

der einzelne Mensch mit seiner Würde und seinem Freiheitsanspruch im Zentrum steht, versteht sich nicht von selbst. Es ist eine Setzung, die sich aus bestimmten Erfahrungen zur Sicherung bestimmter Güter und zum Ausschluss bestimmter Übel ergeben hat. Von diesen Erfahrungen zehrt zwar die Plausibilität, nicht aber die Geltung des Rechts, das im Verfahren der so motivierten Verfassungsgebung gesetzt wurde. Auch wer nicht an seiner Setzung mitgewirkt hat oder sich nicht der Erfahrungen erinnert, die zu dieser Setzung motiviert haben, ist durch die gegebene Verfassung verbindlich gebunden – solange sie gilt.

XI. Die protestantische Denkform: Glaube als Neuorientierung des Lebens

In diese pragmatische Richtung der differenzierten rechtlichen und moralischen Beurteilung von Akten der Gesetzgebung und Verfassungsgebung zielen typische Überlegungen zur Rechtheit des Rechts von protestantischer Seite.¹³³ In reformatorischer Tradition wird Glaube theologisch nicht als menschliche Wertorientierung, sondern als göttliche Lebenserneuerung verstanden. Die für die neue Lebensorientierung des Glaubens entscheidende Aktivität wird also nicht auf Seiten des Menschen, sondern auf Seiten Gottes gesehen, aber so, dass nicht etwa Gott die Werte setzt, denen Menschen zu folgen haben, sondern dass Menschen von Gott dazu ermächtigt und befreit werden, sich selbst die Werte zu setzen, an denen sie sich orientieren wollen. Für sie gilt, was Paulus den Korinthern schreibt: Alles ist erlaubt, aber

133 Dass protestantische Theologie alles andere als einheitlich ist und auch zur Naturrechtsproblematik nicht nur auf eine Weise Stellung nimmt, ist kaum besonders in Erinnerung zu rufen. Aber dass es ähnliche Argumentationsmuster auch in der katholischen Tradition gibt, sollte ebenfalls nicht vergessen werden. Die paradigmatisch präsentierte Differenz der Denkformen ist im konkreten Fall in mehr oder weniger deutlicher Ausprägung in beiden konfessionellen Traditionen zu finden, auch wenn die theologischen Denkansätze gerade in anthropologischer Hinsicht ihre Herkunft in der Regel unübersehbar zum Ausdruck bringen.

nicht alles dient zum Guten und nicht alles baut auf (1 Kor 10,23). Weil den Menschen alles erlaubt ist, müssen sie selbständig und in eigener Verantwortung entscheiden, was im konkreten Fall gut ist und getan werden kann, ohne die Gewissen der anderen unnötig und vermeidbar in Bedrängnis zu bringen.¹³⁴ Dazu gehört es, nicht zu vergessen, dass man diese Freiheit nicht sich selbst, sondern Gott verdankt, dem sie gleichermaßen auch alle anderen verdanken. So verstandene Freiheit ist nicht die individuelle Willkürfreiheit zu wollen, was man kann, und zu tun, was man will, sondern die Freiheit von Gleichen, die ihre eigene Freiheit in der Anerkennung der gleichen Freiheit der anderen praktizieren. Diese Anerkennung zeigt sich darin, dass man die Freiheit der anderen nicht nur negativ als Grenze der eigenen Freiheit versteht, sondern positiv als Bereicherung der eignen und Erweiterung der gemeinsamen Freiheitsmöglichkeiten, und deshalb seine eigene Freiheit zur Förderung der Freiheit der anderen einsetzt. Das «Alles ist erlaubt» so als Freiheit zur Nächstenliebe zu verstehen, versteht sich ebenso wenig von selbst, wie die eigene Freiheit in Anerkennung der Freiheit des anderen zur Förderung von dessen Freiheit zu praktizieren. Das innere Maß der Freiheit zu allem ist daher, diese Freiheit nicht als menschliche Selbstverständlichkeit hinzunehmen, sondern als ganz und gar unselbstverständliche Gabe zu begreifen, die

134 Dieser Grundgedanke bestimmt *Luthers* Doppelthese in seinem Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 21 f.: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.» Das erste ist die Folge dessen, dass Gottes Liebe Menschen dazu befreit, in Freiheit zu lieben. Das andere ist der Ausdruck dessen, dass man diese Freiheit dann lebt, wenn man aus freien Stücken jeden liebt, den Gott liebt. Auf der einen Seite gründet die Freiheit des Menschen in Gottes Liebe, der Menschen so zur Freiheit herausfordert, dass sie nicht leben können, ohne sie zu praktizieren. Auf der anderen Seite kann man diese Freiheit so oder anders praktizieren, sie also so leben, dass sie die Freiheit anderer Menschen befördert oder behindert. Im Modus menschlichen Freiheitsgebrauchs zeigt sich deshalb, ob die Freiheitsintention von Gottes Liebe zum Ziel kommt oder nicht. Zum Ziel kommt sie dann, wenn der Mensch den in Freiheit liebt, dem er seine Freiheit verdankt, und das ist dann der Fall, wenn er alle, die Gott liebt, so liebt wie sich selbst – als Menschen, die von Gott dazu befreit sind, andere, Gott und sich selbst aus Freiheit zu lieben.

sich der freien Zuwendung Gottes verdankt, der die Menschen dazu befähigt und ermächtigt, sich in der Zuwendung zu anderen selbst Werte zu setzen und Recht zu schaffen, um in der Freiheit von Gleichen in eigener Verantwortung gemeinsam leben zu können.¹³⁵ An die Stelle des Begründungsaufstiegs von der Macht über das Recht zu den gottgesetzten Werten des Menschseins im katholischen Paradigma tritt so in der protestantischen Denkform die Fundierung des positiven Rechts in der göttlichen Gabe der Freiheit zur menschlichen Selbstbestimmung.¹³⁶

Dass der Gebrauch von Macht durch das Maß des Rechtes legitimiert, geordnet und limitiert werden muss, ist in beiden theologischen Paradigmen unstrittig. Aber Recht muss nicht in universalverbindlichen moralischen Vernunftseinsichten oder in einer unerschütterlichen göttlichen Moralordnung fundiert sein, um gerechtfertigt zu sein. Ob gesetztes Recht gerecht ist, ist weder im Rekurs auf ein transpositives Natur- oder Vernunftrecht zu entscheiden noch im Rekurs auf einen Wertekanon, der allen aus eigener Vernunftseinsicht zugänglich wäre und in dem sich Gottes guter Wille für die Menschen manifestiert. Die Rechtheit des Rechts bemisst sich nicht nach einem Kanon unveränderlicher *Grundwerte*, sondern nach Maßgabe von *Grundrechten*, an denen sich Rechtssetzungen je und je zu prüfen und auszurichten haben.¹³⁷ Diese Grundrechte sind den Menschen nicht einfach «angeboren»,¹³⁸ so dass man sie nur entdecken und auflisten müsste, sie

135 AaO. 82-99.

136 Vgl. zu diesem Problemkomplex *F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

137 In diesem Sinn kann man in der Tat mit *M. Moxter, Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs*, in: P. Bahr/H. M. Heinig (Hrsg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung. Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen 2006, 73-91, 90 sagen: «Die Würdekategorie repräsentiert *im* Recht die Grenze des Rechts[,] und zwar als Norm für Rechte.»

138 Vgl. § 16 des Österreichischen Bürgerlichen Gesetzbuches, demzufolge jeder Mensch angeborene, durch die Vernunft eingegeben Rechte hat. Das ist eine fragwürdige Formulierung der richtigen Einsicht, dass eine demokratische Rechtsordnung damit steht und fällt, «unmittelbar geltendes Recht» (Art. 1 III GG)

lassen sich auch nicht aus einem «Recht Gottes auf den Menschen» deduzieren, wie es manche in der reformierten Tradition meinen,¹³⁹ sondern sie müssen von Menschen für Menschen mit den Einsichtsmöglichkeiten ihrer falliblen Vernunft erfunden, gesetzt, vertreten und in jeder Generation wieder neu angeeignet werden – mit allen Risiken, die in Akten der Verfassungssetzung in Kauf genommen werden müssen, um Akte der Gesetzgebung an Verfassungsnormen rechtlich ausrichten und prüfen zu können.

Zu den notwendigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit etwas zu Recht als Grundrecht bezeichnet werden kann, gehört deshalb *nicht*, dass es nicht «positiv» gesetzt, sondern «natürlich» mit der Vernunftnatur des Menschen gegeben ist, sondern gerade umgekehrt, dass es als positivierte Rechtsnorm dem formalen Prinzip der Selbstanwendbarkeit genügt, also eben den Geltungskriterien genügt, die es für anderes setzt: Es ist selbst nach denselben Kriterien zu beurteilen, mit denen in seinem Licht andere Rechte und Gesetze beurteilt werden. Es steht nicht über, sondern unter seiner eigenen Norm, wie der konstitutionelle Monarch in einem Rechtsstaat nicht über, sondern unter dem Gesetz steht.

von dadurch gebundenem Recht zu unterscheiden. Denn zum einen ist «unmittelbar geltend» nicht dasselbe wie «angeboren», sondern zielt primär darauf, auch den parlamentarischen Gesetzgeber zu binden. Zum anderen wird die Unterscheidung zwischen unmittelbar geltendem und dadurch gebundenem Recht ihrerseits im Rahmen positivierten Rechts und damit von diesem selbst gemacht: Es setzt Rechte, an die es sich in all seinem Rechtsetzen, Rechtvollziehen und Rechtsprechen unbedingt gebunden zu sein verpflichtet, anerkennt also Grundrechte, die es zwar setzt, deren Geltung es aber seiner eigenen Verfügbarkeit entzieht, indem es sich ganz und uneingeschränkt ihrer Geltung unterstellt. All das kann und muss gesagt werden, ohne es natur- oder vernunftrechtlich fundieren zu müssen.

139 Vgl. *J. Moltmann*, Wer vertritt die Zukunft des Menschen? Fragen zur theologischen Basis der Menschenrechte, *EvKom* (Evangelische Kommentare) 5, 1972, 399–402, 401: «Wir sehen den grundlegenden Beitrag des christlichen Glaubens ... in der Begründung der fundamentalen Menschenrechte aus dem Recht Gottes auf den Menschen». Dass hier der Ausdruck «Recht» äquivok gebraucht wird, springt in die Augen.

Ein wesentlicher Grund für dieses Postulat und die damit verbundene Forderung einer Transformation von Werten in selbstanwendbare Rechte in demokratisch legitimierten Rechtssetzungsverfahren ist die formale Anforderung, die in einem demokratischen Rechtsstaat an das Recht zu stellen ist: Es muss es ermöglichen, dass Menschen mit unterschiedlichen Wertorientierungen und Wertüberzeugungen friedlich und frei zusammen leben können. Keine für alle verbindliche Wertordnung, sondern nur ein für alle verpflichtendes Recht kann das leisten. So wenig es eines moralischen Weltethos bedarf, damit Menschen friedlich zusammen leben können, so wenig bedarf es eines moralischen Staatsethos, das von allen anerkannt und getragen werden müsste. Der Staat kann Loyalität für seine Gesetze einfordern, aber er darf keine Wertebekennnisse abverlangen.¹⁴⁰

Es ist genau die Selbstenhaltung des Staates, sich nicht zum Agenten der Wertüberzeugungen einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zu machen, dem sich die Freiheit und Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger mit unterschiedlichen und oft konträren Wertorientierungen verdankt. Das Prinzip, das historisch an der Etablierung der allgemeinen Religionsfreiheit und der Selbstfestlegung des Staates auf weltanschauliche Neutralität erprobt wurde, sollte entsprechend für alle grundlegenden Wertorientierungen gelten: Der Staat ist für das Recht, nicht die Werte zuständig, und er nimmt seine Zuständigkeit für das Recht so wahr, dass er dafür sorgt, dass Werte in Recht transformiert und dass Recht durch Recht kontrolliert werden kann. Das erste leistet er, indem er Verfahren etabliert, wie zivilgesellschaftliche Wertkontroversen und Wertediskurse auf demokratisch legitimierten Wegen zur Setzung von Rechten führen können, die für alle Geltung besitzen (parlamentarische Gesetzgebungsprozesse). Das andere, indem er Institutionen einrichtet, deren Recht und Pflicht es ist, die Grundrechte angesichts sich verändernder gesellschaftlicher Lagen

140 Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Wie können die Religionen friedlich und frei beisammen leben? Über den säkularen Staat, seine Neutralität und die Probleme, mit denen er im 21. Jahrhundert konfrontiert ist, *NZZ* (Neue Zürcher Zeitung), 23. Juni 2007.

immer wieder neu zu interpretieren und zu aktualisieren (Bundesverfassungsgericht) und das zur Setzung vorgesehene und gesetzte Recht (Gesetzesvorlagen und Gesetze) am vorausgesetzten Recht (Verfassungsgrundrechte) nach geordneten Verfahren zu prüfen und zu kontrollieren (Gerichts- und Verfassungsgerichtsverfahren). In beiden Hinsichten schreibt er selbst keine Werte vor, sondern schafft die rechtlichen Rahmenbedingungen dafür, dass alle Bürgerinnen und Bürger ihren jeweiligen Wertorientierungen gemäß im Rahmen des für alle verpflichtenden Rechts leben können und rechtlich die gleichen Möglichkeiten haben, sich an der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um Werte und die Bemühung um ihre Transformation in Rechte und Pflichten zu beteiligen.

Diese staatliche Enthaltensamkeit gegenüber der Propagierung bestimmter Werte und Wertüberzeugungen hat aus protestantischer Sicht nicht nur wohlbegründete historische, sondern auch gute theologische Gründe. Menschen sind von Gott als Prozesse mit offenem Ausgang und nicht mit einem stabilen Wesen geschaffen, aus dem sich ein Kanon in sich stehender Werte ableiten ließe, die für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind. Menschen sind von Gott aus ihrer Gottferne auch nicht dadurch herausgerufen, dass ihnen Gottes Wille als ein verbindlicher Moralkodex erschlossen würde, den sie in ihrem Leben nur zu befolgen hätten, um gottgefällig zu leben. Die Offenbarung von Gottes Willen in Schöpfung und Erlösung erschließt kein verpflichtendes Gesetz, sondern eine befreiende Gabe:¹⁴¹ die Begabung des Menschen, in eigener Freiheit leben und sich in Verantwortung vor Gott und seinen Nächsten selbst die Regeln seines Lebens nicht nur geben zu können, sondern auch geben zu müssen.

Der Mensch wird im Glauben nicht dem Dekalog unterstellt, wie Luther betonte, sondern er wird im Glauben dazu befreit, selbst neue Dekaloge zu schaffen – neue Dekaloge, die besser sind als der von

141 Vgl. *H.-P. Großhans*, Die Wahrheit wird euch frei machen. Zum Verhältnis von Religion, Wahrheit und Macht, *ZThK (Zeitschrift für Theologie und Kirche)* 104, 2007, 336-356.

Moses.¹⁴² Dekaloge aber haben ihre Pointe im ersten Gebot und damit darin, dass Menschen sich selbst von dem unterscheiden, dem allein uneingeschränkte Verehrung gebührt. Das einzige prinzipiell geltende Gebot ist deshalb das erste Gebot: «Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst (brauchst!) keine anderen Götter neben mir haben.» Es ist auch das einzige, das faktisch nie eingehalten wird. Alle anderen Gebote kennen ihre situations- und fallbedingten Ausnahmen. Deshalb werden sie meist eingehalten – bis die Ausnahmesituation eintritt. Diese Ausnahmesituationen zu definieren, liegt in menschlicher Verantwortung. Ausnahmen für das erste Gebot dagegen gibt es nicht, und nur deshalb können die Regelungsmaterien aller anderen Gebote in die Freiheit der Selbstregulierung der Menschen gestellt werden. Denn im ersten Gebot wird Gott nicht als einer präsentiert, der ein Rechtsverhältnis zum Menschen etabliert und sein Recht auf den Menschen anmeldet (Gesetz), sondern als der, der den Menschen seine Hilfe anträgt und sich selbst als Herr und Helfer den Menschen zuspricht (Evangelium). Alles, was Menschen sind und haben, verdankt sich dieser Gabe Gottes, auch die Freiheit, ihr Leben an Werten zu orientieren, die sie sich selbst setzen und an denen sie sich in eigener Verantwortung orientieren. Die Verbindlichkeit von Gottes gutem Willen für das menschliche Leben besteht also nicht darin, dass Menschen sich heteronom an einem Wertekanon orientieren müssten, der ihnen gesetzt ist, und sei es in theonomer Heteronomie, sondern dass sie *coram deo* autonom leben. Sie sollen von sich aus wollen, was für sie gut ist und Gott für sie will, und sie tun das nach christlicher Überzeugung dann, wenn sie sich aus freien Stücken zu einem Leben in freier Liebe zu Gott und den Nächsten bestimmen. Denn nur so geht es: Auch ein (abstrakt verstanden¹⁴³) allmächtiger Gott kann nicht bewirken, dass Menschen ihn oder andere aus freien Stücken lieben. Freiheit lässt sich nicht erzwingen, sondern nur selbst praktizieren, und Liebe auch.

142 M. Luther, Thesen de fide (1535), WA 39 I, 47, 25-36.

143 Abstrakt deshalb, weil Gottes Allmacht theologisch konkret als Merkmal seiner Liebe, also als *allmächtige Liebe* zu verstehen ist.

Protestantische Theologie hat deshalb eine andere Einstellung zur Autonomie des Menschen und zur Säkularität des modernen Rechtsstaates als die katholische Tradition lange hatte und zuweilen auch heute noch hat. Weder die Autonomie des Menschen noch die Säkularisierung des Rechts noch die Säkularität und weltanschauliche Neutralität des Staates sind *als solche* theologisch fragwürdig, was immer im Einzelnen als verbesserungsfähig und korrekturbedürftig angesehen werden mag. Im Gegenteil. Diese Entwicklungen der Neuzeit sind nicht in Kauf zu nehmen, weil man sie nicht ändern oder aufhalten kann, sondern *sie sind positiv zu unterstützen*. Anders als von (manchen) kirchlichen Traditionen gilt vom christlichen Glauben, dass er nicht tolerant erträgt, was nicht mehr zu verhindern ist, sondern dass er sich aktiv dafür einsetzt, dass Menschen autonom über sich selbst und ihr Zusammenleben entscheiden. Es ist gerade die Würde des Menschen, dem Gott seine Lebensgemeinschaft anträgt, dass er *autonom* über sich selbst und sein Zusammenleben mit anderen entscheiden kann, aber auch muss. Es steht nicht fest, wer wir sind und wie wir leben sollen. Wir bekommen es aber von Gott, der Kirche oder der Theologie auch nicht gesagt, sondern nach evangelischer Überzeugung ist es gerade die Pointe des Glaubens, dass jeder Mensch das nach seinem Gewissen und in eigener Verantwortung vor Gott und seinen Mitmenschen zu entscheiden hat und es faktisch durch die Art und Weise, wie er lebt, auch entscheidet.

Diese Gleichheit der Existenzsituation aller ist im reflektierten Handeln und Entscheiden eines jeden jederzeit zu beachten. Deshalb ist im Zusammenleben der Menschen Macht durch Recht zu kultivieren und Recht durch Recht zu limitieren und zu legitimieren – durch *positives* Recht, das Menschen sich selbst verbindlich setzen, und nicht bloß durch überpositives Naturrecht, das zwar Geltung für alle zu haben beansprucht, rechtlich aber unverbindlich bleibt.



Prof. Dr. Dr. h.c. Ingolf U. Dalferth

Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich

9. Juli 1948 geboren in Stuttgart; verheiratet, zwei Söhne
1968-1975 Studium der evangelischen Theologie, Philosophie, Linguistik und Anglistik in Tübingen, Edinburgh, Wien und Cambridge/UK
1971-1973 Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes
1974-1979 Assistent am Institut für Hermeneutik der Universität Tübingen
1977 Promotion zum Dr. theol. bei Prof. Dr. Eberhard Jüngel in Tübingen
1980-1986 Hochschulassistent; stellvertretender Leiter des Instituts für Hermeneutik
1982 Habilitation bei Prof. Dr. Eberhard Jüngel in Tübingen
1986-1987 Universitätsprofessor für systematische Theologie in Tübingen
1987-1989 Hulsean Lecturer an der Universität Cambridge/UK
1988-1990 Außerplanmäßiger Professor an der Universität Tübingen
1988 Gastprofessur für Religionsphilosophie an der Universität Uppsala
1990-1995 Professur für Evangelische Theologie (Dogmatik) und Religionsphilosophie in Frankfurt am Main
1995 Samuel Ferguson Lecturer an der Universität Manchester/UK
seit 1995 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie in Zürich
1996-1998 und 2004 – 2006 Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie
seit 1998 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich
seit 1999 Präsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie
seit 2000 Hauptherausgeber der Theologischen Literaturzeitung (Leipzig)
seit 2004 Permanent Fellow am Collegium Helveticum in Zürich
2005 Dr. h.c. der Theologischen Fakultät Uppsala
2005-2006 Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin
2006 Dr. h.c. der Theologischen Fakultät Kopenhagen
ab 2008 zusätzlich zur Professur in Zürich: Danforth Professor of Philosophy of Religion in Claremont/CA

Wichtige Veröffentlichungen

- Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung versehen, München 1974.
- Religiöse Rede von Gott. Studien zur Analytischen Religionsphilosophie und Theologie, München 1981.
- Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984.
- Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg 1991.
- Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.
- Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg 1993.
- Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.
- Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997.
- Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung, Leipzig 2002.
- Theology and Philosophy, Eugene OR 2002.
- Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.
- Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Forum zur Theologischen Literaturzeitung 11/12, Leipzig 2004.
- Das Böse. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen 2006.
- Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006.
- Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God, Leuven/Paris/ Dudley 2006.
- Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.