

# Welches Handeln folgt aus dem Glauben?

## Theologische Bemerkungen zu Werten, Orientierungen und Gewissheit

Von Wolfgang Vögele

### 1. Vielleicht vermittelt die Kirche Werte?

Woraus gewinnen Menschen ihre grundlegenden Orientierungen? Wie bilden sich die Gewissheiten, aus denen heraus sie sich für bestimmte Handlungen entscheiden? Woher nehmen sie ihre Motivationen, um Ziele zu verfolgen? Wer solche Fragen beantworten will, nimmt oft den Begriff der Werte zu Hilfe; er spricht von Grundwerten, Orientierungen, fundamentalen Überzeugungen. Viele Menschen führen solche Grundwerte unter anderem auf Religion zurück.

Danach gefragt, woher er die Motivation für das Handeln nimmt, sagt ein achtzehnjähriger Abiturient: »Die Grundorientierungen sind in allen Religionen mehr oder weniger gleich, und die sind sicherlich richtig [...]. Da steckt irgendwie Jahrtausende alte Lebenserfahrung dahinter, das sag' ich ja nicht, nur halt das ist auch alles. Gott oder nicht, man kann trotzdem ein guter Mensch sein. Die Kirche vermittelt vielleicht die Werte, aber die Werte kann man sich auch mit ein bisschen Erziehung und einem bisschen gesunden Menschenverstand selbst erklären.«<sup>1</sup>

Und eine ebenfalls achtzehnjährige Schülerin sagt in derselben Diskussion: »Also, ich glaub' auch solche Werte, die sind oft eher sozial, die vertritt die Kirche mit, aber die sind jetzt nicht besonders christlich oder so. Sondern ich würde sagen, das sind soziale Werte. Ich finde, dahinter steckt die Frage, woher nehmen Menschen die Kraft, die auch wirklich umzusetzen.«<sup>2</sup>

Beide reden unbefangen von Werten, beide bezeichnen die Kirche als eine Quelle von Werten neben anderen, und besonders die Schülerin betont, wichtiger als die Frage nach dem Ursprung von Werten sei ihre Umsetzung in praktisches Handeln.

Was sind Werte? Werte lassen sich verstehen als »Vorstellungen, Ideen, Gesichtspunkte, die der Mensch benutzt, um sich in der Welt zu orientieren und um Welterfahrung machen zu können«<sup>3</sup>. Andere sprechen von Werten als »Präferenzen«<sup>4</sup> zur Beurteilung von Wirklichkeit. Diese Definition ist hilfreich, birgt aber auch die Gefahr der Abstraktion, denn ihr fehlt das Moment der Integration von Werten in Biographie und Identität sowie der Bezug zum Handeln des Menschen. Das wird sich gleich verdeutlichen, wenn ich ein Werte-Modell vorstelle, das gerade auf die Entstehung von Werten in Prozessen der Identitätsbildung und auf die Verbindung zur Handlungstheorie abhebt.

Philosophie, Theologie, Soziologie, Rechtswissenschaften und Politik begegneten und begegnen der Diskussion über Werte häufig misstrauisch und kritisch.

- In der Politik ist eine im Sande verlaufene Grundwertedebatte geführt worden.<sup>5</sup> Der Versuch, diese Debatte wieder zu beleben, zog immer wieder den Verdacht der Ideologiebildung nach sich.
- Juristen haben über die Wertbegründung des Rechts gestritten und gefragt, welchen Werten das Grundgesetz verpflichtet sei.<sup>6</sup>

- Theologen haben den Gebrauch des Wertebegriffs als unzulässige Moralisierung Ökonomisierung des Lebens gebrandmarkt.<sup>7</sup>
- Man hat den Vorwurf erhoben, Werte dienten nur dazu, soziale Macht über andere auszuüben und eigene – in der Regel ökonomische - Interessen zu verschleiern.
- Philosophen kritisierten zu Recht die Behauptung eines ontologisch eigenständigen Reiches der Werte, unabhängig von persönlicher Erfahrung und subjektiver Zustimmung.

Daraus kann man den Schluss ziehen: Wer über Werte reden will, bewegt sich in einem Minenfeld. Dennoch, philosophische und soziologische Beiträge der letzten Jahre haben die Debatte über Werte auf ein neues Niveau gehoben, das theologische und ethische Beachtung verdient. Aus der Soziologie übernehme ich darum ein Modell, das die Entstehung von Werten in den Kontext von Identitätsbildungsprozessen einordnet.

Vor diesem Hintergrund vertrete ich folgende theologische These: Solch eine Theorie der Entstehung von Werten ermöglicht ein erhellendes Verständnis des Zusammenhangs zwischen christlichem Glauben, Bildung und Handeln. Und umgekehrt: Eine theologische Glaubenslehre kann das Verständnis der Entstehung von Werten ergänzen und erhellen.

Um diese These zu belegen, gehe ich in fünf Schritten vor. Nach diesen einleitenden Bemerkungen (1) über die Problematik des Wertbegriffs stelle ich zunächst die soziologische Wertentstehungstheorie von Hans Joas (2) vor, denn dabei handelt es sich um den gegenwärtig prononciertesten Beitrag zum Zusammenhang zwischen Werten und Identität. In einem nächsten – theologischen – Schritt werde ich die Ergebnisse dieser Erwägungen auf einen zentralen reformatorischen Text zu Anthropologie und Glaubensbildung anwenden, nämlich Martin Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« aus dem Jahr 1520 (3). In einem vierten Schritt werde ich den empirischen Zusammenhang von Werten, Habitus und Alltagsethik untersuchen und dabei Ergebnisse der Loccum Studie »Kirche und Milieu« vorstellen (4). Und zuletzt ziehe ich aus den Ergebnissen Schlussfolgerungen für das Verhältnis von Theologie und Ethik, Glaube und Handeln (5).

## 2. Werte im Prozess der Identität

Im Jahr 1997 hat der Philosoph und Soziologe Hans Joas ein bemerkenswertes Buch über die »Entstehung der Werte«<sup>8</sup> vorgelegt. Diese Arbeit möchte ich unter dem Gesichtspunkt rekonstruieren, wie Joas Werte, Religion und Moral einander zuordnet. Damit lasse ich die unübersichtliche und kontroverse Wertediskussion in Philosophie, Theologie, Soziologie bewusst beiseite, um mich auf einen, in dieser Perspektive besonders vielversprechenden Entwurf zu konzentrieren.

Joas legt keine Begriffsgeschichte, keine Theorie der Wertehierarchie, keine Ontologie der Werte vor, sondern er konzentriert sich auf die Frage nach der Entstehung der Werte. Das ist die erste Grundentscheidung, der Wertetheorie eine anthropologische Wendung zu geben. Joas vertritt in seinem Buch die These: »Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.«<sup>9</sup> Damit weist er Prozessen der Wertbildung ihren Ort im Prozess der Entstehung von Identität zu.

Dies zeigt sich besonders deutlich an seiner Auseinandersetzung mit dem kanadischen Philosophen Charles Taylor.<sup>10</sup> Identität beantwortet die Frage nach dem Selbstverständnis eines Menschen und nach seinen sozialen Zugehörigkeiten. Wie sehe ich mich selbst? Wie sehen mich die anderen? Solche Selbstbeschreibungen als Antwort auf Fragen nach Identität sind immer mit Entscheidungen darüber verbunden, was jemand als gut oder schlecht erachtet, was er vorzieht, was er ablehnt, vernachlässigt. Taylor und Joas halten aus diesem Grund neutrale Selbstbeschreibungen von Identität nicht für möglich.<sup>11</sup> Die Beschreibung von Identität schließt die Zuordnung zu bestimmten Präferenzen, Werten und Gütern ein und setzt sie voraus. Werte sind also mit Identität verknüpft.

Und weiter: Identität ist selbst ein Wert für sich, weil sie unabdingbare Voraussetzung für das Bestimmen von Zielen und Zwecken, für das Überdenken von Handlungsalternativen ist. Solche biographische Identität geht für Joas und Taylor nicht in einer Formel auf, sondern sie hat eine narrative Struktur. Biographien können nur erzählt werden. Diese narrative Struktur erstreckt sich auf die erlebte Geschichte der Vergangenheit sowie auf die zu verwirklichenden Handlungsziele und -pläne der Zukunft.<sup>12</sup> Mit dieser narrativ vergegenwärtigten Identität sind immer zugleich bestimmte Vorzugsentscheidungen und Präferenzen gegeben, die sich als Werte beschreiben lassen: Niemand kann seine Identität beschreiben oder erzählen, ohne dass er auf Werte Bezug nimmt. Er braucht diese Werte, um sich in der Welt zu orientieren.

Joas bezeichnet Taylor in dieser Hinsicht sogar als einen Werterealist, <sup>13</sup> nicht weil er von der ontologischen Objektivität von Werten reden würde, sondern weil er die These vertritt: Werte sind zur Beschreibung, Formulierung und Erzählung von Identität unausweichlich und unabdingbar.<sup>14</sup> Werte sind real, weil sie unentbehrlich sind.

Diese Verknüpfung von Identität und Werten verbindet Joas mit einer zweiten These: der Kontingenz der Entstehung von Werten.<sup>15</sup> Werte entstehen für Joas nicht aufgrund rationalen Kalküls, sondern ihre Entstehung ist an zufällige Erfahrungen gebunden. Werte sind nicht anthropologische Konstanten, die im Zuge einer universalistischen Moral durch philosophische Reflexion bestimmt werden könnten, sondern Werte entstehen historisch kontingent.

Diese Einsicht entnimmt Joas der Philosophie Friedrich Nietzsches.<sup>16</sup> Während Nietzsche diese Erkenntnis jedoch gegen die Pflichtenethik Kants in Stellung brachte und zur Umwertung aller Werte aufforderte, ordnet Joas diese These anders ein: Er interessiert sich besonders für die Verknüpfung von »Subjektivität und Kontingenz des Wertens«<sup>17</sup>. Die Entstehung von Werten aus biographischen Erfahrungen lässt keine andere Schlussfolgerung zu: Werte sind nicht mit allgemeinen, überindividuellen Normen zu verwechseln. Der Versuch, den Werten als solchen einen eigenständigen ontologischen Status zuzuschreiben, muss scheitern. Das kann Joas an der Wertephilosophie Max Schelers zeigen.<sup>18</sup>

Die These der Kontingenz der Entstehung von Werten im Kontext der Entstehung von biographischer Identität kann Joas nun in drei Richtungen weiter profilieren.

1. Werte entstehen nicht zuerst aus »rational-argumentativen Rechtfertigungen«<sup>19</sup>, sondern in ihrer Bindung an Identität und Lebensgeschichte aus bestimmten Erfahrungen. Für die Bildung von Werten als Vorzugsentscheidungen sind »Vorbilder, Zeugen, Beispiele« sehr viel wichtiger als Argumente und Informationen.<sup>20</sup> Werte entstehen nicht zuerst aus Überlegungen, sondern aus (Lebens-) Erfahrungen. Niemand kann Werte berechnen oder planen: »Wertbindungen entstehen offensichtlich nicht aus bewussten Intentionen, und doch erleben wir das

›Ich kann nicht anders‹ einer starken Wertbindung nicht als Einschränkung, sondern als höchsten Ausdruck unserer Freiwilligkeit«<sup>21</sup>. Das bedeutet nicht, dass über Werte und Vorzugsentscheidungen nicht diskutiert und argumentiert werden kann. Davon gleich mehr.

Zunächst will ich noch die Frage stellen: Wie sind solche Erfahrungen beschaffen, die Werte generieren? Im Anschluss an den amerikanischen Pragmatisten und Religionsphilosophen William James spricht Joas von Erfahrungen des »Angezogen- und Hingerissen-seins«, welche »subjektiven Gewissheitscharakter«<sup>22</sup> annehmen können. Werte entstehen aus Erfahrungen. Beides vermittelt sich für Joas so miteinander, dass Gefühle, die Deutung und Interpretation dieser Gefühle, sowie deren öffentlich anerkannte Deutungen miteinander in einen Dialog kommen.<sup>23</sup> An anderer Stelle spricht Joas von einer »schwierigen Balance zwischen Erfahrung, Artikulation und kulturellem Deutungsvorrat«<sup>24</sup>, aus der heraus Werte entstehen. Dabei bedingen sich Interpretation und Erfahrung gegenseitig.<sup>25</sup>

2. Aus den bisherigen Erläuterungen konnte der Eindruck entstehen, die Entstehung der Werte sei eine individuelle Angelegenheit. Das aber ist keineswegs gemeint. Zwar gilt: Wer sich auf Werte beruft, begründet diese Präferenz mit bestimmten lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die nicht übertragbar sind. Insofern haben Werte ein individuelles Moment. Doch die Dimension des Sozialen ist aus der Wertentstehung nicht wegzudenken; Wertentstehung ist gebunden an Prozesse der »sozialen Wechselwirkung«<sup>26</sup> zwischen Individuum und Gesellschaft. Diesen Terminus übernimmt Joas vom Soziologen Georg Simmel. Und Werte sind, um wirksam zu werden, an Prozesse der Kommunikation geknüpft.

Im Gespräch – so sagt es Joas im Anschluss an John Dewey – verteidigen oder propagieren, profilieren oder verändern wir unsere Werte.<sup>27</sup> Die Selbstdeutung eines Menschen – seine Identität – bleibt nicht nur privat, sie wird auch öffentlich und damit Diskussion und Argumentation, Zustimmung oder Ablehnung ausgesetzt. Der Prozess der Herausbildung von Identität ist so nicht anders als eine Vermittlung zwischen privaten individuellen und öffentlichen Momenten zu denken.<sup>28</sup> Joas bezeichnet seine Identitäts- und Wertetheorie darum mit Recht als intersubjektivistisch.<sup>29</sup>

3. Drittens profiliert Joas seine Wertentstehungstheorie in Hinsicht auf das Verhältnis von Religion und Moral. Er entwickelt seine Überlegungen in Auseinandersetzung mit Wertephilosophien, von Nietzsche über Scheler und Simmel bis James, Dewey und Taylor. Für alle steht der Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und Werten in Zustimmung oder Ablehnung an entscheidender Stelle.

Insbesondere William James betont die strenge Unterscheidung von Moral und Religion. Für ihn war die Moral eine Instanz, die Handlungsmöglichkeiten einschränkte. Religion dagegen als Form »innerlicher Kommunikation mit dem Göttlichen«<sup>30</sup> war für ihn mit Erfahrungen der Entgrenzung des Selbst verbunden, die Handlungsmöglichkeiten gerade vergrößerten.<sup>31</sup> Glaube ist rigoros an Erfahrungen zurückgebunden, er lässt sich – wie Werte – nicht durch Argumente erzeugen.<sup>32</sup> Für James und Joas ist in Glauben und Religion »das Anziehende, das Stärkende, das Motivierende« von entscheidender Bedeutung, während in der Moral das »Imperative, das Obligatorische, das Restriktive«<sup>33</sup> dominiert. Glaube ist darum auch sehr viel mehr als ein rein kognitiv zu verstehendes »Für-wahr-Halten von Sachverhalten«<sup>34</sup>.

Es ist charakteristisch für Joas, dass er diese religiösen Erfahrungen von Glauben und Gewissheit in der Perspektive einer allgemeinen Theorie der Erfahrung interpretiert. Also: Werte

entstehen aus Erfahrungen von Gewissheit, aber nicht alle Gewissheitserfahrungen müssen notwendig religiös sein. Doch gerade an religiösen Erfahrungen lässt sich der Charakter von Gewissheit und die Entstehung von Werten besonders gut ablesen.<sup>35</sup> Ich kehre in meiner Joas-Interpretation diese Blickrichtung um: Was aus Joas' allgemeiner Theorie der Erfahrung ist denn für Religion, Theologie und Christentum von Bedeutung? Joas' Überlegungen zur Entstehung von Werten zielen seiner eigenen Intention nach auf eine soziologische Vermittlung zwischen Normativismus und Utilitarismus,<sup>36</sup> auf eine Verknüpfung zwischen kommunitaristischen Güterethiken und prozeduralistischen Diskursethiken<sup>37</sup> sowie auf die Verbindung der Frage nach dem Guten und der Frage nach dem Gerechten.<sup>38</sup>

Aber seine Überlegungen legen noch eine ganz andere Frage nahe: Wenn die Verknüpfung von Intersubjektivität, Erfahrungstheorie und Wertentstehung mit so offensichtlichen Brücken zur Religionstheorie formuliert wird, welche Rolle spielt dann die Religion für die Entstehung der Werte?

Gerade wegen seiner Verbindung von Werten, Identität und Gewissheit identifiziert Joas beim Philosophen Charles Taylor einen bestimmten antiklerikalen, modernen Katholizismus als Hintergrundeinstellung.<sup>39</sup> In dieser Perspektive legt sich die Frage nach Joas' eigener theologischer oder religiöser Hintergrundeinstellung nahe. Und man muss die Frage stellen: Ist diese Wertentstehungstheorie für die protestantische Theologie und Ethik anschlussfähig?

### 3. Innerer und äußerer Mensch

Diese Frage versuche ich nun zu beantworten, in dem ich mit dem Rüstzeug der Joas'schen Begrifflichkeit einen Blick auf die Schrift Martin Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen« aus dem Jahr 1520 werfe. Das tue ich aus mehreren Gründen: Es handelt es sich um eine der ersten und zentralen Schriften Luthers, in dem er seine reformatorischen Grundentscheidungen entwickelt. In diesem Traktat macht er die theologische Anthropologie sowie das Verhältnis von Glauben und Werken zum Gegenstand seiner Überlegungen. Dabei bin ich mir bewusst, dass Luther selbstverständlich die Terminologie der Werte noch nicht kennen konnte. Ihm fehlen auch die modernen Erfahrungen von Pluralismus, Religionsfreiheit, demokratischen Gesellschaften. Dennoch lässt sich an seinem Argumentationsgang etwas ableiten, das die Verknüpfung von Glauben, Handeln und Werten erhellt.

Es war eine der entscheidenden Erfahrungen Luthers, dass er sich im Gegensatz zu seiner Kirche nicht mehr in der Lage sah, von den Werken eines Menschen, das heißt seinen Handlungen, auf seinen Status coram Deo zu schließen. Das Tun guter Werke führt nicht in einem Automatismus zum Bewusstsein der Heilsgewissheit vor Gott. Um dieses theologische Problem zu lösen, unterscheidet Luther zunächst anthropologisch zwischen einem geistlichen, neuen, innerlichen Menschen und einem leiblichen, alten und äußerlichen Menschen.<sup>40</sup> Es kommt nun alles darauf an, dass diese Differenz zwischen äußerem und innerem Menschen interpretatorisch nicht aufgelöst wird. Der damaligen Kirche wirft Luther vor, sie vernachlässige den inneren Menschen und begnüge sich mit dem Nachweis äußerlicher guter Werke. Luthers Schrift selbst ist oft so missverstanden worden, dass man behauptete, sie ziele in ihrer theologischen Konzentration allein auf den inneren seelischen Menschen, der für die Predigt

des Evangeliums empfänglich sei. Die Werke würden demgegenüber vernachlässigt, und das führe zu einer Abwertung der Ethik und des Handelns und in letzter Konsequenz zu einer Haltung, die sich allein auf Innerlichkeit und die Pflege der eigenen Gesinnung beschränke.<sup>41</sup> Das aber gibt die sorgfältige Analyse von Luthers Schrift nicht her.

Aus dem Freiheitstraktat lässt sich sehr viel mehr als die schematische Gegenüberstellung von innerem und äußerem Menschen entnehmen. Er muss vielmehr als eine Theorie der Entstehung von Glauben gelesen werden. Auf dem Hintergrund dieser Theorie der Entstehung von Glauben wird dann das Verhältnis von Glaube und Handeln, Theologie und Ethik profiliert. Diese These versuche ich zu begründen.

Die Entstehung von Glauben – hier nehme ich Joas' Theorie auf – muss im Kontext der Identitätsbildung eines Christenmenschen gesehen werden. Glauben entsteht für Luther weder durch Handlungen noch durch gute Werke, sondern allein durch das Hören des Evangeliums, dem der Mensch im Glauben antwortet. Dieser Glaube ist keine rationale Entscheidung, sondern ein Werk des Heiligen Geistes, in den Worten von Joas: eine Erfahrung des Herausgerissenseins, die identitätsbestimmend wirkt. Sie wirkt identitätsbestimmend, weil Glaube für Luther in der Gewissheit besteht: Ich bin vor Gott in Jesus Christus in Gnade und Barmherzigkeit aufgenommen, obwohl ich ein Sünder bin. Dafür ist von Seiten des Menschen keine Vorleistung, keine Werke, kein Handeln nötig. Diese Glaubensgewissheit, die sich dem inneren Menschen vermittelt, ist nach reformatorischer Überzeugung der Anfang eines Bildungsprozesses. Denn der Mensch geht – in dieser Welt – nicht in seiner Innerlichkeit auf. Das Gegenüber und Miteinander von innerem und äußerem Menschen lässt sich nicht aufheben. Darum ist auch der Christ ein Mensch, der handelt, der Werke vollbringt. Der Mensch bleibt »in diesem leiblichen Leben auf Erden und muss seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen«<sup>42</sup>.

Aus seinen Werken und Handlungen erkennt der Mensch: Werke und Handlungen machen vor Gott nicht selig. Sie führen nur zur Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit und Sünde. Sie sind aber notwendig für die Bildung von Sozialität und Gesellschaft. Werke und Handeln in der Gesellschaft folgen den Gesichtspunkten des Dienstes, der Nützlichkeit, dessen, »was anderen nötig ist«<sup>43</sup>.

Aus der theologischen Anthropologie Luthers kann man eine Struktur erkennen, die sich bei Joas ebenfalls findet. Der Mensch wird nicht allein als handelndes Wesen begriffen. Seinem Handeln gehen Werte und Identität voraus. Für einen Christen lässt sich diese Identität als Glaubensgewissheit beschreiben. Diese steht nach Luthers Beschreibung am Anfang der Identitätsbildung von Christenmenschen; sie erwächst nicht aus dem Glaubenden selbst, sondern aus dem äußeren Zuspruch des Evangeliums. Darum lässt sie sich nicht rational herbeierklären. Wohl aber kann sie deutend, interpretierend und also auch theologisch reflektierend verarbeitet werden. Aus dieser Glaubensgewissheit erwächst nun eine bestimmte Richtung für die Werke und für das Handeln, die Luther als Orientierung am Nächsten beschreibt. In Joas' Sprache: Glaube begründet bestimmte Werte; Handlungen und Werke wachsen aus dem kreativen Potential des Glaubens.

Für Joas steht an der Stelle, wo bei Luther der Glaube steht, die werterzeugende Gewissheitserfahrung. Handlungen bei Joas, Werke bei Luther sind Resultate vorauslaufender Identität. Joas beschreibt diese Identität als Lebenserfahrungen, die handlungsleitende Werte ge-

nerieren, Luther beschreibt die Identität eines Christenmenschen als Glaubensgewissheit, die das Handeln und die Werke des äußeren Menschen bestimmt. Ich profilieren hier also eine Interpretation, die das Kreative, Anregende, Stärkende und Motivierende des Glaubens betont. Im Sinne Luthers darf Glaube nicht als ein Set moralischer Restriktionen begriffen werden. Um diese Verwechslung zu vermeiden, führt er die scharfe Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen, zwischen Werken und Glauben ein. Das lese ich als eine theologische Theorie der Entstehung von Glauben, die sich auf Identität, Handeln und Werte eines Christenmenschen auswirkt. Diese bietet frappierende Parallelen zur soziologischen Theorie der Entstehung von Werten, die Joas als Vermittlungsinstanz zwischen Identität und Handeln auffasst.

#### 4. Christen in Milieus: Habitus und Alltagsethik

Ich führe den Gedankengang einen Schritt weiter, indem ich von der Ebene der Theorie zur Ebene der Empirie wechsele und frage: Wie leben und praktizieren Christinnen und Christen heute den Zusammenhang von Werten, Glauben und kirchlicher Bindung? In den Jahren 1998 und 1999 hat die Evangelische Akademie Loccum zusammen mit einer Forschergruppe um den Hannoveraner Soziologen Michael Vester eine religionssoziologische Untersuchung durchgeführt, die sich mit dem Thema »Kirche und Milieu« beschäftigte.<sup>44</sup> Die Ergebnisse können hier nicht im Detail wiedergegeben werden, für unseren Zusammenhang sind jedoch drei Punkte wichtig.

1. Die Hannoversche Forschungsgruppe bezeichnet als Milieu eine Gruppe von Menschen, die durch einen gemeinsamen Habitus gekennzeichnet sind. Den Begriff des Habitus übernimmt sie vom französischen Soziologen Pierre Bourdieu. Vester versteht Habitus im Anschluss an Bourdieu als eine »tiefere, allgemeinere Grundhaltung gegenüber der sozialen Welt«. Diese umfasst Geschmack und Lebensstil, Körperlichkeit und Emotionalität, soziales Handeln, Mentalitäten und Weltanschauungen. Es handelt sich beim Habitus um ein »Syndrom« oder eine Kombination von »praktischen und moralischen Einstellungs-, Klassifikations- und Wertmustern«<sup>45</sup>. Ganz wesentlich gehört zum Habitus eine »Ethik der alltäglichen Lebensführung«<sup>46</sup>. Werte im Sinne von Joas sind nun identifizierbare Bestandteile eines solchen milieuspezifischen Habitus. Joas betont den Ursprung von Werten in Prozessen der Herausbildung von Identität, während Bourdieu und Vester auf die sozialen Ursprünge des individuell realisierten Habitus Wert legen. Dieses Moment ist jedoch bei Joas in der Profilierung der intersubjektiven Entstehung von Werten selbstverständlich mit vorhanden. Der Habitusbegriff betont zwar die sozialen Ursprünge und Determinanten individuellen Verhaltens, er darf aber doch nicht wie ein Gefängnis verstanden werden, das den einzelnen in seinem Handeln bestimmt.<sup>47</sup>

2. Ich will nun an zwei Milieus exemplarisch zeigen, wie sich in Habitus und Alltagsethik unterschiedliche Wertentscheidungen und Handlungsorientierungen bemerkbar machen. Die Vester-Gruppe konnte zeigen, dass die Milieuzugehörigkeit die Deutung und das Selbstverständnis des jeweiligen christlichen Glaubens beeinflusst.

Die von der Vester-Gruppe so genannten »Idealisten« sind ein relativ junges Milieu; sie sind charakterisiert durch einen hohen Bildungsstand, kommen oft aus akademisch gebilde-

ten Familien. Was sie prägt, ist die Suche nach Orientierung und Identität, sie haben Interesse an Reisen und Freundschaften. Sie erheben einen deutlichen und energischen Anspruch auf Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung. Gegenüber der Kirche und ihren »dogmatischen« Wahrheitsansprüchen verhalten sie sich kritisch, wenn kirchliche Mitarbeiter versuchen, ihnen Wahrheitsansprüche aufzuoktroieren, die ihnen fremd oder nicht akzeptabel vorkommen. Wenn die Kirche ein Forum bildet, um moderiert solche Werte und Wahrheitsansprüche zu diskutieren, stehen die »Idealisten« der Kirche sehr viel offener und positiver gegenüber.<sup>48</sup>

Das Milieu der »Idealisten« ist stark individualisiert, darum legt man – aus wohlverstand-nem Eigeninteresse – Wert auf Toleranz und Authentizität. Das Handeln soll mit den inneren Überzeugungen übereinstimmen. Das erinnert an Luthers Bearbeitung der Differenz von Glauben und Werken.<sup>49</sup> Wenn beides nicht in authentischer Weise übereinstimmt, dann sprechen »Idealisten« schnell von Heuchelei oder Scheinheiligkeit. Die »Idealisten« lassen sich ihre Werte nicht von externen Institutionen vorgeben, sie beanspruchen für sich ein »verinnerlichtes Ethos«, dessen Werte sie jedoch nicht allein auf die Kirche zurückführen, sondern daneben auf die Gesellschaft oder auf die Vernunft.<sup>50</sup> Dies wurde auch an den Äußerungen der beiden Schüler deutlich, die ich eingangs zitiert habe.

3. Demgegenüber macht das Milieu, das die Vester-Gruppe »traditionelle Kirchenchristen« nennt, von der Institution Kirche einen völlig anderen Gebrauch. Die Menschen dieses Milieus sind älter als die »Idealisten«: Unter ihnen sind viele Rentner, Menschen, die es zu bescheidenem Wohlstand gebracht haben. Sie arbeiten als Handwerker, Verwaltungsbeamte oder Kaufleute, sind hierarchischen Denk- und Handlungsmustern verpflichtet, pflegen einen konventionellen Lebensstil und propagieren traditionelle Grundsätze und Werte wie Pflicht, Fleiß, Ordnung und Sauberkeit.<sup>51</sup> Von der Kirche erwarten die Angehörigen dieses Milieus genau das, was die »Idealisten« ablehnen. Die Kirche ist für die traditionellen Kirchenchristen ein Ort vertrauter Regeln, Rituale und Formen. Der Gottesdienstbesuch hat den Zweck, die für das eigene Selbstverständnis wichtigen Werte extern zu bestätigen.<sup>52</sup> Man erwartet von der Kirche klare Antworten auf einfache Fragen. Kirche ist nicht Ort der Kontroverse, sondern eher »Ort der Einheit, des Heils und der Besinnlichkeit«<sup>53</sup>. (Wert-)Konflikte würden diese Harmonie nur stören. Eine Kirche oder Gemeinde, deren Arbeit vor allem auf traditionelle Kirchenchristen zielt, kann diese Menschen stabilisieren, indem sie »zentrale Werte dieser Milieuangehörigen von außen stärkt, sie von Verunsicherungen entlastet und die latenten und manifesten Ressentiments durch klare christlich-moralische Wegweisung bremst und mildert«<sup>54</sup>.

Es scheint mir wichtig, dass nach dem empirischen Befund die Verbindung zwischen Identität, Habitus und Werten auf ganz verschiedene Weise eingelöst werden kann. Das Handeln, welches aus dem Glauben folgt, wird auf je unterschiedliche Weise eingelöst. Für die »Idealisten« besteht die Handlungsorientierung in der Verwirklichung einer innengeleiteten Werterhaltung, die aus mehreren Quellen schöpft. Für die traditionellen Kirchenchristen folgt aus dem Glauben, die Bereitschaft extern Orientierungen von der Kirche zu übernehmen. Die Frage nach den Werken, die Luther stellte, kann also auf unterschiedliche Weise ethisch eingelöst werden. Im einen Fall gehen Handlungen und Werke aus einer subjektiv aufgefassten Innenorientierung hervor, im andern führt die Glaubensgewissheit zu der Entscheidung, die Kirche als externe, wertegenerierende Autorität zu akzeptieren.

Hier ließen sich empirisch noch eine ganze Reihe weiterer spezifischer Konstellationen des Verhältnisses von Glaube, Werken und Handeln, von Werten, Identität und Habitus vorführen: Die jeweiligen Unterschiede sind begründet und zurückzuführen auf unterschiedliche Milieus, unterschiedliche Lebensgeschichten, Bildungsgänge, auch auf die Geschlechterdifferenz. Das lässt sich jetzt nicht weiter ausführen.

## 5. Glauben, Handeln und Bildung

Am Ende will ich auf die Schlussfolgerungen kommen, die sich aus dieser Verknüpfung von soziologischer Wertentstehungstheorie, theologischer Lehre von der Glaubensgewissheit sowie empirischer Milieu-Untersuchung ergeben. Alle drei untersuchten Stränge versuchen auf ihre Weise, Individualisierungsschübe moderner Gesellschaften ernst zu nehmen. Sie sind Ausdruck von Freiheitsbewegungen im wahren Sinne des Wortes: Was für gut, richtig und wertvoll zu halten ist, wird den einzelnen nicht mehr von einer Institution vorgegeben, sondern ergibt sich aus handlungsleitenden Werten oder Habitusformen, die aus einem komplexen Wechselspiel von Gewissheitserfahrungen, individueller und sozialer Deutung hervorgehen.

1. Als solche nehmen alle drei untersuchten Stränge die Pluralisierungsschübe moderner Gesellschaften ernst. Aber theologisch und ethisch ergibt sich dann die Frage: Was vereint dann eigentlich die Christinnen und Christen in einer Kirche, wenn der christliche Glaube in ganz unterschiedlichen Wertpräferenzen, Kirchenmodellen, Alltagsethiken Gestalt findet? Das ist eine Gefahr, aber keine notwendig negative Entwicklung: Pluralisierung und Individualisierung in der Kirche lassen sich ihrerseits als werthaft deuten, nämlich als Ausdruck der im Glauben begründeten christlichen Freiheit. Im Kontext dieser Freiheit wird Integration nicht über eine gemeinsame Moral vorangetrieben, auch nicht über ein Lehramt, das Werte und Handlungsanweisungen verbindlich vorschreiben würde. Die Reformatoren haben dieses durchaus schon gesehen und deswegen Kirche in CA VII nicht über gemeinsam geteilte Inhalte, Werte oder Handlungen definiert, sondern soziologisch gesprochen über das Verfahren, welches Glauben und Gewissheit und als Folge davon christliche Identität und Werte erzeugt: nämlich das Predigen des Evangeliums und Verwalten der Sakramente. Entscheidend für die Reformatoren war die Quelle des Glaubens, nicht das Handeln, das daraus folgt. Der Protestantismus hat seine große Stärke daraus entwickelt, dass er aus der Konzentration auf die Gewissheit des Glaubens im Bereich von Werten, Handlungszielen und Habitusformen große Freiheit ermöglicht hat, so sehr, dass in gegenwärtigen Gesellschaften protestantische Orientierungen, Werte, Alltagsethiken und Habitusformen in Milieus zu finden ist, in denen viele Menschen aus der Kirche ausgetreten sind. Das rührt auch daher, dass die Betonung der Freiheit, die aus der Glaubensgewissheit folgt, starke soziale Auswirkungen zeitigt. Genau das zeigt sich an Joas' Werte-Modell, das als modernes pluralistisches, aber in erheblicher Weise religionsoffenes Modell der Verknüpfung von Werten, Gewissheit, Glauben und Handeln gelesen werden kann. Diese Stärke des Protestantismus kann sich allerdings auch als Schwäche erweisen, wenn es um die Präsenz der Kirche und ihren Einfluss in der Gesellschaft geht. Starkes Freiheitsbewusstsein und schwacher Institutionalismus bedingen sich gegenseitig.

2. Wenn die Kirche ihre eigene Kohäsion durch Prozesse der Erzeugung von Glauben und Gewissheit fördert und nicht durch eine gemeinsam geteilte Moral, dann muss sie eine Gefahr beachten. Die soziologische Untersuchung hat gezeigt, dass die Verkündigung der evangelischen Kirche für Prozesse der Milieuerengung anfällig ist. Doch eine Kirche darf es - um des Evangeliums willen - nicht zulassen, dass die Verkündigung - ihrem Inhalt, besonders aber ihrer Form und dem Habitus nach, mit der sie vorgestellt wird - so wirkt, dass sie nur ein *bestimmtes* Milieu anspricht und dass sich von dieser Einseitigkeit andere ausgeschlossen fühlen. Eine Gemeinde degradiert sich in diesem Fall zu einer geschlossenen Gemeinschaft, welche die Verkündigung des Evangeliums an alle Welt gerade verhindert und auf die Kirchen- oder Gemeindeglieder reduziert. Das widerspricht aber ihrem Kirchesein und ihrem Auftrag.

3. Dieser Individualisierungsschub hat Folgen für die Systematische Theologie. Wenn man ernst nimmt, was in den ersten vier Teilen gesagt wurde, kann Systematische Theologie im Moment vor allem dadurch einen Beitrag zur Bildung theologischer Kompetenz leisten, indem sie sich die Gegenstände ihrer Reflexion nicht von der Binnenlogik der systematisch-theologischen Diskussion vorgeben lässt, sondern indem sie sich auf empirische Phänomene von Religion kritisch und konstruktiv zurückbezieht. Daraus lässt sich ein Gewinn schlagen, der in seiner alltagsethischen Dimension als Theorie der Lebenskunst oder Spiritualität zu entfalten wäre.

Das Stichwort der Lebenskunst,<sup>55</sup> verstanden als eine bewusste und reflektierte Arbeit am eigenen Habitus, an den eigenen Wertpräferenzen und Handlungsentscheidungen wird der Theologie im Moment aus der Philosophie zugespielt. Das gälte es aufzunehmen und zu interpretieren auf dem Hintergrund einer Theorie der Entstehung der Werte, der Glaubensgewissheit und der durch Milieus vermittelten Habitusformen.

4. Diese Überlegungen wären schließlich letztens anzuwenden auf die Frage nach den moralischen und werthaften Orientierungen, die sich aus der christlichen Glaubensgewissheit ergeben. Dabei wäre die Frage des Guten und des Gerechten zu unterscheiden, die Frage nach der Differenz zwischen Werten, die aus subjektiver Gewissheit erwachsen, und Normen, für die rechtlich allgemeine Verbindlichkeit hergestellt werden kann. Das aber wäre eine sozial-ethische Frage, die eines weiteren Vortrags bedürfte. In diesen Überlegungen kam es mir vor allem darauf an, die Verknüpfung zwischen Glauben und Handeln, Werten, Habitus und Gewissheit herauszuarbeiten. Glauben wird nur dann angemessen in den Blick kommen, wenn die Theologie auch die Alltagsethik, die Habitusformen und die Werte mitbedenkt, die Christinnen und Christen aus dieser Quelle der Glaubensgewissheit heraus entwickelt.

*PD Dr. Wolfgang Vögele, Ev. Akademie zu Berlin  
Charlottenstr. 53-54, D-10117 Berlin*

#### **Abstract:**

In Protestant theology, values are widely neglected because new sociological and philosophical theories of values are not taken into consideration. In this paper, the author argues that the theory of values as it is developed by the sociologist Hans Joas is a helpful instrument to understand the connection between freedom, justification, and habit. It becomes clear that Christian belief results in a certain way of everyday ethics and spirituality that needs empirical observation and theological reflection.

## Anmerkungen

1. *Wolfgang Vögele, Helmut Bremer, Michael Vester*, Kirche und die Milieus der Gesellschaft, Religion und Gesellschaft 11, Würzburg 2002, 170.
2. Ebd.
3. *Christian Starck*, Zur Notwendigkeit der Wertbegründung des Rechts, in: *R. Dreier* (Hg.), Rechtspositivismus und Wertbezug des Rechts, ARSP BH 37, Stuttgart 1990, 47-61, hier 47.
4. *Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997, 799. *Talcott Parsons* definiert Werte als gerechtfertigte, begründete Präferenzen: »A value is not just a preference but is a preference which is felt and/or considered to be justified.« *T. Parsons* zit. n. *Hans Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999, 32.
5. Zur Grundwertedebatte: *Alfons Auer*, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: *A. Paus* (Hg.), Werte Rechte Normen, Graz u.a. 1979, 29-85; *Hermann Boverter*, Gott, Demokratie und Politische Bildung, Sind Grundwerte verfassungswidrig?, Aus Politik und Zeitgeschichte B 33 - 34, 1980, 3-20; Franz Böckle, Grundwerte und Menschenrechte im Christentum, in: *B. Mensen* (Hg.), Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen, Vortragsreihe/ Akademie Völker und Kulturen Bd.11, Nettetal 1988, 95-108; *Brunner, Gottlieb*, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft, FThSt 142, Freiburg u.a. 1989; *Otto Kimminich*, Die Grundwerte im demokratischen Rechtsstaat, ZfP N.F. 24, 1977, 1-17.
6. Zu Grundwerten aus juristischer Sicht neben der Arbeit von Starck (a.a.O., Anm. 3): *Ernst Wolfgang Böckenförde*, Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/M. 19922, 67-91; *Ernst Wolfgang Böckenförde*, Die Begründung des Rechts auf Werte oder auf das von Natur Rechte, in: *R. Brinkmann* (Hg.), Natur in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1988, 181-202; Erhard Denninger, Freiheitsordnung - Wertordnung - Pflichtordnung, JZ 30, 1975, 545-550; *Peter Häberle*, Das »Weltbild« des Verfassungsstaates - eine Textstufenanalyse zur Menschheit als verfassungsstaatlichem Grundwert und »letztem« Geltungsgrund des Völkerrechts, in: FS für *Martin Kriele*, hg. *B. Ziemse* et al., München 1997, 1277-1306; *Josef Isensee*, Verfassungsgarantie ethischer Grundwerte u gesellschaftlicher Konsens. Verfassungsrechtliche Überlegungen zu einer sozial-ethischen Kontroverse, NJW 30, 1977, 545-551; *Hans-Martin Pawlowski*, Braucht der Mensch Werte?, Beiträge pädagogischer Arbeit 37, 1994, H.3, 1-16.
7. *Eberhard Jüngel*, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die »Tyrannei der Werte«, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 20; *Ingolf U. Dalferth*, Grundwerte in theologischer Diskussion, in: *H. Bielefeldt* et al. (Hg.), Dimensionen menschlicher Freiheit, FS J.Schwartländer, Tübingen 1988, 243-260; *Falk Wagner*, Grundwerte als Pervertierung des Rechts, in: *E.L. Behrendt*, Rechtsstaat und Christentum, Bd. II, München 1982, 63-92. Zu Aspekten der Werteerziehung, Religionspädagogik und Theologie vgl. *Wolfgang Huber*, »In dir muss brennen, was in anderen zünden soll!« - Die Frage nach Gott im Religionsunterricht der Berufsschule, Vortrag in Bad Boll am 14.3.2002, [www.ekd.de/vortraege\\_154\\_\\_huber\\_020314\\_reliunterricht.html](http://www.ekd.de/vortraege_154__huber_020314_reliunterricht.html).
8. *Hans Joas*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999 (1997).
9. A.a.O., 255, vgl. 183.
10. *Charles Taylor*, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1996 (1994).
11. *Joas*, a.a.O., Anm. 8, 205.
12. A.a.O., 207.
13. A.a.O., 214.
14. A.a.O., 217.
15. A.a.O., 257.
16. A.a.O., 40.
17. Ebd.
18. A.a.O., 160.
19. *Hans Joas*, Wertevermittlung in einer fragmentierten Gesellschaft, in: *N.Kilius, J.Kluge, L.Reisch* (Hg.), Die Zukunft der Bildung, Frankfurt/M. 2002, 58-77 hier 68. Vgl. *Joas*, Entstehung, Anm. 8, 22f.
20. *Joas*, Wertevermittlung, a.a.O., Anm. 19, 76.
21. *Joas*, Entstehung, a.a.O., Anm. 8, 16.
22. A.a.O., 85.
23. A.a.O., 210.
24. A.a.O., 257.
25. A.a.O., 255.
26. A.a.O., 114.
27. A.a.O., 186.
28. Hier profiliert *Joas* die Identitätstheorie von *George Herbert Mead* (a.a.O., 235f.). Dieser Gedanke soll hier aber nicht weiter entfaltet werden. Vgl. auch *Joas* im Anschluß an *Castoriadis*: »Identitätsbildung heißt hier nicht definitive Selbstbeherrschung, sondern die Etablierung einer offenen Kommunikationsbeziehung zwischen der

- Person und ihrer Welt. Für die Kommunikation der Person mit der Wirklichkeit, den anderen Menschen und sich selbst sind die Leistungen schöpferischer Einbildungskraft konstitutiv« (a.a.O., 243).
29. A.a.O., 227.
  30. A.a.O., 83.
  31. A.a.O., 78.
  32. A.a.O., 81.
  33. A.a.O., 105.
  34. A.a.O., 183.
  35. Vgl. a.a.O., 24.
  36. A.a.O., 27.
  37. A.a.O., 291.
  38. A.a.O., 270.
  39. A.a.O., 218.
  40. *Martin Luther*, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: ders., *Ausgewählte Schriften*, hg.von *K.Bornkamm* und *G. Ebeling*, Frankfurt/M. 19832, 239-263 (WA 7,20-38), hier 239.
  41. Zur Auseinandersetzung mit dieser These vgl. *Eberhard Jüngel*, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, München 19782.
  42. A.a.O., 251.
  43. A.a.O., 258.
  44. *Vögele/Bremer/Vester*, a.a.O., Anm. 1. Sowie *Michael Vester*, *Wolfgang Vögele* (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Bd. 1, Vorläufiger Abschlußbericht der Studie, Loccumer Protokolle 56/99 I, Rehburg-Loccum 1999; dies. (Hg.), *Kirche und die Milieus der Gesellschaft*, Band II: Dokumentation der Tagung, Loccumer Protokolle 56/99 II, Rehburg-Loccum 2000.
  45. *Michael Vester*, *Peter von Oertzen*, *Heiko Geiling*, *Thomas Hermann*, *Dagmar Müller*, *Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel*, Frankfurt/M. 2001, 162f. Vgl. auch dies., a.a.O., 168f. : »Verbindend ist das Gewohnte (,ethos') beziehungsweise eine gemeinsame grundlegende Haltung (>hexis<, >habitus<), die sich im Zusammenleben nach und / nach entwickelt hat. Der Habitus, die gesamte äußere und innere Haltung eines Menschen, umfaßt äußerst Vielfältiges: den Geschmack und den Lebensstil, das Verhältnis zum Körper und zu den Gefühlen, die Handlungs- und Beziehungsmuster, die Mentalitäten und Weltdeutungen.«
  46. *Michael Vester* in *Vester/Vögele*, Bd.1., a.a.O., Anm. 44, 53: »Nach unserer Hypothese werden auch gleiche äußere Lebensbedingungen je nach Typus der Mentalität und Lebensführung verschieden gehandhabt. Menschen unterscheiden sich nach der Art, wie sie haushalten und Knappheiten bewältigen, welchen Freizeit- und Konsumgeschmack sie entwickeln, wie sie ihre Ausbildungs- und Berufswege gestalten und wie sie mit anderen Menschen umgehen oder zusammenleben – kurz: nach der Ethik ihrer alltäglichen Lebensführung.«
  47. *Michael Vester* in: *Vögele/Bremer/Vester*, a.a.O., Anm. 1, 413: »Der Habitus ist eine gesellschaftliche Mitgift, ein Vermögen im mehrfachen Sinne des Wortes. Jede Mitgift hat ihre Grenzen, aber sie ist auch ein ‚Startkapital‘, eine Chance, die ausgestaltet werden kann. Ein Habitus ist keine ökonomische Prägung und auch keine Vorschrift, nach der wir leben sollen. Jeder Habitus hat in sich widersprüchliche Züge und Potentiale. Wir können lernen, bestimmte Saiten in uns anklängen zu lassen, die wir bisher nicht haben anklängen lassen, (...) Es gibt in jedem Habitus Bewegungsfreiräume, die von großer Bedeutung sind. (...) Tatsächlich aber ist jede Erziehungsgeschichte, jede Lebensgeschichte eine lange Investition, vom Kleinkind an. Was jemand gelernt hat, schafft Bahnen, schafft Voraussetzungen, aus denen nicht beliebig herausgesprungen werden kann. Aber es schafft auch keine Sklaverei. (...) Wenn wir den Habitus nur als ein Gefängnis auffassen, aus dem man nicht herauskommt, dann würde dies die Möglichkeit ausschließen, schrittweise bescheidene Dinge zu ändern. Genau darauf kommt es aber an.«
  48. *Christel Teiwes-Kügler* in: *Vögele/Bremer/Vester*, a.a.O., Anm. 1, 181.
  49. Ebd.
  50. A.a.O., 170.
  51. *Helmut Bremer* in: *Vögele/Bremer/Vester*, a.a.O., Anm. 1, 237.
  52. A.a.O., 229.
  53. A.a.O., 233.
  54. A.a.O., 236.
  55. *Wilhelm Schmid*, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 1998. Vgl. dazu *Wolfgang Vögele*, *Lebenskunst, Frömmigkeit und Freiheit*, in: ders., *Dem Leben Gestalt geben. Christliche Spiritualität zwischen Philosophie der Lebenskunst und Eventkultur der Erlebnisgesellschaft*, Loccumer Protokolle 16/01, Rehburg-Loccum 2001, 113-124; ders., *Glaubensarbeit – Bildungsarbeit. Bemerkungen zu Bildung, Religion und Glauben in der modernen Gesellschaft*, Loccumer Pelikan, Ausgabe November 2002, 171-180.