsatz garantiert. Schlimmstenfalls wird das ethische Unterfangen zu einer Art Feigenblattethik. Diese Ethik sieht sich dem Vorwurf oder Verdacht ausgesetzt, Teil einer Normalisierungs- und Anpassungsstrategie zu sein. Einer Anpassung an und einer Normalisierung von neuen Technologien.

3.2 Zweiter Frontalangriff: Anpassung statt Möglichkeitssinn

Mit Stefan Selke können verschiedene Zukunftsnarrative unterschieden werden, wenn es darum geht, mit technischen Innovationen umzugehen. Eines dieser Narrative sei typisch für Berichte von Ethikkommissionen: Das Anpassungsnarrativ. Mit diesem Narrativ wird zur Diskussion stehende Technologie nicht mehr infrage gestellt. Vielmehr gehe es nur noch darum, einen Umgang mit ihr zu finden, der ethischen Prinzipien genügt. Seien es Gentechnik, sogenannte Künstliche Intelligenz, künstliche Viren oder Embryoide: Solche Stellungnahmen und Gutachten fragen nicht mehr nach dem Ob, sie konzentrieren sich auf das Wie. Und selbst dieses Wie ist ein eng begrenztes: Gegeben sind die rechtlichen und ökonomischen Rahmenbedingungen der Patient:innenversorgung oder der Wissenschaftsorganisation, die angesichts neuer Technologien zwar vor Herausforderungen gestellt werden, aber mit spezifischen Strategien der Anpassung nicht ins Wanken geraten. Künstliche Viren oder mit öffentlich zugänglichen Daten trainierte Textgenerierungsprogramme sind in der Welt und es ist an uns, Grenzen zu setzen und best practice Lösungen zu finden. Keine Ethikkommission, so ergänzt Verena van Zyl-Bulitta, wagt es, an KI

¹³ PETRA GEHRING, »Fragliche Expertise: Zur Etablierung von Bioethik in Deutschland«, in *Wissenschaft und Demokratie*, hg. von Michael Hagner, Berlin 2012: 112–139, 137.

grund sätzliche Kritik zu üben.¹⁴ Anpassungsnarrative setzen bereits alternativlos voraus, was sie bewerten. Sofern diese Narrative tatsächlich solche Dominanz erlangt haben, gerät die ethische Expertise insofern in die Defensive, als sie mitmacht, ohne einen Möglichkeitssinn noch entfachen zu können, der in der Lage wäre, sich vom Sog und den Potentialen von »General Purpose Technologies« (GPTs) irgend zu distanzieren.

Diskurse, die sich diesen Anpassungsnarrativen entziehen, sind durchaus vorhanden, doch sie finden in der Regel außerhalb von interdisziplinär besetzten Ethikkommissionen oder Forschungsprojekten statt. Die ethische Expertise innerhalb dieser Gremien und Vorhaben zielt auf Ausgleich und Problembewältigung. Die Wirkung ihrer Stellungnahmen überschreitet die akademische Welt. Sie werden, je nach Untersuchungsgegenstand, medial beachtet und von politischen Entscheidungsträger:innen rezipiert. Angewandte Ethik wird zum Politikum.¹⁵ Eine solche Anpassungsethik, so wird gelegentlich bemerkt, bräuchte selbst eine Begleitforschung: Odo Marquard hat in seiner grenzenlosen Ironie einmal gefragt, ob wir nicht so etwas wie Ethikfolgenabschätzung nötig hätten.¹⁶

Doch haben wir damit die Leistungskraft einer angewandten Ethik im Konzert der Wissenschaften hinlänglich umrissen? Gibt es womöglich auch noch andere Betrachtungsweisen auf das Phänomen einer angewandten Ethik? Gibt es noch andere Möglichkeiten, den defensiven Charakter einer angewandten Ethik zu verstehen? Ich denke schon, auch wenn das Anpassungsnarrativ nicht ganz von der Hand zu weisen ist. Womöglich ist dies ein Makel, den die angewandte Ethik nie ganz loswird, weil sie eben »mitmachen« muss und will.

4 Reflexionsvertrauen als zentraler Baustein einer angewandten Ethik

Die defensive Rolle der Ethik hängt mit ihrer Funktion als Medium zusammen. Ihre Stärken sind: Zuhören, Sprache finden, Argumentieren. Solche Ethik begibt sich in das interdisziplinäre Getümmel, noch bevor etwa Techniken schon so weit gediehen sind, dass sie massentauglich werden und unter Umständen in die Anwendung gelangen. Sie kann in solchen ELSA-Projekten

¹⁴ STEFAN SELKE, *Technik als Trost: Verheißungen Künstlicher Intelligenz*, Bielefeld 2023, 30.

¹⁵ MATTHIAS KETTNER, *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁶ Einen guten Überblick über diese Debatte, die in den 2000er Jahren in Deutschland an Fahrt aufnahm und in deren Verlauf »Zur Selbstaufklärung der Bioethik«, so der Titel eines DFG-Projekts, geforscht wurde, gibt GEHRING, *Biegsame Expertise*, 737ff.

Dialoge entfachen, die insofern als sokratisch zu bezeichnen wären, als sie möglichst alle beteiligten Akteure zu Reflexionen befähigt – Reflexionen über die Voraussetzungen und Bedingungen des eigenen Tuns, auf ihre Verantwortung. Es ist keine belehrende, sondern eine ermächtigende Tätigkeit: Ethik als Hebammenkunst. Sie bevormundet nicht, sie indoktriniert nicht. Dieses ethische Bemühen gelingt dann, wenn sich die verantwortlichen Akteure in solche Reflexionsprozesse begeben. Und diese Reflexionsermöglichung ist mehr als bloße Anpassung.

Wir leben in pluralen Zeiten. Gewissheiten wie religiöse Dogmen verlieren ihre soziale Bindungskraft. Was Klaus Tanner in seiner Habilitationsschrift noch als »Postmoderne« umschrieb, nämlich eine historische Situation der Pluralität und Kontextualität von Prinzipien oder Handlungszielen, ist heute mehr oder weniger selbstverständlich. Letzte Wahrheiten (ent-)stehen selbst immer schon in endlichen Kontexten. Eine Pluralität von Perspektiven ist die Folge, verständigungsorientiertes Handeln die Antwort. Das ist das, was Klaus Tanner stets an Jürgen Habermas begeistert. Wer das Unterfangen einer angewandten Ethik in Kommissionen und ELSA-Projekten als kommunikatives Handeln beschreibt, verschiebt die Perspektive: Das Anpassungsnarrativ wird zumindest ergänzt durch ein Narrativ der Suche nach Verständigung, Orientierung und verantwortlichem Handeln.¹⁷

Kommunikativem Handeln liegt Reflexionsvertrauen zugrunde. Eine auf Austausch zielende, sich erst in Interaktionen konstituierende Vernunft ist auf solch eine Ressource, auf ein Vertrauen der Beteiligten in die Kraft der Reflexion angewiesen. Und dieses Vertrauen wird immer wieder zersetzt und untergraben. Klaus Tanner sprach davon, dass im ethischen Diskurs, in dem verschiedene moralische Überzeugungen, Interessen oder politische Zielsetzungen miteinander ringen, eines unterstellt werden muss, nämlich ein »gemeinsamer Verständigungshorizont«. Er bleibe unverfügbar und »vertrauensvoll vorausgesetzt«.¹⁸

Angesichts der Durchschlagskraft von Überzeugungen in Europa und den USA, die auf gruppenspezifischer Menschenfeindlichkeit beruhen, angesichts zunehmend erfolgreicherer Desinformationskampagnen totalitärer Regime, illiberaler Parteien und autoritärer Persönlichkeiten wird dieser gemeinsame Verständigungshorizont gleichsam eingedampft. Damit geht ein Vertrauen verloren, welches so zentral ist auch für die Vorhaben einer angewandten

17 Es ist bezeichnend, dass Tanners erstes an der Universität gehaltene Seminar von Habermas handelte, und es ist bis heute bitter, dass sein letztes Seminar an der Heidelberger Universität aufgrund der COVID-Pandemie nicht mehr stattfinden konnte. Es hätte sich um das letzte große Werk von Habermas gedreht, dessen Geschichte der Philosophie.

18 KLAUS TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 233.

Ethik. Nicht nur vor dem Hintergrund dieser Diskursverwüstungen ist in dem Terminus »Reflexionsvertrauen«, den Thorsten Moos in Vorbereitung auf das Symposium aus der Taufe hob, ein Indikator zu sehen für das Gedeihen oder den Verlust verständigungsorientierten Handelns: Reflexionsvertrauen stellt das Fundament für die Lebendigkeit einer demokratischen Kultur dar. Angewandte Ethik, die auf dieses Vertrauen baut, ermöglicht und strukturiert Orte des Gründgebens und Gründenehmens, sie befeuert die Suche nach dem, was besser sein könnte: Ganz konkret, in einer Enquête- oder Stammzellkommission, in interdisziplinären Konsortien wie dem EURAT-Projekt oder in den Diskusräumen einer Max Planck School zur synthetischen Biologie.

Dass wir in einer Gesellschaft forschen und leben können, die geprägt ist von Prinzipien wie Wissenschaftsfreiheit und Persönlichkeitsrechten, ist ein großes Glück. Eine angewandte Ethik, die auf dieses Reflexionsvertrauen baut, ist Teil derjenigen Kräfte, die diese Kultur verteidigen gegen die Verächter der Demokratie. Zum Wohle einer Wissenschaft, die nicht nur zu Massenvernichtungswaffen wie der Atombombe führte, sondern auch zu Penicillin, faszinierenden Krebstherapien oder Impfstoffen gegen Pandemien.

5 Ausblick: Die defensive Rolle der Ethik in einer Welt in Flammen

Angesichts des Überschreitens fast aller planetaren Grenzen ist ein zentrales Betätigungsfeld einer angewandten Ethik sicherlich die Umwelt- und Klimaethik. Wie aber betreiben wir Ethik in einer »Welt in Flammen«?¹⁹ Reicht uns das Agieren im Konzert der Wissenschaften oder müssen wir – ähnlich wie die Erdsystemwissenschaften dies in Teilen schon praktizieren – weitaus stärker uns als Transformator:innen begreifen? Wird so etwas wie eine transformative Ethik sich auch in politischen Interventionen und zivilgesellschaftlichen Aktivitäten niederschlagen?

Auch wenn bei Klaus Tanner die Nachhaltigkeitsthemen nicht im Zentrum stehen, lebt er vor, was es heißt, tätig zu werden, seinen »Dienst« zu tun: Etwa in Kommissionen, in Kirchen und Verbänden und durch Vorträge in Schulen und Akademien. Das ist ein Vorbild für eine angewandte Ethik im 21. Jahrhundert, die sich den Zerstörungen planetaren Ausmaßes stellen und die Debatten über die konkrete Ausgestaltung der Ziele für eine nachhaltige

¹⁹ ANDREAS MALM, *Wie man eine Pipeline in die Luft jagt: Kämpfen lernen in einer Welt in Flammen*, Berlin 2020.

Entwicklung aktiv in politischen Gremien, in der Öffentlichkeit, gemeinsam mit Kirchen, Gewerkschaften und NGOs vorantreiben muss.

Ganz gewiss erwacht daraus auch eine Neubewertung dessen, was ich oben mit Verweis auf Anpassungsnarrative problematisierte und sich am Klimawandel leicht illustrieren lässt. Es geht schon längst nicht mehr nur um Klimaschutz, sondern insbesondere um die Anpassung an die verheerenden Folgen eines erhielten Planeten: Das wird zu massiven Veränderungen in der naturwissenschaftlichen Forschungslandschaft führen; auch in der Medizin werden Disziplinen wie Klima- oder Umweltmedizin mit anderen Forschungsetats und Aufmerksamkeiten bestückt werden. Und da ist eben auch eine Ethik gefragt, die sich auf Anpassungsnarrative versteht. Wie defensiv sie dabei verfahren sollte, bleibt eine nicht generell zu beantwortende Frage. Womöglich hält sie sich in ihren Interventionen mit allzu lauten Ansagen zurück. Im Vertrauen auf die Kraft der Reflexion, flüsternd gar gegenüber Entscheidungsträger:innen, aber beharrlich. Und wenn es angemessen erscheint, dann holt man sich eben mit dem Recht, der Ökonomie oder den Naturwissenschaften die erforderlichen Brechstangen mit an Bord.

Wahrscheinlich erntet man mit dieser Haltung nicht viele Lorbeeren, aber es wirkt. Klaus Tanners Eintreten für eine demokratische Kultur, leise, aber beharrlich, nicht die großen Töne spuckend, sondern im je konkreten Handlungs- und Forschungszusammenhang durch respektvolles Auftreten zu gleichberechtigten Reflexionsräumen beitragend, mag für manche als eine defensive Haltung erscheinen. Doch dieses Vorgehen ermöglicht Kompromisse gerade in dringlichen und zugleich höchst kontroversen Situationen. Diese Haltung wird umso wichtiger, je gewaltiger die auf Mensch und Natur zukommenden Probleme erscheinen. Sie erinnert auch ein wenig an die antike Tugend der Besonnenheit (*sophrosýne*) – und ist Ausdruck dieser »Weisheit, die verstehen lässt, warum menschliche Reflexion vertrauenswürdig sein kann.«²⁰

ORCID®

Gösta Gantner  <https://orcid.org/0000-0003-2953-149X>

20 TANNER, *Naturrecht*, 233.

Lebensführung

Trutz Rendtorffs Programm als Impuls für die Ethik heute

»Ethik ist die Theorie der menschlichen Lebensführung« lautet die program-matische Formel, mit der Rendtorff seine »Ethik« beginnt, und zwar sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Auflage. Dabei zeigt der Vergleich zwi-schen den beiden Auflagen, dass die theoriegeschichtliche Konnotation, die sich mit dem Begriff der Lebensführung verbindet, nämlich die Reverenz an Max Weber, für Rendtorff bei der Ausarbeitung seines ethischen Programms offenbar nicht leitend gewesen ist. Die längere Passage, mit der eingangs der Begriff der Lebensführung eingehender erläutert wird, findet sich erst in der zweiten Auflage, ebenso wie die Anknüpfung an Max Weber und seine – freilich nicht zu einer durchgängigen Systematik ausgearbeitete – Fassung eines Begriffs der Lebensführung. Weber profiliert diese als religiös moti-vierte Widerständigkeit gegenüber den Eigengesetzlichkeiten der Sphären von Recht, Ökonomie, Politik, Sexualität und Kunst. Im spannungsreichen Konflikt zwischen religiösen Motiven und Eigengesetzlichkeiten bilden sich die Kompromisse aus, die dann für die Signatur einer Kultur bestimmend werden. Doch darauf geht Rendtorff nicht weiter ein, es bleibt bei einer eher assoziativen Bezugnahme.

»Lebensführung« steht damit nicht für eine bestimmte theoriegeschichtli-che Tradition, sondernder Gedanke der Lebensführung bezeichnet zumindest in der Konzeption der Ethik für Rendtorff zunächst ganz unspezifisch das, was wenig später im Umfeld des Münchner Soziologen Karl-Martin Bolte als »Gesamtheit aller Tätigkeiten im Alltag von Personen angesehen wird, die das Leben eines Menschen ausmachen«.¹ Lebensführung ist damit an Prak-tiken orientiert, ist aber nicht einfach die Addition einzelner Handlungen, sondern aus den verschiedenen Handlungen baut sich ein Zusammenhang auf, der als Lebensführung bezeichnet wird. Dabei steht Max Weber auch

1 GÜNTER G. VOSS, »Entwicklung und Eckpunkte des theoretischen Konzepts«, in *Arran-gements zwischen Traditionalität und Modernisierung*, hg. von der Projektgruppe »Alltägliche Lebensführung«, Opladen 1985: 23–43, 30. Vgl. auch KARL M. BOLTE, »Subjektorientierte Soziologie: Plädoyer für eine Forschungsperspektive«, in *Subjektorientierte Arbeits- und Berufs-soziologie*, hg. von Karl M. Bolte und Erhard Treutner, Frankfurt a. M. 1983: 12–36.

hier zwar als Pate des Begriffs im Hintergrund, nicht aber das eben skizzierte Theoriekonzept. Wenn Günter Voß für die Konzeptionen der beiden Sonderforschungsbereiche zu den »Theoretische[n] Grundlagen sozialwissenschaftlicher Berufs- und Arbeitskräfteforschung« (SFB 101) sowie »Entwicklungsperspektiven von Arbeit« (SFB 333) festhält, man habe sich für die Neubestimmung des Verhältnisses von Arbeit und Leben entschieden, an Webers eben nicht systematisch ausgearbeiteten Lebensführungs begriff anzuknüpfen, ihn »dann aber für die eigenen Zwecke auszudeuten«, so beschreibt das im Grunde auch das Verfahren Rendtorffs.² Auch er nimmt den Begriff der Lebensführung eher unspezifisch auf und scheint sich zudem mehr an der Verwendung seiner Münchener soziologischen Kollegen als an Weber zu orientieren. Denn auch bei Rendtorff umfasst die Lebensführung einen integralen Aspekt: Sie beschreibt ebenfalls die Gesamtheit der Handlungen, die sich zu einer bestimmten Lebensauffassung verdichten.

In der Perspektive der Ethik werden diese Handlungen reflexiv: Das eigene Handeln als ethisch zu begreifen, beinhaltet das »Moment der Stellungnahme«, wie es bei Rendtorff heißt. Die Formel, auf die Rendtorff diese Stellungnahme bringt, lässt aufhorchen:

Menschliches Handeln ist niemals bloß äußere Beziehung zu Objekten, Bearbeitung von Gegenständen. Im Handeln wird eine Beziehung zur Wirklichkeit betätigt, in der der Mensch immer schon steht und die ihn bestimmt und verpflichtet. Das Bewußtsein für diese innere Verbindlichkeit menschlicher Lebenswirklichkeit verschafft sich in der ethischen Frage Ausdruck. In diesem Sinne kann Ethik als eine Steigerungsform der Wirklichkeitserfahrung des Menschen bezeichnet werden, sofern als Ethik der Anteil der eigenen Lebensführung an dem, was uns als Wirklichkeit beansprucht, zum Thema wird.³

Präziser als in der zweiten Auflage, in der, wohl aus der zeitgenössischen Debatte um Hans Jonas' »Prinzip Verantwortung« entlehnt, der Verantwortungsbegriff im Zentrum der Argumentation steht, entwickelt die erste Auflage die Struktur des Handelns als Lebensführung und der Ethik als die reflektierte eigene Stellungnahme dazu. Dabei ist die Aufgabe der Ethik als Theorie der Lebensführung in der ersten Auflage sehr viel klarer auf das Setzen der eigenen Akzente hin fokussiert, als das in der zweiten Auflage der Fall ist. Denn wo die erste Auflage von einer Steigerungsform der Wirklichkeitserfahrung

2 Ebd., 29f.

3 TRUTZ RENDTORFF, *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 11.

spricht, wenn die Wirklichkeit nicht mehr nur als eine dem Einzelnen bestim mend gegenüberstehende, sondern als eine zu gestaltende erfahren wird, heißt es ab der zweiten Auflage: »Der Mensch ist verantwortlich als Subjekt der Lebensführung. Das ist Thema und Gegenstand der Ethik.«⁴ Das bedeutet aber auch, dass – hier klingt ganz offenkundig Hans Jonas nach – das eigene Handeln stets schon unter den evaluativen Vorbehalt gestellt wird, dass es sich als *verantwortliches* Handeln klassifizieren lässt. Dagegen wird in der Erstauflage mit der ethischen Stellungnahme primär der Sachverhalt adressiert, dass es die Ethik mit den Fragen der eigenen Teilnahme und Gestaltung zu tun habe.

Dem entspricht es auch, dass der zu gestaltende Wandel eine zentrale Bedeutung in der Analyse der ethischen Situation der Gegenwart hat: Es ist der Wandel, der selbst nach den Maßstäben seines Handelns sucht. Gerade die radikalen Veränderungen im Bereich des Staatsverständnisses, im Zusammenleben der Geschlechter und im Umgang mit der natürlichen Umwelt nötigen zu einer Neubestimmung der Wirklichkeitssicht und der bereits angesprochenen Suche nach den Kriterien des Wandels. Die Erfahrungen dieses Wandels sind es, die sodann die Theologie in einer doppelten Weise herausfordern. Auf der einen Seite muss sie deutlich machen, dass in den Forderungen des Wandels sich auch die Frage nach einer Neubestimmung des Selbstverständnisses des Menschen ausdrücken kann. Diese Neubestimmung gilt dann einem Selbstverständnis, das der im Glauben bekannten Überzeugung, dass nämlich der Mensch im Letzten nicht Urheber seines Seins und seines Handelns ist, nicht mehr entspricht. Auf der anderen Seite aber ist von der Theologie auch gefordert, vor dem Hintergrund der beschriebenen Wandlungserfahrungen die Frage nach dem Grund und Ziel der Lebenswirklichkeit neu zu beantworten.

In genau diesem Sinne ist Ethik die Steigerungsform der Theologie, dass das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens vor dem Hintergrund der geschilderten Veränderungserfahrungen neu bestimmt werden muss. Der Akzent der Theologie gilt dabei der Reformulierung der Einsicht, dass das Leben nicht in sich selbst beruht, sondern sich nur innerhalb wechselseitiger, kommunikativer Verhältnisse entfaltet, und zwar sowohl in Beziehung zu den Mitmenschen als auch in der Beziehung auf Gott. Christliche Lebensführung und eine christliche Deutung der Wirklichkeit müssen daher die kommunikative Grundstruktur der Lebenswirklichkeit zur Geltung bringen, sie gilt – mit Wolfgang Huber gesprochen – einer kommunikativen Freiheit.⁵

⁴ DERS., *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, 3. Aufl., Stuttgart 2011, 3.

⁵ Die wichtigsten Beiträge dazu sind leicht zugänglich in: WOLFGANG HUBER, *Von der Freiheit: Perspektiven für eine solidarische Welt*, München 2012.

»Die Explikation, die Begründung und die argumentative Vertretung dieses Grundsachverhalts ist die Aufgabe einer ethischen Theologie.«⁶

Der Wandel der Lebensumstände führt somit die Theologie zu einer neuen Frage der Theologie nach sich selbst: »Sie muß sich prüfen, wieweit und auf welche Weise sie dem Anspruch zu genügen vermag, Wirklichkeitswissenschaft zu sein.«⁷ Geht man nun der Spur weiter nach, die der Wirklichkeitsbegriff – immerhin einer der meistverwendeten Begriffe in der programmatischen Einleitungspassage zur ersten Auflage der Ethik – nach sich zieht, so landet man unweigerlich bei zwei Gewährsmännern, die hier offensichtlich Pate stehen: Helmut Schelsky mit seinem soziologischen Programm der Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft und Dietrich Bonhoeffer, dessen Notizen zur Ethik mit einem Abschnitt zu »Christus, die Wirklichkeit und das Gute« beginnen. Wenn Rendtorff formuliert, »die Theologie hat die Position zu vertreten, daß die Frage des Menschen nach sich selbst die Frage nach der Wirklichkeit des Menschen überhaupt ist und deswegen die Frage danach, wer denn die Wirklichkeit des Menschen konstituiert. Die Theologie muß diese Frage so aufnehmen und explizieren, daß dabei die konstitutive Beziehung aller menschlichen Wirklichkeit auf Gott zur Sprache gebracht wird«,⁸ dann erinnert das unverkennbar an Bonhoeffers Feststellung:

Alle Dinge erscheinen ja im Zerrbild, wo sie nicht in Gott gesehen und erkannt werden. Alle sogenannten Gegebenheiten, alle Gesetze und Normen sind Abstraktionen, so lange nicht Gott als die letzte Wirklichkeit geglaubt wird. Daß aber Gott selbst die letzte Wirklichkeit ist, ist wiederum nicht eine Idee, durch die die gegebene Welt sublimiert werden soll, ist also nicht die religiöse Abrundung eines profanen Weltbildes, sondern es ist das gläubige Ja zu dem Selbstzeugnis Gottes, zu seiner Offenbarung.⁹

Gerade im Vergleich wird aber auch deutlich, dass Rendtorff darauf zielt, die Theologie als Wirklichkeitswissenschaft nicht über die Figur der Offenbarung zur Geltung zu bringen, sondern über die Auseinandersetzung mit den Wandlungsprozessen der Gesellschaft, in denen sich der Einzelne zur tätigen Stellungnahme aufgefordert sieht.

Die Transformation der Theologie vor den Herausforderungen der Gegenwart, ihre Rekonstruktion als *die entscheidende Wirklichkeitswissenschaft*,

6 RENDTORFF, *Ethik*, 1. Aufl., Bd. 1, 14.

7 Ebd., 15.

8 Ebd., 14.

9 DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt u. a., DBW 6, Gütersloh 1992, 32.

soll mithin unter Zuhilfenahme von Kategorien der verstehenden Soziologie erfolgen, aber gleichzeitig über die Soziologie hinausgehen. Etwas spitz formuliert: Wenn Michael Theunissen für die Geschichtsphilosophie formulierte, sie sei nur als Theologie möglich, so schwebt Rendtorff hier der Gedanke vor, dass eine verstehende Soziologie nur als Theologie, nämlich als »Ethische Theologie« möglich ist.¹⁰ Damit setzt er sich zugleich von seinem Münchener Freund und Kollegen Wolfhart Pannenberg ab. Beide teilen das Ziel, nach der schroffen Grenzziehung durch die Dialektische Theologie das Anliegen der Theologie durch die Verbindung mit außertheologischen Theoriemodellen neu zu konstituieren und sie damit zugleich für das allgemeine Wahrheitsbewusstsein anschlussfähig werden zu lassen. Während allerdings Pannenberg über die philosophische Anthropologie zur Metaphysik kommt,¹¹ wählt Rendtorff den Weg, Theologie und Soziologie zu kombinieren.

Vor diesem Hintergrund wird auch genauer deutlich, was Rendtorff mit einer »Ethischen Theologie« vor Augen stand. Diese soll das Wirklichkeitsverständnis ausdeuten und darin das Ganze der Theologie am Ort der Ethik zur Darstellung bringen. Allerdings: Diese Darstellung bleibt ein Fragment. Zwar sollen die drei Grundelemente der Ethik, das Gegebensein des Lebens, das Geben des Lebens und die Reflexivität des Lebens, ganz offenkundig in Anknüpfung an das Credo die Topoi Schöpfung, Christologie und Eschatologie zur Darstellung bringen, aber dies wird in der Ethik im Wesentlichen auf deren Bedeutung für ein christliches Verständnis der Lebenswirklichkeit zur Geltung gebracht. In der Neuauflage der Ethik zehn Jahre später findet sich sogar noch präzisierter die Aufgabenbeschreibung, die »Ethische Theologie« sei »die der ethischen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbstständig zu entfalten. Das wird im II. Teil unternommen, der die Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit darstellt«.¹² In der Tat werden hier wichtige Elemente ergänzt, etwa mit den Ausführungen zum Freiheitsbegriff und zur Rechtfertigung. Aber auch hier bleibt offen, ob das bereits für eine selbstständige Darstellung der Grundbestände des Christentums genügt, denn Wichtiges wie etwa die gesamte Ekklesiologie fehlt. Stattdessen werden die Grundbestände nur soweit expliziert, wie sie für Rendtorffs Rekonstruktion der Lebenswirklichkeit notwendig sind. Ein gutes Beispiel dafür sind die Verweise auf die Bestände einer Glaubenslehre im

¹⁰ MICHAEL THEUNISSEN, *Kritische Theorie der Gesellschaft: Zwei Studien*, Berlin 1981, 39.

¹¹ So zunächst in WOLFHART PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962; sodann DERS.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

¹² RENDTORFF, *Ethik*, 3. Aufl., 53.

Zusammenhang mit den Überlegungen zur Reflexivität des Lebens, in denen die Kontingenzbewältigung durch Religion thematisch wird.

In meinen Augen spricht viel dafür, dass Rendtorff die »Ethik« ursprünglich dreiteilig konzipiert hatte und in einem dritten Teil nach der Grundlegung, der Methodik und den Konkretionen die »Ethische Theologie« als eine gestiegerte Form der Wirklichkeitserfahrung selbst noch einmal darstellen wollte. Allerdings ist es zu dieser Darstellung nicht gekommen, und in der zweiten Auflage der Ethik schlägt Rendtorff einen anderen Weg ein. Er rückt von der Wirklichkeitssemantik nahezu vollständig ab. Ohne dass dies explizit ausgewiesen wird, dominiert nun ein anderes Modell: der eben bereits kurz angesprochene Gedanke nämlich, dass der Einzelne verantwortlich ist für sein Handeln, dieses Handeln jedoch immer bezogen und begrenzt ist durch die historisch gewordenen Strukturen der Lebenswelt. Parallel mit dem Anspruch einer neuen christlichen Wirklichkeitssicht wird nun der Anspruch sistiert, bei der Ethik handele es sich um eine »Steigerungsform« der Theologie. Statt dessen tritt der in der ersten Auflage erst angedeutete Dual zwischen dem verantwortlichen Subjekt einerseits, das auf die Gründe seines Handelns hin angesprochen werden kann, und den Strukturen der gemeinsamen Lebenswelt andererseits in den Vordergrund. Nun heißt es:

In der Ethik geht es immer um Gesichtspunkte, die diesen überindividuellen Zusammenhang der Lebensführung hervortreten lassen. Das Grundelement des Ethischen liegt in dem ausdrücklichen Bewußtwerden der Tatsache, daß niemand sein Leben alleine leben kann. Eben das wird aber elementar durch die Lebensführung erfahren. Und es ist diese Erfahrung, die in die Ethik als Theorie der menschlichen Lebensführung Eingang finden muß. Die Konkretionen der Ethik haben es primär mit grundlegenden Ordnungen des gemeinsamen Lebens zu tun. Damit bringt die Ethik die überindividuellen Zusammenhänge der menschlichen Lebensführung zur Sprache.¹³

Mit dieser Vorgehensweise aber verschiebt sich zugleich die Aufgabe der Theologie im Zusammenhang ihrer Entfaltung als »Ethische Theologie« dahin, dass sie auf der einen Seite das Subjekt davor schützen muss, im Zusammenhang der ihm zugeschriebenen Verantwortung für das eigene Handeln als Person infrage gestellt zu werden. Auf der anderen Seite aber gilt es, das Vorgefundene, insbesondere auch das eigene Leben selbst, als Zeichen des Handelns Gottes in der Geschichte zu deuten. Steht auf der einen Seite die Rekonstruktion der Rechtfertigungslehre, so steht auf der anderen Seite ein Verständnis

13 RENDTORFF, *Ethik*, 3. Aufl., 11.

des »Gegebensein[s] des Lebens«, das sich als Variation der dogmatischen Rede von der Schöpfung präsentiert.

Ethische Theologie gründet Ethik im Gegebensein des Lebens, wie es als Voraussetzung menschlichen Handelns den elementaren Wirklichkeitszusammenhang bildet, in dessen Kontext sich Fragen der menschlichen Lebensführung stellen. Theologische Arbeit an der Ethik setzt ein mit der Rekonstruktion der Frage, die mit dem Leben selbst gestellt ist und auf die der Mensch eine Antwort schuldig ist. Sie hat diese Frage so wahrzunehmen, wie sie den Menschen in seiner Beziehung zu Gott angeht.¹⁴

Zwischen beiden Polen soll der christliche Freiheitsgedanke vermitteln, der auf der einen Seite die Freiheit gegenüber der Welt zum Ausdruck bringt, auf der anderen Seite zugleich das Gegebensein der Freiheit mit dem Gegebensein des Lebens verkoppelt und damit Möglichkeiten und Begrenzungen menschlicher Freiheit gleichermaßen zum Ausdruck bringt:

Das Bewußtsein der Freiheit gegenüber der Welt besteht in der Perspektive der christlichen Tradition darin, daß Freiheit dem Menschen gewährt, gegeben, zuerkannt wird durch Gott. Die Verbindung des Gegebenseins der Freiheit mit dem Gegebensein des Lebens führt darum an den Ort der primär individuell zu verantwortenden Lebensführung.¹⁵

Unverkennbar verschieben sich damit im Übergang von der ersten zur zweiten Auflage die Akzente. Setzte die erste Auflage noch an, ein theologisches Wirklichkeitsverständnis vor dem Hintergrund der Erfahrungen eines fundamentalen Wandels zu entwickeln und damit die Aufgabe der Systematischen Theologie nicht mehr in der Rekonstruktion der *doctrina* zu erblicken, so geht es nun darum, das individuelle Handeln aus der gegebenen Freiheit im Gegenüber zu der erfahrenen, und zwar als in letzter Konsequenz als Verwirklichung des Handelns Gottes gedeuteten, Ordnung auszulegen. Damit tritt zugleich, wohl auch als Folge einer intensiveren Beschäftigung mit dem Werk Ernst Troeltschs, der rechtshegelianisierende Zug im Denken Rendtorffs stärker hervor: eine Prägung, die er schon aus Münster und den dortigen Verbindungen zum Kreis um Joachim Ritter mitgebracht haben dürfte. Dieser neue

14 Ebd., 60; ähnlich, aber durch den Kontext anders eingespielt: RENDTORFF, *Ethik*, 1. Aufl., Bd. 1, 22.

15 DERS., *Ethik*, 3. Aufl., 13.

Akzent wird, das merkt man den Ergänzungen und Seitenbemerkungen der zweiten Auflage der Ethik deutlich an, getragen von einer deutlichen Skepsis gegenüber denjenigen Formen protestantischen ethischen Engagements, die den unleugbaren Wandel dazu nutzen, die Legitimität des Gegebenen grundsätzlich infrage zu stellen und aus dem Glauben den Auftrag für die Gestaltung einer neuen Wirklichkeit und die Formung eines neuen Menschen abzuleiten. Hier stehen die Erfahrungen, die er in den Auseinandersetzungen um die Friedensethik, das Demokratieverständnis, die Umweltfrage und die ethische Signatur der Wirtschaftsordnung als Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung seit 1979 gemacht haben dürfte.

Damit bin ich nun an dem Punkt, an dem die Impulse des Rendtorffschen Entwurfs für die Ethik heute und damit zugleich dessen Stärken und Schwächen klarer akzentuiert werden können. Zur Stärke des Entwurfs gehört zweifelsohne, die Ethik nicht als das Andere der Geschichte zu profilieren, nicht als einen letztlich von einem gnostischen Denken getragenen utopischen Entwurf, sondern als eine Ethik, die auf dem Vorhandenen aufbaut und dieses als den Ort der Verwirklichung des Guten versteht. In den gegebenen Strukturen die Vernunft zu erkennen und allfällige Anpassungen dann vorzunehmen, wenn die Gestaltung der Lebensformen der ihr eingeschriebenen Vernunft nicht entspricht, ist daher der Grundzug des Ethikprogramms, das Rendtorff präsentierte. Die Haltung, die sich in dieser Art, Ethik zu betreiben ausdrückt, ist die einer gewissen souveränen Gelassenheit – und genau diese dem Programm eingeschriebene Gelassenheit dürfte es auch gewesen sein, die kirchliche und theologische Kontrahenten Rendtorff nicht nur als Konservativen titulieren ließ, sondern die von ihnen auch als Provokation erlebt wurde: Wie kann man denn gelassen bleiben, wenn die Welt unterzugehen droht und nur durch eine neue Ethik gerettet werden kann? An Rendtorff prallte solcher Alarmismus ab; ja, er sah in ihm nichts anderes als die Hybris theologischer und religiöser Vernunft, die das Vertrauen an Gottes Führung in der Geschichte verloren habe.

In der vertrauensvollen Zuversicht, die dieser Zugriff auf die Fragen der Ethik erzeugen kann, liegt eine unbestreitbare Stärke der Rendtorffschen Ethik, zumal sie auch davon entlastet ist, die Eckdaten für eine »neue Geschichte«, eine »neue Gesellschaft« oder einen »neuen Menschen« umreißen und begründen zu müssen. Lebensführung bedeutet eben gerade nicht nur den Kampf des Einzelnen gegen die Mächte des Gegebenen und des Eigengesetzlichen – sie ist bei Rendtorff in Aufnahme der Konnotationen aus dem Programm von Karl-Martin Bolte zugleich aktivisch und passivisch gedacht: Lebensführung bringt zunächst und theologisch primär die Erfahrung zum Ausdruck, dass sich der Christ als Geschöpf verstehen darf, und zwar genau in

der Weise, wie er sein eigenes Leben hineingestellt sieht in die Gemeinschaft des Lebens mit andern. Lebensführung bedeutet eben nicht nur, das eigene Leben zu führen, sondern sie ist untrennbar mit der Gewissheit verbunden, dass das Leben – und zwar das eigene wie das der Gemeinschaft – von Gott geführt wird. Diese Führung ist aber nicht einfach mit dem Wahrnehmbaren gegeben; es obliegt der ethischen Vernunft, sie als die Ratio des Gegebenen herauszuarbeiten. In der doppelten Konnotation, die der Terminus »Leben« und damit auch die Rede vom »Gegebensein« des Lebens mit sich führt – es kann sowohl das individuelle als auch das überindividuelle Leben bedeuteten – besteht die Aufgabe der ethischen Stellungnahme dann darin, das Vorgegebene zu rekonstruieren und mit der eigenen Perspektive, mit der Erfahrung der dem Einzelnen geschenkten Freiheit, in einen Zusammenhang zu bringen. Denn die Unhintergehbarekeit der Erfahrung, dass eben auch das eigene Leben theologisch als das gegebene Leben zu verstehen ist, führt Rendtorff dazu, immer wieder emphatisch die Möglichkeit und die Notwendigkeit der eigenen Stellungnahme zu betonen. Anders als diejenigen theologischen Programme, die die Legitimität des Gewordenen im Namen des Evangeliums bestreiten, nur um dann die Freiheit des Einzelnen in den Käfig autoritärer, gleichwohl als unmittelbar dem Evangelium entsprechend getarnter Positionen zurückzubinden, ermöglicht es Rendtorff den Zugriff über die Figur des Gegebenen, eine Form von individueller Freiheit zu begründen, die zugleich das Vertrauen in die Führung Gottes und die Motivation zur Weltgestaltung in sich trägt.

Über dieser Stärke darf jedoch eine spezifische Schwäche nicht aus dem Blick geraten. Denn jenseits aller Polemik, die gerade die Vertreter des linken protestantischen Milieus vorbrachten und die durch Rendtorffs Gelassenheit eines Analytikers des Gegebenen zusätzlich angestachelt wurde, waren die Kritiker doch an einem Punkt im Recht: Ungeachtet der immer wieder betonten Zentralstellung des Freiheitsgedankens im methodischen Grundlegungsteil gerät Rendtorff in der Durchführung seines Programms immer stärker in den Würgegriff des Gegebenen. Anders als er es wohl selbst intendierte oder wahrhaben möchte, gewinnt gerade in den Konkretionen das Gegebene die Oberhand gegenüber dem zu Gestaltenden. Das zweite Grundelement der Ethik, das Geben des Lebens, schafft es nicht, aus dem Schatten des ersten herauszutreten. In meinen Augen liegt dabei das Problem weniger darin, dass sich Rendtorff am Gegebenen orientiert. Vielmehr liegt es darin, dass er seinem eigenen Anspruch, dieses Gegebene gerade auch in seiner Wandlungsdynamik zum Gegenstand der Beschreibung zu machen, nicht gerecht wird. Anders gesagt: Die Kritiker hätten ihm gar nicht die Orientierung am Gegebenen zum Vorwurf machen und dem einen auf einem wackligen Fundament stehenden, von viel Moralismus getragenen Alternativentwurf entgegenhalten müssen.

Es hätte vollständig genügt, ihn an den eigenen Ansprüchen zu messen. Denn gerade das gegebene Leben ist ja nichts Statisches, sondern unterliegt einer Entwicklungsdynamik, die aber bei Rendtorff unterbestimmt bleibt. Gerade der neu geschriebene Grundlegungsteil der zweiten Auflage bestätigt dabei indirekt die Kritik, denn hier wird, wie gesagt, der Gedanke des Wandels und auch der Notwendigkeit, das Christentum vor dem Hintergrund des Wandels neu zu durchdenken, nahezu vollständig zurückgenommen.

Damit aber droht die Ethik entgegen ihrem eigenen, auf ein breites Verstehen angelegten Anspruch zu einer Ethik der Wenigen zu werden, zu einem Dokument, das nur einer bestimmten Sichtweise verpflichtet ist. Mehr noch: Eine solche Ethik läuft Gefahr, die Widersprüchlichkeiten und harten Konflikte der Lebenswirklichkeit zu negieren, indem sie als durch die vermeintlich vernünftige, tatsächlich aber eher durch die zeit- und standortgebundene Rekonstruktion auflösbar dargestellt werden. Eine Ethik, die das Erbe Rendtorffs weiterführen möchte, muss daher in meinen Augen an diesem Punkt ansetzen, auf die geschilderten Herausforderungen eine Antwort finden und damit in gewisser Weise an das anknüpfen, was prägend für die Überlegungen zur Grundlegung der Ethik in der ersten Auflage ist und auch im Hintergrund des Lebensführungskonzepts des zweiten Münchner soziologischen Sonderforschungsbereichs steht: Es geht um »Arrangements zwischen Traditionalität und Moderne«. Und es müsste auch darum gehen, nach Formen zu suchen, die es ermöglichen, die Freiheit des Subjekts so zu stabilisieren, dass diese nicht durch die Orientierung an den vorgefundenen Beständen der Lebenswelt infrage gestellt wird. Dass eine entsprechende Entfaltung der Grundsätze des Christentums im Rahmen einer ethischen Theologie bedarf, die geeignet ist, den Mehltau der Geschichte abzulegen, steht außer Frage. In der Tat kreisen die Überlegungen zur Glaubenslehre, die Rendtorff in den 1990er-Jahren skizziert hat, um diese Fragestellung – aber leider ist es zur Entfaltung dieser Skizzen nicht mehr gekommen.

Martin Hein

»Zukunft« in theologischer Perspektive

Eine Thesenreihe

»Die Zukunft war früher auch besser.« Dieser Satz von Karl Valentin löst stets Heiterkeit aus, auch wenn er im Grunde sehr ernst gemeint ist.¹ Denn er beschreibt in seinem Kern den Wandel der Zukunftsprognosen und -erwartungen. Die waren, geht man nur wenige Jahrzehnte zurück, erheblich optimistischer und stark von der Idee des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts bestimmt. Inzwischen scheinen demgegenüber – ausgelöst durch die Corona-Pandemie, den nicht mehr zu leugnenden Klimawandel, die Kriege in der Ukraine und in Gaza sowie andere Krisenphänomene – apokalyptisch bestimmte Zukunftsszenarien eine bedeutende Rolle zu spielen. Insofern ist es ausgesprochen zeitgebunden, über Zukunft zu sprechen.

Wenn in diesen Zusammenhang eine *theologische Perspektive* eingezeichnet werden soll, ist zunächst zu klären, worin sie sich von anderen Perspektiven – etwa einer philosophischen, naturwissenschaftlichen oder auch psychologischen – unterscheidet (1.). Erst danach kann entfaltet werden, was in diesem Sinn »theologisch« zur Zukunft sagen ist (2.). Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich dabei auf einen Gedanken, der in seiner bewusst zugesetzten Form als Diskussionsimpuls verstanden werden soll:

Wir können ohne eine theologische Perspektive nicht sinnvoll von »Zukunft« reden, weil Zukunft ein im Kern theologischer Begriff ist.

1 Theologisch reden

1.1

Theologisch reden bedeutet, konsequent von Gott und seiner Offenbarung her zu denken. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass es um *Denken* geht. Denn bereits das wird der Theologie oft abgesprochen. Aber Theologie ist

1 Wichtige Anregungen verdanke ich dem Gespräch mit Prof. Dr. Dr. h.c. Dietrich Korsch, Marburg/Kassel.

Nachdenken – und zwar methodisch kontrolliertes, überprüfbares und konsistentes, also einer inneren Logik folgendes Denken.

Auch die Philosophie denkt. Aber sie denkt das Denken konsequent vom Denken her, sie ist – als moderne Philosophie – ein Gespräch der Vernunft mit sich selber. Das ist seit Immanuel Kant unhintergehbar.

Auch die Psychologie – um eine weitere, der Theologie scheinbar verwandte Wissenschaft zu nennen – denkt. Aber sie denkt von der »Seele« (oder einem Äquivalent) her² und von den Erfahrungen des Menschen mit sich selbst. Die Psychologie ist sozusagen das Selbstgespräch der Seele. Auch das ist seit Sigmund Freud unhintergehbar, unabhängig davon, welcher Schulrichtung man anhängt.

Die Naturwissenschaften hingegen denken nicht in *diesem* Sinn: Sie sammeln Daten, werten sie aus und formulieren daraus Regeln, Gesetzmäßigkeiten und Wahrscheinlichkeiten, die experimentell an der Erfahrung überprüft und so auf ihre Wahrheit hin getestet werden.

Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaften bekommen ihre Daten aus der Vergangenheit. Das ist das Entscheidende, was sie gemeinsam haben, und was sie von der Theologie unterscheidet.

Die Theologie denkt vom Gespräch mit Gott her, und das heißt von der radikalen Zukunft her. Sie nimmt konsequent die Perspektive Gottes auf die Welt ein. Sie ist daher kein Selbstgespräch, sie hat ein klares *Außen* und ein Gegenüber, das mehr ist als sie selbst und auch mehr als die Summe aller Sinnesdaten, also mehr als die empirisch erfassbare Welt.

1.2

Wie kann sie diese Perspektive einnehmen? Sie kann das, weil sie in ihrem Selbstanspruch davon ausgeht, dass ihre Quelle die Offenbarung Gottes ist, die uns durch Jesus Christus erreicht hat. Das ist bewusst so pointiert formuliert, um den Kern der Theologie freizulegen: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat ihren Niederschlag in der Bibel gefunden. Theologie ist konsequentes Hören auf das in der Bibel zum Ausdruck kommende Wort Gottes und also Auslegung der Heiligen Schrift auf den Menschen hin, der sie verstehen will und verstehen soll.

2 In der Psychologie mag umstritten sein, ob ein Begriff der Seele formuliert werden kann. Die *Verbannung* der Seele scheint mir allerdings ein Manko mancher psychologischer Schulen zu sein. Wenn man von einer Einheit des psychologischen Gegenstands oder Themas nicht absehen will, ist der Begriff *Seele* oder ein Äquivalent notwendig.

Nun kann man sich fragen, wozu braucht es dann Theologie, wenn wir doch das Wort Gottes haben? Gottes Wort erreicht uns durch die Erfahrungen von Menschen, die sich in den Überlieferungen der Bibel wiederfinden. Es gibt nach biblisch-christlichem Verständnis keine unmittelbare Offenbarung Gottes etwa in der Natur oder im Geist des Menschen, die als solche erkennbar wäre. Die Bibel *enthält* Gottes Wort, sie *ist* es nicht in einem wörtlichen Sinn. Und weil die Bibel Gottes Wort als Menschenwort ist, muss sie ausgelegt werden, damit heutige Menschen nachvollziehen können, was damalige Menschen erfahren haben und was diese Erfahrung für uns bedeuten könnte.

Damit ist auch die Theologie der Vergangenheit verpflichtet – und darin ist sie Wissenschaft wie alle anderen Wissenschaften. Aber eben nicht nur! Denn das Wort Gottes sagt etwas über die Zukunft aus. *Sie* ist der eigentliche Gegenstand der Theologie.

1.3

Zukunft ist ein Phänomen der Zeit. Und zwar ist sie der uns Menschen am meisten entzogene Aspekt der Zeit.

Die Vergangenheit ist erinnerbar: So haben wir auf sie Zugriff – wenn auch durch einen Schleier der Distanz. Die Gegenwart ist erlebbar, sie ist das Jetzt und steht allen offen, wenn auch höchst flüchtig. Was eben noch Gegenwart war, wird schon Vergangenheit.

Die Zukunft aber kann nur erwartet und allenfalls prognostiziert werden. Wir kennen sie nicht. Sie ist keine mögliche Erfahrung, die wir gehabt haben. Als Erwartung stellt uns die Zukunft die Frage: Was mag wohl kommen? Als Hoffnung stellt sie die Frage: Kommt überhaupt noch etwas Gutes?

Die Erwartung also fragt danach, ob wir überhaupt eine Zukunft haben, die Hoffnung fragt, ob es eine gute Zukunft sein wird. Beide Fragen versucht die Theologie zu beantworten. Die Erwartung und die Hoffnung der Theologie als ›Denken des Glaubens‹ lautet: Gott kommt – und er kommt als das Gute schlechthin. Damit ist etwas über Gott gesagt, was wir uns nicht selbst aus eigener Erkenntnis sagen können, weil uns die Zukunft als Erfahrung entzogen ist.

So kann man weiter zuspitzen: Gott kommt aus der Zukunft, weil er der Herr der Zeit und mithin das ist, was wir *ewig* nennen. Wollen wir also verstehen, was »Zukunft« theologisch ist, müssen wir von der Zeit reden.

1.4

Was ist Zeit? Augustin hat sich darüber als erster christlicher Theologe ausführlich Gedanken gemacht hat. Er sagt: »Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.«³

Warum gilt dieser Satz? Weil Zeit flüchtig ist, oder genauer gesagt, weil sie transparent ist. Wir nehmen sie nicht wahr, wie wir das Fenster nicht wahrnehmen, durch das wir schauen, oder unser Bewusstsein nicht wahrnehmen, wenn wir alltäglich denken. Diese Grenze können wir auch mittels der Theologie nicht überschreiten, weil wir nicht außerhalb der Zeit stehen.

Doch eines kann die Theologie sehr deutlich sagen: Zeit ist geschaffen. Sie hat einen Anfang und ein Ende. Die Zeit vergeht, und sie ist vergänglich. Damit stimmen theologische Einsichten auf bemerkenswerte Weise mit der modernen Physik überein. Der alte biblische Mythos von der Schöpfung als einem ersten Moment der Zeit spiegelt sich in der Annahme eines *Urknalls*, die auch davon ausgeht, dass erst mit ihm die Zeit als messbares Phänomen in Erscheinung getreten ist. Denn die Zeit ist verbunden mit Bewegung. Und Bewegung ist erst möglich, wenn es *etwas* gibt.

Das soll und kann nicht als Wahrheitsbeweis für biblische Aussagen verstanden werden – was naiv wäre! –, sondern als Hinweis darauf, dass theologisches Denken in der Tiefe nicht im Widerspruch zu Wissenschaft und Forschung stehen muss.

So kann die moderne Physik eine »kurze Geschichte der Zeit« erzählen – um den Titel des 1988 erschienenen Buches von Stephen W. Hawking, einem ihrer prominentesten Vertreter, aufzunehmen: ⁴ Auch die Zeit wird eines Tages aufhören. Paradox formuliert: Es wird eine Zeit geben, in der es keine Zeit mehr gibt. Darin sind sich Theologie und Naturwissenschaften einig.

Aber die Physik spricht vom Ende der Zeit als vollkommenem Stillstand, der ein Ergebnis der Entropie ist, also des unaufhaltsamen Prozesses der Umwandlung aller Materie in Energie, der sogenannte »Wärmetod« des Weltalls.⁵ Die Entstehung des Universums erklärt sie als einen Zufall, der – einmal

3 AURELIUS AUGUSTINUS, »Was ist Zeit?«, in *Confessiones XI/Bekenntnisse 11, Lateinisch-Deutsch*, eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer, 2., überarbeitete Aufl., Hamburg 2009: 14.

4 STEPHEN W. HAWKING, *Eine kurze Geschichte der Zeit: Die Suche nach der Urkraft des Universums*, Reinbek bei Hamburg 1988.

5 Ob diese Ausdehnung sich möglicherweise umkehrt und eine Rückkehr zum Anfang des Universums einleitet, kann dahingestellt bleiben. Kosmologische Theorien sind sich hier derzeit uneins.

eingefangen – einen notwendigen Prozess in Gang bringt, der auf diesen Wärmemetod zuläuft.

Damit aber zeigt sich, dass die Zeit ihrem naturwissenschaftlichen Begriff nach kein Potenzial in sich birgt. Sie läuft auf den Tod sowohl des Individuums als auch des Universums hinaus. Der energetische Prozess enthält keine Kreativität.

Die Theologie denkt das genau umgekehrt. Der universale Prozess, das Voranschreiten der Zeit, enthält kreatives Potenzial, weil es der Prozess Gottes mit dem Universum ist. Genau das ist gemeint, wenn wir vom *ewigen Leben* reden. Damit ist nicht die einfache Verlängerung des zeitlichen Lebens gemeint; es geht gerade nicht um Unendlichkeit und Unsterblichkeit. Das sind keine christlich-theologischen Begriffe, sondern philosophische Abstraktionen. Vielmehr geht es um den Übergang in das Leben, das Gott lebt: Jen-seits der Zeit und doch zugleich in ihr. Am Ende stehen weder der Wärmemetod noch die kosmologische Wiederkehr aller Dinge, sondern die *neue Schöpfung* in Jesus Christus. An diese biblische Dimension knüpft theologisches Reden an.

2 Zukunft

2.1

Damit zeigt sich, dass die christliche Rede von der Zukunft nicht einfach eine abstrakte Spekulation ist. Sie erzählt eine konkrete Geschichte, wenn sie von der Zukunft redet: Die Geschichte Jesu Christi. In ihm ist nach christlicher Überzeugung Gott in die Zeit eingegangen, und zwar schon in dem Moment, in dem er sie schuf. Denn weil Gott Geist ist, schuf er mit der Zeit auch die Einheit von Geist und Zeit, das also, was wir Geschichte nennen. Er brachte eine Entwicklung in Gang, die von Anfang an darauf angelegt war, dass Gott sie mit seinen Geschöpfen lebt.

Wenn wir von Gott reden, dann *erzählen* wir. Darum beginnt die Bibel mit einer Erzählung, und sie erzählt bis zum Schluss. Diese ungeheure Erzählung läuft auf ein Ziel hin. Um dieses Ziel beschreiben zu können, müssen wir Metaphern und Bilder verwenden, weil es in der Zukunft liegt, für die wir keine Begriffe haben.

Solche Bilder etwa sind das *Paradies* als Ort erfüllten Lebens, der *Himmel* als Ort der erlösten Gemeinschaft mit Gott, das *Reich Gottes* als Ort der gelebten Gerechtigkeit. Ganz vorsichtig, unter Verzicht auf allzu konkrete und naive

Bilder, spricht Paulus von der »Verwandlung« am Ende der Zeit oder von einer neuen »Schöpfung«.⁶

Anlass dazu ist die Erfahrung der Auferstehung Jesu Christi. Sie ist der Beginn einer neuen Zukunft, die nicht auf den Tod, sondern auf das ewige Leben hinausläuft. Am Anfang aller Theologie stehen also ein Glaubenssatz und eine tiefgreifende menschliche Erfahrung, die als Ostergeschehen in unser kollektives Gedächtnis eingegangen ist und den Ursprung des christlichen Glaubens darstellt. Sie hat das Verständnis unserer gesamten Kultur von der Zukunft geprägt, selbst wenn unsere Kultur das immer mehr vergisst.

Weil sie von der inkommensurablen Erfahrung von Ostern herkommt, unterscheidet sich die theologische Rede von der Zukunft von allen anderen Diskursen über die Zukunft: Sie besitzt eine klare Erwartung und eine klare Hoffnung. Theologie denkt nicht auf die Zukunft hin, sie denkt von der Zukunft her.

Die Naturwissenschaften erkennen in den physikalischen und evolutionären Prozessen kein Ziel, sondern nur Ursachen, die in der Vergangenheit liegen. Aus diesen Daten werden Prognosen für die Zukunft erhoben – aber das sind Weiterrechnungen, Extrapolationen, Wahrscheinlichkeiten. Auch die Abläufe der Evolution können sich den Gesetzen der Physik nicht entziehen.

Es gibt für die Naturwissenschaften wie für die theoretische Philosophie keine Ursachen, die aus der Zukunft heraus wirken. Denn es ist eine Grundeinsicht der Moderne, dass sie nur in Ursache-Wirkung-Zusammenhängen denkt und also immer von der Vergangenheit her. Unbestritten hat das eine ungeheure Tiefe und Weite der Erkenntnis freigesetzt.

Doch schon an eher alltäglichen Beispielen wie der Wettervorhersage oder der diagnostischen Prognose im Rahmen ärztlichen Handelns kann man sofort verstehen, wo die Grenze liegt. Hier sind nur unpersönliche Gesetze am Werk, die keinen Raum für Kreativität lassen. Sie fangen zwar den Zufall ein, aber der ist eben unberechenbar – wobei es durchaus die Meinung gibt, dass es nur eine Frage der Komplexität der Berechnung ist, auch den Zufall als aus vergangenen Ereignissen heraus generiert zu verstehen. Das halte ich allerdings für unwahrscheinlich: Denn dann gäbe es keine Freiheit!

⁶ Vgl. 1 Kor 15,51 und Röm 8,18–23, jeweils wie auch das Folgende zitiert nach der Lutherübersetzung von 2017.

2.2

Die einzige Art und Weise, dass Ziele aus der Zukunft unser Handeln bestimmen, gibt es im Bereich des Willens. Denn der Wille ist das Vermögen, Ziele zu setzen, mithin also das Vermögen, aus der Zukunft heraus zu denken. Diese Einsicht enthält freilich ein unabgegoltenes Problem. Denn die Willensbestimmung, die sich auf die Herstellung eines künftigen Zustands ausrichtet, hat dessen Erzeugung nicht zweifelsfrei in der Hand. Das Gute, das gewollt wird, bleibt – aus Gründen der inneren moralischen Unzuverlässigkeit und infolge von äußereren unvorhersehbaren Umständen – einer unverfügbareren Zukunft des Gelingens vorbehalten.

Für den Glauben wirkt in der Zeit Gottes Wille, indem er der Zeit eine Richtung gibt, und zwar auf sich hin. Die Zukunft ist für die Erwartung und die Hoffnung des Glaubens der Moment, an dem Gott und Mensch sich begegnen.

Da die Erfahrung des Glaubens davon ausgeht, dass diese Begegnung in Jesus Christus und zuvor schon in der Offenbarung seines Gesetzes und den Worten der Propheten stattgefunden hat, ragt die Zukunft sozusagen aktiv bestim mend in die Gegenwart hinein. Alte und neue Schöpfung überlagern sich. »Die Zukunft hat schon begonnen« – dieser Buchtitel von Robert Jungk aus dem Jahr 1952 lässt sich in den hier gemeinten Zusammenhang übertragen.⁷

Weil Gott es ist, der der Zukunft diese Richtung gegeben hat, nennen wir das Ziel der Schöpfung *Vollendung*, und darin zeigt sich, dass das Ende der Schöpfung nicht ihr Aufhören bedeutet, sondern gerade ihre vollständige Verwirklichung.

Zugleich bedeutet das: Der Lauf der Geschichte ist nicht determiniert und bis ins Detail vorgegeben. Dieser Satz ist für das Verständnis christlicher Anthropologie fundamental. Denn er beschreibt den Raum der Freiheit, den wir haben, und damit unsere Würde als entscheidungsfähige Wesen. Wir haben einen eigenen, in Bezug auf die Welt freien Willen. Ihn aber ver danken wir Gott, denn wir können unseren Willen nicht selbst zum Gegenstand unseres Wollens machen.

⁷ ROBERT JUNGK, *Die Zukunft hat schon begonnen: Amerikas Allmacht und Ohnmacht*, 1. Aufl., Stuttgart und Hamburg 1952.

2.3

Reden wir von Gott und der Zukunft, dann reden wir von Liebe, Versöhnung und Erlösung. Wir reden von der Lust am gemeinsamen Sein und Dasein. Das ist eine schmerzliche Rede, weil sie zu unserer alltäglichen Erfahrung im Gegensatz steht. Doch über die Liebe und die Lust am Leben bekommen wir die Ewigkeit in Sicht.

Ausgerechnet Friedrich Nietzsche formuliert das in *Also sprach Zarathustra* treffend, wenn es in seinem *Trunknen Lied* am Ende heißt:

Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit –,
will tiefe, tiefe Ewigkeit!⁸

Das ist es, was der christliche Glaube unter Berufung auf die Erfahrung mit Jesus Christus von der Zukunft erwartet und erhofft: Dass es eine Zukunft gibt und dass es eine gute Zukunft sein wird. Indem er das glaubt, antizipiert er diese Zukunft. Sie hat tatsächlich begonnen! Gott hat der Geschichte eine Richtung auf die Liebe hin gegeben und will diese Liebe durch uns Menschen in die Geschichte bringen, durch alle Schrecknisse und Bedrängnisse der Geschichte hindurch.

Und umgekehrt: Weil sich Gott aus hingebungsvoller Liebe auf seine Schöpfung eingelassen hat, erlebt er selbst das Vergehen der Zeit und die Vergänglichkeit. Dafür steht das Kreuz Jesu Christi: Es steht für die alte Welt, die am Vergehen ist und der die letzte Wirklichkeit abgesprochen wird.

So wird es möglich, am Grab, das das Ende jeder irdischen Zukunft ist, ja auch angesichts des möglichen Geschicks des Universums, hoffnungsvoll zu reden und am Ende Gott als Herrn des Lebens zu bekennen.

Gott hat eine Geschichte, die er mit uns teilt, damit wir seine Geschichte mit ihm teilen. Am Ende der Zeiten werden wir einander erkennen: Die Zukunft wird die Zukunft der Wahrheit sein, und das wird ein schmerzlicher Moment werden, weil hier auch Schuld, Versagen und Lüge zum Vorschein kommen.

Darum ist die Vorstellung des *Gerichts* unerlässlich. Aber nicht als Moment der Aburteilung und Verdammnis, sondern als Moment der Gnade und der Versöhnung. Hier hat sich das Christentum selbst oft verfehlt, wenn es Angst und Schrecken verbreitete statt Trost und Ermutigung.

⁸ FRIEDRICH NIETZSCHE, »Das trunkne Lied«, in DERS., *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, 4. Teil, bearb. und eingerichtet von Michael Holzinger, Edition Holzinger, Berlin 2013: 229–235, 235.

Merklich vollzieht sich hier ein Übergang vom Denken in die Sprache der Verkündigung. Das ist auch die Dynamik der Theologie. Eine Theologie, die das, was sie erkannt und verstanden hat, nicht vermittelt, hat sich selbst nicht richtig verstanden.

2.4

Am Ende also steht die Einsicht: Von Zukunft theologisch reden heißt, Gott verkündigen als den, der auf uns zukommt. Am Ende stehen wieder einfache Sätze wie die folgenden: »Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden nicht vergehen.«⁹ Oder: »Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen. [...] Und der auf dem Thron saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu!«¹⁰

Das ist Zukunft *theologisch*. Wir können in der Theologie anderes sagen als Philosophie, Naturwissenschaften oder Psychologie, wenn wir über Zukunft reden, ohne deren Zugang zur Welt in irgendeiner Weise zu bestreiten.

Sie schauen anders auf die Welt: Philosophie, Naturwissenschaften und Psychologie stehen – bildlich gesprochen – mit dem Rücken zur Zukunft, weil sie ihre Daten aus der Vergangenheit erhalten und die Zukunft nur schematisch errechnen können. Dabei kommen sie über den Tod nicht hinaus oder enden in einer statischen Ewigkeit ohne Veränderung und Leben.

Der biblisch-christliche Glaube steht seinem Selbstverständnis nach mit dem Gesicht zur Zukunft: Er hört, was in der Vergangenheit gesagt wurde, damit sich ihm die Zukunft erschließt. Wer hier Widersprüche sieht, hat eine von beiden Seiten nicht recht verstanden.

Es mag durchaus sein, dass sowohl die Theologie als auch die anderen Wissenschaften sich selbst nicht recht verstehen. Sowohl eine Theologie als auch jede andere Wissenschaft, die in Dogmatismus und Fundamentalismus erstarrt, werden niemals kraftvoll von der Zukunft reden, weil sie der Freiheit und damit der Liebe keinen Raum lassen.

Welchem Verständnis von Zukunft man folgen will, ist eine persönliche Entscheidung, die freilich Einfluss darauf hat, wie man das Leben versteht. Wem es aber gelingt zu erkennen, wie die Sicht der Wissenschaft und das Erleben des Glaubens einander ergänzen, ja, wie das eine ohne das andere geradezu sinnlos wird, lebt und denkt aus der Fülle des Menschlichen.

9 Mt 24,35.

10 Offb 21,1,5.

Diesen Anspruch erhebt die Theologie. Vielleicht hat sie es im vergangenen Jahrhundert zu wenig getan, zu leise oder zu verängstigt angesichts der ungeheuren Entfesselung des Bösen, das wir erlebt haben und erleben. Vielleicht hat sie es auf falsche Weise getan und allzu leichtfertig dem Zukunftsbegriff von Philosophie, Naturwissenschaften und Psychologie den Boden überlassen.

Alltäglich hoffen und erwarten wir, dass die Zukunft mehr ist als die Summe berechenbarer Ereignisse. Deshalb ist die theologische Perspektive notwendig und lebensdienlich. Und darum können wir sinnvoll von »Zukunft« nur aus dieser Perspektive heraus reden. Denn »Zukunft« ist ein im Kern theologischer Begriff.

Hat Dogmatik eine Zukunft?

Mit dem Thema »Dogmatik« ist ein Begriff aufgerufen, der der Theologie ebenso wie der Rechtswissenschaft vertraut ist. Die Übereinstimmung ist nicht zufällig: Beide Disziplinen haben es mit dem Verstehen von Texten zu tun, die Autorität beanspruchen. Beide wollen dieses Verstehen als Vorgang und Ergebnis einsehbar gestalten, systematisch ausformen und kontrolliert vermitteln.¹ Dazu bedarf es zwischen Primärtexten und Praxisvollzügen einer *Zwischenschicht* von Instituten und Verfahrensweisen, die auf Konsistenz und Transparenz angelegt sind und damit auf Rationalität und Überprüfbarkeit zielen.

Dass auf diesem Felde ein anregender Austausch zwischen den Disziplinen stattfinden kann, haben *Klaus Tanner* und ich in einem Gesprächskreis erfahren, zu dem sich Mitglieder der theologischen und der juristischen Fakultät in Heidelberg vor einiger Zeit zusammengefunden hatten. Die dabei gewonnene Grunderkenntnis lautet:

- Vorsicht vor vorschneller Beobachtung »paralleler« oder »analoger« Entwicklungen!
- Interdisziplinäres Arbeiten verlangt zunächst einmal, dass die beteiligten Fächer jeweils für sich in ihren Strukturen präsentiert werden.
- Vergleichbare Fragestellungen, Denkansätze oder Grundannahmen und andere Ähnlichkeiten lassen sich allenfalls am Ende interdisziplinären Bemühens ausmachen.

Strukturen werden oft an Spannungen deutlich. Mit diesem Ziel will ich im Folgenden drei *aktuelle Diskurse* vorstellen,² die *Spannungen* zwischen unterschiedlichen Ausrichtungen von Rechtsdogmatik aufzeigen und sich als Ausdruck gebotener *Selbstreflexion* interpretieren lassen.

1 Zum Verhältnis der rechtswissenschaftlichen zur theologischen Dogmatik aus jüngerer Zeit PHILIPP SAHM, *Elemente der Dogmatik*, Weilerswist 2019, bes. 48 ff.

2 Vgl. SAHM, *Elemente*, 34 ff.; PATRICK HILBERT, *Systemdenken in Verwaltungsrecht und Verwaltungswissenschaft*, Tübingen 2015, bes. 223 ff.; sowie die Beiträge in: *Was weiß Dogmatik? Was leistet und wie steuert die Dogmatik des Öffentlichen Rechts?*, hg. von Gregor Kirchhof, Stefan Magen und Karsten Schneider, Tübingen 2021.

Der erste der Diskurse betrifft die Akteure, der zweite die Arbeitsweise und der dritte die Funktionen von Dogmatik. Dogmatik präsentiert sich so in dreifacher Gestalt, nämlich als Disziplin, als Methode und als Produkt dieser Methode.³

1 Der Akteurs-Diskurs: Dogmatik zwischen Wissenschaft und Praxis

Rechtsdogmatik gilt als eine »Gemeinschaftsleistung« oder (wie es auch heißt) als »gemeinsamer Kommunikationsraum« von Wissenschaft *und* Praxis.⁴ Sie ist also nicht nur eine Sache der Universitäten, sondern auch eine Sache der Rechtsanwender, vor allem der Gerichte. Beide Seiten erbringen allerdings durchaus unterschiedliche Beiträge – die Gerichte die konkreten fallbezogenen Aussagen, die Wissenschaft eher das Aufzeigen systematischer Zusammenhänge und längerfristiger Entwicklungslinien. Wichtig ist, dass beide aufeinander bezogen arbeiten und dazu auch eine gemeinsame Sprache finden.⁵

(a) Gegen dieses »Gemeinschaftsparadigma« hatte schon *Hans Kelsen* Einwände erhoben, die von *Oliver Lepsius* jetzt zum Vorwurf doppelter »Selbst-ermächtigung« gesteigert worden sind:⁶ Dogmatik diene nämlich den Gerichten dazu, sich mit dem Rückgriff auf Argumente der Wissenschaft für ihre Urteile einen Reputationsgewinn zu verschaffen, während die Wissenschaft durch die Nutzung ihrer dogmatischen Konstruktionen bei der gerichtlichen Urteilsfindung Einfluss auf staatliche Entscheidungen usurpiere, die in einer Demokratie nur von den dazu legitimierten Staatsgewalten (Parlamenten, Exekutiven, Gerichten) getroffen werden dürften.

3 Vgl. ALEXANDER STARK, *Interdisziplinarität der Rechtsdogmatik*, Tübingen 2020, 76 ff.

4 Nachweise bei WOLFGANG KAHL, *Wissenschaft, Praxis und Dogmatik im Verwaltungsrecht*, Tübingen 2020, 16 ff.; EBERHARD SCHMIDT-ASSMANN, *Verwaltungsrechtliche Dogmatik in der Entwicklung: Eine Zwischenbilanz zu Bestand, Reform und künftigen Aufgaben*, Tübingen 2023, 1 ff.

5 Literarischer Ausdruck dieser »Gemeinschaftsleistung« sind die im Rechtsleben beliebten Kommentare, in denen Wissenschaftler und Praktiker die EU-Verträge, das Grundgesetz, das Strafgesetzbuch, das BGB und viele andere praxisrelevanten Gesetze, der Reihenfolge der §§ entsprechend, sozusagen »Wort für Wort« erläutern. Vgl. dazu nur DAVID KÄSTLE-LAMPARTER, *Die Welt der Kommentare*, Tübingen 2016.

6 OLIVER LEPSIUS, »Kritik der Dogmatik«, in *Was weiß Dogmatik? Was leistet und wie steuert die Dogmatik des Öffentlichen Rechts?*, hg. von Gregor Kirchhof, Stefan Magen und Karsten Schneider, Tübingen 2021: 39 ff., bes. 43–45; weitere Nachweise bei KAHL, *Wissenschaft*, 128 f.

Die Kritik betont mit dem Blick auf die Akteure von Dogmatik zutreffend *Machtfragen*. Dogmatik ist kein interessen-neutrales Geschäft.⁷ Es geht nicht nur darum, die fest vorgegebene Bedeutung eines Primärtextes mittels dogmatischer Werkzeuge gleichsam in mathematischer Exaktheit ans Licht zu heben. Mit *Horst Dreier* gesprochen: »Schon wegen der unentrinnbaren Offenheit und Unbestimmtheit des sprachlichen Ausdrucks« stehen bei jeder Gesetzesauslegung Alternativen zur Verfügung, die dem Interpreten Spielräume eigenen Gutdunkens eröffnen.⁸ Mit ihren dogmatischen Konstruktionen kann die Rechtswissenschaft die Entscheidungsfindung der Gerichte und der anderen demokratischen Amtsträger also durchaus vorprägen, indem sie Argumentationsmuster entwickelt und den Kreis der plausibel erscheinenden Rechtsgründe absteckt.

Freilich bleiben dogmatische Figuren *Vorschläge*. Ob sie akzeptiert werden und in die Rechtsfindung der Gerichte eingehen, entscheiden allein Letztere. Bei dieser Distanz muss es bewenden. Sie ist notwendig, aber auch ausreichend, um die Machtfrage der Dogmatik vertretbar zu lösen. Mehr an Abstinentz gegenüber dogmatischen Beiträgen kann der Rechtswissenschaft nicht abverlangt werden. Rechtsanwendung ist in der Demokratie auf *Kommunikation* angelegt. Dazu gehört auch der Austausch der Argumente zwischen wissenschaftlicher Dogmatik und Praxis. Die selbstverständliche Pflicht der Gerichte zur Begründung ihrer Urteile unterstreicht das. Hier wird etwas von dem Kontrollpotential deutlich, das Dogmatik bietet und das auf eine akademische Spiegelung angewiesen ist.

(b) So ist das, was manche heute befürchten, auch nicht ein zu großer, sondern eher ein zu geringer Einfluss der Wissenschaft auf die Praxis. Nach der von *Wolfgang Kahl* sogenannten »Zwei-Welten-These« reden Wissenschaft und Praxis zunehmend aneinander vorbei.⁹ Anzeichen einer solchen »Entfremdung« werden etwa darin gesehen, dass gerichtliche Urteile nur (noch) selten auf wissenschaftliche Publikationen Bezug nehmen. Das Bundesverfassungsgericht bildet hier eine Ausnahme; es zitiert juristische Literatur häufig. Bei den meisten anderen Gerichten ist das aber deutlich anders. Befragt, inwieweit

7 Dazu nur aus jüngster Zeit *GUNNAR F. SCHUPPERT*, »Rechtsdogmatik als herrschaftsaffines Wissensregime«, in *Konsistenz und Dogmatik des Rechts: Gedächtnisschrift für Michael Sachs*, hg. von Christian Coelln u. a., München 2024: 79–96.

8 *HORST DREIER*, »Rechtswissenschaft als Wissenschaft: Zehn Thesen«, in *Rechtswissenschaft als Beruf*, hg. von DEMS., Tübingen 2018: 1–66, 51.

9 Zum Folgenden *KAHL*, *Wissenschaft*, 23 ff.

sie Fachzeitschriften oder sogar Monographien bei ihrer praktischen Arbeit heranziehen, antworten Richter regelmäßig ablehnend.¹⁰

Dieser Befund mag professorale Eitelkeiten verletzen; aber ein Verlust des gemeinsamen Kommunikationsformats »Dogmatik« ist damit keineswegs indiziert. Die Austauschvorgänge zwischen Wissenschaft und Praxis vollziehen sich nämlich selten direkt, indem eine fertige dogmatische Figur in eine gerichtliche Entscheidung übernommen und als solche ausgewiesen wird. In der Regel geht es um mehrfach vermittelte, indirekte Anstoßwirkungen, die sich in Netzwerken entfalten. Hierzu gehören etwa die schon genannten gemeinsamen Kommentare, Tagungen, Fortbildungsveranstaltungen und überhaupt eine Prägung durch eine gemeinsame Ausbildung, wie sie durch das Universitätsstudium und zwei juristische Staatsexamen sichergestellt wird. Dogmatik setzt eine die Akteure verbindende *Infrastruktur* voraus, über die die Beiträge wissenschaftlicher Dogmatik in die Praxis »einsickern«.

Jedenfalls bietet die »Zwei-Welten-These« so wenig wie die gegenläufige »Selbstermächtigungs-These« Anlass, die Rechtsdogmatik zu verabschieden. Aber beide lassen sich als Ansätze nutzen, um das Verhältnis von Wissenschaft und Praxis auf dem Felde der Dogmatik immer wieder zu überdenken und gegebenenfalls neu auszutarieren.

2 Der Methoden-Diskurs: Dogmatik zwischen »Exklusivitäts-These« und Interdisziplinarität?

Der zweite Diskurs betrifft Methodenfragen, genauer: die Frage, welche Argumente bei der Begründung dogmatischer Aussagen verwendet werden dürfen.¹¹

Etwas zugespitzt formuliert, sind nach der Exklusivitäts-These Rechtsnormen streng nach der sogenannte »Juristischen Methode« zu definieren und führen im Anwendungsfall mittels eines logischen Subsumtionsschlusses zu einer eindeutigen Entscheidung darüber, was rechtmäßig oder rechtswidrig ist. Insofern diese sog. »Theorie der einen richtigen Entscheidung« (in der Tradition eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses) mit scharfen Distinktionen arbeitet und zu eindeutigen Ergebnissen zu führen verspricht, hat sie auch heute durchaus ihre Anhänger. Der Rückgriff auf Erkenntnisse

10 Vgl. die Angaben bei PAUL HÜTHER, *Wissenschaft und Praxis im Verwaltungsrecht* (1949–2020), Tübingen 2023, 359 ff.

11 Umfassend STARK, *Interdisziplinarität*, 313 ff.: »Exklusivitätsthese« versus »Gegenläufigkeitsthese«; ferner KAHL, *Wissenschaft*, 112 ff.

anderer Wissenschaften bei der Entwicklung dogmatischer Rechtsinstitute ist danach unerlaubt, weil er »das Proprium der Rechtswissenschaft« gefährde.¹²

Die Gegenposition betont die Offenheit des Rechts gegenüber den Einflüssen anderer Wissenschaften. Dass sich die juristische Welt nicht hermetisch gegen die Außenwelt abschotten lässt, ist oben bereits mit dem Zitat zur Interpretationsoffenheit von Rechtsbegriffen angedeutet worden und im Grundsatz weitgehend anerkannt.

Freilich ist der juristische Kontext für extra-juridische Erkenntnisse nicht unbegrenzt aufnahmefähig und aufnahmebereit. Dieses Caveat wird oft zu wenig beachtet, wenn über weitgefasste Begriffe (»Menschenwürde«, »Rechtsstaat«, »Demokratie«) diskutiert wird. Nicht alles, was gut, schön oder sonst wünschenswert ist, fällt damit auch unter den juristischen Gehalt eines Rechtsbegriffs. Rechtsnormen ziehen Grenzen und sollen zu klaren Urteilen darüber führen, ob etwas »rechtmäßig« oder »rechtswidrig« ist. Der juristische Argumentationshaushalt kann folglich nicht beliebig erweitert werden, sondern muss auf Gründe beschränkt bleiben, die in den einschlägigen Rechtsgrundlagen eine normative Verankerung finden. Inwieweit solche »Andockstellen« (Stark) bestehen, kann nur für das jeweils entscheidungserhebliche Normengefüge und für jede der in Betracht kommenden Wissenschaften eigenständig beantwortet werden.¹³

Das ist ein methodisch anspruchsvolles Programm, das der Interdisziplinarität rechtsdogmatischen Arbeitens zwar nicht per se entgegensteht, aber doch hohe Hürden setzt, also – um eine Formel von Klaus Tanner aufzugreifen – »weder Beliebigkeit noch Letztbegründung« gestattet.¹⁴ Insgesamt jedoch hindert das Recht eine gegenüber extra-juridischen Erkenntnissen anderer Wissenschaften offene Dogmatik nicht; es verlangt sie sogar.

3 Der Funktions-Diskurs: Dogmatik zwischen Statik und Dynamik

Dogmatik wird im landläufigen Sprachgebrauch oft mit Erstarrung und Geschlossenheit assoziiert und ist deshalb in einer Gesellschaft, die auf

12 Was dieses »Proprium« im Detail ausmacht, ist allerdings streitig; vgl. dazu nur die Beiträge in: *Das Proprium der Rechtswissenschaft*, hg. von Christoph Engel und Wolfgang Schön, Tübingen 2007.

13 Anschaulich CHRISTOPH MÖLLERS, »Methoden«, in *Grundlagen des Verwaltungsrechts*, hg. von Andreas Voßkuhle, Martin Eifert und Christoph Möllers, Bd. 1, 3. Aufl., München 2022: § 2 Randnummern 44 ff.

14 KLAUS TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts*, Stuttgart, Berlin und Köln 1993, 228.

Offenheit setzt, negativ konnotiert. Den Begriff zu meiden besteht trotzdem kein Anlass; denn man muss nicht auf jede vermeintliche Empfindlichkeit der medialen Welt reagieren. Zu Recht haben die allermeisten Juristen daher auch nichts dagegen einzuwenden, wenn ihre Arbeit als »dogmatisch« bezeichnet wird – nicht selten allerdings ohne sich hinreichend Rechenschaft darüber zu geben, was das eigentlich heißt.

Jedenfalls ist mit einem Bekenntnis zum *Begriff* der Dogmatik das Problem, welche *Funktionen* sie denn für das Recht einer Gesellschaft erfüllen soll, nicht erledigt.

Ein erster Zugang lässt sich so formulieren: Recht will Verhalten stabilisieren. Rechtssicherheit, Vertrauenschutz, Verlässlichkeit und Überschaubarkeit sind daher positive Werte. Sie werden gewährleistet, wenn sich Gerichte und Verwaltungen bei der Rechtsanwendung an die überkommenen dogmatischen Regeln halten. Solche Routinen sind Garanten auch für einen gleichmäßigen Gesetzesvollzug. Das alles legt ein auf Statik ausgerichtetes Verständnis von Dogmatik nahe. Statik unterstützt die Orientierungs- und Kontrollfunktionen, die die Dogmatik für die Praxis haben soll. Das gilt jedenfalls für die unteren Gerichts- und Verwaltungsinstanzen, die schon wegen der Vielzahl der zu entscheidenden Fälle auf Routine setzen müssen.

Anders verhält es sich, wenn man die obersten Gerichte, etwa den Bundesgerichtshof und vor allem das Bundesverfassungsgericht in die Betrachtung einbezieht. Es muss nicht gerade der (in seinen Konsequenzen gelegentlich überschätzte) »Klima-Beschluss« sein, um zu erkennen, dass sich gerichtliche Entscheidungen zwar regelmäßig in den Bahnen der überkommenen Dogmatik bewegen, diese aber immer auch ein Stück überprüfen und gegebenenfalls fortbilden.¹⁵ Dogmatik ist so Systemnutzung und Systembildung zugleich.

Wieweit Dynamisierungen gehen dürfen, ohne die Stabilitätsfunktion von Dogmatik aufs Spiel zu setzen, lässt sich allerdings abstrakt nur schwer festlegen. Hier sind Erfahrung und Intuition gefragt: *Erfahrung* wie sie nur der gewinnt, der immer wieder selbst dogmatisch arbeitet, und *Intuition*, die neuen Herausforderungen nachspürt und in die nüchterne Deliberation etwas Schöpferisches bringt. So erweist sich Rechtsdogmatik – vielleicht etwas überraschend – immer auch als ein Produkt von *Handwerk und Kunst*, deren unterschiedliche Rationalitäten sie verarbeiten muss – oder anders gewendet: Dogmatik hat *rationae materiae* einen *Vermittlungsauftrag* zwischen Statik und Dynamik, der als solcher offen gehalten werden muss, um auf die *Anforderungen der Gegenwart* reagieren zu können.¹⁶

15 BUNDESVERFASSUNGSGERICHT, Beschluss vom 24.03.2021, 157, 30ff.

16 Nachweise bei SCHMIDT-ASSMANN, *Verwaltungsrechtliche Dogmatik*, 4f.

In den zurückliegenden 30 Jahren ist die dynamische Komponente stark in den Vordergrund gerückt worden. Vor allem die Grund- und Menschenrechte und das Verhältnismäßigkeitsprinzip haben eine große, alle Rechtsgebiete durchdringende innovative Kraft entfaltet. Das alles hat seinen guten Sinn, denn es geht in der Rechtsdogmatik nicht um die Zementierung von Traditionenbeständen, sondern mit Hasso Hofmann gesprochen »um Stabilität der Rechtsordnung bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Flexibilität«.¹⁷ Die Rechtsdogmatik der Gegenwart ist – wie ein Blick in die wissenschaftliche Literatur zeigt – flexibel, weit ausdifferenziert, vielgestaltig und bunt.

Im Blick auf künftige Entwicklungen spricht heute Einiges dafür, dass wir eher umgekehrt wieder mehr darauf sehen müssen, dass die *statische Komponente* nicht zu kurz kommt. Eine Überfülle europäischen und internationalen Rechts (völkerrechtliche Verträge und Verlautbarungen internationaler Gremien, »hartes« Recht und »soft law«) verlangen an allen Ecken und Enden der Rechtsordnung nach Berücksichtigung. Daraus entsteht die Gefahr, dass die Überschaubarkeit und die Vorhersehbarkeit von Rechtsentscheidungen auf der Strecke bleiben. In einer Zeit, in der Institutionen in anderen Bereichen der Gesellschaft (in Politik, Kirchen, Wirtschaftsverbänden und Medien) auf dem Rückzug sind, muss das Rechtssystem als Gegengewicht wieder mehr auf den Wert stabiler rechtlicher Formen und Verfahrensweisen setzen.

Ebenso wie in den anderen beiden Diskursen, geht es auch hier um das immer wieder notwendige *Beobachten* von Entwicklungen und *Austarieren* von Optionen. Mit beidem reagiert die Rechtsdogmatik auf gegenwärtige Herausforderungen im Bewusstsein der eigenen Leistungsfähigkeit und Leistungsgrenzen, indem sie sich – mit Klaus Tanner gesprochen – »reflexiv zu sich selbst und ihren Bedingungen« verhält.¹⁸ Mit dieser Ausrichtung hat Dogmatik eine Daueraufgabe und damit – um meine Themenfrage zu beantworten – auch eine *Zukunft*.

¹⁷ HASSO HOFMANN, »Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte des Rechtsdenkens: Acht Thesen zur Rechtsdogmatik, Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsgeschichte, Kulturwissenschaft des Rechts und Rechtssoziologie«, in *Juristenzeitung* 74,6 (2019): 265–275.

¹⁸ TANNER, *Naturecht*, 232.

II Institutionen

Matthias Baum

Ecclesia semper reformanda

Ein Leitsatz theologisch verantworteten Denkens?!

Ecclesia semper reformanda, die Kirche bedarf der immerwährenden Erneuerung. Diese Formel gilt weithin als Grundsatz kirchlichen Sprechens und Handelns. Innerhalb des Protestantismus kann sie als bedeutender Identitätsmarker gelten, schließlich ist die – dem Protestantismus seinen Namen gebende – *Protestation*, welche die evangelischen Stände 1529 auf dem Reichstag in Speyer vorbrachten, nur ein Teilmoment der umfassenderen Bewegung der *Reformation*. Und auch wenn der Begriff ›Reformation‹ als Epochenbezeichnung erst im 19. Jahrhundert eingeführt wurde – er fungierte zunächst als Kategorie protestantischer Selbstvergewisserung in anti-katholischer Absicht – so bezeichnet er doch etwas Zutreffendes: die Tatsache, dass der Protestantismus seine historische Wirkmacht als Reformbewegung entfaltete. Denn die Reformbestrebungen Luthers und seiner Anhänger adressierten nicht nur die klerikale Lehre (etwa den Ablass- und Reliquienglauben), sondern auch das säkulare Leben. Von der Verweltlichung der geistlichen Fürstentümer über die Reform des Schul- und Justizwesens bis hin zu den von den Bauern eingeklagten Sozialreformen reichte das Spektrum reformatorischer Reformbestrebungen.¹

Doch so richtig die Feststellung ist, dass zu einer protestantischen Identität grundsätzliche Reformbereitschaft gehört, so unbestimmt ist sie auch. Denn was genau gilt es zu verändern? Muss alles beständig anders werden? Gibt es in der Kirche nichts, was immer gleich bleiben kann, ja, vielleicht sogar gleich bleiben muss? Diese Fragen bleiben in der Ecclesia-semper-reformanda-Formel ungeklärt. Im Folgenden soll deshalb zunächst die Entstehungsgeschichte dieser Formel rekonstruiert, dann sollen die verschiedenen Bedeutungsebenen derselben analysiert und schließlich einige Tugenden denkerisch verantworteter Reformarbeit umrissen werden.

1 Neuere Forschungen haben die Originalität reformatorischer Reformansätze mit Verweis auf die Kontinuität reformatorischer Reformen zu mittelalterlichen Reformbestrebungen teilweise relativiert, die wirkungsgeschichtliche Bedeutung derselben aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Vgl. VOLKER LEPPIN, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München 2016. Vgl. auch THOMAS KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2009, 24 f.

1 Die Entstehungsgeschichte der *Ecclesia-semper-reformanda*-Formel

Die Formel *Ecclesia semper reformanda* scheint ein unreformatorischer Grund- satz zu sein. Doch dieser Schein trügt. Die Formel hat ihren Ursprung nicht in der reformatorischen Theologie. Ja, sie steht dieser – in gewisser Hinsicht – sogar entgegen: Luther, Melanchthon oder Calvin begriffen sich nämlich nicht als Reformer für eine »neue« oder gar »stets zu erneuernde« Kirche.² Sie verstanden sich im Dienst »der alten Kirche«³. Gegenüber der verdorbenen neuen Kirche des Papsttums sah Luther es als seine Aufgabe, die »alte Kirche« wiederherzustellen. So schreibt Luther etwa in *Wider Hans Worst*:

Wir aber, weil wir alle solche Teuffeley und Newery meiden und fliehen, uns wider zu der alten kirchen, der Jungfrauen und reinen braut Christi halten, sind wir gewislich die rechte alte kirche, on alle Hurerey und Newery.⁴

Neuerungen in der Kirche sind für Luther gleichbedeutend mit Hurerei. Wenn Luther also eine Reform der Kirche fordert, so meint er damit nicht »Fortschreibung« oder Neuerung, sondern »Wiederherstellung«.⁵ Gyula Bárczay erklärt dazu: »Die Reformation ist ein Protest gegen die menschlichen ›Neuerungen‹ und zugleich Wiederherstellung der ›alten rechten Kirche‹.«⁶ Zwar

2 Vgl. THEODOR MAHLMANN, »»Ecclesia semper reformanda«: Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung«, in *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, hg. von Torbjörn Johannsson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger, Göttingen 2010: 381–442, 405 f.

3 Luther schreibt in seiner polemischen Schrift *Wider Hans Worst* von 1541: »[D]ie Papisten wissen, das wir inn allen solchen stucken und was der mehr sind, der alten Kirchen gleich sind und mit wahrheit die alte Kirche heissen mugen.« WA 51, 485, 25–27. Und wenige Seiten später fährt Luther fort: »Hie mit haben wir nu beweiset, das wir die rechte alte Kirche sind, mit der ganzen heiligen Christlichen Kirchen ein Körper und eine gemeine der Heiligen.« WA 51, 487, 18–20.

4 WA 51, 498, 28–31. Diese Passage aus Luthers Spätwerk *Wider Hans Worst* kann durchaus als repräsentativ für Luthers Gesamtwerk gelten. So betont Luther bereits in der Leipziger Disputation von 1519, keine neue Lehre zu vertreten, sondern nur das, was die Heilige Schrift als alleinige Norm für alle christliche Lehre fordert. Vgl. WA 2, 279, 23–26.

5 In der Einleitung zu einer Studie zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts geht Gyula Bárczay in der Darstellung der Vorgeschichte auch auf Luther ein und merkt an: »Die Aufgabe der Reformation ist es, die untreu gewordene Kirche wieder zur reinen und treuen Braut Christi zu machen, sie zu Christus zurückzuführen, damit sie allein aus ihm lebe, allein auf seine Stimme höre und sich allein von ihm regieren lasse.« GYULA BÁRCZAY, *Ecclesia semper reformanda: Eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts*, Zürich 1961, 12.

6 Vgl. ebd., 10.

bedarf es zur Wiederherstellung der ›alten‹ Kirche Reformen. Doch das Ziel dieser Reformen besteht darin, die Kirche wieder evangeliumsgemäß zu machen. Ist dieses Ziel aber erreicht, besteht Luther zufolge keine fortwährende Reformnotwendigkeit.⁷

Die Formel *ecclesia semper reformanda* stammt also nicht aus der Reformationszeit. Wie aber ist sie dann geschichtlich zu verorten? Sucht man nach dem ersten Beleg für genau diese 3-Wort-Formel mit dem Gerundivum, dann ergibt sich ein überraschendes Ergebnis: Die Formel ist vergleichsweise jung.⁸ Sie findet sich erstmals 1947 bei Karl Barth. In dem Vortrag *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes* schreibt Barth:

Aber die Kirche wird nicht auf das vertrauen, was sie mit sich bringt: nicht auf die Originalität [...] ihres kirchlichen Seins – sie wird, wenn es um ihre Freiheit geht, immer nur auf diese Botschaft [der freien Gnade Gottes] selber vertrauen. Von ihr her das Recht, von ihr her die Pflicht, von ihr her die Freiheit der Kirche, als Kirche in der Welt zu existieren, als *ecclesia semper reformanda* [...].⁹

7 Gleiches gilt für den Reform-Katholizismus des Mittelalters, welcher mitunter als Ursprung des *Ecclesia-semper-reformanda-Grundsatzes* angeführt wird. So argumentiert etwa Dominik Burkhard, dass die Reform-Orden (die Benediktiner nach der Cluniazensischen Reform sowie die neu gegründeten Orden der Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner) und der Konziliarismus des Mittelalters nach einer Erneuerung der katholischen Kirche strebten und so die Vorlage für den Grundgedanken einer fortwährend zu erneuernden Kirche bildeten. Vgl. DOMINIK BURKHARD, »Reform vorwärts zurück: Überlegungen eines Kirchenhistorikers«, in *Ecclesia semper reformanda: Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, hg. von Erich Garhammer, Würzburg 2006: 131–146, 134. Burkhard kann sogar zeigen, dass diese Reformbestrebungen auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) Eingang in das Dekret des Konstanzer Konzils gefunden haben. Dort heißt es: »ecclesia [...] reformanda tam in capite quam in membris« – also die Kirche ist zu reformieren sowohl an ihrem Haupt als auch an ihren Gliedern. Theodor Mahlmann jedoch hat, wie ich meine, überzeugend die These Burkards zurückgewiesen, indem er zeigte, dass es dem katholischen Reformkatholizismus des Mittelalters nicht um eine *immerwährende* Reformation der Kirche, sondern um *begrenzte Einzelreformen* zur Rückbildung konkreter kirchlicher Missstände gehe. Er weist nach, dass der Gedanke einer *immerwährenden* Reform dem mittelalterlichen Katholizismus fremd ist. Wenn im Dekret des Konstanzer Konzils von der zu reformierenden Kirche gesprochen werde, so sei damit keine fortwährende Reformtätigkeit gemeint, sondern – ähnlich wie bei Luther und Calvin – die Behebung bestehender Deformationen durch Wiederherstellung der »alten wahren Kirche«. Vgl. THEODOR MAHLMANN, Art. »Reformation«, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 8, Basel 1992: Sp. 416–427, 417.

8 Ich folge hier im Wesentlichen der umfassenden begriffshistorischen Arbeit von MAHLMANN, *Ecclesia*, 381–442. Vgl. auch MICHAEL BUSH, »Calvin and the Reformanda Sayings«, in *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, hg. von Herman J. Selderhuis, Göttingen 2008: 285–299.

9 KARL BARTH, *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Zollikon-Zürich 1947, 19.

Doch in welchem Zusammenhang gebraucht Barth diese Formel? In dem genannten Text nimmt Barth Bezug auf die sechste These der Barmer Theologischen Erklärung (zum Auftrag der Kirche) und argumentiert von dort her, dass die freie Gnade Gottes einem Verständnis der Kirche diametral entgegenstehe, das die Kirche als beständig gleich bleibende Institution begreife. Er erklärt:

Gottes freie Gnade ist an keine menschlichen Mittel und Wege gebunden. [...] Es ist nämlich der ›Raum der Kirche‹ nicht das Gefängnis, sondern die nach allen Seiten offene Tribüne des Wortes von Gottes Gnade. [...] Es darf auch die Sprache der Kirche [...] nicht die Fessel dieses Wortes sein. Und so wahrlich auch nicht die Geschichte und Überlieferung der Kirche [...] mit ihren Dogmen und Konfessionen, mit ihren Kultformen und Ordnungen. [...] Wir haben vielmehr damit zu rechnen, daß Gottes Gnade die Kirche längst weitergeführt und vor ganz andere Fragen und Aufgaben, als es die des 16. Jahrhunderts waren, gestellt haben könnte. Wir haben damit zu rechnen, daß sie immer auch jenseits der Kirchenmauern am Werk sein und auch in ganz andern Zungen als den uns gegebenen verkündigt werden kann. [...] Gott könnte liberaler sein als wir es denken und gern haben. Aber wir reden vom Liberalismus Gottes und also von der Freiheit der Gnade.¹⁰

Dieses Bekenntnis Barths zur liberalen Ungebundenheit des göttlichen Wirkens in und jenseits der Kirche mag vielleicht überraschen, widmet Barth selbst seine Schaffenskraft doch dem Nachdenken der bekenntnisgebundenen kirchlichen Dogmatik. Und doch ist es Barth, der an dieser Stelle betont, dass sich die Kirche fortwährend reformieren und erneuern muss, weil Gottes Gnade zwar auch geduldig auf den alten Wegen des kirchlichen Dogmas geht, zugleich aber stets auch neue Wege stürmisch bahnt.¹¹

Doch es wäre zu einfach, Barth zum Urheber des Ecclesia-semper-reformanda-Grundsatzes zu erklären, nur weil er als erster die 3-Wort-Formel im Gerundivum gebraucht. Den Grundsatz übernimmt Barth aus der reformierten Tradition: In seiner Anfang der 30er Jahre verfassten, aber erst 1947 publizierten Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts – also dem gleichen Jahr, in dem der oben angeführt Text erscheint – setzt sich Barth mit dem reformierten Zürcher Theologen Alexander Schweizer auseinander.¹² In dem entsprechenden Kapitel zitiert Barth aus dessen Glaubenslehre von 1863: »Die

10 Ebd., 9f.

11 Vgl. ebd., 10: Weil Gottes Gnade »Gnade ist, wird sie der Kirche auch neue Wege zeigen und eröffnen, gegen deren Beschreitung sie sich dann auch nicht verschließen darf«.

12 Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 384 f.

ganze Entwicklung der Kirche ist ›ein Fortschreiten zu immer reinerem Glauben und ein beständiges Abstreifen abergläubiger Beimischungen‹. Ecclesia semper reformari debet (I § 15).«¹³ Barth übernimmt den Grundsatz von der fortwährend zu erneuernden Kirche also von Schweizer, setzt aber dessen Wendung »*reformari debet*« ins Gerundivum.¹⁴

Der Grundsatz von der fortwährend zu erneuernden Kirche geht in der reformierten Tradition aber noch deutlich weiter zurück. Uns braucht die komplexe Genealogie dieses Grundgedankens an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen. Theodor Mahlmann hat diese bis in feinste Verästelungen rekonstruiert. Wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, dass der erste reformierte Theologe, der affirmativ von einer immer zu erneuernden Kirche spricht, der reformiert-pietistische Prediger Jodocus van Lodenstein (1620–1677) ist.¹⁵ Der Niederländer bezeichnet in seinem Traktat *Beschauungen*

13 KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947, 518. Barths Schweizer-Interpretation zufolge hat die Glaubenslehre ihren Grund in der christlichen Erfahrung der gegenwärtigen Kirche. Auch wenn die sprachlose Unmittelbarkeit des Gefühls für Schweizer dabei von zentraler Bedeutung sei, könne das Gefühl nur mittelbar, nämlich in seiner Resonanz zu konkreten, lebensweltlich greifbaren Ausdrucksgestalten Gegenstand der Glaubenslehre sein. Barth erklärt: »Erfahrung, christliche Erfahrung, wird das Gefühl [bei Schweizer] erst in seiner Richtung auf Lehre und Tun. Als solche, ›als zirkulierende Lehre, Vorstellung, Anschauung und Sitte‹ der Christen ist es Gegenstand der Glaubenslehre. Jeder ihrer Sätze gilt in dem Maß, ›als er die lebendige Frömmigkeit auszudrücken vermag, ohne sich in Widersprüche [...] mit unserer Erkenntnis zu verwickeln‹ (Gl. I §12). [...] Mit der Methode der Reproduktion des Väterglaubens will Schweizer gründlich brechen. Unser Glaube ist eben unser Glaube. [...] Nicht Unglaube, sondern Glaube und gründliche Schriftforschung haben unsere der alten Dogmatik gegenüber veränderte Haltung herbeigeführt«, vgl. BARTH, *Protestantische Theologie*, 518.

14 Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 386.

15 Mahlmann zeigt auch, dass sich der erste Beleg dieses Gedankens an einem unerwarteten Ort findet: dem Maleachi-Kommentar des lutherischen Theologen Friedrich Balduin (1575–1627). Balduin schreibt dort: »semper in Ecclesia opus esse Reformatione« – also: in der Kirche ist Reformation immer nötig. Vgl. FRIEDRICH BALDUIN, *In tres postremos Prophetas: Haggaeum, Zacharium, Malachiam. Commentarius planus et perspicuus*, Wittenberg 1610, 906, zitiert nach: MAHLMANN, *Ecclesia*, 438. Balduin formuliert das zunächst im Blick auf Maleachis Kultkritik, der zufolge der Kult beständig von allen Missständen befreit und erneuert werden soll. Aber Balduins Formulierung ist mehr als nur eineexegetische Einlassung. Sie erhebt allgemeine Geltung, was auch daran deutlich wird, dass sie in verschiedenen anderen Schriften Balduins wiederkehrt. Innerhalb der lutherischen Orthodoxie stellt Balduins Formulierung jedoch eine ungewöhnliche, wenn nicht gar singuläre Position dar, die für dieselbe alles andere als repräsentativ ist. Die zentralen Vertreter der lutherischen Orthodoxie verstehen Reformen ganz im Sinne der Reformatoren als Wiederherstellung der alten Kirche. Vgl. FRIEDERIKE NÜSSEL, »Gottes erwähltes Werkzeug zur Reformation der Kirche: Zum Lutherbild in der lutherischen Orthodoxie«, in *Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und >Vater im Glauben? Historische, systematische und ökumenische Zugänge*, hg. von Mariano Delgado und Volker Leppin, Fribourg 2016: 109–123. Wahrscheinlich auch aufgrund dieser Sonderstellung blieb die Wirkung der Forderung Balduins, die Kirche immer neu zu reformieren, innerhalb des Luthertums

Zions von 1675 die reformierte Kirche als »*ecclesia deformata*« und fordert: »Man muss allzeit mit der Erneuerung beschäftigt sein, deshalb wünschte ein gelehrter Mann die reformierte Kirche nicht *reformata* genannt, sondern *reformanda*.«¹⁶ Da die Kirche beständig »Deformationen« aufweise, müsse sie auch fortwährend reformiert werden. Diese knappen Bemerkungen Lodensteins werden dann von dem Zürcher Theologen Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) aufgegriffen und entfalten von dessen Schriften aus eine weitreichende Wirkungsgeschichte in der reformierten Kirche, die schließlich in der von Barth gebrauchten Formel mündet.¹⁷

2 Die verschiedenen Bedeutungsebenen der *Ecclesia-semper-reformanda*-Formel

Innerhalb der lutherischen Tradition fand der Grundgedanke einer fortwährend zu erneuernden Kirche zunächst keine nachhaltige Aufnahme. Dies mit einem lutherischen Konservatismus zu erklären, für den der Gedanke eines fortwährenden Umbaus etwas Unbehagliches habe, greift zu kurz. Insofern wird die Anfrage Erwin Mülhaupts, »[w]ürde man nicht, je länger es mit der Renovation dauert, desto mehr sich danach sehnen [...], daß einmal mit der Renovation Schluß gemacht und das Gerüst beseitigt werden möge, damit man endlich den Bau selber zu Gesicht bekommt?«¹⁸, der Sache nicht gerecht.

des 17. und 18. Jahrhunderts begrenzt. Selbst der Pietismus Speners, der auf die beständige Erneuerung des Lebens zielt, machte sich das Prinzip der *fortwährend zu reformierenden Kirche* nicht zu eigen. Auch wenn Spener mit der Einführung von Hauskreisen durchaus Strukturreformen vornahm und auf eine im Leben stets neu zu gewinnende *praxis pietatis* hinwirkte, so begriff er seine Tätigkeit ganz in Analogie zu Luther als Wiederherstellung der *reinen Kirche* oder aber als *zweite Reformation*, nicht jedoch als fortwährende Reformation. Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 438.

16 JODOCUS VAN LODENSTEIN, *Beschouwinge van Zion: Ofte Aandagten en Opmerckingen*, Utrecht 1683, 241: »een geleerd Man de Gereformeerde Kerke genoemt woude hebben, niet Reformata of Gereformeerd / maar Reformanda of te Reformeren.« Die obige Übersetzung folgt MARTIN ABRAHAM, *Evangelium und Kirchengestalt: Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin und New York 2007, 511.

17 Johann H. Heidegger unterscheidet zwischen zwei Arten der Reformation, der ordentlichen und der außerordentlichen. Während die außerordentliche Reformation die Beseitigung konkreter Missstände durch einzelne Reformmaßnahmen zu bestimmten Zeiten bedeute, fordere die ordentliche Reformation eine beständige Erneuerung der Kirche. Vgl. MAHLMANN, *Ecclesia*, 420 f.

18 ERWIN MÜLHAUPT, »Immer währende Reformation? (1968)«, in *Luther im 20. Jahrhundert: Aufsätze*, hg. von Erwin Mülhaupt, Göttingen 1982: 267–275, 268.

Die lutherische Skepsis gegenüber einem Verständnis von Kirche als einer fortwährend zu erneuernden Institution ist theologisch begründet. Dies verdeutlicht ein Blick in die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse. Hier wird die Kirche nämlich nie als rein menschlich-veränderliche Institution verstanden, sondern betont, dass der Kirche als Versammlung der Gläubigen stets auch eine göttlich-unveränderliche Dimension zukommt. So bekennt das Nicaenum von 381 »die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche (*una sancta catholica et apostolica ecclesia*)«¹⁹. Die Prädikate der Einigkeit und Heiligkeit werden der Kirche als von Gott begründeter, unsichtbarer Institution zugeschrieben – ungeachtet ihres tatsächlichen Zustandes. Den Bekenntnissen zufolge gibt es also eine Dimension der Kirche, die unveränderlich ist.²⁰ Gleiches lässt sich über die reformatorischen Bekenntnisschriften sagen. In Artikel 7 der Augsburger Confession etwa bekennen die »Evangelischen«, dass »eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß«²¹. Dieses »Bleiben-Müssen« ist dabei nicht als Werk des Menschen zu denken, sondern als Werk Gottes. CA 7 gesteht zwar zu, dass sich die »von den Menschen eingesetzten Zeremonien« verändern können, ohne dass dabei die Einheit und Christlichkeit der Kirche verloren ginge.²² Für die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente gilt dies aber erklärtermaßen nicht.²³ Diese

19 ADOLF M. RITTER, »Das Nicaeno-Constantinopolitanum«, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014: 45–50, 49.

20 Hinter dem Bekenntnis zur Einigkeit und Heiligkeit der Kirche steht die Überzeugung, dass die Kirche Geschöpf des Wortes Gottes und als solches ewig ist. So etwa Luther, der in den Erläuterungen zur Leipziger Disputation erklärt, dass die Kirche ein Geschöpf des Evangeliums ist. Vgl. MARTIN LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae Disputatis*, WA 2: 388–435, 430, 6 f.: »Ecclesia enim creatura est Euangelii«. Zu Luthers Kirchenverständnis vgl. auch die Arbeit von GUDRUN NEEBE, *Apostolische Kirche: Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae*, Berlin und New York 1997. Vgl. auch WILFRIED HÄRLE, »Sichtbare und verborgene Kirche«, in *Vernünftiger Gottesdienst: Kirche nach der Barmer Theologischen Erklärung. Festschrift für Hans-Gernot Jung*, hg. von Frithard Scholz und Horst Dickel, Göttingen 1990: 243–255.

21 VOLKER LEPPIN, »Die Confessio Augustana«, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, hg. von Irene Dingel, Göttingen 2014: 63–225, 103.

22 Vgl. ebd.

23 Inwiefern die reformatorische Unterscheidung von *sichtbarer* und *unsichtbarer Kirche* heute noch trägt, wird in der Systematischen Theologie der Gegenwart durchaus kontrovers diskutiert. Ein engagiertes Plädoyer für die Notwendigkeit der Rede von der *unsichtbaren Kirche* bietet Ulrich Barth. Barth zufolge ermöglicht erst der Glaubenssatz von der *unsichtbaren Kirche* ein integratives Verständnis der Kirche. Erst von ihm her lasse sich erstens das Priestertum aller Gläubigen verstehen, zweitens ein Christentum außerhalb der verfassten Kirchen angemessen begreifen und drittens ein protestantisches Selbstverständnis in Achtung gegenüber einem Katholizismus behaupten. Barth sieht jedoch auch die Notwendigkeit, gegenüber dem reformatorischen Verständnis der *unsichtbaren Kirche* einige Korrekturen vorzunehmen: Anders

sind – so das Bekenntnis – ewig gültig und Gott selbst wird dafür sorgen, dass es immer Versammlungen von Gläubigen gibt, in denen das Evangelium rein gepredigt wird und die Sakramente richtig verwaltet werden.

Damit ist aber zugleich deutlich, dass die Kirche in den Bekenntnissen nie nur als eine von Gott begründete, unsichtbare Größe verstanden wird, sondern zugleich als sich leiblich-konkret manifestierende Kirche. So bekennt die Augsburger Confession die Kirche als sichtbare Versammlung der Gläubigen (*congregatio sanctorum*) (CA 7+8). Diese sichtbare Versammlung der Gläubigen aber ist eine historisch-veränderliche Größe, die kontextueller Anpassungen und Reformen bedarf. Legt man nun diese Unterscheidung der Bekenntnisschriften von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zugrunde, dann wird deutlich, dass mit der Rede von der fortwährend zu erneuernden Kirche nicht die unsichtbare, sondern allein die sichtbare Kirche gemeint sein kann, da nur diese als möglicher Adressat menschlicher Reformen in Frage kommt.

Gleichwohl erklärt sich damit noch nicht, weshalb die reformierte Tradition für den *Ecclesia-semper-reformanda*-Grundsatz deutlich offener war als die lutherische, schließlich wussten sich beide in den altkirchlichen Bekenntnissen verbunden und auch das Augsburger Bekenntnis war zwischen beiden – zumindest im Blick auf das Kirchenverständnis – nicht strittig.²⁴ In der reformierten Tradition erfuhr dieser Artikel aber eine andere Auslegung. Der Grund für diese Auslegungsdifferenz ist darin zu suchen, dass sich zwar beide zur »Heiligkeit« der sichtbaren Kirche bekannten, diese aber verschieden verstanden. Das Luthertum identifizierte die Heiligkeit der sichtbaren Kirche mit der Reinheit von Predigt und Lehre sowie mit der Richtigkeit der Sakramentsverwaltung. Die Reformierten taten dies auch, stellten neben diese aber die »Heiligung« der einzelnen Gemeindeglieder. Während das Luthertum in Lebensführungsfragen den Glaubenden große Freiheitsspielräume ließ, trachteten die Reformierten danach, zur effektiven Heiligung der Glaubenden alle Lebensbereiche zu regulieren. Da die entsprechenden Vorschriften

als noch bei Luther und der CA dürfe es nicht mehr als Eigenschaft der *unsichtbaren Kirche* gelten, dass diese die Gnadenmittel recht verwalte. Die *unsichtbare Kirche* könne auch nicht-sakramental verstanden werden. Barth erklärt: »Unsichtbare Kirche als *Congregatio sanctorum* geschieht überall dort, wo sich Geistvergemeinschaftung im Namen Jesu vollzieht. Die Arten, auf denen menschliches Zusammenleben vom Geist Christi berührt wird, sind so vielgestaltig wie es selbst. [...] Die Beschränkung seiner möglichen Präsenz auf institutionelle Merkmale des offiziellen Kultes bedeutet eine unzulässige Verengung.« ULRICH BARTH, »Sichtbare und unsichtbare Kirche«, in *Christentumstheorie: Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*. Trutz Rendtorff zum 24.01.2006, hg. von Klaus Tanner, Leipzig 2008: 179–230, 220.

24 Die Reformierten bekannten sich – größtenteils – zu der Confessio Augustana Variata von 1540, die ein verändertes Abendmahlverständnis enthielt, das Kirchenverständnis jedoch unangetastet ließ.

zu Lebensführungsfragen aber in hohem Maße kontextuell bestimmt waren, bedurften sie kontinuierlicher Anpassung und Änderung, weshalb die Forderung der fortwährenden Reformation hier auf fruchtbaren Boden fiel. Denn wird unter »Kirche« nicht nur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung begriffen, sondern auch und vor allem die Lebensführung der Gemeindeglieder, dann liegt die Annahme beständiger Deformation nahe, die fortwährender Reformation bedarf.

Damit aber gelangen wir zu der Frage, auf welcher Ebene sich kirchliche Reformen vollziehen können. Bereits im 17. Jahrhundert umgrenzte der reformierte Theologe Gisbert Voetius (1589–1676) den Begriff der kirchlichen Reformation.²⁵ Er unterschied dabei vier Ebenen, auf denen Reformen durchgeführt werden können:

- die organisatorisch-institutionelle Ebene als Strukturreform
- die zeremonielle Ebene als Gottesdienstreform
- die praktische Ebene als Lebensreform
- die dogmatische Ebene als Lehrreform

Die ersten beiden Ebenen sind theologisch vergleichsweise unproblematisch. Dass *Organisationsstrukturen und Zeremonien* in periodischen Abständen gewandelten Bedürfnissen und Kontexten angepasst werden müssen, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung. Auch die Reformation des *Lebens* – sieht man einmal von der zwischen Lutheranern und Reformierten strittigen Frage ab, ob die fortwährende Reformation des Lebens die fortwährende Reformation der Kirche bedeutet oder nicht – hat wenig Anstoßiges. Zwar nicht dem Wortlaut, durchaus aber der Sache nach ist die »immerwährende Erneuerung des Lebens« bereits eine biblische Forderung. So mahnt etwa Paulus in Röm 12,2: »ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes.«²⁶

25 Vgl. GISBERT VOETIUS, *Politicae ecclesiasticae Pars Tertia & Ultima*, Amsterdam 1676, 424–487. Voetius geht in mehreren Kapiteln auf die verschiedenen Dimensionen von Kirchenreformen ein. Die vier Ebenen entsprechen im Großen der Kapiteleinteilung bei Voetius.

26 Zitiert nach der Lutherübersetzung 2017. Vor allem die mittelalterliche Bußfrömmigkeit erhab die beständige Lebenserneuerung zur zentralen Forderung. Und im Anschluss an diese erklärte Luther in der ersten seiner 95 Thesen: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht ‚Tut Buße‘ usw. (Matth. 4,17), hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll.« (WA 1,233, 10+11: »Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo ›Penitentiam agite etc.‹ [Mt 4,17] omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.«) Mit der Forderung der Lebenserneuerung war vor allem die Erneuerung des Glaubens gemeint. Da Glaube kein Besitzstand ist, den man einmal erworben hat und fortan als Eigentumstitel besitzt, muss der Glaube stets neu vollzogen und praktisch gestaltet werden. In der reformierten Tradition, anders als

Für die reformatorische Theologie war vor allem die Frage nach der Lehrreform kontrovers. Oben wurde bereits deutlich, dass die Reformation eine Reform der Lehre im Sinne einer Wiederherstellung der ursprünglichen altkirchlichen, vor allem aber biblischen Lehre bedeutete. Eine fortwährende Erneuerung der durch die reformatorischen Bekennnisschriften klar profilierten Lehre war in der lutherischen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts nicht vorgesehen. Wenn in der reformierten Tradition dennoch von einer fortwährenden Erneuerung der Lehre gesprochen wurde, dann in dem Sinn, dass die theologische Lehre stets neu an der Schrift zu prüfen ist. Voetius etwa erklärt, dass sich alle Dogmen und Bekenntnisse stets an der Bibel neu messen lassen müssen. Das war das Vermächtnis von Luthers Schriftprinzip, das bei Voetius lebendig ist.²⁷

Ende des 17. Jahrhunderts geriet dieses Schriftprinzip aber zunehmend in die Krise.²⁸ Diese Krise speiste sich aus der bibelwissenschaftlichen Erkenntnis, dass eine Differenz besteht zwischen dem in der Bibel erzählten und dem historisch tatsächlich Geschehenen:²⁹ Der verkündigte Christus der neutestamentlichen Texte und der historische Jesus der kritischen Bibelforschung sind nicht deckungsgleich – freilich auch nicht völlig voneinander entkoppelt. Außerdem setzte sich die Erkenntnis durch, dass ein Unterschied besteht zwischen der Gedankenwelt der biblischen Texte und der Gedankenwelt unserer Gegenwart: So ist das Weltbild der Bibel von mythischen Vorstellungen geprägt – etwa der dreiteiligen Stockwerks-Gliederung: Himmel, Erde, Unterwelt, wobei auf der Erde sich naturdurchbrechende Wunder ereignen und Engel und Dämonen auf den Menschen einwirken –, während das in der Gegenwart vorherrschende Weltbild durch naturwissenschaftliche Beschreibung bestimmt ist (Himmel und Erde als entzauberte Orte lückenloser Naturgesetze). Seitdem diese doppelte Differenz aber ins Bewusstsein der theologischen Forschung getreten ist, wurde die Frage virulent, wie diese Differenz durch Lehrreformen verantwortlich überwunden werden kann.³⁰

in der lutherischen, galt es dabei als Aufgabe der sichtbaren Kirche, diese Lebenserneuerung *kontrollierend* zu begleiten.

27 Genau wie Luther versteht Voetius Reformation noch durchgängig als »Rückführung einer Sache [...] in eine bessere Gestalt«. Vgl. MAHLMANN, *Reformation*, 419.

28 Vgl. WOLFHART PANNENBERG, »Krise des Schriftprinzips«, in *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*, hg. von Wolfhart Pannenberg, 2. Aufl., Göttingen 1971: 11–21.

29 Vgl. ebd., 16.

30 Pannenberg spielt damit an Bultmann und dessen Beitrag *Neues Testament und Mythologie* an. Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienen Fassung, hg. von Eberhard Jüngel, München 1985, 12f.

Die frühen Versuche, diese Differenz zu überbrücken, waren rationalistischer Art. So erklärte etwa Gotthold Ephraim Lessing, dass nur das an der Bibel für die Gegenwart Gültigkeit behaupten kann, was von jedem jederzeit vernünftig eingesehen werden kann. Zufällige Geschichtswahrheiten hingegen könnten kein Beweis für ewige Vernunftwahrheiten sein.³¹ Diese rationalistischen Überbrückungsversuche wurden dann durch *historisch-psychologische* Entwürfe abgelöst, etwa bei Johann Salomo Semler, welcher die Heilsbotschaft Jesu weniger in einem vernünftigen als vielmehr in einem besonderen religiösen und moralischen Selbstverständnis begründet sah, welches durch theologische Forschung freigelegt werden müsse.³² Das diesem Entwurf innewohnende psychologische Moment, demzufolge Autor und Leser biblischer Texte die gleichen seelische Anlagen teilen und sich der Leser in den Autor einzufühlen und seine Aussageabsicht zu rekonstruieren hat, wurde dann vor allem durch Friedrich Schleiermacher ausgearbeitet.³³ Anfang des 20. Jahrhunderts traten vor allem *kerygmatisch-literaturwissenschaftliche* Überbrückungsversuche auf die theologische Bühne, welche den Zeugnisscharakter der biblischen Texte herausstellten und dabei die historische Rückfrage vergleichsgültigten. Eine zentrale Grundannahme dieser Entwürfe, etwa bei Rudolf Bultmann, ist die vorgängige Verbundenheit des Lesers mit der Sache des biblischen Textes, das heißt Gott in seiner Offenbarkeit.³⁴ Diese vorgängige

31 GOTTHOLD E. LESSING, »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, in *Gotthold Ephraim Lessing: Werke*. Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III; Philosophische Schriften*, hg. von Herbert G. Göpfert, München 1979: 9–14, 13.

32 Semler zufolge ist die Bibel nicht das Wort Gottes, aber sie enthält es und durch die theologische Forschung soll dieses freigelegt werden. Vgl. JOHANN S. SEMLER, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon: Nebst Antwort auf die tübingerische Vertheidigung der Apocalypsis*, Bd. 1, Halle 1771, 75. Vgl. auch die Arbeiten zu Semlers Hermeneutik: GOTTFRIED HORNIG, *Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen 1996, 246 ff.; sowie ANDREAS LÜDER, *Historie und Dogmatik: Ein Beitrag zur Genese und Entfaltung von Johann Salomo Semlers Verständnis des Alten Testaments*, Berlin 1995, 91 ff.

33 Schleiermacher erklärt etwa in seiner Hermeneutikvorlesung: »Für das ganze Geschäft gibt es vom ersten Anfang an zwei Methoden, die divinatorische und die komparative [...]. Die divinatorische ist die, welche, indem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das Individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die komparative setzt erst den zu Verstehenden als ein Allgemeines und findet dann das Eigentümliche, indem mit andern unter demselben Allgemeinen Befaßten verglichen wird.« FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, »Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament«, in DERS., *Hermeneutik und Kritik*, hg. von Manfred Frank, 9. Aufl., Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 211, Frankfurt a.M. 2011: 169.

34 Rudolf Bultmann erklärt dazu: »[D]er Mensch [kann] sehr wohl wissen [...], wer Gott ist, nämlich in der Frage nach ihm. Wäre seine Existenz nicht [...] von der Gottesfrage bewegt [...], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen. Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig.« RUDOLF BULTMANN, »Das Problem der Hermeneutik«, in *Glauben und Verstehen*, hg. von Rudolf Bultmann, Bd. 2, Tübingen 1968: 211–235, 232.

Verbundenheit (Vorverständnis) begreift Bultmann dabei – im Anschluss an Martin Heidegger – als Teil der menschlichen Existential-Struktur.³⁵

Diese überaus grobe Typologie bibelhermeneutischer Entwürfe ließe sich leicht verfeinern. Doch bereits die knappen Bemerkungen machen deutlich: Die Erkenntnisse der Bibelwissenschaften genauso wie der Wandel des Weltbildes machen eine fortwährende Reform des theologischen Denkens notwendig. Ein einfaches Zurück zum Schriftprinzip, eine bloße Wiederherstellung der ursprünglich »reinen Lehre«, kann es jedenfalls nicht geben. Wolfhart Pannenberg erklärt dazu:

Ist sie [das ist die Differenz] einmal in ihrer Tiefe bewußt geworden, so kann sich keine Theologie mehr im naiven Sinne als »biblisch« verstehen, als ob sie inhaltlich identisch sein könnte mit den Auffassungen des Paulus oder des Johannes. Ebensowenig kann man Luthers Gedanken oder die der Bekenntnisschriften ohne weiteres als Lösung der Gegenwartsfragen anbieten [...] Denn in veränderter Situation besagen die gleichen Formulierungen, selbst wenn sie wörtlich rezitiert würden, nicht mehr dasselbe wie zur Zeit ihrer Entstehung. Eine äußerliche Angleichung der christlichen Sprache an Redeweise oder Gedanken der biblischen Schriften ist immer ein untrügliches Zeichen dafür, daß die Theologie ihre eigene Gegenwartsproblematik verfehlt hat und also gerade das nicht geleistet hat, was Paulus, Johannes oder in seiner Weise auch Luther jeweils für ihre Zeit geleistet haben.³⁶

Die Krise des Schriftprinzips verpflichtet also zur fortwährenden Erneuerung der theologischen Lehre. *Ecclesia semper reformanda* kann deshalb nicht mehr nur ein Leitsatz reformierter, er muss ein Leitsatz jeder möglichen Theologie sein.

3 Tugenden denkerisch verantworteter Reformarbeit

Der Auftrag fortwährender Erneuerung gilt freilich nicht nur der kirchlichen, sondern abgeleitet auch der wissenschaftlichen Theologie – zumindest dann,

35 Pannenberg selbst sucht diese Erneuerung durch sein Konzept der Universalgeschichte zu leisten, das historisch-psychologische mit kerygmatisch-literaturwissenschaftlichen Ansätzen zu verbinden sucht. Doch inwieweit Pannenbergs *Universal-Integration* sämtlicher wissenschaftlichen Disziplinen unter den theologischen Horizont der alles bestimmenden Wirklichkeit Gottes trägt bzw. gegenwärtig diskursiv anschlußfähig ist, bleibt zu fragen.

36 PANNENBERG, *Krise des Schriftprinzips*, 17.

wenn diese als verantwortete Reflexion kirchlichen Denkens, Redens und Handelns verstanden wird. Innerhalb des Fächerkanons der wissenschaftlichen Theologie zeigt dabei insbesondere die Ethik (und hier vor allem die materiale Ethik), wie kurz die Halbwertszeit theologischer Positionen sein kann. Denn technische Möglichkeiten, soziale Konventionen, moralische Grundüberzeugungen, Sprache etc. wandeln sich in diesem Feld so rasant, dass etliche Forschungsbeiträge, etwa aus der Bio- und Medizinethik, bereits nach wenigen Jahren veraltet und aus der Zeit gefallen scheinen.

Angesichts dieses rasanten Wandlungsprozesses drängt sich die Frage auf, wie theologisches Denken stabilisiert und verantwortlich vollzogen werden kann. Denn die sturmgleich sich ereignenden Wandlungsprozesse drohen die Theologie in den Wellen disparater Debatten orientierungslos hin und her zu werfen. Theologisch verantwortlich vollzogene Reformprozesse bedürfen aber der Verstetigung. Was also vermag dies zu leisten?

Innerhalb der akademischen Theologie wird auf diese Frage in der Regel geantwortet: die Methoden, genauer: die historischen, psychologischen, sprachwissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen, ethnologischen et cetera Methoden, die in den verschiedenen Bereichen der Theologie zur Anwendung kommen. Diese verbürgen scheinbar denkerische Verantwortlichkeit und Stetigkeit und erweisen vermeintlich die Wissenschaftlichkeit der Theologie.³⁷

Doch gegenüber dieser Methodenorientierung hat Hans-Georg Gadamer eingewandt, dass alles Verstehen, auch das methodisch gesicherte Verstehen in den Geisteswissenschaften, auf vormethodischen Voraussetzungen beruht, die bei der Anwendung von Methoden erkenntnisleitend sind. Unter diesen vormethodischen Voraussetzungen begreift Gadamer Verschiedenes: Dazu gehört die (gesprochene) Sprache, in die das Denken unhintergehbar eingebettet ist und so allem methodischen Arbeiten vorausgeht. Dazu gehören aber auch all die kultur- und bildungsgeschichtlichen Sedimente, die als Vorverständnis im kulturellen Gedächtnis – teilweise unbewusst – lebendig sind. Und schließlich gehören dazu – dieser Aspekt soll im Folgenden vertieft werden – biographisch erworbene Haltungen, Einstellungen oder Tugenden,

³⁷ Vgl. dazu GISBERT KÖNIG, »Methodologie«, in *Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion: Materialien, Analysen, Entwürfe*, hg. von Gerhard Sauter u. a., München 1973: 100–110. Auch Pannenberg begründet die Wissenschaftlichkeit der Theologie mit der Verwendung von Methoden, da diese allein ein überprüfbares Werkzeug zur Falsifikation theologischer Hypothesen darstelle. Vgl. WOLFHART PANNEBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 225 ff.

welche dem Methodengebrauch vorausgehen und ihn leiten.³⁸ Vier solcher Tugenden sind dabei im Anschluss an Gadamer herauszustellen: a) Offenheit, b) kritische Sachlichkeit, c) Anwendungsbezogenheit und d) Gelassenheit.³⁹

a) Die Offenheit für neue Erfahrungen bildet die Voraussetzung dafür, überhaupt wissenschaftlich arbeiten zu können. Gadamer führt dazu aus: »Erfahrung ist immer nur in der einzelnen Beobachtung aktuell da. Sie wird nicht in vorgängiger Allgemeinheit gewußt. Darin liegt die grundsätzliche Offenheit der Erfahrung für neue Erfahrung.«⁴⁰ Gadamers Bemerkungen zur Offenheit sind Teil einer Phänomenologie der Erfahrung. Sie stellen zugleich aber auch eine Anleitung zu einer denkerisch verantworteten Haltung dar. Offen zu sein für Neues, für Erfahrungen, die zumindest potentiell eigene Überzeugungen erschüttern, ist nämlich keineswegs selbstverständlich. Sie erfordert das Eingeständnis, dass die bisherigen Erfahrungen, Denkvoraussetzungen und -gewohnheiten von Irrtümern und Ungenauigkeiten durchsetzt und insofern revisionsbedürftig sein können. Und sie erfordert die Bereitschaft, sich neuen Erfahrungsmöglichkeiten auszusetzen, um so bisheriges Wissen auf die Probe zu stellen. Nur wer diese Offenheit für neue Erfahrungen – und für Gadamer bedeutet dies vor allem: Offenheit für den Dialog – aufbringt, ist überhaupt in der Lage, Hypothesen zu falsifizieren und so erkenntniserweiternd bzw. fortwährend reformierend zu arbeiten.

b) Die grundsätzliche Offenheit droht aber beliebig zu werden, wenn ihr nicht die Haltung der kritischen Sachlichkeit zur Seite gestellt wird. Sachlichkeit bedeutet dabei zum einen thematischen Fokus zu gewinnen, also die zu verstehende Sache unter einer Fragestellung eingrenzen und dabei von anderen Gesichtspunkten abstrahieren zu können. Zum anderen aber heißt

38 Vgl. HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 7. Aufl., Tübingen 2010. Gadamer selbst bezeichnet im Rekurs auf Aristoteles und Shaftesbury etwa Phronesis und Gemeinsinn als erkenntnisleitende Tugenden. Vgl. ebd., 27, 30, 317f.

39 Diese Tugenden gelten Gadamer nicht eigens als *wissenschaftliche* Tugenden, denn Gadamer zufolge sind sie grundlegender als die Wissenschaft. Dass sie sich aber als solche begreifen lassen, wird bei Karl Jaspers deutlich, der unter dem Stichwort *Haltung der Wissenschaftlichkeit* eine Skizze von wissenschaftlichen Tugenden bietet, die den hier im Anschluss an Gadamer gezeigten Tugenden durchaus nahe kommen. Jaspers erklärt: »[Die Haltung der Wissenschaftlichkeit] ist die Fähigkeit, zugunsten objektiver Erkenntnis die eigenen Wertungen für je einen Augenblick zu suspendieren [...]. Wissenschaftlichkeit ist Sachlichkeit, Hingabe an den Gegenstand, besonnenes Abwägen, Aufsuchen der entgegengesetzten Möglichkeiten, Selbstkritik. [...] Ihr eignet das Skeptische und Fragende, die Vorsicht im endgültigen Behaupten, das Prüfen der Grenzen und der Art der Geltung unserer Behauptungen.« Vgl. KARL JASPERS und KURT ROSSMANN, *Die Idee der Universität für die gegenwärtige Situation entworfen*, Berlin und Heidelberg 1961, 79f.

40 GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 357.

es, hinter allen geisteswissenschaftlichen Diskursen die verhandelte Sache selbst in den Blick zu nehmen. Gadamer erklärt dazu: »Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat [...], aus der die Überlieferung spricht.«⁴¹ Die Sachlichkeit des Verstehens fordert Gadamer gegenüber historischen Hermeneutiken ein, welche die Autorabsicht eines Textes thematisieren, ohne dabei aber nach der Wahrheit der vom Autor verhandelten Sache zu fragen. Ihnen gegenüber betont er die überlieferungsgeschichtliche Verbindung des Verstehenden mit der im Text verhandelten Sache – im Fall der Theologie etwa die stets schon bestehende Verbindung des Verstehenden mit dem in der Bibel bezeugten Wort Gottes. Dieses sachhaltige Vorverständnis bedeutet, dass es keinen neutralen und unparteilichen Standpunkt des Verstehens gibt und geben kann. Verstehen ist stets positionell. Es erfolgt aus der (existentiellen) Bindung an überlieferungsgeschichtlich vermittelten Sachen. Diese gilt es aber freilich nicht unkritisch zu reproduzieren. Entsprechend fährt Gadamer fort: »Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann.«⁴² Das Vorverständnis einer Sache ist Gadamer zufolge stets von Irrtümern und Fehlannahmen, Pauschalisierungen und Stereotypisierung durchsetzt. Insofern ist es notwendig, Sachlichkeit kritisch zu betreiben, wobei Kritik hier vor allem Selbstkritik meint. Die eigenen unhinterfragten Vorannahmen gilt es zu Bewusstsein zu bringen und in Frage zu stellen. Die Forderung nach einer beständigen Erneuerung des eigenen sachlichen Verstehens ist also ein Auftrag gegenüber dem eigenen Vorverständnis und zwar in kritischer Absicht.

c) Gegenüber der Annahme einer abstrakten Idealität der Geisteswissenschaften argumentiert Gadamer für die grundsätzliche Anwendungsbezogenheit derselben. Er schreibt: »Nun haben uns unsere Überlegungen zu der Einsicht geführt, daß im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet.«⁴³ Geisteswissenschaftliches Verstehen schließt Gadamer zufolge ein, dass ein Text bzw. die von einem Text verhandelte Sache in der konkreten Lebenswirklichkeit des Verstehenden zur Anwendung gebracht wird. Ohne Anwendungsbezug bleibt eine Sache in ihrer Gegenwartsrelevanz und damit – nach Gadamer – insgesamt unverstanden. Einem möglichen Missverständnis gilt es dabei zu wehren: Dass der Verstehende einen Anwendungsbezug

41 Ebd., 300.

42 Ebd.

43 Ebd., 313.

herstellen soll, bedeutet nicht, einen Text für beliebige Anwendungsinteressen bemühen zu dürfen. Nicht jede Gegenwartsapplikation ist hermeneutisch legitim, sondern nur die, die sich im »Dienst der Sache« begreift.⁴⁴

d) Dieser Dienst an der Sache aber hat sich im Modus der Gelassenheit zu vollziehen. Denn Gadamer zufolge muss die erfragte Sache »in die Schwebe gebracht werden, so daß dem Pro das Contra das Gleichgewicht hält«.⁴⁵ Gadamers Formulierung von der Schwebe ist auf das Gespräch gemünzt, in dem eine Sache in ihrem Für und Wider umfassend erwogen werden soll. Wer nun aber meint, dieses In-die-Schwebe-Bringen der Sache liege allein in der Verantwortung des Verstehenden, der verkennt die grundsätzliche Unverfügbarkeit des Verstehensprozesses. Wer ein Gespräch führt, der steht Gadamer zufolge unter der »Führung der Sache [...], auf die die Gesprächspartner gerichtet sind«.⁴⁶ Erst in der Gelassenheit des offenen Gesprächs kann sich eine Sache erschließen. Damit aber ist der Verstehende von der Schwere der alleinigen Verantwortung für das Gelingen des Verstehens entlastet. Auch wenn seine eigenen Erkenntnisbemühungen mit großer Ernsthaftigkeit betrieben sind, so kann er dennoch gelassen auf die Ergebnisse derselben blicken, weil er weiß, dass diese nicht allein sein Verdienst sind. Und im Wissen darum, dass andere Verstehende die Sache auch anders verstehen werden, darf er auf seine ernsthaften Erkenntnisanstrengungen mit Leichtigkeit, Gelassenheit und Humor blicken. Nicht ohne Grund rechnet Gadamer den Humor, im Anschluss an Shaftesbury, zum Gemeinsinn, den er für eine zentrale Tugend des Verstehens hält.⁴⁷

4 Schluss

Theologisch verantwortetes Denken schließt stets das Bemühen um fortwährende Erneuerung ein. Die Frage aber ist, ob dies engstirnig, unkritisch-ideologiegetrieben, abstrakt und verbissen oder aber, ob es offen, kritisch-sachbezogen, anwendungsorientiert und gelassen vollzogen wird. Gute Theologie verpflichtet sich zu letzterer Vollzugsweise. Und ich erachte es als Privileg, solche gute Theologie in Gestalt von Klaus Tanner kennen und

44 Vgl. MATTHIAS BAUM, *Die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als philosophia christiana: Eine Interpretation von ›Wahrheit und Methode‹ in christlich-theologischer Perspektive*, Tübingen 2020, 128f.

45 GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 369.

46 Ebd., 373.

47 Vgl. ebd., 30.

schätzen gelernt zu haben. Seine Offenheit zum interdisziplinären Gespräch, seine Entschlossenheit, kritisch am konkreten Gegenstand zu arbeiten – im Bewusstsein um die eigene existentielle Verhaftung in christlichen Traditionen, seine Bereitschaft theologische Inhalte mit großer Sensibilität für institutionelle und individuelle Kontexte auf die Gegenwart anzuwenden und bei alledem nicht verbissen zu sein, sondern gelassen zu bleiben, haben mich tief beeindruckt. Dafür vielen Dank!

Ecclesia semper reformanda – das hat Klaus Tanner in zahlreichen Kommissionen, Arbeitskreisen und Ausschüssen, in seiner Arbeit an EKD-Denk-schriften und vor allem als Hochschullehrer unermüdlich gelebt und lebt es noch immer. Dass er sich dabei die Zuversicht in die Sinnhaftigkeit dieser Reformbemühungen stets erhalten hat, ist – wenn ich richtig sehe – in dem Vertrauen begründet, dass letztlich Gott selbst es ist, der seine Kirche fortwährend erneuert. Zumindest erklärte der Reformer Luther in diesem Sinn: »Die Kirche bedarf einer Reformation, aber dies ist nicht Sache eines einzelnen Papstes, auch nicht vieler Kardinäle, sondern des ganzen Weltkreises, ja eigentlich allein Gottes.«⁴⁸

48 WA 1, 627, 27–31.

Evangelikale Institutionen



REMBRANDT VAN RIJN, *Das Gastmahl des Belsazar*, ca. 1636–1638, National Gallery, London. CC-PD-Mark (Wikimedia Commons).

Betrachtet man Rembrandts *Das Gastmahl des Belsazar*, fallen verschiedene Dinge ins Auge.¹ Zunächst die Schrift an der Wand – Buchstabe für Buchstabe durch göttliche Hand gegeben. Ebenso das Erstarren und der Schrecken derer, die es sehen und nicht recht verstehen. Das Bild erinnert die Betrachtenden an den Sakrileg Belsazars, sakrales Tempelgerät in heidnischem Gelage entweihlt zu haben. Diese Tat ist im biblischen Danielbuch die Spitze des Vergehens

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf der DFG-geförderten, noch unveröffentlichten Dissertationsschrift des Autors zum Thema *Evangelikale Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen Raum seit 1990*.

an der institutionellen Zentrale Gottes auf Erden: dem Tempel in Jerusalem. Wer Gott und das Seine missachtet, besudelt nicht nur die Ehre Gottes und die ihm geweihten Gegenstände, sondern letztlich sich selbst. Dass diese Nacht in Schrecken endet, scheint bei Daniel wie auch bei Rembrandt völlig unausweichlich. Diesen Lauf der Dinge unterstreicht der Maler mit einer eher unscheinbaren Person. Diese ist oben links im Hintergrund platziert, blickt die Betrachtenden direkt an und spielt ihre Flöte. Sie ist nicht im Licht, sie braucht kein Licht, denn der Ton, den sie anschlägt, macht aus dem Schrecken Gewissheit. Dein Reich, so wird die unerbittliche Auskunft des Daniel an den Großkönig lauten, wird heute Nacht enden.

Dieses prophetische Narrativ der verkommenen Obrigkeit, die nicht Gott die Ehre gebe, ja Abgötterei betreibe und Menschliches über rein Göttliches stelle, ist als Vorwurf im Rahmen der Evangelikalen Bewegung im deutschsprachigen Raum vielfach gegenüber Landeskirchen und universitäter Theologie erhoben worden. Das eigene Profil wurde und wird vor allem durch Abgrenzung zu bestehenden Institutionen bestimmt. Im Rahmen dieser Absetzung wurden eigene Institutionen weiterentwickelt oder neu aufgebaut. Dieses Vorgehen prägt die evangelikale Bewegung insgesamt bereits seit ihren Anfängen in den 1960er Jahren, wie Gisa Bauer umfassend herausgearbeitet hat.²

Der institutionelle Schub innerhalb des deutschsprachigen Evangelikalismus seit den 60er Jahren ist Ausdruck einer klaren Zielsetzung, die neben der klassischen Errichtung von Werken, Verlagen und Vereinen einen Schritt weiter ging. Die Neugründungen und Weiterentwicklungen evangelikaler Ausbildungsstätten dienten dazu, ernstzunehmende Alternativen zur Universitätstheologie zu entwickeln. Aus der allgemeinen Auffassung der evangelikalen Bewegung, in der Universität werde der Glaube beiseitegelegt, wenn nicht sogar zerstört, erwuchs an verschiedenen Orten die empfundene Notwendigkeit, dem theologischen Nachwuchs ein den eigenen Grundsätzen gemäßes Theologiestudium zu ermöglichen und die geargwöhnten Untiefen universitären Denkens zu umschiffen. Im Zuge dessen schlossen sich eine Reihe alter, aber auch neuer Institutionen in der *Konferenz bibelgläubiger Seminare und Lehrer*, der heutigen *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten*, zusammen, um gemeinsam nach einer in ihren Augen angemesseneren Theologie zu streben.

Der Selbstimagination eigener Theologie als »rein« steht zumeist die Verdammung der anderen als »unrein« zur Seite. Universitäre Theologie, so ist es in evangelikalen Kontexten immer wieder zu lesen, sei verantwortlich für Säkularisierung, für Faschismus und Kommunismus, für Werteverfall und die

² GISA BAUER, *Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland: Geschichte eines Grundsatzkonflikts (1945 bis 1989)*, AKZG (B) 53, Göttingen 2012.

Zerstörung der Institution Familie. Dies hänge nicht zuletzt damit zusammen, dass an der Universität der Schrift nicht vertraut werde. Vielmehr werde ihre Heiligkeit ignoriert und sie zu einem Buch wie jedem anderen herabgesetzt. Umgekehrt tragen die universitär gängigen Verurteilungen evangelikaler Theologie als grundsätzlich »fundamentalistisch« leider nicht zur Versachlichung des Diskurses bei.³

Neben dem theologischen Anliegen evangelikaler Theologie spiegelt sich in dem institutionellen Schub ein Bewusstsein dafür, dass Kritik auf Dauer verhallt. Sie vergeht mit ihren Wortführern, wenn nicht entsprechende Räume geschaffen werden, die das Echo weitertragen, und Personen ausgebildet werden, die den Klang erneuern. So ist in den letzten Jahrzehnten aus dem Dauerprotest ein Netzwerk verschiedenster Institutionen entstanden, von denen hier einige Ausbildungsstätten näher in den Blick genommen werden. Dabei ist in gegebener Kürze darzulegen, dass der deutschsprachige Evangelikalismus entgegen dem gängigen Vorurteil nur zum Teil als fundamentalistisch anzusehen ist. Dafür stützt sich der vorliegende Beitrag neben Statuten, Interviews, Akkreditierungsentscheidungen und Sekundärliteratur vor allem auf Bibelhermeneutiken, die im deutschsprachigen Evangelikalismus den Status von Dogmatiken haben.

Da zumindest die ältere der darzustellenden Hochschulen mit fundamentalistischen Wurzeln auf das Engagement der langjährigen Führungsfigur des Bibelbundes Samuel Külling zurückzuführen ist, werden er und der Bibelbund zunächst kurz vorgestellt, zumal sich anhand dessen Engagement und Einstellung bereits Maßgebliches erschließt. Hernach werden einige Aspekte zweier fundamentalistisch geprägter Hochschulen dargestellt, die bis heute – auch im Medium der dort entstehenden Bibelhermeneutiken – ihr fundamentalistisches Erbe pflegen.

Einer kurzen Einordnung der Positionierung eher kirchennaher Hochschulen des Gnadauer Verbands folgend, die nach meiner Auffassung keine fundamentalistischen Tendenzen aufweisen, werde ich im vierten Abschnitt knapp auf das ethisch-fundamentalistische Moment eingehen, das Hochschullehrer in beiden Bereichen deutschsprachiger evangelikaler Hochschulen prägt. Unter (christlich) fundamentalistisch versteht dieser Beitrag eine Position, die biblische Texte für »unfehlbar« beziehungsweise »irrtumslos« hält und diese zudem mit dem Anspruch auf unbedingte Normativität in Glauben, Denken und Leben verbindet, der sich letztlich die gesamte Gesellschaft unterzuordnen habe.⁴

3 Eine Ausnahme bildet DIES., *Evangelikale Bewegung* sowie DIES., »Die Kritik an der Schriftkritik: Präevangelikale und evangelikale Positionen zur Schrifthermeneutik«, in *Heilige Schriften in der Kritik*, hg. von Konrad Schmid, Leipzig 2023: 367–382.

4 Vgl. neben STEFAN HOLTHAUS, *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Biblia et symbiotica 1, Bonn 2003, 42–62,

1 Der Bibelbund

Samuel Küllings Engagement für die Ansicht der Irrtumslosigkeit der Schrift ist bereits früh greifbar. Bereits in den 60er Jahren stieg Külling zum Schriftführer des Bibelbundes auf, den er viele Jahre dominierte. Dieser ursprünglich in Pommern gegründete Verein vertrat bereits seit 1890 die Irrtumslosigkeit der Schrift. Die zeitliche Nähe der lutherisch-konfessionellen Vereinsgründung zu dem katholischen Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes *ex cathedra* von 1870 dürfte nicht zufällig gewesen sein. Mit der Teilung Deutschlands nach dem zweiten Weltkrieg verlor der Bibelbund erhebliche Teile seiner Mitglieder, weil vor allem lutherische Pfarrer aus den Ostgebieten den Verein getragen hatten. Da sich der Verein bei seinem Wiederaufbau im Westen vor allem aus pietistischen und freikirchlichen Kreisen rekrutierte, verlor sich seine konfessionelle Prägung vollends.⁵ Holthaus zufolge ist der Verein jedoch trotz dieses Umschwungs »das entscheidende Sammelbecken fundamentalistischer Kreise in Deutschland geblieben«.⁶

Külling übernahm 1965 die Schriftleitung des Vereins und setzte sich nachdrücklich für das klassische Profil des Bibelbundes, dem Beharren auf der Irrtumslosigkeit der Schrift, ein. Nachdem der Bibelbund erst zwei Jahre vor Küllings Amtsantritt dieses Moment aus seiner Satzung gestrichen und durch ein Bekenntnis zur völligen Zuverlässigkeit ersetzt hatte, setzte Külling bereits 1966 eine Satzung durch, die inhaltlich *de facto* die Irrtumslosigkeit festhielt,

insbesondere MARTIN RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 11–39, 214–224. Vgl. zudem WOLFGANG-MICHAEL KLEIN, *Evangelikale Bibelhermeneutik: Zentrale Entwürfe von Hochschullehrern im deutschsprachigen Raum*, Bielefeld 2025.

5 Vgl. HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 189f., 211f. In seiner umfassenden eigengeschichtlichen Darstellung des Fundamentalismus in Deutschland blendet Holthaus die Zeit des Nationalsozialismus und die Verstrickungen evangelikaler Institutionen letztlich aus. Dies gilt auch für seine Einordnung des Bibelbundes, dem er selbst als langjähriges Mitglied des Redaktionsbeirates angehört. Neben der Nennung diverser apokalyptischer Deutungen Hitlers als Antichrist, die vor allem nach 1945 verfasst wurden, spricht er eher lapidar von der Zeit vor Kriegsende: »Die Zeit des ›Dritten Reiches‹ brachte naturgemäß andere Auseinandersetzungen in der Gemeinschaftsbewegung« als die der Bibelfrage (ebd., 237). Holthaus' relativierender Tonfall entspricht seinem leitenden Interesse, den Bibelbund als standfesten Verein zu präsentieren, der nach wie vor die der Bibel angemessene Haltung hochhalte, vgl. hierfür auch DERS., »100 Jahre Bibelbund«, in *Bibel und Gemeinde* 94 (1994): 6–70. Für eine außertheologische Einordnung des Antisemitismus im Bibelbund vgl. JANA HUSMANN, »Das ›Problem Judentum und Altes Testament‹: Literalismus und Antisemitismus im Bibelbund. Ein Textbeispiel aus den Jahren 1938/39«, in *Dämonen, Vamps und Hysterikerinnen: Geschlechter- und Rassenfiguren in Wissen, Medien und Alltag um 1900*, hg. von Ulrike Auga u. a., Bielefeld 2011: 185–196.

6 HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 218.

wenngleich der Begriff weiterhin vermieden wurde.⁷ Auch in anderer Hinsicht radikalierte sich der Bibelbund unter Külling in diesen Jahren: »Erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts setzte sich innerhalb des *Bibelbundes* die Position eines konsequenten Kreationismus unter Küllings Schriftleiterschaft und [sic] unter der Mitwirkung von Arthur Ernest Wilder-Smith durch.«⁸ So wurde die Annahme, dass biblische Texte auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht unfehlbar seien, zunehmend zu einem Allgemeinplatz innerhalb des Bibelbundes.⁹ Bis heute halten die Mitglieder des Bibelbundes laut der aktuellen Satzung von 2015 »an der völligen Zuverlässigkeit und sachlichen Richtigkeit aller biblischen Aussagen – auch in geschichtlicher und naturkundlicher Hinsicht – sowie ihrer uneingeschränkten Geltung in ihrem heilsgeschichtlichen Zusammenhang fest«.¹⁰ Mit dieser Kombination aus dogmatisch-fundamentalistischer Position des 19. Jahrhunderts und dem zeitgenössischen Aufschwung des Kreationismus untermauerte der Bibelbund seinen Anspruch, auch alle Wahrheitsansprüche der Gegenwart an den irrtumslosen biblischen Texten zu messen und so deren Geltungsraum auch auf naturgeschichtliche Fragestellungen auszudehnen. Dieser Haltung nach müssen biblische Texte gegenwärtigen Fragen und Problemen in einem Maße Rechnung tragen, dass selbst naturwissenschaftliche Ergebnisse nur dann als wahr gelten können, sofern sie sich mit den biblischen Aussagen in Deckung bringen lassen.¹¹

Mit Blick auf Külling ist die Vehemenz seines Auftretens allem Anschein nach Teil seines Nimbus gewesen. Seinen kämpferischen Stil kritisierte der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz (DEA), der maßgeblichen

7 Ebd., 216.

8 Ebd., 365 [Herv.i.O.]. Holthaus Bewertung spricht dafür, dass er den Kreationismus für eine konsequente Folge der Haltung ansieht, dass die Bibel irrtumslos sei. Zur Biographie Küllings vgl. das Biogramm bei BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 758.

9 Auch wenn diese Ansicht bereits länger vertreten wurde, finden sich kreationistische Positionen in den ersten fünfzig Jahren des Bundes allenfalls am Rande. 1927 führte etwa der Herausgeber Wilhelm Möller in einem Artikel aus, dass es sich bereits aus innerbiblischen Gründen nicht um Tage in unserem Sinne handeln könne, vgl. WILHELM MÖLLER, »Um die Inspiration der Bibel: Eine Auseinandersetzung mit Professor D. Baumgärtels Vortrag ›Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen‹. Fortsetzung«, in *Nach dem Gesetz und Zeugnis* 27,4/5 (1927): 145–150, 149.

10 BIBELBUND, *Satzung*, 1. Kurz darauf heißt es in Absatz 2: »Der Bibelbund stimmt der ›Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel‹ vollumfänglich zu.« Vgl. hierzu etwa auch SAMUEL KÜLLING, »Das Übel an der Wurzel erfassen«, in *Bibel und Gemeinde* 104,2 (2004): 11–24, 13. Gekürzter Wiederabdruck des gleichnamigen Artikels, erstveröffentlicht in *Bibel und Gemeinde* 66,4 (1966): 258–274.

11 Vgl. zur Geschichte des Kreationismus MICHAEL RUSE, »Creationism«, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. von Edward N. Zalta und Uri Nodelman, Stanford 2022, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/creationism/>, abgerufen am 01.06.2024.

Dachorganisation des deutschsprachigen Evangelikalismus, bereits 1965; seine theologische Position hingegen bereitete nach Holthaus' Darstellung dort keinen Anstoß. Dies mag verwundern, da er zumindest zwischen den Zeilen auch evangelikalen Ausbildungsstätten, die sich der sogenannten gemäßigt Kritik öffneten, nicht nur ihre Orthodoxie absprach, sondern deren Christentum überhaupt anzweifelte.¹² Eine theologische Auseinandersetzung mit der Verbalinspiration und ihren Spielarten unterblieb in der DEA als dem »Sammelbecken« der Evangelikalen offenbar, zumal sie sich in diesen Jahren ohnehin vor allem mit der Organisation der Evangelisationsveranstaltungen Billy Grahams beschäftigte.¹³

Auch wenn Külling im Bibelbund das Wort *irrtumslos* nicht in die Satzung zurückbrachte – möglicherweise als Zugeständnis an die hiervon nicht gänzlich Überzeugten – setzte er sich ab Mitte der 1960er zunehmend für die Position der Irrtumslosigkeit der Schrift ein. Deutlich wird dies etwa in seiner Mitarbeit im 1977 gegründeten *International Council for Biblical Inerrancy* (ICBI). Dieses Engagement hatte auch institutionelle Folgen. An die im Folgejahr in diesem Gremium erarbeitete Chicago-Erklärung zur Unfehlbarkeit der Schrift schlossen die durch Külling geprägten Ausbildungsstätten eng an: Die Freie Evangelisch-Theologische Akademie Basel (FETA) – die heutige Staatsunabhängige Theologische Hochschule (STH) – sowie die Freie Theologische Akademie Gießen (FTA) – die heutige Freie Theologische Hochschule (FTH), deren Gründungsfigur Cleon Rogers ebenfalls in Chicago mitarbeitete. Wie im Bibelbund wurde auch in diesen Ausbildungsstätten die vollinhaltliche Zustimmung zur Irrtumslosigkeit der Schrift zu einem Kernbestand der eigenen Schrifthalzung.

2 Die evangelikal-theologischen Ausbildungsstätten in Basel und Gießen

Mitte der sechziger Jahre bestanden die genannten Ausbildungsstätten in Basel und Gießen noch nicht. Neben seiner Streitlust war Külling auch ein geschickter Organisator neuer Institutionen. Als Schriftleiter des Bibelbundes beließ er es entsprechend nicht bei Kritik der in seinen Augen verkommenen

12 KÜLLING, *Wurzel*, 14: »Heute sind schon viele ehemals christliche Ausbildungsstätten von der beschriebenen gemäßigt-kritischen Strömung erfasst, oft, ohne dass sie es selber merken.«

13 HOLTHAUS, *Fundamentalismus*, 314–316; BAUER, *Evangelikale Bewegung*, 258, zum Begriff vgl. ebd., 642f. Bauer macht hier deutlich, dass die Gründung des Informationsdiensts der DEA eine Schlüsselrolle spielte, diverse evangelikale Anliegen und Themen zusammenzuführen und so der absehbaren Zersplitterung der Bewegung zu wehren.

Universitäten. Bereits 1966 veröffentlichte Külling konkrete Pläne, die theologischen Fakultäten mit Bibeltreuen zu unterwandern und darüber hinaus eigene Institutionen zu errichten, um die reine Lehre zu befördern.¹⁴ Mit Blick auf mögliche Häretiker in den eigenen Reihen der hier angedachten neuen Institutionen stellte er etwa klar:

Um die Kontinuität auch in der Bibeltreue zu wahren, ist sehr wichtig, wer eine solche Fakultät finanziell trägt (es dürfen nur bibeltreue Gläubige sein), die geistliche Haltung der Professoren (reine Orthodoxie genügt nicht), das klare Bekenntnis, die begleitenden Grundprinzipien, der Wahlmodus der Professoren und die Maßnahmen bei Abweichungen, um nur einiges zu nennen. [...] Wir wissen, dass ein einziger Professor oder Lehrer oder Mitarbeiter genügt, und das Gift der Kritik ist da. Entweder wird er dann entlassen, oder es entsteht eine Spaltung.¹⁵

Seine Hauptforderung einer eigenen Ausbildungsstätte, zu der Külling in jener Programmschrift aufrief, realisierte er binnen weniger Jahre. Bereits 1970 öffnete die Freie Evangelisch-Theologische Akademie (FETA) ihre Pforten. Offenbar gab es finanzkräftige Unterstützer für diese auf einem eigens erworbenen Grundstück gegründete Ausbildungsstätte – eine durchaus kostspielige Investition in Basel Riehen. Aufgrund wachsender Zahlen wurde rasch ein größeres Gebäude in Riehen bezogen, das Külling zufolge über zwei Millionen Schweizer Franken kostete und bis heute Sitz der Ausbildungsstätte ist.¹⁶

Wie sehr Külling Kirche und Theologie in der Krise sah, zeigt sich unter anderem an seinem scharfzüngigen Briefwechsel mit der EKD. Külling kämpfte sowohl hier als auch bei einzelnen Landeskirchen um eine Anerkennung des Abschlusses an der FETA als Examensäquivalent. Seine Auseinandersetzung mit den Kirchenämtern, die er selbst in einer Broschüre angesichts des zehnjährigen Bestehens der FETA ausführlich dokumentierte, ist von großem Stolz auf die eigene Ausbildungsinstitution und deutlicher verbaler Härte gegenüber universitären Zugängen geprägt. Seinem Sendungsbewusstsein entsprechend wartete er ungeduldig auf das Zusammenbrechen klassischer Ausbildung beziehungsweise auf den Druck der Gemeinden, welche die Landeskirchen

¹⁴ Diesen Plan entwickelte Külling in einer Programmschrift, die er 1966 in *Bibel und Gemeinde*, der Zeitschrift des Bibelbundes, veröffentlichte. Beim o. g. Widerabdruck 2004 kommentierte die Schriftleitung u. a.: »Was für ein Segen könnte entstehen, wenn auch andere freikirchliche Ausbildungsstätten und Zeitschriften die Gefahr der Bibelkritik – gerade in ihrer gemäßigten Form – erkennen und sich nicht mehr von der Universitätstheologie faszinieren lassen würden. Die Programmschrift Küllings könnte ihnen dabei helfen.« KÜLLING, *Wurzel*, 11.

¹⁵ Ebd., 24.

¹⁶ DERS., *10 Jahre Freie Evangelisch-Theologische Akademie Basel*, Riehen 1980, 10.

dazu bewegen sollten, die Alumni der FETA ohne die obligatorischen Pflichtsemester an staatlichen Universitäten in den Pfarrdienst zu übernehmen.

Trotz der Bedenken der EKD, welche in ihrer Kritik der Ausbildung an der FETA vor allem die rigide Bekenntnisbildung, Gesetzlichkeit, mangelnde historisch-exegetische Ausbildung, eine Ignoranz gegenüber der Geschichtlichkeit der Offenbarung, kaum Ambiguitätstoleranz gegenüber devianten christlichen Überzeugungen und eine rituelle Einsegnung zum Studienabschluss anführte, konnte Külling einige Alumni in den Landeskirchen Österreichs sowie in Württemberg *ohne* die obligatorischen Semester an staatlichen Ausbildungsstätten unterbringen.¹⁷ Für ihn war es zeitlebens der einzige Weg für Kirche und Theologie, sich der Schrift als irrtumsloses Wort Gottes unterzuordnen, wie es seiner Ansicht nach an der FETA exemplarisch vorgelebt wurde.

Wie dargestellt, erfuhr Küllings Rigorismus von verschiedenen Seiten Ablehnung. So begann auch die Arbeit an der neugeschaffenen Ausbildungsstätte zunächst mit einem Schisma. Bereits im ersten Jahr kam es zu erheblichen Unstimmigkeiten, die zunächst einen Professor, dann noch drei weitere Dozenten im Folgejahr ihre Anstellung kosteten. Ob der Vorwurf der ›Verschwörung‹ gegenüber jenem ungenannten Professor, der nach Külling als »Feind von innen her alles zu zerstören« suchte, den Sachverhalt trifft, ist vermutlich nicht mehr zu erhellen.¹⁸ Die oben zitierte Programmschrift macht jedenfalls keinen Hehl daraus, dass signifikante Abweichungen in Fragen der Schrifthalaltung von seiner eigenen für Külling intolerabel waren.

Mit seiner Basler Gründung war Külling durchaus erfolgreich. Trotz der genannten Umstände konnte die FETA in den ersten zehn Jahren ihre Studierendenzahlen von 24 auf 175 steigern.¹⁹ Studentinnen wurden an der FETA zwar seit deren Eröffnung ausgebildet. Küllings Ansicht nach waren diese jedoch nicht für den hauptamtlichen Dienst vorgesehen. So tauchen sie lediglich am Rande als »Ehefrauen, die an der FETA absolviert haben« auf, im Zusammenhang damit, dass sie lediglich in dieser Funktion mit ihren Männern in den geistlichen Dienst der Österreichischen Kirche aufgenommen wurden.²⁰ Auch wenn die Unbedingtheit von Küllings Auftreten und die mit ihm verbundene FETA im Gespräch mit Allianz und Landeskirchen untragbar war, so war das Profil der jungen Hochschule offensichtlich attraktiv.

17 Vgl. ebd., 37f.

18 Ebd., 11.

19 Ebd., 10. Legt man zum Vergleich den Aufwuchs der Studierendenzahlen in Deutschland insgesamt an, der in diesem Zeitraum um rund 230 % wuchs, ist der frühe Aufwuchs der Hochschule immer noch bedeutend.

20 Ebd., 38.

Küllings Geist prägte in diesen ersten Jahren wichtige Gestalten des heutigen deutschsprachigen Evangelikalismus. Neben dem frühen Wegbegleiter, Armin Sierszyn, der ab 1973 unter Külling an der jungen FETA unterrichtete, sind vor allem die seinerzeit jungen Studenten Thomas Schirrmacher und Helge Stadelmann zu nennen. Der erstgenannte Sierszyn, der bei Walter Künneth in Erlangen mit einer Arbeit zu Schleiermachers Sünden- und Schuld-begriff promoviert wurde, verkörperte die kontroverstheologische Ausrichtung der späteren Hochschule noch lange über Külling hinaus und wirkte dort bis 2013 als Professor. In seiner ersten, 1978 veröffentlichten Hermeneutik *Die Bibel im Griff?* vertrat er die Irrtumslosigkeit der Schrift, inklusive deren zweiter Auflage im Jahr 2001.²¹ Thomas Schirrmacher, der später eine Bibelschule in Bonn gründete, brachte es zum Vorsitzenden der World Evangelical Fellowship – der Weltweiten Evangelischen Allianz – und tat sich unter anderem als Übersetzer der Chicago-Erklärungen hervor, die sein Lehrer Külling mitverfasst hatte.²² Schirrmacher und seine Frau lehrten sowohl in Gießen als auch in Basel. Zwar musste das Ehepaar Schirrmacher aufgrund eines Streites um verschiedene Endzeitauffassungen 1997 die Hochschule verlassen – Ernst Mauerhofer und Külling *prämilleniaristisch* gegen Christine und Thomas Schirrmacher *postmilleniaristisch-rekonstruktionistisch*.²³ Heute stehen die Hochschule und Thomas Schirrmacher jedoch in gutem Verhältnis, wie sein Grußwort bei deren 50jährigem Bestehen zeigt.²⁴

Neben Schirrmacher ist der wohl wirkmächtigste frühe Schüler Küllings Helge Stadelmann. Dieser fungierte als zentrale Leitungsfigur einer weiteren Gründung: der Freien Theologischen Akademie (FTA) Gießen. Diese neugegründete Akademie, die wie Basel ab den 2000er Jahren nach staatlicher Akkreditierung streben und sie 2008 erreichte sollte, schloss in ihren Grundlagen ebenfalls eng an die Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift von 1978 an.

Wie sehr auch hier Bibelhermeneutik und Institution verknüpft sind, zeigt sich bei Stadelmann in exemplarischer Weise. Seine Hermeneutik weist exakt dieselben Grundlagen aus wie die Grundlage der Freien Theologischen Hochschule Gießen zu dieser Zeit: Die Glaubensbasis der Evangelischen

21 ARMIN SIERSZYN, *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, Wuppertal 1978.

22 THOMAS SCHIRRMACHER, Hg., *Bibeltreue in der Offensive?! Die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrtumslosigkeit, Hermeneutik und Anwendung*, 3. Aufl., Biblia et symbiotica 2, Bonn 2009.

23 Vgl. REINHARD HEMPELMANN, »Trennung wegen theologischer Sonderlehren an der STH Basel«, in *MEZW* 60,1 (1997): 22f. sowie DERS., »Streit unter ›bibeltreuen‹ Christen und seine Hintergründe«, in *MEZW* 60,6 (1997): 183–185.

24 <https://www.youtube.com/watch?v=MteDk78pp8o>, abgerufen am 01.04.2025.

Allianz, einen Minimalausschnitt eines eigentlich sozialkritischen Artikels der Lausanner Verpflichtung – die Sozialkritik derselben wird nicht rezipiert – und die Zusammenfassung der ersten Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift von 1978.²⁵

Neben den inhaltlich-dogmatischen Anschlüssen der Schüler Küllings ist auch eine deutliche institutionelle Verknüpfung zu beobachten, welche die beiden Hochschulen bis heute verbindet. Deren theologische Nähe zeichnet sich unter anderem in der gemeinsamen Arbeit im Bibelbund und seiner Zeitschrift *Bibel und Gemeinde* ab. Neben Lehrpersonen beider Hochschulen, die bis heute immer wieder in der Zeitschrift publizieren, ist vor allem die Zusammensetzung der Redaktion – ab Mitte 2008 Redaktionsbeirat genannt – von Gewicht:²⁶ Waren bis 2005 vor allem Gießener Dozenten vertreten, so waren ab 2008 die Rektoren *beider* Hochschulen, Helge Stadelmann (Rektor bis 2015) und Jakob Thiessen bis mindestens 2020 im Redaktionsbeirat der Zeitschrift, zudem der Gießener Systematiker Berthold Schwarz.²⁷

Diese Redaktorenschaft muss mit Blick auf das vertretene Bibelverständnis durchaus ernstgenommen werden. Denn die Beiträge in *Bibel und Gemeinde* sind dem Impressum der Zeitschrift nach an das Bibelverständnis des Bibelbundes gebunden. Dass ausgerechnet die Rektoren beider Hochschulen das fundamentalistische Schriftverständnis des Bibelbundes *qua* Amt hochhalten, zeigt eine deutliche Spannung zwischen der Außendarstellung beider Hochschulen und dem Engagement ihres Führungspersonals. Wie sich anhand der Satzungen und Glaubensgrundlagen der Hochschulen zeigen lässt, wurden diese im Kontext der Akkreditierungsbemühungen entschärft, um den staatlichen Vorgaben zumindest formal Rechnung zu tragen. Auf das Problem, dass mit der Tilgung äußerlich offenkundiger Radikalismen aus den Statuten der Ausbildungsstätten nicht notwendig eine Änderung in Einstellung, Forschung und Lehre des Personals der Ausbildungsstätte verbunden ist, hatte bereits der Alttestamentler Erhard Blum hingewiesen. In einem Minderheitsvotum des Berichts des Wissenschaftsrats, mit welchem die Gießener Ausbildungsstätte

25 Vgl. HELGE STADELmann, *Evangelikales Schriftverständnis: Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen – der Bibel folgen*, Hammerbrücke 2005, 10–24.

26 Zu nennen wären von Basler Seite vor allem Samuel Külling, Thomas Schirrmacher (Alumnus der FETA und zeitweiliger Dozent), Heinrich von Siebenthal und Martin Heide, auf Seiten der Gießener Ausbildungsstätte Cleon Rogers (Gründer der FTA), Thomas Schirrmacher (Alumnus der FETA und ehemaliger Dozent beider Ausbildungsstätten), Helge Stadelmann (FETA-Alumnus und spätere Führungsfigur der Gießener Ausbildungsstätte) und Stephan Holthaus (nach Stadelmann Rektor der FTA/H).

27 BERTHOLD SCHWARZ ist seit 2005 im Ständigen Ausschuss des Bibelbundes, vgl. DERS., »Neue Mitglieder im Ständigen Ausschuss«, in *Bibel und Gemeinde* 105,1 (2005): 2–4.

staatlich akkreditiert wurde, wies er neben der Feststellung, dass die bisherigen Schriften den vormaligen Grundlagen verpflichtet sind, abschließend darauf hin, dass mit Blick auf die Freie Theologische Akademie gemessen an dem wissenschaftlichen Niveau moderner textwissenschaftlicher Arbeit »weder die aus dem ›Grundsatz der Wissenschaftlichkeit‹ noch die aus dem ›Grundsatz der Gleichwertigkeit‹ folgenden Standards gegeben« seien.²⁸ Angesichts der intensiven Mitarbeit führender Persönlichkeiten beider Hochschulen im Bibelbund, der bis heute die getilgten fundamentalistischen Gehalte offen vertritt, ist diese Einschätzung auch 16 Jahre nach der ersten Akkreditierung der Gießener Hochschule nicht von der Hand zu weisen.

Ist auf Ebene des Bibelbundes eine Kontinuität zumindest dogmatisch-fundamentalistischer Gehalte auszumachen, die auch auf höchster Ebene der Ausbildungsstätten STH Basel und FTH Gießen bejaht wurden, so sind demgegenüber bei den Bibelhermeneutiken als Ausweis des je eigenen wissenschaftlichen Anspruchs Veränderungen ablesbar. Ebenso wie die Statuten vollzogen sich diese Veränderungen parallel zu den institutionellen Akkreditierungsbestrebungen. Exemplarisch zeigt sich diese Korrelation an der Hochschulausrichtung der FETA/STH und den dort entstehenden hermeneutischen Entwürfen. Armin Sierszyns erste Hermeneutik von 1978 ist Ausdruck einer kämpferischen Streitschrift im Geiste des Gründers Külling. In Sierszyns zweiter Hermeneutik von 2010, zu einem Zeitpunkt also, da die Hochschule nach staatlicher Anerkennung strebte, milderte er seinen Tonfall, unterließ den Begriff der *Irrtumslosigkeit* der Schrift und legte ein wenig mehr Wert auf Methodik, wenngleich die Rolle der Auslegenden weiterhin unterbestimmt bleibt.²⁹ Dank der Neuausrichtung der Hochschule durch den auf Külling folgenden Rektor Jakob Thiessen, der in seiner kurz zuvor erschienenen

28 WISSENSCHAFTSRAT, *Stellungnahme zur Akkreditierung der Freien Theologischen Akademie Gießen (FTA)*, 70. Die genannten Grundsätze sind bis heute zentrale Maßgaben des Wissenschaftsrates bei der Akkreditierung theologischer Ausbildungsstätten, vgl. DERS., *Kriterien der Hochschulförmigkeit bekenntnisgebundener Einrichtungen im nichtstaatlichen Sektor*, 11f.

29 Die Milderung des Tonfalls ist dabei keineswegs Ausdruck dessen, auf Polemik verzichten zu wollen. So schreibt er etwa in seiner 2010 erschienenen zweiten Hermeneutik: »Dass die Utopien roter und brauner Couleur in der europäischen Seele auch der Eliten so intensiv verankert wurden, erklärt sich u. a. daraus, dass sie den Platz eingenommen haben, den zuvor das Christentum besetzt hatte.« Für das ›Vakuum‹, das die neuere Theologie durch Entgeschichtlichung und Moralisierung des Christentums verursacht habe, sei der »Geist der historischen Kritik« verantwortlich. Denn jener »kämpft gegen den Logos, der sich in Israels Fleisch inkarniert, und damit gegen die biblische Heilsgeschichte«. ARMIN SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik: Eine Studie über historisch-kritische, kanonische und biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Studien zu Theologie und Bibel 3, Wien u. a. 2010, 60f.

Hermeneutik einen deutlich konzilianteren Ton anschlug, erreichte die Institution 2014 schließlich die staatliche Akkreditierung.

Für die Akkreditierungen der Hochschulen war es, wie die Akten zeigen, durchaus relevant, dass die jeweiligen Grundlagen der Akademien überarbeitet wurden. Entsprechend spielen die dogmatisch-fundamentalistischen Momente der Frühzeit, etwa mit Blick auf Irrtumslosigkeit der Schrift im Sinne der Chicagoer Erklärungen, wie sie in Basel und Gießen vertreten wurden, inzwischen auf Ebene der Institutionen keine explizite Rolle mehr. Das gilt sowohl für die Glaubensgrundlagen der beiden Hochschulen als auch für die Hermeneutiken. In den jüngeren Hermeneutiken tauchen die Begriffe *Irrtumslosigkeit* und *Unfehlbarkeit* gar nicht mehr auf.

Was sich hingegen noch findet, wurde eingangs bereits mit dem Stichwort Familie berührt. Was Brigitte und Peter L. Berger »The War over the Family« umschrieben, ist für viele Evangelikale in der Tat ein zentrales Kampfgebiet, auf das nach der Darstellung zweier weiterer Hochschulen mit Blick auf ethisch fundamentalistische Momente zurückzukommen sein wird.

3 Die evangelikal-theologischen Ausbildungsstätten in Marburg und Bad Liebenzell

Auf der anderen Seite sind die evangelikalen Hochschulen des Gnadauer Verbandes zu nennen, die Internationale Hochschule Liebenzell (IHL) und die Evangelische Hochschule Tabor (EH Tabor). Diese blicken institutionell auf eine lange Geschichte zurück. Beide wurden Anfang des 20. Jahrhunderts als Missionsschulen gegründet und entwickelten sich parallel zur FETA und FTA den letzten Jahrzehnten zu staatlich akkreditierten Hochschulen.

Im Gegenüber zu den bereits dargestellten Hochschulen stehen die IHL und die EH Tabor den Landeskirchen deutlich näher und grenzen sich von der Lehre der Irrtumslosigkeit ab. Während der Altbischof Württembergs, Gerhard Maier, der selbst zeitweilig in Basel unterrichtete, in seiner Hermeneutik von 1990 wertschätzend von ›wissenschaftlichem Fundamentalismus‹ sprach und sich Külling in Freundschaft und Geistlichkeit verbunden wusste, weisen die inzwischen ehemaligen systematischen Theologen Liebenzells und Tabors, Heinzpeter Hempelmann und Thorsten Dietz, dogmatisch-fundamentalistische Momente als bibelkritisch ab.³⁰

30 Die Verbundenheit zur Baseler Ausbildungsstätte ›gipfelte‹ der Homepage der STH zufolge in Maiers Ehrenpromotion 2016, vgl. <https://sthbasel.ch/ehrenpromotion-von-prof-dr-gerhard-maier>, abgerufen am 26.06.2024.

Auf den ersten Blick rückt diese Einschätzung die STH Basel und FTH Gießen in dasselbe Licht wie die universitäre Theologie. Betreibe letztere mit historisch-kritischen Methoden Bibelkritik, so seien starke Vorannahmen wie die Irrtumslosigkeit der Schrift ebenso eine unangemessene Form kritischen Umgangs mit der Bibel.³¹ Doch sowohl Hempelmanns Bezeichnung jener Kritik als ›fromm‹ als auch seine Rede von seinen ›fundamentalistischen Freunden‹, zeigt, dass die Absetzung von universitärer Theologie wichtiger ist als die Abgrenzung von fundamentalistischer Theologie. Universitäre Bibelkritik, so unterstellt Hempelmann, verfolge das Ziel der Diskreditierung des Wortes Gottes.³² Bei der Kritik der ›fundamentalistischen Freunde‹ geht es um fromme Glaubensgeschwister, deren Anliegen zwar richtig, deren Denkformen jedoch problematisch seien. Dabei geht es auch um das liebe Geld. So hält Hempelmann in dem Streit mit Helge Stadelmann, der die Bibeltreue Liebenzells infrage gestellt hatte, fest, dass der Begriff ›Bibeltreue‹ hier eine Waffe wider den Bruder sei, »mit dem man ihm Vollmacht und Segen, ja letztlich den rechten Glauben abspricht und um seine Spenden oder auch Studenten bringt«.³³

Mit Blick auf Liebenzell und Tabor lassen sich dogmatische Fundamentalismen weder auf Ebene der Statuten noch mittelbar durch Mitgliedschaft der Hochschulen oder deren Personal in entsprechenden Institutionen nachweisen. Da sich Fundamentalismen jedoch nicht auf Lehrfragen begrenzen lassen, sondern auch auf Ebene der Ethik insbesondere der Lebensformen greifbar sind, werden im folgenden dritten Schritt die ethischen Momente des Fundamentalismus zur Sprache kommen.

4 Ethische Fundamentalismen in evangelikaler Bibelhermeneutik

Fundamentalismus stellt sich nicht rein auf Ebene der Lehrbildung, theologisch gesprochen der Dogmatik dar. Wie Martin Riesebrodt herausgearbeitet hat, sind auch bestimmte ethische Haltungen und Positionierungen strukturell fundamentalistisch zu nennen. Von Riesebrodts insgesamt sechs sind für die untersuchten Hochschulen vor allem drei Punkte von Gewicht:³⁴

31 Vgl. etwa HEINZPETER HEMPELMANN, *Die Autorität der Heiligen Schrift und die Quellen theologischer Grundentscheidungen*, Lahr 1999, 37–69; THORSTEN DIETZ, *Weiterglauben: Warum man einen großen Gott nicht klein denken kann*, Moers 2018.

32 HEINZPETER HEMPELMANN, *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr: Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut*, Lahr 2004.

33 Ebd., 21.

34 Vgl. RIESEBRODT, *Fundamentalismus*, 214–221.

4.1 Patriarchalischer Moralismus

Familie in ihrem traditionellen Verständnis spielt in evangelikalen Kontexten eine enorme Rolle. Dies bezeugt in den letzten Jahrzehnten neben den Kontroversen um Frauenordination oder dem Streit über den angemessenen Umgang mit homosexuellen Menschen auch die aktuell vielfach greifbare, mitunter vehemente Ablehnung gendersensiblen Denkens und Handelns. Wie schon in dogmatischen Fragen ist die Aushandlung auch im ethischen Kontext vor allem durch einen neuzeitlichen Dualismus geprägt: Der bösen Welt stehe demnach die reine Glaubensgemeinschaft gegenüber. Statt das Individuum zu vergöttern, sei Selbstzucht und Eigenkontrolle geboten – etwa, indem sexuelle Präferenz zum eigenen Geschlecht in der ›Praxis‹ verboten wird. Christoph Raedel, der aktuelle Ethiker an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, ist etwa der Ansicht, es gäbe kein drittes Geschlecht, da biologisch alle Menschen Vater und Mutter hätten.³⁵ Ebenso gelten ihm intersexuelle Menschen nicht als ›ehefähig‹, weil sie sich der angeblich gottgegebenen Binarität der Geschlechter nicht zuordnen ›wollten‹.³⁶ Da die Ehe überdies den einzigen legitimen Ort von Sexualität darstelle, sei allen Menschen außerhalb der klassischen Ehe Enthaltsamkeit geboten. Dieses bei Raedel vielgestaltige Moment der sexuellen Domestikation trifft in schwächerer Form auch auf kirchliche Theologen wie Hempelmann zu, besonders mit Blick auf Homosexualität.³⁷

4.2 Organische Sozialethik

Die von Raedel vertretene Ansicht berührt auch einen weiteren Gesichtspunkt. Im Lichte der organischen Sozialethik gibt es moderne Klassenkonflikte gar nicht. Lediglich die Frage nach Glaube oder Unglaube ist entscheidend. Das evangelikale Feld hält weitgehend ›die‹ klassische Kleinfamilie für etwas Natürliches. Alle modernen Phänomene, die dieses Bild und die damit verbundene Rollenzuteilung infrage stellen, werden hingegen für politisch

³⁵ CHRISTOPH RAEDEL, »Geschlechtsidentität und Geschlechterrollen: Perspektiven theologischer Anthropologie«, in *Das Leben der Geschlechter: Zwischen Gottesgabe und menschlicher Gestaltung*, hg. von Christoph Raedel, Ethik im theologischen Diskurs 24, Berlin und Münster 2017: 119–155, 145.

³⁶ DERS., *Geschlechtsidentität*, 152 f.

³⁷ HEINZPETER HEMPELMANN, *Liebt Gott Schwule und Lesben? Gesichtspunkte für die Diskussion über Bibel und Homosexualität*, Lahr 2004, 54.

gehalten. Entsprechend hält selbst Hempelmann die Frage des Umgangs mit homosexuellen Menschen für eine Frage des Evangelisch-Seins überhaupt, für einen *status confessionis*: Entweder stehe man auf dem Boden der Schrift und lehne das ›Werk‹ bzw. die ›Praxis‹ ab, oder man sei nur dem Zeitgeist verpflichtet.³⁸ Dieser Dualismus bricht auf, wenn man auf Hempelmanns eigene Vorannahmen blickt. Trotz exegetischer Beobachtungen, etwa bezogen auf die konkrete Terminologie, die vor dem Hintergrund antiker Sexualitätsvorstellung offenkundig ein Machtgefälle der Interaktanden benennt, ist er nicht in der Lage, diese Texte entsprechend kontextuell zu verstehen. Darüber hinaus behandeln biblische Texte das moderne Konzept Homosexualität, das den modernen Liebesgedanken des 19. Jahrhunderts voraussetzt, an keiner Stelle. Als radikale Variante dieses Dualismus wäre Armin Sierszyn zu nennen, der, wie oben genannt, die Schuld für alle politischen Irrwege des 20. Jahrhunderts bei der angeblich verweltlichten Universitätstheologie sucht.³⁹

4.3 Gesetzesethischer Monismus

Damit verbindet sich auch das dritte Moment bei Riesebrodt. Dem gesetzesethischen Monismus zufolge gibt es nur *eine* offenbarungsgemäße Ethik. Was zu tun und zu lassen, was gutzuheißen oder zu verdammen ist, sei klar. Wenn der Gießener Ethiker Raedel ausführt, dass sich gläubige Menschen nur von Gott her verstehen können und entsprechend ihre Selbstwahrnehmung – etwa nicht binär zu sein – keine Rolle spielen dürfe, ist dieser Pfad beschritten. Hier werden von der eigenen Kultur Abweichende auf Basis eines vorgeblich klaren göttlichen Gesetzes abgelehnt. In der Gemeinschaft der Heiligen – da wären sich Raedel und Hempelmann einig – haben entsprechend abweichende ›Praktiken‹ sexueller Devianz keinen Raum. Dass es sich um Persönlichkeitsmerkmale handelt, räumt Hempelmann inzwischen immerhin ein.⁴⁰

38 Ebd., 87.

39 SIERSZYN, *Christologische Hermeneutik*, 60f., vgl. Fußnote 29.

40 HEINZPETER HEMPELMANN, »Hält die Bibel-Hermeneutik, was sie verspricht? Evangelische Schriftauslegung vor ethischen Herausforderungen«, in *Theologische Beiträge* 46,4 (2015): 231–241, 237.

5 Schluss

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass evangelikale Theologie ihren Protest auch in Institutionen gegossen hat, die bis heute vielfach von der Absetzung von universitärer Theologie und den Landeskirchen leben. Das Spektrum der untersuchten Hochschulen, deren Lehrer eigene Bibelhermeneutiken verfassten, reicht dabei von den eher fundamentalistischen Hochschulen STH Basel und FTH Gießen bis hin zu den Hochschulen im Gnadauer Verband, die sich eher dem klassischen Pietismus verpflichtet sehen.

Die Abgrenzung von der Universitätstheologie ist im Zuge der Akkreditierungsbestrebungen einer zumindest oberflächlichen Annäherung gewichen. So wurden etwa fundamentalistische Momente wie der Biblizismus in Anschluss an die Chicagoer Erklärung zur Unfehlbarkeit der Schrift, der zur Gründungs-DNA der heutigen STH Basel und der FTH Gießen gehört, im Vorlauf der staatlichen Akkreditierung aus den Grundlagen entfernt. Dass sich die Hochschulen auf diesem Weg ironischerweise den Maßgaben der geschmähten Universitätstheologie unterwerfen mussten, ist, wie das Beispiel des Bibelbundes zeigt, eher als Kosmetik zu verstehen. Hier wurde und wird auf Ebene der Hochschullehrer und Hochschulverantwortlichen eindeutig an den teils fundamentalistischen Ansichten festgehalten.

Fundamentalistische Momente ethischer Art lassen sich demgegenüber in den Schriften beider dargestellten Gruppen finden. Jedoch bestehen erhebliche qualitative Unterschiede. Zumindest für die FTH Gießen muss man deutliche ethisch-fundamentalistische und latente dogmatische Momente konstatieren.

Schließen möchte ich mit einer Problemanzeige: Auf Ebene der Bibelhermeneutiken im deutschsprachigen evangelikalen Feld werden, wie oben erwähnt, die eigenen Haltungen nicht für politisch gehalten. Dieser Umstand ist Ausdruck eines zentralen Problems evangelikaler Bibelhermeneutiken: Die Hochschätzung der Bibel führt vielfach dazu, den eigenen menschlichen Anteil bei Auslegung und Inanspruchnahme biblischer Texte nicht zu sehen. Dabei werden eigene Haltungen mitunter als göttliche Gebote verklaert, da die eigene Hermeneutik die Verhältnisbestimmung zwischen Text und auslegender Person jenseits von Unterwerfungsgeboten im Grunde nicht thematisiert wird. Hier wäre etwas mehr Vertrauen in die eigene Reflexionsfähigkeit im Bewusstsein ihrer Grenzen geboten.

ORCID®

Wolfgang-Michael Klein  <https://orcid.org/0009-0000-9212-0445>

Christian Frühwald

Welche Rechtsform braucht die Kirche?

Ein Impuls zu einer echten Kirchenreform

1 Klaus Tanners unverzichtbarer Beitrag zur Kirchenreform

Im Jahr 1999 veröffentlichte der bayrische Pfarrer und spätere Ordinarius für Systematische Theologie und Ethik in Halle-Wittenberg und Heidelberg, Klaus Tanner, einen wichtigen Artikel unter dem Titel »Unternehmen Kirche!«¹. Bereits damals wies er auf die großen Chancen für Theologie und Kirchenleitung hin, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Lehre von der wirtschaftlichen Unternehmung für beide ergeben würden. Aus meiner Sicht als Grenzgänger zwischen Kirche und Wirtschaft wurden die Impulse, die er für einen neuen Blick auf Kirche als theologisches und empirisches Phänomen gab, in der sich entwickelnden kontroversen Debatte um die »Ökonomisierung der Kirche« und um die EKD-Schrift »Von der Freiheit der Kirche« nicht ausreichend rezipiert. Deshalb lohnt es sich, diese Impulse heute, 25 Jahre später, noch einmal zur Kenntnis zu nehmen.

Heute, im Jahr 2025, stellen sich die von Klaus Tanner aufgeworfenen Fragen in noch größerer Deutlichkeit und Dringlichkeit. Der vielbeschworene Traditionabbruch, die Corona-Krise und der auch in der evangelischen Kirche geschehene Missbrauchsskandal machen unmissverständlich deutlich, dass eine reflektierte, theologisch fundierte und praktisch theologisch ins Werk gesetzte Kirchenreform unabdingbar ist. Allein etwas mehr Optimierung, Einsparungen und ein paar überzeugende Influencer:innen werden nicht reichen.

Der erste wichtige Impuls ist die Erkenntnis, dass es bei der Einführung des Unternehmensbegriffes in die theologische Debatte über die Kirche um »ein Signal [geht], das eine zukunftsorientierte Reformbereitschaft und einen Gestaltungswillen anzeigen soll, die aufbauen auf dem Bemühen um eine realistische, das heißt möglichst viele [also auch die ökonomischen] Aspekte umfassende Bestandsaufnahme der Kirchen in unserer Gesellschaft«.² Neben die immer wieder betonte Reformbereitschaft muss auch der Wille zur Gestaltung, das heißt zur Entscheidung und zur Umsetzung von Veränderungen

1 KLAUS TANNER, »Unternehmen Kirche!« in *Kirche in der Marktgemeinschaft*, hg. von Joachim Fetzner, Andreas Grabenstein und Eckart Müller, Gütersloh 1999: 51–64, 53 f.

2 Ebd.

treten. Dabei hat sich kirchliche Unternehmenskultur daraufhin befragen zu lassen, ob sie personell geäußerten und eingebrachten Gestaltungswillen wirklich zulässt, fördert oder nicht doch lieber verhindert.

Der zweite Impuls, mit dem Tanner zielgerichtet eines der kirchlichen Tabus beschreibt, ist die Frage nach der »Machtverteilung und der Gewichtung von Kompetenzen in kirchlichen Leitungsstrukturen«.³ Inhaltlich teile ich allerdings seine Einschätzung nicht, dass Theolog:innen infolge einer Klerikalisierung der Kirchenleitung einen Machtvorsprung gegenüber Jurist:innen besäßen. Meine Erfahrung in den letzten 25 Jahren als Pfarrer, Oberkirchenrat, Diakoniker, Berater, Unternehmer und Mitglied in EKD-Gremien deutet vielmehr darauf, dass gerade durch die sogenannten Strukturreformen und Fusionen ein enormer Machtgewinn für die juristische Profession in den Kirchenämtern und Kirchenleitungen zu verzeichnen war, ohne dass es dabei zu einer Qualitätssteigerung gekommen wäre. Anders als erwartet haben sich Ökonom:innen nicht einmal in den Finanzdezernaten und -abteilungen als leitende Personen durchgesetzt.

Drittens ist der von Klaus Tanner eingeforderte »heilsame Zwang zur Empirie«⁴ als Ergebnis betriebswirtschaftlicher Analyse meiner Erfahrung nach nur ansatzweise zur Geltung gekommen. Während viel Zeit und Geld in Mitgliedschaftsstudien und deren Auswirkung auf die Finanzkraft der Landeskirchen⁵ gesteckt wird, ist die Analyse der inneren Geldverteilung und der Effektivität, gar der Effizienz des Mitteleinsatzes doch als wichtige Voraussetzung auch durch die hochgepriesene Einführung der Doppik nicht wirklich vorangekommen.

Den vierten und letzten Impuls, den ich gerne noch einmal aufnehmen und in die heutige Zeit hineinbuchstabieren möchte, weil er damals in einer aufgeregten, ja zum Teil aufgeheizten Atmosphäre fast untergangen ist, ist die Erinnerung von Theologie und Kirche an »ihre ureigensten Aufgaben«: die »kreative Suche nach neuen Artikulationsmöglichkeiten für eine neue Botschaft«.⁶

3 Ebd., 54.

4 Ebd.

5 Zuletzt die viel zitierte Freiburger Studie für beide großen Kirchen 2021: DAVID GUTMANN und FABIAN PETERS, *#projektion2060 – die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer*, Neukirchen-Vluyn 2021.

6 TANNER, *Unternehmen*, 55.

2 Was hilft uns der Unternehmensbegriff bei der Debatte um die Reform der Kirche?

Wenn ich Klaus Tanner folge, ist ein erfolgreiches Unternehmen eine Organisation, in der »vieles zusammenkommen und zusammenwirken [muss] an Kreativität, kluger Planung, Mut zur Entscheidung, Sensibilität und innerer Motivation«⁷. Dem unternehmerischen Handeln dienen dabei grundlegende inhaltliche Vorstellungen als Basis für Entscheidungen und das Umsetzen dieser Entscheidungen. Die Unternehmer:innen besitzen in der Regel eine innere Haltung, die ihrer aktiven Gestaltung zugrunde liegt.

Gleichzeitig bedeutet die Existenz eines Unternehmens auch das bewusste Eingehen von Risiken zugunsten eines anstrebenswerten Ziels. Insolvenz, Scheitern des Unternehmensziels, Verdrängung aus dem Markt, Übernahme, persönliche Haftung von Geschäftsführer und Gesellschafter:innen – all dieses sind reale Bedrohungen und damit Risiken für ein Unternehmen. Das Leben (und das ist theologisch ja nichts wirklich Neues) ist grundsätzlich risikobehaftet, und nur so ist es ein echtes Leben.

Beide Grundeinsichten über Unternehmen zusammengenommen, wächst die Plausibilität der Rede vom Unternehmen Kirche. Denn sie stellt die Frage nach der Wirtschaftlichkeit kirchlichen Handelns in ein neues Licht: Anstatt kontinuierlich die Frage nach der Verbeamtung von Pfarrer:innen in den Mittelpunkt der landeskirchlichen Spardiskussionen zu stellen, werden alle Prozesse und Bereiche in einer Landeskirche (Bauvorhaben, Leitungsstruktur, kirchenaufsichtliche Genehmigungen, Verrechtlichung von Kirche, »Lieblingsprojekte«, »Spielwiesen«) in den Blick und unter die Lupe genommen.

Um ein Beispiel zu geben: Statt sich mit dem Argument zu begnügen, das »sind ja Eh-da-Kosten«, weil die Mitarbeitenden eh da sind, wird so bei der Genehmigung einer Baumaßnahme im Wert von 4.000 Euro eine Vollkostenrechnung unter Berücksichtigung hochkomplexer Dienstwege und kirchenaufsichtlicher Beteiligung erstellt, die zum Ergebnis hat, dass nach Berücksichtigung aller Aufwendungen und Personaleinsätze von Vollkosten im Bereich von 10.000 Euro für eine an sich kleine Baumaßnahme auszugehen ist.

Dieses Beispiel zeigt, dass hinter dem von Klaus Tanner entfalteten Interesse am Unternehmensbegriff nicht das Ziel einer Ökonomisierung der Kirche oder gar des Glaubens steht, sondern im Gegenteil das Ziel, Kreativität, Eigenverantwortung und neue Ressourcen für den Auftrag der Kirche, die Kommunikation des Evangeliums, freizusetzen. Indem er sich leichten Antworten und voreiligen Ablehnungen verweigert, eröffnet er neue Räume für die Reflexion

7 Ebd., 53.

und die Gestaltung von Kirche in ihren vielgestaltigen Formen und vielen kulturellen Verästelungen.

3 Zehn Thesen für den Reformprozess der evangelischen Kirchen in Deutschland

Klaus Tanner hat in seinen Forschungen zu vielen verschiedenen Themen immer wieder auf die Zeitgebundenheit von kirchlichen Formen und die kulturelle Wechselwirkung zwischen staatlich-gesellschaftlicher Entwicklung und kirchlichem Leben hingewiesen. »Kulturprotestantismus« ist dabei für ihn kein Negativbegriff, sondern steht für die Wahrnehmung der Existenz evangelischer Individuen und Gemeinschaftsformen in ihrer Prägekraft für und durch ihr Umfeld. Diese Prägekraft war in geschichtlichen Phasen der Veränderung entscheidend, auch und gerade in ihrer Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Kräften, kulturellen und intellektuellen Entwicklungen und staatlichen Normen.

Heute stehen wir wieder in einer Situation der Veränderung. Nicht erst seit der ausgerufenen Zeitenwende, sondern schon seit Jahrzehnten durch die verschiedenen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen angekündigt, befinden wir uns in einem grundlegenden Wandel sowohl der Gesellschaft als auch der Landeskirchen und ihrer Strukturen. Solche Phasen brachten immer auch neue Rechtsformen kirchlicher Organisation mit sich, die auf sich verändernde gesellschaftliche Zustände antworteten. Ich möchte mit zehn Thesen darlegen, dass sich auch in den heutigen Umbrüchen neue Rechtsformen für kirchliche Aufbrüche nahelegen.

These 1

Geschichtlich waren Stiftung, Verein, Körperschaft des öffentlichen Rechts Versuche, Sicherheit, Energien und Ressourcen für die Verkündigung des Evangeliums zu gewinnen.

Wenn ich die bisher in der Kirche (definiert als die Gesamtheit ihrer Organisationsformen) dominierenden Rechtsformen als geschichtliche Antwort auf sich verändernde Umstände verstehe, gewinne ich die Freiheit, auch neue Rechtsformen für kirchliches Leben denken und gestalten zu können. Die historische Einsicht engt damit nicht ein, sondern erweitert den Möglichkeitsraum für die

rechtliche Gestaltung kirchlichen Lebens in seiner Vielzahl und Vielfältigkeit. Dass dieser Möglichkeitsraum bereits genutzt wird, zeigt die Nutzung etwa der Rechtsform der gemeinnützigen Aktiengesellschaft in der Diakonie (z.B. Johannesstift Diakonie gAG, AGAPLESION gAG) an.

These 2

Der Ewigkeitsgedanke des Evangeliums bezieht sich auf den Inhalt des Evangeliums und dessen Weitergabe, nicht aber auf die Form kirchlicher Gemeinschaft oder Struktur.

Bei manchen innerkirchlichen Diskussionen kann einen schon das Gefühl beschleichen, dass die Formen kirchlicher Arbeit (inklusive ihrer Rechtsform) als sakrosankt betrachtet werden. Ein gutes Beispiel dafür bildet die »Schlussveranstaltung« der EKU vor ihrer Umwandlung in die UEK. Alle Redner:innen bedauerten angesichts der großen Leistungen der EKU ihr Ende, nur ein Bischof wies fröhlich und dankbar zu Recht auf die Zeitbedingtheit von Organisationen hin.⁸ Letztlich muss immer der Gedanke im Vordergrund stehen, welche Organisationsform dem Verkündigungsauftrag der Kirche in dieser Zeit am besten dient. Da sich die Zeiten ändern, muss sich zugunsten der Erfüllung des Auftrags die Rechtsform und Organisation der Kirche verändern.

These 3

Menschen suchen Gemeinschaft, aber nicht lebenslängliche Bindung an eine Rechtsform.

Evangelische Theologie und in der Folge kirchliche Praxis als kulturprägende Kraft hatten und haben an der zunehmenden Individualisierung in der Gesellschaft Anteil. Gleichzeitig suchen Menschen nach Räumen der Vergemeinschaftung, manchmal auf Zeit, manchmal auf Dauer ausgerichtet. Durch die Verrechtlichung der Gesellschaft und des in der Folge wachsenden Eindrucks

⁸ Dies wurde dem Verfasser sowohl von Bischof Axel Noack als auch einem weiteren leitenden Geistlichen so überliefert, die beide an diesem Tag des »Endes« der EKU im Übergang zur UEK 2003 gesprochen hatten.

einer Unabsehbarkeit der rechtlichen Folgen eines Beitritts wächst die innere Hürde für Menschen, sich langfristig an eine rechtlich verfasste Organisation zu binden. Dies gilt es wahrzunehmen und so neue Formen der verbindlichen Zusammengehörigkeit für Menschen, die am christlichen Glauben und am kirchlichen Leben interessiert sind, zu schaffen.

These 4

Der Institutionencharakter der evangelischen Kirche hängt nicht an einer bestimmten Rechtsform, ebenso wenig die Möglichkeit der Erfüllung des Verkündigungsauftrages.

Ob der Auftrag gelingt, die befreiende Botschaft von Jesus Christus zu verkündigen, ist, wie uns die Kirchengeschichte zeigt, nicht von der Rechtsform der kirchlichen Organisation abhängig. Dies zeigt uns auch der ökumenische und interreligiöse Vergleich. Der vielen vertraute und lieb gewordene Institutionencharakter von Kirche ist nicht bedingt durch eine bestimmte Rechtsform, da ja das Wesen der Institution – nach der Definition des Dudens handelt es sich um die: »einem bestimmten Bereich zugeordnete gesellschaftliche, staatliche, kirchliche Einrichtung, die dem Wohl oder Nutzen des Einzelnen oder der Allgemeinheit dient«⁹ – in ihrer Funktion für den Einzelnen oder die Allgemeinheit liegt. Religion dient nach Niklas Luhmann der Kontingenzbewältigung und ist darin unabhängig von der Rechtsform ihrer Organisation.

These 5

Eine neue rechtliche Form von Kirche bedarf der Plausibilität, das heißt einer einsichtigen Übereinstimmung zwischen Auftrag (Wesenskern) und Form (Verpackung).

In Zeiten großer anstehender Veränderungen und manchen Reformiefers gilt es, den Mehrwert einer Reform für den auszuführenden Auftrag zu eruieren. Gemäß dem Leitsatz aus der Designlehre »form follows function« ist die

⁹ Vgl. DUDENREDAKTION, »Institution, die«, in *Duden online*, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Institution>, abgerufen am 15.03.2025.

neue Rechtsform für eine kirchliche Organisation daraufhin zu befragen, ob sie dem Dienst an den Menschen eines Gebietes in Wort und Tat förderlich oder hinderlich ist. So könnte zum Beispiel die Umwandlung einer kleiner werdenden Kirchengemeinde von einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in eine Genossenschaft die Verbindlichkeit der Zusammengehörigkeit steigern, gleichzeitig aber durch die Notwendigkeit einer monetären Einlage der Genoss:innen Menschen aus dieser Gemeinschaft aufgrund von fehlenden finanziellen Mitteln ausschließen.

These 6

Alle rechtlichen Formen bedeuten in der Umsetzung Vorteile wie Nachteile, besitzen Stärken und Schwächen und sind daher immer wieder auf ihre Plausibilität in der jeweiligen Situation hin zu überprüfen.

Alle Rechtsformen von Kirche und ihrer Organisationen erfüllen die Aufgabe, durch rechtliche Klarheit für Sicherheit im menschlichen Handeln zu sorgen und somit dem innerkirchlichen Frieden und einer möglichst konfliktarmen Beziehung zu Staat und Gesellschaft zu dienen. Die jeweiligen gesellschaftlich-kulturellen Umstände und deren Wandel erfordern daher die Offenheit der innerkirchlichen Akteur:innen und Verantwortungsträger:innen, die jeweilige Rechtsform auch unter dieser Perspektive auf ihre Angemessenheit hin zu überprüfen, anzupassen und gegebenenfalls sogar den Wechsel der Rechtsform anzustreben. *Die eine, alleinseligmachende Rechtsform für kirchliches Leben gibt es nicht.*

These 7

Rechtliche Formen von Kirche müssen die Unterschiedlichkeit der individuellen Positionierungen von evangelischen Christ:innen zur Institution und Organisation Kirche im Blick behalten, ja: ermöglichen.

Die Individualisierung der Menschen in Deutschland und damit auch in den evangelischen Kirchen aller Couleur ist ein nicht zu bestreitender Fakt. Wenn die Kirchen einladend, gewinnend und dauerhaft bindend sein wollen, gilt es dies nicht nur zu beachten, sondern auch bei rechtlichen Veränderungen

konkret umzusetzen. Die positive Bindungskraft von Gemeinschaften darf nicht durch rechtliche Hürden überdehnt werden, sonst droht das Engagement von Menschen für die Gemeinschaft der Gläubigen verloren zu gehen.

These 8

Die Zeit des staatsanalogen Aufbaus von Kirche und damit der Parallelität von kirchlichen Rechtsformen zu ihren staatlichen Vorbildern geht zu Ende.

Die seit der Aufklärung stark zunehmende Parallelität beziehungsweise gar Identität von staatlicher und kirchlicher Struktur trug auch zu einer hohen Kongruenz verschiedener staatlicher und kirchlicher Rechtsfelder bei. Hier seien exemplarisch nur das Körperschaftsrecht und das jeweilige Beamtenrecht genannt. Stefan Schramm beschreibt die Situation zutreffend, wenn er feststellt, dass der staatsanaloge Aufbau der Kirche aufgrund der mehrfachen Überdehnung des kirchlichen Systems zu einem Ende kommt und es daher eines Paradigmenwechsels bedarf.¹⁰ Dies impliziert, dass somit auch der Einstieg in den Ausstieg aus der Rechtsanalogie von Staat und Kirche beginnt. Kirche könnte sich stärker wirtschaftsanaloger oder zivilgesellschaftlicher Organisationsformen bedienen.

These 9

In einer stark volatilen Welt braucht es einfache und leicht zu steuernde Rechtsformen für die unterschiedlichen Formen von Kirche in ihrer Vielfalt.

Die Zeit, in der viele Menschen mit dem öffentlichen Recht als der »Krone der Rechtswissenschaft« gut vertraut waren, sind lange vorbei. Wirtschaftsrecht hat längstens dessen tatsächliche Bedeutung übernommen; damit wurden öffentliches Recht und Kirchenrecht zunehmend zum Spezialrecht. Wenn evangelische Kirche an der derzeitigen Aufbruchsstimmung in der Wirtschaft und Teilen der Gesellschaft, wie sie sich insbesondere in Start-ups manifestiert, teilhaben will, braucht es schnell zu gründende, gut veränderbare und leicht

¹⁰ Vgl. STEFFEN SCHRAMM und LOTHAR HOFMANN, *Gemeinde geht weiter: Theorie- und Praxisimpulse für kirchliche Leitungskräfte*, Stuttgart 2017, vor allem 17–42.

zu steuernde Rechtsformen wie die GbR, UG, GmbH oder ähnliches. Dafür sind jeweils spezifische Ressourcen erforderlich. Mittels solcher Formen kann versucht werden, den Wandel gesellschaftlicher Realitäten auch im kirchlichen Handeln und Leben abzubilden.

These 10

Die Welt ist schon gerettet, daher ist die Frage der Rechtsform von Kirche eine wichtige Frage, aber nicht die letztlich entscheidende Frage für die Zukunft der Kirche.

Wie die Dialektik dieses Satzes in konkrete Praxis umzusetzen ist, konnte ich im Laufe der Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteldeutschland in herausragender Weise von Bischof Axel Noack lernen. Aus der Gelassenheit des Vertrauens auf Gottes Zusage heraus diskutierte er engagiert und kennnisreich die kirchlichen Verfassungsfragen für die neu zu bildende Kirche, die EKM. Damit ermöglichte er allen Beteiligten einen wichtigen Lernprozess: Das kirchliche Recht ist wichtig, und es lohnt sich um einen guten juristischen Weg der Kirche zu streiten; doch das Eintreffen des Reiches Gottes hängt nicht an der Rechtsform und schon gar nicht an unseren Gesetzen. Die Zukunft der Kirche und der Menschen ist schon bei Gott aufgehoben. Auf dieser Basis können fröhlich und mutig die nötigen Veränderungen in unseren Gemeinden, Dekanaten und Kirchenkreisen, Landeskirchen und EKD angegangen werden.

4 Resümee

Der Blick auf die kirchliche Situation und die Reformbestrebungen, abwechselnd mit dem Filter ›Rechtswissenschaft‹ und ›Betriebswirtschaft‹, öffnet den Blick auf die wirklichen Themen und Problemstellungen für die Kirchenreform – quasi wie ein Beichtspiegel. Kirche als Unternehmen zu betrachten, bringt nicht die Rettung, doch es stellt klar: Wenn es keine Reform gibt, die die Tabus, die Hindernisse und die unguten Machtverhältnisse in den Blick nimmt und verändert, dann bleibt alles Makulatur. Kirche in verschiedenen Rechtsformen zu bedenken, vermag jedenfalls manche juristischen und theologischen Verengungen zu überwinden.

Für in der Kirche Verantwortliche gilt: Wir müssen Menschen in unserem Aufbruch nicht bekehren, aber den Weg für das Evangelium zu den Menschen von unnötigen Hindernissen befreien. Dazu bedarf es grundlegender Veränderungen in Struktur und Kultur der evangelischen Landeskirchen und der EKD. Der staatsanaloge Aufbau von evangelischer Kirche ist meines Erachtens an sein Ende gekommen. Nun gilt es, fröhlich und mutig ein neues Kapitel aufzuschlagen, indem nicht mehr Systemrelevanz behauptet, sondern eine vielfältige Resonanz in unserer Gesellschaft auf die befreiende Botschaft Jesu Christi ermöglicht wird. Der in der bayrischen Kirche begonnene Prozess von »Profil und Konzentration« (PuK) spricht damit aus, worum es für uns als evangelische Kirchen geht: »Der einfache Zugang zur Liebe Gottes!«¹¹ Das ist unser Auftrag, nicht mehr und nicht weniger.

11 <https://puk.bayern-evangelisch.de/motivation.php>, abgerufen am 01.05.2025.

III Krisen

»Krankheit als Schangse« (Robert Gernhardt)

Zur Kritik der Vorstellung sinnvoller Katastrophen¹

1 Hinführung

VON DER GEWISSEIT

Hier bröselt es, da bröckelt es,
schon dräut ein Holterdipolter:

Aus all der Scheiße Honig ziehn,
das plante er, das wollt er.

Das gäb der Sache Sinn und Form,
das hoffte er, das dacht er.

Jetzt ahnt er: Also denkt das Kalb
auf seinem Weg zum Schlachter.²

Dieses Gedicht veröffentlichte Robert Gernhardt in seinem 2004 erschienenen Gedichtband »Die K-Gedichte«. »K«, das sind zwei große Krisen bzw. Katastrophen: *Krieg*, näherhin der Irakkrieg, der die Welt 2003 in Atem hielt; und – dazu gehört dieses Gedicht – *Krankheit*, näherhin Robert Gernhards eigene, zwei Jahre zuvor diagnostizierte Krebserkrankung, an der er 2006 sterben sollte. Gernhardt, Zeichner, Karikaturist, Schriftsteller, Dichter, hat die katastrophische Krise seiner Krankheit in einer Vielzahl von lapidaren, tiefgründigen, komischen, traurigen und aufsässigen Gedichten reflektiert. »Krankheit als Schangse«, die Überschrift des der Krankheit gewidmeten Teils der K-Gedichte, gibt den Ton an: Als lebensbedrohlich Erkrankter sieht Gernhardt sich fortwährend der Anmutung ausgesetzt, die Krise und drohende Katastrophe der Krankheit habe doch bestimmt einen Sinn, sie sei doch auch eine *Chance*. Zu dieser Sinnanmutung muss er sich ins Verhältnis setzen. Er tut

1 Vortrag in der Neuen Aula der Universität Heidelberg im Rahmen der Vortragsreihe »CREATIO: Vom Ende als Anfang. Globale und transdisziplinäre Perspektiven«, 14.11.2022. Der Vortragsstil ist beibehalten.

2 ROBERT GERNHARDT, *Gesammelte Gedichte 1954–2006*, Frankfurt a.M. 2014, 903.

das mit den Mitteln des geübten Satirikers, der gemeinsam mit F. W. Bernstein, F. K. Waechter, Hans Traxler und anderen langjährig für *pardon* und *Titanic* geschrieben und gezeichnet hat.³ Der es gewohnt ist, sich in der dünnen Luft derjenigen Zwischenatmosphäre aufzuhalten, in der Sinn in Sinnlosigkeit übergeht. Der ein tiefes Gespür hat für kulturelle Formen und Topoi, die auf den ersten Blick sinnvoll erscheinen, aber möglicherweise nicht mehr tragen, abgestanden sind, ausgeleiert, sklerotisch oder einfach falsch. Hier hilft es nur, solch schiefen Sinn tastend zu befragen oder brachial in Nonsense überzuführen.⁴ Wo Sinn und Form nicht mehr tragen, ist Nonsense Aufklärung. Und so schreiben Robert Gernhardt und die anderen, »Neue Frankfurter Schule« nennen sie sich, nicht nur für die Top-Journale linksbundesrepublikanischer Satire, sondern eben auch für Otto Waalkes. Wo Sinn und Form nicht mehr tragen, ist Nonsense Aufklärung: weil er von Verkehrtem befreit und damit den Raum schafft für eine tastende Suche nach angemessenerem Ausdruck, für neuen Sinn, oder zumindest für eine redliche Resignation angesichts von Erfahrungen, die sich der positiven Sinngebung verweigern.

In dieser Übergangsatmosphäre zwischen Sinn und Sinnlosigkeit beackert Robert Gernhardt nun seine eigene Krankheitserfahrung. Krankheit als Chance? Wirklich? »Krankheit als Chance. Heute beim Hosenkauf« ist ein K-Gedicht überschrieben,⁵ in dem er seine krankheitsinduzierte Gewichtsabnahme zum Diäterfolg umdeutet. Früher haben ihm, dem sinnlichen Genüssen leidenschaftlich Aufgeschlossenen, keine Hosen gepasst. Doch das hat sich nun geändert, seit die Chemotherapie das Essen verleidet:

Ergo macht sich Unlust breit, / doch Du merkst zur gleichen Zeit, //dass Dir, weil Du gierverlassen, / bald schon alle Hosen passen.// Und Du hörst von allen Seiten: / »Du siehst gut aus, Herrschaftszeiten!« //Also sei dem Krebs nicht bös, /denke vielmehr generös: // »Ich bin schlank, die Welt ist rund./ Nur wer krank ist, lebt gesund.«⁶

Krankheit als Chance: Im Schlechten das Gute sehen wollen, aus Scheiße Honig ziehen. Diese Sinnerwartung, die ihm von außen entgegenkommt (und die vermutlich auch die eigene ist), wird für das lyrische Ich zum Imperativ:

3 Beispielsweise unter <http://www.planetaryrik.de/robert-gernhardt-koerper-in-cafes/2019/10/harald-fricke-bilder-robert-gernhardt/>, abgerufen am 12.11.2022.

4 So schon im Titel von ROBERT GERNHARDT, *Die Blusen des Böhmen: Geschichten, Bilder, Geschichten in Bildern und Bilder aus der Geschichte*, Frankfurt a. M. 2006.

5 Vgl. DERS., *Gedichte*, 887–889.

6 Ebd., 888 f.

Also sei dem Krebs nicht bös, er löst doch Dein Problem mit den Hosen. Krise bedeutet Chance, nur wer krank ist, lebt gesund.

In der Krisenzeit unserer Gegenwart fragt diese Ringvorlesung nach den Chancen, die in Krisen und Katastrophen liegen. Ich möchte mich in dieser Vorlesung eben diesem Zusammenhang von Krise und Katastrophe einerseits, Chance andererseits widmen. Das tue ich nicht auf der Seite der Gegenstände, indem ich etwa frage, ob und inwiefern bestimmte politische, ökologische oder biographische Krisenerscheinungen *tatsächlich* Chancen bergen. Vielmehr widme ich mich den kulturellen Formen dieses Zusammenhangs, den großen Symbolen und Erzählungen davon, wie aus Krisen und Katastrophen Chancen erwachsen. Wie wird von Krise als Chance erzählt?

Dem widme ich mich am Beispiel der schweren Krankheit. Denn Krankheit ist, davon bin ich überzeugt, eine exemplarische Krise. Schon das Wort Krise selbst hat seine Karriere in der Medizin begonnen. Krisis, nach Grimms Wörterbuch »die entscheidung in einem zustande, in dem altes und neues, krankheit und gesundheit u. ä. mit einander streiten«.⁷ Die Krise ist der Punkt, an dem sich entscheidet, ob das potentiell katastrophische Geschehen der Krankheit sich terminal zum Schlechten wendet, oder ob es doch noch einmal gut wird.

Krankheit als exemplarische Krise: Das zeigt sich auch darin, dass Krankheit als geläufige Metapher für vermutlich alle anderen Krisen und Unheilszustände gebraucht worden ist: so im gesellschaftlichen Bereich, wenn etwa Axel Honneth von sozialen Pathologien spricht, oder im Bereich der Ökologie, wo etwa James Lovelock den Planeten Erde – Gaia – krank liegen sieht und sich als »Planetenarzt« geriert. Krankheit ist eine exemplarische Krise. Insofern lassen sich an ihr auch exemplarisch die kulturellen Symbole und Erzählungen des Zusammenhangs von Krise und Chance studieren.

Ich tue das, das ist meine letzte Vorbemerkung, als Theologe, also als Vertreter einer historischen Kulturwissenschaft, die es insbesondere mit religiösen Symbolen und Vorstellungskomplexen zu tun hat. In meinem Fall: im Kontext des Christentums. Robert Gernhardt ist religiöser Sympathien unverdächtig, aber seine Krankheitsgedichte sind gespickt mit religiösen Anspielungen. Noch im Kalb, das sich auf dem Weg zum Schlachter befindet, mag man eine biblische Anspielung erkennen: Kälber sind neben Stieren und Lämmern bevorzugte Tiere für ein Schlachtopfer.⁸ Und diese Ringvorlesung

⁷ JACOB GRIMM und WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Bd. 11, Sp. 2332, zitiert nach: Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>, abgerufen am 17.03.2025.

⁸ Vgl. Lev 9,3 sowie 2 Sam 6,13.

ist wohl nicht zufällig mit theologischem Vokabular übertitelt (»CREATIO«). Um »Schöpfung« und »Neuschöpfung«, »Wiedererstehen« soll es gehen. Die christlichen Traditionen gehören offenkundig zu den zentralen Reservoiren kultureller Vorstellungen, Symbole und Erzählungen über den Zusammenhang von Krise und Chance. Dem möchte ich nachgehen.

Meine These dabei ist, dass die christlich-religiösen Traditionen an dieser Stelle eine doppelte Funktion haben. Einerseits stellen sie in der Tat verschiedene Narrative für den Zusammenhang von Katastrophe und Neuanfang, Krise und Chance bereit. Es lohnt, sie zu differenzieren, um zu erkennen, wie unterschiedliche kulturelle Formen für diesen Zusammenhang im kollektiven Gedächtnis vorhanden sind. Andererseits erlauben sie, Unbehagen über zu schnell hergestellte Zusammenhänge von Krise und Chance zum Ausdruck zu bringen. In dieser zweiten Funktion hat Religion durchaus – und ich meine das nicht ironisch – eine tiefen Nähe zum Gerhardt'schen Nonsens. Religion hat es, diese religionstheoretische Voraussetzung sei am Anfang offen gelegt, eben nicht primär mit Sinnstiftung zu tun, sondern damit, sich zum Leben in der Übergangsatmosphäre zwischen Sinn und Sinnlosigkeit selbst noch einmal ins Verhältnis zu setzen. In diesem Sinne will ich mich der Religionsgeschichte von Krise und Chance im Horizont des Krankheitsthemas widmen.

Das tue ich – nach dieser Hinführung (1.) – in drei Schritten: Zunächst will ich etwas zu narrativen Krankheitsdeutungen und deren Erforschung sagen (2.), bevor ich vier typische Krisen-Chance-Narrative und ihren religiösen geschichtlichen Hintergrund analysiere (3.) und zu einer knappen Schlussbemerkung komme (4.). Leiten lassen will ich mich weiterhin von Robert Gernhardts Gedichten.

2 Narrative Krankheitsdeutungen

DREI FREUNDE oder XYZ
FREUND X oder IHM NACH

»Ich habe Krebs.« »Ich hatte Krebs.«
Er hatte ihn. Ich habe ihn.
Ihm schwimm ich klamm hinterher.⁹

⁹ GERNHARDT, *Gedichte*, 890.

EINMAL SIEGER, IMMER SIEGER

A: Lance Armstrong hat erst den Krebs besiegt
und dann fünfmal die Tour de France
als Sieger beendet. Ist der kein Beweis
für deine These »Krankheit als Schangse«?

B: Der Krebs ist eine harte Nuß.
Vielleicht kann ich sie knacken.
Doch diese Tour, die werd ich kaum
– schon gar nicht fünfmal – packen.¹⁰

Beide Gedichte setzen sich mit einem Krankheitsnarrativ auseinander, das zu den dominantesten gehört: das Narrativ von der Überwindung der Krankheit bzw. vom Sieg über die Krankheit. »Drei Freunde« – der Titel ist eine Anspielung auf den biblischen Hiob, der, mit bösen Geschwüren geschlagen, von drei Freunden besucht wird, die ihm vom Sinn der Katastrophe erzählen. Freund X erzählt dem lyrischen Ich davon, dass er die Krankheit überwand. Intendiert wohl als Hoffnungsgeschichte, kommt sie beim Hörer ambivalent an: als Ansporn (»ihm nach«), und zugleich als Entmutigung und Beängstigung aufgrund einer Distanz, die so unüberwindlich scheint wie das Meer für einen Schwimmer. »Einmal Sieger, immer Sieger« nimmt den Heroismus der Überwindungserzählung auf. Nichts weniger als Heldentum wird angemutet, wenn vom Sieg über die Krankheit die Rede ist. Die Überforderung dieses Heldentums wird ironisch von der Krankheit auf den Tour-de-France-Sieg verschoben.¹¹ Das ist ein erster Hinweis auf den moralischen Gehalt von Krisennarrativen. Von Superman bis zur Pflegekraft in Covid-Zeiten: Wir wollen in Krisen von starken Subjekten erzählen.

Krankheitsnarrative sind Gegenstand umfänglicher Forschungsanstren-
gungen verschiedener Disziplinen. Dass überhaupt von Krankheit erzählt
wird, erzählt werden muss, ist Gegenstand soziologischer Analyse gewor-
den. Michael Bury hat in einem klassischen Aufsatz Krankheit als disruptive
Erfahrung beschrieben.¹² Sie stellt eine kritische Situation dar, in der bisherige
biographische Sinnkonstruktionen zerfallen. Es kommt, so Elaine Scarry,

10 Ebd., 901.

11 Dazu wird der abgestandene kulturelle Topos »Krankheit als Chance« elegant durch das
Versmaß der Vagantenstrophe verunstaltet, der aus der »Chance« eine »Schangse« macht.

12 Vgl. MICHAEL BURY, »Chronic Illness as Biographical Disruption«, in *Sociology of Health & Illness* 4,2 (1982): 167–182.

zum *unmaking of the world*. Die Welt zerfällt, und sie muss erzählend wieder aufgerichtet werden.¹³

Nun finden solche Erzählungen von Krankheiten nicht in einem luftleeren Raum statt, sondern in einem riesigen kulturellen Depot voller narrativer Schemata, in die die Erzählung gegossen werden kann. Es gibt verschiedene Versuche, diesen Vorrat zu inventarisieren. Die Literaturwissenschaftlerin Anne Hunsaker Hawkins unterscheidet drei archetypische Erzählweisen, drei Mythen von Krankheit: Tod und Wiedergeburt, Kampf (und Sieg) und Reise.¹⁴ Der Soziologe Arthur Frank unterscheidet das Narrativ der Restitution (krank sein und geheilt, wiederhergestellt werden), das Narrativ des Chaos (in das der kranke Mensch stürzt, wenn die Wiederherstellung misslingt) und das Narrativ der Suche (nach einer Lebensmöglichkeit und einem Selbstverständnis unter veränderten Bedingungen).¹⁵

Es sind gerade die Narrative der Restitution (»Ich hatte Krebs«) und des siegreichen Kampfes (»Lance Armstrong«), die Robert Gernhardt aufs Korn nimmt. Die Erfahrung, eben das erzählen zu wollen (und zu müssen, weil es das ist, was das Umfeld hören will: Ich schaffe es. Bald ist es überstanden), es aber nicht erzählen zu können. Das verlangte Narrativ setzt unter Druck, weil die eigene Sehnsucht und die kulturelle Erwartung in die gleiche Richtung gehen – aber (noch) nicht erfüllt werden. Es bleibt die ironische Emanzipation vom Druck dieses Narrativs, die das Recht einklagt, sich nicht als Sieger gerieren zu müssen.

Ebenso ist in der literaturwissenschaftlichen und medizinsoziologischen Literatur festgestellt worden, dass Krankheitsnarrative oftmals eine religiöse Unterströmung haben. Bei Tod und Wiedergeburt ist das offenkundig; bei Kampf und Reise handelt es sich zumindest um Grundschemata, die ihrerseits vielfach religiös ausgestaltet wurden. Arthur Franks Staffelung der Narrative von Restitution, gefolgt von Chaos, gefolgt von Suche nach neuer Lebensmöglichkeit erinnert seinerseits an pietistisch-biographische Schemata (dazu gleich mehr).

Festzuhalten ist zunächst, dass Krankheitsnarrative spezifische, potentiell religiös getönte Krisennarrative sind, die im kulturellen Vorrat vorliegen und in der individuellen Krankheitserzählung je und je aktualisiert werden. Damit, darauf weist der Kulturanthropologe Arthur Kleinman (1988) hin,

13 Vgl. BYRON GOOD, *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge 1994.

14 Vgl. ANNE HUNSAKER HAWKINS, *Reconstructing Illness: Studies in Pathography*, West Lafayette, Indiana 1993.

15 Vgl. ARTHUR FRANK, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, Chicago 2013.

strukturieren und prägen sie die Erfahrung von Krankheit selbst.¹⁶ Es lohnt sich also, einige dieser exemplarischen Krisennarrative näher zu betrachten, die Krise und Chance in unterschiedlicher Weise zusammenerzählen.

3 Kleine narrative Typologie der Relation von Krise und Chance

3.1 Bekehrung

DIAGNOSE KREBS

oder

ALLES WIRD GUT

Erst kam der berühmte
Schuß vor den Bug.
Zuvor war ich dumm,
hernach war ich klug,

Dann folgt der klassische
Schlag ins Kontor.
Darauf war ich klüger
als jemals zuvor.

Undenkbar, daß solch einem
blitzklugen Mann
noch irgendein Tod
etwas anhaben kann.¹⁷

Das Krankheitsnarrativ, das Robert Gernhardt hier aufs Korn nimmt, ist das der Bekehrung. Krankheit ist eine Botschaft, die, möglicherweise erst im zweiten Anlauf, verstanden wird, und die dann zu einer grundlegenden Änderung der Person und ihrer Lebensführung führt. Bei Gernhardt ist es die Klugheit, die aus der Krankheit kommt, die ihn (in einem ironischen ontologischen Unsterblichkeitsbeweis) von Grund auf ändert und rettet. Das Katastrophische der Krankheit ist in diesem Narrativ pädagogisch eingehegelt: Krankheit ist ein sinnvolles Zeichen, ein Schuss vor den Bug, gefährlich schon, aber verstehbar, und letztlich zur lebensrettenden Umkehr führend.

16 Vgl. THORSTEN MOOS, *Krankheitserfahrung und Religion*, Tübingen 2018, 130.

17 GERNHARDT, *Gedichte*, 876.

Die bereits erwähnte Literaturwissenschaftlerin Anne Hunsaker Hawkins hat auf die strukturelle Parallele zwischen Krankheitserzählungen und Konversionserzählungen – also Erzählungen von religiösen Bekehrungen – hingewiesen.¹⁸ Beide organisieren eine Biographie unter einem Thema, haben modellhaften Charakter für die Leserinnen und den Anspruch, universelle Erfahrungen wiederzugeben. Beide zeichnen sich durch eine dreiteilige Zeitstruktur aus – religiös: das Leben als Sünder, die Umkehr, das neue Leben; krankheitsbezogen: das Leben vorher, die Erkrankung, das Leben mit bzw. nach der Krankheit. Religiöse Bekehrung wie Krankheit werden als Triebkräfte eines fundamentalen personalen Wandels erzählt, in dessen Verlauf sich Überzeugungen, »Werte« und Verhaltensweisen grundsätzlich ändern.

Die Katastrophe wird zum Damaskuserlebnis: Saulus, Schriftgelehrter und engagiert darin, den Anhängern der neuen christlichen Sekte nachzustellen, begegnet vor Damaskus dem auferstandenen Christus (»Saul! Warum verfolgst Du mich?«) und erblindet. Als er geheilt wird, lässt er sich taufen und wird zum christlichen Missionar (Apg 9). Die Bibel erzählt Paulus’ religiöse Lebenswende mit einer Geschichte von Krankheit und Heilung zusammen und stellt damit das Inventar bereit, mit dem das Narrativ von Krankheit als Lebenswende bis heute operiert.

Es ist offenkundig, wie diese Struktur auch andere Krisen-als-Chance-Narrative bestimmt. Der Ukrainekrieg ist ein Zeichen dafür, die deutsche Außenpolitik fundamental neu zu ordnen. Die Covid-Pandemie ruft zur Umkehr in einem verkehrten Mensch-Tier-Verhältnis. Extreme Wetterlagen in ihrem katastrophischen Charakter sind ein Zeichen der ökologischen Krise, die die Menschheit zur Umkehr, zur grundlegenden Wende hin zu einem ökologisch verträglichen Lebensstil aufrufen.

Konversionsnarrative haben dabei eine vereindeutigende Struktur. Die Zeit vor der Konversion war falsch, die danach ist richtig (»Zuvor war ich dumm, hernach war ich klug«). Lebensführung in ihrer gesamten Ambivalenz tritt unter das Signum der Eindeutigkeit. (Die hermeneutische Schwierigkeit, dass die Eindeutigkeit nicht im Zeichen selbst liegt, sei hier nur nebenbei bemerkt. Zeichen brauchen Propheten, die sie lesen können.)

Es sei theologiegeschichtlich vermerkt, dass diese Eindeutigkeit wiederum selbst Gegenstand theologischer Kritik geworden ist. Martin Luther als Theologe der Ambivalenz hat auf die unaufgebare Gleichzeitigkeit des Alten und des Neuen hingewiesen; die Lebenswende verliert bei ihm ihren punktuellen

18 Vgl. HUNSAKER HAWKINS, *Reconstructing Illness*.

Charakter und wird zu einem dauerhaft prekären Prozess, »den alten Adam täglich neu zu ersäufen«.¹⁹

Also: Typ 1 des Krise-als-Chance-Narrativs: Die Konversionserzählung. Die Krise ist das zur Umkehr rufende Zeichen. Wird es verstanden, öffnet sich in der Krise die Chance, die Katastrophe abzuwenden.

3.2 Kreuz und Erlösung

SCHULDCHORAL I

O Robert hoch in Schulden
vor Gott und vor der Welt!
Was mußt du noch erdulden,
bevor dein – nein, nicht Gulden –,
bevor dein Groschen fällt?

Dein Groschen war einst golden,
nun ist er eitel Blei.
Und mit dem Kind, dem holden,
dem Frühling und den Dolden
ist es schon lang vorbei

Spiel also nicht den Helden,
der noch auf Unschuld hält.
Schuld muß der Mensch vergelden.
Wann dürfen wir vermelden,
daß auch *dein* Groschen fällt?²⁰

Dieses Gedicht stammt, anders als die bisherigen, nicht aus den K-Gedichten, sondern aus dem letzten, postum erschienenen Gedichtband Robert Gernhardts, »Später Spagat« (2006). Es ist eine von mehreren Parodien von Werken des barocken Dichtertheologen Paul Gerhardt. Gerhardts Passionsgedicht »O Haupt voll Blut und Wunden« von 1656 ist hier in Versmaß, Phonetik, Vokabular und Motivik angespielt. Gernhardt nimmt sich damit das christliche Zentralsymbol vor, in dem Leiden und Tod und deren Inversion in Heil wie

19 WA 30 I, 312, zitiert nach MARTIN LUTHER, *Deutsch-deutsche Studienausgabe*, hg. von Johannes Schilling u. a., Leipzig 2012, 593.

20 GERNHARDT, *Gedichte*, 938f., 941f.

nirgends sonst zusammenkommen: das Kreuz Christi. In Gerhardts Original betrachtet das lyrische Ich den toten Jesus am Kreuz.

O Haupt voll Blut und Wunden,
voll Schmerz und voller Hohn,
o Haupt, zum Spott gebunden
mit einer Dornenkron,
o Haupt, sonst schön gezieret
mit höchster Ehr und Zier,
jetzt aber hoch schimpfieret:
gegrüßet seist du mir!

Das Leiden Christi, das drei lange Strophen betrachtet wird, wird in der vierten Strophe mittels des traditionellen christologischen Motives interpretiert, dass Christus in seinem Leiden die Sünde der Welt trägt.

Nun, was du, Herr, erduldet,
ist alles meine Last;
ich hab es selbst verschuldet,
was du getragen hast.

Insofern ist das Leiden Bedingung der Möglichkeit des Heils. Strophe 7:

Es dient zu meinen Freuden
und tut mir herzlich wohl,
wenn ich in deinem Leiden,
mein Heil, mich finden soll.

Das ermöglicht dem lyrischen Ich eine getrostete Bejahung des eigenen Leidens und Sterbens, die Paul Gerhardt in der letzten, zehnten Strophe artikuliert:

Da will ich nach dir blicken,
da will ich glaubensvoll
dich fest an mein Herz drücken.
Wer so stirbt, der stirbt wohl.

Damit ist, in barocker Ausprägung, gleichsam die Mutter aller Krise-als-Chance-Deutungen vorgetragen. Die qualvolle Hinrichtung des Hoffnungsträgers am

Kreuz wird im Glauben zum Grund des Heils und also zum Grund des Trostes im Leben und im Sterben überhaupt. Hier klingt das Motiv des stellvertretenden Sühnetodes an, mit dem Christus Satisfaktion für das vom Menschen Verschuldete leistet, um Menschen und Gott zu versöhnen. Anselm von Canterbury hat dieses Motiv klassisch ausformuliert. Robert Gernhardts Parodie nimmt das Schuldmotiv auf, gibt ihm mit Gulden und Groschen zunächst einen ironischen monetären Unterton (möglicherweise in Konfrontation mit einer Krankenhausrechnung) und setzt sich – in der Anrede wie in der letzten Strophe – selbst an die Stelle dessen, der Schuld »vergelden« muss.²¹

Gemeinsames Grundmuster der Erzählung ist hier, dass die katastrophische Krise der Preis ist, der bezahlt werden muss dafür, dass es wieder gut wird. In der traditionellen christologischen Deutung des Kreuzestodes ist dieser der Preis für das Heil. Die Krise ist also nicht Zeichen und Appell zur Umkehr, sondern gleichsam ursächlich für die Möglichkeit des neuen Anfangs. Aus dem Tod des Alten erwächst das Neue. Ohne Tod keine Wiedergeburt (Anne Hunsaker Hawkins), ohne Chaos keine Suche nach neuem Leben (Arthur Frank).

Wiederum distanziert sich Robert Gernhardt in seiner bitteren Kontrafaktur von dieser Deutung. Ist doch der Preis, der bezahlt werden muss, zu hoch: Es ist der eigene Groschen, das eigene Leben. So bleibt niemand mehr, der sich des neuen, schuldenfreien Lebens erfreuen könnte.²² Damit sind mehrere Motive der chancenorientierten Krisendeutung auf Distanz gebracht: das Motiv der selbst schuldhaft verursachten Katastrophe wie auch das Motiv der Abgeltung einer Schuld durch die Katastrophe, die die Chance auf einen neuen Anfang eröffnet.

Theologiegeschichtlich sei wiederum vermerkt, dass die skizzierte Deutung des Kreuzestodes Jesu in der christlichen Theologie mitnichten unwidersprochen ist. Die Zuschreibung eines instrumentellen Sinnes an Leid ist immer auch als obszön empfunden worden; entsprechend wurde z. B. der Kreuzestod nicht als Heilsursache, sondern als Konsequenz des heilbringenden Lebens Jesu verstanden. Noch als religiöses Zentralsymbol funktioniert das Kreuz nur deswegen, weil das Leid eben nicht entschärft, eingehetzt, sauber verrechnet werden kann.

21 Zum Motiv des Lösegeldes vgl. Mk 10,45; Mt 20,28; 1 Tim 2,6. Noch die Substitution des sterbenden Jesus durch das eigene Ich liegt auf einer christlichen Spur, nämlich der Identifikation.

22 Paul Gerhardts lyrisches Ich konnte sich im religiösen Überschwang der Leidensbetrachtung selbst noch wünschen, wiederum stellvertretend für Christi stellvertretenden Tod einzutreten:

Ach möcht ich, o mein Leben,
an deinem Kreuze hier
mein Leben von mir geben,
wie wohl geschähe mir!

3.3 Schöpfung und Fall

Einen dritten Typ der Krise-als-Chance-Erzählung möchte ich wiederum einführen mit einer Parodie Robert Gernhards, diesmal auf den Choral-Klassiker »Geh aus, mein Herz, und suche Freud«, der ebenfalls von Paul Gerhardt stammt. Das Gedicht (linke Spalte; in der rechten Spalte Paul Gerhardts Original) heißt:

GEH AUS MEIN HERZ ODER ROBERT GERNHARDT LIEST
PAUL GERHARDT WÄHREND DER CHEMOTHERAPIE

Geh aus mein Herz und suche Leid
in dieser lieben Sommerszeit
an deines Gottes Gaben.
Schau an der schönen Gifte Zier
und siehe, wie sie hier und mir
sich aufgereiht haben.

Die Bäume stehen voller Laub.
Noch bin ich Fleisch, wann werd ich Staub?
Ein Bett ist meine Bleibe.
Oxaliplatin, Navoban,
die schauen mich erwartend an:
Dem rücken wir zuleibe.

Die Lerche schwingt sich in die Luft.
Der Kranke bleibt in seiner Kluft
Und zählt die dunklen Stunden.
Die hochbezahlte Medizin
tropft aus der Flasch' und rinnt in ihn.
Im Licht gehen die Gesunden. [...]

Der Weizen wächst mit Gewalt.
Ich aber fühl mich dürr und alt,
das Weh verschlägt mirs Loben
des, der so überflüssig labt
und mit so manchem Gut begabt:
Des hohen Herrn da oben.

Geh aus, mein Herz, und suche Freud
in dieser lieben Sommerzeit
an deines Gottes Gaben;
Schau an der schönen Gärten Zier,
und siehe, wie sie mir und dir
sich ausgeschmückt haben.

Die Bäume stehen voller Laub,
das Erdreich decket seinen Staub
mit einem grünen Kleide;
Narzissus und die Tulipan,
die ziehen sich viel schöner an
als Salomonis Seide.

Die Lerche schwingt sich in die Luft,
das Täublein fliegt aus seiner Kluft
und macht sich in die Wälder;
die hochbegabte Nachtigall
ergötzt und füllt mit ihrem Schall
Berg, Hügel, Tal und Felder. [...]

Der Weizen wächst mit Gewalt;
darüber jauchzet jung und alt
und röhmt die große Güte
des, der so überfließend labt,
und mit so manchem Gut begabt
das menschliche Gemüte.

Ich selber möchte nichts als ruhn.
Des großen Gottes großes Tun
Ist für mich schlicht Getue.
Ich schweige still, wo alles singt
und lasse ihn, da Zorn nichts bringt,
nun meinerseits in Ruhe.²³

Ich selber kann und mag nicht ruhn,
des großen Gottes großes Tun
erweckt mir alle Sinnen;
ich singe mit, wenn alles singt,
und lasse, was dem Höchsten klingt,
aus meinem Herzen rinnen. [...]

Die Erzählung, von der Gernhardt sich hier absetzt, ist die von einer erkennbar gut und sinnvoll geordneten Welt, zu der möglicherweise auch Krisen und Katastrophen gehören, deren Vorhandensein aber das Vertrauen auf die Wohlordnung der Welt nicht erschüttert. Krise und Katastrophe sind hier nicht, wie im christologischen Erzähltyp, ursächlich für die sich neu eröffnende Chance. Vielmehr sind das Gute und Chancenreiche einerseits und das Krisenhafte und Katastrophische andererseits beides Implikate der gut geordneten Welt.

In der christlichen Theologie ist es der Gedanke der Schöpfung, der das Vertrauen auf eine gute und sinnhafte Weltordnung zum Ausdruck bringt. Die Abfolge der sieben Tage in der ersten biblischen Schöpfungserzählung, der Garten in der zweiten, stehen dafür. Hier ist es von Belang, dass die Vorstellung der Schöpfung ihren historischen Entstehungshintergrund wiederum in einer katastrophischen Krise hat, nämlich im babylonischen Exil Israels, also in Zerstörung und Deportation. In dieser Situation, in der Jerusalemer Tempel zerstört, der Zugang zum Heiligen verstellt ist, gilt es, sich zu vergewissern, dass der Gott Israels eben nicht nur der Lokalgott Jerusalems, sondern der eine Schöpfer der einen Welt ist. Der monotheistische Gottesgedanke und die radikale Universalisierung, die mit ihm einhergeht, ist historisch das Kind einer katastrophischen Krise.

Es ist der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz, der diesen Gedanken im Kontext der Aufklärung noch einmal formuliert: Wir leben, so schreibt er in der Theodizee, in der besten aller möglichen Welten. Eine Welt, die nur eine Katastrophe weniger kannte, wäre nicht diese, beste, Welt. Besser, das heißt: mit weniger Leid und Krankheit, Krise und Katastrophe, war es objektiv nicht möglich, sorry.

Im Feld der Krankheitsdeutungen lebt diese Erzählung in vielen Varianten. Medizinisch, wenn das Leid, das Unwohlsein, als Nebenwirkungen einer guten Immunreaktion des Körpers namhaft gemacht wird. Ich muss da jetzt durch, aber dann geht es mir wieder besser, und das ist gut. Alternativmedizinisch in der Vorstellung, dass die Natur Heilendes zur Verfügung stellt gegen die

23 GERNHARDT, *Gedichte*, 939f.

Übel, die in ihr auftreten. Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch. Auch der Topos der Resilienz lebt in diesem Raum. Biografisch in der Vorstellung des Lebensweges, der in guten und in schlechten Tagen doch insgesamt gut verläuft, und der auch in bösen Tagen Gutes erfahren lässt.

Paul Gerhardt besingt diese Wohlordnung der Welt, die ihm in der Schönheit der Natur überwältigend entgegentritt. Getreu der barocken Physikothеologie ist es diese Schönheit einer guten Ordnung, die emblematisch auf den Schöpfer, den Ursprung der Dinge, verweist und in das Gotteslob führt. Robert Gernhardt verweigert diesen Verweis und das Lob und lässt Gott in Ruhe. Die Welt ist nicht so; in der Erfahrung der Krankheit können Bäume, Blumen und Wiesen nichts mehr bedeuten.

Nun ist die Schöpfungsvorstellung in der christlichen Theologie niemals eine naive gewesen. Paul Gerhardt schreibt seine Hymne unter dem Eindruck der Gräuel des Dreißigjährigen Krieges. Der biblisch-wohlgeordnete Schöpfungsgarten ist, folgt man der biblischen Erzählung weiter, nicht die Welt, in der wir leben, sondern das Paradies, aus dem wir vertrieben worden sind. Zwischen einst und jetzt steht die Ur-Katastrophe dieser Verbannung. In der jetzigen, postkatastrophalen Welt, ist die eindeutige Identifikation von gutem Schöpferwillen und weltlichen Verhältnissen gerade nicht mehr möglich. Diese postkatastrophale Welt ist selbst so etwas wie eine zweite Chance; aber sie ist zugleich die Welt, in der Lebenschancen immer wieder katastrophisch beschädigt werden. Auch das ist eine Erzählung von Krise und Chance.

Die Rationalität dieses Mythos erlaubt, eine ungeschönte Perspektive auf Welt einzunehmen und zugleich den Anspruch aufrechtzuerhalten, dass diese Welt anders sein, gutes Leben real ermöglichen soll. Der biblische Hiob, in seiner Existenz vernichtet, von Krankheit geschlagen, weigert sich, Gott zu verfluchen. Vielmehr klagt er Gott an, behaftet ihn auf den Anspruch, eine Chance auf gutes Leben zu haben. Auch Robert Gernhardt, der ein Loblied in ein Klagelied invertiert, stimmt zunächst in diese Klage ein. Aber die Klage verebbt, der laute Zorn mündet in eine ruhige Resignation.

Es wäre absurd, im Raum dieser Erzählungen zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Ich möchte nur zeigen, wie groß dieser Raum ist, und wie tief verankert diese Vorstellung von Krise und Chance: als gemeinsame Bestandteile einer Welt, die beides kennt, aber darin nicht symmetrisch ist, sondern – auch als postkatastrophale, beschädigte Welt – doch eigentlich darauf angelegt sein sollte, Chancen zu eröffnen.

3.4 Hoffnung und Aufschub

ZWEIERLEI THERAPIE

Weil Krankheit stets nach Heilung schrie,
ersann der Mensch die Therapie.

Die kann durchaus ein Segen sein.
Doch gilt das durchweg? Leider nein.

Spricht der Arzt von »adjuvant«,
hängt der ganze Segen an der Wand.

Spricht der Arzt von »palliativ«,
hängt der ganze Segen schief.

Denn das Wort bedeutet schlicht:
Wahre Heilung gibt es nicht.

Woraus folgert: Der Klient
bleibt ein Leben lang Patient

einer Medizin, die schaut,
daß er nicht zu rasch abbaut.

Leben strecken, Leiden lindern,
Trübsal dämpfen, Schmerzen mindern –

all das ist zutiefst sozial,
unterm Strich jedoch fatal,

da es auf ein Ende zielt,
das stark ins Finale spielt:

Dürrer werden, matter werden,
Abschied nehmen von der Erden,

nach und nach – zuerst vom Kiez,
dann vom Heim, dann vom Hospiz,

dann, zum Sterben durchgewunken,
sprich: palliativ gesunken,

siehst du endlich wieder Land:
So ein Tod heilt adjuvant!²⁴

24 GERNHARDT, *Gedichte*, 894 f.

Dieser letzte Typ von Erzählungen handelt davon, was es im Angesicht einer sich entwickelnden Krise bzw. Katastrophe eigentlich zu hoffen gibt. Robert Gernhard spielt souverän mit einem doppelten Motiv, das wiederum in der christlichen Tradition eine klassische Ausformung gefunden hat. Es ist der Aufschub auf der einen Seite und die Hoffnung auf endgültige Überwindung auf der anderen Seite. Der Aufschub zunächst eröffnet eine (begrenzte) Chance im Angesicht der Katastrophe: Diese dräut, und teilweise sind katastrophische Ereignisse schon erlebbar. Aber in der Entwicklung der Katastrophe öffnet sich – »Leben strecken, Leiden lindern« – noch einmal ein Raum bzw. ein Zeitfenster, in dem noch gelebt und gehandelt (und ggf. die Katastrophe abgewendet) werden kann. Es gehört zur inneren Verlaufsstruktur der Krise, dass sie noch einmal Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

Das Zweite ist die Hoffnung aufs Endgültige, auf Überwindung, auf Heilung. Diese wird im Gedicht in bitterer Ironie verschoben in eine adjuvante Heilung durch den Tod, das finale, endgültige Ende, von dem aus auch auf das humane Streben nach Aufschub ein fatales Licht fällt.

Der zugehörige theologische Lehrtopos ist der der Apokalyptik. Zur Vollgestalt des Dramas der Endzeit, wie es etwa in der biblischen Offenbarung des Johannes entfaltet wird, gehören sich zunehmend zusätzende katastrophische Ereignisse, die aber für eine Weile noch einmal unterbrochen werden. Der *Katechon* (2 Thess 2,7), der Aufhalter, stellt sich noch einmal entgegen, ein 1000-jähriges Friedensreich bricht an (Offb 20,1–6), bevor es dann zur finalen Krise zwischen Gut und Böse kommt und, nach dem Sieg des Guten, das Gottesreich auf Erden, das himmlische Jerusalem errichtet wird.

Nun sind apokalyptische Figuren, selbst aus der Krise geboren, allgegenwärtig in der Deutung der Krisen der Gegenwart. Insbesondere die ökologische Krise wird mithilfe von apokalyptischen Figuren gedeutet. Das begrenzte Zeitfenster, zu handeln, der letzte Aufschub, bevor dann nichts mehr getan werden kann. Morgen wird der Kippunkt überschritten; wir müssen heute handeln. Wir sind die letzte Generation. Die Krise selbst enthält eine Chance, doch diese Chance ist endlich.

Es gehört zur religiösen Rationalität dieser Figur, dass die endgültige Überwindung in der Zukunft verortet wird. Die Gegenwart zeichnet sich also durch ein Realisierungsdefizit des Guten aus, ohne dass die Hoffnung auf Überwindung aufgegeben werden muss. Den Chancen, die sich in der Gegenwart eröffnen, haftet daher immer etwas Vorläufiges an. Es ist vielfach beschrieben worden, dass Menschen, die etwa eine Krebserkrankung überwunden haben, sich nicht in demselben Sinne als gesund verstehen wie zuvor. Der Zustand der Heilung erscheint als Aufschub; niemand weiß, ob und wann der Krebs wiederkommt. Gernhardt hingegen beschreibt einen Aufschub ohne Hoffnung.

4 Abschluss

»Krankheit als Schangse«: Die von Robert Gernhardt in bitterer Ironie aufgespießten Katastrophe-als-Chance-Narrative lassen sich durchaus systematisch unterscheiden:

- pädagogisch: die Katastrophe als Botschaft, als Zeichen, das zur chancenöffnenden Umkehr aufruft,
- heilsgeschichtlich: die Katastrophe als Lösegeld, als Ursache der neuen Chance,
- kosmologisch: die Katastrophe als Kehrseite der Medaille, als integrales Element einer Welt, die Chancen eröffnet,
- apokalyptisch: die Chance als Aufschub, als Element der inneren Struktur einer Katastrophe.

Das sind sicherlich längst nicht alle, aber doch gewichtige Narrative, die heutige Erzählungen von Chancen in Krisen und Katastrophen strukturieren. Robert Gernhardt ist, in der Reflexion seiner Krankheitserfahrung, ein wortmächtiger Kritiker solcher Katastrophe-als-Chance-Narrative. Und ja, sie sind offenkundig kritikwürdig in mehrfacher Hinsicht: Sie hegen Katastrophen ein in Sinnzusammenhänge, in denen sie zum Zeichen verkleinert, zur Ursache des Besseren invertiert, in ein größeres Ganzes eingehegelt oder zum *window of opportunity* umgedeutet werden. Sie erheben zum Teil hohe moralische Ansprüche, indem sie implizite Handlungsaufträge und Subjektpositionen verteilen: Kehre um, folge dem Zeichen! Erkenne das Positive im Negativen! Füge dich in das Unvermeidliche! Nutze die Gelegenheit, die du jetzt noch hast! Gernhardts lyrisches Ich beharrt demgegenüber auf dem Katastrophischen der Katastrophe, auf dem Recht zur Resignation oder mindestens auf der Unterbrechung der allzu geläufigen narrativen Verbindung von Katastrophe und Chance.

Wie also umgehen mit solchen Narrativen und dem Sinn-Druck, den sie erzeugen? Ein prominenter Vorschlag, nochmal zum Paradigma der Krankheit, stammt von Susan Sontag. In ihrem Essay »Krankheit als Metapher«²⁵ analysiert sie die Sinnzuschreibungen an Krankheiten wie Tuberkulose und Krebs sowie den moralischen Druck in diesen Sinnzuschreibungen. Um diesen loszuwerden, plädiert sie für einen harten Naturalismus in der Krankheitsdeutung. Schlägt das ganze Deutungsporzellan um die Krankheiten weg,

25 SUSAN SONTAG, *Krankheit als Metapher: Aids und seine Metaphern*, Frankfurt a. M. 2005.

sodass die nackte Tatsache selbst zum Vorschein kommt: die Krankheit in ihrer medizinisch-naturwissenschaftlichen Tatsächlichkeit.

Ich finde das nicht überzeugend. Die Sinn-Zertrümmerung mag zuweilen emanzipativ sein, aber sie führt ja nicht aus dem Sinn in die Tatsache. Auch medizinische Deutungen deuten, Befunde verteilen Handlungsaufforderungen und schreiben Macht und Ohnmacht zu. Wir können die Erzählungen nicht abschaffen, die Sinnzuschreibungen nicht durch Fakten ersetzen. Abbau von Sinn ist, wie man beim Satiriker Gernhardt lernen kann, harte Arbeit; sein Nonsense ist schwer errungen²⁶ und in sich nicht stabil – auch das reflektiert er dichterisch.²⁷

In diesem Zusammenhang scheinen mir die religiösen Unterströmungen in den Krankheitsnarrativen und deren explizite theologische Ausformulierungen aufschlussreich. Denn hier wird um die Uneigentlichkeit der Sinnzuschreibungen gewusst. Jedes religiöse Symbol, jede Vorstellung und Erzählung hat eine offene Flanke, verweist auf etwas anderes als auf sich selbst. Erzählungen korrigieren sich. Schöpfung als gut geordnete Welt ist ohne den Fall und den Engel, der an der Rückkehr ins Paradies hindert, nicht zu denken. Das Kreuz wird nie zum guten Leid werden, die Konversion nie zum biographisch sichergestellten Faktum, und jede Apokalypse hält ihre Überraschungen bereit. Religion lebt am Rande des Sinns, da, wo dieser brüchig wird und als brüchig erkannt wird. Sie hat ihre eigene Rationalität, um das Unbehagen an der Verbindung von Katastrophe und Sinn zu reflektieren.

Das Ganze, noch einmal, ist nicht als Entlarvung gedacht. Es kann gut sein, dass es angemessen ist, eine Katastrophe als Zeichen zu verstehen oder nach sich schließenden *windows of opportunity* zu fragen. Aber es mag ebenso hilfreich sein, den hintergründigen Druck dieser Deutungen kritisch präsent zu halten.

ORCID®

Thorsten Moos  <https://orcid.org/0000-0003-4877-7620>

²⁶ So reflektiert Gernhardt selbst im Interview: »Nonsense ist regelmäßig verweigerter Sinn.«, <https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch-lass-locker-a-cc87ee43-0002-0001-0000-000046046468?context=issue>, abgerufen am 09.11.2022.

²⁷ So im Gedicht »Lob der Krankheit«: GERNHARDT, *Gedichte*, 942.

Andreas Unterberg

Therapieentscheidungen im Hinblick auf das Lebensende

Bedeutung von Lebensqualität und Ökonomie

In den vergangenen Jahren sind in der Medizinethik viele Themen und Fragen mit Bezug zum Lebensende erörtert worden. Oft wurden in diesem Kontext Sterbehilfe und assistierter Suizid thematisiert. Obwohl diese beiden Themenkomplexe in diesem Beitrag bewusst ausgeklammert werden, sollen sie ein-gangs kurz Erwähnung finden.

Es existieren unterschiedliche Formen der Sterbehilfe, die hier vereinfacht zusammengestellt sind:

- Eine *aktive Sterbehilfe*, die Tötung auf Verlangen oder auch Euthanasie sind in Deutschland verboten.
- Die *Beihilfe zum Suizid* – das Thema wird seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes im Jahr 2020 intensiv und kontrovers diskutiert – ist hingegen zulässig, sogar geschäftsmäßig. Ein Thema, mit dem sich der Deutsche Bundestag übrigens nach einem gescheiterten Anlauf zu einem regulierenden Gesetz demnächst erneut beschäftigen wird.
- Auch eine *indirekte Sterbehilfe*, so zum Beispiel die Lebensverkürzung als Nebenwirkung einer palliativen Therapie, ist zulässig.
- Und auch eine *passive Sterbehilfe*, also zum Beispiel das Zulassen von Sterben, der Therapieverzicht, ein Therapieabbruch oder die Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen, ist zulässig.

All diese Themen sind in der jüngsten Vergangenheit Stoff der Medizinethik und der Rechtsprechung gewesen. Mit diesem Beitrag soll anhand von drei Krankheitsfeldern ein Spannungsfeld beleuchtet werden, das für Neurochirurg:innen immer mehr an Bedeutung gewonnen hat und gewinnen wird.

Auf den Punkt gebracht mündet alles in den Fragen:

- *Lohnt sich das?* Das, was man tun kann, aber nicht tun muss.
- *Lohnt sich das (noch) im Hinblick auf das Lebensende?*
- *Für wen lohnt sich all das?* Für die betroffenen Menschen/Patient:innen, deren Angehörige, die behandelnden Ärzt:innen, die Versichertengemeinschaft, die Allgemeinheit?

Man könnte auch simplifizierend zusammenfassen:

Es geht um eine Nutzen-Risiko-Analyse, also das kleine Einmaleins der Betriebswirtschaft, der Ethik, der Medizin. Die drei Krankheitsfelder sind:

- der schwere Schlaganfall
- das Glioblastom
- und operativ behandelbare Wirbelsäulenerkrankungen.

In allen drei Bereichen fallen Therapieentscheidungen schwer, besonders im Hinblick auf ein baldiges Lebensende. Bevor ins Detail gegangen werden soll, muss der Begriff der *Lebensqualität* etwas ausführlicher beleuchtet werden. Allgemeine Definitionen von Lebensqualität werden bewusst übersprungen.

Die spröde Definition der WHO von 1997 lautet:

Unter Lebensqualität wird ein weitreichendes Konzept verstanden, das vollständig von der körperlichen Gesundheit, dem psychischen Zustand, dem Grad der Unabhängigkeit, den sozialen Beziehungen, den persönlichen Überzeugungen und ihrer Beziehung zu hervorstechenden Merkmalen ihrer Umgebung beeinflusst wird.¹

In der Medizin wird auch von einer Health Related Quality of Life (HRQoL) gesprochen. Sie ist anhand von sehr unterschiedlichen Skalen messbar. Bei Menschen mit nicht heilbaren und fortschreitenden Erkrankungen ist der Erhalt von Lebensqualität ein Gegenkonzept zu einer kurativen oder auf Lebensverlängerung ausgerichteten Therapie. Im Weiteren sollen die drei genannten Krankheitsfelder betrachtet werden.

1 Schwerer Schlaganfall

Ein ischämischer, das heißt unblutiger schwerer Schlaganfall beruht auf dem Verschluss einer größeren Hirnarterie und führt dann zur Hirnschwellung, zum Gewebsuntergang und schließlich zum Tod.

Heute existieren zwei interventionelle Methoden, um diesen Abläufen entgegenzuwirken, die Thrombektomie und die Dekompressionskraniotomie, die Entfernung eines Teils des Schädelknochens zur Entlastung des schwelenden Gehirns. Beide Methoden senken die Mortalität, nicht unbedingt ist

¹ WORLD HEALTH ORGANIZATION, *WHOQOL Measuring Quality of Life*, Genf 1997.

aber bei den Überlebenden die Lebensqualität wiederhergestellt, häufig sogar erheblich verschlechtert. Beide Methoden erfordern entweder ein sehr rasches oder aber zumindest recht schnelles Eingreifen und Handeln. Da ist also wenig Zeit zur Abwägung, zur Aufklärung, wenn überhaupt. Idealerweise werden die Patient:innen über die Sinnhaftigkeit, die Prognose, also die zu erwartende Lebensqualität und die Konsequenzen eines solchen Eingriffs aufgeklärt. Wenn sie nicht aufklärbar sind, werden oft stellvertretend die Angehörigen informiert und befragt. Zudem ergeben sich oft unlösbare Dilemmata, besonders bei zum Beispiel onkologisch vorerkrankten, bei betagten, bei dementen Patient:innen. Zugespitzt stellt sich den behandelnden Ärzt:innen die Fragen: Lohnt sich das noch für die Patientin? Wie schätze ich die zu erwartende Lebensqualität ein? Wünscht der Patient sich unter der Annahme eingeschränkter Lebensqualität überhaupt eine interventionelle Therapie?

Inzwischen ist bekannt, dass viele, vielleicht sogar die große Mehrheit derjenigen, bei denen keine Patientenverfügungen vorliegen, mit einem Operieren – auch unter ungünstiger Prognose – retrospektiv einverstanden sind. Ihre später reduzierte Lebensqualität akzeptieren aber keineswegs alle Patient:innen. Wie sehen die ökonomischen Überlegungen zu diesem Themenkomplex aus?

Der Krankenhaus-ökonomische Standpunkt ist klar und eindeutig: Intervenieren, Operieren und Therapieren wird auskömmlich vergütet und sichert die Existenz des medizinischen Personals und der Krankenhäuser. So haben Politiker:innen und Krankenhausökonom:innen über mehr als 20 Jahre problematische Anreize gesetzt. Aktives ärztliches Eingreifen wird also belohnt, während ein eher restriktives Vorgehen sogar bestraft wird. Und wer betrachtet darüber hinaus auch die Auswirkungen auf das Gesundheitssystem?

Nach diesen kritischen Betrachtungen darf eine Empfehlung ausgesprochen werden: Eine Patientenverfügung ist höchst sinnvoll, wenn man als schwerstkranke Person selbstbestimmt/autonom agieren will. Falls eine solche nicht existiert, setzt man sein Vertrauen auf Partner:innen, Angehörige oder die behandelnden Ärzt:innen.

2 Glioblastom

Das Glioblastom ist ein äußerst bösartiger im Gehirn wachsender Tumor, der immer und oft auch rasch zum Tode führt. Die mittlere Überlebenszeit nach Diagnosestellung beträgt heute unter einer Standardtherapie 18–24 Monate. Die Behandlung beruht auf drei Säulen, einer möglichst weitgehenden

operativen Tumorentfernung, der postoperativen Bestrahlung und einer relativ gut verträglichen Chemotherapie.

Anders als beim Schlaganfall kann nach Diagnosestellung eine wohl überlegte, abgewogene Therapie und das Therapieziel mit den Patient:innen und den Angehörigen besprochen und beraten werden, also auch der Einfluss des Alters, von Begleiterkrankungen und eventuell der besondere Wunsch nach unbedingtem Erhalt von neurologischer Funktion und Lebensqualität.

Genau dies hat sich die Neurochirurgie bereits seit vielen Jahren zum Ziel gesetzt, einerseits eine möglichst weitgehende Tumorentfernung, andererseits die maximale Schonung von Funktionen des Gehirns. Beim Einsatz aller dafür zur Verfügung stehenden technologischen Möglichkeiten ist eine solcher Eingriff sehr kostenintensiv.

In den allermeisten Fällen stellt sich heutzutage bei der ersten Diagnosestellung die Frage nach dem »Lohnt sich das noch?« nicht. Diese Frage stellt sich aber nach dem Ausschöpfen der Standardtherapie (Operation, Radiatio und Chemotherapie) oft sehr bald. Bei dem dann zwangsläufig auftretenden Rezidiv geht es dann um die Frage nach Reoperation, gezielter Boostbestrahlung oder erneuter, evtl. gezielterer Chemotherapie. Die zu erreichende Lebensverlängerung liegt zwischen zehn und zwölf Monaten, im günstigen Fall!

Und wie wird die zu erwartende Lebensqualität eingeschätzt? Diese Frage kann nur individuell beantwortet werden. Daher bedarf es intensiver Gespräche. Angesichts einer so kurzen vielleicht zu gewinnenden Lebensspanne sollte die Frage nach einer sinnhaften Gestaltung derselben ebenfalls gestellt werden. Und genau hier spannt sich eine Brücke zur Seelsorge.

Die ökonomische Frage ist wiederum schnell zu beantworten: Für die behandelnden Ärzt:innen lohnt die Therapie eines Tumor-Rezidivs immer, für die Krankenhäuser auch fast immer. Vom Gesundheitssystem allerdings werden enorme Ressourcen für eine recht geringe Lebenszeitverlängerung eingesetzt. Es stellt sich also die Frage: Kann und will sich unser Sozialsystem solche Therapien leisten?

3 Operativ behandelbare Wirbelsäulenerkrankungen

Beim dritten Krankheitsthema, den operativ behandelbaren Wirbelsäulenerkrankungen, geht es nie um Leben oder Sterben, auch nicht um Lebenszeitverlängerung, sondern fast immer um eine Verbesserung der Lebensqualität und im höheren Lebensalter um die Frage, wie viel Risiko eingegangen werden soll, um die individuelle Lebensqualität zu erhalten, vielleicht sogar nur ein wenig zu verbessern.

Die exemplarische WS-Erkrankung ist die *Spinalkanalstenose*. Sie führt zur Einschränkung der Mobilität und zu Schmerzen. Die beschwerdefreie Gehstrecke wird zunehmend kürzer. Das Spektrum möglicher operativer Eingriffe ist breit, von minimal bis zu extrem invasiv. An dieser Stelle entwickelt sich ein Spannungsfeld für therapeutische Entscheidungen: Auf der einen Seite verbieten sich im hohen Lebensalter risikoreiche große chirurgische Eingriffe, die aber zum Teil sehr gut vergütet werden und daher für Ärzt:innen und Krankenhäuser lohnend sind, auf der anderen Seite sind kleine, wenig invasive Operationen zwar »schonend« und weniger risikoreich, aber eben auch weniger nachhaltig. Und sie rufen nach mehrmaligen Eingriffen. Erst einmal minimal beginnen und dann Schritt für Schritt steigern, ist ebenfalls höchst lukrativ.

An dieser Stelle können viele Beispiele angeführt werden, die sowohl für das eine als auch für das andere Vorgehen sprechen. Das macht die therapeutische Entscheidungsfindung gerade im höchsten Lebensalter so schwierig. Was lohnt sich für die betagten Patient:innen angesichts einer immer kürzer werdenden Lebenserwartung, welches Operationsverfahren, eventuell in welcher Reihenfolge? Aber worin liegt das besondere Spannungsfeld an diesen Abwägungen?

In den vergangenen zwei Jahrzehnten sind Ärzt:innen, insbesondere Neurochirurg:innen und Orthopäd:innen, geradezu dazu verführt worden, möglichst viele solcher Operationen durchzuführen, verführt vom Vergütungs- und Finanzierungssystem, von den Krankenhäusern und ihren kaufmännischen Direktor:innen. Masse war statt Klasse gefragt, Masse statt maßgeschneiderter, individueller Therapie. Dieses Vorgehen wurde und wird nicht nur mit lukrativen Gehältern und Boni belohnt, sondern ermöglicht selbst unrentablen Krankenhäusern, sich auf diesem Wege auskömmlich zu finanzieren. Leider ist das immer noch so, selbst in renommierten Institutionen.

Und wo ist der Ausweg aus diesem Dilemma, sei es für Patient:innen, insbesondere hochbetagte, sei es für Ärzt:innen?

Noch einmal seien Empfehlungen ausgesprochen, für Patient:innen und junge Ärzt:innen: Man suche eine:n vertrauenswürdige:n Ärzt:in, wenn möglich eine:n Operateur:in. Zugegebenermaßen ist das schwierig. Vorsicht ist im Übrigen bei allen Ärzt:innen geboten, denn sie profitieren immer! Hilfreich ist eine zweite Meinung, also eine weitere ärztliche Beurteilung. Physiotherapie hilft in der Regel eher wenig, Akupunktur gar nicht, Medikamente helfen nur eingeschränkt und auch nur vorübergehend.

Die Empfehlung für junge Ärzt:innen: Sie müssen versuchen, ihren Idealismus zu bewahren, individual- und sozialethisch zu entscheiden und zu agieren sowie das Wohl der Patient:innen über das eigene zu stellen. Sie sollten sich Mentor:innen und Vorbilder suchen, die ihnen diesen Weg aufzeigen.

4 Schlussbetrachtungen

Das Feld der Therapieentscheidungen im höheren Lebensalter ist komplex. Man könnte pointiert formulieren: Es ist ein Sumpf und es gibt keinen festen Boden unter den Füßen. Was bedeutet die hippokratische Formel *salus aegroti suprema lex* im Hinblick auf das nahe Lebensende? Doch am ehesten, dass die Lebensqualität Priorität besitzt.

Was bedeutet das bereits antike Prinzip *primum nil nocere, secundum cavere (tertium sanare)* für jede chirurgische Maßnahme im Hinblick auf das nahe Lebensende? Doch am ehesten, dass die Risiken und Komplikationsmöglichkeiten jeglicher Chirurgie den betagten Patient:innen aufrichtig und umfassend geschildert werden müssen, damit Betroffene möglichst autonom entscheiden können. Dies sollte von Chirurg:innen getan werden, denen die aktuellen Techniken und diesbezüglichen Daten bestens bekannt sind, die *up to date* sind.

Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben müssten, liegen auf der Hand: Aus- und Weiterbildung, besonders in chirurgischen Disziplinen, müssen mehr Wert auf die Betrachtung der Lebensqualität legen. Neben dem Kennen und Beherrschern der adäquaten Operationsverfahren sollte aber auch das Bewusstsein der ökonomischen Rahmenbedingungen gestärkt werden.

Ganz zum Schluss ein vielleicht etwas ernüchterndes Resümee:

Auch Therapieentscheidungen im Hinblick auf das Lebensende haben gewichtige ökonomische Konsequenzen, am wenigsten für die betroffenen Patient:innen, mit Sicherheit aber für die Behandelnden, die Krankenhäuser und letztendlich für unser gesamtes Gesundheitssystem. Das sollte man vor Augen haben.

Lieber Klaus, was ich Dir heute besonders wünsche:
Bleib gesund und munter, von Krankheiten verschont.
Und für die hoffentlich vielen weiteren Jahre sei Dir,
sei uns allen eine hohe Lebensqualität vergönnt,
vielleicht sogar ohne operative Eingriffe.

Narrative Ökonomie als Chance zum Neuansatz theologischer Wirtschaftsethik?

In einer aufsehenerregenden Rede vor der *American Economic Association* bringt Verhaltensökonom und Ökonomie-Nobelpreisträger Robert Shiller im Jahr 2017 ein neues Konzept in den wirtschaftswissenschaftlichen Diskurs ein: *Narrative Economics*.¹ Shiller kritisiert damit die Einseitigkeit zahlendatenbasierter ökonomischer Diagnose- und Prognoseinstrumente in der Finanzmarktanalyse und fordert eine Öffnung der Wirtschaftswissenschaften für einen ehemaligen Kernbereich geisteswissenschaftlicher Expertise: Narrative.² Dieser Neuansatz ökonomischen Denkens wirft nicht nur innerdisziplinär methodische Fragen auf, sondern verknüpft die wirtschaftswissenschaftliche Forschung auf neue Weise mit den Geisteswissenschaften. Auch die Theologie als Wissenschaft der Reflexion christlicher Religion, ihrer Quellen, Traditionen und gegenwärtigen Formen, hat es konstitutiv mit Narrativen zu tun: Mit den biblischen Erzählungen, mit der Geschichte der Institution Kirche und ihrer Lehre, mit religiösen Narrativen, die christlichen Glauben in der Gegenwart prägen. Doch könnte sich narrative Ökonomie für religiöse Narrative interessieren? Und warum überhaupt hätte es die Theologie zu interessieren, wenn sich Ökonom:innen in ihrem Fachgebiet bewegen?

Die Ansätze narrativer Ökonomie sind älter als ihre prominente Konzeptionalisierung durch Shiller. Sie finden sich bereits in John Maynard Keynes' 1936 festgehaltener Beobachtung, dass menschliches Verhalten empfindlich von der ökonomischen Modellannahme rationaler Präferenzen abweichen kann. Es liege in der menschlichen Natur, ökonomische Entscheidungen auf der Grundlage von »animal spirits« zu treffen: »a spontaneous urge to action rather than inaction«.³ Während Keynes Formulierung selbst auf eine

1 Die Inhalte dieses Aufsatzes finden sich ausführlicher auch in der Dissertationsschrift der Autorin mit dem Arbeitstitel: *Religiöse Narrative der Finanzkrisendeutung: Sünde, Vertrauen und Schöpfung in kirchlichen Diskursen 1929 und 2008 – eine digitale Textanalyse*, die voraussichtlich 2026 erscheint.

2 ROBERT J. SHILLER, »Narrative Economics«, Presidential address delivered at the 129th annual meeting of the American Economic Association, January 7, Chicago 2017, 3.

3 JOHN M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London 1936, 161f.

Begriffstradition zurückgreift,⁴ wird sie wiederum Ausgangspunkt einer ökonomischen Wirkungsgeschichte. In einem 2009 von Robert Shiller und George Akerlof veröffentlichten Buch unter dem Titel *Animal Spirits*, der auf Keynes Beobachtung verweist, bringen die Autoren den Begriff des Narratifs in die wirtschaftswissenschaftliche Debatte ein: »The human mind is built to think in terms of narratives, of sequences of events with an internal logic and dynamic that appear as a unified whole. In turn, much of human motivation comes from living through a story of our lives.«⁵ Narrative seien auf diese Weise in der Lage, die »animal spirits« des Menschen und damit auch ökonomisches Entscheiden zu lenken.

An Narrativen interessiert Shiller demnach ihr Potenzial, Einfluss auf wirtschaftliche Entwicklungen zu nehmen. Er dreht damit die bis dahin vorherrschende ökonomische Perspektive auf Narrative um: Statt als system-immanente Produkte der Wirtschaft, die Feedback auf ökonomische Fakten repräsentieren, bewertet Shiller Narrative als exogene Einflussfaktoren. Schon 2009 erklären Shiller und Akerlof Narrative deswegen zur relevanten Quelle ökonomischer Forschung: »The stories no longer merely explain the facts; they are the facts.«⁶ Das neue Forschungsfeld *Narrative Economics* entfaltet Shiller auf dieser Basis als »study of the spread and dynamics of popular narratives, the stories, particularly those of human interest and emotion, and how these change through time, to understand economic fluctuations«.⁷ Die Relevanz, die Shiller der ökonomischen Wirkung von Narrativen zusisst, kann nicht hoch genug veranschlagt werden: »We have to consider the possibility that sometimes the dominant reason why a recession is severe is related to the prevalence and vividness of certain stories, not the purely economic feedback or multipliers that economists love to model.«⁸ Die Integration von Narrativen in ökonomische Forschung hilft der Disziplin nach Meinung von Shiller

4 Vgl. u.a. in den Politikwissenschaften: THOMAS HOBBES, *Leviathan: Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, hg. von Hermann Klenner, Philosophische Bibliothek 491, Hamburg 2004: Kap. 34; oder in der Literatur: DANIEL DEFOE, *Robinson Crusoe*; JANE AUSTEN, *Pride and Prejudice* u.a.

5 GEORGE A. AKERLOF und ROBERT J. SHILLER, *Animal Spirits: How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton 2009, 51.

6 Ebd., 54.

7 SHILLER, *Presidential Address*, 3.

8 Ebd.

zudem, den durch die Beschränkung auf mathematische Methoden erzeugten Anschein abzulegen, in einem moralischen Vakuum zu agieren.⁹

Als Narrativ kann demnach jeder gesprochene oder geschriebene Text interpretiert werden, der menschliche Aufmerksamkeit bindet und unter Hörenden präsente Emotionen oder Interessen berührt.¹⁰ Die weite Definition impliziert, dass verschiedensten Textgattungen wie einer historischen Anekdote, einem religiösen Gebot, einem wissenschaftlichen Aufsatz, einem Gerücht über Prominente oder etwa einem sachlichen Zeitungsbericht narratives Potential zugeschrieben werden kann. Auch der Wahrheitsgehalt einer Geschichte stellt keine Definitions kategorie dar: Unwahre, ersehnte Narrative könnten besonders ansteckend wirken.¹¹ Damit verzichtet Shiller nicht nur auf eine Positionierung im breiten Diskurs um den Narrativbegriff, der in den Geisteswissenschaften seit vielen Jahren geführt wird,¹² sondern gewinnt zudem den methodischen Vorteil, keinen komplexen Vorgaben der Modellierung von Narrativen zu unterliegen.

Die Brücke zwischen erzählter Geschichte und wirtschaftlicher Entwicklung liegt nach diesem Ansatz im Einfluss des Narrativs auf ökonomisches Handeln. Entscheidend ist die Ansteckungskraft der Geschichten: Wenn ein Narrativ ansteckend ist, verbreitet es sich über verschiedene Kanäle in der Gesellschaft. Wer sich ansteckt, wird in seinem Handeln von dem Narrativ geprägt und trägt es in eigenen Erzählungen weiter. Während Narrative damit zunächst individuell wirksam werden, lenken sie als kollektiv geteiltes Wissen ökonomische oder politische Prozesse. Verändern sich die Umstände, verliert das Narrativ an Wirkmacht und die Zahl seiner Anhänger:innen und Verbreiter:innen sinkt.¹³ Nicht zufällig erinnert diese Beschreibung an medizinische Terminologie: Shiller denkt die Wirkung eines Narrativs in Analogie zur exponentiellen Verlaufskurve einer Virusepidemie.¹⁴ Dem zugrunde liegt der Anspruch, die ökonomische Relevanz von Narrativen quantitativ erheben

9 ROBERT J. SHILLER, *Narrative Economics: How Stories Go Viral and Drive Major Economic Events*, Princeton 2019, xvii.

10 DERS., *Presidential Address*, 4.

11 Ebd.; DERS., *Stories*, 95–97.

12 Diese Feststellung gilt unabhängig von seinem Bewusstsein über die Vorsprünge der Sozial- und Geisteswissenschaften in der Arbeit mit Narrativen.

13 SHILLER, *Stories*, 18–28; DERS., *Presidential Address*, 4.

14 WILLIAM O. KERMACK und ANDERSON G. MCKENDRICK, »A Contribution to the Mathematical Theory of Epidemics«, in *Proceedings of the Royal Society of London Series A* 115,772 (1927): 701–721. Die Anwendung eines epidemiologischen Modells ist schon vorgedacht in AKERLOF und SHILLER, *Animal Spirits*, 56.

und modellieren zu können: Narrative Economics bleibt methodisch ein Projekt der Wirtschaftswissenschaften.

Die Quantifizierung von Text, die zu diesem Zweck notwendig ist, wird ermöglicht durch seine Digitalisierung und das damit entstehende Methodenspektrum der Digital Humanities. In diesem Zugriff werden Narrative auf ihre Zentralbegriffe reduziert und in ihnen im historischen Zeitverlauf verfolgt.¹⁵ Narrative Ökonomie zielt demnach nicht auf die Schöpfung wirksamer Narrative, sondern auf die Identifikation und Auseinandersetzung mit denen, die ihre Wirkmacht in der Vergangenheit entfaltet haben oder dies bis heute tun:¹⁶ »Economic narratives thus tend to involve scripts, sequences of actions that one might take for no better reason than hearing narratives of other people doing these things.«¹⁷

Shiller und sein Projekt einer narrativen Ökonomie repräsentieren nicht die einzige Stimme des ökonomischen Fachdiskurses, die Narrative zum wirtschaftswissenschaftlichen Forschungsthema macht. Dafür sprechen einige Studien exemplarisch: Akerlof und Snower vertreten einen Narrativbegriff, der eine kausale Darstellung von Ereignisabfolgen definiert.¹⁸ Narrative können dabei sieben Funktionen übernehmen: Sie erklären 1) unsere natürliche und kulturelle Umwelt, lenken 2) die Aufmerksamkeit auf Facetten der Wirklichkeit, ermöglichen 3) Prognosen, motivieren 4) Handeln, formen 5) soziale Beziehungen und eigene Identitäten, konstituieren und legitimieren dadurch 6) Machtgefüge und etablieren 7) soziale Normen.¹⁹ Morson und Schapiro fragen in ähnlicher Zielrichtung, auf welcher Grundlage (ökonomische) Urteile unter radikaler Unsicherheit zustande kommen.²⁰ Statt auf wissenschaftliches Wissen stützen sich Menschen in solchen Situationen auf *Weisheit*: »To find it, we look [...] to religion or, in a secular age, to great literature.«²¹ Sie plädieren daher für eine enge Zusammenarbeit auf Augenhöhe zwischen

15 Shiller nutzt Google N-grams als Tool zur Durchsuchung von Büchern online, und Proquest, eine Suchmaschine für online verfügbare Zeitungen und Zeitschriften. Die Programme greifen auf deren online zugängliches Textkorpus seit ca. 1900 zu und zählen gesuchte Begriffe pro Jahr. Sie liefern die prozentuale Angabe für die Häufigkeit des gesuchten Begriffs im Textkorpus: <https://books.google.com/ngrams>; <https://www.proquest.com/>.

16 SHILLER, *Stories*, xi.

17 Ebd., 74.

18 GEORGE A. AKERLOF und DENNIS J. SNOWER, »Bread and Bullets«, in *Journal of Economic Behavior & Organization* 126B (2016): 58–71, 59.

19 Ebd., 59f.

20 GARY S. MORSON und MORTON SCHAPIRO, *Cents and Sensibility*, Princeton 2017, 47.

21 Ebd., 48.

Geisteswissenschaften und Ökonomie, die beidseitige Lernprozesse beinhaltet.²² Auf eine literarische Sammlung von Narrativen bezieht sich auch die Forschung von Michalopoulos und Xue, die narrative ökonomische Motive in Märchen mit deren kultureller Verbreitung in Zusammenhang setzen.²³ Die Autoren kommen zu dem Ergebnis, kulturell spezifisches, narratives Märchen-Gut als Vorhersage ökonomisch relevanter zeitgenössischer Wertvorstellungen zu bewerten.²⁴ Enger an den etablierten Methoden der Ökonomie arbeiten Bénabou et al., die einen Vergleich der Wirkung von Imperativen und Narrativen im Prozess moralischer Urteilsbegründung unternehmen. Beide dienen mit unterschiedlichen Mitteln demselben Zweck.²⁵ Während Narrative durch vermittelte Informationen von Positionen überzeugen wollen, formulieren Imperative moralische Forderungen, die zur Einnahme von Positionen zwingen.²⁶ Mit konkretem Anwendungsbezug untersuchen Akerlof und Rayo den Zusammenhang zwischen in Familien geteilten Narrativen und ihrer ökonomischen Struktur beziehungsweise Organisation.²⁷ Sie diskutieren dabei zwei idealtypische, gegensätzliche Narrative: das Beschützer-Narrativ einer traditionellen Familie mit streng verteilten Gendernormen und das Erfüllungs-Narrativ der modernen Familie mit schwach ausgeprägten Gendernormen.²⁸ Die Autoren kommen über Fragebögen und statistische Erhebungen zu dem Ergebnis, dass das familiär geteilte Narrativ zahlreiche ökonomisch relevante Entscheidungen nach sich zieht, wie die Verteilung von Berufs- und Carearbeit zwischen Partner:innen.²⁹

Shiller und andere Ökonom:innen interessieren sich bei der Forschung an Narrativen verstärkt für ökonomische Krisensituationen. Die Relevanz von Erzählungen als »Werkzeuge der Bedeutungsstiftung und [...] Modi der Welt- und Identitätskonstruktion«³⁰ und damit auch als Faktoren der

22 Ebd., 290f.

23 STELIOS MICHALOPOULOS und MELANIE M. XUE, »Folklore«, in *NBER Working Papers* 25430 (2019): 1f.

24 Ebd., 2.

25 ROLAND BÉNABOU, ARMIN FALK und JEAN TIROLE, »Narratives, Imperatives, and Moral Persuasion«, in *NBER Working Papers* 24798 (2020): 1.

26 Ebd., 2.

27 ROBERT AKERLOF und LUIS RAYO, »Narratives and the Economics of the Family«, in *CEPR Discussion Papers* DP15152 (2020).

28 Ebd., 1.

29 Ebd., 2.

30 NICOLE MÜLLER und JOACHIM SCHARLOTH, »Beziehung und Scripted Narrative: Erzählungen vom ›Ersten Mal‹«, in *Sprache und Beziehung*, hg. von Angelika Linke und Julianne Schröter, Berlin 2017: 73–98, 73f.

Krisenkonstruktion und -dekonstruktion ist aber längst auch Forschungsfeld der Geisteswissenschaften.³¹ Für die historische Forschung betonen unter anderem Saupe und Wiedemann die Bedeutung von »Kollektiverzählungen«, die durch ihre Verbreitung einerseits Gemeinschaft erzeugen und andererseits Grenzen ziehen: so »lassen sich Kulturen auch als spezifische Erzählräume beschreiben«.³² Krisen folgen in dieser Lesart als kulturelle Selbstbeschreibungen auf konkurrierende Deutungsmuster der Wirklichkeit:³³ »Die Sammlung von Einzelereignissen zu einer Krisenerzählung hat die Funktion, sie als solche in ihren kulturellen und ideologischen Aspekten sichtbar, erfahrbar und bearbeitbar zu machen.«³⁴ Klammer leitet aus seiner historischen Diskursanalyse von Wirtschaftskrisen sogar ab, dass die ›Wirkmacht‹ von Krisen erst aus dem Zusammenspiel von wirtschaftlicher Entwicklung und ihrer gesellschaftlichen Interpretation entstehe.³⁵ Zahlreiche literaturwissenschaftliche Studien zur Erzählung von Wirtschaftskrisen lassen sich in diese Verhältnisbestimmung von Krise und Erzählung einordnen.

So interessiert sich beispielsweise Krasni für den Zusammenhang von Schuld und Sünde in medialen Diskursen im Kontext der Finanzkrise 2008 in Deutschland. Anhand der Berichterstattung über Manager und Bonuszahlungen³⁶ stellt Krasni fest, dass Narrative der konkreten Schuldzuschreibung – der »Verursachung« der Krise – hohe Relevanz im öffentlichen Diskurs besitzen, was im Gegensatz zu wirtschaftswissenschaftlichen Krisenerklärungen stehe.³⁷ Die Thematisierung der Schuldfrage in den erklärenden Narrativen geht mit moralischen Bewertungen einher und durchzieht die Studien zu Finanzkrisennarrativen.³⁸ Auch Adler et al., die mit Wortschatzstatistiken

31 Vgl. u. a. ACHIM SAUPE und FELIX WIEDEMANN, »Narration und Narratologie: Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft«, in *Docupedia-Zeitgeschichte*, Version: 1.0, 28.01.2015, http://docupedia.de/zg/saupe_wiedemann_narration_v1_de_2015, abgerufen am 08.05.2025.

32 Ebd., 4.

33 THOMAS MERGEL, »Einleitung: Krisen als Wahrnehmungsphänomene«, in *Krisen verstehen: Historische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, hg. von Thomas Mergel, Frankfurt a. M. 2012: 9–24, 13–15.

34 IRMTRAUD BEHR und MONIKA DANNERER, »Narrative Elemente in Zeitungstexten zu wirtschaftlichen Krisen«, in *Wirtschaft erzählen: Narrative Formatierungen von Ökonomie*, hg. von Irmtraud Behr u. a., Tübingen 2017: 179–201, 182.

35 KRISTOFFER KLAMMER, »Wirtschaftskrisen: Effekt und Faktor politischer Kommunikation. Deutschland, 1929–1976«, Göttingen 2019, 453.

36 JAN KRASNI, *Schuld und Krise: Bonuszahlungen und Verantwortung in Mediendarstellungen der Finanzkrise*, Wiesbaden 2017, 14.

37 Ebd.

38 Vgl. PHILIPPE VERRONEAU, »Die Euro-Krise in den Massenmedien: Vom Fachdiskurs zum Storytelling«, in *Wirtschaft erzählen: Narrative Formatierungen von Ökonomie*, hg. von

im medialen Finanzkrisendiskurs arbeiten, nehmen eine polarisierende Darstellung von Akteuren wahr: »einerseits in Akteure, die überwiegend mit negativen Attributen belegt werden [...], und andererseits passiv Beteiligte, denen tendenziell eine Opfer-Rolle zugeschrieben wird.«³⁹

Damit sind einige der aktuellen Forschungsbeiträge zu Finanzkrisennarrativen angerissen. Sie zeigen, dass das neue ökonomische Interesse an Narrativen auf ein etabliertes literaturwissenschaftliches und historisches Forschungsfeld zurückgreifen kann. Narrative werden darin als zentraler Bestandteil gesellschaftlicher und individueller Konstruktion von Wissen über Welt und Identität untersucht, deren Infragestellungen in Krisensituations das verbindende disziplinäre Interesse darstellt. In narrativer Krisenbeschreibung und -erklärung konzentrieren sich Veränderungen sachlicher Bewertungen oder moralischer Haltungen, sodass deren Durchdringung Teil der Ver- und Bearbeitung von Krisen wird.

Das Abschlusskapitel seines 2019 erschienenen Buchs *Narrative Economics* widmet Shiller einem Ausblick auf zukünftige Forschungsaufgaben. Dabei benennt er unter anderem die Arbeit an religiösen Quellen, an Predigten, als offenes Feld: »Sermons are important because they touch on moral values as they seek the deeper meanings in life. Changes in these moral values and value judgments about what is right and wrong are undoubtedly relevant to changing economic decisions.«⁴⁰ Moral stellt damit Shiller zufolge die Schnittstelle zwischen Religion und narrativer Ökonomie dar. Er berührt damit die Weber-These und den Diskurs um die Ökonomie des Religiösen: Wirken sich religiöse Narrative durch ihre handlungsleitenden Implikationen, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, tatsächlich auf ökonomische Entwicklung aus? Prägen religiöse Narrative wirtschaftliche Krisen? Zur Beantwortung dieser Frage liegt ein Blick in die theologische Forschung nahe – doch finden sich hier überhaupt Anknüpfungspunkte für eine narrative Ökonomie?

Theologie scheint die wissenschaftliche Expertise für den Umgang mit christlichen Narrativen zu besitzen. Explizite Auseinandersetzungen mit einer narrativen Theologie oder narrativen (theologischen) Ethik finden sich nichtsdestotrotz erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. in akademischen Diskursen.

Irmtraud Behr u. a., Tübingen 2017: 235–245; PATRICK GALKE, »Von Räubern und Beraubten: Wie die Frage nach Schuld und Unschuld Finanzkrisenerzählungen bestimmt«, in *Wirtschaft erzählen: Narrative Formatisierungen von Ökonomie*, hg. von Irmtraud Behr u. a., Tübingen 2017: 267–278.

39 ASTRID ADLER, RAINER PERKUHN und ALBRECHT PLEWNIA, »Rettung – Pleite – Griechenland: Wortschatzstatistik in Zeiten der Finanzkrise«, in *Wirtschaft erzählen: Narrative Formatisierungen von Ökonomie*, hg. von Irmtraud Behr u. a., Tübingen 2017: 213–234, 213.

40 SHILLER, *Stories*, 284f.

Als frühe Vertreter narrativer Theologie in Deutschland zählen Harald Weinrich und Johann B. Metz. Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wird hier die Relevanz von Erzählungen als anthropologische Konstante und als konstitutives Element religiöser Praxis reflektiert:⁴¹ »die Wirklichkeit des Glaubens manifestiert sich nicht anders als im Erzählen von ihr.«⁴² Die erzählende Qualität biblischer Schriften rückt in den Fokus exegetischer Disziplinen, argumentativer Gehalt und epistemischer Status der Erzählung in den Blick der Systematischen Theologie. Narrative Theologie und Ethik fordert aus der Einsicht in die grundlegende Bedeutung von Erzählungen für christliche Religionen und ihre Theologie eine Relativierung der als einseitig kritisierten Ausrichtung akademischer Theologie an einer begrifflich-abstrakten Struktur.⁴³ Der theologische Fokus auf der Erforschung der Historizität biblischer Texte rücke deren erzählerischen Gehalt in den Hintergrund, dem aber in Hinblick auf die Tradierung von Glaubensinhalten höhere Relevanz zukomme – das Christentum sei »Erzählgemeinschaft«.⁴⁴

Wesentliche Grundlagen bezieht die narrative Theologie in Deutschland aus der amerikanischen philosophisch-theologischen Debatte um narrative (theologische) Ethik, die wesentlich mit den Namen Stanley Hauerwas und Alasdair MacIntyre verbunden ist. Narrative Ethik in dieser Tradition fordert, Narrativität auch als Methode der Ethik ernst zu nehmen und hinter die Kategorisierung Kants der Erzählung außerhalb rationaler Erkenntnis zurückgehen.⁴⁵ Ihre Vertreter:innen wie Hauerwas, MacIntyre oder Nussbaum verbindet die Idee, dass erst die narrative Re-Konstruktion der eigenen Lebensgeschichte Sinngebung des Lebens und damit auch moralische Bewertungen möglich und transparent macht: »conceiving of one's life as a narrative is essential to

41 EDMUND ARENS, Art. »Narrative Theologie«, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hg. von Hans Dieter Betz u. a., Bd. 6, 4. Aufl., Tübingen 2003, 52f.

42 DORIS HILLER, »Geschichte in Geschichten«, in *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*, hg. von Gunda Schneider-Flume und Doris Hiller, Göttingen 2005, 52.

43 ARENS, *Theologie*, 52f.

44 Ebd.; vgl. DIETMAR MIETH, »Narrative Ethik«, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22,3 (1975): 297–326, 300. Vgl. BERND WACKER, *Narrative Theologie?*, München 1977, 16. Vgl. HILLER, *Geschichte*, 53.

45 JANNIS GIESE, »Narrative Ethik: Konturen eines (un-)einheitlichen Konzepts«, in *Erzähltes Selbst: Narrative Ethik aus theologischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive*, hg. von Jochen Schmidt, Leipzig 2020: 183–189; MARCO HOFHEINZ, »Narrative Ethik als 'Typfrage'«, in *Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, hg. von Marco Hofheinz, Frank Mathwig und Matthias Zeindler, Zürich 2009: 11–68, 11, 16.

having a self.«⁴⁶ Rechtfertigung über eigenes Handeln setze demnach dessen erklärende, erzählende Darstellung voraus, wie sie Literatur, auch biblische, exemplarisch präsentiere.⁴⁷

Dadurch gewinnen die Selbsterzählungen der Person und der Gesellschaft ethische Relevanz. Einerseits dient die narrative Begründung eigenen Handelns der Erzeugung eines konsistenten Selbstbildes. Die Konstruktion dieser Geschichte des Selbst in der pluralen Gesellschaft erfolgt dabei im Prozess der Kommunikation mit Traditionen und Normen, die auch deren ethische Qualifikation prägen:⁴⁸ »Narration or self-narration is sense making and therefore has an impact not only on the ethical decisions of the individual, but also, through the process of reading and reception, it has an impact on the formation of social values.«⁴⁹ Fehlende Aufklärung über die Narrative kultureller und religiöser Traditionen und deren Wirkung wird damit als Desiderat erkannt: »It would be worthwhile to look more closely into cultural master narratives of success and failure, how they shape our identities and understanding of a fulfilled life and how they are supported or challenged by Christian theology.«⁵⁰

Die Einsicht in die Verstrickung von Leben in Geschichten macht die Aufdeckung der Verflechtungen von Erzählungen, die moralische Urteile prägen, zur Aufgabe der Ethik.⁵¹ Damit rückt andererseits die gesellschaftliche Dimension der narrativen Identität in den Blick, der sich unter anderem MacIntyre widmet. Er diagnostiziert eine Krise moralischer Diskurse in der Gegenwart. Das Versprechen der Aufklärung, rationale Ethikbegründung ermögliche intersubjektives Einvernehmen im Umgang mit moralischen

46 EVA BAILLIE, »Aiming for the Good Life: Narrative, Identity and Ethics«, in *Erzähltes Selbst: Narrative Ethik aus theologischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive*, hg. von Jochen Schmidt, Leipzig 2020: 127–140, 128. Vgl. auch KAREN JOISTEN, »Das ›narrative Selbst‹ und das Problem der Verantwortung in Alasdair MacIntyres *Der Verlust der Tugend*«, in *Narrative Ethik: Das Gute und das Böse erzählen*, hg. von DERS., Berlin 2007: 187–202, 187.

47 HOFHEINZ, *Typfrage*, 15. Hauerwas versteht dabei wie Ritschl oder Weinrich Theologie als Reflexion von Geschichten, die damit ihren argumentativ-begrifflichen Charakter behält und nicht selbst als narratives Verfahren definiert wird. Weiter gehen in Bezug auf die Narrative Theologie u.a. Metz oder in Bezug auf die Narrative Ethik u.a. MacIntyre.

48 BAILLIE, *Good Life*, 133.

49 BERND WANNENWETSCH, »Leben im Leben der Anderen: Zur theologischen Situierung und Pointierung der narrativen Dimension der Ethik in der angelsächsischen Diskussion«, in *Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, hg. von Marco Hofheinz, Frank Mathwig und Matthias Zeindler, Zürich 2009: 93–112, 94f.; BAILLIE, *Good Life*, 128; JOISTEN, *Selbst*, 197.

50 BAILLIE, *Good Life*, 139.

51 GIESE, *Ethik*, 192f.

Konflikten, hält er für gescheitert.⁵² Weder enzyklopädische Zugänge zu Moral im Sinne der Akkumulation von Wissen noch genealogische Zugänge im Sinne der Rekonstruktion ihrer kontingenten Wurzeln können nach MacIntyre in der Moderne noch Orientierung bieten. Erstere führten lediglich zu fragmentarischer Standortlosigkeit, zweitere zur Offenlegung der Diskrepanz möglicher Rekonstruktionen.⁵³ MacIntyre gibt deswegen in Anknüpfung an die aristotelische Tugendlehre einem traditionalen Zugang den Vorzug, der die Standortgebundenheit und Verknüpfung von Moral mit partikularen Traditionen und Situationen voraussetzt und bearbeitet.⁵⁴

Rechenschaft über Handlungen ist vor diesem Hintergrund für MacIntyre nur durch Eintübung in die moralische Praxis einer Tradition möglich und muss durch narrative Aktualisierung der Tradition gemeinschaftlich reflektiert und aktualisiert werden:⁵⁵ Indem der Einzelne über soziale und historische Zugehörigkeiten in eine moralische Standortgebundenheit hineingeboren wird, die seine eigene Selbsterzählung prägt und seine moralischen Standpunkte unvertretbar macht, entstehen Rahmenerzählungen für die Rechtfertigung von Handlungen.⁵⁶ Dabei erscheinen individuelle und kollektive Narrative auf ethisch bedeutsame Weise verknüpft: Einerseits konstruieren Erzählende ihr Handeln als Folge eigenen Verantwortungsgebrauchs, andererseits tragen sie damit auch Verantwortung für die zu erzählenden Geschichten anderer und sind sich so mittels ihrer Erzählungen gegenseitig Rechenschaft schuldig:⁵⁷ »Weil wir alle in unserem Leben Erzählungen ausleben und unser Leben mit Hilfe der Erzählungen, die wir ausleben, verstehen, eignet sich die Form der Erzählung dazu, die Handlungen anderer zu verstehen.«⁵⁸

MacIntyres Ansätze werden seitdem auf unterschiedliche Weise ins Verhältnis zu prinzipienethischen Begründungsstrukturen gesetzt: So wird Narrative Ethik mal als ihre Ergänzung verstanden, mit deren Hilfe moralische

52 Vgl. FRANK MATHWIG, »Ethik in einer ›Welt ohne Letztbegründungen‹«, in *Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, hg. von Marco Hofheinz, Frank Mathwig und Matthias Zeindler, Zürich 2009: 345–384, 352.

53 HOFHEINZ, *Typfrage*, 19–26.

54 ANTJE FETZER, »Ansätze einer narrativen Ethik in der Moralphilosophie Alasdair MacIntyres«, in *Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, hg. von Marco Hofheinz, Frank Mathwig und Matthias Zeindler, Zürich 2009: 225–248, 231.

55 HOFHEINZ, *Typfrage*, 27–29; FETZER, *Ansätze*, 234.

56 FETZER, *Ansätze*, 232.

57 Ebd., 232–234. Vgl. auch JOISTEN, *Selbst*, 193, 198.

58 ALASDAIR C. MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2006, 283. Vgl. auch ebd., 291.

Normen lebens- beziehungsweise erfahrungsweltlich angereichert werden, um motivationale Grundlagen für ihre Realisation zu schaffen.⁵⁹ Mal wird sie in Folge der Ablehnung einer Möglichkeit rationaler Letztbegründung als ihr Ersatz radikalisiert.⁶⁰ Dieser Zuspitzung steht wiederum selbst die Kritik gegenüber, die Konstruktion gesamtgesellschaftlich geteilter moralischer Narrative sei mit dem Konzept eines pluralen, demokratischen, ideologiekritischen Diskurses unvereinbar.⁶¹

Im deutschen Sprachraum nähert sich Johannes Fischer mit seinem theologisch-ethischen Entwurf MacIntyres Anspruch narrativer Moralbegründung.⁶² Wie MacIntyre betont er die Relevanz von Narrativität durch ihre »fundierende Bedeutung für die sittliche Orientierung«.⁶³ Partikulare Zugänge zu moralischen Urteilen wie die der Religionen werden so im Prozess der ethischen Urteilsbildung aufgewertet, Fischer postuliert gar den Geltungsanspruch narrativer Begründungen moralischer Richtigkeit.⁶⁴ Er kritisiert damit die in der ethischen Debatte etablierte strikte Trennung zwischen Motivation und Begründung von Verhalten. Für ihn sind Wahrnehmung einer Situation und damit verbundene Affekte konstitutiv für ihr Verstehen.⁶⁵ Urteile, die über die Schilderung von Wahrnehmung und Affekt einer Situation gerechtfertigt werden, sind für Fischer wiederum narrativ verfasst:⁶⁶

In der Wahrnehmung eines Geschehens ist das Handlungssubjekt derart darin involviert, dass es zu einem bestimmten Handeln angeregt wird, ohne sich dafür

59 HOFHEINZ, *Typfrage*, 31–36.

60 Ebd., 38–41.

61 Ebd., 48f. Diese Einsicht führt wiederum MacIntyre zur versteckten Kritik am liberalen Staat. FETZER, *Ansätze*, 236.

62 Zu nennen wären des Weiteren u.a. Dietmar Mieth oder Dietrich Ritschl, die ebenfalls im Feld narrativer Ethik verortet werden können. Vgl. u.a. DIETMAR MIETH, »Narrative Ethik«, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22,3 (1975): 297–326; WERNER SCHWARTZ, »Dietrich Ritschls story-Konzept und die narrative Ethik«, in *Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, hg. von Marco Hofheinz, Frank Mathwig und Matthias Zeindler, Zürich 2009: 143–160.

63 JOHANNES FISCHER, »Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis: Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik«, in *Theologische Ethik der Gegenwart: Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, hg. von Friederike Nüssel, Tübingen 2009: 75–100, 75 f. Vgl. REGINA FRITZ, »Ethische Predigt: Zur Kommunikation des Ethos auf der Kanzel«, in *International Journal of Practical Theology* 16,2 (2013): 197–220, 210.

64 FISCHER, *Fundament*, 77.

65 Ebd., 79.

66 Ebd., 80.

in einem rationalen Abwägungsprozess entschieden zu haben. Das Subjekt erlebt ein Geschehen und handelt intuitiv.⁶⁷

Unsere Wahrnehmung von Situationen wiederum hält Fischer für geprägt durch Erfahrungsmuster, die selbst narrativ verfasst sein können. Religiöse Praxis beispielsweise beinhaltet die Auseinandersetzung mit biblischen Narrativen, die zur Einübung moralischer Intuitionen führt (als Beispiel dient Fischer die Erzählung vom barmherzigen Samariter, Lk 10,33ff).⁶⁸

Fischers Konzept narrativer Ethik wird in einem aktuellen Beitrag von Regina Fritz auf das Feld der Homiletik übertragen, indem es ihr als Analysekategorie des Phänomens ethischer Predigt dient.⁶⁹ Darunter versteht Fritz zunächst jede Predigt, »die das sittliche Handeln sowohl in seinen individual- als auch in seinen sozialethischen Bezügen zum Thema hat«.⁷⁰ Fritz grenzt sich sowohl von Josuttis Vorwürfen ab, der ethische Predigt als Moralpredigt charakterisiert, als auch von Burbachs Kritik an der autoritären Rollenverteilung zwischen Predigenden und Hörenden in der ethischen Predigt, da beide der ethischen Predigt vorwerfen, Hörenden das Zutrauen in ihre weltgestaltende Kraft zu nehmen.⁷¹ Doch auch affirmative dogmatische Begründungen des Wertes ethischer Predigt wie von Hoffmann oder Raible, die ihre ekklesiologisch, im Missionsauftrag der Kirche verortete »Lebenshilfe« und Handlungsorientierung für die Hörenden unterstreichen,⁷² kritisiert Fritz: »Es wird zwar postuliert, dass die ethische Predigt die göttliche ›Erlaubnis‹ zum Handeln vermitteln müsse, inwiefern die religiöse Rede aber für die Hörenden in die Funktion der Ermöglichung des sittlichen Handelns eintritt, ist unklar.«⁷³

Fischers Konzept narrativer Ethik, das nach der Tradierung intuitiver moralischer Orientierungen fragt, die unsere Wahrnehmung und damit verbundene Affekte im Erleben von Konfliktsituationen prägen, wird demgegenüber für Fritz' homiletische Überlegungen interessant: »Bezüglich der Vermittlung eines Ethos, insbesondere der Intuitionen ist mit Fischer davon auszugehen, dass das sittliche Subjekt dazu etwas erleben muss, worin es eine Szene wiedererkennt, die es bereits einmal erlebt hat und die dem aktuellen Geschehen strukturell

67 Ebd., 87.

68 FRITZ, *Predigt*, 198.

69 Ebd.

70 Ebd., 200.

71 Ebd., 202–205.

72 Ebd., 207 f.

73 Ebd., 208.

entspricht.«⁷⁴ Das Wiedererkennen aktualisiert damit erinnerte moralische Intuitionen. Wiedererkannt werden kann Fischer zufolge Erlebtes, aber auch Gehörtes und sogar Imaginiertes, sofern es im Modus der Erzählung begegnete: die narrative Struktur ermöglicht Empathie und Handlungsmotivation.⁷⁵ Diese Konzeption überträgt Fritz auf die ethische Predigt: »Indem die Kanzelrede ethische Inhalte bildhaft zur Darstellung bringt, evoziert sie das innere Erleben der Hörenden und ermöglicht so die Bildung von sittlichen Intuitionen.«⁷⁶

Spielt narrative Ethik demnach auch bereits eine Rolle für die theologische Wirtschaftsethik als Anwendungsgebiet? In den exegetischen Fächern findet eine intensive Auseinandersetzung mit biblischen Narrativen ökonomischen Gehaltes statt. Dabei spielen unter anderem auch die für Finanzkrisen zentralen Themen wie Schulden und Kredite, Geld oder Gerechtigkeit eine Rolle.⁷⁷ Damit ist aber die Idee narrativer Ethik nicht erfasst, die Rolle solcher Narrative in Handlungsentscheidungen zu erforschen. Unklar bleibt in den meisten Fällen auch, ob die aufgezählten Narrative in den praktischen öffentlichen Diskursen zu ökonomischen Problemen innerhalb oder außerhalb der Kirche überhaupt explizit oder implizit Erwähnung finden oder Relevanz erhalten. Während Narrative in der Theologie somit zumeist eng definiert als Feld biblischer Narrative in Erscheinung treten, wertet die narrative Ethik die Relevanz des Narrativen als Grundlage ethischer Urteilsbildung auf.

In dieser Form kommt sie wiederum der narrativen Ökonomie am nächsten. Methoden und Erkenntnisinteressen narrativer Theologie und Ökonomie divergieren allerdings stark. Während narrative Ökonomie nach empirisch-quantitativen Werkzeugen zur Erfassung von Textdaten sucht, arbeitet narrative Theologie oder Ethik selten empirisch und in jedem Fall qualitativ. Obwohl beide Disziplinen eine gewisse Wirksamkeit von Narrativen voraussetzen, interessiert sich die ökonomische Forschung konkret für deren Verbreitung und Präsenz in Diskursen sowie für Nachweise ihrer tatsächlichen Handlungsumplikationen. Theologische Forschung dagegen fragt vor allem nach dem epistemischen Status von Narrativen und ihrer Legitimität in öffentlich-diskursiver Entscheidungsfindung in moralischen Konflikten. Biblische Narrative werden in wirtschaftsethischen Arbeiten auf ihre moralischen Bewertungen oder

74 Ebd., 212.

75 Ebd., 212f.

76 Ebd., 216.

77 Vgl. exemplarisch MARLENE CRÜSEMANN und WILLY SCHOTTROFF, Hgg., *Schuld und Schulden: Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*, München 1992; STEFAN ALKIER, RAINER KESSLER und MICHAEL RYDRYCK, Hgg., *Wirtschaft und Geld*, Gütersloh 2016.

Handlungsorientierungen ausgelegt, aber nicht mit realen Diskursen abgegli-chen oder auf tatsächliche empirische Folgewirkungen hin befragt.

Auf den ersten Blick laufen damit die Fachdiskurse der Disziplinen selbst bei vergleichbaren Themenkomplexen ohne Berührungspunkte nebeneinan-derher. Fehlende methodische und Erkenntnisinteressen-leitende Gemein-samkeiten scheinen kooperativen Bearbeitungsstrategien oder anknüpfender Bezugnahme in Forschungsprojekten entgegenzustehen. Auf den zweiten Blick allerdings zeigen sich enge Überschneidungen in Bezug auf die Prämissen der narrativen Ethik und Ökonomie: Dass Narrative aus dem Feld der (christlichen) Religion handlungsleitend auf ökonomische Kontexte wirken können, setzen beide Disziplinen jedenfalls als zu testende Hypothese voraus. Die Reflexionen zum epistemischen Status des Narrativen in der Funktion der Begründung moralischer Urteile legen den theoretischen Grundstein für Auseinandersetzung mit der empirischen Existenz solcher begründend verwendeten Narrative in kirchlichen Diskursen.

Damit zurück zu den Ausgangsfragen: Erstens: Interessiert sich narrative Ökonomie für religiöse Narrative? Die Antwort ist: Ja, die Auseinandersetzung mit ihnen rückt in den Blick der Wirtschaftswissenschaften als Frage nach handlungsnormierenden Erzählungen. Gleichzeitig fehlen Kompetenzen im Umgang mit religiösen Narrativen – welche religiösen Erzählungen kämen als narrative Prägungen in Frage? Wo sind sie außerhalb biblischer Texte präsent, welche säkularisierten Übersetzungen beinhalten möglicherweise ihre Gehalte und sind als Fortschreibungen oder, mit Shiller, als ›Mutationen‹ les- beziehungsweise erforschbar? Zweitens: Ist dieses Interesse für die Theologie relevant und wenn ja, warum? Die Antwort ist: Die zeitgenössische Theologie befasst sich kaum mit der ökonomischen Wirkung ihrer Narrative. Zu interessieren hätte sie der Aufbruch der Ökonomie in ihr Themengebiet aber doch: Er bietet die Chance, auch aus theologisch-ethischer Perspektive relevante Fragen der Aufklärung eigener Kommunikationsprozesse methodisch vielseitig und interdisziplinär kompetent zu erforschen. Die Theologie hätte dadurch zum einen die Möglichkeit, Interesse an ihren Wissensgebieten und Kompetenzen zu fördern und dabei zum anderen auch eigenen systematisch-, praktisch-theologischen und ethischen Fragen auf den Grund zu gehen.

Silent Running

Über die Technisierung der Transzendenz und ihre Wahrnehmung

Das Ausmaß, in dem der Mensch im Abendland Technik entwickelt und umgesetzt hat, ist nur mit einer ungeheuren Sehnsucht nach einer Transzendierung des Bestehenden und darin auch einer Überschreitung seiner selbst zu erklären. Insofern kann es eigentlich auch nicht überraschen, wenn Menschen in der Technik Transzendenzerfahrungen machen. Nicht ganz so selbstverständlich ist aber, wie man solche Transzendenzerfahrungen erkennen und beschreiben kann. Denn hier wird es auf einmal sehr voraussetzungsreich. Einerseits muss man sich darüber verständigen, was Transzendenz heißen soll. Andererseits lässt sich das Verhältnis der Technik zur Transzendenzerfahrung zumindest in zweifachem Sinn verstehen. Transzendenz kann erstens *an* Technik erfahren werden. Dies zu ermöglichen, versuchen etwa religiöse Bauten¹, aber auch scheinbar »säkulare« Bauwerke der Moderne. So vermittelt das Vietnam Memorial in Washington D.C. beim Entlangschreiten an der Wand in die Senke zur Mitte hin und wieder hinauf den Eindruck von Tod und Auferstehung, ohne dass irgendein erkennbarer Bezug zu diesen Themen christlicher Eschatologie hergestellt würde. Aber auch beispielsweise an Brücken und Staudämmen werden sich Menschen sowohl der Grenzen als auch deren Überwindung in ihrem Dasein bewusst.

Zweitens kann *durch* Technik die Erfahrung von Transzendenz möglich werden. In diesem Sinne waren zum Beispiel die Entwicklung von Verkehrstechniken wie Hochgeschwindigkeitszüge und Flugzeuge im 20. Jahrhundert mit Transzendenzerfahrungen verbunden. Den unterschiedlichen Ebenen der Transzendenzerfahrung und ihrer Konzeptionalisierung soll im ersten Abschnitt dieses Textes nachgegangen werden.

Insbesondere die zuletzt genannte Dimension verweist dabei auf die Veränderung von Transzendenzerfahrungen durch Technik. Die Erfahrung von Geschwindigkeit und Höhe, also die Position des eigenen Körpers im Raum als Transzendenzerfahrung zu verstehen, wurde durch Automobil, Eisenbahn und Flugzeug qualitativ beschleunigt. Die damit verbundenen Veränderungen

¹ Jüngere Beispiele in: ROBERT KLANTEN und LUKAS FEIREISS, Hgg., *Closer To God: Religious Architecture and Sacred Spaces*, Berlin 2010.

der Raumerfahrung wirken bis heute nach.² Umgekehrt führen solche Wandlungsprozesse aber auch zu einer Modifikation dessen, was überhaupt für transzendent gehalten wird. Seit der Erfindung des Blitzableiters gilt das atmosphärische Dekompensationsgeschehen nicht mehr vorwiegend als transzendentale Machtäußerung, sondern als immanent erklärbare Geschehen, dem man freilich dennoch unter bestimmten Bedingungen ausgeliefert ist. Wenn wir in der Technik Transzendenz erfahren oder Transzendenz in die Technik hineinlegen – das wäre ja noch zu klären – verändert das auch das Konzept von Transzendenz. Transzendenz wird technisiert bzw. maschinisiert. Was dabei geschieht, soll im zweiten Abschnitt erörtert werden.³

Da wir Menschen es sind, die Transzendenz erfahren, kann unser Selbstverständnis von Wandlungsprozessen einer technisierten Transzendenz nicht unberührt bleiben. Um uns selbst zu bestimmen, brauchen wir ein Gegenüber, in dem wir uns spiegeln können. Die Rolle des Spiegels hatten dabei traditionell die Natur und Gott inne. Was aber geschieht, wenn die Natur als Technik durchschaut und durchgängig als gestaltet wahrgenommen werden muss sowie Gott religiöskritisch als Spiegel eigentlich blind gemacht wurde? Was sehen wir, wenn der Himmel leer und die Natur technisch ist, wir uns folglich in Ermangelung der Abgrenzung nach oben und unten nur noch in der Maschine spiegeln können? Und wie verhält sich der in der Maschine gespiegelte Mensch zu dem traditionellen Selbstbild des Menschen, das er aus dem Gegenüber zu Natur und Gott gewonnen hatte? Diesen Fragen werde ich mich im dritten Abschnitt widmen.

1 Transzendenzwahrnehmung und Technik

Je nachdem, von welcher Transzendenzvorstellung man ausgeht, hält man Transzenzerfahrung in Verbindung mit Technik entweder für völlig unmöglich oder für selbstverständlich. Verstehe ich unter Transzendenz das sich und seine gegenwärtigen Möglichkeiten Überschreiten des Menschen, dann wird man der Technik Transzendenz kaum absprechen können. Verstehe ich dagegen unter Transzendenz Gott oder das Absolute, dann wird man

2 Vgl. CHRISTOPH ASENDORF, *Super Constellation: Flugzeug und Raumrevolution. Die Wirkung der Luftfahrt auf Kunst und Kultur der Moderne*, Wien und New York 1997.

3 Eine ausführliche Darstellung der Deutung von Technik durch Transzendenzverweise und deren Funktion findet sich in: CHRISTIAN SCHWARKE, *Technik und Religion: Religiöse Deutungen und theologische Rezeption der Zweiten Industrialisierung in den USA und in Deutschland*, Stuttgart 2014.

deutlich skeptischer sein, ob der Technik Transzendenz zukommen kann. Mit einigen Transformationsschritten lassen sich die hier anstehenden Fragen meines Erachtens gut in ein Konzept fassen.

Was immer man unter Transzendenz versteht: das Unverfügbare, das Unerkennbare, das Unerreichbare, das Andere – stets ist impliziert, dass das jeweils Gemeinte *schlechthin* unverfügbar, unerkennbar usw. ist. Australien ist nicht transzendent, auch wenn mir das Geld fehlt, um dorthin zu gelangen. Das Weltall ist aber durchaus transzendent in dem Sinne, dass ich es nicht in seiner Gesamtheit erfassen bzw. erreichen oder aber daran handeln könnte. Wenn hier nach Transzendenz gefragt wird, wollen wir natürlich solche Dinge in den Blick bekommen, die unterhalb des Universums liegen. Die aber sind nicht im strikten Sinne transzendent, sondern nur zeitweise, zum Beispiel weil wir etwas Unverfügbares verfügbar machen. Zunächst muss daher darauf hingewiesen werden, dass hier unter Transzendenz nicht jene absolute Transzendenz im philosophischen Sinne gemeint ist, deren Merkmal eigentlich gerade die Nichterkennbarkeit darstellt.⁴ Vielmehr geht es um solche Phänomene, die sich zu einer gegebenen Zeit für eine Gesellschaft als unverfügbar darstellen oder aber als jene behandelt werden.⁵ Ein derartiges Verständnis bietet sich selbstverständlich für alle Kontexte an, in denen es wie im Falle der Technik um Handeln geht. Darüber hinaus operationalisiert es aber die Rede von Transzendenz und ermöglicht damit, abstrakten Entgegensetzungen zu entkommen.

Im Blick auf die Technik würde ich nun zwei Arten der Transzendenzerfahrung unterscheiden, eine direkte und eine indirekte. Beide werde ich jeweils mit einer prominenten Theorie des Absoluten verbinden. Die unterschiedlichen Transzendenzerfahrungen verteilen sich jedoch nicht notwendig auf verschiedene Techniken. Vielmehr können an einer Technik sowohl direkte als auch indirekte Transzendenzerfahrungen gemacht werden je nachdem, ob die Erfahrung *an* der Technik gemacht wird oder *durch* sie hindurch.

Eine direkte Transzendenzerfahrung nenne ich eine Erfahrung, in der wir das Transzendentale gleichsam durch das Objekt, das wir betrachten (oder erleben), hindurch wahrnehmen. Was wir dabei im Einzelnen sehen, ist zweit rangig, selbst dort, wo die Erfahrung durch eine bestimmte Technik ermöglicht wird. Wer beispielsweise nachts über Stadtautobahnen an hell erleuchteten Industrie- oder Hafenanlagen vorbeifährt, kann die Erfahrung des Erhabenen ebenso machen wie es der Blick aus einem Flugzeug ermöglicht. Die

⁴ Vgl. THOMAS RENTSCH, *Transzendenz und Negativität: Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin und New York 2010.

⁵ Vgl. HANS VORLÄNDER, »Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen: Eine Einführung in systematischer Absicht«, in *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, hg. von DEMS., Berlin 2013: 1–42.

Comicautoren François Schuiten und Benoît Peeters haben diese Möglichkeit der Transzendenzerfahrung immer wieder in ihren Arbeiten aufgegriffen: Im Band *L'Archiviste* sieht man zwei Männer auf einem Flugzeugpropellermotor stehen und auf eine tief unter ihnen liegende, weite Stadtlandschaft blicken, in der man unter anderem einen V8-Motor erkennt.⁶ Ohne die Inhalte im Einzelnen erkennen zu müssen, teilt sich dem Betrachter das Gefühl des Erhabenen mit, das die Protagonisten stellvertretend für den Rezipienten vermitteln. Tatsächlich spielt das Bild mit einem gängigen Motiv der romantischen Landschaftsmalerei, wie man es unter anderem bei Caspar David Friedrich⁷ oder Asher Durand findet.⁸

In der Romantik symbolisierten diese Bilder den Blick auf das Erhabene oder auf das Unendliche.⁹ Sie sollten wiedergeben, was man an solchen Punkten sieht und erlebt: Das Unendliche. In diesem Sinne fasste der Philosoph und Theologe Friedrich Schleiermacher 1799 Religion als den Blick auf das Universum. Diesen Blick kann man prinzipiell auf alles richten, solange man im Einzelnen, das man vor Augen hat, das Ganze sieht. »[Die Religion] will im Menschen nicht weniger als in allen andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, deßen Abdruck, deßen Darstellung [sic].«¹⁰ Genau das ist für Schleiermacher Transzendenzerfahrung: »Sinn und Geschmack für das Unendliche.«¹¹ Im strikten Sinne spielt daher auch der Gegenstand (zum Beispiel eine bestimmte Technik) keine Rolle, weil die Erfahrung vielleicht am Gegenstand, aber nicht in ihm gemacht wird. Der Gegenstand wird sozusagen transparent zum Unendlichen. Das gilt auch dann, wenn wie im Beispiel der modernen Transportmittel die Transzendenzerfahrung unmittelbar an die Möglichkeiten gekoppelt ist, die durch die Technik erst bereitgestellt werden. Direkte Transzendenzerfahrungen zeigen damit, dass man solche Erfahrungen auch in der Begegnung mit der Technik machen kann. Sie sind durchaus nicht auf die Natur beschränkt, wie es einem technikkritischen Vorurteil entspricht. Um solche Transzendenzerfahrungen zu machen, kann man auch ein Stahlwerk besuchen. In diesem Sinne *direkte* Transzendenzerfahrungen

6 FRANCOIS SCHUITEN und BENOIT PEETERS, *L'Archiviste*, Tournai 1987, 48. Weitere Beispiele: DIES., *Der Weg nach Armilia*, Stuttgart 1992, 26f.; DIES., *Das Fieber des Stadtplaners*, Stuttgart 1991, 67.

7 CASPAR D. FRIEDRICH, *Kreidefelsen auf Rügen*, 1818, Museum Oskar Reinhart, Winterthur.

8 ASHER DURAND, *Kindred Spirits*, 1849, Crystal Bridges Museum of American Art, Bentonville, Arkansas.

9 So etwa in CASPAR D. FRIEDRICH, *Der Mönch am Meer*, 1810, Nationalgalerie, Berlin.

10 FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. von Günter Meckenstock, Berlin und New York 2001, 79f.

11 Ebd., 80.

können sich schließlich mit der Wahrnehmung von Architektur verbinden, solange diese nicht auf die Symbolisierung bestimmter Gehalte zielt. Solche Erfahrungen können zum Beispiel weite Plätze oder moderne Hochhäuser vermitteln, solange das Auge sich daran noch nicht gewöhnt hat.

Damit komme ich zur zweiten Möglichkeit der Transzendenzerfahrung. Eine indirekte Transzendenzerfahrung ist dort gegeben, wo Technik oder ihre Darstellung auf einen bestimmten, außerhalb ihrer selbst liegenden Zusammenhang verweist, oder dies zumindest intendiert ist. Dabei meine ich nicht, dass diesbezügliche Erfahrungen vom Individuum im Gegensatz zu der ersten Form als indirekt erlebt werden müssen. Sie sind es nur in der Außenperspektive.

Man kann sich diese Form der Transzendenzvermittlung gut an Werbungen vergegenwärtigen. In einer Anzeige für die American Telephone and Telegraph Company hält ein kräftiger junger Mann die beiden Hälften einer Weltkugel in den Armen. Zwischen den als Amerika und Europa erkennbaren Kontinenten auf dem geteilten Globus ist eine kurze Linie gezogen, die offenbar eine Telefonleitung darstellen soll. Der junge Mann, der die Welt so zusammenhält, dass der Funke überspringt, ist durch seine Gestalt als Hermes erkennbar. AT&T, so die Botschaft, leistet das, was eigentlich Göttersache ist (beziehungsweise war): erstens unglaublich hohe Geschwindigkeiten zu erzielen und damit zweitens faktisch Allgegenwart herzustellen. Weder ist eine Telefonleitung an sich transzendent, noch ist es die Geschwindigkeit. Dennoch soll die Figur des Hermes genau dies symbolisieren. Und sie tut das auch. Denn die Verbindung schafft etwas vordem schlechthin nicht Erreichbares, und insofern Transzendentestes.

Eine humorvolle Variante des Zusammenhangs stellt eine Anzeige für Kühlschränke der Firma General Electric dar: In einer Wüste steht vor dem Hintergrund eines nachtblauen Himmels ein strahlend weißer Kühlschrank. Neben ihm steht der Tod in einem abgerissenen Gewand des Asketen mit einer großen Sense über der Schulter und kratzt sich ratlos das Haupt. Der Kühlschrank schafft Leben gegen den Tod: »40 Milliarden Stunden«, wie der Text sagt.

In der Nutzung moderner Techniken kann man tatsächlich Transzendenzerfahrungen machen. Aber man erfährt nicht das Unendliche. Es handelt sich bei Hermes wie beim Sensenmann vielmehr um ein Symbol für etwas anderes. Nicht die Gestalt ist entscheidend, sondern das, wofür sie steht. Diese Form der Transzendenzerfahrung kann man mit dem Religionsphilosophen und Theologen Paul Tillich als symbolisch vermittelt beschreiben.¹² Was wir sehen,

¹² Tillichs Symbolverständnis, das ich im Folgenden zugrunde lege, ist am präzisesten entfaltet in: PAUL TILLICH, »The Meaning and Justification of Religious Symbols«, in *Paul Tillich, Main Works / Hauptwerke*, hg. von John Clayton, Bd. 4, Berlin und New York 1987: 415–420. Zum Vergleich mit dem ursprünglich etwa gleichzeitig in den 1920er Jahren entwickelten Symbolbegriff bei Ernst Cassirer vgl. CHRISTIAN DANZ, »Der Begriff des Symbols bei Paul Tillich und Ernst

sind Symbole für etwas Transzendentes. Diese Symbole verweisen auf etwas anderes, das sie nicht selbst sind. Aber sie haben Anteil an der Wirklichkeit, auf die sie verweisen. Daher sind sie nicht beliebig wie Zeichen, deren Verweis auf das Gemeinte sich einer gezielten Übereinkunft verdankt, die unabhängig von der Gestalt des Gemeinten ist. Das ist beim Symbol anders: Ein Hermes kann Geschwindigkeit und Verständigung symbolisieren, eine Schnecke kann das nicht. Nun sind auch Geschwindigkeit und Verständigung nicht an sich transzendent. Indem sie aber in neuer Weise erfahren werden, machen sie uns erstens Transzendenten bewusst, und zweitens weisen sie selbst noch einmal über sich hinaus: Geschwindigkeit etwa auf Allgegenwart oder auf das rauschhafte Einswerden mit der Bewegung. Verständigung verweist auf die Möglichkeit der Verbindung zu anderen und daher zuletzt auf Sozialität überhaupt. Indirekte Transzendenzerfahrungen können so letztlich auf das verweisen, was Thomas Luckmann als »große« Transzendenzen bezeichnet hat.¹³ Aber sie sind gleichsam gebrochen, dafür jedoch Gestalt geworden, inkarniert.

In diesem Fall der Transzendenzerfahrung ist nun die Technik, also der Ort, an dem ich die Erfahrung mache, auch nicht mehr gleichgültig. Denn ich erfahre diese Transzendenz eben in der Begegnung mit der Technik und nicht beim Zeitungslesen.

Gleichwohl stehen die direkte und die indirekte Transzendenzerfahrung stets in einem Wechselverhältnis. Denn die Wirkung der Symbole hängt von der hinter ihnen stehenden »großen« Transzendenz ab, selbst wenn diese im konkreten Fall nicht bewusst thematisiert wird. Das gilt übrigens auch für scheinbar ganz »irdische« Transzendenzen.

Wenn für ein Automobil in den USA mit einem Bild des französischen Adels des Ancien Régime geworben wird, dann spielt die Anzeige auf etwas dem amerikanischen Bürger tatsächlich Unerreichbares und damit Unverfügbares an. Das Auto wird damit nicht nur zum Symbol von Macht, Enthobenheit und Glückseligkeit. Vielmehr steht hinter diesen partiell durchaus realisierbaren Zielen als reale Unverfügbarkeit der Adel, der jedoch selbst noch einmal Symbol für das Wechselspiel von Verfügbarkeit und bleibender Unverfügbarkeit ist, die in jedem technischen Artefakt erhalten bleiben muss, wenn es sich nicht selbst erübrigen will.

Zahlreiche weitere Beispiele für Symbolisierungen des Transzendenten in der Technik ließen sich aufzählen: Erwin Panofskys Beobachtungen zum Rolls-Royce-Kühler als Wiederholung der griechischen Tempelfassade zeigen

Cassirer», in *Die Prägnanz der Religion in der Kultur: Ernst Cassirer und die Theologie*, hg. von Dietrich Korsch und Enno Rudolph, Tübingen 2000: 201–228.

13 THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 168.

das Automobil selbst als Träger von Transzendenzansprüchen.¹⁴ Man kann Bauten als Beispiele für Symbolisierungen heranziehen. Wolkenkratzerkirchen¹⁵ symbolisieren den »Skyward Trend of Thought«.¹⁶ Ein Gebäude der University of Chicago wird von zwei Türmen flankiert, deren Ecklaternen in einem Fall die Form einer Krone, im anderen diejenige einer Mitra annehmen.¹⁷ Damit sollte zu Beginn des vorigen Jahrhunderts – etwas vordergründig – die Dualität von Staat und Kirche symbolisiert werden. Dieser Zusammenhang zielt jedoch eigentlich auf die Frage nach der sozialen Ordnung, die sich – spätestens im Konfliktfall – als Frage nach der Ordnung der Welt entpuppt. Im Blick auf die Symbolisierung von Transzendenz in der Technik lässt sich daher zur Beschreibung mit einem Stufenmodell arbeiten. Techniken oder ihre Darstellung verweisen symbolisch auf eine dahinterstehende, außertechnische Idee, eine Zielsetzung, einen historischen Zusammenhang oder eine ästhetische Anmutung. Diese Gehalte weisen selbst aber noch einmal auf ihnen zugrunde liegende Ebenen wie die Ewigkeit, das Heil oder das Wesen irgendwelcher Götter.

Oben hatte ich darauf hingewiesen, dass die Art der Transzendenzerfahrung nicht notwendig von einer bestimmten Technik abhängt und man an ein und derselben Technik beide Arten der Transzendenzerfahrung machen kann. Hierfür ließe sich die Brooklyn Bridge (1883, John August Roebling) als Beispiel anführen: Durch ihre gotischen Bögen in den Pylonen verweist die Brücke auf eine bestimmte Epoche abendländischer Architektur und durch die meist sakral konnotierte Form des Spitzbogens auf die Kathedrale als Sakralbau. Mit dieser Formgebung verweist die Brücke symbolisch auf das Transzendentale. Gleichzeitig aber wurde diese Brücke zum Fenster für direkte Transzendenzerfahrungen, wie sie sich in Gedichten (Hart Crane) oder Bildern (Joseph Stella) niedergeschlagen haben.¹⁸

14 ERWIN PANOFSKY, »Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers«, in *Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers; Stil und Medium im Film*, mit Beiträgen von Irving Lavin und William S. Heckscher; übers. von Reiner Grundmann, Frankfurt a.M. 1993: 53–95.

15 Vgl. ANKE KÖTH, *Wolkenkratzerkirchen: Ein amerikanischer Bautyp der 1920er Jahre*, Dresden 2010.

16 THOMAS A. P. VAN LEEUWEN, *The Skyward Trend of Thought: Five Essays on the Metaphysics of the American Skyscraper*, Den Haag 1986.

17 William Rainey Harper Hall (heute das Gebäude der William Rainey Harper Memorial Library), Chicago, Illinois, Entwurf: Shepley, Rutan & Coolidge, Bauzeit: 1910–1912.

18 HART CRANE, »To Brooklyn Bridge (1930)«, in *The Bridge*, mit Einführungen von Thomas A. Vogler und Waldo Frank, New York 1992; Joseph Stella malte die Brücke zwischen 1919 und 1941 wiederholt, z.B. JOSEPH STELLA, *The Voice of the City of New York Interpreted*, 1920–22, Newark Museum, Newark, NJ; DERS., *Old Brooklyn Bridge*, 1941, Museum of Fine Arts, Boston, MA. Stella schrieb in einem Aufsatz im Jahr 1929 über seine Erfahrungen auf der Brücke: »I felt

Mit einem Stufenmodell, wie es eben vorgeschlagen wurde, lassen sich zwei Probleme einer kulturwissenschaftlich verfahrenden Beschäftigung mit der Transzendenz lösen:

Erstens: Was ist echte oder unechte Transzendenz? Verwendet man einen Symbolbegriff im dargestellten Sinn erübrigts sich diese Unterscheidung. Alle Transzendenz ist echt, sofern sie auf etwas als unverfügbar Wahrgenommenes bezogen ist. Aber nicht alle Transzendenzverweise beziehen sich auf eine nicht weiter ableitbare Transzendenz. In den empirischen Zusammenhängen, die für eine kulturwissenschaftliche Perspektive interessant sind, hat man es jedoch notwendigerweise mit vermittelter Transzendenz zu tun. Denn die Objekte, an denen Transzendenz erscheint oder die mit Transzendenzverweisen belegt werden, sind selbst eben nicht transzendent.

Zweitens: Woher weiß ich, ob es die Transzendenz, die ich finde, tatsächlich »gibt«, oder sie nur das Ergebnis einer Interpretationsidee ist? Hier lautet eine symboltheoretische Antwort, dass Symbole stets nur für »jemanden« auf etwas verweisen. Insofern gibt es keine Transzendenz »an sich«.¹⁹

2 Die Technisierung der Transzendenz

Technik nicht zu betreiben, um einen Zustand hinter mir zu lassen, sondern sie zu betrachten, sie wahrzunehmen und an ihr Transzendenz zu erfahren, verändert nicht nur das Bild der Technik, sondern auch die Transzendenz. Das gilt nicht nur im trivialen Sinne, dass ich alles dadurch verändere, dass ich es beschreibe. Vielmehr werden unsere Vorstellungen von Transzendenz technisiert, wenn Technik mit Transzendenz gekoppelt wird. Ganz allgemein lässt sich der Vorgang so beschreiben: Wenn Technik als dasjenige in Szene gesetzt wird, das vormals Unverfügbares in den Bereich des Verfügbareren verschiebt, dann wird umgekehrt das Unverfügbare (Transzendenten) als technisch begriffen. Damit geht eine weitere Verschiebung und Aufhebung des Transzendenten einher. Denn in dem Moment, da das Verfügbare zur Gewohnheit geworden ist, verliert es den Charakter des Transzendenten in unserer Wahrnehmung. Dies

deeply moved, as if on the threshold of a new religion or in the presence of a new DIVINITY [sic].» JOSEPH STELLA, »The Brooklyn Bridge (A Page in MY Life)», in *Transition* 16–17 (1929): 86–89, 88. Eine umfassende Analyse zur Deutungen der Brooklyn Bridge bietet: RICHARD HAW, *The Brooklyn Bridge: A Cultural History*, New Brunswick und London 2005.

19 Das bedeutet nicht, dass es nicht Elemente gäbe, die sich dem Menschen als schlecht-hin unverfügbar darstellen, wie etwa für das Individuum seine eigene Genese, vgl. RENTSCH, *Transzendenz*.

gilt jedenfalls im Blick auf den symbolischen Verweischarakter. Denn wenn es zutrifft, dass man das Ganze in jedem Einzelnen wahrnehmen kann, ist die Unverfügbarkeit des Einzelnen keine Vorbedingung der Wahrnehmung der Unverfügbarkeit des Ganzen. Da aber Techniken das letztlich Unverfügbare, das in der Utopie nicht selten überhaupt zu ihrer Entwicklung geführt hat, stets nur partiell verfügbar machen können, verschiebt sich der unverfügbar bleibende Rest gleichsam in größere Distanz. Ich will dies an der Götterfigur illustrieren.

Oben wurde der Gott Hermes als Bringer der Hochgeschwindigkeitsverständigung vorgestellt. Indem wir ihn zum Hintergrundheros für unsere Errungenschaften machen, wird Hermes aber aus dem Himmel auf die Erde gebracht. Emblematisch wurde dieser Vorgang am Pavillon der Ford Motor Company auf der Weltausstellung 1939 in New York (Entwurf: Albert Klein Inc.: W.D. Teague, C.C. Colby, R.R. Kilburn, Skulptur: Robert Foster). Über dem Eingang empfing eine überlebensgroße stilisierte Hermesstatue die Besucherinnen und Besucher mit der Botschaft: Willkommen im Tempel göttlicher Technik und technischer Göttlichkeit.²⁰ Nimmt man diese beiden Elemente der äußeren Technisierung und der Verwandlung der Tätigkeiten des Göttlichen in nützliche Dinge zusammen, gelangt man schnell zu einer der nachhaltigsten Erfindungen der Populärkultur des 20. Jahrhunderts: dem Superhelden.²¹

Der Superheld ist genau jene Figur, die das Göttliche unter den Bedingungen technischer Rationalität aktualisiert. Aber dabei wird die Transzendenz nicht nur den sonst notorisch transzendentabstinent lebenden Knaben nähergebracht. Sie wird dabei seziert. Das wird deutlich, wenn man sich den theologischen Hintergrund der Göttlichkeit auf Erden vergegenwärtigt. Nach christlichem Verständnis wird Gott auf Erden durch Jesus Christus repräsentiert. Diese Figur nun lebt von der Vorstellung, dass in ihr die paradoxe Einheit von Gott und Mensch Wirklichkeit geworden ist.

Vor diesem Hintergrund sind Superman und Batman, die ersten und berühmtesten Protagonisten ihrer Art, nun aber ganz verschiedene Gestalten. Superman lebt von seiner kryptonischen Herkunft, die ihn auf Erden unverwundbar macht, ihm Superkräfte verleiht und das Fliegen erlaubt. Batman hingegen braucht eine ganze Menge Technik, um in der Liga mitspielen zu können. Beide verstecken sich in einer bürgerlichen Identität. Und es ist durchaus kein Zufall, dass der Mensch Batman in eine Millionärsidentität

²⁰ Die beste Einführung zur Weltausstellung bietet: HELEN A. HARRISON, Hg., *Dawn of a New Day: The New York World's Fair 1939/40*, New York und London 1980.

²¹ Auf die kulturelle Bedeutung des Genres hat u.a. Ben Saunders hingewiesen: BEN SAUNDERS, *Do The Gods Wear Capes? Spirituality, Fantasy, and Superheroes*, London und New York 2011.

schlüpft, während Superman in der Haut eines armen Provinzreporters steckt. Obwohl die beiden Superhelden letztlich das Göttliche auf die Erde holen und mit durchaus technischen bzw. im Falle Supermans mit technisch erklärten Mitteln für das Heil der Welt sorgen, zerfällt in ihnen die Identität von Gott und Mensch:

Superman *erscheint* als leidender armer Verlierer. In Wahrheit aber ist er Gott, nicht Mensch. Batman *erscheint* als großer Held mit göttlichen Kräften. In Wahrheit aber ist er Mensch, nichts weiter, ein ziemlich einsamer sogar. Diese Dichotomie spiegelt genau jene Trennung wieder, die jedenfalls in Europa mit der Technisierung des Transzendenten einhergeht. Unter den Bedingungen aufgeklärter Rationalität wird das Transzendentale zwar technisiert, aber damit aufgeteilt in eine technische Hälfte, die als transzendentale nicht mehr wahrgenommen wird (Batman), und eine andere Hälfte, die letztlich keinen Ort mehr in dieser Welt hat (Superman).

Diese Teilung scheint mir die menschliche Selbstwahrnehmung zunehmend zu bestimmen. Je mehr naturwissenschaftliche Forschung den Menschen in der Biotechnik oder der Gehirnforschung technisch aufschließt und verstehbar macht, desto schwerer wird es, eine Sonderstellung des Menschen jenseits von Technik und Natur zu behaupten. Was bedeutet es aber für den Menschen, wenn er selbst sich als Technik entpuppt?

3 Spiegelbilder des Maschinellen

Im Jahre 1972 kam ein Film mit dem Titel *Silent Running* in die US-amerikanischen Kinos.²² Die Handlung war folgende: Drei Raumschiffe kreuzen durch das Weltall und bewahren in riesigen Kuppeln die letzten existierenden Pflanzen. Eines Tages erhalten die Astronauten den Befehl, die Pflanzen aus wirtschaftlichen Gründen zu zerstören und zur Erde zurückzukehren. Der Held des Films (gespielt von Bruce Dern) will die Pflanzen retten und verweigert den Befehl. Er tötet seine Kollegen, und mit dem letzten der ursprünglich drei Roboter macht er sich auf die Flucht, um die letzte erhaltene Kuppel mit Pflanzen zu bewahren. Dazu begibt er sich – daher der Titel des Films – auf eine Schleichfahrt, ein »Silent Running«. Letztlich wird der Held aber doch entdeckt. Um seine Verfolger zu täuschen, übergibt er dem letzten Roboter, Dewey, die Pflege der Pflanzen, trennt die Kuppel vom Raumschiff und sprengt

²² DOUGLAS TRUMBULL, Regie, *Silent Running*, USA 1972 (deutscher Titel: *Lautlos im Weltraum*).

sich mit dem Schiff so in die Luft, dass die Besatzungen der ihn verfolgenden Schiffe denken müssen, alles sei zerstört. Dewey fliegt mit den letzten Pflanzen der Erde in die Unendlichkeit des Raums.

Der Film, der offenkundig tief in der Ökologiebewegung der 1960er und 1970er Jahre steht, hält im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Maschine eine Besonderheit parat. Gängiges Motiv der Science-Fiction ist es ja, dass die Maschinen Herrschaft über den Menschen gewinnen und dieser dagegen mit oder ohne Erfolg kämpfen muss. *Silent Running* erzählt dagegen eine andere Geschichte: Der Mensch verabschiedet sich hier schlicht und – im Film tatsächlich – ergreifend. Der Mensch erscheint als Katalysator der Entwicklung von der Natur zur Technik, und er nimmt sich aus der Trias Natur – Mensch – Technik heraus. Seine prekäre Mischung aus den beiden Eckpfeilern ist nicht mehr nötig. Natur und Automat überleben ohne ihn. Aber dies geschieht, wie der Film in seinem Titel richtig zum Ausdruck bringt, nicht abrupt, in der Katastrophe, sondern schleichend. Und das hat Folgen für das Selbstverständnis des Menschen.

Wenn wir die technisierte Hälfte der Transzendenz, wie im letzten Abschnitt dargestellt, alsbald nicht mehr als transzendent wahrnehmen und die andere, nicht-technisierte Hälfte des Transzendenten zum Umzug in eine absolute und damit irrelevante Transzendenz veranlassen, hat der Mensch kein transzendentes Gegenüber mehr. Die eine Möglichkeit damit umzugehen, besteht darin, dass wir alle Begründungslast nun selbst zu tragen haben. Der Mensch wird dadurch zu einem Ort, der transzendent zu sein hat. Das ist das Projekt der Moderne. Alle Aufregung um die Menschenwürde im Blick auf biotechnische Verfahren hat hier ihren Grund. Denn wenn der Mensch selbst technisch sei, dann – so die Intuition – sei es endgültig vorbei mit uns. Die Verwirklichung des Technischen erscheint den Kritikern als Hybris, als ein Akt, der gegen die Schöpfung gerichtet sei. Bezeichnenderweise nehmen auch viele dieses Wort in den Mund, die ansonsten gar nichts mit der Sache zu tun haben wollen. Aber es leuchtet angesichts der Drohung der Abschaffung unserer Transzendenz doch auf einmal wieder ein. Das ist zwar verständlich, aber es verbirgt sich dahinter ein einseitiges Verständnis menschlicher Identität.

Der Mensch erfährt, was er ist, stets zunächst im Spiegel. Nicht zufällig erfährt Tarzan erst im Spiegel eines Teiches, was ihn von dem neben ihm sitzenden Affen unterscheidet. Traditionell hat der Mensch seine Identität – jedenfalls im abendländischen Kontext – aus der Spiegelung des Transzendenten und der Natur erfahren. Im Kontext des Christentums hieß dieser Spiegel »Gottgebenbildlichkeit« (Gen 1,26). Nun meint dies Stichwort ursprünglich,

dass der Mensch Stellvertreter Gottes auf Erden sei, ein Motiv, das aus der altägyptischen Königsideologie stammt. Dieses Stellvertreterdasein verwirklicht er zunächst, indem er den Tieren Namen gibt, also selbst schöpferisch tätig wird.²³ Die mittelalterliche Vorstellung, dass der Mensch in der Technik Gottes Schöpfen fortsetzt, liegt also nahe.²⁴ Die Idee der Gottebenbildlichkeit setzt genau das eigentlich voraus. Wenn nun der Mensch die Technik so weit vorantreibt, dass die Idee des Technischen als solche, das heißt der Automat seiner selbst, in realisierbare Nähe rückt, verwirklicht er in gewissem Sinne seine Gottebenbildlichkeit und Geschöpflichkeit. Verwirklichen heißt aber zugleich, sie aufzulösen. Denn wenn wir uns nun im Automaten, im Roboter, spiegeln, erkennen wir zugleich, dass das nach unseren Plänen Gebaute uns seinerseits auch spiegelt. Mit anderen Worten: Wir erkennen, dass wir auch »nur« Technik sind. Und solange wir denken, dass Technik nichts Transzendentes sei, sind wir folgerichtig enttäuscht. Unabhängig von der Wertung des Technischen werden wir mit der gelungenen Schaffung des Roboters eigentlich überflüssig.

Glücklicherweise spielt sich das alles nur in unserem Kopf ab, nicht in dem Raum, den wir gewöhnlich Realität nennen. Dies ist nicht deshalb der Fall, weil es nicht dazu kommen wird, dass wir Roboter schaffen; nicht deshalb, weil es Begegnungen zwischen Mensch und Maschine nicht geben wird; nicht deshalb schließlich, weil wir nicht langsam selbst zu Maschinen werden könnten. Das alles hat schon angefangen. Aber eben: Es hat schon angefangen, und wir haben es nicht bemerkt. Seit den neunziger Jahren behaupten Donna Haraway und manche andere Kulturwissenschaftler, dass wir doch schon längst Cyborgs²⁵ seien, weil wir faktisch mit der Technik verwachsen seien.²⁶ Aber wir bemerken es nicht. Wir fühlen uns weiter als Menschen. Dabei wäre dies doch die wahre Transzendenz, das wahre Überschreiten,

23 Vgl. HORST D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1992, 132f.

24 GEORGE OVITT, *The Restoration of Perfection: Labor and Technology in Medieval Culture*, New Brunswick und London 1986.

25 Der Begriff »Cyborg« wurde 1960 von Manfred Clynes und Nathan Kline aus den Wörtern »cybernetic« und »organism« zusammengesetzt. Er kann unterschiedliche Gegenstände bezeichnen, meint jedoch meist ein Wesen, das eine Mischung aus Mensch und Maschine darstellt. Vgl. MANFRED CLYNES und NATHAN KLINE, »Cyborgs and Space«, in *Astronautics* 9 (1960): 26–27 und 74–76.

26 Vgl. DONNA HARAWAY, »Ein Manifest für Cyborgs: Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«, in *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Frankfurt a. M. und New York 1995: 33–72; CHRIS H. GRAY, »Die Cyborgs sind unter uns«, in *Wunschmaschine – Welterfindung: Eine Geschichte der Technikvisionen seit dem 18. Jahrhundert*, hg. von Brigitte Felderer, Wien und New York 1996: 398–410.

dass wir uns selbst in Gestalt der Maschine hinter uns lassen. Das wäre es auch tatsächlich, aber eben deshalb bemerken wir es nicht. Es ist ein »Silent Running«. Wir sehen genau die Transzendenzen, für die wir Sprache und Symbole haben. Die Transzendenzerfahrung, die Technik ermöglicht, sei es in Gestalt hoher Geschwindigkeiten oder Bauten, die uns von unseren Standpunkten distanzieren, basiert letztlich auf den Utopien, zu deren Erreichung die Technik konzipiert wurde. Je abrupter die Veränderung unseres Standortes geschieht, desto wahrscheinlicher wird die Wahrnehmung der Technik mit Transzendenzerfahrungen einhergehen.

In einem Geburtstagsschreiben an den Architekten Ludwig Mies van der Rohe schrieb Rudolf Schwarz, ebenfalls Architekt, 1961:

Der Baumeister gestaltet eine vorliegende Aufgabe, indem er aus der bescheidenen Forderung ihrer niederen Notwendigkeit ihr Geistiges hervorbringt und so die Gestalt und Bewegung des Geschöpflichen ins Räumliche freigibt, und dann zieht er darum die Wand als letzte Begrenzung.²⁷

Heute scheint insbesondere die wahrgenommene Bedrohung durch das Technische sich dem Gefühl zu verdanken, dass es mit den Wänden nicht mehr so einfach ist. Aber auch Grenzenlosigkeit böte eine Transzendenzerfahrung.

²⁷ RUDOLF SCHWARZ, »An Mies van der Rohe«, in *Wegweisung der Technik und andere Schriften zum Neuen Bauen: 1926–1961*, hg. von Maria Schwarze und Ulrich Conrads, Bauwelt Fundamente 51, Braunschweig und Wiesbaden 1979: 190–192, 191.

IV Materialitäten

Elisa M. Klein

Vom verlorenen Sünder und der vergessenen Hungersnot

Die lukanische Figurenzeichnung und Argumentation in Lk 15,11–32

Der US-amerikanische Neutestamentler Mark Allan Powell berichtet 2004 in einem Aufsatz zur Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) von einem kleinen Experiment, das er um die Jahrtausendwende mit Studierenden durchführte.¹ Ausgangspunkt war eine Beobachtung im Rahmen einer »Close Reading«-Übung. Dabei wurde die lukanische Parabel von allen Studierenden aufmerksam gelesen und anschließend von jeweils einer Person einer anderen nacherzählt, um zu überprüfen, welche redaktionellen Veränderungen sie in ihrer eigenen Rezeption des Textes vornahmen. Powell bemerkte, dass von den zwölf nacherzählenden Personen der 24-köpfigen Gruppe keine einzige die von der lukanischen Erzählstimme immerhin zweimal thematisierte Hungersnot (Lk 15,14.17) erwähnte. Daraufhin ließ er die Geschichte von 100 weiteren Personen lesen und nacherzählen, von denen nur sechs auf die Hungersnot zu sprechen kamen. Bei einem Forschungsaufenthalt in St. Petersburg wiederholte Powell schließlich sein Experiment mit einem verblüffenden Ergebnis: Von den befragten 50 Russ:innen erwähnten 42 ausdrücklich die Hungersnot.

Diese Beobachtung führt zum einen den in der hermeneutischen Theorie anerkannten Grundsatz, dass der eigene historisch-kulturelle Standpunkt des Subjekts die Textauslegung prägt, plastisch vor Augen. Da die Faktoren Geschlecht, *race*, Alter und sozioökonomischer Status sowohl in der US-amerikanischen als auch in der Petersburger Gruppe keine statistisch relevanten Auswirkungen auf das Erinnern oder Vergessen der Hungersnot zu haben schienen, führt Powell das Ergebnis wohl zurecht auf eine im eigenen beziehungsweise im kulturellen Gedächtnis verankerte historische Katastrophe

¹ Vgl. MARK A. POWELL, »The Forgotten Famine: Personal Responsibility in Luke's Parable of 'the Prodigal Son'«, in *Literary Encounters with the Reign of God*, hg. von Sharon H. Ringe und Hyun C. Paul Kim, New York und London 2004: 265–267. Für die Durchsicht und hilfreiche Anmerkungen zum vorliegenden Beitrag danke ich Prof. Dr. Matthias Konradt.

zurück:² Von 1941 bis 1944 belagerte die deutsche Wehrmacht knapp 900 Tage lang das damalige Leningrad, was zu einer immensen Hungersnot und einer Million zivilen Toten führte.³ Für die bis zur Jahrtausendwende noch lebenden Betroffenen der Belagerung, aber auch für deren Nachkommen und die im heutigen St. Petersburg sozialisierten Menschen bleibt die Erfahrung der Hungersnot präsent – und wird nicht einfach überlesen, wenn sie in Geschichten auftaucht.

Zum anderen wirft Powells kleines Experiment die Frage auf, welche Rolle die Hungersnot, die auch in vielen westlichen Kommentaren zum Lukasevangelium eher unterbelichtet bleibt,⁴ im Plot von Lk 15,11–32 eigentlich spielt. Meiner Ansicht nach trägt sie entscheidend zum Umfang der Verantwortung des jüngeren Sohnes bei, die wiederum relevant für die Argumentation Jesu im gesamten Kapitel ist. Im Folgenden möchte ich versuchen, diesen Zusammenhang zwischen der Figurenzeichnung und der Argumentation in fünf Schritten zu erläutern. Nach einer Einordnung der Parabel in ihren Kontext sollen zunächst die Perspektive des älteren Sohnes und die Perspektive des Vaters analysiert werden. Im Anschluss werde ich die Darstellung des jüngeren Sohnes anhand eines motivgeschichtlichen Vergleichs profilieren, ehe die Frage nach dem möglicherweise offenen Ende der Parabel thematisiert werden soll. Ein knappes Fazit soll meine Überlegungen zu Lk 15,11–32 anhand von drei Merkmalen der lukanischen Argumentation zusammenfassen.

2 Zur Geschichte der Erinnerungskultur der Blockadeüberlebenden vgl. TATIANA VORONINA, »Die Schlacht um Leningrad: Die Verbände der Blockade-Überlebenden und ihre Erinnerungspolitik von den 1960er Jahren bis heute«, in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Neue Folge 60,1 (2012): 58–77. Rembrandts anrührende *Heimkehr des verlorenen Sohnes* hängt passenderweise seit 1766 in der St. Petersburger Eremitage: STATE HERMITAGE, »Rembrandt Harmensz van Rijn (1606–1669): Return of the Prodigal Son«, <https://hermitagemuseum.org/digital-collection/43413?lng=en>, abgerufen am 27.04.2025.

3 Vgl. ORLANDO FIGES, *Eine Geschichte Russlands*, Stuttgart 2022, 287. Zu organisiertem »Massensterben« durch Verhungern im Rahmen deutscher Besatzungspolitik in Russland allgemein vgl. HANS-HEINRICH NOLTE, *Geschichte Russlands*, 4. Aufl., Ditzingen 2024, 258–260.

4 Vgl. dazu die Auflistung bei POWELL, *Famine*, 269–273.

1 Die Funktion der Parabel im Kontext

Die Erzählung vom barmherzigen Vater und seinen beiden Söhnen⁵ ist Teil eines Streitgesprächs Jesu mit einer pharisäischen und einer schriftgelehrten Gruppe. Diese echauffieren sich darüber, dass Jesus sündige Menschen akzeptiert und mit ihnen isst (Lk 15,2). Auf diesen Vorwurf antwortet der lukanische Jesus mit drei Gleichnissen. Das Streitgespräch erstreckt sich über das gesamte Kapitel 15 und wird durch die Motive des Verlierens und Findens (ἀπόλαντι in V. 4[2x].6.8f.17.24.32; εὑρίσκω in V. 4–6.8f.24.32), der Freude (χαρά, χαίρω, συγχαίρω in V. 5–7.9f.32) und des Sündigens (ἀμαρτωλός in V. 1f.7.10; ἀμαρτάνω in V. 18.21) zusammengehalten.⁶ Nach der Einleitung in Lk 15,1–3 folgen drei klimaktisch angeordnete Gleichnisse Jesu vom Verlorenen: vom verlorenen Schaf in V. 4–7, der verlorenen Drachme in V. 8–10 und dem verlorenen Sohn in V. 11–32.⁷ Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist wiederum zweifach an die Einleitung des Gesprächs (V. 1–3) rückgekoppelt, nämlich über das Motiv des gemeinsamen Essens mit den umgekehrten Sünder:innen (συνεσθίω/εσθίω in V. 2.23) im Gegenüber zum einsamen Gesättigtwerden (χορτάζω in V. 16) des Sünders in Zeiten der Hungersnot und dessen »Auffressen« des väterlichen Erbes (κατεσθίω in V. 30) sowie über die Aufnahme der pharisäischen beziehungsweise schriftgelehrten Position in der Figur des älteren Sohnes (V. 29 f.).

Die Zusammengehörigkeit des ganzen Kapitels weist aus, dass die Gleichniserzählung vom verlorenen Sohn in den Zusammenhang der Rechtfertigung von Jesu Hinwendung zu sozialen Randgruppen gehört – hier konkret der Praxis, mit den Abgabepersonal sowie den als Sünderin oder Sünder

5 Der gängige deutsche Titel »Vom verlorenen Sohn« hat durch die Einbindung in die Gleichnistrilogie vom Verlorenen eine bleibende Berechtigung, wenngleich der ältere Sohn für die Funktion des Textes nicht weniger wichtig (daher z. B. FRANÇOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 3: Lk 15,1–19,27, EKK III/3, Zürich 2001, 37: »Die beiden Söhne«; Hervorhebung getilgt) und die vorbildgebende Hauptfigur der Erzählung eher der barmherzige Vater ist (daher JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1998, 128, und, ihm folgend, JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*. Bd. 2: X–XXIV, AnCB 28A, New York 1985, 1084: »Gleichnis von der Liebe des Vaters«; Hervorhebung getilgt).

6 Zur Einordnung in die Gattung des Streitgesprächs sowie weiteren Kohärenzmerkmalen vgl. MICHAEL WOLTER, »Lk 15 als Streitgespräch«, in *ETL* 78,1 (2002): 25–27.35–39; er scheint allerdings die Verbindung von Lk 15,11–32 mit der Exposition in V. 1–3 durch die Sündenterminologie zu übersehen, wenn er notiert, dass es »zwischen dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und der Exposition [...] keine lexematische Querverbindung« gebe (ebd., 39).

7 Gegen BOVON, *Evangelium*, 17, folgt die Anordnung der Gleichnisse sehr wohl einer Logik, nämlich der des Anteils am Gesamten: Das Schaf stellt ein Hundertstel des Gesamten dar, die Drachme ein Zehntel und der Sohn die Hälfte (vgl. ANKE INSELMANN, *Die Freude im Lukasevangelium: Ein Beitrag zur psychologischen Exegese*, WUNT II. 322, Tübingen 2012, 310).

beschimpften Personen gemeinsam zu speisen.⁸ Wie wichtig der Kontext des Lukasevangeliums zum Verständnis der Parabel ist, wird zusätzlich an der scheinbaren Inkonsistenz deutlich, dass der jüngere Sohn »gefunden« wird (Lk 15,24.32), obwohl ihn niemand sucht. Die Verlorenen werden nämlich in den vorangehenden Gleichnissen gesucht (Lk 15,4–10) und diese Aufgabe kommt nach Lk 19,10 dem Menschensohn zu (ἵλθεν γὰρ ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός).⁹ Theologisch begründet wird dieses Suchen der Verlorenen mit dem Erbarmen und der Freude Gottes, der im vorliegenden Gleichnis durch die Figur des Vaters repräsentiert wird (Lk 15,20).¹⁰

2 Die Perspektive des älteren Sohnes

Die Perspektive der Pharisäer und Schriftgelehrten, die in der Akzeptanz von sündigen Menschen ein Problem sehen, wird im Gleichnis vom verlorenen Sohn in der Figur des älteren Sohnes repräsentiert. Dafür spricht nicht nur, dass sich sowohl Jesu Gegnerschaft als auch der ältere Sohn gegen das Mahl mit einem Sünder aussprechen, genauer gesagt: gegen die Herstellung der Tischgemeinschaft mit dem Sünder durch ihren jeweiligen Gesprächspartner. Auch die Ähnlichkeiten in der Darstellung eigener rechtschaffener Lebensführung zwischen dem älteren Sohn in Lk 15,29f. einerseits und dem Pharisäer in Lk 18,9–14 andererseits weisen auf die Transparenz des älteren Sohnes für die pharisäische Position hin.¹¹

8 Vgl. Lk 5,27–29; ferner 7,36–50. Für über Kapitel 15 hinausweisende Bezüge zu weiteren Gegnergruppen vgl. MICHAEL WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, 538. Zu den τελῶναι als literarischem Konstrukt in den Evangelien vgl. ALIYAH EL MANSY, *Telōnai im Neuen Testament: Zwischen sozialer Realität und literarischem Stereotyp*, NTOA 129, Göttingen 2023, 361. Der allgemeinere Begriff »Abgabepersonal« ist der neutestamentlichen Verwendung von τελῶναι angemessener als »Zollpersonal« (vgl. ebd., 15; zu weiblichem Abgabepersonal vgl. ebd., 157).

9 Vgl. PETR POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174, Göttingen 1998, 169f.

10 Hierin liegt auch das Spezifikum des lukanischen Sondergutgleichnisses gegenüber den vorangehenden, vermutlich aus Q stammenden Gleichnissen (vgl. HANS KLEIN, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten: Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, BThSt 10, Neukirchen-Vluyn 1987, 55). Zur Bekanntheit des Motivs des väterlichen Gottes vgl. CHRISTIANE ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont*, AGJU 69, Leiden 2007, 94; ANGELIKA STROTMANN, »Mein Vater bist du!« (Sir 51,10): Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, FTS 39, Frankfurt a. M. 1991; REINHARD FELDMEIER, »Leiden und Barmherzigkeit der Gotteskinder: Die lukanische Theologie des Erbarmens«, in *JBTh* 30 (2015, erschienen 2018): 124f.

11 Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 593.

Diese Perspektive wird sowohl in ihrer emotionalen, wie auch in der zugrundeliegenden kognitiven Dimension dargestellt.¹² Der Erstgeborene reagiert auf die Rückkehr und feierliche Wiederaufnahme seines Bruders nicht mit Mitleid und Freude, sondern mit Zorn (Lk 15,28). Seine Emotion wird mit der entsprechenden Evaluation des Objekts begründet:¹³ In seiner Antwort auf die Einladung des Vaters zum Fest stellt er das Verhalten und Ergehen seines Bruders seinem eigenen gegenüber und erwähnt dabei ausdrücklich, dass er nie ein Gebot seines Vaters übertreten habe (Lk 15,29).¹⁴ Komplementär dazu sei sein Bruder einer, der das väterliche Erbe mit Prostituierten¹⁵ verprasst, wörtlich »aufgefressen« habe (ο καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν, Lk 15,30). Seine Referenz auf ihn erfolgt ohne Bezugnahme auf ihre Geschwisterbeziehung, denn er spricht nicht von »meinem Bruder«, sondern distanzierend vom Sohn seines Vaters (Lk 15,30).¹⁶ Die Gegenüberstellung von »Gebote halten« und »Vermögen mit Prostituierten auffressen« offenbart, dass das Handeln des jüngeren Sohnes als gebotswidriges Verhalten gewertet wird.

Diese Beurteilung wird nun erstaunlicherweise nicht nur dem möglicherweise überzogen polemischen Bruder in den Mund gelegt, sondern auch von der Erzählstimme selbst an verschiedenen Stellen in der Geschichte gestützt und dadurch in gewisser Weise legitimiert. Sie konstatiert bereits in Lk 15,13 das Vergeuden des vom Vater geerbten Vermögens, was der ältere Bruder in Vers 30 mit »auffressen« (κατεσθίω) lediglich polemisch zuspitzt. Darüber hinaus spielt der »heillose« Lebensstil des jüngeren Sohnes (ζῶν ἀσώτως in Lk 15,13) auf ein griechisch-römisch wie auch frühjüdisch bekanntes Motiv an, mit dem allerlei moralisch fragwürdige Ausschweifungen verbunden sind, wie die Besprechung von Paralleltexten im nächsten Abschnitt zeigen wird.¹⁷

12 Zur textpsychologischen Interpretation von Lk 15,11–32 inklusive kognitiven Affektbegründungen vgl. INSELMANN, *Freude*, 260–269.

13 Zum evaluativen Aspekt von Emotionen vgl. MARTHA C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, 30; ROBERT C. ROBERTS, *Emotions in the Moral Life*, Cambridge 2013, 53; sowie im Rahmen gräzistisch-latinistischer Textanalyse ROBERT A. KASTER, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome: Classical Culture and Society*, Oxford 2005, 8.

14 Zur doppelten Synkrisis der beiden Voten in V. 29–32 vgl. WOLTER, *Streitgespräch*, 46.

15 Aufgrund der erst sekundären Akzentuierung des Textes ist das Geschlecht von πορνῶν unklar; vgl. KARL-HEINZ OSTMEYER, »Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn): Lk 15,11–32«, in *Kompendium der Gleichenisse Jesu*, hg. von Ruben Zimmermann, Gütersloh 2007: 620.

16 Im Anschluss an das Halten beziehungsweise Übertreten der Gebote wird die Ungleichbehandlung bezüglich der Ausrichtung einer Feier genannt. Vgl. ARISTOTELES, *Rhetorik II*, 2,1378a30–1378b1, der in der Geringschätzung die Ursache für Zorn sieht.

17 Dies ist insbesondere gegen POWELL, *Famine*, 275, festzuhalten, der die Motivgeschichte scheinbar nicht im Blick hat und ἀσώτως rein wörtlich verstehen will: »Literally, then, the text

Der Verkehr mit Prostituierten dürfte hier also nicht erst in der *relecture* des Textes von Lk 15,30 her anklingen. Daneben ließe sich der Anschluss des jungen Mannes an einen Fremden anführen (ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης in Lk 15,15), was nicht nur in Aeschines' *Rede gegen Timarchos* als Fehlverhalten angeprangert wird,¹⁸ sondern nach Apg 10,28 – also einem Text aus derselben Feder wie das Lukasevangelium – auch einem jüdischen Mann nicht erlaubt ist (κολλᾶσθαι [...] ἀλλοφύλῳ). In diese Kategorie gehört in jüdischen Augen außerdem die Arbeit mit unreinen Tieren, wie sie der jüngere Sohn im fremden Land als Schweinehirte ausüben muss (Lk 15,15 f.).¹⁹ Nicht zuletzt kann bereits das Verlassen des Elternhauses als falsches Verhalten gedeutet werden.²⁰ Ob alle, mehrere oder nur eines dieser Momente als Referenz dienen – der jüngere Sohn deutet sein Verhalten als »Sündigen« (Lk 15,18.21) und autorisiert damit im Vorhinein selbst den Vorwurf seines Bruders. Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass die Perspektive der Gegenpartei als eine wohl begründete dargestellt wird, die angesichts der moralischen Verfehlungen des jüngeren Sohnes nachvollziehbar ist.

3 Die Perspektive des Vaters

Die Perspektive des Vaters wird analog zu der des älteren Sohnes mit Emotionen und ihrer Begründung verbunden und durch verschiedene Momente in der Erzählung plausibilisiert. Entsprechend der Gegenüberstellung von Mitleid und Zorn in den Schriften Israels²¹ reagiert der Vater im Gegensatz zum älteren

simply states that the boy spent his money in a manner that may be regarded as the opposite of saving it.« Neben dem Übergehen motivgeschichtlicher Parallelen muss sich diese Position die Frage nach der scheinbaren Tautologie in Lk 15,13 stellen lassen. Was trägt das syntaktisch nicht notwendige erweiterte Partizip ζὸν ἀσώτως dann überhaupt aus, wenn es nur dasselbe meint, wie der Hauptsatz »er vergeudete sein Vermögen« (διεκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ)? Ebenso wenig beachtet Powell das in Apg 10,28 thematisierte Gebot, sich keinem Fremden anzuschließen – möglicherweise, weil er als Lutheraner herausstellen möchte, dass moralisches Fehlverhalten für den Sinn der Parabel keine Rolle spielt.

18 Vgl. AESCHINES, *Orationes*, 1,43; siehe dazu die Besprechung im nächsten Abschnitt.

19 Zur Unreinheit von Schweinen vgl. Lev 11,7; Dtn 14,8.

20 Dies gilt insbesondere dann, wenn es als Abkehr von Gott und der jüdischen Lebensweise verstanden wird, worauf das Hüten der Schweine bei einem Heiden in der Fremde hindeutet (vgl. OSTMEYER, *Dabeisein*, 630).

21 Zu Mitleid und Zorn als Gegensatzpaar in den Schriften Israels vgl. MARKUS WITTE, »Emotionen in den Gebeten der Sapientia Salomonis«, in *Texte und Kontexte des Sirachbuches: Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, hg. von DEMS., FAT 98, Tübingen 2015: 215.

Sohn auf die Rückkehr des jüngeren Sohnes mit Mitleid (ἐσπλαγχνίσθη in Lk 15,20). Außerdem fordert er seine Dienerschaft und sich mit dem Kohortativ εὐφρανθῶμεν (Lk 15,23) zur Freude auf, die er hier und im Rückblick mit nahezu denselben Worten rechtfertigt: »Denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, war verloren und wurde gefunden.«²² Zum Fehlverhalten seines Sohnes äußert er sich gar nicht. Stattdessen macht seine Begründungsrede klar: Er evaluiert das Objekt seiner Emotion anders als der ältere Sohn, weil er in dessen Bruder nicht den Verprassler seines Vermögens sieht, sondern einen wiedergefundenen Verlorenen.

Auch diese Beurteilung kann sich auf mehrere Gesichtspunkte in der Erzählung stützen. Der jüngere Sohn befindet sich bis zu seiner Wiederaufnahme durch den Vater in einer existenzbedrohenden Lage. Er hat kein Vermögen mehr und fürchtet, zu verhungern (Lk 15,16). Allem Anschein nach ist er außerdem sozial isoliert. Die barmherzige »Speisung und Einladung Hungernder«, die im Frühjudentum und im gesamten Alten Orient gegenüber bedürftigen Menschen, sogenannten *personae miserae* wie Witwen, Waisen, Fremden und generell Armen besonders in weisheitlichen und prophetischen Schriften gefordert wird,²³ wird ihm im fremden Land verweigert, denn »niemand gibt ihm« zu essen (οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ in Lk 15,16). Insofern ist er nicht zuletzt ein Opfer der Unbarmherzigkeit seiner Mitmenschen.²⁴ Auf Grundlage dieser Notschilderungen erschließt sich die Mitleidsreaktion des Vaters, der »den erbärmlichen Zustand seines Sohnes in den eigenen Eingeweiden« fühlt (ἐσπλαγχνίσθη in Lk 15,20).²⁵

Kommen wir nun zurück zur Hungersnot. Die existenzbedrohende Lage tritt erst ein, als die Hungersnot über das Land kommt. So verantwortlich der junge Mann für das Verlassen seines Elternhauses und seinen verschwenderischen Lebensstil sein mag – die Hungersnot liegt nicht in seiner Schuld. Ihre Funktion in der Erzählung besteht meines Erachtens nicht allein darin, die

22 Lk 15,24: ὅτι οὗτος ὁ νιός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλώς καὶ εύρεθη (vgl. Lk 15,32).

23 MARKUS WITTE, »Das Ethos der Barmherzigkeit in der jüdischen Weisheit der hellenistisch-römischen Zeit«, in *Texte und Kontexte des Sirachbuches: Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, hg. von DEMS., FAT 98, Tübingen 2015: 242.

24 MARK A. POWELL, *What Do They Hear? Bridging the Gap Between Pulpit and Pew*, Nashville 2007, 26, führte sein Experiment in vereinfachter Form bei einem Aufenthalt in Tansania fort, indem er rund 50 tansanischen Seminarist:innen das Gleichnis vorlas und sie anschließend fragte, warum der jüngere Sohn hungernd im Schweinestall endete. Etwa 80 Prozent antworteten weder mit der Hungersnot noch mit der Verschwendug des Vermögens, sondern mit dem Umstand, dass ihm niemand etwas gab (Lk 15,16).

25 ANNETTE MERZ und ALBERTINA OEGEMA, »Kinder als handelnde Subjekte in neutestamentlichen und rabbinischen Gleichnissen«, in *ZNT* 48 (2021): 38.

dramatische Lage so zuzuspitzen, dass es zur inneren Wende und zur Rückkehr kommt, oder zu veranschaulichen, wie schutzlos alle, die das Elternhaus verlassen, den Widrigkeiten des Lebens ausgeliefert sind. Sie schränkt die Verantwortung des jüngeren Sohnes auch so ein, dass er nicht nur schuldhafter Verursacher seiner Misere ist, sondern auch Opfer von unverschuldeten Umständen. Die Hungersnot erfüllt damit den Zweck, die Gleichsetzung der Sünder:innen mit Verlorenen zu begründen, die für die jesuanische Verteidigungsstrategie in Lk 15 zentral ist ($\alpha\pi\omega\lambda\nu\mu$ in V. 4[2x].6.8f.17.24.32 und $\alpha\mu\omega\tau\omega\lambda\omega\zeta$ in V. 1f.7.10; $\alpha\mu\omega\tau\alpha\nu$ in V. 18.21).

Dies wird am eindrücklichsten im Moment der inneren Wende deutlich, wenn der junge Mann, »in sich gehend, spricht: Wie viele Tagelöhner:innen meines Vaters haben Überfluss an Broten, ich aber gehe aufgrund der Hungersnot zugrunde«.²⁶ Das hier verwendete Verb ὀπόλλυμι meint im Medium/Passiv nämlich nicht nur »zugrunde gehen« und »verderben«, sondern auch »verloren gehen«.²⁷ Es verknüpft daher das kapitelübergreifende Thema des Verlorengehens mit der Hungersnot, die in Form eines *dativus causae* (*λιμῷ*) als dessen Ursache benannt wird.

Fasst man die bisherigen Beobachtungen zusammen, so werden in Lk 15,11–32 zwei Perspektiven auf den jüngeren Sohn nebeneinandergestellt. Sowohl die Sichtweise des Vaters, der ihn als wiedergefundene Verlorenen betrachtet, als auch die Sichtweise des Bruders, der sein Fehlverhalten für maßgeblich hält, schlagen sich in entsprechenden Emotionen nieder und werden von den Figuren begründet. Vor allem aber werden beide Blickwinkel auch von mehreren Äußerungen der auktorialen Erzählstimme gestützt. Zwar handelt es sich bei den dargestellten Betrachtungen nicht um zwei völlig gleichgestellte Positionen, denn im literarischen Kontext des Lukasevangeliums steht der Vater für Gott, sodass die Figur an Autorität nicht zu überbieten ist,²⁸ und im lebensweltlichen Kontext war der Vater sowohl im römischen als auch im frühjüdischen Patriarchat das Familienoberhaupt, aus dessen Machtbereich sich ein Sohn fruestens durch Verlassen seines Elternhauses löste.²⁹ Im vorliegenden Gleichnis spiegelt sich diese Dominanz in der Aussage des

26 Lk 15,17: εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῷ ὥδε ἀπόλλυμαι.

27 Vgl. HENRY G. LIDDELL, ROBERT SCOTT und HENRY S. JONES, Hgg., *A Greek-English Lexicon*, 9. Aufl., Oxford 1996, 207.

²⁸ Vgl. insbesondere Lk 6,36; 11,2; 23,46; sowie weiterführend CHRISTIANE ZIMMERMANN, »Vater (NT)«, in *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, bereitgestellt durch die Deutsche Bibelgesellschaft, o. O. 2010, 3, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55951/>, abgerufen am 20.05.2024; STROTMANN, Vater.

²⁹ Vgl. ZIMMERMANN, *Vater*, 2.

älteren Sohnes, er hätte dem Vater schon lange gedient und niemals eines seiner Gebote übertreten, ebenso wie in seiner Klage, der Vater hätte ihm nie ein Böckchen für eine Feier gegeben (Lk 15,29).³⁰ Stellt man diese Einschränkung, die die apologetische Funktion des Gleichnisses für Jesu Mahlpraxis spiegelt, voran, lässt sich die lukanische Darstellung des jüngeren Sohnes in der Erzähl- wie auch im Nebeneinander der Figurenperspektiven jedoch als ausgewogen bezeichnen.

4 Der Umgang mit dem Motiv des *filius luxuriosus*

Die Beobachtung dieser Ausgewogenheit in der Figurenzeichnung wird durch einen motivgeschichtlichen Vergleich mit einigen Texten aus der Umwelt des Lukasevangeliums erhärtet. Denn mit der Figur des jüngeren Sohnes greift die lukanische Erzählstimme einen antiken Topos auf, nämlich den *filius luxuriosus* beziehungsweise den νιός ἀσώτος, wie die Merkmale »jung« (ὁ νεώτερος in Lk 15,12), »verschwenderisch leben« (ζῶν ἀσώτως in V. 13) und »das väterliche Erbe mit Prostituierten verprassen« (ὁ καταφραγών σον τὸν βίον μετὰ πτορνῶν in V. 30) anzeigen.³¹ Um die lukanische Darstellung des jüngeren Sohnes zu profilieren, soll sie daher im Folgenden mit einigen antiken Paralleltexten verglichen werden.

Der athenische Redner und Politiker Aeschines legt in seiner *Rede gegen Timarchos* von 345 v. Chr. dar, wieso der Angeklagte, der ihn selbst zuvor des Landesverrats beschuldigt hatte, überhaupt nicht das Recht habe, vor der Volksversammlung zu sprechen. Er stützt sich dabei auf ein Sittengesetz, das

30 Die väterliche Klarstellung »alles, was mein ist, ist dein« (Lk 15,31b) offenbart zumindest aus Perspektive des Untergeordneten, dass der Vater seine Macht nicht reflektiert (anders MERZ und OEGEMA, *Kinder*, 38, die in ihrer Analyse der »agencies« in Lk 15,11–32, schlicht der Sicht des Vaters folgend, konstatieren, der ältere Sohn hätte »den ihm als Sohn zukommenden Spielraum nicht ausgeschöpft«). Er hätte eine Abweichung von der üblichen Verfügungsgewalt über den Familienbesitz schon vorher versprachlichen müssen, damit der ältere Sohn sich tatsächlich als Miteigentümer hätte erfahren können, dem der Vater das Böckchen nicht erst geben muss. Ein solch empowernder performativer Sprechakt blieb offenbar aus, sodass der ältere Sohn sich nicht in der Position geteilter Macht verstehen und seinen Handlungsspielraum deshalb nicht ausnutzen konnte.

31 Vgl. zum ausführlichen Vergleich von Lk 15,11–32 mit antiken Paralleltexten CALLIE CALLON, »Adulescentes and Meretrices: The Correlation Between Squandered Patrimony and Prostitutes in the Parable of the Prodigal Son«, in *CBQ* 75 (2013): 259–278; WOLFGANG PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus: Studien zu Lukas 15,11–32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau*, WUNT 68, Tübingen 1993, 89–117; daraus stammt auch die Auswahl der hier herangezogenen Texte. Zur Erwägung rechtlicher Paralleltexte vgl. LUISE SCHOTTROFF, »Das Gleichnis vom verlorenen Sohn«, in *ZThK* 68 (1971): 39–42.

unter anderem diejenigen als Volksredner ausschließt, die »Unzucht getrieben« (*πεπορνευμένος*) oder »das elterliche Vermögen oder Erbe verprasst« haben (*τὰ πατρῷα [...] κατεδηδοκώς, ἢ ὃν ἀν κληρονόμος γένηται*) – wer seinen eigenen Haushalt nicht im Griff habe, setze womöglich das Management der Polis ebenso in den Sand.³² In seiner Rede überzeugte Aeschines sein Publikum davon, dass Timarchos ein ebensolcher Verschwender sei, und sparte dabei nicht an Details:

Denn sein Vater hatte ihm ein umfangreiches Vermögen hinterlassen, das dieser vergeudete, wie ich im Verlauf meiner Rede zeigen werde. Aber er verhielt sich so, weil er den schändlichsten Begierden, der Völlerei und Ausschweifung bei Tisch, den Flötenspielerinnen und Hetären, dem Würfelspiel und all den anderen Dingen verfallen war, von denen keines den wohlgeborenen und freien Mann beherrschen sollte. Dieser Widerling schämte sich nicht einmal, das Haus seines Vaters zu verlassen und mit Misgolas zu leben, einem Mann, der weder ein Freund seines Vaters noch ein Gleichaltriger war, sondern ein Fremder und älter als er selbst, ein Mann, der in solchen Dingen keine Hemmungen kannte, während Timarchos selbst in der Blüte seiner Jugend stand.³³

Später wird noch einmal betont, dass von dem väterlichen Vermögen nichts in andere Güter oder Gewerbe investiert, sondern wirklich alles verschwendet worden sei und nun nur noch »Unzüchtigkeit, Verleumdung, Frechheit, Ausschweifung, Feigheit, Schamlosigkeit« übrig seien.³⁴

Einen weiteren Vergleichstext bilden die *Adelphen* des römischen Dichters Terenz, der damit eine Komödie Menanders verarbeitet.³⁵ Obwohl der verschwenderische Sohn dort deutlich sympathischer gezeichnet wird und am Ende besser dasteht als sein Bruder, gibt es auch hier keine Scheu, seine Ausschweifungen im Einzelnen zu beleuchten: Auf Kosten seines Adoptivvaters trinkt und schlemmt er, verkehrt mit Prostituierten, kauft Salben und

32 AESCHINES, *Orationes* 1,29f.

33 Ebd. 1,42f.: *πολλὴν γὰρ πάννι κατέλιπεν ὁ πατὴρ αὐτῷ οὐσίαν, ἦν οὗτος κατεδήδοκεν, ὡς ἔγω προϊόντος ἐπιδεῖξω τοῦ λόγου· ἀλλ’ ἐπράξε ταῦτα δουλεύων ταῖς αἰσχίσταις ἡδοναῖς, ὄψιφαγίᾳ καὶ πολυτελείᾳ δείπνων καὶ αὐλητρίσι καὶ ἑταίραις καὶ κύβοις καὶ τοῖς ἄλλοις, ὡφ' ὃν οὐδενὸς χρὴ κρατεῖσθαι τὸν γενναῖον καὶ ἐλεύθερον. καὶ οὐκ ἥσχόνθη ὁ μιαρὸς οὗτος ἐκλιπῶν μὲν τὴν πατρῷαν οἰκίαν, διαιτώμενος δὲ παρὰ Μισγόλφ, οὕτε πατρικῷ ὅντι φιλῷ οὕθ' ἡλικιώῃ, ἀλλὰ παρ' ἀλλοτρίῳ καὶ πρεσβυτέρῳ ἔσατο, καὶ παρ' ἀκολάστῳ περὶ ταῦτα ὠραῖος ὅν.*

34 Ebd. 1,105.

35 Vgl. ECKARD LEFÈVRE, *Terenz' und Menanders Adelphoe*, Zetemata 145, München 2013: 9–12.

zertrümmert eine Türe.³⁶ Neben den ausführlichen Behandlungen des νιὸς ἀσώτως-Stoffes bei Aeschines und Terenz begegnet das Motiv auch in römischen Fabeln, Komödien und Deklamationen sowie in rabbinischen Gleichnissen und bei Philo von Alexandrien.³⁷

Im Vergleich zum lukanischen Gleichnis scheinen mir für die vorliegende Fragestellung zwei Momente von Bedeutung: Erstens war das Motiv des *filius luxuriosus* sowohl in der griechisch-römischen als auch in der frühjüdischen Literatur bekannt. Vermutlich war die Hörerschaft des Lukasevangeliums daher in der Lage, sich unter ζῶν ἀσώτως (Lk 15,13) einen konkreten Lebensstil vorzustellen.³⁸ Zweitens erscheint die lukanische Darstellung des jungen Verschwenders vor dem Hintergrund der *Rede gegen Timarchos* und den *Adelphos* des Terenz als relativ zurückhaltend. Hurerei wird genannt, allerdings nur als Vorwurf aus dem Mund des älteren Sohnes, nicht des Erzählers, sodass unsicher bleibt, ob es sich um überzogene Polemik des zornigen Bruders oder die Wiedergabe von ins Elternhaus gedrungenen Gerüchten handelt. Andere Konkretionen des ζῶν ἀσώτως wie Trinkgelage, Schlemmereien, Ausfälligkeiten und Konsum von Luxusgütern fehlen völlig.³⁹ Die lukanische Implementierung des *filius luxuriosus*-Motivs in seine Parabel zeigt also auf der einen Seite, dass der Lebenswandel des jüngeren Sohnes mit moralischem Fehlverhalten verknüpft wird. Dies stützt die Perspektive des älteren Bruders. Auf der anderen Seite fällt in der konkreten Ausgestaltung des Motivs die Zurückhaltung auf, weil die mit dem ζῶν ἀσώτως verbundenen Verfehlungen kaum vorkommen. Dies ermöglicht wiederum einen leichteren Zugang zur Sichtweise des Vaters. Insofern zeigt sich auch in der Verwendung des *filius luxuriosus*-Motivs die Ausgewogenheit der Figurenzeichnung in Lk 15,11–32.

36 TERENTIUS, *Adelphoe*, 101–103.114–119.

37 Vgl. insbesondere PHILO, *De Providentia*, 2,4f.; DERS., *Quaestiones in Genesim*, 4,198 als frühjüdische Paralleltexte. Vgl. CALLON, *Adulescentes*, 259–278; PÖHLMANN, *Sohn*, zu den genannten Paralleltexten.

38 Vgl. PÖHLMANN, *Sohn*, 98, sowie die Zusammenfassung von CALLON, *Adulescentes*, 277f.: »Luke, in telling a story that featured prodigality, could also avail himself of one of the stereotypical features of prodigality common in Greco-Roman comedy: expending one's patrimony on love interests, particularly prostitutes. The connection between squandered patrimony and prostitutes would hardly have been shocking, nor would it have confounded an audience in antiquity familiar with the stock tropes of Greco-Roman comedy, as Luke's community was.«

39 Vgl. LUKREZ, *De rerum natura*, 4,1123–1131; PLAUTUS, *Mercator*, I,1,40–43; sowie weitere Vergleichstexte bei CALLON, *Adulescentes*, 259–278.

5 Offenes Ende?

Worauf zielt nun das Ende des Gleichnisses? Liegt die Pointe des eben thematisierten Gesprächs zwischen Vater und erstgeborenem Sohn darin, dass der Vater diesen überzeugen will, sich doch noch über die Rückkehr seines Bruders zu freuen und am Festmahl teilzunehmen, obwohl er »nicht hineingehen wollte« (Lk 15,28)? Ein solch offenes Ende, dass auf die Reaktion des älteren Sohnes zielt, die nicht mehr erzählt wird, suggerieren einige Übersetzungen und Exegesen: »Feiern muss man jetzt und sich freuen«, steht in der *Zürcher Bibel*. Auch die *Elberfelder* und die *Bibel in gerechter Sprache* übersetzen, es sei jetzt Zeit, sich zu freuen.⁴⁰ Aus dem eigentlich unpersönlichen Ausdruck macht die sogenannte Einheitsübersetzung einen Kohortativ (»Aber jetzt müssen wir uns doch freuen«) und die revidierte *Lutherbibel* gar einen Auftrag an den älteren Sohn: »Du solltest aber fröhlich und guten Mutes sein«; seit 2017 immerhin mit dem Verweis auf die »[a]ndere Übersetzung: ›Man musste aber fröhlich und guten Mutes sein‹«. Letztere bietet die *New American Standard Bible*: »But we had to be merry and rejoice.«

Den unterschiedlichen Übersetzungen liegt das Verb ἔδει zugrunde. Dabei handelt es sich um das Imperfekt von δεῖ (»es ist nötig« / »man soll/muss« u. ä.), das im lukanischen Doppelwerk häufig, wenn auch nicht nur, einen göttlichen Heilsplan zum Ausdruck bringt. Im Imperfekt (ohne die Partikel ἥντι) kann es sich entweder schlicht auf ein Geschehen in der Vergangenheit beziehen (»es war nötig«⁴¹ oder »ausdrücken, dass etwas tatsächlich notwendig usw. ist, oder war, aber doch nicht geschieht oder geschah (vgl. deutsches ›sollte‹, ›könnte‹⁴² oder ›hätte sollen‹, ›hätte können‹⁴³)«).⁴⁴ Dass etwas nötig

40 Vgl. aus der exegetischen Zunft beispielsweise JEREMIAS, *Gleichnisse*, 131; JAN LAMBRECHT, »A Note on Luke 15,11–32«, in *Luke and His Readers: FS Adelbert Deniaux*, hg. von Reimund Bieringer, Gilbert van Belle und Joseph Verheyden, BETL 182, Leuven 2005: 304; BARBARA REID und SHELLY MATTHEWS, *Luke 10–24*, Wisdom Commentary 43B, Collegeville 2021, 442; ANNETTE MERZ, »Ways of Teaching Compassion in the Synoptic Gospels«, in *Considering Compassion: Global Ethics, Human Dignity, and the Compassionate God*, hg. von Frits de Lange und L. Juliana Claassens, Eugene (OR) 2018: 52; ALBERTINA OEGEMA, »What Are These Sons Doing? Filial Agency in New Testament and Early Rabbinic Writings«, in *ZNW* 113,2 (2022): 272. INSELMANN, *Freude*, 257–260, skizziert die möglichen Ausgänge der Geschichte.

41 Vgl. Lk 13,16; 22,7; 24,26; Apg 1,16; 17,3.

42 Vgl. Apg 24,19.

43 Vgl. Lk 11,42; Apg 27,21.

44 HEINRICH VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament: Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann – von Siebenthal*, Gießen und Basel 2011, 350f. [Sperrung getilgt]. Vgl. auch EDUARD BORNEMANN und ERNST RISCH, *Griechische Grammatik*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1978, 231.

ist und noch geschehen könnte, wie es die genannten deutschen Übersetzungen implizieren, wird durch das Imperfekt also gerade nicht ausgedrückt. Für diesen Bedeutungsgehalt müsste das Präsens stehen.⁴⁵ Deswegen ist der Bezug von εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει auf ein in der Vergangenheit verwirklichtes Geschehen – das Freuen/Feiern, zu dem in Lk 15,23 aufgerufen (εὐφρανθῶμεν) und das in Lk 15,25 umgesetzt wird (εὐφραίνεσθαι) – am wahrscheinlichsten, das heißt: »Man musste sich freuen und fröhlich sein.«⁴⁶ Und selbst wenn man von einem ausgelassenen Personalpronomen σε ausgeht und die Aussage auf den älteren Sohn bezieht, ist der Bezug zur Wirklichkeit irreals, das heißt: »Du solltest dich eigentlich freuen und fröhlich sein (aber es ist klar, dass du es nicht tust).« Beziehungsweise: »Du hättest dich freuen und fröhlich sein müssen.« Der letzte Satz des Gleichnisses ist also keinesfalls ein moralischer Appell an den älteren Sohn, seine Position noch einmal zu überdenken und sich doch noch zu freuen. Stattdessen weist der griechische Text darauf hin, dass der Vater damit schlicht seinen Umgang mit dem heimgekehrten Sohn rechtfertigt.

Im Kontext von Kapitel 15 heißt das nicht mehr und nicht weniger, als dass Jesus seine Mahlpraxis mit den Randgruppen der Gesellschaft verteidigt. Mit der Geschichte vom Vater, der für Gott steht, und seinen beiden Söhnen, stellt Jesus seine Praxis auf das theologische Fundament des Erbarmens und der Freude Gottes über umgekehrte Sünder:innen.⁴⁷ Ziel ist es nicht, die pharisäische und die schriftgelehrte Gruppe davon zu überzeugen, ebenfalls Sünder:innen zum Essen einzuladen oder an seinen Mahlgemeinschaften teilzunehmen. Vielmehr geht es ihm zuvorderst um die Akzeptanz seiner eigenen Mahlgemeinschaften durch die Gegenpartei.

45 Vgl. im Sinne eines moralischen Appells Lk 12,12; 13,14; Apg 5,29; 9,6. Von Lk 6,36 her ist Gott als »Vater« im Gesamtkontext des Lukasevangeliums natürlich als moralisches Vorbild zu verstehen (*imitatio misericordiae Dei*). Die Aussage in Lk 15,32 zielt aber aufgrund des Tempusgebrauchs gerade nicht darauf ab.

46 Vgl. WOLTER, *Streitgespräch*, 47f.

47 MATTHIAS KONRADT, »Vergangenes vergeben: Eine Skizze zu ethischen Aspekten der Vergebung und ihrer theologischen Grundlegung im Matthäus- und im Lukasevangelium«, in *Ethik der Zeit – Zeiten der Ethik: Ethische Temporalität in Antike und Christentum*, hg. von Ruben Zimmermann u.a., WUNT 510, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 14, Tübingen 2024, 161, stellt im Zusammenhang mit der Frage, warum in Lk 15,11–32 die Umkehrsemantik selbst nicht vorkommt, heraus: »Der Fokus ist hier auf die dem Sünder entgegenkommende Vergebungsbereitschaft Gottes gerichtet, der Jesus in seinem Wirken entspricht.«

6 Fazit

Der Umgang mit ethischen Problemen – allen voran, wenn es um die Inklusion oder Exklusion von Personengruppen geht – ist eine komplexe Herausforderung. Wie das Lukasevangelium in seiner Argumentation und Figurenzeichnung in Lk 15,11–32 mit der Aufnahme von Sünder:innen in die jesuanischen Mahlgemeinschaften umgeht, die im Rahmen des Streitgesprächs Jesu mit einer pharisäischen und einer schriftgelehrten Gruppe kritisiert werden, möchte ich am Ende meiner Auslegung anhand von drei Merkmalen zusammenfassen.

Zunächst wird in der Geschichte die *Multiperspektivität* der Fragestellung ernstgenommen. Die Parabel vom barmherzigen Vater und seinen beiden Söhnen wirft zwei verschiedene Blicke auf den jüngeren Sohn, der auf die einleitend erwähnten Sünder:innen hin transparent ist. Die eine Perspektive bemisst die umgekehrten Sünder:innen weiterhin und ausschließlich an ihrem vergangenen Fehlverhalten. Die andere sieht sie als Verlorene, die wiedergefunden wurden. Für die Plausibilisierung dieser Sichtweise sind die Hungersnot wie auch die Unbarmherzigkeit der Mitmenschen entscheidend, weil sie der Komplexität von Leidursachen Rechnung tragen und als widrige Umstände die Verantwortung des Sünders für seine Notlage abschwächen. Dadurch bauen sie eine Verständnisbrücke für die Gegnerschaft Jesu, die einen zugewandten Umgang mit Menschen an Kriterien der Würdigkeit und Unschuld zu knüpfen scheint. Das heißt: Wenn die Misere des Sünders nicht nur auf dessen Fehlverhalten, sondern auch auf unverschuldete Umstände wie eine Hungersnot zurückzuführen ist, lässt sich seine Wiederaufnahme durch den Vater respektive Jesus leichter akzeptieren.

Zweitens ist die Figurenzeichnung des jüngeren Sohnes in Lk 15,11–32 durch *Ausgewogenheit* geprägt. Dies wird sowohl im zurückhaltenden Umgang mit dem *filius luxuriosus*-Motiv als auch in der Gegenüberstellung der eben genannten Perspektiven deutlich, die nicht nur von den Figuren selbst, sondern auch von der auktorialen Erzählstimme begründet werden. Dabei erscheint selbst die von der Erzählperson nicht präferierte Ansicht in gewissem Maße nachvollziehbar. Meiner Meinung nach liegt darin sogar die Überzeugungskraft der Argumentation, weil sie die Anerkennung der Gegenposition offenbart, anstatt diese durch eine polemische Zeichnung des älteren Sohnes zu entwerten.

Als drittes und letztes Charakteristikum der lukanischen Argumentation ist ihre *Unaufdringlichkeit* zu nennen. Wie oben gezeigt, legen die Figurenbesetzung und der Kontext offen, dass der Erzähler seine Hörer- und Leserschaft dafür gewinnen will, auch die Perspektive des Vaters, also die Deutung der umgekehrten Sünder:innen als wiedergefundene Verlorene, und damit deren

Inklusion in die jesuanische Gemeinschaft anzuerkennen. Dabei geht er, wie die Untersuchung des vermeintlich offenen Endes der Erzählung ergab, unaufdringlicher und weniger appellativ vor, als es gängige Lesarten des Textes suggerieren oder sich möglicherweise vom Lukasevangelisten als Ethiker erhoffen.

7 Antike Quellen und deren Übersetzungen

- AESCHINES, *Orationes*, Post Fr. Frankium cur. Fridericus Blass, BSGRT, 2. Aufl., Stuttgart 1978.
- ARISTOTELES, *Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 4: *Rhetorik*, übers. und erläutert von Christof Rapp, Halbband 1 und 2, Berlin 2002.
- ULRIKE BAIL u. a., Hgg., *Bibel in gerechter Sprache*, 3. Aufl., Gütersloh 2007.
- CHRISTLICHE VERLAGSGESELLSCHAFT, *Elberfelder Bibel 2006*, Dillenburg 2008.
- KIRCHENRAT DER EVANGELISCH-REFORMIERTEN LANDESKIRCHE DES KANTONS ZÜRICH, *Zürcher Bibel*, 2. Aufl., Zürich 2008.
- LUKREZ, *Von der Natur. Lateinisch – deutsch*, hg. und übers. von Hermann Diels, mit einer Einführung und Erläuterungen von Ernst Günther Schmidt und einem Geleitwort von Albert Einstein, 3. Aufl., Berlin 2013.
- Novum Testamentum Graece*, Post Eberhard Nestle [...] communiter ed. Barbara et Kurt Aland, 28. Aufl., Stuttgart 2012.
- PHILO ALEXANDRINUS, *Quaestiones in Genesim. Fragmenta Graeca*, hg., eingeleitet und kommentiert von Françoise Petit, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 33, Paris 1978, 41–81.83–153.155–160.162–183.185–213.216–228.
- PHILO ALEXANDRINUS, »De Providentia«, in *Philo*, hg. von Francis Henry Colson, Bd. 9, Cambridge, MA 1941 (repr. 1967): 454–506.
- PLAUTUS, *Komödien*. Bd. III: *Curculio – Epidicus – Menaechmi – Mercator. Lateinisch und deutsch*, hg., übers. und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, Darmstadt 2008.
- PUBLIUS TERENTIUS AFER, *Adelphoe*, hg. von Roland H. Martin, Cambridge Greek and Latin Classics, Cambridge u. a. 1976.

Thomas W. Holstein 

Von der Entwicklungsbiologie zum Neovitalismus

Die Bedeutung der Forschung von Hans Driesch für die moderne Biologie

Mit Klaus Tanner verbinden mich viele Begegnungen aus unserer gemeinsamen Heidelberger Zeit. Dies war die auch für unsere Alma Mater spannende Zeit der Exzellenzinitiative. Wir waren zwischen 2010 und 2015 Fellows am Marsilius-Kolleg der Universität, einem als *Institute for Advanced Studies* eingerichteten interdisziplinären Kolleg zur Förderung des Dialogs zwischen den verschiedenen Forschungsrichtungen am Wissenschaftsstandort Heidelberg. Über die Fächergrenzen hinweg haben sich hier enge Beziehungen entwickelt, wie auch zwischen uns. Für mich war es beeindruckend zu lernen, Welch profunde Kenntnis biologischer Prozesse Klaus Tanner besitzt, gepaart mit einem scharfen wissenschaftstheoretischen Ansatz und seinem theologischen Hintergrund. Zu den von Klaus Tanner in diesem Rahmen initiierten Projekten gehörte zuvorderst die von ihm koordinierte Projektgruppe EURAT (Ethische und rechtliche Aspekte der Totalsequenzierung des menschlichen Genoms) und deren 2013 veröffentlichte Stellungnahme. Hier wurden Leitlinien formuliert, die für die heutige medizinische Forschung und Therapie in unserem Land unverzichtbar sind, vergleichbar zu den Stellungnahmen der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellforschung (ZES), die Klaus Tanner von 2011 bis 2019 auf Bundesebene leitete.¹

Zusammen konnten wir im Marsilius-Kolleg 2014 eine Sommerakademie zum Thema Synthetische Biologie ausrichten, zu einem noch heute spannenden Thema, das für uns und andere zum Ausgangspunkt weiterer Treffen wurde. Offenkundig ist, dass es bei diesem Thema um etwas Grundsätzliches im Verständnis der Naturwissenschaften geht, will man die Entstehung und Entwicklung belebter Natur verstehen. Die Grundfrage ist die nach der Emergenz, das heißt, worin sich Lebensprozesse auszeichnen und wie sich die Biologie als »Wissenschaft vom Leben« von den anderen Naturwissenschaften wie Chemie und Physik unterscheidet. Behandelt wurde die Frage bereits von Hans Driesch (1867–1941), einem der bedeutendsten Biologen seiner Zeit, der

1 Vgl. den Beitrag von Anthony Ho im vorliegenden Band.

in seinen Heidelberger Jahren um die Jahrhundertwende 1900 die experimentelle Forschung aufgab und sich dem Neovitalismus zuwandte.

Mit Klaus Tanner teile ich mein Interesse für diese Fragestellung und die Forscher, die sie an der Schwelle des 19. Jahrhunderts bearbeiteten, insbesondere an Hans Driesch. Die Entwicklungsbiologie befand sich damals an einem wichtigen Wendepunkt, der in verschiedene Richtungen führte: (I) Fortsetzung der Analyse der Entwicklung durch experimentelle Ansätze (Ablation, Transplantation, chemische Interferenz), (II) genetische Analyse mit Mutanten nach der Entdeckung der Chromosomen und der Wiederentdeckung der Mendelschen Kreuzungsexperimente sowie (III) theoretische Analyse der Entwicklungsprozesse mit dem Ziel, die Biologie als Grundlagenwissenschaft (gleichberechtigt neben Physik und Chemie) zu definieren. Driesch wählte den dritten Weg, der ihn zum Neovitalismus führte. Es wäre lohnend, die Kongruenz der neovitalistischen Thesen von Driesch mit dem heutigen Kenntnisstand der Biowissenschaften zu vergleichen, würde aber den Rahmen dieser Skizze sprengen.

1 Genetik und experimentelle Embryologie

Die heutige Biologie und Medizin sind ohne die Genetik und deren molekulare Grundlagen nicht vorstellbar.² Auf Grundlage der Expression bestimmter Gene können heute Aussagen zum Repertoire der Proteine einer Zelle und deren Eigenschaften getroffen werden. Ziel der Biologie und der Entwicklungsbiologie im Besonderen ist letztlich, die Entwicklung eines Organismus in allen seinen Dimensionen von der Befruchtung bis zum Tod zu verstehen.

Der Ansatz der Molekulargenetik ist im Kern mechanistisch. Die Suche nach der genetischen Steuerung von Entwicklungsprozessen beruht auf der Suche nach bestimmten Genen oder Genprodukten und ihrer Interaktion. Möglich wurde dies einerseits durch die Entdeckung der Nukleinsäuren (Deoxynukleinsäuren oder DNS) 1869 durch den Chemiker Friedrich Miescher (1844–1895) und deren Strukturbestimmung 1953 durch James D. Watson (geb. 1928) und Francis H. C. Crick (1916–2004). Zum anderen durch

² Viele Lebensbereiche sind heute von der molekularen Genetik durchdrungen. Nicht nur die Genome nahezu aller Organismen sind prinzipiell verfügbar, sondern auch die von Individuen. In der Medizin werden so auf Grundlage der Ganz-Genom/Exom-Sequenzierung neue therapeutische Ansätze und personalisierte Behandlungsstrategien möglich: MICHAEL MENZEL u. a., »Benchmarking Whole Exome Sequencing in the German Network for Personalized Medicine«, in *Eur J Cancer* 211 (2024): 114306, <https://doi.org/10.1016/j.ejca.2024.114306>.

die Chromosomentheorie der Vererbung durch Theodor Boveri (1862–1915), Edmund B. Wilson (1856–1939) und Thomas H. Morgan (1866–1945), die die Chromosomen als Träger der Erbinformation identifizierten und damit ein zelluläres Verständnis der Mendelschen Genetik ermöglichten.³ Als einer der Begründer der Genetik wurde Morgan 1935 für die Chromosomentheorie der Vererbung mit dem Nobelpreis ausgezeichnet. Der mechanistische Ansatz gilt aber auch für die Identifizierung und Klassifizierung von Genen, welche die ersten Schritte der Entwicklung steuern oder die homeotischen Mutationen, beides konnte auch an der Fliege gezeigt werden.⁴ Für diese Meilensteine der Genetik wurde der Nobelpreis verliehen, 1933 an Morgan und 1995 an Lewis/Nüsslein-Volhard/Wieschaus.

Am Anfang der Aufklärung von Entwicklungsprozessen standen jedoch Experimente zur Embryonalentwicklung und Regeneration. Auch wenn die experimentelle Embryologie (auch als Entwicklungsphysiologie bezeichnet) oft als mechanistisch beschrieben wird, so geht ihr Ansatz doch immer von der Ganzheit des Organismus aus. Sie befasst sich mit Strukturen, die fehlen oder sich noch im Embryonalstadium befinden, und betrachtet den Organismus immer als Ganzes. Dies gilt für die frühen Studien über die Regeneration von *Hydra* durch Abraham Trembley (1710–1784) bis hin zu den Experimenten von Hans Spemann (1869–1941) über die frühe Entwicklung von Amphibien, bei denen bestimmte Gewebe die Eigenschaft eines Organismus besitzen.⁵

Methodisch wurde ein großer Teil der Ergebnisse der experimentellen Embryologie durch Ablations- oder Transplantationsexperimente erzielt, bei denen die morphogenetischen Eigenschaften eines bestimmten Gewebes getestet werden, insbesondere das Phänomen der Induktion. Wenn Gewebe an eine ektopische Stelle eines Wirtes transplantiert wird, kann getestet werden, ob das transplantierte Gewebe in der Lage ist, das Differenzierungsschicksal des Wirtsgewebes zu steuern. Im Falle der Achsenbildung in der frühen Embryogenese (Gastrulation) hat das Gewebe sogar die Eigenschaft eines Organisators, der eine komplette Körperachse induzieren kann. Für diese *Entdeckung des*

³ JULIAN S. HUXLEY, »The Mechanism of Mendelian Heredity«, in *Nature* 113 (1924): 518–520; THOMAS H. MORGAN, »Localization of the Hereditary Material in the Germ Cells«, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 1,7 (1915): 420–429.

⁴ EARL B. LEWIS, »A Gene Complex Controlling Segmentation in *Drosophila*«, in *Nature* 276 (1978): 565–570; CHRISTIANE NÜSSLEIN-VOLHARD und ERIC WIESCHAUS, »Mutations Affecting Segment Number and Polarity in *Drosophila*«, in *Nature* 287 (1980): 795–801.

⁵ HANS SPEMANN und HILDE MANGOLD, »Über die Induktion von Embryonalanlagen durch Implantation artfremder Organisatoren«, in *Wilhelm Roux Arch. Entw. Mech. Org.* 100 (1924): 599–638; ABRAHAM TREMBLEY, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce à bras en forme de cornes*, hg. von Jean und Herman Verbeek, Leiden 1744.

Organisator-Effektes in der Embryonalentwicklung erhielt Spemann 1937 den Nobelpreis.

Die zellulären und molekularen Grundlagen des Organisator-Effekts blieben lange Zeit ein Rätsel und konnten erst in den letzten Jahren zunächst genetisch aufgeklärt werden. Dazwischen liegen Jahrzehnte der Suche nach den zugrundeliegenden Molekülen und Mechanismen. Hervorzuheben ist auch, dass Morgan seine Arbeiten aber mit experimenteller Embryologie und Regenerationsbiologie begann,⁶ lange bevor er sich *Drosophila* und den genetischen Experimenten zuwandte.⁷ In Morgans Forschungen manifestiert sich somit ein Wendepunkt in der Entwicklungsbiologie, der ihn von der experimentellen Embryologie zur Genetik führte, mit deren Hilfe er konsequent die genetischen Grundlagen der Entwicklung untersuchte, sobald ein geeignetes Tiermodell für die Genetik zur Verfügung stand. Dies sollte jedoch zu einem Bruch zwischen experimenteller Embryologie und Genetik führen, der erst mehr als ein halbes Jahrhundert später überwunden werden konnte, nicht zuletzt durch die Erkenntnisse der molekularen Evolutionsbiologie, die eine hohe genomische Konservierung über Stammesgrenzen hinweg nachwies und den Vergleich von Entwicklungsprozessen sogar zwischen Fliege und Mensch ermöglichte.

2 Drieschs Seeigel-Experimente

Sehr großen Einfluss auf Morgan hatte Driesch mit seinen Experimenten. Beide unterhielten auch zeitlebens einen intensiven Austausch durch Korrespondenz und persönliche Besuche. Was ist das Besondere an Drieschs Experimenten und warum haben sie noch heute einen so großen Einfluss auf die Biologie, dass sie bis in die Gegenwart in den Lehrbüchern der Biologie und Entwicklungsbiologie detailliert beschrieben und diskutiert werden? August Weismann (1834–1914) hatte in seinem Keimplasma-Modell postuliert, dass es nach der ersten Zellteilung der befruchteten Eizelle zu einer Trennung der Determinanten kommt, wenn man die Blastomeren trennt.⁸ Wilhelm Roux (1850–1924) testete Weismanns Hypothese, indem er eine der Blastomeren

6 THOMAS H. MORGAN, *Regeneration*, New York und London 1901.

7 THOMAS W. HOLSTEIN, »The Role of Cnidarian Developmental Biology in Unraveling Axis Formation and Wnt Signaling«, in *Dev Biol* 487 (2022): 74–98; DERS., »The Significance of Ethel Browne's Research on *Hydra* for the Organizer Concept«, in *Cells Dev* 178 (2024): 203907.

8 AUGUST WEISMANN, *Die Entstehung der Sexualzellen bei den Hydromedusen: Zugleich als Beitrag zur Kenntnis des Baues und der Lebenserscheinungen dieser Gruppe*, Jena 1883.

im Zweizellstadium mit einer Injektionsnadel abtötete und feststellte, dass sich nur eine Hälfte des Embryos entwickelte, was auf eine autonome Spezifizierung schließen ließ.⁹ Driesch kam jedoch in seinen Experimenten mit Seeigeln zu gegenteiligen Ergebnissen. Er trennte die Blastomeren und jede Blastomere eines 2-zelligen Embryos entwickelte sich zu einer vollständigen Larve.¹⁰ Ebenso entwickelten sich die isolierten Zellen, wenn die Blastomeren aus 4- oder 8-zelligen Embryonen stammten. Dieses Ergebnis unterschied sich klar von den Vorhersagen von Weismann und Roux, nach denen jede Blastomere nur einen Teil der zukünftigen Larve bilden sollte.

Die Experimente zeigen eine hohe Regulationsfähigkeit des Embryos und liefern gleichzeitig den Beweis, dass das Schicksal einer Zelle von dem ihrer Nachbarzellen abhängt. Die Interaktionen und Induktion zwischen den Zellen sind hierbei entscheidend, nicht das Zellschicksal durch einen zytoplasmatischen Faktor. Diese und andere Experimente zeigen laut Driesch auch, dass das Potenzial einer isolierten Blastomere größer ist als sein tatsächliches Schicksal (im Sinn der gebildeten Zelltypen). Driesch schloss daraus, dass der Seeigel-embryo ein *harmonisches Äquipotential-System* darstellt, in dem alle potentiell unabhängigen Teile zusammenwirken, um einen einzigen Organismus zu bilden. So weitreichend die Schlussfolgerungen dieser Experimente sind, so einfach waren sie in ihrer Durchführung, was Driesch auch eindrucksvoll in seinen späten Lebenserinnerungen geschildert hat:

Ich selbst führte meinen Plan aus, das Roux'sche Froschexperiment am Seeigelkeim zu wiederholen. Kannte ich doch die Vorteile gerade dieses Keimes, der glashell ist, sich sehr rasch entwickelt und Beobachtungen im Leben ohne jede Präparation zulässt, und wusste ich doch aus den freilich nur auf Zellphysiologisches gerichteten Unternehmungen der Gebrüder Hertwig und Boveri, dass der Seeigelkeim sehr widerstandsfähig ist und sehr kräftige Eingriffe überlebt.

Ich trennte also durch Schütteln in einem kleinen Glasrohr die beiden ersten Furchungszellen voneinander, oder tötete auch durch eben dieses Verfahren die eine von ihnen ab: aus der überlebenden, bzw. aus beiden voneinander getrennten Zellen erhielt ich dann, durchaus gegen meine Erwartung, jeweils einen

⁹ WILHELM ROUX, »Beiträge zur Entwickelungsmechanik des Embryo V: Über die künstliche Hervorbringung halber Embryonen durch Zerstörung einer der beiden ersten Furchungskugeln, sowie über die Nachentwicklung (Postgeneration) der fehlenden Körperhälfte«, in *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medicin* 114 (1888): 246–291.

¹⁰ HANS DRIESCH, »Entwickelungsmechanisches«, in *Anatomischer Anzeiger* 7 (1892): 584–586.

ganzen verkleinerten »Pluteus« wie die freilebende Larve des Seeigels genannt wird – (der nicht-zoologische Leser denke hier an die Kaulquappe oder die Raupe). Die isolierte Zelle furchte sich zwar, wie sie es im Verbande mit ihrem Genossen getan hatte, gab also ein halbes Furchungsbild in Form einer halben Hohlkugel; aber dann schloss sich diese zu einer kleinen Ganzkugel, die sich, als ob sie die normale »Blastula«, nur verkleinert, wäre, entwickelte. Das war das Gegenteil von Roux' Ergebnis, das Gegenteil auch zu Weismanns embryogenetischer Theorie, nach der die individuelle Entwicklung auf Grund einer gegebenen materiellen Struktur verlaufen sollte, deren einzelne Abschnitte durch die Furchung auf einzelne Zellen verteilt wurden. Nach dieser Lehre hätten die isolierten Furchungszellen des Seeigelles je einen halben Pluteus liefern müssen, sie taten es aber nicht. – Ich selbst war so verblüfft über mein Ergebnis, dass ich immer noch an einen Versuchsfehler dachte, und mich erst durch sehr viele Versuche, die immer, unter größten Kautelen ausgeführt, das selbe Resultat ergaben, von der Endgültigkeit meines Experimentalresultates überzeugen ließ.¹¹

3 Drieschs Vita

Heidelberg spielte für Drieschs Wechsel von der experimentellen zur theoretischen Biologie und dem Neovitalismus eine signifikante Rolle.¹² Es handelte sich um einen bedeutenden Standort für die experimentelle Zell- und Entwicklungsbiologie um die Jahrhundertwende, wo der Zoologe Otto Bütschli (1848–1920) sich unter anderem mit dem Chemismus des Zytoplasmas beschäftigte und zahlreiche Forscher angezogen hatte, deren führende Arbeiten noch heute für die experimentelle Embryologie stehen, wie zum Beispiel Richard B. Goldschmidt (1878–1958) und Viktor Hamburger (1900–2001).

11 DERS., *Lebenserinnerungen: Aufzeichnungen eines Forschers und Denkers in entscheidender Zeit*, München und Basel 1951, 74.

12 Goldschmidt promovierte 1902 bei Bütschli in Heidelberg, wurde Direktor am Kaiser-Wilhelm-Institut für Biologie (1919–1935), musste nach seiner Ausbürgerung durch die Nationalsozialisten 1935 in die USA emigrieren, wo er Professor an der UC Berkeley und Mitglied der National Academy of Sciences wurde. Hamburger war Student in Heidelberg und promovierte bei Spemann in Freiburg, emigrierte nach der sog. Machtergreifung der Nationalsozialisten in die USA, wo er Professor an der Washington University in St. Louis und Mitglied der National Academy of Sciences wurde. Herbst studierte und promovierte wie Driesch bei Haeckel, ging mit Driesch nach Heidelberg, wo er Nachfolger von Bütschli wurde und 1935 emeritierte. Er stimmte sich gegen die Entlassung von Clara Hamburger und wird von Goldschmidt als Gegner des Nationalsozialismus beschrieben: MICHAEL ELSTNER, *Jenseits der Entwicklungsphysiologie: Curt Herbst im Spiegel seiner Korrespondenz mit Hans Driesch*, Diss., Ulm 2013.

Auch Driesch hatte einen Hintergrund in der vergleichenden Anatomie und Embryologie. Er studierte in Jena, wo er 1889 bei Ernst Haeckel (1834–1919) über Hydroidpolypen promovierte. Hier traf er auch Curt Herbst (1866–1946), der wie er aus wohlhabendem Haus stammte, was beiden schon früh umfangreiche Forschungsreisen ermöglichte, so an die *Stazione Zoologica di Napoli* und die *K.K. Zoologische Station Triest*. Dort entstanden Drieschs berühmte Seeigel-experimente, aber auch Arbeiten von Herbst zum Einfluss von Salzen (LiCl) auf die Frühentwicklung. Beide gingen 1900 nach Heidelberg. Driesch wurde Privatdozent für Naturphilosophie und Mitglied der Naturwissenschaftlich-Mathematischen Fakultät. Herbst habilitierte sich bei Bütschli und wurde später dessen Nachfolger.

Mit Unterstützung des Philosophen Wilhelm Windelband (1848–1915) gelang es Driesch, 1911 in die philosophische Fakultät zu wechseln.¹³ Nach einem Ordinariat für Philosophie in Köln (1920) ging Driesch 1921 an die Universität Leipzig, wo er bis zu seiner durch die Nationalsozialisten erzwungenen Emeritierung 1933 blieb.¹⁴

4 Drieschs Bedeutung für die Biologie

Im Folgenden wird vor allem Bezug genommen auf Richard Goldschmidt, Viktor Hamburger und Curt Herbst, Forscher, die Driesch sehr gut kannten, sowie auf Drieschs posthum erschienene Lebenserinnerungen.¹⁵ Die Einschätzung der wissenschaftlichen Verdienste von Hans Driesch durch Goldschmidt und Hamburger sind eindeutig.¹⁶ Ihre Einordnung lässt auch heute keine Zweifel an der Bedeutung von Drieschs Experimenten aufkommen. Goldschmidt vergleicht sogar Drieschs Experimente mit denen von Spemann und ordnet Driesch als den bedeutenderen, originelleren und »wirklichen Bahnbrecher in der Biologie« ein.¹⁷

13 CURT HERBST, »Hans Driesch als experimenteller und theoretischer Biologe«, in *Wilhelm Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen* 141 (1942): 111–153.

14 ELSTNER, *Jenseits der Entwicklungspsychologie*.

15 DRIESCH, *Lebenserinnerungen*.

16 RICHARD GOLDSCHMIDT, *Portraits from Memory: Recollections of a Zoologist*, Seattle 1956; VIKTOR HAMBURGER, *The Heritage of Experimental Embryology: Hans Spemann and the Organizer*, New York 1988.

17 »In den neunziger Jahren hatte die Entwicklungsphysiologie ihren glänzenden Aufschwung genommen. W. Roux war ihr Begründer; er hörte aber bald mit der experimentellen Arbeit auf und befasste sich nur noch rein theoretisch mit ihr. Ihr eigentlicher Initiator war dagegen Hans Driesch zusammen mit seinem anderen Ich, Curt Herbst. [...] Driesch war es vor

Für Hamburger ist der Kern der Organisator-Experimente von Spemann und seiner Doktorandin Hilde Mangold die Rolle der Induktion.¹⁸ In der Gastrulation der Amphibienentwicklung wird gezeigt, wie gewebeartig organisierte kleine Kollektive embryonaler Zellen der dorsalen Urmundlippe an ektopischer Stelle eine ganze Körperachse induzieren können (siehe oben), wobei dieser Induktion wiederum eine ganze Hierarchie von weiteren Induktionsereignissen zugrunde liegt.¹⁹ Auch heute noch ist dies die Grundlage unserer Erklärungsmodelle zu der geordneten Entstehung von Körperachsen und Organen in der Embryonalentwicklung und Regeneration. Bemerkenswerterweise wurden ganz ähnliche Organisator-Experimente bereits 15 Jahre zuvor veröffentlicht, die an dem einfachen Süßwasserpolypen *Hydra* durchgeführt wurden.²⁰ Wichtiger als die Priorität ist vielleicht, dass sie von einer Studentin durchgeführt wurden, die in dem Labor von Morgan und Wilson arbeitete.²¹ Wir wissen heute auch, dass an den Induktionsvorgängen bei der Organisator Bildung in beiden Fällen der evolutiv hoch konservierte Wnt-Signalweg zentral beteiligt ist, was auf ähnliche molekulare Mechanismen hinweist.²²

allem der der Kausalanalyse zum Durchbruch verhalf. Noch heute, da die Entwicklungsphysiologie längst zum Allgemeingut aller Biologen geworden ist, sind wir Nutznießer der bedeutenden Erkenntnisse von Driesch der als großer Experimentator und tief schürfender Denker so Hervorragendes leistete, dass er seiner Zeit weit voraus war. [...] In den späteren Jahren scheint dann Drieschs Bedeutung durch die allgemeine Anerkennung, die dem Lebenswerk Spemanns zuteilwurde, in den Schatten gestellt worden zu sein. Ich glaube jedoch, dass Driesch der bei weitem größere Analytiker, der unabhängiger Geist und darüber hinaus, durch seine kühnen Experimente und Ideen, auch der wirkliche Bahnbrecher war.« GOLDSCHMIDT, *Portraits from Memory*, 65 [Übersetzung Elisabeth de Lattin, Hamburg 1959].

18 SPEMANN und MANGOLD, *Über die Induktion*.

19 »Die allgemeinen Themen der ›abhängigen Differenzierung‹, die von Roux in den 1880er Jahren formuliert worden waren, und der embryonalen Induktion lagen in der Luft. In der Tat waren einige von Spemanns Zeitgenossen in theoretischen Fragen bereits weiter als er. Ich denke dabei insbesondere an Driesch und seinen Freund Curt Herbst. Nach einer Reihe brillanter Experimente an Seeigel-Eiern hatte Driesch 1894 (im Alter von 27 Jahren) eine ausgefeilte *Analytische Theorie der organischen Entwicklung* ausgearbeitet, in der die Rolle des Zellkerns und des Zytosplasmas, induzierende chemische Reize und andere grundlegende Probleme und Mechanismen mit großer Klarheit diskutiert wurden.« HAMBURGER, *Heritage*, 14 [Übersetzung TWH].

20 ETHEL N. BROWNE, »The Production of New Hydranths in *Hydra* by the Insertion of Small Grafts«, in *J. Exp. Zool.* 7 (1909): 1–37.

21 HOLSTEIN, *The Significance of Ethel Browne's Research*.

22 Ebd.

5 Drieschs Hinwendung zur Theoretischen Biologie und zum Vitalismus

Wie von Hamburger geschildert, waren Driesch und Herbst in der theoretischen Durchdringung der Induktionsexperimente Spemann weit voraus, wenn es überhaupt sein Ziel war, hier zu einer kohärenten Theorie zu kommen. Sowohl Driesch als auch Herbst veröffentlichten zwischen 1890 und 1900 wissenschaftstheoretische Studien, in denen erstmals eine Theorie der organischen Entwicklung ausgearbeitet war und zugleich auch die offenen Fragen nach den zugrundeliegenden Mechanismen thematisiert wurden.²³ Ziel ihrer experimentellen Arbeiten war eindeutig ein *mechanistisches* Verständnis der Induktions- und Regulationsvorgänge in der Embryogenese von Organismen, wie es auch von Hamburger und zuletzt von Sander betont wurde.²⁴

Gleichzeitig waren dies auch die entscheidenden Jahre der Hinwendung Drieschs zum Neovitalismus. Seine Arbeiten tragen programmatische Titel: *Die Maschinentheorie des Lebens*,²⁵ *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge – Ein Beweis vitalistischen Geschehens*,²⁶ *Die organischen Regulationen – Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*.²⁷ Die Gründe für die Wende in seiner

23 HANS DRIESCH, *Analytische Theorie der organischen Entwicklung*, Leipzig 1894; CURT A. HERBST, *Formative Reize in der tierischen Ontogenese: Ein Beitrag zum Verständnis der tierischen Embryonalentwicklung*, Leipzig 1901.

24 »Herbst, who deserves credit as the first practitioner of chemical experimental embryology – he made some notable discoveries in his studies of the effects of ions on sea urchin development – had published his theoretical Programmschrift (manifesto) on *Formative Stimuli in Animal Ontogeny* in 1901, the same year in which Spemann's first study appeared. It is an extensive and systematic survey of developmental mechanisms. A crucial issue in the approach of both Driesch and Herbst is well formulated by the latter: ›to establish the occurrence of formative stimuli which are exerted from one part of the embryo to another, and to demonstrate eventually the possibility of a complete resolution of the entire ontogenesis into a sequence of such inductions‹ (Herbst, 1901, p. 2). One should not be taken aback by the use of the antiquated term ›formative stimulus‹, which had been taken over from Rudolf Virchow and from botanists of the middle of the last century. Mechanists like Herbst had long divested it of its mystical overtones and used the term synonymously with ›inductor‹.« HAMBURGER, *Heritage*, 14–15; KLAUS SANDER, »Hans Driesch the Critical Mechanist: Analytische Theorie der organischen Entwicklung«, in *Roux' Archives of Developmental Biology* 201 (1992): 331–333.

25 HANS DRIESCH, »Die Maschinentheorie des Lebens«, in *Biologisches Centralblatt* 16 (1896): 353–368.

26 DERS., *Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge: Ein Beweis vitalistischen Geschehens*, Leipzig 1899.

27 DERS., *Die organischen Regulationen: Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens*, Leipzig 1901.

Forschung schildert Driesch in seinen *Lebenserinnerungen* prägnant.²⁸ Danach sei mechanistisch nicht erklärbar, warum in seinen Regenerationsexperimenten die Potenzen des Gewebes (er spricht von Elementen) nach »beliebiger Zerstückelung« immer viel größer seien als dessen prospektive Bedeutung. Die bei dieser Regulation wirksamen Prozesse, die stets »das Ganze« regenerieren, sieht er als zentrale Komponenten eines »harmonisch-äquipotentiellen Systems des Organischen«. Und Driesch formuliert als Kern seiner Argumente für eine Abkehr von mechanistischen Erklärungen:

War es denkbar, dass eine gegebene Anordnung der Materie des Eies oder bei Restitution des Erwachsenen eine präformierte »materielle Struktur« [...] die letzte Grundlage der Lokalisation dieses Geschehens sei, wie eine »teleologisch-mechanistische« Einstellung das fordern musste; eine Struktur auf deren gegebener Grundlage sich alles Einzelgeschehen physikalisch-chemisch abspielte? Nein – das war unausdenkbar! Denn eine gegebene Struktur, eingestellt auf die Lieferung eines bestimmten Endziels bleibt doch nicht was sie war, wenn man ihr beliebige Teile nimmt oder ihre Teile beliebig verlagert.

Diese Gedanken sind 10 Jahre nach Drieschs Tod 1941 veröffentlicht worden. Zur Zeit ihrer Niederschrift war die Rolle der DNA als Träger der Erbinformation erst ansatzweise²⁹ und die mit der DNA verbundenen molekulargenetischen Prozesse der Proteinbiosynthese (Transkription und Translation sowie Genregulation) noch nicht einmal ansatzweise bekannt. Mit unseren heutigen Kenntnissen der molekularen Prozesse in der Entwicklung und Evolution kann Drieschs Paradoxon durchaus mechanistisch erklärt werden. Der DNA kommt die Rolle einer *präformierten materiellen Struktur* zu, die in den Entwicklungsprozessen aktiviert wird, diese steuert, die aber auch Grundlage von strukturellen Veränderungen ist. Diese Veränderungen bilden über Generationen hinweg ein evolutives Gedächtnis, das uns mit den einfachsten Lebensformen verbindet.

Man kann spekulieren, ob diese für Driesch unüberwindbaren Hürden ihn dazu bewegten, seine experimentellen Arbeiten nicht fortzusetzen und warum er nicht – wie Morgan – eine Wende hin zur Genetik einschlug. Der auf Aristoteles zurückgehende Vitalismus, dem zufolge Organismen auch von einer lebendigen Kraft geformt werden, brachten ihm jedenfalls umfassende

28 DERS., *Lebenserinnerungen*, 109.

29 OSWALD T. AVERY, COLIN M. MACLEOD und MACLYN MCCARTY, »Studies on the Chemical Nature of the Substance Inducing Transformation of Pneumococcal Types«, in *Journal of Experimental Medicine* 79 (1944): 137–158.

Kritik der biologischen Welt ein, die bei den Vertretern der Genetik noch schärfer war als bei den experimentell arbeitenden Biologen.

Ausgangspunkt seiner naturphilosophischen Schule des Neovitalismus und der Entelechie-Theorie ist jedoch, dass Lebensvorgänge durch spezifische biologische Ordnungsprinzipien bestimmt werden. In einer Arbeit, die noch vor Drieschs ersten neovitalistischen Arbeiten 1893 erschienen ist, versuchte er eine Theorie der Biologie zu formulieren und der Biologie einen eigenständigen Platz neben der Physik und Chemie als anerkannte und selbstständige Grundlagenwissenschaft zuzuweisen.³⁰

In der *Philosophie des Organischen*,³¹ seinem naturphilosophischen Hauptwerk, fasst er im ersten Teil die Ergebnisse der *Analytischen Biologie* zusammen und begründet im Kontext von Deszendenz- und Vererbungslehre die Eigenständigkeit des Lebens. Im zweiten Teil wird die Philosophie des Organischen entwickelt, die im Wesentlichen eine Ableitung der aristotelischen Entelechie-Lehre ist und verschiedenste funktionelle Ebenen des Organischen darstellt. Die Entelechie ist dabei treibende Kraft alles Organischen, die Form und Funktion der verschiedenen Lebensformen bestimmt. Aber welcher Art ist dieser Faktor? Hier setzt die Kritik der meisten Biologen an. Ludwig von Bertalanffy (1901–1972), der wie Driesch aus der Entwicklungsbiologie und Morphologie kam und als Pionier der Systemtheorie gilt, hat in seinem Hauptwerk *Modern Theories of Development* als Haupteinwand gegen Drieschs Neovitalismus vorgebracht, dass dessen Entelechie-Hypothesen keinen Erklärungswert hätten.³² Dieser Einwand will ernstgenommen sein, weil Bertalanffy einen fächerübergreifenden holistischen Ansatz verfolgte. In seinem Ansatz der theoretischen Biologie setzte er sich mit der Gestalttheorie und den Grundlagen der organischen Biologie auseinander und führte das Konzept der emergenten Evolution ein,³³ obwohl dessen molekulare Grundlagen erst in Ansätzen erkennbar waren.

30 HANS DRIESCH, *Die Biologie als selbstständige Grundlagenwissenschaft*, Leipzig 1893.

31 DERS., *Philosophie des Organischen*, Bd. 1 und 2, Leipzig 1909; DERS., *Philosophie des Organischen: Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907–1908*, Leipzig 1921.

32 »The chief objection to vitalism is that its ideas are so extremely deficient in explanatory value. Driesch has repeatedly been charged with the purely negative characterization of his entelechy. The entelechia morphogenetica is neither substance nor energy, nor a constant; it is not spatial but acts into space; it is said to be ›unimaginable‹, it can only be ›conceived‹. The entelechia psychoidea, which is involved in instinct, is an entity which, although not a psyche, can only be discussed in psychological analogies. Driesch himself must admit that the definition of entelechy is merely a complicated system of negations.« LUDWIG VON BERTALANFFY, *Modern Theories of Development: An Introduction to Theoretical Biology*, London 1933, 43.

33 Ebd.

6 Evolution und Emergenz: Biologie-spezifische Ordnungsprinzipien

Die Frage nach der Emergenz ist für Beschreibung und Abgrenzung der Systemeigenschaften von Physik, Chemie und Biologie zueinander noch immer aktuell. Gibt es gegenüber der physikalischen und chemischen Ebene Eigenchaften biologischer Systeme, die grundsätzlich neu sind und nicht alleine durch die Summe ihrer (chemischen und physikalischen) Eigenschaften erklärt werden können? Diese Frage, die Driesch zunächst auf der Ebene der Frühentwicklung von Organismen stellte, gilt auch für andere Ebenen biologischer Prozesse, von der zunehmenden Komplexität der Baupläne von Organismen bis hin zum »intelligenten« Verhalten bestimmter Tiere. In allen Beispielen sind emergente Prozesse mit der Evolution der Organismen verbunden. Wir haben heute ein detailliertes Wissen über die molekularen Grundlagen evolutionärer Prozesse und über die Schlüsselrolle, welche die Organisation der DNS bei der Entwicklung und Evolution der Organismen spielt.

Die DNS ist einerseits Träger der genetischen Information, andererseits unterliegt sie einer ständigen Veränderung durch Mutationen. Dadurch entsteht auf organismischer Ebene das Potential, durch Selektion und Anpassung neue Systemeigenschaften herauszubilden. Die Tatsache, dass die komplexesten Organismen über die Kontinuität ihrer DNS mit den evolutionär ältesten Organismen verbunden sind, zeigt, dass emergente Phänomene auf der Ebene der DNA und im evolutionären Kontext zu einer höheren Komplexität der Organismen geführt haben. Diese Eigenschaft biologischer Systeme unterscheidet sich grundlegend von chemischen und physikalischen Prozessen.

Mit dem Fortschritt der Sequenzierung ganzer Genome (1976 des Bakteriophagen MS2, 1995 des Bakteriums *Haemophilus influenzae* und 2000/2002 des Menschen) wurden bald Hypothesen entwickelt, um die vorherrschende Evolutionstheorie um entwicklungsbiologische Perspektiven zu erweitern.³⁴ Pioniere waren Conrad H. Waddington (1905–1975), Rupert Riedl (1925–2005) und Stephen J. Gould (1941–2002) mit ihren programmatischen Werken.³⁵ Vertreter des Neodarwinismus wie Ernst Mayr (1904–2005) konnten mit ihrem rein populationsgenetisch orientierten Ansatz einer *Synthetischen Theorie* keine Erklärung für Evolutionsphänomene finden, denen statische Phänomene (zum

34 GÜNTER P. WAGNER und MANFRED D. LAUBICHLER, »Rupert Riedl and the Re-Synthesis of Evolutionary and Developmental Biology: Body Plans and Evolvability«, in *J. Exp. Zool.* 302B (2004): 92–102.

35 Conrad H. Waddington, *The Strategy of the Genes: A Discussion of Some Aspects of Theoretical Biology*, London 1957; Rupert Riedl, *Die Ordnung des Lebendigen: Systembedingungen der Evolution*, Hamburg 1975; Stephen Jay Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, MA u. a. 1977.

Beispiel Merkmalshomologie) oder dynamische Phänomene (zum Beispiel Koadaptation, Heteromorphose, Atavismus) zugrunde liegen.³⁶ In allen Fällen handelt es sich um gerichtete Phänomene der Makroevolution, das heißt evolutive Prozesse, die über die Artgrenzen hinweg zum Beispiel die Identität großer Taxa wie Vögeln und Säugetiere erklären.

Riedls Hypothese war, dass im Laufe der Evolution neue Merkmale entstehen, die aber im Kontext von Merkmalen, die zum Zeitpunkt ihrer Entstehung bereits vorhanden waren, funktionsfähig sein müssen. Neue Merkmale können ihrer Entwicklung von bereits vorhandenen Merkmalen abhängen, wodurch die Belastung (*Bürde*) für die phylogenetisch ältere Merkmale zunimmt, die weniger wahrscheinlich verloren gehen oder verändert werden. Diese negative Rückkopplung wirkt als Selektion nicht durch die Umwelt, sondern durch systemische Bedingungen, die durch die Organisation des Organismus entwickelt wurden. Das Ergebnis ist ein »nachahmend organisiertes System von Geninteraktionen«, was unter anderem auch erklärt, warum konservativere Merkmale tendenziell phylogenetisch ältere Merkmale sind.³⁷ Es zeigt auch Wege auf, wie in der Evolution zunehmende Komplexität entsteht indem zum Beispiel in der Augenentwicklung eine Vielzahl neuer Gene entsteht, die von ancestralen Kontrollgenen abhängen.³⁸

Eine neue Aktualität erhält das Thema der Emergenz durch die Synthetische Biologie, die mit neuen Technologien versucht, Steuerungswege in biologischen Systemen zu rekonstruieren und zu nutzen. Solche Ansätze in den Lebenswissenschaften sind erst durch die Kenntnis der evolutiven Konservierung von Lebensvorgängen möglich geworden, die vor der Entdeckung der DNA kaum vorstellbar war.

ORCID®

Thomas W. Holstein  <https://orcid.org/0000-0003-0480-4674>

³⁶ RUPERT RIEDL, *Die Ordnung des Lebendigen*, Hamburg und Berlin 1975; DERS., »Order in Living Organisms: A Systems Analysis of Evolution«, in *Quarterly Review Biology* 52 (1977): 351–370.

³⁷ DERS., *Ordnung*; DERS., *Order*.

³⁸ WALTER J. GEHRING, »New Perspectives on Eye Development and the Evolution of Eyes and Photoreceptors«, in *J Hered* 96 (2005): 171–184.

Stammzellforschung in Deutschland

Das Leben besteht aus einer Vielzahl unbedeutender Augenblicke und nur wenigen prägenden Momenten. Zu letzteren zähle ich meine Begegnungen mit Klaus Tanner in den Jahren 1999 bis 2002.

Um die Sinnhaftigkeit embryonaler Stammzellforschung entbrannten damals eine Reihe von Debatten im Bundestag, in Fachgesellschaften und in der breiten Öffentlichkeit. Die Positionen waren so verhärtet und die Gesellschaft war derart polarisiert, dass die Gegner und Befürworter der Stammzellforschung einander nicht zuhörten. Als Vertreter unserer jeweiligen Fachdisziplinen waren wir öfters nach Berlin zu Beratungsgremien und Anhörungen eingeladen worden, bis das Stammzellgesetz am 1. Juli 2002 verabschiedet wurde. Das Gesetz erlaubte schließlich die Einfuhr und die Verwendung humaner embryonaler Stammzellen für hochrangige Grundlagenforschung. Es wurde eine *Zentrale Ethik-Kommission für Stammzellforschung* (ZES) eingerichtet, in die wir beide als ordentliche Mitglieder berufen wurden. Klaus Tanner übernahm den Vorsitz dieser Kommission von 2011 bis 2019.

1 Spaltung der Gesellschaft um die Stammzellforschung

Die weltweite Begeisterung für die Stammzellforschung begann Ende 1998 mit der Etablierung von Verfahren zur Kultur menschlicher Stammzellen aus Embryonen.¹ Der Arbeitsgruppe um James Thomson von der *University of Wisconsin*, Madison (USA) war es gelungen, aus sieben Tage alten Embryonen Stammzellen zu isolieren und daraus mehrere Zelllinien zu gewinnen. Wie sich bald herausstellten sollte, eröffnete diese Methode zur Etablierung embryonaler Stammzelllinien neue Perspektiven für Gewebezucht und Organersatz. Die Fähigkeit dieser »Allesköninger« beziehungsweise pluripotenten Stammzellen, sich in die unterschiedlichsten Zellen und Gewebetypen des Körpers zu verwandeln, ließ die Hoffnung zu, dass sie eines Tages als unerschöpfliche Quelle verwendet werden könnten, um geschädigtes oder erkranktes

¹ Vgl. JAMES A. THOMSON u.a., »Embryonic Stem Cell Lines Derived from Human Blastocysts«, in *Science* 282,5391 (1998): 1145–1147.

Körpergewebe wiederherzustellen. Es wurden beispielsweise neue Nervenzellen für Parkinson- und Alzheimer-Kranke, Insulin produzierende Zellen für Diabetiker, oder Herzmuskelzellen für Herzinfarktpatienten durch embryonale Stammzellforschung in Aussicht gestellt.

2 Was sind »Stammzellen«?

Der Terminus Stammzelle stammt von Alexander Maximow (1874–1928), der den Begriff während einer Tagung der *Berliner Gesellschaft für Hämatologie* einführte.² Er erläuterte am 1. Juni 1909 unter dem Titel *Der Lymphozyt als gemeinsame Stammzelle der verschiedenen Blutelemente in der embryonalen Entwicklung und im postfetalen Leben der Säugetiere* das Stammzellkonzept. Es dauerte allerdings noch mehr als fünfzig Jahre, bis der Nachweis von Blutstammzellen erbracht werden konnte. In den Jahren 1960 bis 1964 hatten kanadische Wissenschaftler um James Till, Ernest McCulloch und Louis Siminovitch Blutstammzellen im Knochenmark der Maus nachweisen können.³ Die bis heute gültige Definition von Stammzellen geht auf ihre Publikationen zurück: Stammzellen sind Zellen, die sich uneingeschränkt selbst erneuern und sich zu verschiedenen Gewebe- beziehungsweise Zelltypen entwickeln können.

Es vergingen abermals circa 20 Jahre, bis in den siebziger und Anfang der achtziger Jahren die Blutstammzell-Transplantation als Routine-Therapie für bestimmte Bluterkrankungen, wie akute Leukämie, klinisch eingesetzt wurde.⁴ Diese Entwicklung verdeutlicht die Zeitspanne zwischen *Proof-of-Principle*-Tierversuchen in der Grundlagenforschung bis zur Realisierung in der klinischen Anwendung bei Menschen.

2 ALEXANDER A. MAXIMOW, »Der Lymphozyt als gemeinsame Stammzelle der verschiedenen Blutelemente in der embryonalen Entwicklung und im postfetalen Leben der Säugetiere«, in *Folia Haematologica* 8 (1909): 125–141.

3 LOUIS SIMINOVICH, ERNEST A. MCCULLOCH und JAMES E. TILL, »The Distribution of Colony-Forming Cells among Spleen Colonies«, in *J Cell Physiol* 62 (1963): 327–336; DIES., »Decline in Colony-Forming Ability of Marrow Cells Subjected to Serial Transplantation into Irradiated Mice«, in *J Cell Physiol* 64 (1964): 23–31.

4 MARTIN KÖRBLING u.a., »Autologous Transplantation of Blood-Derived Hemopoietic Stem Cells after Myeloablative Therapy in a Patient with Burkitt's Lymphoma«, in *Blood* 67,2 (1986): 529–532.

3 Embryonale und adulte Stammzellen

Embryonale Stammzellen entstammen der inneren Zellmasse von einer sieben Tage alten befruchteten Eizelle, die als Blastozyste (Keimbläschen) bezeichnet wird. Jede der acht Zellen aus der genannten inneren Zellmasse kann sich in diesem Entwicklungsstadium grundsätzlich in jeden Zelltyp des Körpers verwandeln – eine Eigenschaft, die fachsprachlich *Pluripotenz* genannt wird. Eine bessere Bezeichnung für die *embryonalen* Stammzellen wäre daher eigentlich *pluripotente* Stammzellen, da sie nicht, wie die Nomenklatur suggeriert, Embryonen werden können, also omnipotent sind. Adulte Stammzellen kommen im erwachsenen Organismus vor, sind extrem selten zu finden und haben nur ein ganz beschränktes Entwicklungspotential. Blutstammzellen, zum Beispiel, befinden sich im Knochenmark und können sich nur in Blutzellen entwickeln. Im Kontrast haben pluripotente oder embryonale Stammzellen ein unbegrenztes Differenzierungs- und Selbsterneuerungspotenzial.

4 Heilen durch Töten?

»Für die Forschung an embryonalen Stammzellen muss ungeborenes, menschliches Leben getötet werden!«, behaupteten damals beharrlich die Gegner der Erforschung humaner embryonaler Stammzellen. Derlei Ressentiments basierten zum Teil darauf, dass der Begriff Embryo mit dem Bild eines ungeborenen Kindes, das am Daumen lutscht, assoziiert wird. Dies trifft jedoch bei weitem nicht auf die Zellen in der inneren Zellmasse einer Blastozyste zu, vor der Einnistung in die Gebärmutter der Mutter. Aus solchen Zellen wurden die umstrittenen Stammzellen abgeleitet. Zentral und ungelöst war die Frage: Wann beginnt das menschliche Leben und wann sind Stammzellen schützenswert?

Die Tatsache ist: fast alle verfügbaren embryonalen Stammzelllinien sind aus sogenannten überzähligen Blastozyten gewonnen worden. Beim Prozess der künstlichen Befruchtung werden stets mehrere Eizellen gleichzeitig befruchtet, da die Erfolgschance bei der Befruchtung, Implantation, und Austragung eines gesunden Kindes etwa 25 bis 35 % beträgt. Im Ausland, aber auch in der Bundesrepublik entstehen dadurch eine große Zahl überzähliger Embryonen, die nach einer gewissen Zeit entsorgt werden. Fast alle gebräuchlichen humanen embryonalen Stammzelllinien stammen aus eben solchen überzähligen Embryonen, die bei der künstlichen Befruchtung erzeugt wurden und die – statt sie zu entsorgen – von den Eltern für die Forschung gespendet wurden, nachdem die künstliche Befruchtung erfolgreich abgeschlossen war.

5 Novellierung des Stammzellgesetzes im Jahr 2007

Das Stammzellgesetz vom Juni 2002 hat deutschen Wissenschaftlern ermöglicht, humane embryonale Stammzellen für hochrangige Forschungsarbeiten aus dem Ausland zu importieren, sofern die Zelllinien vor dem 1. Januar 2002 etabliert worden waren. Dieses Gesetz war mit einem Verfallsdatum versehen. Fünf Jahre nach der Verabschiedung sollte eine Wiedervorlage und eine Überprüfung des Gesetzes festgelegt werden. Eine Sachverständigenanhörung erfolgte im Mai 2007, wozu Klaus Tanner und ich aufgefordert wurden.

»Natürlich war es wieder ein rhetorisches Ringen der Beschleuniger gegen die Bremser«, schrieb Joachim Müller-Jung von der Frankfurter Allgemeinen Zeitung. Die Naturwissenschaftler versuchten, die Abgeordneten von der Abschaffung oder wenigstens der Neufestsetzung des bisherigen Stichtages am 1. Januar 2002 zu überzeugen. Und die Gegner der Stammzellforschung trugen Gesichtspunkte vor, um genau dies zu verhindern: »Dass es am Ende dann doch nicht auf die alten und seinerzeit erbittert geführten Konflikte um Statusfragen des Embryos oder um die Ethik des Heilens hinauslief, war Sachverständigen wie dem evangelischen Theologen Klaus Tanner aus Halle-Wittenberg zu verdanken«, führte Müller-Jung weiter aus. Er lobte den Appell Tanners für einen »dann eben angemessenen Umgang mit dem Dissens« eines »endgültig wohl nie zu klarenden« Streits.⁵

Das Abstimmungsergebnis im Bundestag vom 11. April 2008 ergab: 346 Abgeordnete des Bundestages stimmten für und 228 Abgeordnete gegen eine Verschiebung des Stichtages auf den 1. Mai 2007 für den Import humaner embryonaler Stammzellen aus dem Ausland.

6 Nachhaltige Auswirkung des Stammzellgesetzes für die Forschungslandschaft

Das Stammzellgesetz hat es einerseits deutschen Wissenschaftlern ermöglicht, für hochrangige Forschungsarbeiten humane embryonale Stammzelllinien (hESZ) aus dem Ausland zu importieren. Seit Inkrafttreten sind bisher 200 Genehmigungen erteilt worden. Gegenwärtig sind 98 Gruppen an 55 Forschungseinrichtungen im Besitz von Genehmigungen und können Forschungsarbeiten unter Verwendung von hES-Zellen durchführen (Stand 31.12.2024).

⁵ JOACHIM MÜLLER-JUNG, »Biopolitische Friedensrunde«, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11.05.2007, 38.

Trotz dieser Entscheidung bleiben viele Herausforderungen für die Stammzellforschung in Deutschland ungelöst. Ein Beispiel ist der inzwischen 18 Jahre zurückliegende Stichtag, der den Import neuerer, für die Forschung relevanter Stammzelllinien verbietet. Dies wird noch dringlicher, da sich nach inzwischen langjähriger zellbiologischer Forschung die Eigenschaften von Zelllinien verändern. Des Weiteren stellt der im Forschungsvorbehalt des Gesetzes angelegte Widerspruch eine unüberwindbare Hürde für die Forschung dar. Demnach dürfen humane ESZ zwar in Forschungsprojekten, aber nicht für eine anschließende Nutzung von Ergebnissen verwendet werden. Wenn hierfür humane ESZ benötigt werden, dürfen die Ergebnisse in Deutschland nicht für pharmakologische und toxikologische Zwecke oder zur Herstellung von Therapeutika für die klinische Anwendung umgesetzt werden. Daher besteht weiterhin ganz dringend Klärungs- und Reformbedarf.

Auch die Atmosphäre des gegenseitigen Nicht-Zuhörens in der Gesellschaft hat sich nicht geändert. Meines Erachtens hat sie sich sogar verschlechtert. Deshalb brauchen wir um so dringender die Weisheit »des angemessenen Umgangs mit dem Dissens«, die Klaus Tanner vor mehr als 18 Jahren gefordert hat.

ORCID®

Anthony D. Ho  <https://orcid.org/0000-0002-1656-0833>

Alles

Der Traum von Vollständigkeit in der Biologie

Wissenschaft ist eine komplexe gesellschaftliche Praxis. Sie fördert nicht vorbestehende, ewige Grundwahrheiten (oder gar eine Grundwahrheit) aus den Phänomenen, sondern lässt sich allenfalls als mehrdimensionales Geschehen beschreiben, in dem Individuen Tätigkeiten nachgehen, die durch Institutionen, Werte, Rollenmodelle, Traditionen und innerwissenschaftliche wie öffentliche Diskurse mehr oder weniger stark reguliert und koordiniert werden. Die Wissenschaftstheorie, -geschichte und -soziologie der letzten Jahrzehnte hat die Vorstellung einer vollständig rational agierenden, einheitlichen und nach logischen Prinzipien agierenden Wissenschaft ad absurdum geführt.¹

Wichtig scheint, dass dies nicht zu Beliebigkeit führt, so wie es das berühmte ›anything goes‹ Paul Feyerabends anzudeuten scheint. Gerade dieses Zitat wird oft fälschlich für einen Fatalismus herangezogen, der das Besondere des wissenschaftlichen Denkens und Diskurses dem Zufall und der Macht des Faktischen preisgibt. Dabei ging es Feyerabend lediglich um die Abwehr eines wissenschaftstheoretisch begründeten Realismus als Grundlage eines autoritär vertretenen Wahrheitsanspruchs.² Zur Unterstützung seiner These, dass es kein starres axiomatisch begründetes Regelwerk für wissenschaftliche Arbeit gibt, zieht er zahlreiche historische Beispiele heran, die den Anspruch von Rationalität, stringenter Logik und einer klar identifizierbaren Trajektorie des Fortschritts widerlegen – ein wissenschaftshistorischer und soziologischer Ansatz, der spätestens seit Thomas Kuhn fest etabliert ist. Trotz dieser außerwissenschaftlichen und scheinbar irrationalen sozialen Wirkfaktoren im Wissenschaftsbetrieb ist dort kein Raum für Beliebigkeit. Wohin die Preissage von Vernunft und Wahrheitsanspruch führt, hat sich deutlich in irrationalen, wenn nicht anti-rationalistischen Parolen während der Corona-Pandemie gezeigt. Umgekehrt belegt die beispiellos schnelle Entwicklung hochwirksamer Impfstoffe das enorme technische, aber auch humane Potential einer konsequent vorangetriebenen Forschung. Ohne sie hätten wir

1 THOMAS KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, London 1962.

2 PAUL K. FEYERABEND, *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Berlin, Heidelberg und New York 1978.

heute wohl viele Millionen zusätzlicher Toter zu beklagen, und wir würden den künftig erwartbaren Pandemien hilflos entgegensehen.

Wenn Wissenschaft als gesellschaftliche Praxis verstanden wird, die nicht einem vorgegebenen und streng logisch ableitbaren Programm folgt, eröffnen sich Freiräume für unterschiedliche Fragestellungen, Interpretationen, Ziele, Schwerpunktsetzungen und methodische Zugänge. Damit gehen auch verschiedene Wissenschaftskulturen einher, die sich in ihren Regeln, Diskursformen, Karrierewegen, und auch in ihren Erkenntnisansprüchen radikal unterscheiden.³ Noch mehr: Sie sind sogar innerhalb der jeweiligen Fachgemeinschaften nicht invariant, sondern unterliegen aufgrund inner- wie außerfachlicher Prozesse einem stetigen Wandel. Wichtige Veränderungen im 20. Jahrhundert waren unter anderem die Herausbildung des Berufs des Wissenschaftlers (wenn man die Erweiterung des Fokus auf Wissenschaftlerinnen überwiegend dem 21. Jahrhundert zurechnet) und die Sensibilisierung für die Risiken und Gefahren technischer Anwendungen wissenschaftlicher Erkenntnisse.⁴ In den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts stehen, soweit absehbar, die Nutzung und Auswirkungen der »künstlichen Intelligenz« sowie die weltweite Vernetzung und Nutzung von sehr großen Datensammlungen im Vordergrund. Damit einhergehend zeichnet sich eine Veränderung der wissenschaftlichen Praxis im Sinne einer Industrialisierung der Wissensproduktion ab und damit zugleich einer Entindividualisierung.⁵

Die Folgen der aktuellen Entwicklungen für die Inhalte, Konzepte, Leitideen, Interpretationen und Anwendungen wissenschaftlicher Erkenntnisse sind noch weitgehend unklar. Die Fluidität der Bedingungen, unter denen Wissenschaft stattfindet, sollte daher Anlass für einen intensiven innerwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs sein, der die Entwicklung reflektiert, bewertet, kommentiert und womöglich auch beeinflusst. Ob dieser Diskurs, insbesondere innerhalb der einzelnen wissenschaftlichen Fächer und Gemeinschaften, ausreichend stattfindet und in der Praxis wirksam wird, ist zu bezweifeln. Vielmehr scheinen wir uns in einem gewaltigen Strom zu befinden, der Fachgemeinschaften und hunderttausende einzelne Akteure vorantreibt, ohne dass viel über das Wohin geredet würde.

3 KARIN KNORR-CETINA, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, MA und London 1999.

4 Siehe hierzu z. B. MAX WEBER, »Wissenschaft als Beruf«, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, hg. von Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter und Birgitt Morgenbrod, Bd. I/17, Tübingen 2019; CARL F. FREIHERR VON WEIZSÄCKER, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1964.

5 KNORR-CETINA, *Epistemic Cultures*; HENRY MARKRAM, »Bioinformatics: Industrializing Neuroscience«, *Nature* 445 (2017): 160–161.

Eine der unzureichend reflektierten neuen Entwicklungen innerhalb der biologischen und medizinischen Forschung soll hier näher illustriert werden: Vollständigkeit. Zum ersten Mal scheint es möglich, die Vielfalt biologischer Phänomene so umfassend zu messen, zu speichern und zu analysieren, dass eine mehr oder weniger vollständige Rekonstruktion einzelner Objekte oder Objektbereiche gelingt. Die Idee der Vollständigkeit beinhaltet die Konnotation einer modernen, datengetriebenen Form von Wissenschaft, in der exemplarisches, perspektivisch geprägtes und zugespitztes Wissen gegenüber dem systematischen Sammeln und Aufbereiten massiver Datensätze zurücktritt. *Vollständigkeit* als Ziel biologischer Forschung ist konzeptuell nicht neu. Bereits das in der Mitte des 18. Jahrhunderts entstandene *Systema naturae* Carl von Linnés sollte alle bekannten und – prinzipiell – auch die noch unentdeckten Arten in einer einheitlichen Systematik und Nomenklatur einschließen. Bis heute lässt sich jeder Organismus dieser Systematik zuordnen, auch wenn sie inzwischen natürlich im Licht neueren Wissens, vor allem aus Evolutionstheorie und molekularer Biologie, stark verändert wurde. Dieser Wandel der Ordnungsprinzipien und Erfassungsmethoden bei gleichbleibendem Gegenstand (also den Organismen) wirft bereits ein Licht auf Begrenzungen des Ideals von Vollständigkeit. Die Methoden, Datenformate und Leitideen vollständiger Sammlungen sind eben nicht invariant, und damit natürlich auch Teil des dynamischen, von Theorien, Hypothesen, Perspektiven und Schwerpunktsetzungen geprägten Prozesses der Wissenschaft. Wenn dies so bleibt, sind auch aus großen Datensammlungen keine ewigen Wahrheiten zu erwarten (oder, aus Sicht eines offenen Verständnisses von Wissenschaft, zu befürchten).

Auf abstrakterer, nicht von der Vollständigkeit des Materials abhängiger Ebene kann man natürlich auch große Leitideen wie die Evolutionstheorie oder die Molekulargenetik als »vollständig« betrachten. Auch sie subsumieren alle Lebensphänomene unter ein Prinzip, aber eben als System, und nicht als vollständige Sammlungen oder Rekonstruktionen. Beide Theorien sind ebenfalls in die wissenschaftliche Dynamik eingebunden, also keineswegs endgültig. So bezieht die jüngere, erweiterte Synthese der Evolutionstheorie ökologische und entwicklungsbiologische Aspekte ein, und die ebenfalls noch junge Epigenetik zeigt molekulare Mechanismen auf, mit denen erbliche Eigenschaften durch individuelle Erfahrungen verändert werden. Fazit: Sowohl große Materialsammlungen wie auch umfassende vereinheitlichende Theorien gab es in den Biowissenschaften schon seit Langem.

Was ist also neu? Die biomedizinische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten den methodischen und organisatorischen Ansatz der Großforschung übernommen. Paradigmatisch steht dafür die Entschlüsselung

(»Totalsequenzierung«) des menschlichen Genoms im *human genome project* von 1990 bis circa 2003. Das Projekt wurde von weit über 1000 Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen in zwei großen konkurrierenden Konsortien durchgeführt. Derartige Unternehmungen der *big science* waren zuvor lediglich aus physik- und techniknahen Gebieten wie der Elementarteilchenphysik und der Weltraumforschung bekannt, während in den Biowissenschaften eine viel kleinteiligere Organisation von Wissenschaft vorherrschte. In dieser, hier summarisch als »Einzelforschung« bezeichneten Arbeitsweise entwickeln einzelne Personen oder sehr kleine Gruppen aus dem je eigenen Verständnis des Forschungsstandes Fragestellungen, Hypothesen und Zielsetzungen, denen sie dann systematisch nachgehen. Individuen nehmen also starken Einfluss auf die Formulierung der Fragestellung, die Forschungsstrategie und die Interpretation der Resultate. Ihr Handeln ist dabei divers, aber keineswegs beliebig, sondern bleibt in einen weltweiten wissenschaftlichen Diskurs eingebunden, der sich in Lehrbüchern, Kongressen, Kooperationen, Projektanträgen und Fachpublikationen manifestiert. Erfolgreich Forschende entwickeln innerhalb ihrer *community* ein eigenes Profil, das sie in einem engeren oder weiteren wissenschaftlichen Kreis identifizierbar macht.

Ganz anders die Großforschung. Hier wird ein übergeordnetes Ziel definiert, das hunderte oder tausende Arbeitskräfte bindet, und dessen Erreichen kritisch vom synergistischen Einsatz der materiellen und personellen Resourcen abhängt. Die Realisierung solcher Projekte erfordert die Beschaffung großer Geldsummen, in der Regel aus Mitteln der öffentlichen Hand (das *human genome project* war zunächst rein öffentlich finanziert, bevor mit der Firma Celera ein privatwirtschaftliches Konkurrenzunternehmen entstand). Zur Mobilisierung der erforderlichen Mittel bedarf es politischer Überzeugungsarbeit, an deren Ende ein öffentliches Interesse an der Durchführung genau dieses Projekts stehen muss. Oft geht dies mit Versprechen einher, große Probleme der Menschheit zu lösen oder das eigene Land (manchmal den ganzen Kontinent) im internationalen Wettbewerb voranzubringen. Die wissenschaftlichen und politischen Protagonisten des *human genome project* sprachen öffentlich vom heiligen Gral, dem Buch des Lebens, das es zu entschlüsseln gälte. Sie versprachen, dass unsere Enkel Krebs nur noch als Sternbild kennen würden – die offiziellen Verlautbarungen nutzten also eine ausgesprochen sakrale Sprache, in der das Genom zur erlösenden Erkenntnis hypostasiert wird.⁶ Ähnliches gilt übrigens für die Suche nach den letzten Geheimissen der

6 MARCELO LEITE, *Promessas Do Genoma*, São Paulo 2007; REDAKTION BBC NEWS, »Leaders' Genetic Code Warning«, in *BBC News*, 26.06.2000, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/806819.stm, abgerufen am 28.05.2025.

Materie wie dem »Gottesteilchen« (Higgs-Boson) an Großforschungseinrichtungen wir dem CERN in Genf.

Als prägende Eigenschaften von *big science* können wir also festhalten: Sie definiert sich über große Versprechungen, sie betont den Nutzen künftiger Anwendungen, und sie verlangt eine umfangreiche und hierarchische Organisation. Damit geht in dieser Forschung zumindest auf Ebene der Durchführung die Bedeutung des Individuums zurück, ja, Individualität ist in den hochgradig normierten Prozessen sogar kontraproduktiv. Die eigentlichen Protagonisten solcher Großprojekte sind Visionäre und Manager, ganz anders als in kleinteiligen Forschungsprojekten. Die Karriere der angestellten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hängt davon ab, dass sie die Prozesse effizient implementieren, reibungslos durchführen und selbst Organisations- und Leistungsverantwortung übernehmen.⁷ Neue Berufsfelder der Wissenschaftsadministration, -kommunikation oder des Datenmanagements entstehen und gewinnen rapide an Bedeutung.

Erst in dieser neuartigen Form von Forschung erscheint es möglich, biologische Objekte im Wortsinn vollständig zu erfassen. In den traditionellen Biowissenschaften war Vollständigkeit – mit den oben genannten Einschränkungen – kein dominantes Ziel. Vielmehr wurden zum Studium von biologischen Prinzipien geeignete Modellsysteme herangezogen, an denen sich die jeweilige Hypothese beispielhaft untersuchen ließ. Das entsprechende Präparat stand also *paris pro toto* für die Überprüfung einer Theorie oder Hypothese, die erst in der Folge an weiteren Organismen, Zellen usw. auf ihre Generalisierbarkeit überprüft (und im Ergebnis oft modifiziert) wurde. So gelangten Präparate in den Fokus der Biologie, für die sich niemand um ihrer selbst willen interessierte: Amphieneier und -embryonen (frühe Embryonalentwicklung); Nervenfasern von Tintenfischen (elektrische Erregung von Neuronen), die marine Nacktschnecke *Aplysia californica* (synaptische Plastizität und elementare Lernvorgänge) und so weiter.

In der neuen Forschung geht es hingegen um die lückenlose Dokumentation und Rekonstruktion des Ganzen: Das gesamte menschliche Genom, die Expressionsmuster aller Gene im Organismus und so weiter. Mit dem Fortschritt der Methoden diffundieren diese Datensammlungen typischerweise nach und nach in den wissenschaftlichen Alltag, indem sie öffentlich zugänglich gemacht und weltweit breit genutzt werden oder indem sie in kleinskalige und billige Massenverfahren übergehen. Ein menschliches Genom zu sequenzieren kostet heute weit unter 1000 €, und viele biologische Labore beteiligen sich an »-omics Studien«, in denen sie in Eigenarbeit oder mit Hilfe

⁷ KNORR-CETINA, *Epistemic Cultures*.

lokaler Servicelabore Datenmengen generieren, die noch vor wenigen Jahren großen Konsortien vorbehalten waren. So werden aus einzelnen Zellen oder Gewebeproben Informationen entnommen wie das gesamte zur Expression gebrachte Genmaterial (Transkriptom), alle im Material vorkommenden Proteine (Proteom), Stoffwechselprodukte (Metabolom) und so weiter. Im Bereich der Neurowissenschaften befindet sich die Forschung zum Konnektom, also der Kartierung sämtlicher Verbindungen in neuronalen Netzwerken, an der Schwelle zur Großforschung. Viele Projekte in diesem Bereich können nur noch in Kooperationen von Spitzenlabors durchgeführt werden. Eine kürzlich erschienene Publikation beschreibt eine höchstgradig aufgelöste Darstellung aller Zelltypen und Verbindungen eines Kubikmillimeters des menschlichen Gehirns, wobei die elektronenmikroskopischen Daten von mehreren Trillionen (10^{18}) Volumenelementen einschließlich der Analyseinstrumente in einem öffentlich zugänglichen Repozitorium abgelegt wurden.⁸ Diese Studie hat »nur« 31 Autoren und Autorinnen aus 11 Forschungseinrichtungen, eine für *big science* eher geringe Zahl. Unter den beteiligten Akteuren sind allerdings mit dem *Allen Brain Institute* und *Google* zwei Institutionen, die auf höchstem technischen Niveau großskalige, datengetriebene Forschungsprozesse durchführen können.

Das amerikanische *Allen Institute*, eine private Stiftung, hat sich *big science* ebenso wie *open science* auf die Fahnen geschrieben und arbeitet an verschiedenen großen Datensätzen, die sämtlich öffentlich zugängig sind. Dazu gehören elektronisch kodierte Atlanten, die die Expression aller bekannten Gene in allen Regionen des Gehirns von Menschen und von Mäusen illustrieren, ebenso umfangreiche molekularbiologische Datensätze zur Sub-Typisierung der vielfältigen Zellen in den verschiedenen Regionen des Gehirns, Daten zur *connectomics* menschlicher und verschiedener tierischer Gehirne, Datensätze aus den Gehirnen erkrankter Personen und vieles mehr. Die Inhalte dürften dem Erkenntniszuwachs durch zehntausende, wenn nicht hunderttausende von Doktorarbeiten entsprechen – sie wurden aber nicht in händischer Laborarbeit von Einzelnen generiert, sondern in hochstandardisierten, industrieartigen Prozessen, die von der Koordination und Normierung der Arbeit zahlreicher Akteure leben. Damit sind sie auch in neuartiger Weise nutzbar, denn sie sind qualitätsgesichert (übrigens ein Begriff aus der Frühzeit der industriellen Massenproduktion von Konsumgütern). So eignen sie sich für systematische und vergleichende Analysen und werden weltweit als Standard betrachtet und genutzt.

⁸ ALEXANDER SHAPSON-COE u.a., »A Petavoxel Fragment of Human Cerebral Cortex Reconstructed at Nanoscale Resolution«, in *Science* 384,6696 (2024): eadk4858.

Auch andere nationale und internationale Forschungsverbünde zielen auf die Sammlung und Nutzung weltweit gesammelter Daten. Dazu bedarf es der Standardisierung von Datenformaten, der Einigung darüber, welche *Metadaten* (unter anderen Versuchsbedingungen, technische Parameter, Informationen über Patienten) gesammelt werden müssen, der Bündelung und Kuratierung der Daten in zentralen Repositoryn und schließlich der Entwicklung von analytischen Werkzeugen, mit denen verlässliche Aussagen aus den *big data* gewonnen werden können. So ist das vollständig neue und zukunftsträchtige Berufsfeld des Datenmanagements entstanden. Bund und Länder haben diesem Umstand 2020 mit der Gründung der Nationalen Forschungsdateninfrastruktur (NFDI) Rechnung getragen, die entsprechende Aktivitäten in verschiedensten Wissenschaftsfeldern fördert, bündelt und koordiniert. Dabei zeigen sich in den einzelnen Fachkulturen unterschiedliche Grade der Digitalisierung, unterschiedliche Anforderungen an Zentralisierung, Normierung und Koordination der Prozesse, und teilweise auch eine gewisse Reserve gegenüber einer datengetriebenen (im Gegensatz zu einer hypothesengetriebenen, aber datengestützten) Forschung. Allen Akteuren gemeinsam ist jedoch die Erkenntnis, dass die aktuelle Entwicklung nicht reversibel ist. Wie wir mit der Polarität aus hypothesengetriebener Einzel- und datengetriebener Verbundforschung umgehen, ist eine wichtige Frage. Dass künftig beides zugleich bedacht werden muss, ist eine Tatsache.

Vollständigkeit kann also durch Akkumulation und professionelle Kuratierung bisher unerreichbarer Datenmengen erzielt oder, genauer, es kann sich ihr angenähert werden. Der Anspruch vollständiger Rekonstruktionen realer Objekte geht aber potentiell deutlich weiter, wie an einem Beispiel aus der Hirnforschung demonstriert werden soll. In einem europäischen *flagship project* ist ein konzeptuell neuer Begriff von Vollständigkeit entstanden, dessen Konsequenzen bisher unklar sind: Mit dem *human brain project* (HBP) wurde von 2013 bis 2023 der Versuch gefördert, mit ca. 1 Milliarde € in einem Verbund von 122 Laboren aus 17 Ländern das gesamte menschliche Gehirn in einem Computermodell zu rekonstruieren.

Dabei ging es nicht um ein einfaches makro-anatomisches Modell, sondern um eine vollständige Repräsentation aller Strukturen, die auf der feinsten denkbaren Ebene beginnt und das ganze Gehirn schließlich von »first principles« ausgehend aufbaut. Es sollten also alle Signalmoleküle, subzelluläre Strukturen wie Synapsen, weiterhin alle einzelnen Nerven- und Gliazellen, deren Verbindungen und in aufsteigender Reihe schließlich das gesamte Gehirn rekonstruiert werden. Neben den Strukturen sollten auch deren physiologische Funktionen in das Modell eingehen, also etwa die elektrischen Ströme und Spannungen, mit denen die Nervenzellen kommunizieren. Dieses

Computermodell würde schließlich aus sich selbst heraus die Funktion des Gehirns nachbilden, so dass man mit seiner Hilfe die Entstehung »biologischer Intelligenz« nachvollziehen, Fehlfunktionen, etwa bei Autismus oder Schizophrenie, verstehen und neue Therapieverfahren in Computersimulationen erproben könnte.

An diesem Programm entzündete sich schon früh Kritik, die sich auf zwei wesentliche Argumente stützte:⁹

(1) Die Komplexität der einzelnen Elemente ist so unfassbar groß, dass Vollständigkeit auch mit den modernsten Methoden nicht erreichbar ist. Tatsächlich erleben wir – auch mit Hilfe der großen Datensätze des *Allen-Instituts* – derzeit eine explosionsartige Vermehrung der unterscheidbaren Typen von Nervenzellen und ihrer Verbindungen. Ähnliche Komplexitäten lassen sich auf jeder Ebene finden – auf sub-zellulärem Niveau zeigt sich zum Beispiel eine extrem komplexe und heterogene Protein-Ausstattung und Funktion einzelner synaptischer Vesikel (der Speicherorganellen für Neurotransmitter). Allein diese wenige hunderttausendstel Millimeter kleinen Organellen sind so komplex und divers, dass sie ein eigenes, umfassendes Forschungsgebiet darstellen, welches weit von einem vollständigen Verständnis entfernt ist.

Überraschungen bietet auch die Rekonstruktion einfacher neuronaler Netzwerke wie des stomatogastrischen Ganglions des Flusskrebses, das mit gut 20 Nervenzellen die Magenbewegungen dieser Tiere steuert. Forschende erleben bis heute in ihren Experimenten an diesem Mikro-Netzwerk Überraschungen, etwa wenn eine modulatorisch wirkende Substanz plötzlich unerwartete Aktivitätsmuster auslöst. Von solchen Schwierigkeiten und Heterogenitäten der Detailforschung bis hin zur vollständigen Rekonstruktion der neuronalen Netzwerke, mit deren Hilfe wir diesen Artikel schreiben, lesen und diskutieren können, ist es ein weiter Weg. Ob er je real gegangen werden kann, ist auch nach Abschluss des Projekts unklar.

(2) Ebenso unklar ist, ob dieser Weg einer totalen Rekonstruktion überhaupt erprobt werden sollte und wohin er führt. Nehmen wir einmal an, ein Modell mit der angekündigten Tiefe und Genauigkeit würde gelingen (was der Autor dieses Artikels für unrealistisch hält). Man hätte dann also ein Computermodell, das alle Strukturen und Aktivitätsmuster eines Gehirns nachbilden

⁹ YVES FRÉGNAC und GILLES LAURENT, »Neuroscience: Where Is the Brain in the Human Brain Project?«, in *Nature* 513 (2014): 27–29; YVES FRÉGNAC, »Big Data and the Industrialization of Neuroscience: A Safe Roadmap for Understanding the Brain?«, in *Science* 358,6362 (2017): 470–477; JANOSCH DEEG, »Die Vision vom simulierten Gehirn«, in *Spektrum*, 15.09.2023, <https://www.spektrum.de/news/human-brain-project-die-vision-vom-simulierten-hirn/2177787>, abgerufen am 01.04.2025.

kann, allerdings ohne mit einem Körper und einer biologischen, psychologischen und sozialen Entwicklungsgeschichte ausgestattet zu sein. Es käme einer digitalen Simulation des isolierten Gehirns (*brain in a vat*) nahe. Nehmen wir weiter an, dass es gelänge, realistische Reizkonstellationen zu simulieren, indem man die sensorischen Netzwerke des Gehirns direkt anregt. Und dass das simulierte Gehirn dann Aktivitäten zeigen würde, die denen eines echten Gehirns, soweit bekannt, ähneln. Dann stünde man vor der überhaupt nicht trivialen Aufgabe, die Mechanismen dieser Reaktionen zu verstehen. In pathophysiologischen Computersimulationen psychischer Erkrankungen müsste man herausfinden, was genau denn nun das pathologische Prinzip ist. Kurz: Für alle realen Fragestellungen müsste man die Komplexität des Gesamtmodells wieder reduzieren und, hypothesengesteuert, essentielle Mechanismen und Prinzipien identifizieren und untersuchen. Genau dieses Vorgehen der Biologie, die Reduktion auf Wesentliches, kennen wir aber aus der traditionellen Modellbildung. Man kann sagen, dass ein Totalmodell diesen Schritt lediglich in die elektronische Kopie des Gehirns verschiebt, dafür aber ein milliardenschweres Forschungsprogramm mit allen Notwendigkeiten der Methodenentwicklung, Validierung durch Vergleich mit dem Original und so weiter in Kauf nimmt. Man hätte, salopp formuliert, ebenso gut bei der Hirnforschung am realen Objekt bleiben können. In den Worten von Rosenblueth und Wiener (1945): »The best material model of a cat is another, or preferably the same, cat.«¹⁰ Tatsächlich wurde das HBP nach vehementer Kritik aus Fachkreisen schließlich umgebaut und hat inzwischen wertvolle Erkenntnisse auf verschiedenen Ebenen generiert, sowie ebenso wertvolle Strukturen zur Datensammlung, -kuration und -nutzung geschaffen.¹¹ Der inhaltliche Vollständigkeitsanspruch einer Totalrekonstruktion aller physiologischen und kognitiven Prozesse wurde allerdings nicht aufrechterhalten.¹²

Interessant und für die biologische Forschung typisch ist, dass die Fragen zur Sinnhaftigkeit des Unternehmens erst relativ spät (nämlich nach seiner Bewilligung) kritisch diskutiert wurden und sich mehr auf das konkrete Projekt und sein Management bezogen wurde als auf die globalen Fragen, die es aufwirft.¹³ Die neurobiologische Großforschung blendet diese erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Diskussion weitgehend aus, obwohl gerade hier

¹⁰ ARTURO ROSENBLUETH und NORBERT WIENER, »The Role of Models in Science«, in *Philosophy of Science* 12,4 (1945): 316–321, 320.

¹¹ Vgl. z.B. die europäische Plattform EBRAINS: <https://www.ebrains.eu/>, abgerufen am 01.04.2025.

¹² DEEG, *Vision*.

¹³ FRÉGNAC und LAURENT, *Human Brain Project*.

kritische Fragen an die großen Versprechungen der Projekte zu stellen wären.¹⁴ Dies gilt auf methodischer wie auf inhaltlicher Ebene – beim Gehirn handelt es sich ja nicht um irgendein Organ, vielmehr ist es mit unserem Person-Sein viel direkter verbunden als beispielsweise das Kniegelenk (das man mit Bezug auf seine Rolle für den aufrechten Gang und damit die Hominiden-Entwicklung allerdings auch nicht unterschätzen sollte).

Dennoch wird in Fachkreisen die übergeordnete Bedeutung der eigenen Erkenntnisse allenfalls marginal angesprochen. Gerade der Übergang zur Großforschung und allumfassende Ansprüche wie die Propaganda rund um das HBP sollten dazu aber Anlass geben. Was wollen und können wir eigentlich erklären?¹⁵ Was bedeutet Kausalität in komplexen biologischen Systemen wie dem Gehirn?¹⁶ Wohin führen uns die neuen computationalen Methoden?¹⁷ Wie verhält sich die kognitive Neurowissenschaft zu anderen Humanwissenschaften und deren sprachlicher Konzeptualisierung von Denken und Bewusstsein?¹⁸ Was macht das Besondere des Gehirns im Vergleich zu anderen Organen eigentlich aus?¹⁹ Werden wir (bald) künstliche Gehirne haben und was könnten deren Eigenschaften sein?²⁰ Könnten sie Bewusstsein ausbilden?²¹

Solche Fragen werden im Alltag der Forschung kaum gestellt, auch nicht in stringenterer, wissenschaftlich operationalisierbarer Form. Dabei ist allein die mitvollziehende Verarbeitung der aktuellen Entwicklungen schon eine Herausforderung, die viele überfordert. Wir rennen gefühlt dem eigenen Fortschritt hinterher. Daher scheint es gerade in einer sich rapide wandelnden Wissenschaftslandschaft geboten, konzeptuelle und methodenkritische Diskussionen innerhalb der *community* zu verstärken. Die Neurowissenschaften berühren grundlegende Fragen mit engen sprachlichen und ideengeschichtlichen Beziehungen zu Philosophie, Psychologie, Pädagogik, Technik, Mathematik und Computerwissenschaften. Dies legt nahe, den Dialog

14 FRÉGNAC, *Big Data*.

15 CARL F. CRAVER, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford 2007; BORIS KOTCHOUBEY u.a., »Methodological Problems on the Way to Integrative Human Neuroscience«, in *Frontiers in Integrative Neuroscience* 10,41 (2016), <https://doi.org/10.3389/fnint.2016.00041>.

16 SANDRA D. MITCHELL, *Unsimple Truths: Science, Complexity and Policy*, London 2009.

17 MARKRAM, *Bioinformatics*; FRÉGNAC, *Big Data*.

18 PETER JANICH, *Kein neues Menschenbild: Zur Sprache der Hirnforschung*, Frankfurt 2009.

19 THOMAS FUCHS, *Das Gehirn: Ein Beziehungsorgan*, Stuttgart 2021.

20 YUVAL N. HARARI, *Homo deus: Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.

21 SUSAN BLACKMORE und EMILY T. TROSCIANKO, *Consciousness: An Introduction*, London und New York 2024.

über Forschungsstrategien, Erklärungsmuster und Geltungsansprüche ihrer Erkenntnisse stark interdisziplinär anzulegen.

Auf übergeordneter Ebene stellen sich ebenfalls drängende Fragen:²² Wie ändern sich Berufsbilder und Karrierewege durch die Großforschung? Welche Implikationen ergeben sich für die Publikationspraxis? Welche Bedeutung hat künftig Wissen? Ist das aus Großprojekten generierte Wissen etwas anderes als dasjenige, das sich aus hypothesesgetriebenen individuellen Projekten ergibt? Wie sollte die Wechselwirkung zwischen beiden Domänen gestaltet werden? Entstehen aus zentralen Institutionen oder Datenrepositorien neue, möglicherweise einengende Geltungs- oder Wahrheitsansprüche? Welche Chancen, aber auch welche Gefahren birgt die Konzentration der Wissensgenerierung in einzelnen Großprojekten?

Mit solchen Fragen soll und kann keine Lenkung des wissenschaftlichen Prozesses erfolgen – die Dystopie einer von Experten gelenkten Wissenschaft ist weder wünschenswert noch in dieser Form realistisch. Vielmehr sollte der Diskurs in einer sich als demokratisch verstehenden, historisch informierten und selbstkritischen Wissenschaft dazu dienen, die Suche nach Erkenntnis auch in einem hochtechnisierten Wissensmanagement als offenen Prozess zu gestalten, Reflektion zu ermöglichen und die Öffentlichkeit über Methoden und Dynamiken der Forschungspraxis zu informieren. Die offenen Fragen sind relevant und drängend.

ORCID®

Andreas Draguhn  <https://orcid.org/0000-0002-6243-5582>

22 Vgl. z. B. KNORR-CETINA, *Epistemic Cultures*.

Als Festschrift für den langjährigen Heidelberger Ordinarius für Systematische Theologie (Ethik), Prof. Dr. Klaus Tanner, versammelt der Band Beiträge aus dem Kreis der Kolleg:innen, Schüler:innen und engen Weggefährten:innen. In exemplarischen Schlaglichtern behandeln sie das weite Spektrum von Grundthemen der Forschung und Lehre Klaus Tanners. Insgesamt zeichnet sich darin der Grundriss einer theologischen Ethik ab, die in spezifischer Weise auf die Vertrauenswürdigkeit von Reflexion setzt.



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386