

WALTER SPARN

Was trägt religiöse Orientierung zu wertbewußtem Handeln bei?

I. „Werteerziehung“?

Eine erneuerte „Werteerziehung“ in jedem Fach und in allen Schulen haben vor kurzem der bayerische Kultusminister Hans Zehetmair und der Landesbischof der evangelischen Kirche in Bayern, Hermann von Loewenich, gefordert. Eine solche Forderung scheint an der Zeit angesichts des Eindrucks, daß in unserer Gesellschaft jeder nur noch „sein privates Glück nach eigenen Werten und Normen“ suche, wie der Kultusminister feststellte, oder, wie der Landesbischof meinte, wenn die jungen Leute sich vor allem als „Einzelkämpfer“ sähen und sich untereinander nur als Konkurrenten und als Konsumenten einschätzten. Wo bleibt hier das Gemeinwesen? Wer kümmert sich um gemeinschaftliche Belange, um das friedliche und gerechte Zusammenleben der Gesellschaft im ganzen? Wer bemerkt solche Belange überhaupt noch? Wie können Sinn und Verantwortung dafür wiederhergestellt werden?

Der vielberufene Wandel oder gar Verlust von Werten und Normen, die, so kann es jedenfalls in der Rückschau erscheinen, die Verträglichkeit und Gemeinschaftlichkeit des individuellen menschlichen Verhaltens verbürgten und derart die Gesellschaft im ganzen zusammenhielten, dieser Wertewandel läßt die Forderung nach erneuerter und zielstrebigter Werteerziehung in der Tat als plausibel erscheinen. Daß im besonderen der Repräsentant einer christlichen Kirche diese Forderung erhebt, erscheint erst recht plausibel. Hat doch das Christentum durch viele Jahrhunderte hindurch den Jungen und Alten durch moralische Erziehung (einschließlich Belohnung und Bestrafung) nahegebracht, was die Maßstäbe richtigen und guten Lebens und also die moralischen Faktoren einer stabilen und humanen Gesellschaft sind. Allerdings ist diese pädagogische und pastorale Praxis nicht unter dem Titel „Werte“ oder „Grundwerte“ ausgeübt worden; es waren die vorgegebenen „Gebote Gottes“, im besonderen die Zehn Gebote, der Dekalog, der zum moralischen Katechismus-Unterricht sowohl berechnete als auch verpflichtete. Diesen Hintergrund hat die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland und der Deutschen Katholi-

schen Bischofskonferenz zurecht in Erinnerung gerufen; der Titel dieser Denkschrift aus dem Jahr 1979 lautet „Grundwerte und Gottes Gebot“.

Allerdings, die Erinnerung an göttliche „Gebote“ besagt keineswegs schon eine Lösung des Problems, wie in einer Zeit des Wertewandels zu wertbewußtem Handeln erzogen oder angeleitet werden kann. Dafür gibt es eine ganze Reihe von guten Gründen. Der offensichtlichste Grund ist der, daß es mit der Gültigkeit göttlicher Gebote in unserer Gesellschaft gewiß nicht besser steht als mit der Akzeptanz traditioneller moralischer Werte und Normen. Niemand wird behaupten, daß das Leben und Handeln unserer säkularen Gesellschaft im ganzen durch göttliche Gebote als solche bestimmt und ausgerichtet wird; und eine Änderung dieses Zustandes ist eher unwahrscheinlich. Außerdem werden nicht wenige Mitglieder unserer Gesellschaft, einschließlich bewußt christlicher Mitglieder, es gar nicht für wünschenswert halten, daß göttliche Gebote als solche die Maßstäbe und Zielbestimmungen sein sollten, welche die Verbindlichkeit der gesellschaftlichen Praxis konstituieren. Denn ein moderner, d.h. religiös toleranter, jedoch selbst religiös neutraler Staat – und der ist durchaus im Interesse des Christentums – darf und kann niemanden zur Annahme göttlicher Gebote als solcher verpflichten, sondern kann allenfalls „Grundwerte“ verfassungsmäßig als Normen gesellschaftlicher Praxis festschreiben und seine eigene legislatorische und judikatorische Praxis einklagbar daran orientieren – und dies ganz unabhängig davon, ob die Begründung dieser Grundwerte eine religiöse ist oder nicht. Diese negative Religionsfreiheit ist ebenfalls ein guter Grund für die Skepsis hinsichtlich der Verknüpfung von „Werte“ und „Gebote“.

Dazu kommt ein weiterer, dem christlichen Glauben selbst naheliegender Grund für jene Skepsis. Denn es ist zwar unstrittig, daß ein Zusammenhang zwischen Glauben und Handeln besteht, und auf einem sehr allgemeinen Niveau kann man sehr wohl benennen, welches Leben und Handeln dem christlichen Glauben entspricht: das aus *Liebe*. Worin aber diese Liebe, auf einer konkreteren Ebene gefragt, denn besteht, das ist keineswegs immer schon evident; der Fall, daß unterschiedliches, ja gegensätzliches Verhalten durch christliche Liebe motiviert ist, kommt ja nicht so selten vor. Und dies sollte auch niemand verwundern. Denn der Glaube an das Evangelium besagt ja keine neue Moral, sondern eine neue Gottesbeziehung, und zwar eine solche, für die das Charakteristikum der *Freiheit* vom (göttlichen!) Gesetz als Gesetz entscheidend ist. Diese „Freiheit eines Christenmenschen“ (M. Luther) verträgt keine

formale, autoritäre Verpflichtung, gerade weil ihre praktische Gestalt stets, daher je nach Situation unterschiedlich handelnde Liebe ist. Der strukturelle Zusammenhang zwischen christlich-religiöser Orientierung und moralischen Werten ist unstrittig; es muß aber erst noch, und in jeder veränderten kulturellen Lage erneut, die Frage gestellt werden, wie dieser Zusammenhang sich konkret aufbaut, welche Werte zu ihm gehören und worauf deren möglicherweise allgemeine, vom religiösen Begründungszusammenhang auch unabhängige Verbindlichkeit beruht.

Diese Frage läßt sich, so denke ich, klar beantworten, jedoch nicht mit einem einzigen Satz. Denn der Zusammenhang von religiöser Orientierung und wertbewußtem Handeln ist kultur- und frömmigkeitsgeschichtlich variabel, und er wirkt sich zudem ambivalent aus, d.h. er kann sowohl die Stabilisierung von gegebenen Wertüberzeugungen als auch ihre Labilisierung, ja ihre Revolutionierung zur Folge haben. Der Grund für beides liegt im besonderen Charakter dieses Zusammenhangs, wie er sich im Christentum ausgebildet hat: Es handelt sich um den *nicht-linearen* Zusammenhang zwischen „Glauben“ und „Werken“, zwischen empfangenem Lebensgrund und tätiger Lebensführung. Um meine These vorwegzunehmen: Wertbewußtes Verhalten ist keine unmittelbare oder unmittelbar bezweckbare Folge christlich-religiöser Orientierung, sondern eine nur mittelbare, wenn auch regelmäßige und unter Umständen umso wirksamere Mitfolge dieser Orientierung. Wertvolles Verhalten ist, um den biblischen Ausdruck zu gebrauchen, eine „Frucht“ des Glaubens.

II. „Werte“ als Begriff säkularer Ethik

Bevor ich den positiven Zusammenhang von „Werten“ und „göttliche Geboten“ beziehungsweise „christlicher Glaube“ darstelle, möchte ich den kritischen Aspekt dieses Zusammenhangs vor Augen führen. Denn gleich, wie man ihn positiv charakterisiert, schon die bloße Annahme eines solchen Zusammenhangs besagt eine *kritische* Perspektive auf die aktuelle Diskussion um „Werte“, „Wertewandel“ oder „Werteerziehung“. Denn diese Diskussion hat ja zur Voraussetzung, daß die Rede von „Werten“ ganz unabhängig ist vom Glauben an einen Gott und der Befolgung seines Willens. In der Tat ist die moderne Thematisierung von „Werten“ oder „Wertewandel“ eine der Folgen des geschichtlichen

Vorganges, daß sich die menschliche Lebensführung aus der autoritativen Vorgabe von göttlichen Geboten emanzipiert hat.

1. *Die Modernität der Rede von „Werten“.* – Im Programmheft dieser Universitätstage hat Henning Kößler den umgangssprachlichen Gebrauch der Begriffe Wert und Wertewandel als unbefriedigend beklagt, weil er *Werte* und *Güter* verwechsle. Freilich hat er seinerseits die „im Güterkatalog einer Gesellschaft hochrangigen Güter“ als „Werte“ bezeichnet, und hat sie bezogen einerseits auf gemeinschaftliche Bedürfnisse der miteinander lebenden Menschen (die eben jene Güter sind), andererseits auf die Einstellungen und Haltungen der einzelnen handelnden Menschen; Haltungen, die man, wenn sie zu wertorientiertem Handeln führen, Tugenden nennen kann.

Das ist eine wichtige Klärung, die man aber in zwei Hinsichten noch explizieren sollte. Das ist zum einen die als solche selbstverständliche Feststellung, daß der ursprünglich ökonomisch-technische Begriff des Wertes hier als ethischer Begriff gebraucht wird. Ein *ethischer* Begriff bezeichnet einen Faktor menschlicher Lebensführung und Verhaltenssteuerung, hat also seinen Platz auf dem Feld menschlichen Tun und Lassens aufgrund von willentlichen Entscheidungen nach Maßstäben und Zielsetzungen, auf dem Feld der „Sittlichkeit“ oder der „Moralität“, wie es früher hieß. Eine, wie gesagt, selbstverständliche Feststellung, die hier jedoch wichtig ist, weil „Wert“ zugleich für ein bestimmtes Verständnis von Ethik steht, nämlich für ein *säkulares* Verständnis, für das der Zusammenhang von Lebensführung und Gottesbeziehung zwar nicht ausgeschlossen, jedoch nicht konstitutiv ist. Von „Wert“ spricht man erst, seitdem die menschliche Lebensführung auch unabhängig vom religiösen Bekenntnis für eine vollgültig moralische angesehen wird, wenn also die sittliche Verantwortlichkeit nicht das göttliche Gebot zur letzten Instanz hat, sondern innenweltliche Güter oder eben „Werte“. Damit hängt zusammen, und das ist die zweite Explikation, daß der ethische Begriff des Wertes ein spezifisch *moderner* Begriff ist. Er wurde erst möglich, als die *Selbstverantwortlichkeit* des menschlichen Tun und Lassens zur letzten Instanz der Moralität wurde. Hinfort konnte ein gewissenhaftes, ein innerlich echtes menschliches Verhalten sich letztlich nicht mehr auf irgendetwas Äußeres berufen oder sich damit entschuldigen, seien es die Anderen, sei es die Tradition, seien es göttliche Gebote; aus dieser Subjektivität des Verhaltens gibt es einstweilen kein Ausbrechen. Von Werten im ethischen Sinne spricht man erst (und nun unvermeidlich), seitdem die Nötigung subjektiver,

autonomer Verantwortung des Verhaltens nicht mehr objektiv, auch nicht durch den Rückgriff auf göttliche Gebote, unterlaufen werden kann. „Werte“ gibt es, seitdem der Wandel von Lebenseinstellungen oder Weltanschauungen und der Konflikt von Handlungsorientierungen nicht mehr in einem „objektiven“, „ewigen“ Moralsystem stillgestellt und befriedet werden können.

Das Thema „Wertewandel“ hat, wie man nun sieht, nicht nur einen Wandel zum *Gegenstand*, sondern ist als solches selbst *Ausdruck* eines Wandels, und zwar eines sehr tiefgreifenden, in dem das Verhältnis von Beharrung und Veränderung, von Kontinuität und Diskontinuität im ganzen sich verschob zugunsten einer neuen Dynamik der gesamten Kultur. Man bezeichnet diesen im einzelnen sehr vielgestaltigen Wandel zusammenfassend als „Modernisierung“. Solange das Wahre, das Gute, das Schöne in der kosmischen Ordnung der Welt vorgegeben und durch einen Schöpfergott oder durch ein Erstes Prinzip verbürgt waren, solange konnten alle Veränderungen der Theorie und der Praxis als bloß unwesentliche Zutaten zum substantiell Gleichbleibenden angesehen werden. Im Zuge der neuzeitlichen Umformung jenes Kosmos' in geschichtlich sich entwickelnde und vielgestaltig sich ausbildende Gesellschaften wird die Frage nach dem Verbindenden und Verbindlichen noch einmal neu nötig. Wird die Frage nach dem jenseitigen *summum bonum* zurückgestellt oder auf individuelle Religion beschränkt, dann wird die Frage nach dem *bonum*, den Gütern und Werten, die autonomes menschliches Verhalten realisieren soll, ganz neu dringlich. Jetzt wird aber auch klar, daß „Werte“, wie wichtig man sie auch nimmt, sich immer menschlichen Handlungszielen verdanken: sozialen, politischen, ökonomischen Interessen. Auch sehr langfristig geltende Werte wie „Wahrheit“ oder „Gutsein“, ja selbst religiöse Werte wie „Gott“ sind keineswegs objektiv gültig, sondern sind als Werte stets Produkt subjektiv-humaner Interessen. Man kann nunmehr meinen, bestimmte überlieferte Werte seien schädlich, gemessen an den für einen selbst geltenden individuellen oder kollektiven Interessen, kann jene Werte als Irrtum oder Betrug „entlarven“ und kann sogar versuchen, alte Werte „umzuwerten“ und neue Werte einzusetzen, wie das Friedrich Nietzsche programmatisch gewollt hat.

Was ich eben beschrieben habe, wird nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß es sich auf der Ebene der Ethik widerspiegelt: Nicht nur ein neues Thema wurde eingeführt, sondern die gesamte Struktur des Nachdenkens über das menschliche Verhalten hat sich verändert. An

die Stelle der deontologischen, an göttlichen Geboten und an naturrechtlichen Verbindlichkeiten orientierten Ethik traten weithin *teleologische* Ethiken: Handlungskonzepte, welche die Absichtlichkeit und die Zielgerichtetheit menschlichen Handelns in den Blick nehmen und das Handeln an den zu erzeugenden Gütern oder eben zu verwirklichenden Werten orientieren.

2. *Die begrenzten Geltungsansprüche von „Werten“.*– Vom Blickpunkt der christlichen Gebotsethik aus gesehen fällt es natürlich besonders deutlich auf, daß man von ethischen „Werten“ erst und immer dann gesprochen hat, wenn der religiöse Zusammenhang von Lebensführung und Gottesbeziehung für ethisch unerheblich (oder sogar schädlich) erklärt wurde; wenn das menschliche Verhalten so begründet und ausgerichtet wurde, „als ob es Gott nicht gäbe“, *etsi Deus non daretur*, wie Hugo Grotius eine augustinische Formel neu gebraucht hat. Die theologische Beurteilung der Rede von „Werten“ fiel daher lange Zeit eher ungünstig aus, und speziell die evangelische Theologie tat sich bis in jüngste Zeit schwer damit. (Sie hat deshalb in der Regel statt teleologischer Ethiken lieber die Pflichtethik des Kant’schen Typs favorisiert, wo der Imperativ der Pflicht ein Äquivalent zum göttlichen Gebot ist, dies aber bloß formal, ohne Beziehung auf materielle Inhalte.)

Mindestens einige Gründe für die Skepsis gegen „Werte“ lassen sich nachvollziehen. Einer dieser Gründe ist die Zweideutigkeit des teleologischen Ethik-Konzepts. Nur wo die Zielbestimmung des Handelns transzendente Werte nicht ausschloß, war sie theologisch akzeptabel, wie die idealistische Ethik, die sich auf ein „höchstes Gut“ hin, „Geist“ oder auch „Gott“, orientierte. Diese Ethik galt sogar als gut christlich, was wohl aus der Not eine Tugend machte. Doch war sie in der sich säkularisierenden Welt bald am Ende und wurde dort durch eine bestenfalls „humanistische“, aber auf jeden Fall innerweltliche Ethik der Persönlichkeitsbildung ersetzt; im weniger erfreulichen Fall, bis heute immer verbreiteter, durch eine zweckrationale Ethik der materiellen Produktionsmaximierung oder der hedonistischen Konsummaximierung (was man kaum mehr eine Ethik nennen kann).

Ein zweiter Grund für die Distanz zum Wertbegriff liegt in seinem unübersehbaren Defizit gegenüber dem Begriff des Gebots: Im Unterschied zum Gebot begründet ein Wert nicht durch sich selbst *intersubjektive Universalität*. Nun ist auch theologisch nie behauptet worden, sittliche Gebote gälten überall, seit jeher und in alle Zukunft allgemein. Auch göttliche Gebote sind ja einmal gegeben worden, und viele dieser

Gebote sind durch den Gang der Heilsgeschichte verändert oder gar abgeschafft worden (zum Beispiel das alttestamentliche Zeremonialgesetz). Auch das sogenannte „Naturrecht“, ethische Grundsätze, die der menschlichen Vernunft immer und überall eigen sind, auch diese unausdrückliche und insofern universale göttliche Gesetzgebung konnte durch heilsgeschichtliche Ereignisse verändert und ergänzt werden. Nichtsdestoweniger, wo immer sittliche Normen als göttliche *Gebote* gelten, dort begründen sie eine mehr als subjektive Verbindlichkeit, vielmehr eine transsubjektive, die innerhalb ihres Geltungsraumes eben intersubjektive Verbindlichkeit besagt. Ethische Werte dagegen begründen nicht als solche die Verbindung zwischen dem einzelnen Handelnden und der Gemeinschaft, in der oder in Bezug auf die er handelt. Intersubjektive Geltung erlangen Werte erst und nur dann, wenn sie in einer Gesellschaft im großen und ganzen akzeptiert sind und das Handeln der ganz großen Mehrheit aller Einzelnen orientieren. Daß man Werte als kulturelle Konstrukte versteht, hat manche Vorteile, hat aber auch den Nachteil, daß ihre Akzeptanz kulturell kontingent ist.

Was also, wenn bestimmte Werte nicht oder nicht mehr weithin für selbstverständlich gelten oder alte Werte durch neue ersetzt werden? Wenn insbesondere diese neuen Werte ihrerseits weniger gemeinschaftliche Bedürfnisse und Güter als *individuelle* Bedürfnisse und Güter meinen? Eben dies ist die Situation, in der die Forderung nach neuerlicher Werteerziehung auftritt. Es ist die Situation weitestgehender Individualisierung der Lebensorientierung, die sich vielleicht sogar narzißtisch auf sich selbst beschränkt und daher das eigene „Erlebnis“, „fun“ oder „wellness“ als höchsten Wert ansieht. Das wäre eine extreme Äußerung der „neuen Subjektivität“, von der im Titel dieser Vorlesungen die Rede ist: eine Lebensführung, die sich an den Leitvorstellungen der Selbstbestimmung, der Selbstverwirklichung und des Selbsterlebnisses des Einzelnen oder einer weitgehend unverbindlichen Interessengruppe solcher Einzelnen orientiert. Angesichts einer solchen Definition und Realisierung von Werten zielt die Forderung nach neuer und bewußter Werteerziehung verständlicherweise auf solche Werte, die intersubjektive Verbindlichkeit aufbauen und verläßlichen Zusammenhalt verbürgen.

Aber das können sie als solche, als Werte, gerade nicht. Denn Werte sind stets Güter, die man erstreben oder aber ablehnen kann; und Pro oder Contra hängen von Motiven und Kriterien ab, die diese Werte oft weit überschreiten und auch ein Stück tiefer im menschlichen Seelen-

haushalt angesiedelt sind, in den nicht nur rationalen, sondern auch emotionalen und praktischen Elementen des jeweiligen „Menschenbilds“, der Weltanschauung oder des religiösen Glaubens. Der Gebrauch der Werte-Terminologie, die Rede von „Grundwerten“ nicht weniger als die Verknüpfung „Werte und Normen“, will zwar auf allgemeine Verbindlichkeit hinaus, aber schon die Vieldeutigkeit und Unklarheit dieser Terminologie läßt erkennen, daß der Wunsch und die Möglichkeiten seiner Erfüllung nicht übereinkommen. Auch der Ausdruck „Grundwerte“ ist im Blick auf unsere Frage alles andere als eindeutig. In der seit 1976 laufenden Grundwerte-Debatte bezeichnet er ganz Verschiedenes: beispielsweise Bürgertugenden wie politische Partizipation, Toleranz und Zivilcourage; aber auch Rechtsgüter wie Leben, Arbeit oder Bildung, ferner Institutionen wie Familie und Rechtsstaat; oder auch Handlungsziele wie Friede und Umweltschutz. Und auch die Betonung von *Grundwerten* besagt noch nichts darüber, ob diese Werte begründet sind oder etwas begründen – ihre Wichtigkeit wird betont, aber offen bleibt, ob und wie die einzelnen Handlungssubjekte sie für begründet und für sich selbst für verbindlich halten.

Man unterscheidet gelegentlich zwischen Grundwerten, moralischen Werten und konkreten Werten. Als Grundwerte werden dann etwa Freiheit, Friede oder Gerechtigkeit bezeichnet, als moralische Werte die Friedfertigkeit oder das Umweltbewußtsein, als konkrete Werte etwa die Friedensarbeit oder der Umweltschutz. Das entspricht ungefähr der früheren Einteilung zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten in der Ethik, und sie zu erneuern, mag seinen Sinn haben; so aber verunklart es den Wertebegriff erneut. Selbst im Bereich der Grundwerte kann von Klarheit keine Rede sein, und dies, wie gesagt, aus inneren Gründen einer Wertethik (historisch gesagt: weil sie eine Synthese von christlichen, naturrechtlichen und aufklärerisch-vernunftrechtlichen Elementen darstellen). Die Juristen tun sich mit diesen „Werten“ daher nicht weniger schwer als die Theologen. So hat Ernst-Wolfgang Beckenförde festgestellt, was bei unvoreingenommen Lektüre auch der Laie sehen kann: Unser Grundgesetz und unsere Länderverfassungen kennen keine Werteordnung, weder im Sinn einer rational kontrollierbaren Erkenntnis von Werten, noch im Sinne von Vorzugsregeln, wie sie bei der bekanntlich öfter auftretenden Konkurrenz von Grundrechten nötig wären. Im Grundgesetz sind sie einfach nebeneinander angeführt, ohne daß gesagt würde, warum sie „Werte“ sind und in welchem Rangverhältnis oder auch nur Zuordnungsverhältnis sie

zueinander stehen. Dieser Mangel ist unvermeidlich, da eine säkulare Verfassung lediglich einen moralischen Konsens feststellen oder als vorhanden behaupten kann; sie rechnet, wie schon die Existenz eines Verfassungsgerichtes belegt, mit der Veränderlichkeit der Handhabung jener Werte wegen der dynamischen Entwicklung des kulturellen und sozialen Lebens, die ja allen modernen Gesellschaften wesentlich ist. Der Mangel ist vollends insofern unvermeidlich, als eine säkulare Verfassung eine Rangfolge der in ihr zitierten Werte, ja nicht einmal einen festen Katalog dieser Werte aufstellen darf. Denn dann würde der Staat sich moralisch in bestimmter Weise, auf eine inhaltlich bestimmte Sittlichkeit, und damit ausgrenzend statt einschließend festlegen. Er kann nur den weitesten Rahmen der akzeptierten Normativität und ihrer Werte sich voraussetzen, und er muß die Überlieferung und Erneuerung dieser Werte den tatsächlich wirksamen gesellschaftlichen Kräften (einschließlich den religiösen) überlassen. Sonst würde er seiner Verpflichtung auf weltanschauliche Neutralität untreu werden.

3. *Die Vieldeutigkeit des modernen „Wertewandels“.*- Manche Zeitgenossen neigen dazu, die Erfahrung eines vielleicht tiefgreifenden, jedenfalls unübersichtlichen Wertewandels schwarz in schwarz zu malen und vom Zerfall aller Werte zu sprechen, jedenfalls von der Auflösung der Werte und Normen, die für gesellschaftliche Bindekraft und sozialen Konsens stehen; an ihre Stelle sehen sie puren Egoismus treten, sei er naiv narzißtisch, sei er ausbeuterisch zynisch.

Nun ist es ebenfalls eine Erfahrung, die jeder Unvoreingenommene machen kann, daß Leute anderen Leuten dann Werteverlust vorhalten, wenn sie bei diesen diejenigen Werte vermissen, die ihnen selbst wichtig sind. Leider schützt anscheinend auch eine religiöse Einstellung nicht vor einer solchen Augentäuschung; so gibt es Christen, die beispielsweise Menschenrechte für objektiv universal halten und baß erstaunt sind, daß ein Moslem sie für „westlich“ oder gar „christlich“ ansieht. Oft wird der Tatbestand unzureichend wahrgenommen, daß die Werte, die man selbst vertritt, kulturelle Konstrukte sind und daher niemals und nirgends wirklich universal waren, daß ihre tatsächliche Akzeptanz zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Gesellschaften vielmehr ein Stück weit zufällig war und, bei neuen Werten, zufällig ist. Viele unserer verfassungsmäßig fixierten Grundrechte sind spezifisch neuzeitlich, wie die „Würde“ der Person, die „Gleichheit“ aller Menschen oder „Solidarität“, nicht zuletzt auch der Wert „religiöse Toleranz“.

Vor allzu sicheren und eindeutigen Diagnosen des zeitgenössischen Wertewandels oder gar Wertezurfalls sollte man sich also hüten. Mehr als kurzfristige Eindrücke oder Skizzen sind nicht zu erwarten, großflächige apokalyptische Szenarios sind eher für den Stammtisch oder für die *bad news* der Medien geeignet. Die seriösen sozialwissenschaftlichen Analysen müssen in dieser Sache stets fort- und umgeschrieben werden. So hat sich in der Zeit seit 1989/90 deutlich gezeigt, daß die vordem so unstrittige These nicht mehr so ganz stimmt, die der prominenteste Analytiker des Wertewandels, Ronald Inglehart, seit den 70er Jahren entwickelt hatte. Diese These besagte, daß sich in der westlichen Welt ein Wandel von einer materialistischen zu einer postmaterialistischen Werteorientierung vollzogen habe: Auf der Basis materiellen Wohlstands und relativer Sicherheit seien die Zielvorstellungen von Ruhe und Ordnung, fester Hand des Staates, Wirtschaftswachstum und ähnlichem zurückgetreten gegenüber Zielvorstellungen, die weiterreichende Bedürfnisse der Selbstentfaltung berücksichtigen, also freie Meinungsäußerung, wenig Staat und Polizei, breitere und spontane Beteiligung am politischen Willensbildungsprozeß und so weiter. Dieser von Inglehart beschriebene Wertewandel hat inzwischen seinen Entwicklungshöhepunkt überschritten, sichtlich im Gefolge der ökonomischen Verunsicherung und den politischen Turbulenzen nach 1989, dem Zerfall des „real existierenden Sozialismus“ und dem Ende des Gegensatzes zwischen bürgerlich-demokratischem Westen und „volksdemokratisch“-materialistischem Osten. Die Orientierung an Selbstentfaltung und sozialem Engagement nimmt seither wieder ab zugunsten der Orientierung an wirtschaftlichem Wachstum und staatlicher Sicherheit, an Belohnung von Leistung oder an schnellen Entscheidungen der politischen Führung. Das brauche ich nicht näher auszuführen – selbst unter Studierenden der Theologie ist das offensichtlich.

Die Prozesse des Wertewandels sollte man sich also nicht allzu eindeutig und linear vorstellen; es handelt sich um Prozesse, an denen viele Faktoren in wenig vorhersehbarer Komplexität zusammenwirken. Freilich, die Tatsache des vielleicht schnelleren, vielleicht langsameren *Wandels*, des Wandels in die eine oder die andere Richtung oder auch in mehrere Richtungen, dieser Tatbestand bleibt als solcher bestehen, vermutlich auf längere Sicht. Denn längerfristig wird sich wohl auch der Prozeß der *Individualisierung* unserer kulturellen Praxis fortsetzen, und dies weniger aus subjektiven als aus objektiven Gründen. Denn diese Individualisierung, anfänglich eine oft teuer erkämpfte Selbstbefreiung

des Menschen aus der Fremdbestimmung durch traditionale und institutionelle Autoritäten, ist inzwischen zur schieren Unvermeidlichkeit geworden, zum Schicksal in einer Welt, deren einstige relative Homogenität sich vielfältig ausdifferenziert in hat in Teilsysteme autarker Struktur und Moral. Und die hierdurch erzeugte Fülle der Möglichkeiten, die Flut der Anreize, die Geschwindigkeit der Veränderungen bringen die *Ambivalenz* dieser Individualisierung zutage. Die viel größere Freiheit der Wahl bedeutet ja zugleich einen viel größeren Zwang zu wählen, die weitergehende individuelle Selbstbestimmung wird zur Nötigung viel weitergehender Selbstverantwortung, die Verselbständigung des Individuums wird zur bedrohlichen Vereinzelung – auch jeder Arbeitslose ist ein solches ‚freigesetztes‘ Individuum !

Auch der Titel „Wertewandel und neue Subjektivität“ sollte nicht zu Kurzschlüssen verleiten. Was sich zur Zeit als „neue Subjektivität“ beobachten läßt, ist kein Dementi, sondern eine Bestätigung der angesprochenen Ambivalenz. Denn die individuellen Träger jener „neuen Subjektivität“ werden nicht bloß ungleicher, sondern auch gleichartiger, nicht anders als alle Individuen moderner Gesellschaften. In ihnen hat Individualisierung den Preis der Schablonierung, der Zuwachs an Freiheit den Preis der Zuwachses an Entscheidungszwang und tatsächlicher Abhängigkeit. Die neueren Untersuchung der Werthaltungen Jugendlicher lassen übereinstimmend dieses Problem erkennen. Die Ausbildung von Individualität in der gegebenen gesellschaftlichen Situation (in Deutschland kommt noch die historische Situation hinzu, d.h. der massive Mißbrauch von Werten durch die Diktaturen dieses Jahrhunderts) kann gar nicht anders als steilen Postulaten mißtrauen und flexibel, ja experimentell ausmitteln, was wirklich lebensdienliche Werte sind. Die Behauptung eines Wertes ist noch lange nicht der Wert selbst, und was wirklich „gut“ ist, kann man nicht völlig von vornherein sagen. So kann zur Zeit von einem völligen Werteverlust überhaupt nicht die Rede sein; allerdings von Umwertungen und Wertemischungen, die der älteren Generation riskant erscheinen mögen, es vielleicht auch wirklich sind. Mitnichten aber sind sie deshalb schon unmoralisch und wertlos.

Insbesondere ist die meist in beifallssicherer Fraglosigkeit gebrauchte Formel der völligen *Beliebigkeit* der jungen Leute bei näherem Zusehen fast völlig Fiktion. So zu reden, verdrängt das eigentlich Problematische des spätmodernen Individualisierungsprozesses: das Verschwinden der individuellen Person hinein in eine Summe statistischer Merkmale des Produzierens und Konsumierens; eine bloß numerische Ein-

heit, die das Eigen-Sein ihres individuellen Trägers zur vernachlässigbaren Größe macht. Die jeweils ausgewählten und verknüpften Wertorientierungen mögen vielleicht sogar persönliche, d.h. in der subjektiven Selbsteinschätzung individuelle Entscheidungen sein. Aber die Bedingungen, das Zustandekommen und die Folgen dieser Wertewahl sind ziemlich kollektiv. Vor allem die Ökonomie, unterstützt von den Humanwissenschaften, können bekanntlich ziemlich genaue Prognosen über das Verhalten dieser „Individuen“ anstellen. Von wirklich unverwechselbarem, persönlichem Eigen-Sein und Eigen-Sinn ist in der Sicht dieser Außeninteressen möglichst wenig die Rede.

III. Religiöser Glaube und die Geltung von „Werten“

In einer solchen Situation der Notwendigkeit der Stärkung des Individuums, liegt die Forderung einer Werteerziehung, die auf den Zusammenhang des individuellen Verhaltens mit dem Wohl der Gesellschaft zielt, zweifellos nahe. Aber noch interessanter wird, so meine ich, die Frage nach dem Zusammenhang von wertbewußtem Verhalten und religiöser Orientierung. Denn möglicherweise könnte gerade eine religiöse Orientierung das bedrängte Individuum in der Situation des Zwanges der Wertebeurteilung und -wahl in seiner Personalität so instruieren, daß das *individuelle* Verhalten seiner Motivation und Orientierung nach zugleich *soziale* Belange berücksichtigt und verwirklicht, ja vielleicht sogar begründet. Es ist jedenfalls eine christliche Grundüberzeugung, daß es stets Individuen sind, die, als Subjekte verantwortlichen Verhaltens, für das Gemeinschaftliche stehen und einstehen: Der Zusammenhalt einer Gesellschaft, auch in ihren überindividuellen, strukturellen Aspekten, kann langfristig nur von Menschen hervorgebracht, erhalten und erneuert werden, die aus sich selbst verantwortliche *Personen* sind. Die zeitgenössische Individualisierung des Lebensgefühls und der Lebensführung hat die Frage nach dem Einzelnen alles andere als gegenstandslos gemacht. Vielmehr erfordert die gegenwärtige Pluralität möglicher oder nötiger Wertorientierungen in gesteigertem Maße die Fähigkeit des Einzelnen zur persönlichen Selbstbestimmung als moralisches Subjekt. Nimmt diese Selbstbestimmung ab, dann ist die (unabweisliche) Wertorientierung zunehmend fremdgesteuert und, da bloß instrumentell oder opportunistisch, nur scheinbar an Werten orientiert, tatsächlich vielmehr amoralisch.

Also doch: „Werteerziehung“? Ja, aber nicht durch Repristination von angeblich objektiven sittlichen Geboten, und bestimmt nicht durch die Restauration der vermeintlichen Autorität göttlicher Gebote. Die Forderung der Werteerziehung würde selbstwidersprüchlich (oder bloß verlogen), wenn sie nicht den Aufbau moralischer Individualität meinte, von Persönlichkeit, die von sich aus, frei, handlungsorientierende Werte annimmt und ausbildet. Dafür aber ist der Beitrag religiösen Glaubens wichtig und, wenn man das Wort „religiös“ nicht zu eng nimmt, sogar konstitutiv. Allerdings, und jetzt muß ich die eingangs vorgebrachte These vervollständigen: Der christliche Glaube betrifft nicht direkt den Aufbau von Moralität, sondern die Konstitution des *Subjekts* von Moralität, der individuellen *Person*. Dieses Personsein ist nach christlicher Auffassung nicht mit Mitteln des sittlichen Verhalten zu erzeugen, aber gerade kraft seiner Begründung allein durch Gott ist es fähig und stark, sich auch moralisch im angesprochenen Sinn zu orientieren.

1. *Der Unterschied zwischen Werten und göttlichen Geboten.*– Zunächst ist es wohl angebracht, das Mißverständnis aufzuklären, daß es göttliche Gebote seien, die in einer Situation der Unsicherheit der individuellen Wertoptionen vonnöten seien. Selbstverständlich wird jeder Christ die Gebote Gottes sich gesagt sein lassen; dies jedoch nicht aus dem formalen Grund der göttlichen Autorität als solcher, sondern aus dem materialen Grund, daß er – im Glauben! – das Gutsein dieser Gebote auch für sich und, ihrer Absicht nach, für alle Menschen erkannt hat. Eben dies impliziert jedoch die mögliche Veränderlichkeit der Befolgung dieser Gebote, denn es erfordert die jeweilige, in der jeweiligen Situation orientierende *Interpretation* ihres Sinns; man denke nur an die Interpretation des Sabbatgebotes durch Jesus von Nazaret. Und im Licht des Glaubens an Jesus als den Christus hat dies, wie schon berührt, sogar zur christlichen Abschaffung von göttlich verfükten Geboten geführt.

Selbstverständlich lassen sich auch göttliche Gebote, etwa der Dekalog, so formulieren, daß das sichtbar wird, was wir heutzutage als „Werte“ bezeichnen. Aber genau darin sind sie auslegungsbedürftig und auch auslegungsfähig, weil sie in dieser Hinsicht nicht schlechthin allgemein und überzeitlich sind. Es ist richtig, daß gewisse ethische Werte dadurch eine besondere Auszeichnung, ja eine Art Selbstverständlichkeit erlangt haben, daß sie in der Befolgung göttlicher Gebote als direkte oder indirekte Handlungsziele, d.h. als Güter und Werte sichtbar wurden. Doch ist diese Legitimierung nur scheinbar eine über-

zeitliche: Tatsächlich sind solche Werte durch die Befolgung göttlicher Gebote teils auf längere Dauer gestellt worden, teils neu eingeführt oder gegen bislang geltende Werte aufgebaut worden. Mit andern Worten: Die Begründung von Werten im Rekurs auf den Willen Gottes kann im Christentum *konservierend* wirken, kann aber auch *revolutionären* Wertewandel induzieren. Beides ist, wie man historisch leicht zeigen kann, der Fall gewesen.

Die besondere Bedeutung, die der Dekalog in der jüdischen und speziell in der christlichen Ethik meist hatte, sollte nicht vergessen machen, daß schon die Bibel keineswegs eine einheitliche und gleichbleibende Moralität aufweist. Nicht nur das berichtete tatsächliche Verhalten, sondern auch die Verhaltensnormen sind in großer und oft spannungsvoller Breite überliefert, bis hin zu Gegensätzen hinsichtlich des Wertes der kultischen und der moralischen Praxis. Aber auch viele moralische Einzelthemen, wie der Umgang mit dem Fremden oder Einschätzung von politischer Feindschaft, oder besonders wichtig, der Wert von materiellem Eigentum, sie alle belegen, daß die Bibel, wie man gesagt hat, mehrere „Moralen“ kennt und schon daher keine zusammenhängende oder einheitliche „Wertlehre“. Zu schweigen von der ganz erheblichen, von der Naherwartung des Gottesreiches bestimmten Verschiebung des ethischen Werte, wie es in der Verkündigung und dem Verhalten Jesu von Nazareth am Tage liegt. Die extreme Relativierung von Werten wie Besitz, Ehe oder auch staatliche Ordnung, die man dort konstatieren muß, ist dann von der christlichen Kirche nur in einzelnen Bereichen oder für bestimmte Gruppen übernommen, im ganzen jedoch ermäßigt worden. Das Phänomen der nur relativen Wertkonstanz bzw. des Wertewandels ist aber auch in der Geschichte des Christentums offensichtlich, und dies nicht etwa mit abnehmender Intensität. Man braucht sich nur in Erinnerung rufen, wie der vordem sehr gering eingeschätzte Wert von Arbeit zunehmend überaus wichtig wurde, oder wie dem Geldwert mißtraut und das Zinsnehmen gehandhabt wurde, wie die Stellung der Frau sich veränderte, wie die Bedeutung von Gerechtigkeit oder Frieden bestimmt oder worin der Wert des Rechtsinstituts der Strafe gesehen wurde. Eine solche, leicht erweiterbare Aufzählung läßt auch erkennen, welche enorme Bedeutung die Reformation des 16. Jahrhunderts und die ihr folgende religiöse Aufklärung des 18. Jahrhunderts für den Wertewandel innerhalb der christlichen Ethik gehabt hat.

Die Gründe für diese Vorgänge sind jedoch keineswegs in einer Schwäche der christlichen Ethik zu suchen, ganz im Gegenteil. Deren Flexibilität hinsichtlich des Verständnisses von Gütern und Werten hat denselben Grund, der schon die unterschiedlichen „Moralen“ der Bibel ermöglicht und der auch die Zehn Gebote zu einem so langfristig stabilen, gerade weil situationsrelativ konkretisierbaren, elastischen Normenkatalog macht. Es ist der Rückbezug des menschlichen Verhaltens auf eine *göttliche Zusage*. Aus diesem Rückbezug folgt nämlich die Unterscheidung des menschlichen Verhaltens in der Welt von der Gottesbeziehung des Menschen sowie die Unterscheidung der irdischen, der „vorletzten“ Wichtigkeiten von der letztwichtigen Angelegenheit, dem Vertrauen auf Gott den Schöpfer und Erlöser.

Im Dekalog ist jene Zusage Gottes als Voraussetzung alles Folgenden formuliert im Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott“ – eine Zusage, nicht etwa ein Gebot! Die folgenden Gebote unterscheiden denn auch genau zwischen Religion, das 1.- 3. Gebot, und Moral, das 4.- 10. Gebot. Im Neuen Testament wird diese Unterscheidung zugespitzt, weil die Gottesbeziehung in der Zusage und Annahme des Evangeliums schon vollständig realisiert ist, so daß alle Gebote als Gebote sich auf das Wohl des Nächsten beziehen. Was das für die Wertfrage bedeutet, hat schon Augustinus auf eine paradoxe Formel gebracht: *Dilige, et quod vis fac* - liebe, und dann tu was du willst. An der Schwelle zur Neuzeit hat ein Schüler Augustins das so formuliert: *Christiani possunt novos Decalogos facere* – Christen können neue Dekaloge aufstellen. M. Luther, den ich hier zitiert habe, hat diesen Sachverhalt theologisch sehr gründlich dargelegt, es ist sogar seine reformatorische Botschaft. Sie besagt hier, daß allein der Glaube das Erste Gebot erfüllt, also nicht das menschliche Handeln, wie gut es auch sei, sondern das von Gott selbst, aber im Namen Jesu Christi umsonst, geschenkte Gottvertrauen.

Es ist daher zumindest ein unevangelischer Versuch, eine „materiale Wertethik“ zu behaupten, wie das in unserem Jahrhundert der (zum römischen Katholizismus konvertierte) Philosoph Max Scheler versucht hat. Dieser Versuch ist verständlich angesichts des modernen, dynamischen Wertewandels und angesichts der Unfähigkeit der kantianischen formalen Ethik (die ja auf der Selbstverpflichtung des Willens als solcher, nicht auf bestimmten Pflichten beruht), mit jenem Wandel Schritt zu halten. Aber die von Scheler behauptete „objektiv“ geltende Hierarchie von sinnlichen, vitalen, geistigen und religiösen Werten setzt das intuitive Fühlen, die Schau solcher Werte voraus, nicht etwa eine Zusa-

ge Gottes (eines seiner Bücher hatte denn auch den Titel „Vom Ewigen im Menschen“, 1921). Nicht weniger unevangelisch waren aber auch Versuche der evangelischen Theologie, an die Stelle einer kantianischen, auf die persönliche Selbstgesetzgebung setzende Ethik überpersönliche, objektiv geltende Wertethiken zu setzen. Im Gefolge der Romantik und ihrer Forderung der politischen Rechristianisierung Europas nach Maßgabe der angeblichen Einheitskultur des Mittelalters entwarfen auch evangelische Christen volksmissionarische Programme, die auf die Vorordnung des Staates vor den Einzelnen zielten, um der modernen Zersplitterung der Gesellschaft zu begegnen. Auch in Erlangen wurden solche Programme entworfen, leider in der Koalition mit der nationalsozialistischen Revolution von rechts. So hat etwa Werner Elert, selbst kein Nationalsozialist, jene Revolution begrüßt als letzte Möglichkeit, die moderne, subjektivistische Zersetzung gemeinschaftlicher Verpflichtung rückgängig zu machen. Diese quasi-soldatische „Entprivatisierung“ der Individuen und die „völkische“ Homogenisierung verband er mit der Hoffnung auf eine Rechristianisierung Deutschlands als eines den Individuen unbedingt übergeordneten, objektiven Schicksals. Und auch unabhängig von der NS-Ideologie gibt es bis heute Versuche, die Objektivität moralischer Werte zu sichern, nicht nur in Deutschland, sondern auch und besonders einflußreich in der „Christian Coalition“ in den USA. Es ist nicht zu übersehen, daß die Verknüpfung evangelikaler und national-konservativer Interessen zum Schutz angeblich objektiver moralischer Werte fundamentalistisch tendiert.

2. *Der Unterschied von Glauben und Handeln.* – Die christliche Unterscheidung von handlungsorientierenden Werten und göttlichen Geboten beruht auf dem Unterschied zwischen dem Glauben an Gott und menschlichem Verhalten – ein letzter Unterschied, der nicht in einer dritten Größe vermittelt werden kann. Selbstredend ist auch der Glaube als intellektuelles, psychologisches und praktisches Datum ein Verhalten von Menschen. Aber das Glauben dieses Glaubens, oder mit gewohnteren Worten: der Grund dieses Glaubens ist nicht er selbst und liegt nicht innerhalb seiner selbst, sondern außerhalb, *extra me* (M. Luther). Der Glaubensgrund ist, was er ist, weil er nicht menschliches Verhalten ist, so daß der Glaube im genauen Sinn der Wortes, wie die deutsche Sprache sehr schön doppelsinnig sagt, ein „Sich-Verlassen“ auf den Glaubensgrund hin, auf Gott ist. Die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Handeln meint also nichts anderes als die Unterscheidung zwischen *Schöpfer* und *Geschöpf*; eine Unterscheidung,

die ein Mensch nicht wirklich unterlaufen kann, es sei denn, in einer Selbsttäuschung, die in religiöser Sprache „Sünde“ genannt wird. In der Perspektive der aufgeklärten und vergebenen Sünde, also im rechtfertigenden Glauben, ist jene Unterscheidung darum die zwischen dem Erlöser und dem Sünder, der seine Geschöpflichkeit wieder empfangen und angenommen hat.

Auf der Ebene des Menschlichen besagt dieser Vorgang der Unterscheidung von Gott und Mensch wiederum eine Unterscheidung. Es ist diejenige zwischen dem Menschen als Subjekt seiner Lebensführung und dem Menschen als Person vor Gott. Man könnte auch sagen: zwischen dem handelnden „Ich“ und dem geschenkten „Selbst“ eines Menschen. Das bedeutet im Blick auf die Wertproblematik auf jeden Fall, daß der christliche Glaube nicht direkt auf ethische Werte bezogen ist. Wenn man hier überhaupt von einem „Wert“ oder einem „Gut“ sprechen will, so muß man unstrittig „Gott“ sagen, oder genauer: die selige Gemeinschaft mit Gott, das „Gottesreich“. Diese Seligkeit ist gewiß der innere Sinn des Glaubens, und sie heißt deshalb traditionell *summum bonum*, „höchstes Gut“. Aber dies ist es gerade nicht als Handlungsziel oder ethischer Wert. Es ist vielmehr immer klar gewesen, daß das ewige Leben im Reich Gottes kein ethisches Phänomen ist, nichts, was durch menschliche Praxis gewollt, bezweckt und hergestellt werden könnte (und bräuchte), daß es vielmehr durch Gott, aus der Fülle seiner Zeit und Handlungsmöglichkeiten, zur Welt gebracht wird.

Was diesem Hoffnungsgut des christlichem Glauben schon jetzt, in der vergehenden Welt, entspricht, ist die (durch Gott wiederhergestellte und reicher begabte) *Geschöpflichkeit*. Wenn man von einem direkt ethisch relevanten christlichen Wert sprechen kann, so ist es einzig und allein der der Geschöpflichkeit jedes Menschen, in nicht spezifisch religiöser Terminologie: die *Personwürde* jedes Menschen. Wenn man will, kann man auch die unmittelbar einleuchtenden Aspekte dieser geschöpflichen Würde als „Werte“ bezeichnen, etwa die Erhaltens- und Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens, der Eigen-Sinn individuellen menschlichen Lebens oder die Mitgeschöpflichkeit der vernünftigen Kreatur. Man muß nur wissen, daß alle Verhaltensmaximen hinsichtlich dieser Werte veränderlich waren und sind; heutzutage, wo das menschliche Handeln weiter reicht als früher, veränderlicher, nämlich konkretisierungsbedürftiger sind als je. Diese „Werte“ besagen eigentlich nur, dies aber ganz bestimmt, daß Menschen das Recht und die Pflicht zur eigenen ethischen Verantwortung haben. Vor allem aber darf man nicht

überspielen, daß der „Wert“ Geschöpflichkeit, auch wenn man ihn „Menschenwürde“ oder ähnlich nennt, kein empirisches Datum ist, sondern eine Annahme, die etwa in unserer Verfassung nur als angenommen vorausgesetzt werden kann und die nach christlicher Überzeugung ein Zuspruch des Schöpfers und Erlösers ist.

Daher wäre es ein völliger Widerspruch gegen den christlichen Glauben, im Blick auf den Menschen als Geschöpf oder Person von „Wert“ zu sprechen. Nur äußerste Barbarei kann die Formel vom „lebensunwerten Leben“ produzieren. Der Sinn und der Wert eines Menschen ist über alle vorfindlichen Eigenschaften und über alle ihm mögliche Praxis überschüssig. Auch die menschlichen Lebensziele und Lebenswerte sind daher nicht abschließend empirisch definierbar. Die Frage: „Was soll ich tun?“, gar: „Was kann ich erreichen?“ kann nicht identifiziert werden mit der ungleich weiter gehenden Frage: „Wer bin ich?“ Diese letztere Frage nach dem „Selbst“ ist eine unabgeschlossen sich stellende und eine abgründige Frage, die man nach christlicher Überzeugung nur hypothetisch, oder richtiger: im Glauben beantworten kann, im Vertrauen in Gründe, die ein individueller Mensch niemals einholen, sich einverleiben oder gar selbst herstellen kann. Das „Selbst“, das „Personsein“, die „Würde“ eines Menschen, sein Sinn und Wert, wird diesem Menschen von Gott zugesprochen, unanfechtbar durch irdische Daten und irdische Instanzen.

Wenn man meint, daß die Wertfrage mit der Frage nach Gott so verknüpft ist, daß Gott tot sein oder, wie F. Nietzsche sagt, von uns getötet werden muß, wenn bisherige Werte umgewertet werden sollten, dann hat man Gott dem Schöpfer ohnehin schon abgesagt: Man hat die Frage nach ethischen Werten, man hat menschliche Praxis als den äußersten Horizont der Wirklichkeit bestimmt. Dagegen sind auch Christen in Zeiten der moralischen Verunsicherung nicht gefeit. So muß man in Erinnerung bringen, daß die biblische Rede von Gott gerade deshalb moralisch motivierend und orientierend ist, weil die Bibel kein Gesetzbuch ist, sondern Zeugnis religiösen Glaubens, weil das Evangelium dieses Gottvertrauen abgewinnt und nicht an Taten und Leistung eines Menschen appelliert. Das entwertet menschliches Handeln keineswegs, sondern eröffnet die Möglichkeit einer echten Wertorientierung, einer solchen nämlich, in der wirklich „gute Werke“ möglich sind und nicht vielmehr die Selbststabilisierung oder gar die Erschaffung des Selbst durch Arbeit mit hehren „Werten“ kaschiert wird. Zurecht hat Eberhard Jüngel gesagt, daß der christliche Glaube für Wahrheit stehe, nicht für

Werte. In Zeiten der Tyrannei der Werte, zum Beispiel einer Ideologie oder auch bloß der *political correctness*, darf man wohl sagen: Das Wort Gottes ist „wertlose Wahrheit“.

Die vorgetragene Unterscheidung von Glauben und Handeln lehnt die direkte religiöse Legitimation bestimmter Werte ab, bedeutet jedoch nicht überhaupt den Verzicht auf die Letztbegründung von Wertorientierung. Einem solchen Verzicht kann ich auch nicht zugunsten einer transzendentalpragmatischen Begründung zustimmen, wie sie die (jüngere) Frankfurter Schule, etwa Jürgen Habermas, vorschlägt. Diese nimmt, angesichts der Versuchung zur ideologischen Pseudo-Stabilisierung der Gesellschaft durchaus sympathisch, die Begründungspflicht auf das Faktum der kommunikativen Intersubjektivität zurück: Wenn es keine für alle letztverbindliche Instanz mehr gibt, die Werte und Normen inhaltlich setzt oder ins Recht setzt, muß in rational-praktischen Diskursen ermittelt werden, was als wertvoll und gut gelten soll. Für diesen „herrschaftsfreien Diskurs“ braucht es allerdings ein Vernunftapriori, die „universale Kommunikationsgemeinschaft“. Aber ist eine solche irgendwo gegeben? Sie wird nicht einmal überall und jederzeit intendiert. Nirgendwo kann man völlig herrschaftsfrei und zeitlich unbedrängt diskutieren, bis sich ein allgemeiner Konsens eingestellt hat; und oft genug setzen sich starke Interessen daran durch, daß jener Diskurs nicht zustandekommt oder sogar vermieden wird – es wird, kurz gesagt, mit Wissen und Willen gelogen und betrogen. Überdies gibt es identitätsbegründende Gewißheitsbestände und handlungsleitende Wissenshintergründe, die durch einen solchen (formalen) Diskurs nicht hinreichend legitimiert werden können; „Menschenwürde“ ist eine solche Hintergrundsannahme. Die Materialität von Werten kann nicht auf formale Verfahrensregeln reduziert werden, da auch diese überschüssige Annahmen macht oder echte Hoffnungen pflegt.

3. *Das Gewissen als Zuordnung von Handeln und Glauben.* – Wenn der christliche Glaube an Gott den Schöpfer und Heiland die Frage nach dem Personsein des Menschen von der Frage nach seinen ethischen Werten unterscheidet, so kann dies keine abstrakte Trennung sein. Es wäre ja weder ethisch noch religiös etwas gewonnen, wenn das menschliche Leben auseinandergerissen würde in zwei Welten ohne Zusammenhang. Doch ist jene Unterscheidung tatsächlich nichts anders als eine bestimmte Art der Verknüpfung des Unterschiedenen. Allerdings muß man, soll das nicht bloß behauptet werden, den Ort dieser Verknüpfung angeben. Dies ist auch möglich. Der ältere Ausdruck für

diesen Ort ist das Wort „Seele“, auch „Herz und Nieren“; seit der Reformation wird der Ausdruck *conscientia* bevorzugt und auch neu übersetzt: „Gewissen“ (man könnte auch „Selbst“ übersetzen). Damit ist der fragliche Ort als Instanz der Koordination von Glauben und Handeln, von *Lebensgrund* und *Lebensführung* akzentuiert.

Das Gewissen ist nun die Instanz, die beurteilt, ob und wie sich das Gottesverhältnis und das Weltverhältnis (einschließlich des Selbstverhältnisses) eines glaubenden Menschen entsprechen. Diese Instanz agiert, als Ort des Glaubens, ungezwungen und frei; sie deduziert nicht aus Prinzipien, sondern rät zu *Entsprechungen* zwischen dem Handeln Gottes und dem des Menschen. Darum orientiert sie sich nicht an sogenannten „objektiven“ Werten, sondern prüft, ob die tatsächlich handlungsleitenden Werte dem Zuspruch Gottes an die Menschen entsprechen und klagt Mängel oder Gegenstrebungen ein. Das einzige gemeinsame (genauer: analoge) Wort für das, was sich hier entsprechen soll, heißt „Liebe“, und daher ist es richtig zu sagen, daß sich christliches Handeln am *Liebesgebot* orientiert – richtig, wenn man unterstellt, daß Liebe nicht befohlen werden, sondern nur, wiederum durch Liebe, entzündet werden kann. Die spontane Freiwilligkeit der Nächstenliebe ist von der christlichen Ethik immer stark betont worden; immer wieder auch wurde ihre Freiheit zur Verantwortung herausgestellt, d.h. ihre Fähigkeit und Verpflichtung zur Bestimmung dessen, was in der jeweiligen sozialen Situation „Liebe“ besagt. In der Folge der schon angesprochenen reformatorischen Akzentuierung dieser Freiheit hat sich in der Neuzeit und ihrer Emanzipation aus der Verpflichtung durch religiöse Gebote eine *Situationsethik* herausgebildet, in der die Frage nach der Inhaltlichkeit jener Entsprechung, also auch die nach handlungsorientierenden Gütern und Werten, sogar ganz zurückgestellt wurde. Nach dem Vorbild des barmherzigen Samariters wird hier nur dasjenige als Nächstenliebe akzeptiert, was durch die augenblickliche Not des jeweiligen Menschen erfordert ist, dem der Handelnde eben kraft dieser Bedürftigkeit zum „Nächsten“ wird.

Diese völlige Ausscheidung der Frage nach ethischen Werten ist jedoch keine Lösung des Problems. Im Blick auf die Entwicklung der Ethik hat sich dies darin gezeigt, daß die Situationsethik, da noch sehr nahe bei einer Ethik der formalen Selbstverpflichtung, zu punktuell und zu aktualistisch denkt und auch die Rollen von Bedürftigem und Helfer allzu reinlich verteilt. Meistens ist die ethische Situation viel komplizierter und viel riskanter, insbesondere im Blick darauf, daß jedes Handeln,

auch das bestmotivierte, Folgen haben kann, die weniger gut sind, ja die man hinsichtlich ihres Umfangs und ihrer Tragweite vielleicht noch gar nicht einschätzen kann. Diese, in einer so weithin technologisch bestimmten Welt unabweisliche Überlegung hat zur Entwicklung einer Verantwortungsethik geführt, die inzwischen der dominierende Typ von Ethik geworden ist. Eine solche *Verantwortungsethik* kommt aber nicht ohne vorgängige inhaltliche Orientierung aus, auch wenn diese sehr allgemein gehalten sein muß, um die (natürlich weiterhin wichtige) Situationsangemessenheit des Handelns nicht zu behindern. Mit andern Worten: Es braucht Werte, die das Verhalten in Situationen der langfristigen Unklarheit über sein Ergebnis orientieren müssen. Hans Jonas, einer der Väter der gegenwärtigen Verantwortungsethik, hat daher gefordert, wichtige Werte jeglicher Diskussion zu entziehen und als „heilig“ zu tabuieren. In derjenigen Weise, in der das ohne Gesinnungsdiktatur praktisch allein möglich ist, tun das solche politischen Verfassungen, die sich Werte voraussetzen und in der Präambel sogar die Verantwortung „vor Gott“ als symbolischen Ausdruck dafür nennen, daß diese Wertverpflichtung durch niemand und nichts zur Disposition gestellt werden soll.

„Vor Gott“ – genau dies bezeichnet den Ort, an den ein christliches Gewissen sich gestellt sieht. Es sind vor allem zwei Folgen der bewußten Annahme dieses Ortes, die für eine wertorientierte Lebensführung wichtig sind. Die eine Folge ist die Unterscheidung zwischen der Endlichkeit menschlichen Handelns und der Entzogenheit des menschlichen Selbst für dieses Handeln. Das Gewissen vor Gott, im Annehmen der Personwürde aus dem Zuspruch Gottes, vollzieht als solches die Unterscheidung zwischen dem Ich, seinem Wollen und Aus-sein-auf, und dem Selbst, seiner Unabschließbarkeit und Abgründigkeit. Diese innere Unterscheidung ist zugleich der Ort des anderen Menschen im Gewissen: Das Selbst in Gottes Hand loszulassen, besagt auch, den Anderen als *Anderen* zuzulassen. Dies hat die höchst praktische Folge, daß der Andere nicht unter dem Kriterium seines Wertes gesehen und behandelt, sondern als jenseits aller Bewertung geachtet werden kann und muß (wenn der Ausdruck nicht sinnwidrig wäre, könnte man sagen: als Wert an sich).

Die andere Folge der Annahme des Gewissens als Ort „vor Gott“ ist die ungezwungene Bereitschaft, die göttlichen Gebote, die als formale Autorität überholt sind, gleichwohl in ihrer inhaltlichen Autorität, das heißt: in ihrem sachlichen *Gutsein* für ein menschliches Leben wahrzu-

nehmen. Die oben zitierten Formeln für die Handlungsfreiheit eines Christenmenschen wären mißverstanden, wenn sie, wie der theologische Fachausdruck heißt, antinomistisch verstanden würden, so, als ob im christlichen Glauben der Wille Gottes als bestimmte Absicht gar keine Rolle mehr spielen würde (Luther hat dieses Mißverständnis energisch abgewehrt). Schon im Alten Testament gilt das Gesetz Gottes immer auch als weise und wertvolle Weisung, die zu beachten daher lebensdienlich ist und dem Schutz und Gedeihen des eigenen Lebens im sozialen Kontext des Lebens Anderer dient. Auch der Dekalog, obwohl er im Blick auf die ethische Praxis fast nur negativ, als Verbot, formuliert ist, läßt eine solche Wertorientierung klar hervortreten: das physische Leben im 5. Gebot, der Generationenvertrag im 6. Gebot, die ökonomischen und die symbolischen Beziehungen „Eigentum“, „Wahrhaftigkeit“ und „Ehre“ im 7.-10. Gebot; auch das positiv formulierte 3. Gebot sanktioniert einen Wert, den Rhythmus von Arbeit und Muße. Die neutestamentliche Bergpredigt, die im Licht der anbrechenden Heilszeit die Handlungsnormen allerdings unerhört verschärft, ist doch darin ganz realistisch, daß sie die in der Tora Gottes intendierten Werte, Normen und Vorzugsregeln bekräftigt: Frieden, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, besser Leidtragen als Leid verursachen und so weiter.

Wenn ich sage, daß der Ort „vor Gott“ spezifisch für das christliche Gewissen sei, so ist das nicht ausschließlich gemeint. Allerdings ist das Handeln unter der Voraussetzung, daß das wichtigste aller Gebote, die Liebe Gottes, im Glauben erfüllt ist, spezifisch christlich, und das hat Auswirkungen auf die Freiheitlichkeit und Verantwortlichkeit der Lebensführung, wie oben gesagt. Nichtsdestoweniger kann die „Verantwortung vor Gott“ auch kulturell *allgemein* werden, so daß diese Situation auch außerhalb des persönlichen Christseins möglich ist. Das ist nicht nur ein geschichtlicher Tatbestand, sondern liegt auch im Charakter der Gebote Gottes selbst. Zurecht hat die christliche Theologie immer gemeint, daß der am Sinai ausdrücklich gegebene Dekalog zugleich das unausdrücklich-allgemeine Naturrecht formuliere, das also, was den Menschen als solchen für vernünftig und wertvoll einleuchten sollte; nur deshalb ist „der Juden Sachsenspiegel“, wie M. Luther den Dekalog hinsichtlich seiner Partikularität nannte, nicht wie andere alttestamentliche Gesetze außer Kraft gesetzt worden, sondern auch im Christentum in Geltung geblieben. Dafür konnte man sich auch Jesus Christus berufen, der die Bergpredigt verbinden konnte mit ganz allgemeinen Formulierungen des göttlichen Willens, wie die Liebe zu Gott und zum

Nächsten wie zu einem selbst, ja mit ausgesprochen naturrechtlichen Formeln wie die Reziprozitätsregel, die „Goldene Regel“: „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“.

Deshalb schließt das christliche Gewissen „vor Gott“ nicht aus, sich der naturrechtlichen Vernünftigkeit von ethischen Werten anzuschließen und, in unserer Zeit, sich an der Bildung oder Erhaltung von *vernunftrechtlichen* Konsensen über das ethisch Wertvolle zu beteiligen. Dies zumal dann, wenn eine gesellschaftliche Übereinstimmung darüber besteht, daß die Personwürde nicht Ziel menschlicher Praxis sein kann und braucht, sondern jedem Menschen von vornherein und unverlierbar eigen ist und wenn dies sogar „vor Gott“ festgestellt wird, auch wenn dieser Gottesbegriff noch nicht der spezifisch christliche ist. Das kritische, aber eben auch konstruktive Zusammengehen der christlichen Ethik mit einer Ethik humaner Werte ist immer dann möglich und angezeigt, wenn diese letztere ihre Differenz zur ersteren nicht verleugnet, sondern zuläßt. Dies ist dort der Fall, wo der Überschuß menschlichen Sinns und Wertes über das durch menschliche Praxis zu Erreichende konzidiert wird, wo also der Sinn des Lebens von der Verwirklichung von Werten noch einmal unterschieden wird. Bedeutende Philosophen haben diese Voraussetzung sehr einfach so formuliert: „Die Welt und das Leben und Handeln in ihr hat einen Sinn“ (Charles S. Peirce), oder umgekehrt: „An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat“ (Ludwig Wittgenstein).

4. *Frömmigkeit als Werteeziehung.* – Zum wertbewußten Handeln trägt christlich-religiöse Orientierung dadurch bei, daß sie im menschlichen Selbst ein lebendiges Gewissen vor Gott ausbildet. In diesem Gewissen wird die intersubjektive Verbindlichkeit und Wahrhaftigkeit individuellen Verhaltens subjektiv vollzogen, und zwar nicht bloß rational, sondern auch affektiv. Der Beitrag religiöser Orientierung zur Werteeziehung besteht in der lebensgeschichtlich eingeübten und kognitiv, emotional und praktisch lebendigen *Frömmigkeit*. Es ist dies die Lebensgestalt des Christentums, die von Vorbildern ungezwungen erlernt wird und in ihrer Authentizität wiederum als unaufdringliches, aber eindrückliches Vorbild wirksam ist.

Die Wichtigkeit, ja Unerläßlichkeit von lebenden Vorbildern für den Aufbau des Vermögens ethischer Orientierung bei den Jüngeren muß man, nach langer Zeit der (verständlichen) Skepsis gegen die Älteren, nicht mehr eigens begründen; die Erfahrung spricht da eine überdeutliche Sprache. Diese Vorbildlichkeit bewußt zu pflegen, ist freilich noch

etwas anderes. Eine von dem Sozialpsychologen Gerhard Schmidtchen durchgeführte Untersuchung der Wertorientierungen der Jugendlichen nach 1989 enthielt die Frage, ob man glaube, mit moralischem Verhalten, etwa damit, „andere nicht ausnutzen, sondern sie fördern, hilfsbereit sein und Frieden stiften“, auf Dauer in unserer Gesellschaft besser dastehe als mit dem gegenteiligen Verhalten. Dies glauben im Westen ganze 22 Prozent, im Osten sogar nur 11 Prozent. Dies belegt das weitgehende Versagen der älteren Generation als Vorbilder für ein gutes, sinnvolles Leben – da nützt alles Beschwören der Werteverlusts der Jungen nichts, und der Appell an wertbewußtes Verhalten streift leicht ans Zynische. Man sehe sich die Programme unserer Parteien an, die alle jene schönen Werte im Munde führen, allerdings recht Verschiedenes darunter verstehen und sich vor allem darüber völlig ausschweigen, wie man sie denn unter die Leute bringt. Zurecht hat der Bundespräsident Roman Herzog öffentlich gemahnt: „Werte kann man nicht wörtlich lehren und auswendig lernen, sie lassen sich nur von überzeugten und überzeugenden Menschen darstellen und vermitteln“.

Ich bin überzeugt, daß ein wirklich frommer Mensch am besten vom humanen Sinn ethischer Werte überzeugt. Um zu sagen, was unter „Frömmigkeit“ zu verstehen ist, kann ich allerdings nicht auf meine theologisch-ethische Bildung zurückgreifen. Denn dieses Thema ist, wie auch das Thema der Tugend, in der evangelischen Theologie dieses Jahrhunderts fast vollständig ausgeschieden worden. Die Begründung dafür ist nachvollziehbar: Der Glaube soll nicht in Versuchung kommen, sich statt auf den Zuspruch Gottes doch wieder auf seine eigene Gläubigkeit, auf seine Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit zu verlassen. Dieses Anliegen darf aber nicht so weit gehen, daß es die konkrete Lebensgestalt des christlichen Glaubens verachtet und die Notwendigkeit, sie zu pflegen, in Abrede stellt. Das ist umso weniger nötig, als das Wort Frömmigkeit, das nicht zufällig eine Prägung der Reformationszeit ist, nicht einfach eine persönliche Tugend meint (im Sinn von „Tüchtigkeit“ wurde es auch von Gott gebraucht), sondern ein Verhalten, das zugleich ein Charisma, eine Gnadengabe ist. Denn ein frommer Christ ist dadurch fromm, daß seine Lebensgestalt mehr und anders ist als seine *Lebensführung*, als das, was er „kann“ und wofür er sich rühmen könnte. Frömmigkeit ist darin ein „Gesicht“ des Glaubens, daß sie einerseits sich im Tun und Lassen äußert, andererseits von sich und etwaigem Können wegweist auf den Grund ihres Glaubens, dem sie sich verdankt und den sie nicht durch Leistung abarbeiten kann und braucht.

Sie vollzieht also jene wichtige Unterscheidung zwischen Person und Werken, von der oben die Rede war, in sinnlicher Form und in zeitlicher Erstreckung. Einfacher gesagt: Man kann von einem andern Menschen sagen, er sei fromm, aber niemals von sich selbst, man sei fromm – das würde sich eben dadurch selbst dementieren.

Lebendige Frömmigkeit ist nicht nur, ist aber auch Werteeziehung. Denn sie nötigt die eigenen, bewährten Werte nicht autoritär auf, sondern läßt sie nur – aber weiß heißt da „nur“ – plausibel und praktikabel erscheinen. Gelebte Frömmigkeit ist daher eine wichtige Form des ethischen Generationenvertrags: Wertorientiertes Leben wird in seiner Intention deutlich und *überlieferungsfähig*, in seiner konkreten Normativität gleichwohl hinreichend bescheiden und *veränderungsfähig* vorgelebt. Nicht bloß im Handeln übrigens, sondern auch im Innehalten, auch im Erzählen des Erinnerunglichen (auch dessen, was sich als wertloses Handeln erwiesen hat) oder in der Feier des Da-Seins. Denn das sind verbal- und symbolisch-ästhetische Formen der ungezwungenen, aber umso eindrücklicheren Tradition von Werten. Diese Formen der Vorbildlichkeit, besonders der persönlichen, lassen sich durch keine noch so gutgemeinte und gutgemachte Belehrung ersetzen, durch keinen schulischen Unterricht, auch nicht durch den Ethik- oder den Religionsunterricht. Angesichts der leitbildlichen Rolle des Elternhauses, der *peer-groups* und insbesondere der Medien ist schon viel erreicht, wenn dieser Unterricht das Bewußtsein und die Kritik der faktische laufenden Wertevermittlung weckt und stark macht; der Religionsunterricht sollte darüber hinaus die Plausibilität der als christliche Frömmigkeit individuell und sozial gelebten Werte narrativ und argumentativ vor Augen führen.

Die Überzeugungs- und Vermittlungskraft des persönlichen Vorbildes ist schließlich auch der beste Schutz vor der „Gemeinschaftsfalle“, in welche zumal in der schulischen Erziehung die Forderung der Werteeziehung leicht tappt. Der christliche Glaube an den endgültigen Sinn des persönlichen Lebens in Gemeinschaft von Menschen und Geschöpfen, sowie die entsprechende Wertorientierung des Verhaltens stärkt die individuelle Persönlichkeit, weit davon entfernt, so etwas wie einen objektiven Gemeinschaftsgeist einzuführen. Durch seine spezifische Zuordnung von Glauben und Handeln begründet er die Gemeinschaftlichkeit des individuellen Verhalten in diesem selbst. „Gemeinschaftswerte“ sind keineswegs automatisch positiv für den moralischen Zusammenhalt einer Gesellschaft, wie wir Deutschen aus Erfahrung

wissen sollten; und für die moralische Qualität individuellen Verhaltens ist entscheidend nicht, ob der Einzelne mit den Werten einer Gesellschaft (genauer: derer, die die Definitionsmacht darüber beanspruchen) konform geht, sondern der materielle Gehalt der Werte, für die er persönlich vor der Gesellschaft oder sogar vor Gott einstehen kann und die darum der Gemeinschaft zugute kommen. Die Gemeinschaft beruht auf Wertentscheidungen von Individuen; nicht auf angeblich vorgegeben Gemeinwerten, sondern auf dem von den Einzelnen angeeigneten Vorgaben, einschließlich deren Veränderung. Engagement für die Allgemeinheit erfordert gerade die Unabhängigkeit des Einzelnen von den partikularen Ansprüchen der angeblich naturwüchsigen Gemeinschaften.

Daher bin ich, gegen die Meinung der alten und neuen Kommunitaristen, überzeugt, daß ein wirklich frommer Mensch am besten vom humanen Sinn ethischer Werte überzeugt – und von ihrer Grenze.

Literaturhinweise

SCHMITT, Carl; JÜNGEL, Eberhard; SCHELZ, Sepp: Die Tyrannei der Werte. Hamburg 1979.

MOKROSCH, Reinhold: Christliche Werterziehung angesichts des Wertwandels. Osnabrück 1987.

INGLEHART, Ronald: Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt, Frankfurt a.M./New York 1989/1995.

KÜNG, Hans: Projekt Weltethos. München 1990.

BECKENFÖRDE, Ernst-Wilhelm: Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1991.

SCHULZE, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1992.

SCHMIDTCHEN, Gerhard: Wertorientierungen und Lebensziele der Jugend in Ost- und in Westdeutschland nach 1989. Opladen 1997.