

Wissenschaftliche Hausarbeit anlässlich der  
theologischen Aufnahmeprüfung 2003/I

im Fach  
Dogmatik und Ethik  
Thema:

Der sozialetische Ansatz Wolfgang Hubers  
unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte  
Freiheit und Verantwortung.

Vorgelegt von  
Stefan Hradetzky  
Fraunhoferstr. 3  
83626 Valley/Oberlaindern  
<http://www.hradetzky.de>

Beim Theologischen Prüfungsamt  
im Landeskirchenamt der  
Evangelisch-Lutherischen  
Kirche in Bayern

Abgabetermin: 09.05.2003

# Inhalt

<b><u>1. FRAGESTELLUNG UND METHODIK.....</u></b>	<b><u>3</u></b>
1.1. FRAGESTELLUNG.....	3
1.2. METHODIK.....	3
<b><u>2. DARSTELLUNG.....</u></b>	<b><u>3</u></b>
2.1. SOZIALETHIK ALS UMFASSENDE PERSPEKTIVE ETHISCHEN NACHDENKENS .....	3
2.2. SOZIALETHIK ALS ETHIK KOMMUNIKATIVER FREIHEIT .....	4
2.3.1. DIE BARMER ERKLÄRUNG.....	4
2.3.2. "EIGENGESETZLICHKEIT" UND "LEHRE VON DEN ZWEI REICHEN" .....	5
2.3.3. FREIHEIT UND INSTITUTION .....	8
2.2.4. FREIHEIT IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE.....	9
2.3.5. FREIHEIT AUS DER PERSPEKTIVE DER INSTITUTIONEN.....	10
2.3.6. INSTITUTION IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE.....	11
2.3.7. ZUSAMMENFASSUNG .....	13
2.4. SOZIALETHIK ALS VERANTWORTUNGSETHIK .....	13
2.4.1. ZUM VERHÄLTNIS VON VERANTWORTUNGSETHIK UND GESINNUNGSETHIK .....	14
2.4.2. VERANTWORTUNG ALS THEOLOGISCHER BEGRIFF .....	14
2.4.3. VERANTWORTUNG UND GEWISSENSFREIHEIT .....	17
2.4.4. VERANTWORTUNG UND ZUKUNFT .....	18
2.4.5. ZUSAMMENFASSUNG .....	18
<b><u>3. PERSÖNLICHE STELLUNGNAHME .....</u></b>	<b><u>19</u></b>
3.1. ZUM FREIHEITSBEGRIFF IN DER ETHIK WOLFGANG HUBERS .....	19
3.1.1. DIE BARMER ERKLÄRUNG ALS GRUNDLAGE THEOLOGISCHER ETHIK .....	19
3.1.2. CHRISTLICHE FREIHEIT UND PLURALISTISCHE GESELLSCHAFT .....	21
3.1.3. ZUM VERHÄLTNIS VON PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE .....	22
3.2. ZUM INSTITUTIONENBEGRIFF WOLFGANG HUBERS .....	23
3.2.1. ZUM VERHÄLTNIS VON FREIHEIT UND INSTITUTION.....	23
3.2.2. VERDANKT SICH DIE GESAMTHEIT DER INSTITUTIONEN GÖTTLICHER STIFTUNG?.....	23
3.3. DER VERANTWORTUNGSBEGRIFF IN DER ETHIK WOLFGANG HUBERS.....	25
3.3.1. VERANTWORTUNG ALS THEOLOGISCHER BEGRIFF .....	25
3.3.2. ZUM VERHÄLTNIS VON FREIHEIT, VERANTWORTUNG UND INSTITUTION .....	26
3.4. RESUMÉE.....	26
3.5. AUSBLICK: VERANTWORTUNGSETHIK ALS KOMPROMIBETHIK DER LIEBE.....	27
<b><u>4. ANHANG.....</u></b>	<b><u>30</u></b>
4.1. LITERATURVERZEICHNIS.....	30
4.2. ANMERKUNGEN .....	31

## 1. Fragestellung und Methodik

### 1.1. Fragestellung

Die Aufgabenstellung dieser Arbeit läßt sich in zwei große Teile gliedern. Zunächst ist die Sozialethik Wolfgang Hubers unter besonderer Berücksichtigung der Aspekte *Freiheit* und *Verantwortung* aus den Quellen darzustellen. Der zweite Teil der Aufgabe ist eine persönliche Stellungnahme, die unter Angabe von Gründen den dargestellten Ansatz auf seine Plausibilität und Leistungsfähigkeit hin kritisch beurteilt. Zuletzt soll ein Ausblick die Überlegungen abrunden und den Ertrag im Hinblick auf das eigene Weiterdenken sichern.

### 1.2. Methodik

Zur Darstellung des Ansatzes Hubers greife ich v.a. auf den Sammelband "Folgen christlicher Freiheit" und "Sozialethik als Verantwortungsethik" (Festvortrag für Dietrich von Oppen und Stephan Pfürtnner) zurück. Obwohl Huber die Themen Freiheit und Verantwortung in zahlreichen weiteren Texten aufgreift (je nach Fragestellung z.T. unter leichter Modifikation der Argumentation), stellen die genannten Texte m. E. die entscheidende Grundlegung seines Ansatzes dar. Damit ihr Argumentationsgang nachvollziehbar zur Geltung kommt, verzichte ich in der Darstellung weitgehend darauf, ihnen weitere Einzelaussagen aus anderen Texten Hubers nebenan- oder entgegenzustellen. Das Werk Hubers ist ohnehin noch nicht abgeschlossen, so daß es sich einem abschließenden "kritischen Gesamtzugang" entzieht.

## 2. Darstellung

### 2.1. Sozialethik als umfassende Perspektive ethischen Nachdenkens

Der Begriff *Sozialethik* wurde 1868 durch Alexander von Oettingen in die theologische Ethik eingeführt. Oettingen betont in Abgrenzung zu individualethischen Ansätzen, daß sich menschliches Handeln immer innerhalb gesellschaftlicher Ordnungen vollziehe und von ihnen beeinflusst sei.<sup>1</sup> Wolfgang Huber nimmt dieses Verständnis unter Bezug auf Oettingen ausdrücklich auf: "Wer vom menschlichen Leben handelt, kann von der Realität nicht absehen, daß dieses gesellschaftlich verfaßt ist. Der Begriff der Sozialethik meint also seinem Ursprung nach nicht eine Unterdisziplin der Ethik, die ergänzend zur 'Individuethik' hinzutreten soll. Sondern er meint eine unverzichtbare Perspektive allen ethischen Nachdenkens. (...) Christliche Freiheit ist nicht allein als Bestimmung der Person in ihrer Individualität und Innerlichkeit auszulegen, sondern sie ist zugleich auszulegen in ihrer Bedeutung für den Bereich gesellschaftlicher Institutionen."<sup>2</sup>

Damit ist zweierlei gesagt: Zum einen sollen wegen des unauflösbaren Bezuges zwischen Individuum und Gesellschaft auch Individualethik und Sozialethik stets aufeinander bezogen sein. Zum anderen hat sich der christliche Freiheitsgedanke nicht nur an den Einzelnen als Individuum, sondern auch an die Gesellschaft als ganze zu richten. Beide Perspektiven lassen sich Huber zufolge nicht voneinander trennen.

Darüber hinaus hat nach Huber die Sozialethik eine dreifache Aufgabe: Erstens Darstellung und Reflexion gesellschaftlicher Wirklichkeit, zweitens die Urteilsbildung auf Grundlage theologischer, sozial- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und drittens die Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs durch Einbringen von Kriterien, die aus dem christlichen Glauben entwickelt wurden.<sup>3</sup>

## **2.2. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit**

Aus der Beziehung von Individuum und Gesellschaft ergibt sich die große Relevanz des Aspektes der *Freiheit* für Hubers Sozialethik. Seine Grundfrage lautet, wie angesichts der Endlichkeit des Individuums und der institutionell verfaßten Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens von einer christlichen *Ethik der Freiheit* die Rede sein könne.<sup>4</sup>

Hubers Überlegungen beschränken sich deshalb nicht auf den dem Individuum überlassenen Freiraum der Lebensgestaltung, sondern schließen die Frage nach einer Theorie der Institutionen aus Sicht theologischer Ethik ein. Grundlegend für Hubers Freiheitsbegriff ist sein Aufsatz "Freiheit und Institution"<sup>5</sup>, dem er später in seinem Buch "Folgen christlicher Freiheit"<sup>6</sup> weitere Überlegungen v.a. im Zusammenhang mit der Barmer Erklärung und der Problematik der "Eigengesetzlichkeit" voranstellte.

### 2.3.1. Die Barmer Erklärung

Ausgangspunkt für die ethischen Überlegungen Hubers in "Freiheit und Institution" ist die Auseinandersetzung mit der Theologischen Erklärung der Barmer Synode von 1934<sup>7</sup>, durch die sich die *Bekennende Kirche* konstituierte. Dies spielt insofern eine wichtige Rolle für die Sozialethik Hubers, als er v.a. den Freiheitsbegriff im Anschluß an die zweite Barmer These entwickelt.<sup>8</sup>

Zunächst stellt Huber die Frage nach dem normativen Stellenwert der Barmer Erklärung. Er betont ihren bekenntnishaften Charakter, durch den sie über ihren Entstehungszusammenhang hinausweise. "Man muß sich dem Anspruch dieser Sätze stellen; er liegt darin, daß sie biblische Wahrheit verbindlich aussagen wollen."<sup>9</sup> Ihre Aktualität liege in drei Aspekten: "in der kritischen Kraft, die sich aus der christologischen Konzentration dieses Textes ergibt; in der Begründung christlicher Weltverantwortung; und in der Klärung des evangelischen Beg-

riffes von der Kirche."<sup>10</sup> Den drei genannten Aspekten lassen sich die Thesen 1-3 der Erklärung zuordnen.

Die erste These dürfe auch heute nicht relativiert werden. "Wer die erste Barmer These zu ermäßigen unternimmt (...), der beraubt die Barmer Erklärung insgesamt ihres tragenden Grundes und hebt ihre kritische Potenz auf. (...) Diese ideologiekritische Kraft wendet sie vorrangig gegen diejenigen Ideologien, die sich selbst religiös gebärden und unter christlichem Vorzeichen auftreten. (...) Die Aktualität der Barmer Erklärung liegt zuallererst in ihrem Hinweis auf die kritische Potenz eines Glaubens, der um das Christusbekenntnis zentriert ist."<sup>11</sup>

Die Aktualität der zweiten Barmer These sieht Huber beispielhaft im Hinblick auf die Rüstungsdebatte der 80er Jahre gegeben. Zu Recht leite die Kirche einen Öffentlichkeitsanspruch aus der These ab. Demnach bestehe ein direkter Zusammenhang zwischen christlichem Bekenntnis und Friedensverantwortung; die Kirche habe den Staat an seine Aufgaben und Grenzen zu erinnern; er dürfe nicht zu einer totalitären Ordnung menschlichen Lebens werden. Von daher behalten für Huber auch die Verwerfungssätze der zweiten These eine bleibende mahnende Bedeutung im Hinblick auf die Relativierung staatlichen Anspruches, auch wenn die Entstehungssituation der These eine andere als die gegenwärtige war. "Das Barmer Bekenntnis thematisiert Differenzenerfahrungen mit der Kirche. Es nötigt zu einer Theologie, die sich als kritische Reflexion kirchlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit begreift. Nicht zuletzt darin liegt seine Aktualität."<sup>12</sup>

### 2.3.2. "Eigengesetzlichkeit" und "Lehre von den zwei Reichen"

Für die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Institution in der Gegenwart ist der Entstehungszusammenhang der zweiten Barmer These für Hubers Ansatz von großer Bedeutung.<sup>13</sup> "Der Verwerfungssatz der 2. Barmer These (...) richtet sich gegen die These von der Eigengesetzlichkeit weltlicher Lebensbereiche und damit gegen eine Aussage, die für die Ausbildung der neuprotestantischen Zwei-Reiche-Lehre eine wichtige Bedeutung hatte."<sup>14</sup> Huber hebt in einer Analyse hervor, daß der neuprotestantischen Deutung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers die Lehre der Eigengesetzlichkeit weltlicher Lebensbereiche vorausgehe. Darüber hinaus wird m.E. deutlich, wie ambivalent der Bezug auf theologische Traditionen im Hinblick auf die Deutung der Gegenwart sein kann.

Max Weber habe mit der Beschreibung der neuen Wirklichkeitserfahrung den Begriff der *Eigengesetzlichkeit* geprägt. Weber zufolge lasse sich die stark an Einfluß zunehmende okzidentale Rationalität nicht mehr mit der Brüderlichkeitsethik des Christentums vereinbaren. Die Wirtschaft habe sich an der abstrakten und unpersönlichen Größe des Geldes zu orientie-

ren und sei durch Interessen- und Konkurrenzkampf gekennzeichnet. Damit verliere sie den Bezug zur christlichen Brüderlichkeitsethik. Ähnliches gelte für den Staat, der sich als Inhaber des Gewaltmonopols an der Pragmatik der Staatsräson zu orientieren habe. Dabei könne, wie z.B. im Krieg, die Politik sogar zur direkten Konkurrentin einer religiösen Ethik werden. Dies lasse sich auch im Bereich von Kunst, Sexualität und Wissenschaft feststellen. "Wo immer ... rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor."<sup>15</sup>

In polemischer Weise habe sich vor allem der religiöse Sozialismus den Begriff der Eigengesetzlichkeit zu eigen gemacht, wie Huber erläutert. Er habe sich mit dem Vorwurf gegen die vorherrschende Theologie gewandt, sich der Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche ausgeliefert und damit auf eine christlich-biblische Sozialgestaltung verzichtet zu haben. Vor allem das Schweigen der Kirche im Vorfeld des 1. Weltkrieges habe diese Kritik beflügelt. Huber sieht in dieser Diskussion ein Grundproblem, das sich theologischer Ethik stellt: Wie kann verhindert werden, daß die lutherische Unterscheidung zwischen Gottesrelation und Weltrelation des Menschen zur Legitimierung der ökonomisch-politischen Ordnung wird?

Indem die Theologie den Begriff der Eigengesetzlichkeit in die Lutherinterpretation eingetragen habe, sei der Eindruck entstanden, Luther selbst habe eine Lehre der Eigengesetzlichkeit vertreten. Paul Althaus habe in seiner Schrift "Religiöser Sozialismus. Grundfragen einer christlichen Sozialethik" versucht, die beiden theologischen Lager zu verbinden. Die Forderungen der Religiös-Sozialen nach einer Sozialethik auf Grundlage der Bergpredigt habe Althaus als "Nomismus" bezeichnet (im Sinne von Vergesetzlichung des Evangeliums). Gegenüber der Lehre von der Eigengesetzlichkeit habe er versucht, Luthers Position in Geltung zu bringen: Die Trennung der Lebensbereiche schließe nicht aus, daß Christen auch im Bereich der Welt aus christlicher Gesinnung handeln könnten. Diese Herzensgesinnung werde schließlich bei Althaus zur Verbindung der bei Luther schroff voneinander getrennten Gebiete.

Karl Barth habe später in einer Antwort auf Althaus u.a. die psychologische Verklärung des Willens Gottes kritisiert. Die Wendung von der äußeren zur inneren Politik habe, so die Kritik Barths, zur Folge gehabt, daß einerseits die Innerlichkeit religiös verklärt werde, andererseits dem Bereich der Welt eine religiöse Qualität im Sinne von Gottgewolltheit zukomme. Eschatologie und Handeln des Menschen würden dadurch entkoppelt, die Sünde verharmlost und aus der Fragestellung theologischer Ethik ausgeklammert.

Als Folge des Streites zwischen Althaus und Barth entsteht Huber zufolge der Begriff "Lehre von den zwei Reichen". Diese werde z.T. eschatologisch interpretiert (Gottes Gericht und Gnade begründet die Verbindung der beiden Reiche) oder anthropologisch (die Gesinnung der Christen wird zur Verbindung der Reiche). Huber hält als Ergebnis des Diskurses fest, daß die Regimenterlehre Luthers vom Handeln Gottes her entworfen worden sei; sie weise dem Menschen einen Platz bezüglich der Gottesbeziehung zu. Dem Handeln Gottes folge das Handeln des Menschen im Sinne einer Konsubjektivität (ein von H.E. Tödt übernommener Begriff). Damit liege die Verbindung der Reiche gerade nicht im Handeln des Menschen, sondern im Handeln und in der Gnade Gottes: "Die *ethische* Bedeutung der Reiche- und Regimenterlehre erschließt sich also gerade nur dann, wenn man sie konsequent *theozentrisch* interpretiert; gerade die ethische Bedeutung dieser Lehre kommt nur unzureichend zum Ausdruck, wenn man sie anthropologisch auslegt."<sup>16</sup>

Aus der anthropologischen Auslegung (z.B. durch Althaus) habe sich die Kategorie der Sittlichkeit bzw. Gesinnung als Verbindung der beiden Reiche ergeben. Zur Zeit des nationalsozialistischen Regimes sei diese Interpretation weiter ausgebaut worden; so z.B. von Emanuel Hirsch, der sich dem "jungen nationalen Luthertum" zugerechnet habe. Der Begriff der Eigengesetzlichkeit werde von ihm im positiven Sinne gebraucht: Recht und Staat seien durch ihre natürliche und unzerstörbare Eigengesetzlichkeit eine "dem einzelnen gehorsamheitsgemäß gegenüberstehende unabhängige Ordnung des Ganzen."<sup>17</sup> Aus der Trennung der Reiche werde eine Perspektive konstruiert, die Recht und Staat gegenüber Gehorsam fordere. Die Verbindung der Reiche bestehe in dieser Deutungsweise nach wie vor in der persönlichen Gesinnung des einzelnen. Das wiederum führe zu einer Trennung zwischen der persönlichen Verantwortung des einzelnen Christen und derjenigen der Kirche. Da der Begriff des Politischen schließlich auf alle Lebensbereiche ausgedehnt und die Differenz zwischen Staat und Gesellschaft aufgehoben worden sei, habe der Staat selbst religiöse Qualität bekommen. Die kritische Funktion der Zwei-Reiche-Lehre sei damit aufgehoben worden. Der Kirche sei lediglich die Aufgabe zugekommen, Sittlichkeit zu lehren, während Kirchenordnung und Kirchenrecht dem Staat unterstanden hätten; die Sittlichkeit, die zu vermitteln Aufgabe der Kirche sei, habe wiederum dem Volksnomos entsprochen. In dieser Zuspitzung, wie sie sich z.B. bei W. Stapel finde, sei die Kirche unter Rückgriff auf die Zwei-Reiche-Lehre vollständig dem Eingriff des Staates ausgeliefert.

Verstehe man die Unterscheidung der Reiche gleichzeitig als Trennung in zwei Gebiete, verselbständigen sich Huber zufolge die Gesetze des Politischen; sie würden sogar eine religiöse Qualität gewinnen. Gleichzeitig werde der Evangeliumsverkündigung die Relevanz für

eine ethische Lebensführung abgesprochen, denn der der Kirche überlassene Bereich (Verkündigung und Sakramentsverwaltung) werde damit inhaltsleer und wirkungslos gemacht.

Huber skizziert kurz die soziologische Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre durch Luhmann und Gehlen, deren Entwürfe er als anthropologisch-soziale Interpretationen charakterisiert. Bei Gehlen stünden sich die Pole "Liebesevangelium" und "Staat" gegenüber, bei Luhmann das "Religiöse" und das "Politische". Gerade die Tatsache, daß die Zwei-Reiche-Lehre als Denkmodell auch in die Soziologie Eingang gefunden habe, fordere die Theologie heraus, ihren tieferen theologischen Sinn zu erarbeiten. "Er liegt gerade darin, die Welt im Ganzen als Welt Gottes zu begreifen und christliches Leben insgesamt unter dem Zuspruch und Anspruch der Versöhnung wahrzunehmen. (...) nur von dieser vorausgesetzten Einheit kann man die Institutionen des weltlichen Zusammenlebens - einschließlich der Zwangsgewalt des Staates - als Ausdruck des weltlichen Regiments Gottes begreifen."<sup>18</sup> Gottes Zuspruch gelte der ganzen Welt, nicht nur einem Bereich. Diese theologische Einsicht Luthers wieder in Geltung zu bringen sei der bleibende Verdienst der Barmer Theologischen Erklärung.

### 2.3.3. Freiheit und Institution

Auf Grundlage der Überlegungen zu Barmer Erklärung und Zwei-Reiche-Lehre stellt Huber die Frage nach dem Begriff der Freiheit.<sup>19</sup> "Eine theologische Ethik, die sich an den Barmer Thesen orientiert, geht von der christlichen Freiheit aus. Denn ihr Grund liegt, so schärft die 2. Barmer These ein, in der den Menschen gewährten Freiheit; deshalb trägt ihr Handeln den Charakter eines 'freien, dankbaren Dienstes'. Der Gehorsam, der dem Glauben folgt, trägt den Charakter freien Gehorsams."<sup>20</sup>

Allerdings stelle sich aufgrund der realen Handlungsbedingungen (Endlichkeit menschlichen Handelns und institutionell bedingte Eingrenzung des Handlungsspielraumes) die Frage, inwiefern von einer *Ethik der Freiheit* die Rede sein könne. Im Hinblick auf die Barmer Erklärung bleibe außerdem zu fragen, "wie sie denn den 'Anspruch auf unser ganzes Leben' mit der Zusage der Befreiung verknüpft."<sup>21</sup>

Huber versteht Freiheit theologisch und damit immer als geschenkte und verdankte Freiheit. Das Thema christlicher Ethik sei, daß das Geschenk der Freiheit Grund menschlichen Lebens ist. "Wenn sie [die christliche Ethik] von der Freiheit spricht, führt sie nicht etwas ein, das zum Glauben als etwas Zusätzliches erst hinzutritt; denn die Freiheit gehört dem Glauben wesenhaft an."<sup>22</sup> Folglich sei diese, theologisch verstanden, nichts, was sich der Mensch selbst schaffen könne. Die Philosophie hingegen lege - im Gegensatz zur Theologie - Freiheit als Autonomie des Individuums aus. Dieses Verständnis habe weitreichende Folgen für die Ethik. So sehe Kant die Freiheit der Ethik vor allem in ihrer Unabhängigkeit von konkreten Hand-

lungszusammenhängen. Sie unterwerfe sich Kant zufolge ganz dem guten Willen und folge inneren Maximen, die anhand des kategorischen Imperativs überprüft werden könnten. Die Frage der konkreten Gestaltung der Ethik sei nach Kant keine Frage der Moralität, sondern eine Frage der Legalität. Zwar ist auch die Rechtslehre Kants Huber zufolge eine Freiheitslehre - ihr Thema sei allerdings nur die äußere, auf Recht basierende Freiheit. Ihr Grundsatz laute bei Kant: "Tritt in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann."<sup>23</sup> Bei Kant stünden sich somit Individual- und Sozialethik schroff gegenüber. Diese Trennung sei nach Huber nicht mehr für die heutige Lebenswelt zutreffend, denn "Wirklichkeit gewinnt das Leben und Handeln der einzelnen in ihrer gesellschaftlichen Verbundenheit und Interaktion, in den Institutionen des menschlichen Zusammenlebens. Diese tragen zwar zum großen Teil Rechtscharakter. Dennoch lassen sie sich nur zum Teil und nur unvollkommen mit rechtlichen Kategorien erfassen."<sup>24</sup> Individual- und Sozialethik seien folglich immer aufeinander bezogen. Für die christliche Ethik bedeute dies: "Christliche Freiheit ist nicht allein als Bestimmung der Person in ihrer Individualität und Innerlichkeit auszulegen, sondern sie ist zugleich auszulegen in ihrer Bedeutung für den Bereich gesellschaftlicher Institutionen."<sup>25</sup> Damit wird eine wichtige Fragestellung von Hubers sozialem Ansatz deutlich: Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft und das von Freiheit und Institution.

#### 2.2.4. Freiheit in theologischer Perspektive

Im Neuen Testament finden sich Huber zufolge vier Sprachformen von Freiheit:<sup>26</sup> Freiheit werde *zugesagt*. Sie sei Befreiung von Grundgebundenheiten (Gesetz Gottes, Selbsterlösung, Sünde, Täuschung, Tod). In einer weiteren Sprachform werde zur Freiheit *ermächtigt*. Das bedeute, daß an der Zusage der Freiheit trotz der Erfahrung von Unfreiheit festgehalten werden könne. Daneben werde zur Freiheit *ermahnt*. Darin zeige sich, daß Freiheit durch Gesetz, Sünde und Tod bedroht sei. In der vierten Sprachform werde schließlich Freiheit *verheißen*. Der Charakter der Verheißung mache deutlich, daß Freiheit in der Wirklichkeit nur fragmentarisch erlebbar sei.

Charakteristisch ist für Huber außerdem der Gemeinschaftsbezug des neutestamentlichen Freiheitsbegriffs, der sich u.a. in der Bereitschaft zum gegenseitigen Dienst (Gal. 5,13) zeige: "Freiheit sondert die Menschen also nicht voneinander ab wie in der *lex iustitiae* Kants (...). Freiheit verwirklicht sich darin, daß der eine den anderen als Bereicherung seiner selbst und als Aufgabe des eigenen Lebens erfährt. Sie verwirklicht sich also in Gemeinschaft und in wechselseitiger Verständigung, in *communio* und *communicatio*; deshalb kann sie 'kommunikative Freiheit' genannt werden."<sup>27</sup> Freiheit und Liebe gehören also zusammen. Dem ent-

spricht Huber zufolge das Freiheitsverständnis der 2. Barmer These, die vom freien dankbaren Dienst als Folge der Befreiung spreche.

Der christliche Freiheitsbegriff hebe sich demnach deutlich vom neuzeitlichen Verständnis der Freiheit als Selbstbeherrschung und Herrschaft über Mensch und Natur ab. "Für den christlichen Glauben aber ist Freiheit nicht Selbstverfügung, nicht Selbstbesitz, sondern die dem Kommen Gottes verdankte Identität und damit eine radikale Unverfügbarkeit der menschlichen Person: Weder ich selbst noch ein anderer Mensch, weder irgendeine gesellschaftliche noch eine politische Macht kann über mein Personsein verfügen. Gerade um dieser Unverfügbarkeit willen wird der Mensch dazu ermächtigt, der Freiheit im gesellschaftlichen Zusammenleben Gestalt zu geben. Institutionen haben deshalb gerade der Unverfügbarkeit der Person zu dienen und sie zu schützen; sie sollen einen Raum freihalten, den Menschen kraft ihrer Freiheit gestalten können; sie sollen menschliches Gemeinschaftshandeln fördern."<sup>28</sup>

### 2.3.5. Freiheit aus der Perspektive der Institutionen

Huber nimmt die sozial- und rechtswissenschaftliche Institutionendiskussion auf.<sup>29</sup> Man könne den Begriff *Institution* unter drei Perspektiven deuten. So könne Institution einerseits als "vorgegebene objektive Ordnung" verstanden werden., andererseits als "gruppenhafte Organisation sozialen Handelns" und schließlich könne man nach der "Funktion von Prozessen der Institutionalisierung" fragen.<sup>30</sup>

Folge man der ersten Perspektive (Institution als vorgegebene Ordnung), seien Institutionen Einrichtungen des Zusammenlebens, deren Ziel es ist, gegenüber den Interessen des einzelnen die Interessen des Allgemeinen zu verkörpern. Huber sieht in Arnold Gehlen einen Hauptvertreter dieser Perspektive. "Er entwirft eine biologisch orientierte Anthropologie; dabei erscheint es ihm als besonderes Kennzeichen des Menschen, daß er nicht über ein dem Tier vergleichbares Maß an Instinktmechanismen verfügt, sondern der Welt gegenübersteht."<sup>31</sup> Deshalb brauche der Mensch Gehlen zufolge gesellschaftlich verankerte Verhaltensmuster, die ihm Sicherheit geben: Die Institutionen. Huber kritisiert am Institutionenbegriff Gehlens vor allem, daß dieser - an Feststellungen der Verhaltensforschung anknüpfend - eine unhinterfragbare, autoritäre und mythisch-religiöse Qualität habe. Gehlen übersehe dabei zudem, daß sich der Charakter der Institutionen gewandelt habe: "Institutionen gelten nicht mehr bloß auf Grund gesellschaftlicher Überlieferung und Gewöhnung, sondern sie werden zugleich auf Grund einer internalisierten Norm befolgt. (...) Daß Institutionen funktionieren, beruht in der Regel nicht darauf, daß um ihretwillen permanent gesellschaftliche Sanktionen eingesetzt werden, sondern daß sie durch akzeptierte Gewöhnung und durch Selbstzwang

befolgt werden."<sup>32</sup> Sowohl im Hinblick auf die Institutionen als auch im Hinblick auf den neuzeitlichen Freiheitsbegriff sei der Übergang vom Fremdzwang zur Selbstbestimmung kennzeichnend. Das Verhältnis von Freiheit und Institution definiere Gehlen einseitig. Denn ihm zufolge könne die Institution nur funktionieren, solange sie unhinterfragt als gegebene Ordnung anerkannt werde. Sobald sich die Freiheit kritisch von der Institution distanzieren, zerstöre sie ihre eigene Grundlage. Huber sieht das Verhältnis von Freiheit und Institution umgekehrt: "Freiheit wird gerade darin verwirklicht, daß das Subjekt sich aus eigenem Willen dem allgemeinen Gesetz unterwirft. (...) Die Freiheit ist der Geltungsgrund der Institutionen; die kritische Reflexion muß prüfen, ob die Institutionen als allgemein verbindlich gelten können; denn nur so können sie zu Bedingungen realer Freiheit werden."<sup>33</sup>

In der zweiten Perspektive der Institutionentheorie stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen Institutionen als gruppenhafte Organisationen sozialen Handelns mit der Forderung nach Freiheit vereinbar sind. Die Antwort liegt Huber zufolge in der Veränderbarkeit der Institutionen und der Möglichkeit von Funktionsverschiebungen, wie in der dritten Perspektive deutlich werde.

Diese dritte Perspektive beleuchtet die Entstehung von Institutionen, also den Prozeß der Institutionalisierung. "Er besteht darin, daß unter verschiedenen Möglichkeiten menschlicher Bedürfnisbefriedigung bestimmte Formen ausgewählt und auf Dauer bereitgestellt werden. Von einer Institutionalisierung der Freiheit kann dabei nur dann die Rede sein, wenn die auf diesem Weg ausgeschlossenen Möglichkeiten nicht einfach vernichtet, sondern als Möglichkeiten erhalten werden."<sup>34</sup> Dieser Gedanke, den Huber explizit von Niklas Luhmann übernimmt, beinhaltet z.B. die Revidierbarkeit von Mehrheitsentscheidungen. Die Institutionalisierung müsse in ihrer rechtlichen Ordnung Rücksicht auf die Freiheit nehmen und individuelle Entfaltungsmöglichkeiten sichern; diese seien durch Menschen- und Grundrechte garantiert. Darüber hinaus sei es Aufgabe der Institutionen, Freiheit nicht nur zu bewahren (im Sinne des *lex iustitiae* Kants), sondern auch zu ermöglichen. Dem entspreche die grundsätzliche Variabilität der Institutionen und ihre Offenheit für Funktionsverschiebungen. "Die Möglichkeit solcher Funktionsverschiebungen ist eine Bedingung dafür, daß Freiheit und Institution vereinbar bleiben."<sup>35</sup>

### 2.3.6. Institution in theologischer Perspektive

Huber stellt in einem weiteren Gedankengang die Frage, ob und wie der Begriff der Institution theologischen Deutungen offen steht.<sup>36</sup> Zur Beantwortung dieser Frage habe Ernst Wolf<sup>37</sup> den bisher wichtigsten Beitrag geleistet. Einerseits betone Wolf den objektiven, dem einzelnen unverfügbaren Charakter der Institutionen. Andererseits sehe er die Institutionen als Ge-

genstand menschlicher Gestaltung. Huber greift dieses doppelte Verständnis auf: "Ich übernehme von Wolf den Gedanken, die Institution als Einheit von vorgegebener Stiftung und gestaltender Annahme zu begreifen."<sup>38</sup> Dieses Verständnis vermeide einerseits ein Ordnungsdenken, das Institutionen verobjektiviere, und andererseits einen personalistischen Aktualismus, der die rechtliche Komponente der Sozialgestalt übersehe. Wolfs Institutionenbegriff sei somit als Versuch zu verstehen, die Einheit von Freiheit und Gehorsam theologisch zu erfassen. Dies sei auch das Grundthema der 2. Barmer These.

Wolf sehe in der Schöpfungsgeschichte den Grund für die Institutionalität<sup>39</sup> des Menschen: In ihr verleihe Gott diesem die Fähigkeit, in dreifacher Weise Gegenüber zu sein: In der Gottesbeziehung, in der Beziehung zum Mitmenschen und in der Beziehung von Mensch und Erde. Daraus entspringen Wolf zufolge drei grundlegende Institutionen: Bund (umfaßt Kirche und Staat), Ehe (schließt Familie mit ein) und Eigentum (einschließlich Arbeit). Einerseits schließt sich Huber diesem Verständnis an: "Ich übernehme (...) den schöpfungstheologischen Hinweis auf das Gegenübersein, die Relationalität des Menschen. Institutionen sollen das Gegenüber des Menschen zu Gott, das Miteinanderleben der Menschen und den fürsorglich-verwaltenden Umgang mit der Natur möglich machen."<sup>40</sup>

Kritisch beurteilt Huber allerdings den Versuch Wolfs, "die biblische Urgeschichte als Aufzählung grundlegender Institutionen auszulegen."<sup>41</sup> Dies sei in exegetischer und systematischer Hinsicht problematisch. Denn es gelinge auf diesem Wege z.B. nicht, Sprache als Meta-Institution geltend zu machen. Ebenso bleibe der Bereich der Kultur (Bildung, Wissenschaft, Kommunikation, Kunst, Freundschaft, Geselligkeit) außerhalb des Blickwinkels, ebenso technische und zwischenstaatliche Institutionen. Die Problematik des Wolf'schen Ansatzes einer schöpfungstheologischen Begründung der Institutionen sieht Huber darin, "daß die Institutionen, in denen Menschen gegenwärtig leben, nicht zur Sprache kommen."<sup>42</sup> Festzuhalten sei in Bezug auf die Bedeutung des Schöpfungsberichtes für die Institutionen, "daß er Relationalität, Gegenübersein, Kommunalität als die von Gott gewollte Grundverfassung menschlichen Lebens darstellt."<sup>43</sup>

Aus der göttlichen Stiftung der Institutionen ergebe sich die Freiheit zu deren Gestaltung.<sup>44</sup> Eine Ethik der Institutionen dürfe dabei nicht überspielen, daß diese von Menschen oft als übermächtig empfunden werden. "Zu ihren Aufgaben gehört die nüchterne Darstellung und Kritik der jeweiligen Ausformung von Institutionen und der Mechanismen, von denen sie bestimmt werden. (...) Sie [die Ethik] fragt, wie Freiheit als regulatives Prinzip gegenüber den Institutionen zur Geltung gebracht werden kann, wie also Institutionen Freiheit berücksichtigen und ermöglichen können."<sup>45</sup>

### 2.3.7. Zusammenfassung

Das bisher Gesagte läßt sich thesenartig folgendermaßen zusammenfassen:

Da der Ort der individuellen Lebensführung immer die Gemeinschaft ist, müssen Individual- und Sozialethik zwei sich ergänzende Perspektiven sein. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob und inwiefern dem Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und vor allem gegenüber den Institutionen Freiheit zukommt.

Die Barmer Erklärung weist durch ihren grundlegenden Christusbezug auf die kritische Funktion des Glaubens hin. Staat, Gesellschaft und Politik dürfen deshalb keine religiöse Qualität für sich in Anspruch nehmen, sie dürfen nicht zu totalitären Ordnungen werden, sondern müssen sich vom Christusbezug des Glaubens relativieren und in Frage stellen lassen.

Die Auslegungsgeschichte der Lehre von den Zwei Reichen zur Zeit des nationalsozialistischen Regimes zeigt, daß Staat und Kirche zwar unterschieden, nicht aber voneinander getrennt sein dürfen. Aus der Begrenztheit des staatlichen Anspruches ergibt sich der kritische Auftrag der Kirche. Dieser wiederum gründet nicht in der Kirche selbst, sondern im Handeln Gottes. Der zweiten Barmer These zufolge bedeutet das Handeln Gottes Zuspruch und Anspruch zugleich - daraus folgt die frohe Befreiung von der Welt zum dankbaren Dienst am Menschen. Dieser Zuspruch Gottes gilt nicht nur einem Bereich, sondern der ganzen Welt.

Der Begriff der Freiheit soll aus der Perspektive theologischer Ethik folglich nicht philosophisch, sondern theologisch verstanden werden. Gegenüber dem Verständnis von Freiheit als Autonomie des Individuums und der trennenden Funktion des *lex iustitiae* Kants versteht sich christliche Freiheit als von Gott geschenkte und verdankte Freiheit. Sie trennt die Menschen nicht, sondern bleibt immer auf Gemeinschaft bezogen (vgl. Gal. 5,13).

Da die Plausibilität der Institutionen sich mehr und mehr der freiwilligen Selbstverpflichtung des Menschen verdankt, ist die Freiheit nicht Folge, sondern Geltungs- und Gestaltungsgrund der Institutionen. Institutionen, die im Dienste des Menschen stehen wollen, müssen kritisch hinterfragbar und veränderbar sein, auch wenn sie aufgrund ihres Rechtscharakters nicht beliebig und individualistisch verstanden werden dürfen.

Relationalität, Gegenübersein und Kommunalität sind die schöpfungstheologisch begründbaren Grunddimensionen menschlicher Existenz. Sie stellen die Grundbedürfnisse des Menschen dar, die die Institutionen zu befriedigen haben.

## **2.4. Sozialethik als Verantwortungsethik**

Das Thema *Verantwortung* spielt neben dem der *Freiheit* eine zentrale Rolle in Hubers Sozialethik. Beide Perspektiven hängen dabei untrennbar zusammen: "Theologie, die nach der

*Verantwortung* heute lebender Menschen fragt, kann diese nicht als isolierte Individuen verstehen; sie erinnert vielmehr daran, daß menschliche Freiheit sich nach der gemeinsamen Einsicht des christlichen Glaubens und der neuzeitlichen Freiheitsbewegungen nur in der solidarischen Zuwendung zu anderen Menschen verwirklicht. Christliche Ethik ist eine Ethik kommunikativer, *solidarischer Freiheit*.<sup>46</sup>

#### 2.4.1. Zum Verhältnis von Verantwortungsethik und Gesinnungsethik

So wie Huber Individual- und Sozialethik als zwei verschiedene aber zusammengehörende Perspektiven versteht (s.o.) betont er, daß sich auch Verantwortungs- und Gesinnungsethik nicht voneinander trennen lassen.<sup>47</sup> Die häufig anzutreffende schroffe Unterscheidung dieser Perspektiven gehe v.a. auf Max Weber zurück. "Durch ihn ist der Begriff der Verantwortungsethik populär geworden - und zwar sogleich in der schroffen Gegenüberstellung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik."<sup>48</sup>

Zunächst sei die Alternative zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik eine Scheinalternative. Eine Ethik, die einseitig nur Handlungsabsichten oder nur Handlungsfolgen bedenke, sei unzureichend. Außerdem sei sie eine unsachgemäße Interpretation Webers, der seiner Gegenüberstellung einschränkend hinzufügt: "Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei verschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: sie kann 'gesinnungsethisch' oder 'verantwortungsethisch' orientiert sein. Nicht, daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede."<sup>49</sup>

Insofern könne nicht von einem kontradiktorischen Gegensatz gesprochen werden, sondern Weber selbst sehe das Verhältnis von Gesinnung und Verantwortung als ein Verhältnis der Ergänzung. Dieses Verständnis ist auch für Huber grundlegend.

#### 2.4.2. Verantwortung als theologischer Begriff

In einer kurzen Skizze der Begriffs- und Problemgeschichte<sup>50</sup>, wobei Huber auf Dietrich Bonhoeffer, Georg Picht und Hans Jonas Bezug nimmt, charakterisiert er den Begriff der Verantwortung als einen *theologischen*.

An Jonas kritisiert Huber, daß dieser zwar einerseits von der Zweideutigkeit des Menschen spreche, dabei aber die Denkfigur des *simul iustus et peccator* in die Philosophie übertrage, und dabei auf die theologische Perspektive von Gericht und Rechtfertigung verzichte, von der her die Erkenntnis der Ambivalenz des Menschen erst gewonnen werden könne. Der Verzicht auf die theologische Perspektive führe bei Jonas zu einer Ideologisierung der Verantwortung.

Das zeige sich vor allem daran, daß er zwar nach dem *für wen* der Verantwortung frage, nicht aber nach dem *vor wem*.

Auch Weber deute Verantwortung nicht theologisch, er setze den Begriff der Verantwortung als gegeben voraus. Von Jonas und Weber unterscheide sich Bonhoeffer durch die spezifisch *theologische* Interpretation der Verantwortung. "[Man] muß also mit Bonhoeffer geltend machen, daß am Begriff der Verantwortung die Spur seiner religiösen Herkunft nicht zu tilgen ist. Denn der Begriff der Verantwortung hat es immer mit einem doppelten Verweisungszusammenhang zu tun; es handelt sich immer zugleich um eine 'Verantwortung vor ...' und um eine 'Verantwortung für ...'. Das ursprüngliche und letztgültige Forum, vor dem der Mensch sich zu verantworten hat, ist Gott (...); die Sprache, welcher der Begriff der Verantwortung entstammt, ist die Sprache des jüngsten Gerichts."<sup>51</sup> Diese Doppelstruktur der Verantwortung, bestehend aus *vor* und *für* übernimmt Huber m.W. allerdings nicht von Bonhoeffer, sondern von Georg Picht.<sup>52</sup> Zwar ist auch bei Bonhoeffer von einer Doppelstruktur die Rede, sie bezieht sich aber auf das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung und nicht auf das *vor* und *für*.<sup>53</sup> Auch der Bezug auf das jüngste Gericht findet sich in der Begriffsanalyse Pichts, in der sprachgeschichtlich der forensische Charakter der Verantwortung deutlich wird. Stellenweise ist der Bezug Hubers auf Bonhoeffer hier erstaunlicherweise sehr vage und indirekt - zumindest in formaler Hinsicht. Inhaltlich greift er jedoch wichtige Elemente der Ethik Bonhoeffers stichwortartig auf, z.T. ohne sie näher zu erläutern.

Dazu gehört die unlösbare Verbindung von Sozial- und Individualethik. Die Frage nach dem Guten stelle sich bei Bonhoeffer immer im Hinblick auf die Gemeinschaft und auf die geschichtliche Lebenswirklichkeit. Die zentrale Stelle bei Bonhoeffer, auf die Huber Bezug nimmt, lautet: "Die das ethische Denken noch weithin beherrschende Abstraktion eines isolierten Menschen (...) haben wir hinter uns gelassen. Weder gibt es diese isolierten Einzelnen, noch steht uns jener absolute Maßstab eines an und für sich Guten zur Verfügung, noch zeigt sich das Gute und das Böse in der Geschichte in seiner reinen Gestalt."<sup>54</sup> Insofern seien Verantwortungs- und Sozialethik in der Perspektive Bonhoeffers nicht zu trennen; Verantwortungsethik müsse immer auch als Sozialethik verstanden werden. Damit sei das Thema der Ethik auch nicht auf die individuelle Lebensführung begrenzt, sondern müsse vor allem danach fragen, was individuelle Lebensführung zur Gestaltung der geschichtlichen Gegenwart beitragen könne.

Zwei weitere Aspekte nimmt Huber von Bonhoeffer auf: Die Antwortstruktur und den Stellvertretungscharakter der Verantwortung: "Antwortstruktur - nämlich die Reflexion auf die vorgängige Anrede durch Gott - und der Stellvertretungscharakter - das heißt die Reflexi-

on darauf, was der andere zum Leben braucht - charakterisieren die Verantwortung."<sup>55</sup> Vor allem hier ist die Bezugnahme äußerst knapp, fast mißverständlich, so daß ich die Terminologie unter Rückgriff auf Bonhoeffer selbst kurz entfalten möchte<sup>56</sup>.

*Verantwortung* ist bei Bonhoeffer v.a. ein christologisch begründeter Begriff. Der Mensch sei in Christus zugleich geliebt, gerichtet und versöhnt. Unter diesem Ja und Nein Christi stehe folglich auch jede Begegnung mit anderen Menschen so wie die Begegnung mit Gott. "Das Leben, das uns in Jesus Christus als Ja und Nein zu unserem Leben begegnet, will durch das Leben, das dieses Ja und Nein aufnimmt und eint, beantwortet werden. Dieses Leben als Antwort auf das Leben Jesu Christi (als Ja und Nein über unser Leben) nennen wir '*Verantwortung*'.<sup>57</sup> Verantwortung meint bei Bonhoeffer also die menschliche Antwort auf den vorausgehenden Zuspruch Gottes - unter Einsatz des ganzen Lebens: "Ich verantworte unter Einsatz des Lebens mit Worten das, was durch Jesus Christus geschehen ist."<sup>58</sup>

Ein weiterer von Bonhoeffer übernommener Aspekt ist der der *Stellvertretung*. Bonhoeffer betont auch hier, daß jeder Mensch Teil eines Beziehungsgeflechtes ist, innerhalb dessen er zwangsläufig stellvertretend handeln *muß*. "Jeder Versuch, zu leben, als wäre er allein, ist eine Leugnung der Tatsächlichkeit seiner Verantwortlichkeit. (...) Kein Mensch, der der Verantwortung und das heißt der Stellvertretung überhaupt entgehen könnte."<sup>59</sup> Zu dieser innerweltlich verstandenen Seite der Stellvertretung kommt eine christologische Deutung hinzu. "Weil Jesus - das Leben, unser Leben - als der menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben."<sup>60</sup> Stellvertretung erfordere die vollkommene Hingabe des eigenen Lebens an den anderen Menschen.

Daran fügt sich nahtlos ein weiterer Aspekt an, den Huber hervorhebt: "Der Begriff der Verantwortung akzentuiert ein Moment der Einseitigkeit, des Zuvorkommens, das nicht vollständig an die Bedingungen der Gegenseitigkeit gebunden ist. Die zeigt sich bei Bonhoeffer in der Entfaltung des Verantwortungsbegriffs. Er erläutert ihn in zwei Hinsichten, nämlich als Bindung und als Freiheit."<sup>61</sup> Bonhoeffer zufolge bestehe die Doppelstruktur der Verantwortung darin, daß das Leben einerseits an Mensch und Gott gebunden ist, andererseits darin, daß diesem Leben Freiheit zukommt. "Nur das in der Bindung selbstlos gewordene Leben steht in der Freiheit eigensten Lebens und Handelns."<sup>62</sup> Huber interpretiert diese Selbst-Losigkeit folgendermaßen: "Das Freiheitsmoment gewinnt Gestalt als Wagnis, als Ausliefern der Tat, als Offenbleiben der Sinnfrage. Die Voraussetzung dafür, daß jene Bindung übernommen wird, liegt nicht in der Erwartung, daß die anderen, auf die das Handeln sich richtet, das Gleiche tun. Gegenseitigkeit ist nicht die Voraussetzung der verantwortlichen Tat."<sup>63</sup> Der kommunika-

tive Charakter der Ethik ist im Begriff der Verantwortung also insofern eingeschränkt, als er keine Gegenseitigkeit voraussetzt.

Eine weitere *Doppelstruktur* greift Huber auf, diesmal von Luther: "In der Nächstenliebe geht es um jene Doppelstruktur, die Luther in der Doppelthese seiner Schrift 'Von der Freiheit eines Christenmenschen' auf den präzisen Begriff gebracht hat: 'Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.' Der Begriff der Verantwortung faßt die in dieser Doppelthese unterschiedenen Momente zusammen."<sup>64</sup> Huber sieht Luthers Freiheitsgedanken als Parallele zur Struktur der Verantwortung als *Verantwortung vor* und *Verantwortung für*. In der Beziehung zu Gott sei jeder einzelne Unvertretbar, in der Beziehung zum Mitmenschen habe er hingegen stellvertretend für den anderen dazusein.

Zwei Folgerungen gewinnt Huber aus der Charakterisierung der Verantwortung als theologischen Begriff: Zum einen habe die theologische Ethik die Aufgabe, die theologische Struktur der Verantwortung aufzudecken, zum anderen müsse "Verantwortungsethik notwendigerweise als Sozialethik entworfen werden."<sup>65</sup>

### 2.4.3. Verantwortung und Gewissensfreiheit

Der Theorie der Verantwortungsethik gehen Huber zufolge zwei ethische Konzepte voraus: Das der Gesetzethik und das der Gesinnungsethik.<sup>66</sup> Die Gesetzesethik sei dadurch gekennzeichnet, daß sie kulturell überliefert und sozial abgestützt sei. Ihr Vollzug geschehe in einer Welt, die gleichzeitig Träger ihrer Überlieferung und Bürge ihrer Gültigkeit ist. Auf Übertretung folgen Sanktionen. Somit sei für den einzelnen der Zwang der Geltungsgrund für die Norm. Ein Übergang von der Gesetzes- zur Gesinnungsethik zeige sich nun darin, daß an die Stelle des Fremdzwanges der Selbstzwang trete. Deshalb beruhe die Gültigkeit der Norm nicht mehr auf Heteronomie, sondern auf Autonomie. Damit wachse gleichzeitig die Gewissensfreiheit des Einzelnen. Angesichts einer gesellschaftlich, konfessionell und weltanschaulich pluriformen Gesellschaft "muß jeder damit rechnen, daß ihm in der Gewissensorientierung des anderen eine fremde, eine von den eigenen Grundüberzeugungen abweichende Orientierung gegenübertritt. Der Konsens gemeinsam geteilter Prinzipien kann jetzt nicht mehr als Voraussetzung des Handelns betrachtet, er muß vielmehr als Ziel kommunikativen Handelns angesehen werden."<sup>67</sup> Damit könne nicht mehr nur die eigene Gewissensfreiheit Ausgangspunkt der ethischen Reflexion sein, sondern auch die Gewissensfreiheit des anderen müsse bedacht und gewürdigt werden. "Deshalb eignet der Verantwortungsethik notwendigerweise eine dialogische Struktur; sie muß am Dialog zwischen unterschiedlichen Situationsdeutungen interessiert sein, um so eine gemeinsame Situationswahrnehmung zu ermögli-

chen. Dieser Dialog markiert den Übergang vom unvermittelten zum reflexiven Prinzipiengebrauch."<sup>68</sup>

#### 2.4.4. Verantwortung und Zukunft

Aus der Achtung vor der Würde und Gewissensfreiheit des anderen ergebe sich die für die Verantwortungsethik die Frage, "welche künftigen Folgen gegenwärtige Handlungen hervorbringen werden oder hervorbringen können".<sup>69</sup> Dabei müsse sich Verantwortungsethik die Frage zum Maßstab machen, ob "gegenwärtiges Handeln in die Zukunft hinein lebensermöglichend oder lebensverhindernd, lebensfördernd oder lebensgefährlich wirkt."<sup>70</sup> Durch die Orientierung an diesem Maßstab unterscheide sich die Verantwortungsethik sowohl von der normativen Ethik als auch von der Gesinnungsethik. Denn gegenüber der normativen Ethik frage die Verantwortungsethik nach den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen des Handelns, gegenüber der Gesinnungsethik nehme sie die Frage nach der Gemeinschaft in den Blick und bleibe nicht bei der Gesinnung des Individuums stehen. Die Frage nach den möglichen Opfern (den tatsächlichen gegenwärtigen und den zukünftig möglichen) bestimme deshalb die Perspektive der Verantwortungsethik. "Verantwortungsethik ist an der Frage orientiert: Wie sind heute zu ergreifende Maßnahmen vor dem Forum künftigen Lebens zu verantworten?"<sup>71</sup>

#### 2.4.5. Zusammenfassung

Das bisher Gesagte läßt sich thesenartig folgendermaßen zusammenfassen:

Die schroffe Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik erweist sich als Scheinalternative und ist zudem eine verfälschende Rezeption Webers.

Die philosophische Betrachtung der Verantwortung ist dann defizitär, wenn sie das religiöse Moment ihres Wesens ausblendet. In negativer Weise geschieht dies bei Hans Jonas, bei dem das Fehlen einer Instanz, vor der man sich zu verantworten hat, zu einer Ideologisierung der Verantwortung führt. Georg Pichts philosophische Untersuchung der Verantwortung ist insofern positiv zu bewerten, als er ihren religiösen Charakter zutreffend beschreibt, indem er von dem *für* und *vor* der Verantwortung spricht. Beide Perspektiven weisen über innerweltliche Zusammenhänge hinaus.

Bonhoeffer zufolge stellt sich die Frage nach dem Guten immer im Hinblick auf die Konkrete Lebenswirklichkeit. Verantwortungs- und Sozialethik sind nicht voneinander zu trennen, weil kein einzelner ganz für sich handeln kann - er ist immer Teil der Gemeinschaft.

Bonhoeffer folgend hat Verantwortung Antwortstruktur und Stellvertretungscharakter. Verantwortliches Handeln ist immer Antwort des Menschen auf den Zu- und Anspruch, der

ihm im Heilshandeln Jesu Christi begegnet. Stellvertretend ist menschliches Handeln deshalb, weil es die Perspektive des anderen miteinbeziehen muß. Im Zuvorkommen der Verantwortung zeigt sich deshalb ein Moment der Einseitigkeit, das nicht an die Bedingung der Gegenseitigkeit geknüpft ist. Die von Christus geschenkte Freiheit ermutigt zum Wagnis und zur Tat für den anderen.

Da der Selbstzwang an die Stelle des Fremdzwanges tritt, vollzieht sich ein Wechsel von der Gesetzesethik zur Gesinnungsethik; die Gültigkeit von Normen beruht zunehmend auf Autonomie. Die daraus resultierende Freiheit des Gewissens muß auch die Gewissensfreiheit des anderen berücksichtigen. Dialogische Struktur der Verantwortung und reflexiver Prinzipiengebrauch sind daher geboten. Da ein inhaltlicher Konsens nicht mehr von vornherein angenommen werden kann, ist er das Ziel eines kommunikativen Prozesses.

Der Zukunfts- und Gemeinschaftsbezug der Verantwortungsethik unterscheidet sie sowohl von der normativen Ethik als auch von der Gesinnungsethik. Die Verantwortungsethik fragt nach faktischen und möglichen Folgen des Handelns auch für andere und bleibt nicht bei einer individuellen oder normativ orientierten Perspektive stehen.

### **3. Persönliche Stellungnahme**

Es fällt zunächst schwer, den Ansatz Wolfgang Hubers zu kritisieren. Seine Argumentationen basieren auf einer gut fundierten Rezeption theologischer, philosophischer und soziologischer Erkenntnisse und Theorien. Die Stärke seines Ansatzes liegt methodisch darin, tragfähige Einsichten zu verknüpfen und Gegensätze zu vereinen, ohne die Substanz ihrer Bestandteile preiszugeben oder "faule" Kompromisse zu schließen.

Bemerkenswert ist die hohe Aktualität, die der Argumentation Hubers heute zukommt; ihre Grundlagen liegen z.T. bereits immerhin zwanzig Jahre zurück. Aktuelle empirische Studien zeigen, daß Hubers Einschätzung der gesellschaftlichen Situation und ihre Folgen im Hinblick auf Individualisierung, Plausibilitätsverlust überlieferter Lebensformen und Traditionsabbruch heute noch zutreffen, größtenteils sogar in verstärktem Maße.

#### **3.1. Zum Freiheitsbegriff in der Ethik Wolfgang Hubers**

##### **3.1.1. Die Barmer Erklärung als Grundlage theologischer Ethik**

Der Bezug auf die erste und zweite Barmer These ist grundlegend für die christologische Ausrichtung der Ethik Hubers. Der Stellenwert der Barmer Erklärung ist durchaus umstritten. U.a. stellt sich die Frage, ob sie nur eine situativ bedingte oder aber überzeitliche Gültigkeit hat.<sup>72</sup>

Huber versteht die Barmer Erklärung nicht unhistorisch. Ihr Entstehungszusammenhang wird gründlich untersucht. Dabei wird deutlich, daß sie sich konkret gegen die Eigengesetzlichkeit weltlicher Lebensbereiche und die neulutherische Deutung der Zwei-Reiche-Lehre wendet. Zwar ist die Brisanz dieser Themen seit dem Ende des nationalsozialistischen Regimes nicht mehr gegeben; wie Hubers Skizze der soziologischen Rezeption der Zwei-Reiche-Lehre zeigt, sind die genannten Deutungsmodelle aber durchaus noch Bestandteil aktueller Theoriebildung (vgl. die Gegenüberstellung von Liebesevangelium und Staat bei Gehlen). Im Hinblick auf die Eigengesetzlichkeit des Politischen bzw. die Absage an den totalitären Anspruch des Staates darf die politische Entwicklung in der DDR nicht unberücksichtigt bleiben. Sie stellt in gewisser Weise eine zeitliche Verlängerung der äußeren Situation dar, gegen die sich die Barmer Erklärung wendet, und deren Ende liegt noch nicht allzulange zurück. Ebenfalls erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die friedliche Revolution, die die politische Wende herbeigeführt hat, zu einem großen Teil von kirchlichen und christlichen Gruppen getragen wurde (Stichwort Nikolaikirche).

In Maßen und auf Teilbereiche beschränkt - aber doch aufweisbar, wie Huber am Beispiel der Rüstungsdebatte zeigt - tritt das Thema und die Dynamik der Eigengesetzlichkeit auch im gesellschaftlich-politischen Diskurs der Gegenwart immer wieder auf. So wurde m.E. der Bereich der Wirtschaft in den letzten Jahren ein immer größerer Faktor für gesellschaftliche und sozialpolitische Entscheidungen. Aktuell erleben wir die Macht sogenannter "Sachzwänge" in der Debatte um die Umstrukturierung des Sozialstaates. Auch im kirchlichen Bereich macht sich der Einfluß finanzieller Umstrukturierungen auf die konkrete Gestaltung kirchlichen Handelns seit längerem bemerkbar.

Im sog. "Sozialwort der Kirchen" wird auf die Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber Gott und Mitmenschen hingewiesen. Dies geschieht einerseits aufgrund schöpfungstheologischer Argumente (vermutlich der katholische Beitrag), andererseits unter indirekter Aufnahme der Barmer Erklärung: "Weil die Menschen in Jesus Christus bereits erlöst sind, brauchen sie sich in ihrer Lebens- und Weltgestaltung nicht selbst zu erlösen. Das befreit zu einem Handeln, das nicht länger der Sorge um sich selbst und der Absicherung durch Macht verpflichtet ist, sondern den Anforderungen der Sache und dem gegenseitigen Dienst."<sup>73</sup> Beiden Argumentationen ist gemeinsam, daß das Handeln Gottes dem des Menschen vorausgeht. Der Mensch kann sich nicht selbst setzen, er verdankt sein Personsein und seine Freiheit nicht sich selbst.

Gerade vor dem Hintergrund aktueller sozialer und wirtschaftlicher Fragen hat der theologische Gehalt der Barmer Erklärung nach wie vor eine aktuelle Bedeutung. Rechtfertigung

und Auftrag zur Weltgestaltung, Befreiung und Dienst, Glaube und Welt werden darin in angemessener Weise miteinander verbunden. Auch der Christusbezug der Kirche, den Huber im Anschluß an die erste Barmer These betont, ist m.E. unaufgebbarer Bestandteil christlicher Weltdeutung und -Verantwortung. Ohne ihn verliert der Glaube seine kritische Funktion. Das gilt sowohl im Hinblick auf politisch-gesellschaftliche Fragen als auch für die Gestaltung kirchlicher Wesensäußerungen.

### 3.1.2. Christliche Freiheit und pluralistische Gesellschaft

Freiheit wird bei Huber bewußt theologisch begründet. Das ist die logische Konsequenz der christologischen Fundierung seiner Ethik. Darüberhinaus spielt der Gemeinschaftsbezug der Freiheit eine große Rolle. Freiheit wird nicht ausschließlich im Sinne von *Freiheit von*, sondern auch im Sinne von *Freiheit zu* verstanden. Dabei grenzt sich Huber ausdrücklich vom neuzeitlichen Freiheitsverständnis als Autonomie des Individuums ab. Das Gegenüber dieser Deutungen von Freiheit führt zu der Frage, inwiefern eine Sozialethik, die Freiheit dezidiert christlich deutet, Antworten auf die Probleme und Fragestellungen einer pluralistischen Gesellschaft geben kann, die von zunehmender Individualisierung geprägt ist.

Der Freiheitsbegriff Hubers tendiert dazu, ein gesinnungsethischer Begriff zu sein, und zwar insofern, als Freiheit als innere Freiheit des Menschen verstanden wird, die nur im Glauben zugänglich ist. Insofern wird die Sozialethik Hubers ihrem Anspruch gerecht, auf Schrift und Bekenntnis basierende theologische Ethik zu sein; darin hat sie zunächst aber auch ihre Grenze. Die besondere Stärke der Huber'schen Konzeption liegt jedoch darin, daß diese Grenze zwischen Glauben und Welt, Kirche und Gesellschaft nicht gleichzeitig die Grenze des christlichen *Handlungsbereiches* darstellt, im Gegenteil. Gerade weil der Zu- und Anspruch Gottes *allen* Menschen gilt, gibt es auch keine Grenze der christlichen Weltverantwortung.

Darüber hinaus enthält der christlich-theologische Freiheitsbegriff ein kritisches Potential gegenüber dem Freiheitsbegriff der Gesellschaft. Während der profane Freiheitsbegriff längst zum Zwang zu einer immer weiter fortschreitenden Individualisierung und Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Lebensformen geworden ist, bewahrt der christliche Freiheitsbegriff seinen Geschenkcharakter. Christliche Freiheit befreit zum Handeln und hat nicht den Charakter des Zwanges. Dies zu vermitteln sehe ich als wichtige Aufgabe christlicher Verkündigung; darin könnte der Beitrag der Kirche zu einer Gesellschaft liegen, in der Freiheit zunehmend als Wahl- und Konsumzwang erlebt wird. Insofern ist die Differenz zwischen dem christlichen und dem profanen Freiheitsverständnis durchaus positiv zu sehen. Entscheidend ist, daß der Ort christlicher Freiheit die Kirche *und* die Gesellschaft ist. Kirche und Gesell-

schaft sind ohnehin keine grundsätzlich unverbundenen Größen, wie die Kritik der Säkularisierungsthese Gogartens zeigt.. Die Kirche ist Teil der Gesellschaft und wird gleichzeitig von der Gesellschaft getragen. Nicht zuletzt daraus erwächst ihr Öffentlichkeitsauftrag und -anspruch.

### 3.1.3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

In seiner Definition der Freiheit als "kommunikative Freiheit" greift Huber ausdrücklich auf die Terminologie des Philosophen Michael Theunissens zurück, ohne den Bezug an dieser Stelle näher zu erläutern. Ich möchte dieser Referenz nachgehen, weil sie exemplarisch zeigt, daß Hubers Ansatz einerseits biblisch-theologisch fundiert ist, andererseits aber auch für philosophische Zugänge offen ist und möglicherweise sogar von philosophischen Denkmustern her inspiriert ist (v.a. durch den Bezug auf Hegel).

So gebraucht Theunissen den Begriff der kommunikativen Freiheit als Interpretament für die Hegelsche Logik. "Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt. So kann sie Maßstab der Kritik sowohl an der Gleichgültigkeit wie an der Herrschaft sein (...)." <sup>74</sup> Theunissen schränkt diese Deutung der Hegelschen Begriffslogik allerdings insofern ein, daß er sagt: "Nun soll keineswegs behauptet werden, Hegel verknüpfe Liebe und Freiheit in dieser explizit sozialphilosophischen Weise." <sup>75</sup> Damit soll gesagt werden, daß Hegels Begriffslogik nicht auf eine Intersubjektivitätstheorie reduziert werden darf. Ihre Realität habe sie aber durchaus in den Verhältnissen menschlicher Subjekte. <sup>76</sup> Diesen Gedanken, daß das Leben des einzelnen in gesellschaftlicher Interaktion seinen Ort hat, verbindet Huber in seiner Argumentation ausdrücklich mit dem Verweis auf Hegel. <sup>77</sup>

Es mag Zufall sein, daß der beständige Versuch Hubers, scheinbar unvereinbare Gegensätze zu vereinen um etwas drittes, Leistungsfähigeres zu entwickeln, eine Entsprechung in der Hegelschen Dialektik hat, der zufolge sich These und Antithese nicht einschränken, sondern sich gegenseitig *aufheben* (im dreifachen Sinne von beseitigen, bewahren und hinaufheben).

Die Bezugnahme auf philosophische Denkmuster ist bei Huber durchgehend positiv zu bewerten. Einerseits greift er wichtige Aspekte auf (wie den Gemeinschaftsbezug der Freiheit bei Hegel), unterläßt aber nicht, sie gleichzeitig biblisch-theologisch zu begründen (hier mit dem Verweis auf Gal. 5,13). Andererseits stehen bei Huber Philosophie und Theologie durchaus in kritischem Verhältnis zueinander, wie die Abgrenzung vom autonomistisch verstandenen Freiheitsbegriff und das *lex iustitiae* Kants zeigt. Die bewußte Offenheit gegenüber der interdisziplinären Diskussion <sup>78</sup> macht Hubers Ansatz kommunikationsfähig, ohne dabei dessen biblisch-theologische Grundlagen preiszugeben.

### 3.2. Zum Institutionenbegriff Wolfgang Hubers

#### 3.2.1. Zum Verhältnis von Freiheit und Institution

Huber gelingt es unter Aufnahme der soziologischen und theologischen Institutionendiskussion den Gegensatz von Freiheit und Institution zu überwinden. Freiheit und Institution stehen sich bei Huber kritisch gegenüber, schließen sich jedoch nicht aus. Die Beobachtung, daß die Gültigkeit der Institutionen mehr und mehr von ihrer Plausibilität anhängt und sich der Fremdzwang zu einem Selbstzwang verlagert, gilt heute noch mehr, als dies in den achtziger Jahren der Fall war, führt zu einem kritischen Institutionenbegriff. Die Institutionen können nicht als unhinterfragbar gegebene Ordnung und damit als Grund der Freiheit angesehen werden. Das Verhältnis von Freiheit und Institution ist gerade umgekehrt: Die Freiheit ist Geltungs- und Legitimierungsgrund der Institutionen. Deshalb muß das Ziel der Gestaltung der Institutionen sein, Raum zur Freiheit zu schaffen und zu gewährleisten.

Neben der Veränderbarkeit der Institutionen und ihrer zunehmenden Abhängigkeit von individueller Selbstverpflichtung übersieht Huber nicht, daß den Institutionen auch rechtlicher Charakter zukommt und sie wichtige überindividuelle Ordnungs- und Entlastungsfunktionen haben. Neben der Kritik der Institutionen kommt auch ihre positive Funktion zur Sprache. Ich hebe dies besonders hervor, weil ich auch in dieser Hinsicht einen besonderen Auftrag und eine besondere Verantwortung der Kirche sehe, die - selbst eine Institution - zunehmend an Selbstverständlichkeit gesellschaftlicher Akzeptanz und Teilnahme verliert. Sie muß sich daher selbst als Gestaltungsraum christlicher Freiheit wahrnehmen. Bei aller gebotenen Eigenständigkeit und Unabhängigkeit darf sich die Kirche nicht gegen ihre Wahrnehmung in der "Welt" immunisieren. Sie muß bereit sein, sich selbst der kommunikativen Freiheit auszusetzen und sich immer wieder auf der Grundlage ihrer Daseinsberechtigung, dem Evangelium, hinterfragen und umgestalten lassen.

#### 3.2.2. Verdankt sich die Gesamtheit der Institutionen göttlicher Stiftung?

Im Anschluß an die kritische Auseinandersetzung mit der schöpfungsgeschichtlichen Begründung der Institutionen durch Wolf (s.o., 2.3.6) formuliert Huber: "Institutionen sollen das Gegenübersein von Menschen an Lebensformen binden, die wechselseitige Verlässlichkeit ermöglichen und zugleich der Freiheit Raum geben. Aus der *göttlichen Stiftung* ergibt sich gerade die Freiheit menschlicher Gestaltung."<sup>79</sup> Ich verstehe diese Aussage so, daß Huber alle Institutionen als von Gott gestiftet ansieht. Angesichts der vorausgegangenen Diskussion um die biblische Begründung bei Wolf verwundert es, wenn Huber hier die Institutionen *an sich* und ihrer *Gesamtheit* - und nicht nur die ihnen zugrundeliegenden menschlichen Bedürfnisse -

als von Gott gestiftet bezeichnet. Im Hinblick auf die von Wolf genannten Institutionen (Bund, Ehe, Eigentum) mag der Aspekt göttlichen Gestiftetseins zwar zutreffen, aber gerade nicht auf ihre *Gesamtheit*. Denn wie Huber selbst betont, läßt sich die göttliche Stiftung nicht für alle gegenwärtigen Institutionen schöpfungsgeschichtlich belegen.

Hubers Verständnis der Institutionen als "Einheit von vorgegebener Stiftung und gestaltender Annahme"<sup>80</sup> ist m.E. dann problematisch, wenn der Charakter des Vorgegebenseins grundsätzlich und für alle Institutionen auf göttliche Stiftung zurückgeführt wird. Denn für die *Allgemeinheit* der Institutionen trifft das Vorgegebensein m.E. nur im empirischen, innerweltlichen sowie rechtlichen Sinne zu, nicht aber im Sinne von Gottgegebenheit. Daß den Institutionen eine überindividuelle, z.T. übergeschichtliche Funktion bei der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse zukommt, sei unbestritten - dies hält Huber ja auch als Ertrag der Wolfschen Überlegungen fest. Daß daraus jedoch eine göttliche Stiftung abgeleitet werden kann, ist m.E. nicht nachvollziehbar, denn aus der göttlichen Gegebenheit des Bedürfnisses folgt nicht die göttliche Gegebenheit der Struktur seiner Befriedigung. Insofern wäre zu prüfen, ob der Wolfsche Gedanke der "Institutionalität" des Menschen nicht ein Postulat ist, das von der Angewiesenheit des Menschen bereits auf eine Angewiesenheit auf Institutionen schließt.<sup>81</sup>

Zwar sind sowohl Wolf als auch Huber weit davon entfernt, den Institutionen eine Eigen-gesetzlichkeit göttlicher Qualität zuzuerkennen; Huber kennzeichnet die Institutionen gleichzeitig als Gegenstand menschlicher Gestaltung. Das DASS der Institutionen ist von ihrer konkreten Gestaltung hier also zu trennen. Aber die Verallgemeinerung des Stiftungsgedankens könnte durchaus dazu führen, daß der inhaltliche Gestaltungsfreiraum der Institutionen eingeschränkt und ihre äußere Form überbewertet werden könnte. Änderungen an der konkreten Gestaltung der Institutionen könnten damit abgewiesen werden, daß dadurch göttlich gewollte *inhaltliche* Grundlagen verletzt würden, die tragende Elemente der Institution darstellten.

Ein Gedanke, der ebenfalls dem universalen Stiftungsgedanken entspringen könnte, ist das Postulat nach der zeitlich unbegrenzten Gültigkeit von Institutionen. Da, wie Huber bemerkt, die Plausibilität der Institutionen jedoch nicht mehr überwiegend durch fremde Autorität, sondern vor allem durch Selbstverpflichtung des einzelnen getragen ist, wäre es theoretisch denkbar, daß Institutionen im Laufe der Geschichte ihre Daseinsberechtigung verlören. Welchen Sinn hätte dann noch die Rede von ihrer Gottgegebenheit?

In der soziologischen Institutionentheorie wurde der direkte Zusammenhang zwischen Bedürfnis und Institutionen bereits früh hinterfragt, so z.B. von H. Spencer. "Triebe und Bedürfnisse bringen nicht direkt und monokausal bestimmte Institutionen hervor. Sie werden viel-

mehr im Bewußtsein zu Interessen (dauerhaften Intentionen) umgeformt und führen erst durch viele Vermittlungen zu jenen Normen, die durch Institutionen präsentiert werden."<sup>82</sup> Daß Bedürfnisbefriedigung und Institutionen keineswegs deckungsgleich sind, wird auch bei Schelsky deutlich: "Sozialer Wandel besteht also institutionstheoretisch darin, daß die Institutionen jeweils höchsten Grades (übrigens auch weiterhin die anderen) neue Bedürfnisse produzieren, die ihre institutionelle Erfüllung verlangen und damit immer neue Institutionen und damit wiederum neue Bedürfnisse aus sich hervorheben."<sup>83</sup> Insofern kann auch aus soziologisch-anthropologischer Perspektive nicht vom menschlichen Bedürfnis auf die Institution als sein unmittelbares Korrelat geschlossen werden, auch wenn die Institutionen *faktisch* einen Teil der Befriedigung dieser Bedürfnisse erfüllen.

### **3.3. Der Verantwortungsbegriff in der Ethik Wolfgang Hubers**

#### 3.3.1. Verantwortung als theologischer Begriff

Huber interpretiert mit Dietrich Bonhoeffer und Georg Picht den Verantwortungsbegriff als einen dezidiert theologischen Begriff. An Hans Jonas, der das *vor* der Verantwortung bewußt nicht im Hinblick auf die Transzendenz versteht, kritisiert Huber zu Recht die Gefahr der Ideologisierung der Verantwortung.

Huber betont deshalb zu Recht, daß es Aufgabe der theologischen Ethik sei, die religiöse Dimension der Verantwortung zu interpretieren. Indem diese Perspektive der Verantwortung thematisiert wird, wird die Ideologisierung vermieden. Die Verknüpfung der Verantwortung mit dem Stellvertretungsgedanken bei Bonhoeffer macht ihren universalen Charakter deutlich. Es gibt keine Grenze und keine Vorbedingung für verantwortliches Handeln, sie ist insofern eine einseitige Verpflichtung dem Mitmenschen gegenüber.

Eine betont christologische Begründung der Verantwortung steht in der Gefahr, die innerweltliche Struktur der Verantwortung weitgehend unbeachtet zu lassen und die Verantwortung zu "vergeistlichen". Das *vor* der Verantwortung bliebe dann auf das göttliche Gegenüber beschränkt, die Verantwortung *vor* dem Mitmenschen und der Welt käme kaum zur Sprache. Ich möchte deshalb in diesem Zusammenhang nochmals auf Georg Picht verweisen, der neben dem religiösen Charakter der Verantwortung auch die Frage nach der Haftbarkeit verantwortlichen Handelns stellt. "Der Begriff der Haftung ist mit dem Begriff der Verantwortung nicht unmittelbar, sondern nur dadurch verknüpft, daß die Anklage, auf die man antwortet, die Haftung impliziert. Man wird sich in der Regel nur zu verantworten haben, wenn man für die betreffende Sache auch einstehen muß."<sup>84</sup> Der Begriff der Haftung wäre zwar hauptsächlich in der Ethik des Rechts zu diskutieren; eine Sozialethik, die sich als Verantwortungsethik be-

greift, kann aber die Frage innerweltlicher Strukturen der Verantwortung nicht gänzlich ausblenden, andernfalls wäre sie eine realitätsverleugnende Gesinnungsethik. Huber bringt die innerweltliche Verantwortung grundsätzlich zur Sprache, wenn er fordert, daß die tatsächlichen und möglichen Folgen des Handelns bedacht und in die ethische Urteilsfindung miteinbezogen werden müssen. Die rechtlich-strukturelle Seite der Verantwortung müßte in einer Umsetzung der Sozialethik Hubers daher m.E. intensiver mitbedacht werden.

### 3.3.2. Zum Verhältnis von Freiheit, Verantwortung und Institution

Christliche Freiheit befreit zum Handeln und ruft in die Verantwortung. Die Verantwortung ist Antwort auf die in dem Menschen in Christus zugesprochene Freiheit. Beide, Freiheit und Verantwortung sind theologische Begriffe, korrespondieren darüberhinaus aber auch mit dem Institutionenbegriff. Freiheit ist, wie Huber betont, der Geltungsgrund der Institutionen. Aufgabe einer ethischen Gestaltung der Institutionen ist es, die Bedingungen der Freiheit zu bewahren. Daneben sind die Institutionen ein wichtiges Strukturelement. Zwar beruht ihre Gültigkeit und Autorität einerseits auf freiwilliger Selbstverpflichtung- andererseits kommt ihnen rechtlicher Charakter zu. Dieser Doppelcharakter zwischen Freiwilligkeit und Verpflichtung entspricht der Verantwortung. Denn damit Verantwortung innerweltlich möglich wird, müssen Strukturen vorhanden sein, *vor* denen sich das Handeln zu verantworten hat. Die Institutionen stellen solche Strukturen dar. So beruht z.B. die Ehe zunächst auf gegenseitiger, freiwilliger Selbstverpflichtung der Partner. Daraus erwächst einerseits ein persönlicher Gestaltungsfreiraum und andererseits ein Rechtsverhältnis. Somit sind sich die Partner sowohl persönlich als auch vor innerweltlichen Instanzen verantwortlich. Hinzu kommt das eschatologische Moment der Verantwortung, deren Anerkennung allerdings praktisch auf der Voraussetzung des Glaubens beruht.

Insofern ist es Aufgabe der Institutionen, neben einem Raum der Freiheit auch Strukturen der Verantwortlichkeit zu schaffen. Das bedeutet nicht, daß der theologische Charakter der Verantwortung aufgegeben werden soll oder verantwortliches Handeln grundsätzlich institutionell gebunden sein muß. Aber weil menschliches Handeln immer in Bezug zur Gemeinschaft geschieht, ist Verantwortung nicht nur eine Frage subjektiven moralischen Bewußtseins, sondern auch eine Frage gesellschaftlichen Bezuges. Daher ist sie auf konkrete innerweltliche Strukturen angewiesen.

### 3.4. *Resumée*

Huber versucht, Polarisierungen zu vermeiden und zwischen gegensätzlichen Positionen zu vermitteln. Sein Erkenntnisweg kann als eklektisch, nicht aber als harmonistisch bezeichnet

werden, da er die aufgegriffenen Positionen vor ihrem historischen Entstehungszusammenhang deutet (Barmer Erklärung) und kritisch auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft. Als Eigenständig kann vor allem im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff die Überwindung des Gegensatzes von Freiheit und Institution angesehen werden. Die Feststellung, daß die Plausibilität der Institutionen einerseits abnimmt, ihnen aber gleichzeitig überindividueller Charakter zukommt, schafft einen positiven Gestaltungsfreiraum, in dem die Ordnung bewahrt, Strukturen aber neu gestaltet werden können. Im Hinblick auf die Verantwortungsethik sehe ich den Beitrag Hubers v.a. in einer Bündelung theologischer und philosophischer Perspektiven und die Einbringung ihres Ertrages in die evangelische Sozialethik.

Durch die theologische Auslegung der Begriffe Freiheit, Institution und Verantwortung gelingt es Huber zu zeigen, daß Staat und Institutionen des Rechts gesellschaftliche Strukturen nicht allein zu gestalten imstande sind. Den Kirchen kommt daher die bleibende Aufgabe zu, dem Staat seine Grenzen aufzuzeigen und sich zum Anwalt einer christlich verstandenen Freiheit zu machen.

In überraschend positiver Weise gelingt es Huber, in seinem Entwurf christlichen Anspruch und gesellschaftliche Offenheit zu verbinden. Der Bezug auf Schrift und Bekenntnis ist deutlich erkennbar, führt aber nicht zu autoritären oder unkritisch normativen Folgerungen, im Gegenteil: Reflexiver Normengebrauch ist für Huber geboten.

Hubers Sozialethik ist zwar insofern Gesinnungsethik, als sie den Glauben als Grundlage des Verständnisses von Freiheit und Verantwortung setzt und die Begriffe bewußt theologisch (und nicht innerweltlich) interpretiert. Andererseits überwindet Huber den scheinbaren Gegensatz von Gesinnungs- und Verantwortungsethik sowohl in der Theorie als auch in den konkreten Konsequenzen für die Praxis (Frage nach Folgen des Handelns, Ekklesiologie).

Hubers Ethik versteht sich als bewußte Antwort für diejenigen, die nach dem Glauben fragen. Diesem Anspruch wird er gerecht, ohne damit zu einer unsachgemäß verengenden Perspektive zu gelangen.

### **3.5. Ausblick: Verantwortungsethik als Kompromißethik der Liebe**

Neben das *vor dem Gericht Gottes* könnte man das *vor dem Mitmenschen* noch stärker betonen. Denn beide sind Anrede an den handelnden Menschen, sind Anspruch an mich, die mich zur Verantwortung rufen.

Der Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas, der sich intensiv mit dem Thema des Anderen beschäftigt hat, versteht die Verantwortlichkeit des Menschen als eine Grundkategorie des Daseins. Sie drückt sich in der Verantwortung gegenüber dem Anderen aus: "Ich verstehe die Verantwortlichkeit als Verantwortung für den Anderen, das heißt, als Verantwortung für das,

was nicht meine Sache ist oder mich sogar nichts angeht (*ne me regarde pas*); oder auch gerade für das, was mich etwas angeht (*me regarde*), dem ich mich als einem Antlitz annähere."<sup>85</sup> Der tiefere Sinn liegt hier in der Doppelbedeutung des Wortes *regarder*, das sowohl als "was mich ansieht" oder auch als "was mich angeht" übersetzt werden kann. Das Antlitz des Anderen (im Sinne von "was mich ansieht") stellt also bereits einen Anspruch an das eigene Verhalten, dem man sich nicht entziehen kann. Im überraschender Nähe zu Bonhoeffer übernimmt Lévinas den für die Philosophie ungewöhnlichen Begriff der Stellvertretung. "Der Gedanke der Stellvertretung bedeutet, daß *ich* mich an die Stelle des Anderen setze, daß sich aber niemand als Ich an meine Stelle setzen kann. Wenn man anfängt, zu sagen, daß jemand sich an meine Stelle setzen kann, dann fängt die Unsittlichkeit an."<sup>86</sup> Insofern ist der einzelne in seiner Verantwortung dem Nächsten gegenüber unvertretbar. Genausowenig kann der Nächste (bzw. der *Andere*, um in der Terminologie von Lévinas zu bleiben) in seiner Andersheit auf etwas Allgemeines, überindividuelles reduziert werden. "Meine Verantwortung für den anderen Menschen, die paradoxe, widersprüchliche Verantwortung für eine fremde Freiheit - die nach einem Wort des Talmuds (Sota 37 B) bis hin zur Verantwortung für dessen Verantwortung geht - entspringt weder dem Respekt, den man der Universalität eines Prinzips zollt, noch auch einer moralischen Evidenz. Sie ist die Ausnahme-Beziehung, in der das Selbe durch das Andere betroffen werden kann, ohne daß das Andere dabei im Selben aufgeht."<sup>87</sup>

Die Bedürftigkeit des Anderen kann also nur in der Beziehung zu ihm als Individuum wahrgenommen werden. Weder sind Institutionen vollständig in der Lage, dieser individuellen Bedürftigkeit vollständig angemessen zu begegnen, noch kann eine fremde Verantwortlichkeit sie in ihrer Fremdheit erfassen. Ebenso wenig kann eine Ethik vollständig auf die Situation des Individuums eingehen, so daß seine Einzigartigkeit und das Geheimnis seiner Person vollständig bewahrt und einbezogen werden kann.

Deshalb kommt einer Ethik der Verantwortung eine konjunkturale und gleichzeitig vermittelnde Funktion zu. Sie weiß sich Gott *und* dem einzelnen Menschen verpflichtet. Damit verbietet sich sowohl eine rein normative als auch eine rein situative Denkweise. Verantwortungsethik steht in der Herausforderung zwischen Gottes- und Nächstenliebe. Im Hinblick auf das *vor Gott* bedeutet Handeln (dazu zähle ich auch das Treffen ethischer Entscheidungen) immer Schuldigwerden - das Nicht-Handeln stellt in dieser Hinsicht ebenfalls keine Alternative dar. Im Hinblick auf das *vor dem Anderen* der Verantwortung trifft dies in ähnlicher Weise zu; keine Weise des Handelns und keine Ethik wird dem Nächsten vollständig gerecht.

Eine Ethik der Verantwortung, die sich der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet weiß, wird weder einseitig das aus christlicher Sicht Gebotene autoritär zu diktieren versuchen,

noch die für die spezifische Situation einfachste Lösungsmöglichkeit unhinterfragt verabsolutieren. Das entspricht m.E. auch dem Gedanken der *Wirklichkeitsgemäßheit* bei Bonhoeffer: "Nicht ein 'absolutes Gutes' soll verwirklicht werden, vielmehr gehört es zu der Selbstbeurteilung des verantwortlich Handelnden, ein relativ Besseres dem relativ Schlechteren vorzuziehen und zu erkennen, daß das 'absolute Gute' gerade das Schlechteste sein kann. Der Verantwortliche hat der Wirklichkeit nicht ein fremdes Gesetz aufzuzwingen, vielmehr ist das Handeln des Verantwortlichen im echten Sinne 'wirklichkeitsgemäß'."<sup>88</sup> Konkret kann dies bedeuten, einen Kompromiß zwischen Gesetz Gottes und Situation des Nächsten zu schließen. Das bedeutet - in einem behutsamen Sinne -, daß der ethische Wert biblischer Aussagen *relativiert* werden darf und muß: Relativiert im Sinne von *in Beziehung gesetzt*, und zwar in eine doppelte: Zu Gott *und* dem Menschen. So verstehe ich Bonhoeffer, wenn er sagt: "Nicht ein Gesetz, sondern der lebendige Gott und der lebendige Mensch, wie er mir in Jesus Christus begegnet, ist Ursprung und Ziel meines Gewissens. Um Gottes und der Menschen willen wurde Jesus zum Durchbrecher des Gesetzes: Er brach das Sabbatgesetz, um es in der Liebe zu Gott und Menschen zu heiligen (...)."<sup>89</sup> Nicht weil der Mensch wie Jesus sündlos ist, ist er befähigt, für den Nächsten einzutreten und stellvertretend Schuld zu übernehmen. Sondern aus dem Vertrauen auf die Rechtfertigung des Sünders kann er den Mut nehmen, in formaler Hinsicht das Gesetz Gottes zu brechen - um seines tieferen Sinnes und der Liebe zu Gott und den Menschen willen. Insofern verstehe ich Verantwortungsethik als *Ethik der Liebe zu Gott und den Menschen*.

## 4. Anhang

### 4.1. Literaturverzeichnis

- Bonhoeffer**, Dietrich: *Ethik*. München, hg. 1992, S. 256-299.
- Burgsmüller**, Alfred / Werth, Rudolf (Hg): *Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation*, Neunkirchen 1983.
- Hebblethwaite**, Brian: Art. *Sozialethik* in: TRE Bd. XXXI (Seelenwanderung-Sprache/ Sprachwissenschaft/ Sprachphilosophie), Berlin/New York 2000, S. 497-527.
- Honecker**, Martin: *Grundriß der Sozialethik*. Berlin/New York 1995.
- Huber**, Wolfgang: *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*. Neukirchen-Vluyn, 1983.
- ders.**: *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*. München, 1990.
- ders.**: Art. *Evangelische Sozialethik* in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 2 (C-E), Tübingen, 2001, Sp. 1723-1727.
- Lévinas**, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philipp Nemo*. 3., unveränd. Neuaufl., Wien 1996.
- ders.**: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. von Thomas Wiemer, 3., unveränd. Aufl., Freiburg (Breisgau)/München 1999.
- Kirchenamt der EKD (Hg.)**: *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, Hannover 1997.
- Picht**, Georg: *Der Begriff Verantwortung*, in: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Stuttgart 1969, S. 318-342.
- Theunissen**, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1980.
- Tödt**, Heinz Eduard: Art. *Institution* in: TRE Bd. XVI (Idealismus - Jesus Christus IV), Berlin/New York 1987, S. 206-220.
- Weber**, Max: *Politik als Beruf* [1919]. In: Ges. pol. Schriften, 2. Aufl. 1958, S. 493-547.
- Wolf**, Ernst: *Sozialethik: theologische Grundfragen*. 2. Aufl., Göttingen 1982.

## 4.2. Anmerkungen

---

- <sup>1</sup> Vgl. Hebblethwaite, S. 507.
- <sup>2</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 115.
- <sup>3</sup> Huber, Evangelische Sozialethik, Sp. 1723f.
- <sup>4</sup> Vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 113.
- <sup>5</sup> M.W. erstmals veröffentlicht in ZEE 40, 1980, S. 302-315.
- <sup>6</sup> Siehe Literaturverzeichnis.
- <sup>7</sup> Text der Barmer Erklärung zugänglich bei Burgsmüller (s. Literaturverzeichnis).
- <sup>8</sup> Vgl. für die folgende Darstellung Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 23ff.
- <sup>9</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 23.
- <sup>10</sup> A.a.O., S. 25.
- <sup>11</sup> A.a.O., S. 25f.
- <sup>12</sup> A.a.O., S. 30.
- <sup>13</sup> Vgl. für die folgende Darstellung Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 53ff.
- <sup>14</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 53.
- <sup>15</sup> M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 6. Aufl. 1972, S. 564, zitiert nach: Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 55f.
- <sup>16</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 60f, Hervorhebungen im Original.
- <sup>17</sup> E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie, 1921, S. 23, Zitiert nach: Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 63.
- <sup>18</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 69f.
- <sup>19</sup> Für die folgende Darstellung vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 113ff.
- <sup>20</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 113.
- <sup>21</sup> Ebd.
- <sup>22</sup> Ebd.
- <sup>23</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre AB 44 (W. Weischedel, Bd. IV, S. 344) zitiert nach Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 114.
- <sup>24</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 114.
- <sup>25</sup> A.a.O., S. 115.
- <sup>26</sup> Für die folgenden Ausführungen vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 117ff.
- <sup>27</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 118. Der Begriff der "kommunikativen Freiheit" ist von M. Theunissen geprägt, worauf Huber ausdrücklich hinweist.
- <sup>28</sup> A.a.O., S. 119.
- <sup>29</sup> Für die folgenden Ausführungen vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 119ff.
- <sup>30</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 119.
- <sup>31</sup> A.a.O., S. 120.
- <sup>32</sup> A.a.O., S. 121.
- <sup>33</sup> A.a.O., S. 121f.
- <sup>34</sup> A.a.O., S. 123.
- <sup>35</sup> A.a.O., S. 124.
- <sup>36</sup> Vgl. für die folgende Darstellung Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 124ff.
- <sup>37</sup> Siehe Literaturverzeichnis.
- <sup>38</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 125.
- <sup>39</sup> "Institutionalität" wird bei Wolf nicht (wie in der philosophischen Anthropologie) als Eigenschaft des Menschen verstanden. Aus der Perspektive einer *theologischen* Anthropologie bezeichne der Begriff eine existenziale Grundbedürftigkeit des Menschen in seiner Menschwerdung (neben Sozialität und Rationalität). Damit gehört für Wolf die Institutionalität zu den Konstitutiva der Menschwerdung: "Der Mensch ist, um Mensch werden und

---

Mensch bleiben zu können, angewiesen auf Institutionalität, auf Sozialität und Rationalität." (Wolf, S. 174.) Dem entspreche, so Wolf, das lutherische sola gratia - erst dadurch, daß Gott den Menschen aus Gnade in sein Recht einsetzt, werde der Mensch zu Menschen (vgl. Wolf, S. 174f.).

<sup>40</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 125.

<sup>41</sup> Ebd. Ich teile die Skepsis Hubers im Hinblick auf Wolf nur bedingt, da dieser von Bund, Ehe und Eigentum als "exemplarischen Institutionen" spricht (Wolf, S. 175). Damit sind m.E. die von Wolf genannten Institutionen nicht exklusivistisch zu verstehen, wie dies Huber zu deuten scheint. In *theologischer* Hinsicht ist Huber aber insofern Recht zu geben, als der Versuch einer schöpfungstheologischen Begründung der Institutionen grundsätzlich zu einer Abwertung derjenigen Institutionen führt, die sich auf diesem Wege nicht legitimieren lassen.

<sup>42</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 126.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Vgl. dazu meine Kritik, 3.2.2.

<sup>45</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 126.

<sup>46</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 10. Hervorhebung durch den Autor.

<sup>47</sup> Ich beziehe mich in der folgenden Darstellung v.a. auf Huber, Konflikt und Konsens, S. 135ff.

<sup>48</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 138.

<sup>49</sup> Weber, S. 551f. Hervorhebungen im Original.

<sup>50</sup> Für die folgende Darstellung vgl. Huber, Konflikt und Konsens, S. 140ff.

<sup>51</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 143.

<sup>52</sup> Vgl. Picht, S. 319f.

<sup>53</sup> Vgl. Bonhoeffer, S. 238.

<sup>54</sup> Bonhoeffer, S. 228.

<sup>55</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 144.

<sup>56</sup> Vgl. zu den folgenden Erläuterungen Bonhoeffer, S. 235ff.

<sup>57</sup> Bonhoeffer, S. 236.

<sup>58</sup> A.a.O., S. 236.

<sup>59</sup> A.a.O., S. 238f.

<sup>60</sup> A.a.O., S. 239.

<sup>61</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 144.

<sup>62</sup> Bonhoeffer, S. 238.

<sup>63</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 144f.

<sup>64</sup> A.a.O., S. 149.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. für die folgende Darstellung Huber, Konflikt und Konsens, S. 149ff.

<sup>67</sup> Huber, Konflikt und Konsens, S. 150.

<sup>68</sup> A.a.O., S. 151.

<sup>69</sup> A.a.O., S. 152.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. Huber, Konflikt und Konsens, S. 154.

<sup>72</sup> Vgl. Honecker, S. 58ff.

<sup>73</sup> Kirchenamt der EKD (Gemeinsame Texte 9), These 94, S. 38.

<sup>74</sup> Theunissen, S. 46.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Vgl. Theunissen, S. 463.

<sup>77</sup> Vgl. Huber. Folgen christlicher Freiheit, S. 115.

<sup>78</sup> A.a.O., S. 156f.

---

<sup>79</sup> Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 126. Hervorhebungen durch den Autor.

<sup>80</sup> A.a.O., S. 125.

<sup>81</sup> Positiv herzuheben ist an dieser Stelle, daß Huber den Begriff der Institutionalität nicht direkt übernimmt, sondern von "Relationalität" spricht. (Vgl. Huber, Folgen christlicher Freiheit, S. 126).

<sup>82</sup> Tödt, S. 207.

<sup>83</sup> Schelsky, Helmut (Hg.): Zur Theorie der Institutionen, Düsseldorf 1970 (Interdisziplinär Studien 1), zitiert nach: Tödt, S. 210.

<sup>84</sup> Picht, S. 319.

<sup>85</sup> Lévinas, Ethik und Unendliches, S. 72. Hervorhebungen im Original.

<sup>86</sup> Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, S. 105.

<sup>87</sup> A.a.O., S. 41f.

<sup>88</sup> Bonhoeffer, S. 242.

<sup>89</sup> A.a.O., S. 259.