

# Protestantische Bildung und Ethik

## Eine systematische Skizze im Blick auf Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung«

Thomas Schlag

### 1. Problemhorizont

Die Frage nach dem guten Leben hat Konjunktur – wie zu allen Zeiten.

Jeder gesellschaftspolitische Diskurs beinhaltet – ausgesprochen oder unausgesprochen – eine Vorstellung davon, was das gute gemeinschaftliche und individuelle Leben sei.

Was auch immer gegenwärtig Diskussionsthema ist – sei es Alterssicherung, Stammzellenforschung, Zukunft der Energieversorgung, Umgang mit Fundamentalismus, aber auch jede regionale und lokale politische Debatte – immer ist der jeweilige Diskurs mitgeprägt und sind die Diskutanten getragen von einer bestimmten Vorstellung davon, was dem Menschen und/oder der Gesellschaft dient – oder zumindest von der Frage danach. Hinter jeder Argumentation steht somit ein normbestimmtes werthaltiges Bild menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Dies ist – man mag es glauben oder nicht – in unserer bundesrepublikanischen und wohl auch europäischen Gesellschaft nach wie vor Konsens.

Begibt sich akademische theologische Ethik und die Kirche als Bildungsinstitution auf dieses Feld des gesellschaftspolitischen Diskurses und zielt sie auf ethische Urteils-Bildung ab, so kann sie gerade nicht mit wertfreien Räumen, sondern im Gegenteil mit einer Vielzahl von Kriterienkatalogen für das gute Leben rechnen: der Wertehimmel hängt gleichsam voller Orientierungsmuster. Ganz im Sinn der Antwort Menons auf die Frage des Sokrates: »Was ist die Tugend?«: Menon antwortet: »Es gibt eine Tugend des Mannes und des Weibes, des Magistrats und des einzelnen Bürgers, des Kindes und des Greises«.

Allerdings hat es den Anschein, als ob manche kirchliche Stimme angesichts dieser Komplexität ähnlich enttäuscht reagiert wie Sokrates auf Menons Antwort: »Ich Glücklicher, da suchte ich nach einer Tugend und du gibst mir nun einen ganzen Schwarm davon!«

Dieses Faktum pluraler und komplexer ethischer Orientierungsmuster – so meine Ausgangsthese – begrenzt nun zwar, aber profiliert auch den Bildungs-

auftrag von Theologie und Kirche im Blick auf ihre ethisch relevanten Orientierungsleistungen.

Fragt man nach dieser Profilierung, so stellt sich die Aufgabe theologisch-kirchlicher Bildung einerseits im Sinn ihrer öffentlichen Bildungsmitverantwortung. Sie stellt sich aber auch im Sinn der Reflexion über diese Bildungsmitverantwortung – gleichsam im Modus theologischer Selbstaufklärung und Selbstbildung.

Im Hintergrund steht dabei die Tatsache, dass jede ethische Debatte von sich aus die Frage nach Letztnormierungsfragen eröffnet<sup>1</sup>. Anders gesagt: Jeder ethische Diskurs wirft eher früher als später die Frage danach auf, was unbedingt zu gelten habe: Ethik entbindet von sich aus die Frage nach Sinn, Transzendenz und Religion<sup>2</sup>.

Ich will im folgenden den Versuch unternehmen, diese Frage nach einem profilierten kirchlichen ethisch relevanten Bildungsauftrag einerseits, nach theologisch-kirchlicher Selbstbildung andererseits aufzugreifen. Dazu werde ich in einem ersten Teil eine Re-Lektüre der für diese Fragestellung einschlägigen Aspekte von Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« vornehmen, in einem weiteren Abschnitt Bedingungen für eine gelingende theologisch-kirchliche Bildungsmitverantwortung skizzieren und abschließend konkret nach dem Profil einer ethisch konnotierten Bildungsaufgabe von Theologie und Kirche fra-

1. Vgl. dazu U. Barth, Die religiöse Dimension des Ethischen. Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003: »Der Beitrag des christlichen Glaubens zur praktischen Lebensführung besteht also nicht in der Demontage und Neukonstitution des humanen Ethos, sondern in dessen Erweiterung und Vertiefung, oder genauer gesagt: in einer erweiterten und vertieften Deutung der ethischen Situation«, a.a.O., 334.

2. Interessanterweise wird die Sinndimension von Religion auch durch die Allgemeinpädagogik jüngst selbst wieder vermehrt ins Spiel gebracht, so etwa durch E. Liebau: »Angesichts der existentiellen und der gesellschaftlich-politischen Bedeutung von Religion ist es evident, daß Religion einen wesentlichen Bezugsbereich einer Werteerziehung als Pädagogik der Teilhabe bilden muß«, a.a.O., 144.

Auch der Begriff der Transzendenz wird gegenwärtig im Rahmen einer pädagogischen Anthropologie ins Auge gefasst, indem seine Bedeutung für Lernprozesse überhaupt herausgestellt wird: »Kognitive Emergenz als qualitativer Sprung zum höheren, problemorientierten Wissen und zum begründeten Handeln ... ist durch Herstellen einer gemeinsamen Sinndimension unter Bezug zur Transzendenz zu erleichtern«, so H. Macha, Vom Wissen zum ethischen Handeln – Bildung, Emergenz und Transzendenz, in: Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen, hg. v. Chr. Wulf u.a., Weinheim/Basel 2004, 310.

gen, um dies für die gegenwärtigen gesellschaftspolitisch-ethischen Diskurse fruchtbar zu machen.

## 2. Eine rezeptionsgeschichtliche Vorbemerkung

Eine rezeptionsgeschichtliche Vorbemerkung zur »Theologie der Hoffnung« im Blick auf ihre theologisch-ethische Orientierungsleistung sei vorangestellt.

Innerhalb eines erheblichen Teils der akademischen theologischen Ethik fällt das Urteil über Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« und sein weiteres für eine theologische Ethik fruchtbar zu machende Oeuvre skeptisch bis negativ aus: es seien hier stellvertretend Bemerkungen Dietz Langes aus jüngster Zeit angeführt: Moltmanns theologisch-ethischer Ansatz wird als einer der »radikalen Ausläufer«<sup>3</sup> der Lehre von der Königsherrschaft Christi kategorisiert: »Sich an den Zweideutigkeiten und Relativitäten des Konkreten abzarbeiten, erscheint da gänzlich unangebracht. ... Alle Fundamentalunterscheidungen evangelischer und alle relativen Unterschiede der erfahrungsmäßigen Lebenswirklichkeit werden im Hochofen dieses Enthusiasmus progressiv zu einer einzigen Masse zusammengeschmolzen. Da kann die Ethik tatsächlich nur noch ein ›Fest‹ feiern«<sup>4</sup>. Das mag vehement formuliert sein, stellt aber beileibe keine Einzelmeinung dar.

Reiner Anselm hat zuletzt in einer systematischen Skizze zwei grundsätzlich verschiedene Anmarschwege der theologischen Ethik im 20. Jahrhundert benannt und kategorisiert, in die – wenn auch nicht explizit benannt – auch Moltmanns theologische Ethik eingezeichnet wird<sup>5</sup>: im Blick auf das 20. Jahrhundert sei zum einen von einem deskriptisch-hermeneutischen Ansatz der Ethik zu sprechen. Dieser zeichne sich dadurch aus, dass er von der fundamentalen Bedeutung der Lebenswelt für die Plausibilisierung ethischer Orientierungen ausgehe: geprägt sei diese Form theologischer Ethik von umfassenden kulturgeschichtlichen Analysen und Gegenwartsdeutungen sowie der Untersuchung der Vielgestaltigkeit der Orte ethischer Urteilsbildung und Entstehungsbedingungen.

3. D. Lange, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis, Göttingen 2002, 76.
4. A.a.O., 75.
5. R. Anselm, Bestimmen – Gestalten – Vermitteln. Zu den konzeptionellen und methodologischen Grundfragen gegenwärtiger evangelischer Ethik als wissenschaftlicher Disziplin, in: ZEE 47, H. 4 (2003), 300–306.

Auf der anderen Seite sei eine deduktiv-begründungsorientierte Ethik zu konstatieren, die bestrebt sei, eindeutige Konturen christlicher Moral begründend im Sinn unmittelbarer Bezugnahme auf Gottes Offenbarungshandeln darzustellen. Diese zweite Art sei geschichtslos, voller normativistischer Fehleinschätzungen christlicher Ethik und schiere Protestmoral: der Kompromisshaftigkeit der funktionellen Segmentierung der institutionellen Moral werde der unbedingte Anspruch substanzieller Moral entgegengesetzt.

Angesichts dieser akademisch-theologischen Friktion teile ich die Einschätzung Johannes Fischers, demzufolge »die leidige Debatte darüber, ob die von der theologischen Ethik zu erbringenden Begründungen ihr Fundament in der Offenbarung oder aber in der Vernunft haben sollen, die konzeptionelle Diskussion innerhalb der evangelischen Ethik lange beherrscht und sich letztlich als unfruchtbar erwiesen«<sup>6</sup> hat.

Ihre Orientierungskraft – so meine These – wird evangelische Ethik hingegen nur behalten oder neu gewinnen, wenn sie die unterschiedlichen Entwürfe nicht als sich ausschließende Alternativen festschreibt, sondern auf ihre Einheit hin lesbar macht<sup>7</sup>. Und diese Einheit ist entscheidend vom theologisch-kirchlichen Selbstverständnis im Blick auf ihren Bildungsauftrag her zu profilieren. Man könnte sagen: die offenen Fragen theologischer Ethik und der Praxis der Lebensführung werden gerade im offenen Prozess protestantischen Bildungsgeschehens auf ihren Begründungshorizont und ihre Einheit hin lesbar.

### 3. Eine Re-Lektüre der »Konsequenzen« der »Theologie der Hoffnung«

Insofern wird im folgenden danach gefragt, wie das, was Jürgen Moltmann in seiner »Theologie der Hoffnung« »Konsequenzen« genannt hat, im Licht des theologisch-kirchlichen Bildungsauftrags für die ethischen Fragen der Gegenwart neu gelesen werden kann.

6. J. Fischer, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart u.a. 2002, 36.
7. So in Aufnahme einer Einschätzung Hermann Fischers, die dieser vor einigen Jahren für die Theologie als Ganze anvisiert hat, H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1992, 246. Zum Hintergrund aufschlussreich auch H. Ruddies, *Ethik als theologisches Problem. Eine theologisch-historische Skizze zur Ethikdebatte im neueren Protestantismus*, in: *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, hg. v. A. v. Scheliha und M. Schröder, Stuttgart u.a. 1998, 249-267.

Dazu systematisiere ich seine hierzu relevanten Ausführungen anhand einer Trias von »Eröffnung« – »Ermöglichung« – »Erneuerung«.

### 3.1 *Eröffnung*

»[Die christliche Hoffnung] eröffnet dieser Welt mit ihren Prozessen und den Menschen mit ihren Optativen ... ihren eigenen Prozess um die Wahrheit«<sup>8</sup>.

Die Theologie der Hoffnung beinhaltet ein eschatologisches Exposé, mit dem nicht nur alles beginnt, sondern zugleich alles steht und fällt. Auferstehungshoffnung ist Subjekt allen geschichtlichen und gegenwärtigen Lebens. Nur durch sie gewinnt alles menschliche Bemühen seinen Sinn und sein Profil. Die glaubende Hoffnung versetzt in Widerspruch<sup>9</sup>, mobilisiert<sup>10</sup>, sie provoziert und produziert ... eine »Phantasie der Liebe«<sup>11</sup>, sie motiviert und entbindet, sie ist prozesseröffnendes Ereignis<sup>12</sup>. Die christliche Hoffnung ist Geburtshelferin, Initialzündung allen Denkens und Handelns. Erst und anfänglich durch die eschatologische Perspektive wird alles eröffnet: Gottesverständnis, Selbstverständnis, Weltverständnis. Man könnte auch sagen: der Glaube im Sinn der Hoffnung auf den Auferstandenen ist die alles eröffnende Bedingung der Möglichkeit aller menschlichen Möglichkeiten. Glaubende Hoffnung ist anfängliche und kontinuierliche dynamische Korrespondenz zwischen Gott und dem Menschen, dem Menschen und Gott.

### 3.2 *Ermöglichung*

»Allein die Hoffnung, die [den Menschen] in die Entäußerung hineinführt und ihn zugleich von der erwarteten Zukunft her immer wieder neue Möglichkeiten ergreifen läßt ... bringt dem Menschen seine Möglichkeiten und damit seine Freiheit wieder«<sup>13</sup>.

8. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1965, 333.

9. Vgl. a.a.O., 14.

10. Vgl. a.a.O., 11.

11. Vgl. a.a.O., 334.

12. Vgl. a.a. O., 332.

13. A.a.O., 311.

Mit dieser Feststellung werden von Moltmann – so interpretiere ich es – sowohl die passive als auch aktive Konnotation allen menschlichen Denkens und Handelns beschrieben. Die Hoffnung ist über die Eröffnung hinaus kontinuierliche Autorin aller menschlichen Möglichkeiten. Und durch Hoffnung wird der Mensch dazu frei, diese Urheberschaft in das je eigene Leben zu übersetzen. Die Hoffnung selbst ermöglicht »schöpferische Nachfolge«<sup>14</sup>. Zukunft ist Zukunftsmöglichkeit Gottes<sup>15</sup> und Zukunftsmöglichkeit des Menschen. Alles Sein und Handeln wird durch Gottes Gnade und Treue ermöglicht, der Mensch ergreift im Modus des korrespondierenden Gehorsams gegenüber dieser Treue die ihm möglichen Möglichkeiten, eigenständig, der Welt gegenüber kritisch urteilend und handelnd.

Dies gilt nicht nur für das Individuum, sondern die Gemeinde als Ganze lebt von dieser Hoffnung, wenn es heißt, dass ihr »Leben und Leiden, ihr Wirken und Handeln in der Welt und an der Welt von dem geöffneten Vorraum ihrer Hoffnung für die Welt bestimmt sein«<sup>16</sup> muss.

### 3.3 Erneuerung

»Die christliche Hoffnung richtet sich auf ein novum ultimum, auf Neuschöpfung aller Dinge durch den Gott der Auferstehung Christi. Sie eröffnet damit einen umfassenden, auch den Tod umfassenden Zukunftshorizont, in den hinein sie weckend, relativierend und ausrichtend auch die begrenzten Hoffnungen auf Erneuerung des Lebens nehmen kann und muß«<sup>17</sup>.

Die »Theologie der Hoffnung« lebt von der Verheißung einer grundlegenden schöpferischen Veränderung, von der Verheißung der neuen, jetzt schon anbrechenden Zeit. In diesem Sinn hat auch der Terminus Erneuerung relationale Bedeutung: einerseits lebt Erneuerung von Gottes Verheißung her, andererseits bedarf sie der hoffnungsvollen Zuversicht im Menschen: Hoffnung ist tätige Hoffnung<sup>18</sup>. Demzufolge lebt die Rede von der Erneuerung von der Korrespondenz zwischen Gott und dem Menschen. Erst aufgrund dieses Korrespondenzverhältnisses können dann alle Weltverhältnisse neu verstanden<sup>19</sup>, kritisch betrachtet, verändert und erneuert werden: »Sich nicht dieser Welt gleichzustellen,

14. A.a.O., 309.

15. Vgl. a.a.O., 13.

16. A.a.O., 301.

17. Vgl. a.a.O., 28.

18. Vgl. a.a.O., 12.

19. Vgl. a.a.O., 312.

bedeutet nicht nur, sich in sich selbst zu verändern, sondern in Widerstand und schöpferischer Erwartung die Gestalt der Welt zu verändern, in der man glaubt, hofft und liebt«<sup>20</sup>. Christliche Auferstehungshoffnung begrenzt die menschliche visionäre Kraft, »weil sie weiß, daß solange noch nichts ›sehr gut‹ ist, wie nicht ›alles neu‹ geworden ist«<sup>21</sup>.

Diese Trias von Eröffnung, Ermöglichung und Erneuerung halte ich für eine ausgesprochen hilfreiche elementare Beschreibung dessen, wie gegenwärtige theologisch-ethische Bildungsprozesse in Theologie und Kirche profiliert werden können und für hilfreich, wenn es darum geht, den garstigen Graben akademischer theologisch-ethischer Theoriebildung zu überwinden.

Ich halte diese Trias insofern für viabel, als sie als Beschreibungsleistung einer permanent korrespondierenden dialogischen Beziehung zwischen Gott und den Menschen, den Menschen und Gott, aber auch zwischen dem Anspruch göttlichen Willens und der Mitgestaltung der realen irdischen Verhältnisse dienen kann. Eröffnung, Ermöglichung, Erneuerung sind somit zeitgemäße Theorie-Praxis-Kategorien für jeglichen theologisch profilierten Bildungsprozess. Vorausgesetzt, man versucht nicht, diese Beziehung in eine lineare Kausalität, etwa von göttlichem Zuspruch und menschlicher Antwort, Evangelium und Gesetz, Christengemeinde und Bürgergemeinde etc. zu bringen, sondern vorausgesetzt, man profiliert das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch als wechselseitig responsorisch und das Beziehungsgeflecht von Gott, Mensch und Gesellschaft als dynamisch miteinander korrespondierend.

Zusammenfassend: das Einheitsmoment für eine ethisch relevante Theologie besteht – so meine These – gerade nicht in der Vorgängigkeit des göttlichen Offenbarungshandelns einerseits oder in der menschlichen Vernunfttätigkeit andererseits, sondern in der permanenten dynamischen Korrespondenz zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott inmitten der faktischen Lebenswirklichkeiten. Die ethische Frage kommt weder vor noch nach der dogmatischen Frage, sondern beides ist analysierend und korrespondierend von Anfang an miteinander verflochten.

20. A.a.O., 304.

21. A.a.O., 29.

#### 4. Zwei Rahmenbedingungen für theologisch-ethische Bildungsarbeit

Von dort aus stellt sich dann allerdings die Frage, in wie fern eine solche als dynamisch korrespondierend bestimmte Beziehung von Gott und Mensch eine gesellschaftsrelevante profilierte theologisch-ethische Bildungsarbeit ermöglicht – und wie dieser Bildungsarbeit in den pluralen Verhältnissen Plausibilität zukommen kann. Was kann theologisch-ethische Bildungsarbeit sinnvollerweise zur Sprache bringen? Was heißt es, die Welt in der Perspektive des Glaubens wahrzunehmen und welche Konsequenzen hat dies für die Orientierung christlichen Lebens und Handelns?<sup>22</sup>

##### 4.1 *Kirchliche Gemeinschaft als Bildungsort*

Die Frage des »Was« im Sinn materialer theologisch-ethischer Bildungsinhalte hängt zentral von der Klärung der Rahmenbedingungen ab, unter denen Bildungsprozesse geschehen. Dies ist allerdings weit mehr als eine formaltheoretische Frage.

Dazu greife ich nochmals auf eine Diskussion zurück, die innerhalb der »Theologie der Hoffnung« geführt wird, nämlich auf Jürgen Moltmanns Auseinandersetzung mit einer zu seiner Zeit bereits virulenten Debatte über die zukünftige Gestalt kirchlicher Gemeinschaft. Dabei wendet er sich gegen die sehnsuchtsvolle Rede einer vermeintlich »wahren Gemeinde«, »Geistkirche«, »Gemeinschaft im Transzendenten« oder wie auch immer die Begriffe lauten mögen<sup>23</sup>. Zwar werde hier jenseits zweckrationaler Verhaltensmuster »Wärme und Nähe, Nachbarschaft und Heimat, »echte Gemeinschaft« im Sinn einer »Arche Noah für die sozial entfremdeten Menschen«<sup>24</sup> angeboten. Dennoch sei ein solches Ideal von Kirche problematisch, da hier die »Gemeinde im Sinn eines romantischen Gemeinschaftsverständnisses« geradezu zum »Fluchtort der Innerlichkeit«<sup>25</sup> werde. Dieses Gemeinschaftsideal liefere nichts weiter als die seelische Kompensation der wirtschaftlich-technischen Härten und trage gerade so nicht mehr zur Beunruhigung, erst recht nicht zur Verände-

22. So in Aufnahme einer Fragestellung J. Fischers, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart u.a. 2002, 35.

23. Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, a.a.O., 296.

24. A.a.O., 295.

25. A.a.O., 295.



rung des öffentlichen Treibens dieser Gesellschaft<sup>26</sup> bei. Vielmehr führe diese Gemeinschaftsform zur »soziale[n] Stillelegung der christlichen Nächsten-schaft«<sup>27</sup>.

Bei aller Zustimmung zu seiner Kritik an der Weltflüchtigkeit dieser Gruppierungen in ihrer »sonntäglichen Idylle«<sup>28</sup> will ich dennoch einige der von Moltmann genannten Attribute dieser christlichen Gemeinschaftsform aufnehmen, weil sie in besonderer Weise geeignet zu sein scheinen, Perspektiven für eine gegenwartsorientierte kirchliche Bildungsmitverantwortung im Kontext der Zivil- bzw. Bürgergesellschaft aufzuzeigen.

Moltmann charakterisiert diese Gemeinschaften so, dass darin das Lebendige im Verhältnis von Mensch zu Mensch in Freiheit zum Tragen kommen könne und »entgegen der Anpassung an technisch notwendige Regeln des Verhaltens in der Gesellschaft aus menschlicher Spontaneität heraus immer neue Lösungen in immer neuen Situationskonstellationen produziert werden [können]«<sup>29</sup>. Insofern scheint im Licht der zivilgesellschaftlichen Gegenwartsdebatte gerade der Rückgriff auf diese Charakterisierung lohnenswert<sup>30</sup>.

Die gegenwärtige Lernforschung und der Ansatz des sogenannten »Demokratielernens« bestätigen, dass der Erwerb ethischer Urteilsfähigkeit, sozialer Kompetenzen und Kompromissfähigkeit entscheidend von erfahrbar gelingenden und identitätsstiftenden Gemeinschaften abhängt – seien es der Bereich der Familie, Schule, Peer-Group, der politischen Gemeinde vor Ort oder das Umfeld der eigenen Beruflichkeit: Demokratische Bildung erwächst aus der demokratischen Anteilhabe am Diskurs.

Nur wenn einsichtige neue Perspektiven eröffnet und gerade nicht aufoktroiert werden, können eigene Interessen überhaupt reflektiert werden. Geht man davon aus, dass Bildungsprozesse in besonderer Weise auf prägende, einübende, experimentelle und sinnliche Erfahrungen angewiesen sind,

26. Vgl. a.a.O., 296.

27. A.a.O., 296.

28. So der Vorwurf F. Wagners: »Die die Wort-Gottes-Theologie sanktionierende kirchliche Praxis ... gleicht dem Versuch, das den Alltag der Individuen bestimmende moderne Bewußtsein autonomer Selbständigkeit und freier Selbstbestimmung durch eine sonntägliche Idylle zu kontrastieren«, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, 54.

29. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, a.a.O., 295.

30. Einschlägig dazu ist H. Bedford-Strohm, *Entfaltung kirchlicher Gemeinschaft anhand des Gedankens mitmenschlicher Reziprozität*, siehe dazu seine Habilitationsschrift *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft*. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh 1999.

dann eröffnen und ermöglichen gelingende Formen von Gemeinschaft gerade das Erkennen des eigenen Ich im Anderen und die wechselseitige Anerkennung des je anderen.

In diesem Zusammenhang sei konkret auf den ursprünglich durch Lawrence Kohlberg initiierten sogenannten »Just-Community-Ansatz« hingewiesen. Demzufolge bestehen die besten Chancen moralischer und demokratischer Entwicklung gerade in einem gemeinschaftlichen Kontext, der es ermöglicht, dass moralisches Urteilen und Entscheiden konkret eingeübt und erfahren werden kann. Ethische Urteilsfähigkeit erhöht sich, wenn Normen und Werte selbst in Realsituationen eines gemeinschaftlichen Diskurses als Maßstäbe des Handelns entwickelt werden. Demokratie wird durch demokratische Alltags-Praxis gelernt und hat im übrigen nicht nur Bedeutung für die ethische Reflexion des Individuums, sondern befördert auch die Demokratisierung von Institutionen<sup>31</sup>.

Hilfreich erscheint die aktuelle interdisziplinäre Diskussion über die Konzeption der sogenannten Abduktion, derzufolge religiöse Bildungsprozesse gerade nicht so beschaffen sein sollen, dass durch sie entweder christliche Überzeugungen und Traditionen in die Lebenswelt hinein deduziert, noch aus der Lebenswelt heraus Glaubenswahrheiten induziert werden. Vielmehr ist Abduktion ein Prozeß, in dem »gewagte Hypothesen« aufgestellt werden, um so »neue Erfahrungen im Zusammenhang mit und aus dem Alten heraus zu verstehen«<sup>32</sup> und damit gerade einen Diskurshorizont zu eröffnen. Demzufolge ist die »gewagte Hypothese ... keine Verifikation von Aussagen, keine Definition, sie formuliert keine Wahrheit. Sie ist eine Hypothese, mit der hermeneutischer Spielraum entsteht, der kommunikativ aufgegriffen und gefüllt werden kann.«<sup>33</sup> Es wird unter den am Bildungsprozess Beteiligten Raum eröffnet für überraschende, »kreative Schlüsse, für eine originelle Komposition gefundener Sinnpotentiale zu neuen Sinngebilden und auch für Irritationen durch den vielleicht befremdlichen Anspruch«<sup>34</sup> von biblischer Überlieferung und dogmatisch-ethischer Traditions-

31. Vgl. dazu E. Liebau, Erfahrung und Verantwortung. Werteerziehung als Pädagogik der Teilhabe, Weinheim/München 1999, 154 ff.

32. S. Heil, H.-G. Ziebertz, A. Prokopf, Abduktives Schließen im professionellen Religionslehrerhandeln, in: Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, hg. v. dens., Münster u.a. 2003, 193.

33. S. Heil, H.-G. Ziebertz, A. Prokopf, Gewagte Hypothese – Abduktion in der Religionspädagogik, a.a.O., 27.

34. G. Hilger, Abduktive Korrelation und religionspädagogische Professionalität, in: Abduktive Korrelation, a.a.O., 228.

bildung<sup>35</sup>. Im übrigen hat dieser Zugang auch ein entlastendes Moment, insofern die Konstruktion von Sinnpotentialen in einem permanenten Prozess befindlich ist, so dass hier erst gar nicht Totalitätsansprüche im Sinn eines ungebrochen gelingenden Gemeinschaftsideals aufkommen können.

Überall dort, wo Kirche solche qualifizierten Räume dialogischen Experimentierens anbietet, wird Hoffnung manifest.

Um abschließend ein Beispiel zu nennen: wenn ein in Fragen der Gentechnik und Genethik versierter Fachmann aus Reihen einer Evangelischen Akademie sagt: »Je länger ich mich mit diesen Fragen beschäftige, desto schwerer fallen mir die klaren Antworten«, dann sollte Kirche im Sinn ihrer eigenen Selbstaufklärung und Selbstbildung erkennen, dass gerade eine solche scheinbar vage Aussage eine hochdifferenzierte und profilierte theologische Aussage ist und gerade der christlichen Hoffnung entspricht. Wenn Kirche auf vermeintlich eindeutige materiale Folgerungen verzichtet, dann ist damit der theologisch-kirchliche Beitrag zum Bildungs- und Wertediskurs der Gegenwart gerade nicht folgenlos, sondern dieser Beitrag ist folgenreich, weil – gleichsam »auf Augenhöhe« – gerade so Chancen qualitativer Klärungen im Licht des Evangeliums eröffnet werden<sup>36</sup>. Was für den Just-Community-Gedanken im Blick auf Demokratie gilt – Demokratie wird durch die Praxis der Demokratie gelernt – heißt theologisch-ethisch: Hoffnung wird durch die Praxis der Hoffnung erfahren und zur Sprache gebracht.

Als Ausgangspunkt für gelingende kirchliche Bildungsprozesse erscheint mir deshalb gleichsam eine »ekkesiologische Subsidiarität« deshalb als sinnvoll, da hier vorhandene lokale Glaubens- und Handlungspotentiale für die Welt und mitten in der Welt zum Vorschein gebracht werden können – im Sinn exemplarisch gelingender von Hoffnung getragener solidarischer Beziehungen<sup>37</sup> und

35. Dies scheint mir jedenfalls eine geeignete Methode zu sein, um der Suggestion zu entgehen, als ob, wenn man sich auf der Ebene religiöser Symbolsprache bewegt, damit bereits auch schon das Niveau historisch-empirischer Wirklichkeitsbeschreibung erreicht sei, vgl. H. Ruddies, a.a.O., 255. Man könnte hier mit E. Troeltsch auch von der Notwendigkeit einer »entschlossene[n] Einstellung« der protestantischen Ethik auf die Gesamtlage der heutigen Kultur« sprechen, E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik (1902), in: GS II, 668.

36. Generell gilt im Blick auf die Integration in den ethischen Diskurs im Kontext der Moderne: »Traditionspflege in der Ethik ist ... eine gute Schule für Zeitgeistresistenz« und demzufolge ist die »Forderung nach einer reflektierten Selbstkontextualisierung« ein Gebot theologischer Ethik, H. Ruddies, a.a.O., 252, 255.

37. Die Bedeutung des »Beziehung«-Begriffs auch in seiner Integration des Kommunikations- und Interaktionsgeschehens hat jüngst R. Boschki in seiner Habilitationsschrift ausführ-

»wachsamer Freiheit«<sup>38</sup> – und dies unter dem Signum einer elastischen Volkskirche und nicht in exkludierend-sektierischem Gewand<sup>39</sup>. Im übrigen besteht meines Erachtens in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts durchaus ein Desiderat im Blick auf die politische Wirksamkeit gerade solcher kirchlich verorteten politisch motivierten Gruppierungen. Zwar mag Friedrich Wilhelm Graf's Diagnose eines Bildungsdilemmas innerhalb der evangelischen Kirche auch in Sachen politischer Ethik seit den frühen siebziger Jahren in Teilen zutreffen<sup>40</sup>, doch damit ist die Frage nach deren Beitrag zum ethischen und politischen Diskurs noch keineswegs vollgültig beantwortet<sup>41</sup>.

#### 4.2 Bildung als Selbstbildung

Wenn ich zu Beginn von einer theologisch-kirchlichen Aufgabenstellung gesprochen habe, so wirft dies die Frage auf, welchen Bildungsbeitrag die akademische theologische Ethik zur Etablierung und Profilierung subsidiärer ekklesiologischer Strukturen beitragen kann. Denn es wäre zu einfach, mit Klaas Huizing einen Hiatus zu formulieren: »Die Zukunft gehört den religiösen Bildungsvermittlern in der Schule und in der Erwachsenenbildung, nicht den reinen Hochtheologen«<sup>42</sup>. Dass theologisch-ethische Reflexions-Ressourcen notwendig sind, zeigt nicht zuletzt das Phänomen kruder Sündentheolo-

lich entfaltet: »Beziehung« als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionspädagogik. Ostfildern 2003.

38. H. Bedford-Strohm, a.a.O., 433.

39. Hier sei an die Forderung E. Troeltschs erinnert: »Von kleinen Kreisen gläubiger, entschlossener und fester Menschen aus kann allein neues Leben entstehen. Sie werden kommen und untereinander sehr verschieden sein. Aber sie werden um so mehr in einer gemeinsamen Richtung wirken, je mehr sie einfache Ehrfurcht und besonnene Schlichtheit in ihrem inneren Leben gewinnen und pflegen. Hätten wir nur erst tausend Menschen dieser Art!«, in: Religiöser Subjektivismus, in: Die Hilfe, 25. Jg., Nr. 49, 4. Dezember 1919, 701.

40. Vgl. F.W. Graf, Vom Bildungsdilemma der evangelischen Kirche, in: Kirche ohne Zukunft, hg. v. H. Schmoll, Berlin 1999, 50.

41. Jüngst hat Graf entfaltet, wie Religion im gelungenen Fall bürgerliches Engagement zu stärken vermag, F.W. Graf, Lob der Differenz. Die Bedeutung der Religion innerhalb der demokratischen Kultur, in: Die herausgeforderte Demokratie. Recht, Religion, Politik, hg. v. Chr. Gestrich, Berlin 2003, 14-35.

42. K. Huizing, Gott und die Wilmots. Ein Ausblick in das nächste Jahrtausend, Nachrichten der ELKB 54 (1999), 173.

gie und rigoristischer Moral vermeintlich eindeutig-christlicher Gruppierungen.

Ein weiterer aktueller Beleg für die Notwendigkeit solcher Ressourcen sind für mich Erfahrungen, die ich jüngst im Zusammenhang der Korrektur von Examensarbeiten zum II. Theologischen Dienstexamen in Württemberg machen konnte. Eines der den Kandidatinnen und Kandidaten im Bereich der Systematischen Theologie gestellte Thema stand unter der Überschrift »Der Bildungsauftrag der Kirche« und lautete: »Die Frage nach Gott ist für eine zeitgemäße Bildung unabdingbar, da sie vor absolutierendem Denken und Handeln schützt«. Diese These aus der EKD-Denkschrift »Maße des Menschlichen« von 2003 sollte erläutert und dazu Stellung genommen werden.

Nun ist hinsichtlich der Auswertung solcher Arbeiten sicherlich Vorsicht walten zu lassen, dennoch war auffällig, dass sich durch die allermeisten der Klausuren wie ein roter Faden einerseits eine durch die Bank zutiefst defizitorientierte, kaum differenzierende Zeit- und Gesellschaftsanalyse zog. Zum anderen wurde der kirchliche Bildungsauftrag in beinahe alleinseligmachendem Duktus dahingehend formuliert, »der Welt«, »den Anderen« das eigentliche – christliche – Wirklichkeitsverständnis und die eigentliche Bestimmung des Menschen zu präsentieren bzw. entgegenzuhalten. Problemanzeigen hinsichtlich des Faktums vielfältiger unterschiedlicher theologisch-ethischer Orientierungsmöglichkeiten fielen praktisch aus. Eine Sensibilität dafür, dass auch kirchliche Bildung prinzipiell diskurs offen ist und eben im Raum einer pluralistischen Gesellschaft stattfindet, war kaum zu konstatieren. Insofern fragt man sich, mit welchem Selbstanspruch manche der jungen Kolleginnen und Kollegen wohl in ihrer pastoralen Praxis den Dialog mit »den Anderen« führen werden. Ich gestehe ein, dass mir das Profil eines nicht geringen Teils der nachwachsenden theologischen Generation durchaus Sorgen bereitet.

In der Forderung nach solchen reflexiven Ressourcen ist somit die Ebene der notwendigen Selbstreflexion der jeweiligen Bildungsakteure angesprochen. Christian Albrecht hat jüngst hier eine einleuchtende Unterscheidung zwischen einem durch Inhalte bestimmten Bildungsbegriff einerseits und einem strukturell verstandenen Meta-Begriff von Bildung andererseits vorgenommen<sup>43</sup>, indem er fragt: »Könnte es sein, dass sie [d.h. die Praktische Theologie, T.S.] den Sinn für Bildungsgehalte zu verlieren in Gefahr ist, weil sie den Sinn für die eigene Bildungshaltung vernachlässigt hat?«<sup>44</sup> Recht verstandene theologische

43. Chr. Albrecht, *Bildung in der Praktischen Theologie*, Tübingen 2003.

44. A.a.O., 203.

Praxis bedeutet dann im Blick auf den Beruf der Theologin und des Theologen, der spannungsreich zwischen Tradition und Gegenwart, persönlicher Überzeugung und allgemeinem Konsens verortet ist<sup>45</sup>, dass ihm eine angemessene Professionstheorie zugrunde liegen müsse. Dies sei gleichsam die Innenseite von Bildung: »eine zur Selbstaufklärung bereite Haltung«<sup>46</sup> entwickeln und mit den Welt-Erfahrungen von Relativität, Differenz und Entfremdung kritisch-konstruktiv umgehen zu können. Dies verbindet sich konsequenterweise mit der Forderung, dass die Praktische Theologie gerade anschlussfähig an andere Wissenschaften kultureller Sinndeutungs- und Wertvermittlungspraxis sein müsse<sup>47</sup>.

Insofern stellt sich mehr als bisher die Frage nach einer theologischen Ausbildung und qualifizierten wissenschaftlichen Begleitung der Gemeinden, der es neben aller profilierten zweckfreien Forschung und Lehre gelingt, tatsächlich für die Herausforderungen pastoraler Praxis dienlich zu sein: also selbstaufklärend und interdisziplinär orientiert zu sein. Wenn wir davon ausgehen, dass Bildung der Eröffnung theologisch-ethischer Partizipationsmöglichkeiten in gemeinschaftlich organisierten kirchlichen Bildungsräumen bedarf, so muss sich damit die Forderung an die akademische Theologie verbinden, sehr viel stärkere theologisch-ethische Sensibilisierungsleistungen als bisher für die kirchlichen Bildungsakteure vor Ort zu erbringen und in diesem Sinn ihren Beitrag zu einer eröffnenden, ermöglichenden und erneuernden Bildung zu leisten.

## 5. Fazit: »Eröffnung – Ermöglichung – Erneuerung« als Profil theologisch-ethischer Bildungsarbeit der Zukunft

Ich hatte zu Anfang formuliert, dass die pluralen Wertorientierungsmuster die theologisch-ethische Bildungsarbeit einerseits begrenzen, zugleich aber auch zu profilieren mögen.

Im Anschluss an die »Theologie der Hoffnung« halte ich es für sinnvoll, das Beziehungsverhältnis von Gott, Mensch und Gesellschaft dynamisch-korrespondierend zu fassen. Gelingende kirchliche Bildungsarbeit lebt davon, ob es in ihr gelingt, Glaubensperspektiven zu eröffnen, Urteilsbildung im Licht des Evangeliums und menschengemäßes Handeln zu ermöglichen und auf diese Weise

45. Vgl. a.a.O., 2.

46. Vgl. a.a.O., 4.

47. Vgl. a.a.O., 15.

alle Beziehungsverhältnisse unserer Lebenswirklichkeit zu erneuern – und dies, bei allem Wissen um die menschliche Begrenztheit, im Modus einer Hermeneutik hoffender Lebensführung.

Diese Zukunftshoffnung ist nicht vage oder unbestimmt, sondern schon eröffnet: nicht so, wie etwa J. Derrida es anhand der Metapher der Führung durch die Wüste beschreibt, wonach die Führung in der Wüste weder den Weg kennt, noch das gelobte Land verspricht, sondern vor allen Versprechungen warnt und diese verwüstet: nur so werde überhaupt die Möglichkeit des Bundes, eine offene Zukunft und die kommende politische Demokratie ermöglicht<sup>48</sup>.

Nein, die Hoffnung für die Exodusgemeinde ist bereits jetzt manifest – oder um nochmals J. Moltmann zu zitieren: wir dürfen die berechnete »Erwartung der verheißenen Zukunft des Reiches Gottes [haben], das zurechtbringend und lebensschaffend zur Erde und zu den Menschen kommt«<sup>49</sup>.

In dieser Erwartung, im Bewusstsein ihrer eigenen Bildungshaltung und im Sinn einer sach- und menschengemäßen Selbstbegrenzung müssen sich die kirchlichen Bildungsakteure gerade nicht dezisionistisch um Letzt-Geltung bemühen. Sondern sie können aus guten Gründen das letztendliche Gelingen jeglichen ethisch relevanten Bildungsprozesses der Eröffnung, Ermöglichung und Erneuerung Gottes überlassen – als je individuelle, hoffende und freie Persönlichkeiten.

48. Vgl. J. Derrida, Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Die Religion, hg. v. dems. und G. Vattimo, Frankfurt a.M. 2001, 30 ff.

49. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, a.a.O., 311.