

„Die Zeit des Schweigens ist vergangen“

Christliches Ethos angesichts politischer Irritationen¹

Von Cornelia Richter

Dass die „Zeit des Schweigens vergangen“ sei, dieses Zitat aus dem Buch des Predigers (3, 7) lässt sich gegenwärtig in vielfältiger Weise kommentieren. Die einen sagen: „Jawohl, und das ist auch gut so, denn das Volk steht endlich wieder auf für seine Rechte!“ Man hört dies schwerpunktmäßig in Ostdeutschland und in Bayern, auch in Österreich, aber keineswegs nur dort. Die anderen sagen: „Wenn es nur so wäre, die Menschen – allen voran die Intellektuellen – halten doch viel zu lange still!“ Das hat man in diesem Jahr eine Zeitlang in den Feuilletons gelesen, bis zwei prominente Intellektuelle, Peter Sloterdijk und Rüdiger Safranski, das Wort ergriffen und die unsägliche sonstige Debatte in akademischer Diktion wiederholt haben. Wieder andere, nämlich 100 Künstler um Regina Ziegler, Volker Schlöndorff und Michael Friedman haben medienwirksam die Blumen sprechen lassen und der Kanzlerin in Berlin rote Rosen überreicht, perfekt eingepasst in die Facebook-Symbolik der assoziativ-emotionalisierten Bildstrecken. Immer wieder einmal ergreift die Kanzlerin das Wort in Regierungserklärungen und bei Anne Will, und lässt dabei an programmatischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig – sowohl in ihrem Plädoyer für die Humanität Deutschlands als auch für die Alternativlosigkeit einer gemeinsamen europäischen Lösung. Aus evangelisch-kirchlicher Sicht gibt es in Deutschland nur eine zweite Stimme, die sich ähnlich kompromisslos öffentlich präsentiert, nämlich die Stimme des Ratsvorsitzenden der EKD Heinrich Bedford-Strohm – ob sie ähnlich kompetent ist, wird unterschiedlich beurteilt. Bezüglich der Kompetenz ist ihm aus dem Chor der akademischen Theologie jedenfalls unser Kollege Arnulf von Scheliha an die Seite zu stellen, dessen Ansatz einer *Protestantischen Ethik des Politischen* im weiteren Verlauf häufiger zitiert werden wird.

Doch das Konzert der möglichen Stimmen wäre damit noch längst nicht hinreichend beschrieben. Denn was vermutlich am Eklatantesten fehlt, ist die Stimme all jener, die tagtäglich nicht reden, sondern anpacken: In den Büros der politischen Referate, die die komplexen nationalen und europäischen Rechts- und Interessenlagen im Detail miteinander in Einklang zu bringen haben, in den personell unterbesetzten und der Bürokratisierung gescholte-

¹ Der Beitrag basiert auf einem Vortrag gleichen Titels, den ich am 9. April 2016 auf der Tagung „Was ist lutherisch? Frömmigkeit und Freiheit, Wahrheit und Weltverantwortung“ an der Evangelischen Stadtakademie Nürnberg gehalten habe. Anregungen aus der Diskussion, vor allem mit Notger Slenczka, Mareile Lasogga und Johannes Schilling sind in die schriftliche Ausführung eingeflossen.

nen Verwaltungsbehörden, in den Erstaufnahmestationen, Verteilerstellen und in der längerfristigen Betreuung von Flüchtlingen vor Ort, in den Bezirks- und Stadtämtern der kleineren Städte, in denen sich die Folgeprobleme der Globalisierung bisher ganz gut über Medien und Konsumgewohnheiten in Schach halten ließen. Und nicht zuletzt in den Kirchengemeinden, Schulen und sonstigen Bildungs- und Lebenseinrichtungen, in denen sich die theoretische Frage nach dem *Ethos des Lebens* ganz elementar in den täglichen Handlungsoptionen zeigt und auf bewundernswerte Weise gestaltet wird.

Die Frage, die uns hier beschäftigt, lautet noch etwas konkreter: Es ist die Frage nach dem *christlichen* Ethos, das wir im allgemeinen Stimmengewirr zu Gehör bringen möchten. Und zwar so, dass dabei das lutherische Erbe deutlich wird und wir 2017 mit der nötigen inneren Überzeugung feiern können. Allein, so formuliert hat unsere Frage etwas Verführerisches. Man könnte nämlich erstens verführt sein zu glauben, dass *das* christliche Ethos eindeutig genug sei, um als Christenmensch der Politik sagen zu können, was richtig und was falsch ist. *Die Bibel, die 10 Gebote, die christlichen Werte* – solcherart könnten die scheinbar einfachen Antworten auf alle Fragen lauten und so lauten sie auch tatsächlich überall dort, wo der christliche Glaube nicht selbstreflexiv der eigenen Fundamentalisierung wehrt. Man könnte zweitens verführt sein, Luthers rhetorisches Vorbild nachahmen zu wollen – d. h. mit wortgewaltiger Stärke Politik und Gesellschaft sagen zu wollen, wo es langgeht. Umso mehr als Luthers politische Modelle doch so simpel wie gut scheinen und es daher nur darauf ankäme, sie für die eigene Gegenwart ein wenig zu adaptieren: Hier die sozialetischen und politischen Institutionen, dort das Gewissen des Einzelnen und über allem Gottes wohlgestaltete Ordnung, der es zu entsprechen gilt. So gelesen ließe sich die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre als direkte Handlungsanweisung verstehen.

Freilich, es ist ja klar, all dies würde zu kurz greifen: Es würde erstens zu kurz greifen, weil weder die Gründungsurkunde des christlichen Glaubens noch die theologischen Modelle jemals direkt an die Stelle des politischen Arguments treten könnten. Es würde zweitens zu kurz greifen, weil die politische Lage schon zu Luthers Zeiten ungleich komplexer war als die gängigen Kurzformeln seiner Theologie suggerieren. Ja noch mehr, gerade an Luther lässt sich verstehen, dass rhetorische Stärke immer dann kontraproduktiv ist, wenn sie ohne die nötige Sachkenntnis vorgetragen wird. Dies möchte ich im ersten Teil dieses Beitrags verdeutlichen, bevor wir uns im zweiten Teil dem Feuilleton zuwenden und schließlich im dritten Teil auf mögliche Handlungsorientierungen im alltäglichen Klein-Klein zu sprechen kommen.

1. Luther und die Komplexität europäischer Reichspolitik

Lassen Sie uns zum Warmdenken einige Grundgedanken aus Luthers Schriften rekapitulieren: Da ist zunächst „An den christlichen Adel deutscher Na-

tion: Von des christlichen Standes Besserung“.² Die Schrift ist 1520 verfasst und im Zusammenhang mit den „Gravamina nationis germanicae“ zu rekonstruieren, den Beschwerden der Reichsstände gegenüber der römischen Kurie. In diesem Sinne ist das Titelzitat zu verstehen: Luther hat es in einer Paraphrase zu Pred 3,7 gewählt für jenen Brief an Nikolaus von Amsdorf, mit dem er ihm die Adelschrift widmet.³ Die Schrift ist ein Aufruf an Kaiser und Adel, ihre Stimme gegen Rom und für ein freies Konzil zu erheben. Die Vorgeschichte ist klar: Luther ist 1518 durch Cajetan in Augsburg verhört worden, die politisch heikle Kaiserwahl ist 1519 für Karl V. über die Bühne gegangen, 1519 hat Luther mit Johannes Eck in Leipzig disputiert und darf daraufhin 1520 die Bannandrohungsbulle in Empfang nehmen. Luther selbst antwortet 1520 mit den drei großen Reformationsschriften, nämlich „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und eben mit der Adelschrift.⁴ 1520 ist damit weniger das Jahr eines unerwarteten theologischen Produktivanfalls als vielmehr jenes Jahr, in dem die reformatorische Seite nicht mehr länger taktisch stillhält, sondern mit der vollzogenen Kaiserwahl nun auch zu wissen meint, wie die Fronten gegenüber dem Papst zu klären wären.

Luthers Vorschläge hierfür sind seit 1517 gereift und in der Adelschrift nun klar formuliert. Zunächst gehe es darum, die drei von Rom aufgestellten „Mauern“ einzureißen und durch reformatorische Modelle zu ersetzen, nämlich: a) statt Hierarchie und Differenz von Priester- und Laienstand soll das allgemeine Priestertum aller Getauften gelten; b) statt päpstlichem Lehramt und alleiniger Autorität in der Auslegung soll die Schriftauslegung aller Christen durch den Geist gelten; und c) statt alleinigem Recht des Papstes zur Einberufung eines Konzils und dessen Gültigkeit soll das Einberufungsrecht durch die Gemeinde gelten, wenn anders der Christenheit Schaden geschieht. Im zweiten Teil schlägt Luther diesem so einzuberufenden Konzil dann sozusagen gleich noch die Tagesordnung vor, doch darauf gehe ich im heutigen Zusammenhang nicht weiter ein. Denn die Irritation und konstruktive Kritik, die Luther gegenüber Rom in dieser Schrift vor Augen stehen – hier würde man über das Kirchenverständnis und das Priestertum aller Gläubigen sprechen müssen –,⁵ ist für uns gegenwärtig nicht von Relevanz, zumindest nicht in dieser Form und nicht in diesem Beitrag. Worauf es mir ankommt, ist Luthers *Begründung*, mit der er die Fürsten in die Verantwortung nimmt. Der Missstand resultiere nämlich schlicht daraus, dass Menschen sich ermächtigt hätten, das Werk Gottes eigenmächtig fortzuführen. Luther ruft den Adel auf, sich auf seine durch Gottes Ordnung gegebene Verpflichtung und Verant-

² WA 6, 404–469.

³ A. a. O., 404 f., das Zitat 404,11.

⁴ Von der Freiheit eines Christenmenschen: WA 7, 20–38, in lateinischer Fassung: WA 7, 49–73; De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium: WA 6 497–573.

⁵ Vgl. hierzu die Darstellungen bei Reinhard Schwarz, Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 444 und 468 f.; Athina Lexutt, Luther, Köln u. a. 2008, 78–82 bzw. 88.

wortlichkeit zu besinnen und in diesem Fall eben auch gegen die geistliche Gewalt tätig zu werden:

„Drumb sol weltlich Christlich gewalt yhr ampt uben frey unvorhyndert, unangesehen obs Bapst, bischoff, priester sey den sie trifft, wer schuldig ist der leyde: was geistlich recht da widder gesagt hat, ist lauter ertichtet Romisch vormessenheit. den also sagt sanct Pael allen Christen: ‚Ein ygliche seele (ich halt des Bapsts auch) sol unterthan sein der ubirkeit, den sie tregt nit umbsonst das Schwert, sie dienet got damit, zur straff der bosen, und zu lob den frumen‘, auch sanct Petrus ‚Seyt unterthan allen menschlichen ordnungen umb gottis willen, der es szo haben wil‘.“⁶

Soweit eine der Begründungen Luthers, die in das Fazit münden:

„Darumb, wa es die not foddert und der bapst ergerlich der Christenheit ist, sol dartzu thun wer am ersten kan, als ein trew glid des gantzen corpers, das ein recht frey Concilium werde, wilch niemandt so wol vormag als das weltlich schwert, sonderlich die weyl sie nu auch mitchristen sein, mitpriester, mitgeystlich, mitmechtig in allen dingen.“⁷

Am Ende beschließt Luther die Schrift mit den Worten:

„Got geb uns allen einen Christlichen vorstand, und szonderlich dem Christlichen Adel deutscher Nation einenn rechtenn geystlichen mut, der armen kirchen das beste zuthun, AMEN.“⁸

Die Verführungskraft der Schrift liegt, wie so oft bei Luther, in ihrer rhetorischen Kraft. Für unsere heutige Debatte möchte ich drei Aspekte hervorheben: Ich finde es (1.) immer wieder erstaunlich, welches Zutrauen Luther den Vertretern aus Politik und Recht entgegenbringt und wie hoch er die Sach- und Urteilskompetenz der Regierenden einschätzt. Ich finde es (2.) beeindruckend, wie selbstverständlich er elementare christliche Überzeugungen in den politischen Diskurs einspielt – anders würde man wohl auch nicht zum Reformator. Hier ist es das Zutrauen in die Zeitläufte, die unter Gottes Vorsehung stehen – weshalb wir umgekehrt, mit Luther, der Geschichte mit der Erwartung entgegen treten dürfen, dass uns in ihr möglicherweise Gott begegnet. Allerdings ist damit (3.) ein größeres Problem verbunden: Luther hat sich mit seiner rhetorisch brillanten Theologie in eine politische Debatte eingemischt, von der er im Grunde keine Ahnung hatte:

Zur Verdeutlichung (und weil es in eigenen Worten nicht besser zu sagen wäre) stütze ich mich im Folgenden auf die Darstellung von Armin Kohnle, der zeigt, wie schon 1520 Luthers Vorstellungen von Staat und Herrschaft deutlich werden, die er etwas später, nämlich 1523 in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ in größerem Umfang ausgeführt hat:⁹ „Die Lehre, daß Gott seinen Willen in der Welt auf zwei

⁶ WA 6, 409,31–38.

⁷ WA 6, 413,27–31.

⁸ WA 6, 469,15–18.

⁹ WA 11, 245–281.

Weisen zur Geltung bringt – durch Verkündigung seines Wortes im geistlichen und durch das Schwert im weltlichen Reich –, führt zu der Vorstellung von der weltlichen Gewalt als einer von Gott zur Bewahrung der Schöpfung gebrauchten Ordnungsmacht mit klar abgrenzbarem Zuständigkeitsbereich: Durch das Schwert wird regiert ‚alles was zum weltlichen regiment gehört, als weltliche rechte und gesetze, sitten und gewonheite, geberden, stende, unterscheidene empter, person, kleider, etc.‘ (WA 23, 514,2–4). Der weltlichen Gewalt wird ... eine besondere Dignität und Selbständigkeit neben der geistlichen zuerkannt.¹⁰ Freilich habe Luther dies nicht in Form einer Staatstheorie ausgeführt, sondern jeweils mit Blick auf konkrete Personen, die im Reich, in den Territorien wie in den Städten als verantwortliche Obrigkeit von Gott eingesetzt waren. Wegen der durch Gott eingesetzten Ordnung hätten sich geistliche und weltliche Macht nach Luther nicht mischen dürfen. Auch die weltlichen Mächte untereinander hätten nicht gegen ihre Ordnung aufbegehren dürfen: An der Spitze der Hierarchie stand der Kaiser, dem alle, auch die Fürsten, untertan zu sein hatten – ob der Kaiser nun ein Tyrann war oder nicht. Ebenso das Volk, das seinerseits sowohl den Fürsten wie dem Kaiser untertan war, wobei der Kaiser im Zweifelsfall das letzte Wort hatte.¹¹

Bis 1530 hat Luther an dieser politisch-rechtlichen Ordnung strikt festgehalten. Und das, obwohl er selbst natürlich in höchstem Maße davon profitiert hat, dass seine evangelischen Fürsten ihre politische Macht gegen den Kaiser ins Spiel brachten. Die Fürsten waren es denn auch, die ihm nach Lektüre des Gutachtens 1530 erst einmal Nachhilfe erteilten und ihn auf den aktuellen Stand der Debatte setzten.¹² Denn Luthers Theologie war nach Kohnle de facto eine die Stände negierende Theologie, die längst nicht mehr den realen Gegebenheiten im Reich entsprach. Der Kaiser war in seiner Regierungsgewalt auf die Reichsstände angewiesen, die sich ihrerseits mit den Landständen zu arrangieren hatten. Die Reichsstände waren daher längst schon „Obrigkeiten aus eigenem Recht“.¹³ „Die Notwehrfrage war damit zur *res profana* erklärt,

¹⁰ Armin Kohnle, Luther und das Reich, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, ²2010, 196–205, 197.

¹¹ Vgl. a. a. O., 199. In diesem Sinne ist Kohnle einig mit Thomas Kaufmann, Luther und die reformatorische Bewegung in Deutschland, in: Luther Handbuch (s. Anm. 10), 185–196, der zwar seinerseits stärker auf Luthers Gemeindebegriff als konstanten Bezugspunkt seiner theologischen wie politischen Äußerungen verweist, aber dennoch das Motiv ordnungstheologischen Beharrens hervorhebt: „In der reformatorischen Bewegung, im Vorfeld und während des Bauernkrieges auftretende Aktionsformen wie Zehntverweigerungen, Bilder- und Klosterstürme, Gottesdienststörungen, Übergriffe auf Kleriker, karnevaleske, bestehende Herrschaftsverhältnisse rituell ‚verkehrende‘ und zu ‚Veränderung‘ – ein für Luther und die etablierten Reformatoren zumeist eindeutig negativ konnotierter Begriff – aufrufende Praktiken, die mancherorts reformatorischen Veränderungen wirksam Bahn brachen und zum Anlaß regulierender, konfliktschärfender Maßnahmen der Obrigkeit wurden, fanden Luthers Zustimmung nicht.“ (a. a. O., 192 f.).

¹² Nach Kohnle (s. Anm. 10), 200, genauer: „Die Rechtsbelehrung durch die sächsischen Juristen über das Verhältnis zwischen Kaiser und Fürsten in Torgau Ende Oktober 1530“.

¹³ A. a. O., 199.

ein theologiefreier Raum der Politik war konzediert.¹⁴ Erst als Luther dies verstanden hatte und allmählich seine Haltung änderte, war die Gründung des Schmalkaldischen Bundes möglich.

Interessant ist an dieser Debatte um das Widerstandsrecht der Fürsten nicht nur, dass Luther sich in politischer Hinsicht als mittelalterlicher erwiesen hat als viele seiner Zeitgenossen, die ihrerseits in erstaunlich hohem Maße bereits die kultur- und sozialgeschichtliche Prägung gesellschaftlicher Strukturen erahnt zu haben schienen. Interessant ist ebenso, dass Luther seine Haltung mit einem aus heutiger Sicht befremdlich undemokratischen Argument untermauerte: Luther wollte das Widerstandsrecht der Fürsten lange Zeit nicht anerkennen, weil er eine Art Übersprunghandlung auf das sogenannte gemeine Volk fürchtete.¹⁵ Wenn die Fürsten die von Gott gesetzte Ordnung in Frage stellten, dann würden sich auch die übrigen Untertanen, also das Volk, dieses Recht nehmen – ein Gedanke, den Luther offenbar ausschließlich mit schauriger Anarchie verband, zumal er die Bauernkriege vor Augen gehabt haben dürfte, die dadurch nachträglich legitimiert worden wären. Für Luther galt nach wie vor: „Selbst ein widergöttlicher Befehl legitimierte keine gewalt-samen Widerstandshandlungen, sondern lediglich seine Nichtausführung. Dem Christen blieben nur der öffentliche Wortprotest, das Gebet oder die Emigration. Die Folgen des Ungehorsams waren aber zu tragen bis zum Martyrium.“¹⁶ Wie sich das Martyrium lösen würde, das lag nach Luther einzig in der Hand Gottes – ihm allein war die Zukunft von Mensch und Land gegeben, weshalb jede rechtliche und politische Ausdifferenzierung sekundär war: „Die transpolitischen Voraussetzungen der politischen Ratschläge sind der Grund, warum seine Stellungnahmen besonders in der Zeit vor 1530 (etwa im Bauernkrieg und in der Bündnisfrage) bisweilen als ‚weltfremd‘ erschienen und der kursächsischen Politik eher Probleme bereiteten als diese bestätigten.“¹⁷

All dies hat sich abgespielt in deutschen Landen. Angesichts der heutigen europäischen Großwetterlage könnte man leicht den Eindruck haben, damals sei doch alles noch viel einfacher und überschaubarer gewesen. Doch auch dieser Schein trügt: Humanismus und Reformation sind sowohl Teil einer hochgradig dynamisierten „religiös-politisch-sozial-rechtliche[n] Gemengelage“¹⁸ als auch Teil einer genuin europäischen Epoche – auch wenn Irene Dingel zu Recht darauf hinweist, dass „der Begriff ‚Europa‘ anders gefüllt werden“ muss vor „dem Hintergrund des damals existierenden frühmodernen Ständestaats und in Anbetracht der seinerzeit herrschenden politischen Konstellationen“.¹⁹

¹⁴ A. a. O., 200f.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 200.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ A. a. O., 205.

¹⁸ So Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: *ders./Michael Welker, Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 1–27, 25; vgl. ebenfalls die klare Einführung von *Lexutt* (s. Anm. 5), 13–15.

¹⁹ Irene Dingel, Luther und Europa, in: *Luther Handbuch* (s. Anm. 10), 206–217, 207.

Wer (wie die Autorin) als Österreicherin mit der Geschichte der Habsburgermonarchie durch die Schule gegangen ist, mag dies noch deutlicher vor Augen haben. Aber es gilt eben auch für die deutschen Konflikte um Luther, die nicht ohne die europäische Bündnispolitik zu verstehen wären: Karl V., Kaiser, König von Spanien und Herzog von Burgund mit den Niederlanden, stand in erbittertem Machtkampf mit Franz I. von Frankreich um die monarchia universalis, mindestens um die Herrschaft in Europa. In diesem Konflikt kam die Stärke des Osmanischen Reichs unter Süleiman II. gerade recht, denn Franz I. bemühte sich um dessen Beistand; die sprichwörtlich gewordenen „Türken vor Wien“ waren 1526 daher schon damals keineswegs ein nur von außen an Europa herangetragenem Schicksal, sondern sie waren Teil bzw. Konsequenz macht-bewusster europäischer Bündnisstrategien. Der Nürnberger Anstand von 1531, der den vorläufigen Religionsfrieden zwischen Karl V. und Süleiman II. festhielt, ist nur ein weiteres Dokument okzidental-orientalischer Verständigung.²⁰ Vor diesem Hintergrund ist die von Berndt Hamm vertretene These einer trotz aller Sprünge und Brüche kontinuierlich verlaufenden „Emergenz der Reformation“ nach wie vor von hoher Gültigkeit.²¹

Was lernen wir aus diesem ersten Vortragsteil? Drei Punkte möchte ich festhalten: 1. Luthers theologische Rede zwischen 1520 und 1523 ist höchst eindrucksvoll ob ihrer rhetorischen Brillanz und es ist daher kein Wunder, dass er in der Lage war, das geistliche wie das politische Establishment nachhaltig zu irritieren. 2. Die politische und rechtliche Konstellation, in der sich christliches Ethos zu bewähren hat, war allerdings schon damals höchst komplex. Luther hätte daher des politisch-rechtlichen Sachverstandes bedurft, um die Komplexität überhaupt erst angemessen analysieren und beurteilen zu können. 3. Der Erfolg von Luthers reformatorischer Theologie ist daher nur aus dem Zusammenspiel von theologischer Rhetorik und europäischer Großwetterlage zu verstehen. Das wiederum ist exemplarisch für jedes Verstehen des christlichen Ethos: Es geht immer darum, die Prämissen des christlichen Glaubens sowohl in ihrer Binnenlogik – also katechetisch – wie in ihrer kritischen Reflexion – also systematisch-theologisch – auf die Fragen der Gegenwart zu beziehen. Alle drei Punkte sind im Grunde banal. Dennoch zeigt die aktuelle Debatte in den Feuilletons, dass es möglicherweise noch immer sinnvoll ist, sie ausdrücklich im Bewusstsein zu halten.

2. Zur Debatte zwischen Sloterdijk, Safranski, Münkler & Co.

Wer die großen deutschen Zeitungen in den letzten Monaten regelmäßig gelesen hat, ist an der Debatte zwischen Peter Sloterdijk, Rüdiger Safranski und Herfried Münkler nicht vorbei gekommen – einer Debatte, die aus einer

²⁰ Vgl. Siegfried Raeder, Luther und die Türken, in: Luther Handbuch (s. Anm. 10), 224–231, 225.

²¹ S. Anm. 18.

bereits recht ausgeprägten Diskussionslage erwachsen ist: Ich erinnere an die wechselseitige freundliche Erkundung zwischen Christentum und Islam, die sich mit den Namen Navid Kermani und Mouhanad Khorchide verbindet. Gefolgt von den ersten politischen Zuspitzungen zur Zeit der Pariser Attentate auf „Charlie Hebdo“ und die folgenden Dispute um Potential wie Risiken von Karikaturen, parallel laufend zu Michel Houellebecqs Roman „Soumission“ (Unterwerfung). Wiederum fast zeitgleich die Auseinandersetzungen um die Flüchtlingspolitik der Bundesregierung zwischen Merkel-Anhängern einerseits und, stark vergrößert gesagt, der AfD und dem bayerischen Ministerpräsidenten andererseits, ergänzt durch die Stimmen der Kirchen, vor allem von Heinrich Bedford-Strohm und Alois Glück. Vieles davon wurde in Köln live aufgeführt, von den großen Friedensdemonstrationen bis hin zur Silvester-nacht. So schnell der Diskurs auch gelaufen ist, noch viel schneller läuft die Nachrichten- und Bilderinszenierung, so dass die intellektuelle Debatte kaum Schritt halten kann mit den Ereignissen der Tagespolitik, die sich ihrerseits überstürzen. In diesem Sinne hat mir die ZEIT aus dem Herzen gesprochen als sie am 25. Februar getitelt hat: „Verstehen Sie noch, worum es geht?“²²

Ich jedenfalls verstehe es nicht mehr. Ich ahne aber, was ich weshalb nicht verstehe. Um zu verstehen, worum es geht, bräuchte ich nämlich profundes politikwissenschaftliches, ökonomisches, soziologisches und mindestens auch medientheoretisches Wissen – und das nicht nur bezogen auf den deutschsprachigen Bereich oder auf Europa, sondern im Bewusstsein globaler Geschichte mitsamt allen kolonialen und sonstigen historischen Komplexitäten. Dass ich damit nicht alleine stehe, zeigt die Debatte in den Feuilletons – nur dass sie genau das Gegenteil suggeriert. In der Feuilleton-Debatte scheinen die Antworten nämlich auf der Hand zu liegen: Peter Sloterdijk hat unter anderem in einem Interview mit „Cicero“ eine ausführliche Kritik der Regierungspolitik geäußert, in der er mit hohem rhetorischen Gestus der deutschen Regierung, personifiziert in Angela Merkel, „Souveränitätsverzicht“ im großen Stil bescheinigt und im Gegenzug den Schutz der europäischen Grenzen fordert.²³ Nun ist Peter Sloterdijk selbstverständlich zu klug, als dass man ihm eine durchgängig unreflektierte Haltung unterstellen dürfte. Durchaus bedenkenswert wären seine Ausführungen zu der medial beträchtlich potenzierten Wirkung von Terrorakten als eine „systemische Kopplung zwischen dem Anschlag und dem Medienapparat“, die den Terroristen in die Hände spiele, aber keine echte Aufklärung biete. Ebenso hätte so mancher Spitzensatz eine Diskussion verdient: Weil „das Recht auf den Aufschrei“ höher gestellt werde „als die Notwendigkeit, den Schrecken durch Nichtwahrnehmung zu ächten“, bleibe es „bei der faktischen Zusammenarbeit zwischen

²² DIE ZEIT 10/2016, 25. Februar 2016.

²³ Das kann nicht gut gehen. Interview mit *Peter Sloterdijk*, geführt von *Alexandra Kissler* und *Christoph Schwennicke*, in: *Cicero*, 28. Januar 2016, online abgerufen über: https://blendle.com/i/cicero/das-kann-nicht-gut-gehen/bnl-cicero-20160128-124360_das_kann_nicht_gut_gehen (15.9.2016); daraus stammen sämtliche Zitate des Absatzes.

den Attentätern und dem Nachrichtensystem“ und „Unsere Medienwelt [sei] per se terror-affin, weil sie dem Primat der Sensation verpflichtet“ sei. Doch leider tritt an die Stelle des sachhaltigen Arguments und der differenzierten Argumentation jeweils zu rasch die politische Polemik, und zwar sowohl im Blick auf die Rolle der Medien als auch auf jene der Bundesregierung. Letztlich verfällt Sloterdijk damit seiner eigenen Kritik: „In Europa [sei] die kritische Intelligenz reflexhaft fixiert auf den Zwang zur Auflehnung gegen Macht und Mächtige.“ Statt seine knappen Überlegungen zum Umgang mit der Grenzpolitik auszuführen, weicht Sloterdijk entweder in den Gestus des Propheten aus: „Merkel wird zurückrudern“, oder er wählt im Blick auf Merkel und Juncker den Stil des inkriminierenden Attests: „habitueeller Betrug“, „Lügenäther“, „die wahrheitslose Sphäre der Politik“ und bescheinigt Merkel einen „naiven Grundton“; am Ende schließt er mit dem effektvollen Satz, es gebe „schließlich keine moralische Pflicht zur Selbstzerstörung“.

Nur wenige Wochen zuvor hatte sich Rüdiger Safranski in der Schweizer „Weltwoche“ für eine Schließung der Grenzen und die Einrichtung von „Zonen“ in der „Nähe von Bürgerkriegsgebieten“ ausgesprochen und der Regierung auf diesem Wege mitteilen lassen, dass er doch gerne hätte gefragt werden wollen, bevor man zulasse, dass das Land mit „Abermillionen islamische[r] Einwanderer“ einen so dramatischen Veränderungsschub erlebe.²⁴ Auch bei ihm finden sich gehaltvollere Anmerkungen zur politischen Geschichte und Rolle Deutschlands als sein Spitzensatz, Deutschland erlebe eine „Politik moralistische[r] Infantilisierung“ erwarten lässt. Gleichwohl belässt er es jeweils bei kurzen reflexiven Andeutungen, etwa dass „Freiheit ... in grossem Massstab die Selbstzerstörung als Möglichkeit mit ein[schliesse]“. An die Stelle der Ausführung dieses Arguments lässt er stattdessen einerseits die Selbstbezeichnung treten, dass Deutschland „viel zu wenig mit sich selbst in Übereinstimmung [sei], um einen glaubhaften Integrationsdruck erzeugen zu können“; andererseits greift er zur Fremdbezeichnung, indem er sich fragt, weshalb die geflohenen jungen Männer ihre „virile Energie“ nicht lieber zum Wiederaufbau der eigenen Heimat verwenden würden. Wiederum ist an diesem Interview nicht problematisch, dass Safranski eine klare, wenn auch umstrittene Position einnimmt und nachdrücklich vertritt. Problematisch ist jedoch, dass er sich zu einer sachlich arg verkürzten und gerade nicht mehr im eigentlichen Sinne „argumentierenden“ Argumentation hinreissen lässt. Es wäre für die Debatte zum Beispiel sehr viel gewinnbringender gewesen, wenn Safranski gerade vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen mit ideologischen und totalitären Systemen (hier der Mao-Kommunismus) in analytischer Manier etwas genauer nach den Beweggründen der in der Tat oft männlichen und jungen Flüchtlinge gefragt hätte. Damit wäre noch keine

²⁴ Politischer Kitsch. Interview mit Rüdiger Safranski, geführt von Nico Bandle, in: Die Weltwoche 52/2015, online abgerufen über: <http://www.weltwoche.ch/ausgaben/2015-52/artikel/deutsche-fluechtlingspolitik-politischer-kitsch-die-weltwoche-ausgabe-522015.html> (15.9.2016), daraus stammen sämtliche Zitate dieses Absatzes.

Analyse und/oder Antwort auf die Frage des Umgangs mit den Grenzen gegeben, aber wenigstens eines der zahlreichen und komplexen Phänomene hätte etwas Erhellung finden können.

Im Anschluss an Safranski und Sloterdijk haben sich diverse Autoren in einer ebenso scharfen Abgrenzungsrhetorik eingemischt und die Medien haben dankbar das Bild einer in die Extreme zerrissenen intellektuellen Elite kolportiert: Wer für Sloterdijk argumentiert, scheint bereits auf der Seite der AfD zu stehen, wer sich von Sloterdijk abgrenzt, tut dies, indem er ihn – wie Christian Schröder im „Tagesspiegel“ – mit gefährlichen nationalen Attributen, Stahlhelmen zum Beispiel, ausstattet: „Die Diskussion um die Flüchtlingspolitik wird militanter. Einige von denen, die sich jetzt zu Wort melden, haben schon den Stahlhelm aufgesetzt. Stacheldraht ersetzt die Argumentation, Metaphern werden entsichert.“²⁵ Eine Charakterisierung, die ganz offensichtlich ebenfalls wenig zur Sachklärung beiträgt.

Vor dieser Debattenlage nehmen sich die verschiedenen Beiträge des Politikwissenschaftlers Herfried Münkler geradezu wohltuend nüchtern und sachorientiert aus. In regelmäßigen Gastbeiträgen in der ZEIT versucht er Problemperspektiven, Strategieoptionen und deren Konsequenzen jeweils differenziert auseinanderzuidividieren. So hat er zum Beispiel im November 2015 die auf Europa gerichtete und Europa herausfordernde Zielrichtung der auf nationalen Territorien (hier in Frankreich) ausgeführten Terroranschläge analysiert.²⁶ Im Januar 2016 hat er Jörg Baberowskis „Räume der Gewalt“ rezensiert und dessen Verzicht „auf einfache Lösungsvorschläge und große Thesen“ gewürdigt.²⁷ Ab Februar 2016 ist freilich auch bei ihm der Ton schärfer geworden, besonders in der Replik auf Sloterdijk und Safranski, die er bereits im Titel als zwar „klug“, aber eben auch „ahnungslos“ bezeichnet.²⁸ Neben der expliziten Wertschätzung beider Autoren, sieht Münkler in ihrem sozusagen methodischen Zugriff eine Gefahr: „Ihre jüngsten Einlassungen [zeigten], dass diese Vor-Denker viel über das 20. Jahrhundert geredet haben, dass ihre Neigung zu einem Denken in Metaphern sie aber daran gehindert hat, analy-

²⁵ Christian Schröder, Deutsche Denker gegen Angela Merkel, in: Der Tagesspiegel, 1. Februar 2016, online abgerufen über: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/botho-strauss-ruediger-safranski-peter-sloterdijk-deutsche-denker-gegen-angela-merkel/12907680.html> (15.9.2016).

²⁶ Herfried Münkler, Wie wir kämpfen müssen. Der Terror richtet sich gegen Europa, nicht nur gegen Frankreich. Sind wir reif für eine gefährvolle Solidarität?, in: DIE ZEIT 47/2015, 19. November 2015, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2015/47/terroranschlaege-paris-europa-solidaritaet> (15.9.2016).

²⁷ Ders., Wo kommt all die Gewalt her? Jörg Baberowskis Analyse „Räume der Gewalt“ verzichtet auf einfache Lösungsvorschläge und große Theorien, in: DIE ZEIT 4/2016, 21. Januar 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/04/raeume-der-gewalt-joerg-baberowski> (15.9.2016).

²⁸ Ders., Wie ahnungslos kluge Leute doch sein können. Rüdiger Safranski und Peter Sloterdijk kritisieren die Regierung und verlangen eine rigide Grenzsicherung – das zeigt, wie unbedarft die beiden sind, in: DIE ZEIT 7/2016, 11. Februar 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/07/grenzsicherung-fluechtlinge-peter-sloterdijk-ruediger-safranski-erwiderung> (15.9.2016).

tisch zu durchdringen, worüber sie redeten“, so dass sie den allgemein gewordenen problematischen „Gestus der Alternativlosigkeit“ prolongierten statt ihn sachhaltig zu kritisieren. Münkler hingegen benennt knapp, aber präzise strategische Problemzugänge (die Flüchtlingskrise als humanitäres, logistisches oder politisch-strategisches Problem), Gründe für die Entscheidung, die politische und ökonomische Stärke Deutschlands für die Stabilisierung des europäischen Schengenraums zu nutzen, fragt nach Alternativszenarien, die sich durch nationale Grenzsicherungen ergeben könnten und ist in all dem keineswegs unkritisch gegenüber den Berliner Regierungsentscheidungen.

Gleichwohl hat sich Sloterdijk nicht nur zu einer Entgegnung berufen gefühlt, sondern hat darin von Münkler eine Entschuldigung für ungehöriges Verhalten verlangt und ihm, wie allen übrigen Kritikern, sowohl „primitive Reflexe“ der Pawlowschen Art attestiert als auch das „Einknicken vor der Faktizität“ analog zum „politischen Somnambulismus“ vor 1914.²⁹ Das ist insofern interessant, als er Münkler zugleich hohe Sachkenntnis attestiert, doch dieses Attest kommt leider allzu gönnerhaft daher und enthält so gut wie kein Argument zum eigentlichen Problem. Nur der Aspekt der durch die mediale Berichterstattung hochgejubelten Werbung für den IS, dessen Mechanismus man eigentlich anhand des RAF-Terrors hätte lernen können, könnte als Argument durchgehen. Stattdessen ergeht sich Sloterdijk im Selbstmitleid des ungehörten Intellektuellen, dessen Nuancierungen im Getöse der Kritik verloren gegangen seien, garniert mit der Drohung, dass man in fünf Jahren schon sehen werde, wer recht gehabt haben werde. Münkler reagiert auch darauf zwar mit einer scharfen und durchaus bissigen Replik auf Sloterdijks Gestus und dessen widersprüchliche Aussagen, aber er enthält sich der larmoyanten Selbstbespiegelung und fundiert stattdessen die Replik mit strikt problembezogenen Klärungen, zum Beispiel des Verhältnisses von Kontingenz und Strategie im politischen Handeln, das angesichts der stets dynamischen Konstellationen zwangsläufig eine Offenheit des Ausgangs mit sich bringe – weshalb auch dieser Beitrag völlig unabhängig von der Auseinandersetzung mit Sloterdijk in höchstem Maße lesenswert ist.³⁰ Für den Zusammenhang des vorliegenden Artikels ist ein wiederum eher methodisch-wissenschaftstheoretisches Argument Münklers interessant: „Man muss Sloterdijks Essay aber nicht unbedingt als Dokument eines verkorksten Denkens lesen, sondern kann darin auch die Abdankungserklärung eines Typus öffentlicher Intellek-

²⁹ Peter Sloterdijk, Primitive Reflexe. In der deutschen Flüchtlingsdebatte erleben Rüdiger Safranski und ich Beißwut, Polemik und Abweichungshass. Eine Antwort auf die Kritiker, in: DIE ZEIT 11/2016, 2. März 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/11/fluechtlingsdebatte-willkommenskultur-peter-sloterdijk> (15.9.2016).

³⁰ Herfried Münkler, Weiß er, was er will? Der Philosoph Peter Sloterdijk hat sich vorige Woche in der ZEIT gegen die Kritik von Herfried Münkler gewehrt und ihn einen ‚Kavaliers-Politologen‘ der Kanzlerin genannt. Eine Antwort“, in: DIE ZEIT 12/2016, 10. März 2016, online abgerufen über: <http://www.zeit.de/2016/12/fluechtlingsdebatte-peter-sloterdijk-philosophantwort> (15.9.2016).

tualität sehen, der die Debattenkultur dieses Landes lange Zeit beherrscht hat. Dieser Typus hat sich nicht einer klaren und präzisen Begrifflichkeit bedient, sondern mit dunklen Metaphern Gedankenschwere simuliert.“ In der Tat wird man mit Münkler sagen können, dass Metaphern selbstverständlich aufschlussreich sein können, für die anstehenden konkreten politischen Handlungsstrategien, Reaktionserfordernisse und Handlungsoptionen aber in der Tat wenig hilfreich sind. Ihnen kommt die sekundäre Deutungsebene zu, die für die geistesgeschichtlichen und identitätsbildenden Prozesse einer Gesellschaft ohne Zweifel von Bedeutung sind. Aber sie haben eine andere Funktion als die der politischen Analyse. Wer über das für die politische Analyse nötige Wissen nicht verfügt, versteht deshalb auch nicht so gut, worum es geht.

Umso auffälliger ist, dass sich auch in Münklers Argumentation ein Argument findet, das an der Schwelle zwischen Analyse und Metapher steht und sich genau darin als problematisch erweist.³¹ In einem Interview für den Deutschlandfunk hat er sowohl über die Inhumanität und Absurdität eines eingegrenzten Europas gesprochen als auch über die realpolitischen Schwierigkeiten der tatsächlichen integrativen Arbeit und deren zivilpolitische Intention: „Man darf hier so etwas wie eine ikonische Szene oder ein ikonisches Ereignis [hier: die sogenannte Willkommenskultur an den Bahnhöfen] nicht verwechseln mit dem, was der Fall ist [hier: die mühevollen Arbeit in den Sprachkursen, das Zusammenleben in den Flüchtlingsheimen etc.] bei der Herausforderung, *aus diesen Leuten Deutsche zu machen*: im Sinne einer gewissen Arbeitsdisziplin, gewisser Arbeitsfähigkeiten, der Durchsetzung von Toleranz, der Entpolitisierung des Religiösen. Das alles werden kolossale Anstrengungen sein und dabei wird es viele Enttäuschungen geben, bei denen, die hergekommen sind, aber auch bei denen, die ihnen offen gegenüberstehen, und dann werden auch einige wieder zurück müssen, nicht weil sie keine Berechtigung hätten, sondern weil sie nicht bereit sind, sich den Anforderungen und Rahmenbedingungen dieses Landes entsprechend anzupassen. Das alles, denke ich, ist klar.“³² Problematisch ist nicht die Analyse der Schwierigkeiten, sondern die Wendung, dass aus all diesen Menschen „Deutsche“ zu machen seien. Denn erstens ist trotz der von Münkler sinngemäß angeführten Beispiele keineswegs begrifflich und theoretisch klar, was „das Deutsche“ eines Menschen sein könnte, wenn man von den äußeren rechtlichen Rahmenvorgaben der Zugehörigkeit zur Nation Deutschlands absieht. Zu groß sind die

³¹ An genau dieser Stelle hat sich während der Luther-Tagung in Nürnberg eine Debatte entzündet, die Anlass gegeben hat für die Tagung „Die Markierung des Anderen“ (S. Sieber), Religionsphilosophische Reflexionen zu Irritation und Befremdung“ am 11./12. November 2016, ausgeführt vom Bonner Institut für Hermeneutik und Institut für Evangelische Theologie Köln in Kooperation mit der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie.

³² Deutschland ist kein Hippie-Land, Interview mit *Herfried Münkler*, geführt von *Sandra Schulz*, in: Deutschlandfunk, 11. September 2015, online abgerufen über: http://www.deutschlandfunk.de/debatte-um-fluechtlingspolitik-muenkler-deutschland-ist.694.de.html?dram:article_id=330759 (15.9.2016), Kursivsetzung durch C. Richter.

sozialen, alters- und genderspezifischen oder mentalitätsmäßigen Differenzen unter Deutschen, als dass ein klarer Typus auch nur skizziert werden könnte. Zweitens wäre zu diskutieren, dieser Einwand ist Notger Slenczka verdankt, ob mit solch einer Vorstellung nicht eher ein unproduktiver Gegensatz von sozusagen alteingesessenen „Deutschen“ und „Deutschen im Werden“ oder „zu Deutschen zu erziehenden Menschen“ aufgemacht wird. Wäre die produktive Auseinandersetzung nicht eher so zu denken, dass auch unsere eigene Identität als eine sich stets dynamisch verändernde verstanden wird, so dass in der freundlichen Begegnung wie konflikthafter Konfrontation mit den neu Zugewogenen auch das eigene Selbst in Frage gestellt und neu konstituiert wird?

Im Gesamtzusammenhang dieses Beitrags scheint mir darin der entscheidende Aspekt zu liegen, den es aus der aktuellen Debattenlage zu lernen gilt: Die Irritation, die so viele von uns empfinden, bezieht sich nicht nur darauf, dass es so ungeheuer anspruchsvoll ist, die politischen Sachfragen mit der nötigen Sachkenntnis nachvollziehen und beurteilen zu können. Denn laienhafte Unkenntnis ließe sich durch Erklärungen, nachvollziehbare Analysen und Darlegungen in genauere Kenntnis überführen. Die Irritation bezieht sich in mindestens ebenso hohem Maße auf die ständige Vermischung von dominant vorgebrachter emotionaler Meinung und subordinant vorgebrachten Argumenten. Diesem Diskursstil sollten wir in Wissenschaft und Kirche mit Nachdruck entgegen treten und, an der eigenen Geschichte geschult, sowohl die Hermeneutik solcher Diskurse entschlüsseln als auch beharrlich auf die Sachfragen konzentriert bleiben. In der April-Ausgabe des „Cicero“ hat der Historiker Paul Nolte dazu eine Deutung vorgestellt, die ein wichtiges Motiv hervorhebt: „Viel mehr, viel tiefer aber geht es um eine kulturelle Differenz. Optimisten stehen gegen Pessimisten, Zuversichtliche gegen Ängstliche.“³³ Ungeachtet der Frage, ob dies eine kulturelle oder eher eine mentale Differenz ist, scheint mir genau darin der Einsatzpunkt für unsere Frage nach dem christlichen Ethos zu liegen. Denn drittens bezieht sich die Irritation maßgeblich auf das in Frage gestellte eigene Selbst und die nötige eigene Neukonstituierung.

3. *Christliches Ethos als optimistische Ermöglichung*

Der Spitzensatz des christlichen Ethos ist das Gebot der Nächstenliebe, im Lukasevangelium vorgebracht als Zusammenfassung von Dtn 6,5 und Lev 19,18: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst.“ (Lk 10,27) Der Satz klingt naiv, ist auch oft für eine naive Politik missbraucht worden, und schützt leider nicht – das lässt sich quer durch die

³³ Paul Nolte, In der Zeitenwende. Der Aufstand der Frustrierten und die Krise des Modells Merkel, in: Cicero 4/2016, 25.

Geschichte des Protestantismus zeigen – vor eigenen Intoleranzen. Der Grund hierfür liegt jedoch nicht in seiner Schlichtheit, sondern in seiner Komplexität:

Da ist zuerst die problematische Seite dieses Satzes: „Liebe deinen Nächsten“ – schon mit den ersten Worten ist offensichtlich, dass das schwierig werden könnte. Solange es um die nächsten Verwandten oder den/die Lebenspartner/in geht, ist es relativ einfach. Aber schon beim Nachbarn könnte man nervös werden, von den entfernteren Nachbarn, zum Beispiel jenen aus Syrien oder jenen aus Dresden, ganz zu schweigen. Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*, ist freilich ebenso komplex. Denn das ist zwar einerseits genau das, was jeder Mensch ohnehin tut und gar nicht anders kann, nämlich sich selbst zu lieben – eine Figur, die der Einsatz für das berühmte *incurvatus in se ipsum*, das In-Sich-Selbst-Verkrümmt-Sein, der Sündenlehre ist. Aber zugleich ist uns – *wegen* des Bewusstseins der unausweichlichen Selbstbezüglichkeit – diese Selbstliebe hochgradig suspekt. Im Ergebnis ist der Satz also nur in vorsichtiger Sorgfalt zu verstehen, nämlich im Bewusstsein dafür, dass Nächstenliebe keine einfache Sache ist und es deshalb gut ist, sie dem unbedingten Gottesbezug nachzustellen. Da ist zum anderen die freundliche Seite dieses Satzes: „Liebe deinen Nächsten“ – das ist kein bloßer Imperativ, mit dem ich von mir abzusehen habe und mich ganz für den anderen aufopfern soll. Sondern die Liebe des Nächsten ist in elementarer Weise geknüpft an die Sorge um mich selbst: Nur wenn ich mir selbst nicht verloren gehe, kann ich auch dem Nächsten noch in Liebe begegnen. Im Ergebnis ist mir damit ein Imperativ des Zuspruchs gesagt. Denn der Umkehrschluss liegt zumindest nahe: Wenn du deinen Nächsten liebst, wirst du auch dich lieben. Noch stärker formuliert: Nur dann, wenn du den Nächsten liebst, wirst du auch in der Lage sein, dich selbst zu lieben – wäre es anders, müsste der Satz nicht als Gebot formuliert sein.

Nimmt man beide Aspekte zusammen, dann ist das Gebot der Nächstenliebe geradezu von der Prämisse des Optimismus getragen: Hier wird ein Gebot formuliert, das auf den ersten Blick kaum einlösbar erscheint, auf das wir uns aber – christlich gesprochen – im Vertrauen auf Gottes Wort einlassen dürfen. Wenn wir das Gebot der Nächstenliebe auf diese Weise theologisch durchdenken, dann ist es fern von jeder naiven Rhetorik. Und genau das braucht es. Eine christlich-theologische Reaktion auf die Flüchtlingsdebatte darf sich nicht in naiver theologischer Rhetorik erschöpfen. Das hat schon zu Luthers Zeiten nicht funktioniert und würde auch heute zu Recht Irritationen hervorrufen. Eine naive Rhetorik würde eine Nächstenliebe fordern, so wie sie eigentlich nur Jesus selbst möglich war: Nämlich eine Nächstenliebe, die ohne jedes Ansehen der Person sich selbst für andere hingibt, für andere einsteht, möglicherweise bis in den eigenen Tod. In naiver Rhetorik würden wir fragen, was wohl Jesus an unserer Stelle getan hätte, und wir würden uns höchst beschämt eingestehen müssen, dass wir uns in der Gesellschaft der Ausgegrenzten und Asozialen eben nicht so ohne weiteres wohl und als Zeugen Gottes fühlen. In einer nicht-naiven Rhetorik hingegen fragen wir, welche Vorbild-

geschichten es in unserer Tradition gibt, welche Erzählungen von Flucht und Vertreibung, Zugehörigkeit und Ausgrenzung, vom Schutz des Fremden und des befremdlichen Schutzes durch Gott, von Schuld und Vergebung, von Aufbrüchen und vom Ankommen – und es ist klar, dass unsere Tradition eine Vielzahl von Migrationsnarrativen enthält samt allen Schwierigkeiten, die sie in interkultureller, interreligiöser und sozialer Hinsicht mit sich bringen. Diese Vorbildgeschichten dienen jedoch nicht als direkte Handlungsanweisungen, sondern als symbolische Orientierungsmuster, die wir brauchen, um unsere zeitgenössische Variante des christlichen Ethos finden zu können. Arnulf von Scheliha hat diese Funktion der biblischen Vergewisserung jüngst in seiner Münsteraner Antrittsvorlesung verdeutlicht: „Der Reichtum der Ethik des Alten Testaments wäre unterbestimmt, wenn wir sie im Sinne einer bloß kalten Gesetzlichkeit interpretieren würden. Stattdessen erzählen die Narrative der hebräischen Bibel vom Umgang mit der Norm. Wir lesen Geschichten von der Ausrichtung auf das Gute, von der Verinnerlichung, vom Ringen mit ihr, vom Scheitern, von der Klage, von der Vergebung und von der Regeneration der sittlichen Kraft. Zu dieser Negativität gehören auch die Erzählungen, nach denen Israel die Fremden als Bedrohung erlebt hat, nicht nur militärisch, sondern auch sittlich und religiös.“³⁴ In den Texten des Neuen Testaments sieht Scheliha „die heilsgeschichtliche Paränese des Exodus gewissermaßen existentiell auf Dauer gestellt. ... Die Fremden – das sind nicht die anderen, sondern das ist ein wesentlicher Teil der eigenen Existenz. Dementsprechend gibt es im Neuen Testament *keine* besonderen Regelungen für den Umgang mit Fremden, Witwen und Waisen. Vielmehr schließt die Unbedingtheit des Gebotes der Nächstenliebe neben dem Normalfall der ‚Reziprozität‘, die Fürsorge für den Fremden (wie die Geschichte vom barmherzigen Samariter zeigt) und die Feindesliebe nach Mt 5, 44 ein.“³⁵

Scheliha thematisiert diese Reflexionen zu biblischen Texten im Kontext der europäischen, religionsphilosophisch zu verstehenden Geistesgeschichte von Kant und Schleiermacher bis hin zu Tillich und gibt damit ein Beispiel, wie sich unsere spezifische theologische Expertise so am aktuellen Diskurs beteiligen kann, dass es zu keinem Schweigen des Intellekts kommt, sondern zu einer konzentrierten Partizipation am Diskurs. Ausführlicher fundiert hat er dies in seiner 2013 erschienenen Monographie „Protestantische Ethik des Politischen“ vorgestellt, in der er die Aufgabe des Protestantismus eng an die Ermöglichung symmetrischer Freiheitsverhältnisse bindet: „Politische Verantwortung in protestantischer Perspektive vertritt in der Entfaltung des eigenen Freiheitslebens die berechtigten Interessen der anderen [vor allem der benachteiligten, C. R.] Menschen, die ihre Anlagen ausbilden und ihre Lebensführung

³⁴ Arnulf von Scheliha, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema. Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, gehalten am 11. November 2015, in: ZThK 113 (2016), 78–98, 92.

³⁵ A. a. O., 93 f.

selbst bestimmen wollen. Freiheit ist die normative Voraussetzung des Politischen, die Ordnung des gemeinsamen Lebens auf der Basis symmetrischer Beziehungen ist das Ziel politischen Handelns.³⁶ Um dies verwirklichen zu können, bedarf es ökonomischer, partizipatorischer, kompetenzvermittelnder und gesetzgebender Maßnahmen, deren Durchsetzung aber stets auf die Orientierung an gemeinsam zu definierenden Rahmenvorstellungen bezogen ist. Eine dieser Rahmenvorstellungen sieht Scheliha zu Recht im „christliche[n] Ideal der Gemeinschaft aller Menschen“ als „ein[em] kritische[n] Regulativ für das politische Wollen innerhalb einer Gemeinschaft, für die primäre Verantwortung übernommen wird, also im Nationalstaat.“³⁷ In der Durchführung bietet Scheliha zahlreiche soziopolitisch und ökonomisch versierte Analysen partizipatorischer Gesellschaftsmomente an, setzt für das zitierte Regulativ aber ein christlich-theologisches Sprachbild ein: das christliche Ideal der Gemeinschaft aller Menschen. Die Kraft solcher Sprachbilder liegt nicht in ihrer direkten Handlungsanweisung, sondern in ihrer Symbolkraft, die sowohl für das Aushandeln der politischen Argumente orientierend sein kann als auch motivierend wirken soll auf den stets neu nötigen Klärungs- und Konstitutionsprozess der eigenen Identitäts- und Interaktionsbildung.³⁸ Christliches Ethos – also dasjenige ethische Bewusstsein, in, mit und aus dem wir als Christinnen und Christen in der Welt leben – ist daher weder in der Schrift noch bei unseren reformatorischen Ahnherren eine vorgefertigte Größe; es gibt kein überzeitlich gültiges Handbuch, mit dem wir der Welt begegnen. Sondern christliches Ethos ist das für jede Zeit neu zu formulierende Konglomerat der in sich höchst unterschiedlichen und zum Teil gegenläufigen Überzeugungen und Abwägungen, mit denen wir unsere Irritationen über diese Welt zum Ausdruck zu bringen versuchen. Aus reformatorischer Perspektive gehören dazu – Luther hat es 1520 vorgeführt und es wird unsere Agenda für die nächsten Jahre füllen – Überlegungen zu Freiheit und autonomer Verantwortung, zu Gewissheit und Verstörung, zum Dienst an der Gemeinschaft und zum Heil der Menschen – eben der Themenkatalog des Katechismus.

So gesehen kann das christliche Ethos niemals ein Plädoyer dafür sein, sich mit den Dingen abzufinden. Es kann kein Stillhalten fordern, das sich gerade im Politischen aus allem heraushält. Sondern im Gegenteil: Christliches Ethos ist bemüht, am Innersten unserer menschlichen Erfahrung – einer Erfahrung mit und vor Gott – anzusetzen, weil sich in ihr und aus ihr heraus unser Handeln im äußeren Sinne konstituiert und wir auf diese Weise in doppelter

³⁶ *Arnulf von Scheliha*, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 318.

³⁷ A. a. O., 320.

³⁸ Ein zeitgeschichtlich bedeutendes Beispiel hierfür wäre die Barmer Theologische Erklärung (1934): Sie enthält kein einziges politisches, rechtliches oder sozialetisches Argument, sondern setzt bewusst ein rhetorisches Gegenbild ein, das auf die volle Wucht theologischer Rede als oppositionelle Lebensdynamik vertraut. Wie die bis heute andauernde kritische Debatte um Barmen zeigt, haben solche Sprachbilder zeitgeschichtlich hohen Wert, müssten aber in der Folge von den zugehörigen politischen Analysen begleitet werden.

Hinsicht befähigt werden: Befähigt zur kritischen Distanz gegenüber Politik und Recht, aber auch befähigt zu einem prinzipiellen Optimismus, der sich aus dem Vertrauen speist, dass wir in dieser Geschichte wie in unserem Leben mit Gott rechnen dürfen.

Professorin Dr. Cornelia Richter, Abt. für Systematische Theologie und Hermeneutik, Evang.-Theol. Fakultät, Universität Bonn, Am Hof 1, 53113 Bonn;
E-Mail: cornelia.richter@uni-bonn.de