

Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll

## Die Akademie – ihr Beitrag für Kirche und Gesellschaft

*Prof. Dr. Johannes Fischer*

### **Ein Beitrag aus der Tagung:**

Gesellschaftspolitische Verantwortung

Eberhard Müllers Beitrag zum Profil der Kirche

Bad Boll, 2. September 2006, Tagungsnummer: 020606

Tagungsleitung: Joachim L. Beck

---

### **Bitte beachten Sie:**

Dieser Text ist ausschließlich zum persönlichen, privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen Genehmigung des Urhebers/der Urheberin bzw. der Evangelischen Akademie Bad Boll.

© 2006 Alle Rechte beim Autor/bei der Autorin dieses Textes

Eine Stellungnahme der Evangelischen Akademie Bad Boll ist mit der Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen.

Evangelische Akademie Bad Boll  
Akademieweg 11, D-73087 Bad Boll  
E-Mail: [info@ev-akademie-boll.de](mailto:info@ev-akademie-boll.de)  
Internet: [www.ev-akademie-boll.de](http://www.ev-akademie-boll.de)

## Die Akademie – ihr Beitrag für Kirche und Gesellschaft

*Prof. Dr. Johannes Fischer*

Es ist die Tragik erfolgreicher Institutionen, dass sie gerade aufgrund ihres Erfolges vergessen machen, wie bahnbrechend einmal dasjenige gewesen ist, das sie repräsentieren. Das gilt auch für die evangelische Akademie. Ihre Geschichte ist eine Erfolgsgeschichte, was ihre Akzeptanz und Ausstrahlung betrifft. Gerade deshalb ist uns das, was von ihr ausgegangen ist, so sehr zur Selbstverständlichkeit geworden, dass man zu ihren Anfängen zurückgehen muss, um den Beitrag begreifen und würdigen zu können, den sie für die Kirche, aber auch für die Gesellschaft der Nachkriegszeit geleistet hat und bis heute leistet.

Ich möchte daher mit einem Blick auf die Anfänge beginnen. Liest man die Berichte von Eberhard Müller darüber nach, dann ist man geneigt, im Blick auf diese Anfänge von einem *Kairos* zu sprechen. Gemeint ist damit der fruchtbare Moment, der Moment, in dem etwas an der Zeit ist bzw. seine rechte Zeit hat. In den Berichten von Eberhard Müller ist etwas von solchem *Kairos*-Bewusstsein zu spüren. Deutschland lag in Trümmern, die politischen Strukturen waren zerbrochen bzw. wurden durch die Siegermächte diktiert. Es war die Stunde Null, in der es um einen fundamentalen Neuanfang ging. Dazu bedurfte es der Rechenschaft darüber, was es gewesen ist, das in die Katastrophe geführt hatte. So sind Eberhard Müllers Reflexionen auf die Anfänge der Akademie mit einer Zeitdiagnose verbunden, die vor allem die kirchliche Entwicklung in den vorausgegangenen 100 Jahren bis zur Katastrophe des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkriegs betrifft.

Im Zentrum dieser Diagnose steht das Verhältnis von Kirche und Welt. Als Folge von Aufklärung und Säkularisierung hatte sich im 19. Jahrhundert innerhalb der evangelischen Kirche und Theologie eine ganz bestimmte Sicht dieses Verhältnisses entwickelt. Dietrich Bonhoeffer hat sie in den Entwürfen, die nach dem Krieg als seine Ethik veröffentlicht wurden, treffend als „Denken in zwei Räumen“ beschrieben: hier die Kirche, deren Aufgabe die Verkündigung des Evangeliums ist, dort die Welt, in der andere Gesetzmässigkeiten gelten und die aufgrund der Säkularisierung für die Kirche weithin zum fremden Territorium geworden ist. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird der Begriff der *Eigengesetzlichkeit* zu einem verbreiteten Topos, um das zu charakterisieren, was die moderne Welt ausmacht. Sie folgt ihren eigenen Regeln und Gesetzen, und in dieser Sicht erscheint die Vorstellung geradezu naiv, man könne nach christlichen Grundsätzen auf die Gestaltung der wirtschaftlichen, sozialen oder politischen Verhältnisse Einfluss nehmen. In der Perspektive dieses Zweiräumedenkens beschränkt sich der Einfluss der Kirche darauf, durch die Verkündigung des Evangeliums Menschen für den Glauben und für die Kirche zu gewinnen. Hier lag der eigentliche kirchliche Auftrag, und mit dieser evangelistischen Zielsetzung entstanden Ende des 19. Jahrhundert verschiedene Initiativen und evangelische Vereine, die der Entkirchlichung grosser Teile der Bevölkerung entgegenzuwirken suchten.

Es ist nach 1945 viel darüber geschrieben worden, welchen Anteil das, was man die lutherische Zweireiche-Lehre nennt, an dieser Art des Denkens gehabt hat. Luther selbst hat ohne Zweifel so nicht gedacht. Grundlegend für seine Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Welt, wie sie in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ entwickelt wird, ist die Unterscheidung zweier *Reiche*,

nämlich des Reiches Gottes und des Reiches der Welt, denen zwei *Regimente* oder Regierungsweisen Gottes zugeordnet sind. Danach übt Gott im Raum der Kirche sein geistliches Regiment aus durch das Wirken des Heiligen Geistes und im Raum der Welt sein weltliches Regiment durch das Schwert der Obrigkeit. In dieser Sicht ist die Welt für die Kirche kein fremdes Territorium im Sinne einer Sphäre ohne Gott, in der andere Mächte das Sagen haben. Vielmehr stehen die Christinnen und Christen auch im Reich der Welt unter Gottes Regiment, und dieses Regiment nimmt sie vielfältig dazu in Anspruch, dass sie dort ihren Dienst tun im Sinne christlicher Liebe, d. h. zum Nutzen des Nächsten.

Es ist die theologische Entwicklung im 19. Jahrhundert gewesen, die aus dieser Auffassung Luthers etwas ganz anderes gemacht hat. Luthers Unterscheidung zwischen den beiden Reichen wird hier rezipiert, um die mit der Säkularisierung eingetretene Situation theologisch zu deuten. Es ist kein Zufall, dass sich dabei der Begriff des *Reiches* in den Vordergrund schiebt und der Gedanke des zweifachen *Regimentes* Gottes in den Hintergrund tritt. Denn mit dem Begriff des Reiches schien sich die eingetretene Situation treffend beschreiben zu lassen: Hier das Gottesreich in Gestalt der Kirche, dort das Weltreich in Gestalt einer säkular gewordenen und ihren eigenen Gesetzen gehorchenden Welt. Der für Luthers Obrigkeitsschrift so zentrale Gedanke, dass auch das Reich der Welt unter Gottes Regiment steht und Christinnen und Christen daher dazu berufen sind, auf die sozialen und politischen Verhältnisse gestaltend Einfluss zu nehmen, verlor in dieser Sicht an Bedeutung.

Als ein Beispiel für diese Rezeption von Luthers Auffassung von den beiden Reichen sei Ernst Luthard, ein einflussreicher Theologe des 19. Jahrhunderts, zitiert: „Seine Stellung nahm Luther in der Unterscheidung zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich, wie er es nennt, oder mit anderen Worten in dem Satz von der Innerlichkeit des Christentums im Unterschied von dem äusserlichen Leben in der Welt, wie es auf der Schöpfung beruht.“ Das Christentum wird in die Innerlichkeit, ins Private verlegt, im Gegensatz zum äusserlichen Leben in der Welt. Das war nicht Luthers Meinung. Zwar unterschied Luther mit dem Apostel Paulus zwischen dem inneren und dem äusseren Menschen. Aber der innere Mensch war für ihn wie für Paulus nicht ein *innerlicher* Mensch im Sinne dessen, was dann im 19. Jahrhundert unter Innerlichkeit verstanden wurde, sondern der *geistlich erneuerte* Mensch, dessen Glaube in der äusseren Welt in Erscheinung tritt im Dienst in den weltlichen Ordnungen.

Diese Rezeption von Luthers Unterscheidung zwischen den beiden Reichen bereitete den Boden für die Auffassung, dass das Evangelium in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Angelegenheiten nicht als Orientierungsmassstab taugt. Berühmt geworden ist in dieser Hinsicht das folgende Zitat von Friedrich Naumann, der als Politiker für den Ausbau der Flotte des wilhelminischen Kaiserreiches agitierte. Er schreibt: „Oft habe ich mich gefragt, wenn ich agitierte, ob Jesus das auch getan haben würde. Gewiss nein. Je reiner Jesus gepredigt wird, umso weniger ist er staatsbildend, und wo das Christentum konstruktiv auftreten wollte, d. h. staatsbildend, kulturbeherrschend, da war es am weitesten entfernt vom Evangelium Jesu. Das heisst, wir konstruieren unser staatliches Haus nicht mit Zedern vom Libanon, sondern mit den Bausteinen vom römischen Kapitol. Deshalb fragen wir Jesus nicht, wenn es sich um Dinge handelt, die ins Gebiet der staatlichen und volkswirtschaftlichen Konstruktion gehören. Das klingt hart und schroff für jeden christlich erzogenen Menschen, scheint mir aber gut lutherisch zu sein. ... Staatliche Dinge sind nach ihm <Luther> nicht aus dem Evangelium heraus zu entscheiden, sondern können von Juden und Heiden gradesogut entschieden werden wie von Christen, da zu ihrer Regelung nichts gehört als Vernunft, nicht Offenbarung. Wir kehren zum alten grossen Doktor deutschen Glaubens zurück, indem wir politische Dinge als ausserhalb des Wirkungskreises der Heilverkündigung betrachten. Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte nicht,

weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin ...“ Politik und Wirtschaft unterliegen hiernach eigenen Sachgesetzmäßigkeiten, die sich prinzipiell einer christlich-ethischen Beurteilung entziehen.

Mit diesem Denken in zwei Räumen wird die Welt theologisch und kirchlich preisgegeben. Für Eberhard Müller und für dessen theologische und kirchliche Weggefährten in der Bekennenden Kirche führte die Katastrophe des Dritten Reiches die Folgen dieser Art des Denkens vor Augen, und sie machte die diesbezüglichen theologischen und kirchlichen Versäumnisse bewusst. Der bedeutendste Einspruch gegen diese Art des Denkens ist die Barmer Theologische Erklärung gewesen, in deren zweiter These es heisst: „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern andern Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürfen.“ Neben Karl Barth war es insbesondere Dietrich Bonhoeffer, der sich kritisch mit dem Zweiräume-Denken auseinandergesetzt hat. In seiner Ethik findet sich ein Abschnitt mit der Überschrift „Das Denken in zwei Räumen“, in dem dieses zurückgewiesen wird als ein Denken, das im Widerspruch steht zum Neuen Testament und zu den Einsichten der Reformation.

Es war *eines*, das Zweiräume-Denken *theologisch* zu kritisieren und zu überwinden. Es war ein *anderes*, das Auseinanderfallen von Kirche und Welt in zwei getrennte Räume auf der Ebene der *kirchlichen Verkündigung* zu überwinden. Hier wurde 1945 der rechte Gedanke zur rechten Zeit geboren in Gestalt der Idee der evangelischen Akademie, an deren Ausformulierung Eberhard Müller entscheidenden Anteil hatte. Die Geschichtsschreibung tendiert heute dahin, die Entstehung der evangelischen Akademien nicht allein seinem Verdienst zuzuschreiben. Müller selbst verweist auf Wurzeln in den Deutschen Evangelischen Wochen in der Arbeit der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung und auf seine Erfahrungen mit der Tagungsarbeit im Rahmen der Bekennenden Kirche. Auch spricht er lediglich von Anregungen, die von Bad Boll für die Gründung weiterer Akademien ausgegangen sind, und verweist auf deren eigenständiges Profil. Dass innerhalb kürzester Zeit, nämlich von 1945-1947, sieben evangelische Akademien entstehen konnten, zeigt, dass diese Idee gewissermassen an der Zeit war. Im Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung, die der Akademie bereits damals im Blick auf die geistige Situation am Ende des Zweiten Weltkriegs zugemessen wurde, verdient es Erwähnung, dass neben Eberhard Müller, Helmut Thielicke und Landesbischof Wurm auch der württembergische Kultusminister Theodor Bäuerle massgeblich an der Gründung der evangelischen Akademie Bad Boll beteiligt war.

Was Eberhard Müller mit der Idee der Akademie verband, wird deutlich, wenn man nachliest, wie er die Kirche seiner Zeit wahrgenommen hat. Er sieht deren grösstes Defizit in einem einseitigen Verständnis von kirchlicher Verkündigung, in dem sich jenes Zweiräume-Denken widerspiegelt. Danach vollzieht sich kirchliche Verkündigung im geschlossenen Raum der Kirche abseits der Welt statt im offenen Dialog mit der Welt. Für Eberhard Müller liegt in diesem Verständnis von Verkündigung der entscheidende Grund dafür, warum die Kirche die Menschen immer weniger erreicht. Denn es berücksichtigt nicht, dass die Mitglieder der Kirche ja nicht *nur* Mitglieder der Kirche, sondern dass sie aufgrund der sozialen Differenzierung der modernen Gesellschaft an den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen und Rollen partizipieren: in Arbeit und Beruf, in Gewerkschaften und Vereinen oder in politischen Organisationen. Sie tragen daher nicht nur den christlichen Glauben in sich, sondern haben vielfältig an anderen Diskursen und Perspektiven auf die Wirklichkeit teil, als Wissenschaftler, Richter, Pädagogen, Soldaten, Mediziner, Gewerkschaftler oder Politiker. Das prägt ihre

Sprache, ihr Denken und ihre Einstellung. Eine kirchliche Verkündigung, die davon keine Notiz nimmt, läuft Gefahr, an den Menschen, an ihrer Sprache, ihrem Denken und ihrer Einstellung vorbei zu reden. Wird daher die kirchliche Verkündigung lediglich an der evangelistischen Zielsetzung orientiert, Menschen für die Kirche und den christlichen Glauben zu gewinnen, ohne dass man sich dabei für diese Menschen selbst interessiert mit ihrer Art, die Wirklichkeit zu sehen, und mit dem, was ihr Leben ausmacht – und das ist eben nicht nur die Kirche –, dann ist, wie Eberhard Müller diagnostiziert, die Wirkungslosigkeit solcher Verkündigung vorprogrammiert.

Damit hängt aufs Engste ein Zweites zusammen, nämlich dass die Mitglieder der Kirche solchermaßen im Stich gelassen werden im Hinblick auf die Frage, wie sich ihr Glaube zu ihren sonstigen beruflichen oder politischen Orientierungen und Ueberzeugungen verhält. Auch hier hat die Katastrophe des Dritten Reichs auf drastische Weise bewusst gemacht, was passiert, wenn der Glaube gewissermaßen abgespalten wird von dem, was ein Mensch als Richter, als Lehrer oder als Soldat tut. Wenn die zweite Barmer These Geltung haben soll, dass Jesus Christus Gottes Anspruch auf unser ganzes Leben ist, dann muss die kirchliche Verkündigung darauf gerichtet sein, den christlichen Glauben in Kontakt zu bringen mit den diversen gesellschaftlichen Perspektiven und Orientierungen, an denen Christinnen und Christen als Bürgerinnen und Bürger, als Soldaten, als Richter oder als Naturwissenschaftler teilhaben.

Für Eberhard Müller war daher die Einsicht zentral, dass Verkündigung nicht nur im Reden, sondern zuerst und vor allem im Hören besteht, und zwar im Hören nicht nur auf das Wort der Heiligen Schrift, sondern im Hören auch auf das, was diejenigen zu sagen haben, denen verkündigt werden soll: auf ihre Sprache, auf ihre Sicht, die sie von einer Sache haben, auf ihre Ueberzeugungen. Das betrifft insbesondere den Andersdenkenden, der der Kirche ferner steht. Aus diesem Grund hat Eberhard Müller zu den Tagungen hier in Bad Boll bewusst Menschen eingeladen, die der Kirche fern gestanden sind, und zwar nicht nur als Teilnehmer, sondern als Redner, „um ihnen die Möglichkeit zu geben, in einem gleichberechtigten Austausch der Gedanken die eigenen Positionen zu klären.“ Eberhard Müller sah es als den grössten Mangel der theologischen Ausbildung seiner Zeit an, dass die angehenden Pfarrerinnen und Pfarrer die Fähigkeit zu solchem Gespräch mit Andersdenkenden und mit Menschen aus anderen Lebens- und Erfahrungsbereichen nicht oder nur unzureichend vermittelt bekamen. Es wäre eine eigene Frage, wie es diesbezüglich mit der heutigen theologischen Ausbildung steht.

Es war dieser Gedanke des *Gesprächs*, der der Akademie ihren Namen gab. „Die evangelische Akademie“, so Eberhard Müller, „ist eine Stätte des Gesprächs zwischen Kirche und Welt. Die evangelische Akademie ist also keine Stätte akademischer Ausbildung für den theologischen Nachwuchs der Kirche, auch keine wissenschaftliche Akademie in dem bisher üblichen Sinne. .... die Akademie selbst knüpft mit ihrem Namen an bei der ursprünglichen Bedeutung, die das Wort Akademie bei Plato hat. Die Akademie Platos war zunächst keine Ausbildungsstätte für berufsmässige Philosophen. Sie war der Ort eines Gesprächs mit dem Ziel, im gemeinsamen Austausch die Wahrheit zu erkennen.“

„Im gemeinsamen Austausch die Wahrheit zu erkennen“: Das bedeutet, dass hier nicht die eine Seite die Wahrheit schon hat. Ein Punkt ist dabei ganz besonders hervorzuheben. Der Gedanke eines Gesprächs zwischen Kirche und Welt impliziert die Anerkennung des Rechtes und der Eigenständigkeit ausserkirchlicher, profaner Orientierungen. Der soziale Differenzierungsprozess moderner Gesellschaften bringt es mit sich, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche – Wirtschaft, Wissenschaft, Politik oder der Bereich der Medizin – eigene Orientierungen entwickeln, die das Verhalten in diesen Bereichen steuern. Das bedeutet, dass die Vorstellung, die Bibel oder der christliche Glaube



seien die einzige Quelle für die Orientierung des Lebens und Handelns von Christinnen und Christen in den verschiedenen Bereichen der modernen Welt, an der sozialen Realität scheitert. Historisch betrachtet traf diese Vorstellung auch in der Vergangenheit kaum zu. Unsere Kultur ist schliesslich nicht allein vom Christentum geprägt worden, und so haben Christinnen und Christen immer auch an kulturellen Traditionsbeständen partizipiert, die sich aus anderen Quellen speisten. Das betrifft etwa den Gedanken des Naturrechts, der auf die griechische Antike zurückgeht. Freilich hat es auch immer wieder Gegenbewegungen gegeben in Gestalt christlicher Sondergruppen und Sekten, die ein Leben ganz nach der Heiligen Schrift und nach den Regeln der Bergpredigt zu verwirklichen suchten. Aber das ging nur um den Preis, dass sie sich aus der Gesellschaft zurückziehen und absondern mussten, um eine eigene Gesellschaft im Kleinen zu bilden. Ernst Troeltsch hat in seinem Werk „Soziallehren der Kirchen und kirchlichen Gruppen“ herausgearbeitet, dass das Christentum nur dort eine Prägestärke für die Kultur und Gesellschaft entwickeln konnte, wo es sich mit ausserchristlichem Denken insbesondere in Gestalt des Naturrechtsgedankens verband.

Die evangelische Theologie und Kirche hat sich mit diesem faktischen Pluralismus von christlichem Glauben einerseits und den Orientierungen einer säkularen Kultur andererseits schwer getan. Schien er doch mit dem Gedanken schwerlich vereinbar zu sein, dass der christliche Glaube die allein massgebende Orientierung für das Leben und Handeln von Christinnen und Christen ist, oder, um es mit Barmen II zu sagen: dass Jesus Christus Gottes Anspruch auf unser *ganzes* Leben ist. Die säkulare Kultur und Gesellschaft schien eine Bedrohung dieses Exklusivanspruchs zu sein. Und so hält sich bis tief ins 20. Jahrhundert innerhalb der evangelischen Theologie die Vorstellung, dass es gilt, die sozial-ethische Orientierung in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen – Recht, Staat, Wirtschaft usw. – exklusiv christlich bzw. theologisch abzuleiten und zu begründen. Doch steht dieser Anspruch ersichtlich in Spannung zu den Realitäten der modernen Welt. Der moderne Verfassungsstaat ist nicht unmittelbar aus dem christlichen Glauben hervorgegangen. Dasselbe gilt für die wirtschaftlichen Realitäten, unter denen wir leben. Die heutige Medizinethik ist aus Problemkonstellationen entstanden, von denen die Bibel und die christliche Tradition keine Ahnung hatten, weil die moderne Medizin mit ihren ethischen Herausforderungen für sie unvorstellbar war. Tatsächlich hatte jener Anspruch, die Grundlagen von Staat, Wirtschaft, Recht usw. exklusiv theologisch zu begründen, zur Folge, dass die Debatten, die darüber andernorts geführt wurden: in der Politikwissenschaft und politischen Philosophie, in der Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, im Bereich der Ökonomie usw., weitgehend ausgeblendet und ignoriert wurden. Das hatte zur Folge, dass die evangelische Sozialethik gegenüber dem aussertheologischen Denken in diesen Fragen im intellektuellen Niveau zurückgefallen ist und für Nichttheologen uninteressant wurde. Was sollte ein Jurist zum Beispiel mit der theologischen Begründung der Todesstrafe aus dem heiligen Ernst des Willens Gottes anfangen, wie sie sich bei Paul Althaus findet?

Im Grunde handelte es sich auch hier um ein Denken in zwei Räumen. Zwar wollte man gegenüber jener anderen Art des Zweiräume-Denkens, die ich an Friedrich Naumann illustriert habe und die zwischen Kirche und Welt radikal trennte, gerade den umfassenden Anspruch des Evangeliums für sämtliche Lebensbereiche zur Geltung bringen. Aber man glaubte doch, diesen umfassenden Anspruch nur so zur Geltung bringen zu können, dass man ihn gewissermassen in *Alternative* und *Gegensatz* zu den säkularen gesellschaftlichen Orientierungen formulierte, und so wiederholte sich hier auf eine andere Weise das Zweiräume-Denken in der Entgegensetzung von kirchlich-theologischer und weltlich-säkularer Sicht. Faktisch verlor damit die evangelische Sozialethik an Bedeutung für das gesellschaftliche Leben. Denn auch diejenigen, die der evangelischen Kirche als treue Mitglieder angehörten, hatten doch als Juristen, Politiker, Lehrer oder Naturwissenschaftler an den weltlich-säkularen

Orientierungen teil, die hier theologisch überboten werden sollten, und diese Orientierungen waren für sie die massgebenden in ihrem Berufsbereich.

Hier setzte nach 1945 ein Umdenken ein. Zu diesem Umdenken hat die evangelische Akademie einen entscheidenden Beitrag geleistet. Es bestand, wohlgemerkt, nicht in einem *Verzicht* auf den Gedanken, dass der christliche Glaube in einem umfassenden Sinne die Orientierungsgrundlage für das Leben und Handeln von Christinnen und Christen ist. Liest man Eberhard Müllers Berichte über die Anfänge der Akademie, dann ist es ihm gerade darum zu tun gewesen, dass der christliche Glaube diese umfassende Bedeutung wieder erlangen sollte, nachdem er sie aufgrund des Zweiräume-Denkens weithin eingebüsst hatte. Das Umdenken bestand vielmehr in dem Verzicht darauf, die Orientierung in sämtlichen gesellschaftlichen Bereichen unmittelbar aus dem christlichen Glauben oder aus der Bibel abzuleiten. Die moderne Welt ist aufgrund ihrer sozialen Differenzierung dafür zu komplex geworden. Daher setzte sich nach 1945 zunehmend die Einsicht durch, dass es in sozialetischer Perspektive gilt, die *Eigenständigkeit* und *orientierende Funktion* weltlicher Institutionen anzuerkennen, die als solche nicht christlich begründet werden müssen. Stattdessen geht es darum, den christlichen Glauben und die sozialetische Verantwortung, zu der er verbindet, zu den weltlichen Institutionen *in Beziehung zu setzen*, um sich solchermassen vom christlichen Glauben her ihres *weltlichen Sinnes und Rechtes* zu vergewissern.

Der Schweizer Sozialetiker Arthur Rich hat im ersten Band seiner Wirtschaftsethik diesen neuen und anderen Blick auf die weltlichen Institutionen und Ordnungen prägnant auf den Punkt gebracht. Für ihn stehen die älteren Modelle evangelischer Sozialetik – und hier denkt er vor allem an die lutherische Theologie der Ordnungen und an Karl Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi – mit ihrem umfassenden theologischen Deutungsanspruch gleichermassen unter *Ideologieverdacht*, da in ihnen – wie Rich es ausdrückt – „Absolutes“ und „Relatives“, theologische Wirklichkeitsdeutung und gesellschaftspolitische Fragen auf unzulässige Weise miteinander vermengt werden. Bei allen Modellen dieser Art, so Richs grundsätzliche Kritik, wird „Absolutes in gesellschaftspolitische Prozesse hineinprojiziert“ – der „Schöpferwillen Gottes in die Grundordnungen der Gesellschaft, seine Befreiermacht in die sozialen und politischen Aufbruchsbewegungen der Zeit und die Christokratie in die Analogate gesellschaftlicher Institutionen wie die des Staates“ – mit der Konsequenz einer „ideologieverdächtige<n> Ueberhöhung derartiger Mächtigkeiten“ und einem „faktisch unvermeidlichen Hang, sei es zu einem konservativen oder sei es zu einem revolutionären Konformismus. Beides ist aber sozialetisch höchst bedenklich.“

Rich zieht hieraus die Konsequenz, dass der Ansatz bei der theologischen Deutung und Begründung gesellschaftlicher Institutionen und Ordnungen verfehlt ist. Vielmehr geht es um die Auslegung der christlichen Existenz im Hinblick auf die sozialetische Verantwortung von Christinnen und Christen bezüglich der Gestaltung weltlicher Institutionen und Ordnungen. Ich zitiere Rich: „Nicht die sozialpolitischen Zielsetzungen in der konkreten Gesellschafts- und Weltgestaltung sind vom Zuspruch und Anspruch des Letzten, das im eschatologischen Ereignis Jesus von Nazareth transparent geworden ist, primär zu begründen, wohl aber gilt dies von der *christlichen Existenz in der Spezifität ihres sozialetischen Verantwortlichseins*, also im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen und deren strukturell bedingten Auswirkungen.“ Nicht aus einer theologischen Deutung der *Gesellschaft* sind die sozial- und wirtschaftsethischen Kriterien zu gewinnen, sondern aus der Auslegung der *christlichen Existenz* unter der Fragestellung, in welcher Weise und mit welcher Perspektive sie zu sozial- und wirtschaftsethischer Verantwortung verbindet.

Damit fällt auch auf den Prozess der Säkularisierung ein anderes Licht. Wie ausgeführt, hat dieser Prozess im 19. Jahrhundert wesentlich zur Ausbildung jenes Zweiräume-Denkens geführt. Kirche und Theologie erlebten diesen Prozess vor allem negativ, als *Entchristlichung* der Welt. Der umfassende theologische Deutungsanspruch auf die Wirklichkeit wurde dadurch radikal in Frage gestellt. Es sei nur erinnert an die Kontroverse zwischen Darwinismus und Schöpfungsglaube Ende des 19. Jahrhunderts.

Anders verhält es sich, wenn der umfassende theologische bzw. kirchliche Deutungsanspruch aufgegeben wird. Die Säkularisierung lässt sich dann sehr viel entspannter sehen und als das Sich-Herausbilden einer *gemeinsamen Welt* begreifen, in der Menschen trotz tiefgreifender Unterschiede in ihren religiösen und weltanschaulichen Ueberzeugungen miteinander leben und kooperieren können. *Ein Pfeiler* dieser gemeinsamen Welt sind die Wissenschaften, die das Erkenntnismonopol zuerkannt bekommen hinsichtlich derjenigen Wirklichkeit, von der über alle Unterschiede der Glaubensüberzeugungen hinweg gemeinsam auszugehen ist. *Ein anderer Pfeiler* ist die Herausbildung einer gemeinsamen politischen Kultur, deren grundlegende Regeln, denen jede Bürgerin und jeder Bürger mit der Sanktionsdrohung des Rechts unterworfen ist, von *spezifischen*, exklusiv religiösen Legitimationen abgekoppelt sind. Denn nur dann sind diese Regeln in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft allgemein zustimmungsfähig. Tatsächlich hat sich in modernen demokratischen Gesellschaften eine säkulare öffentliche Gesprächskultur herausgebildet, die es ermöglicht, dass Bürgerinnen und Bürger sich trotz unterschiedlicher weltanschaulicher Ueberzeugungen in politischen Fragen verständigen können.

An die Stelle des Konflikts zwischen religiöser und säkularer Wirklichkeitsauffassung tritt die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Perspektiven, die konfliktfrei nebeneinander bestehen können. Paradigmatisch hierfür ist in historischer Perspektive die rationale Begründung des Naturrechts durch Hugo Grotius gewesen. Angestossen wurde sie durch die verheerende Erfahrung der Konfessionskriege, durch die die religiöse Legitimation der politischen Ordnung kompromittiert war. Denn sie zog diese Ordnung nur in den Streit der Religionsparteien. Daher galt es, die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen und Völker auf eine Weise zu begründen, dass – ich zitiere – die entsprechenden Prinzipien „Platz greifen, selbst wenn man annähme, was freilich ohne die grösste Sünde nicht geschehen könnte, dass es keinen Gott gäbe (*etsi Deus non daretur*), oder dass er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht kümmere“. Die säkulare Begründung des Naturrechts ist bei Grotius also keineswegs gegen den Glauben gerichtet, im Gegenteil, Grotius selbst verstand sich als reformierter Christ. Es geht Grotius vielmehr darum, die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen und Völker so zu begründen, *als ob* es keinen Gott gäbe, um diese Ordnung aus den religiösen Streitigkeiten herauszuhalten. Das ist, wohlgemerkt, etwas anderes als die Behauptung, *dass* es keinen Gott gibt, zu der man sich, wie Grotius betont, nicht ohne die grösste Sünde versteigen kann. Hier wird dem Glauben also seine Perspektive auf die Wirklichkeit gelassen, aber das menschliche Zusammenleben auf eine eigene Grundlage gestellt, die es Menschen unterschiedlichen Glaubens ermöglicht, in Frieden miteinander zu leben. Grotius' Formel lässt sich auch auf andere Bereiche übertragen. So kann man von der neuzeitlichen Naturwissenschaft sagen, dass sie die Natur so erkennt, *als ob* es keinen Gott gäbe. Das ist etwas anderes als die Aussage, *dass* es keinen Gott gibt. Insofern ist die Rede von den „atheistischen“ Naturwissenschaften irreführend. Vielmehr nehmen, wenn man es so betrachtet, Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft verschiedene Perspektiven auf die Wirklichkeit ein, die sich wechselseitig nicht ausschliessen, sondern konfliktfrei nebeneinander bestehen können.

So begriffen ist die Säkularisierung keine Bedrohung, sondern eine Herausforderung für Kirche und Theologie, nämlich christliche Existenz und säkulare Welt in eine produktive Beziehung zueinander



zu setzen, bei der beides gewahrt bleibt: einerseits der umfassende Anspruch des Evangeliums auf das ganze Leben von Christinnen und Christen, wie dies in der zweiten Barmer These formuliert ist; und andererseits die säkulare Eigenständigkeit der Welt und ihrer Institutionen und Ordnungen. Bei Luther findet sich das Modell dafür, wie eine solche produktive Beziehung von Kirche und Welt Gestalt gewinnen kann. Er hat den Richtungssinn christlicher Liebe dahingehend verdolmetscht, dass sie den Nutzen bzw. das Wohl des Nächsten sucht. Das gilt nicht nur für das Leben und Handeln des einzelnen Christenmenschen, sondern auch im Hinblick auf die Beurteilung und Gestaltung weltlicher Institutionen und Ordnungen. Unter dem Kriterium des Wohles lässt sich auch die Säkularität weltlicher Orientierungen und Ordnungen in ihrer Bedeutung würdigen, insofern sie die friedliche Kooperation von Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Ueberzeugungen ermöglicht. Angesichts der heute wieder aufflammenden Gefahr, dass die Religion zu einer Quelle der Spaltung wird, die ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlichen Glaubens unmöglich macht, muss man dies als eine grosse Errungenschaft betrachten. Aber es bedeutet, wie gesagt, eine ebenso grosse Herausforderung für Christinnen und Christen, die sich Rechenschaft geben müssen darüber, wie sich ihr Christsein zu ihrem Leben in den weltlichen Institutionen und Ordnungen verhält.

Diese Rechenschaft hat die Akademie zum Programm erhoben. Und sie hat dieses Programm mit einer imponierenden Breitenwirkung umgesetzt. Eberhard Müller hat das damit verfolgte Ziel einmal so formuliert: „Als Endziel erstrebt die evangelische Akademie eine allmähliche Heranbildung einer im Glauben und in der Erkenntnis mündigen Laienschaft. Durch immer neuen Besuch der Tagungen und der Studienkreise der Evangelischen Akademie soll allmählich ein Kreis von Männern und Frauen herangebildet werden, die nach Klärung der Grundfragen ihrer Berufe und in der Erkenntnis des christlichen Glaubens imstande sind, sich als Christen in den Bereichen des weltlichen Lebens zu bewähren.“ In diesen Sätzen ist der Beitrag der Akademie für Kirche und Gesellschaft prägnant zum Ausdruck gebracht. Im Blick auf die Kirche geht es um einen mündigen Glauben, der die Welt nicht als fremdes Territorium fürchtet und scheut, sondern in der Auseinandersetzung mit den Fragen und Herausforderungen des weltlichen Lebens lernt, welchen Unterschied es macht, sich als Christ in der Welt zu orientieren. Im Blick auf die Gesellschaft geht es darum, solch mündigen Glauben in praktischer Verantwortung vor allem im beruflichen Leben zu bewähren. Eberhard Müller hat gesehen, dass es in der modernen Welt vor allem der Beruf ist, der die Sicht, das Denken und die Ueberzeugungen von Menschen prägt. Daher richteten sich die Tagungsangebote der Akademie zu einem wesentlichen Teil an die verschiedensten Berufsgruppen.

Es wird heute viel von Verantwortung gesprochen: von der Verantwortung des Politikers, des Wissenschaftlers, des Technikers, des Arztes usw.. Verantwortung wird dabei in der Regel als etwas verstanden, das mit bestimmten Funktionen und mit gesellschaftlichen Erwartungen verbunden ist. Sehr viel weniger wird davon gesprochen, woher die Menschen kommen, die bereit und fähig sind, bewusst und ethisch reflektiert Verantwortung zu übernehmen. Es bedarf dazu einer besonderen Art von Bildung. Denn dazu müssen Menschen den Gedanken gesellschaftlicher Verantwortung in ihr persönliches Lebenskonzept integrieren, so dass sie ihn als wesentlich für ihr eigenes Leben betrachten. Wie kommt es dazu? Auch hier scheint mir das, was im September 1945 in dieser Akademie begann, wegweisend zu sein. Das Konzept der evangelischen Akademie war von Anfang an daraufhin angelegt, Menschen gerade auch auf dieser persönlichen Ebene ihres Selbstverständnisses und ihres Glaubens anzusprechen und ihnen hier Klärungen zu ermöglichen. Die Arbeit zu Sachthemen war daher verbunden mit Angeboten geistlicher Art, und es gab und gibt bis heute viel Raum vor allem an den A-

benden für den persönlichen Austausch in zwanglosem Beisammensein. Es ist dieses umfassende Konzept von Bildung, das die Arbeit der Akademie geprägt hat.

Die Situation der evangelischen Akademie ist heute in vieler Hinsicht eine andere als 1945. Ihre Anfänge damals standen unter dem Eindruck der Katastrophe des Dritten Reiches, und sie waren von dem Bewusstsein einer notwendigen Neuorientierung der kirchlichen Verkündigung getragen. Das liegt mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Heute sind es andere Herausforderungen, auf die die Akademien mit ihren Programmen reagieren. So ist, anders als 1945, die Ethik in vielen Bereichen zu einem öffentlichen Thema geworden: im Bereich der Medizin, der Wirtschaft, der Politik oder des Rechtes. Die evangelischen Akademien haben zu Recht die diesbezüglichen Debatten in ihre Tagungsprogramme aufgenommen. Dabei geht es ihnen nicht anders, als es uns Ethikern an den Universitäten geht. Wir stehen in der Gefahr, dass die Agenda diktiert wird durch das, was gerade im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit liegt. Wenn wir nach ethischen Kriterien eine Prioritätenliste derjenigen ethischen Probleme erstellen würden, die in der heutigen Welt vorrangig unsere Aufmerksamkeit verdienen, dann stünden nicht Stammzellforschung, Sterbehilfe oder Patientenverfügungen obenan, sondern unter dem Kriterium der Menschenwürde und der Menschenrechte diejenigen ethischen Probleme, die durch die weltweite Armut aufgeworfen werden. So wie die wissenschaftliche Forschung im medizinischen Bereich zum weitaus grössten Teil auf die Krankheiten in den westlichen Ländern konzentriert ist, so drehen sich leider auch die ethischen Debatten, die wir führen, zum grössten Teil um Probleme, die die westlichen Länder betreffen. Hinzu kommt schliesslich, um noch einen letzten Punkt im Vergleich zur Situation von 1945 zu nennen, dass sich in den zurückliegenden Jahrzehnten ein bunter, kaum noch zu überschauender Bildungsmarkt entwickelt hat, auf dem die evangelischen Akademien starke Konkurrenz bekommen haben. Die Zielgruppen, an die sie sich mit ihrem Angebot richten, sind längst auch Zielgruppen für andere Träger und Institutionen geworden. Dies wirft die Frage auf, worin heute das Spezifische ihres Angebots als *evangelische* Akademie liegt.

Ich möchte hierzu noch einmal den Gedanken des Gesprächs aufgreifen, der, wie wir hörten, im Zentrum der Idee der Akademie steht. Es gibt viele Arten von Gesprächen, den akademischen Diskurs, in dem allein die Triftigkeit von Argumenten zählt, das therapeutische Gespräch, in dem es im weitesten Sinne um das Befinden eines Menschen geht, die Berufsberatung, bei der es um eine Entscheidung über den weiteren beruflichen Weg geht, und vieles andere mehr. Was ist das Besondere der Art von Gespräch, das an einer evangelischen Akademie gepflegt wird?

Ich sagte, dass Eberhard Müller diese Art des Gesprächs als Teil der Verkündigung der Kirche begriff. Dies wohlgermerkt nicht in dem direktiven Sinne, dass den Teilnehmenden eine bestimmte Wahrheit verkündet werden soll, die von vorneherein feststeht. Vielmehr ist der Ausgang offen, wie dies zum Wesen auch der antiken Akademie gehörte, von der die evangelische den Namen geliehen hat. Was die Wahrheit ist und was sich letztlich als tragfähige Wahrheit erweist, das kann nur im Gespräch selbst in Erscheinung treten und evident werden.

Inwiefern ist das Gespräch an der Akademie Verkündigung der Kirche? Wie wir hörten, vor allem deshalb, weil es hier darum geht, den Glauben in Kontakt zu bringen mit der Welt. Nur so kann sich zeigen, welchen Unterschied es macht, als Christ in den Bindungen der Welt zu leben. Freilich, wie ich bereits sagte, hat sich die Akademie von Anfang an nicht nur an überzeugte Christen gewandt, sondern auch an Menschen, die der Kirche ferner standen, und zwar nicht, um sie zu evangelisieren, sondern um ihnen die Möglichkeit zu geben, im Gespräch an der Akademie ihre Position zu klären. In diesem Sinne war die Arbeit der Akademie von Anfang an durch die Tugend des Respektes vor der Ueberzeugung des Andersdenkenden geprägt. Diese Offenheit ist für ihre Arbeit deshalb so essentiell,

weil es für viele Menschen ja selbst eine offene Frage ist, wo sie sich zuordnen sollen, ob zu denen, die der Kirche näher, oder zu denen, die der Kirche ferner stehen, und weil das Gespräch an der Akademie nicht zuletzt im Blick auf diese Frage klärend sein kann und soll.

Das Besondere des Gesprächs an der evangelischen Akademie ist also nicht darin zu suchen, dass hier Menschen mit bestimmten Ueberzeugungen zusammenkommen. Das Besondere scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass es bei allem, was in diesem Gespräch thematisiert wird, und bei aller Erörterung von Sachfragen immer *auch* und *ganz wesentlich* um die Klärung der eigenen *Einstellung* geht. Fasst man den Begriff des Glaubens in einem weiten Sinne, nämlich als ein *Eingestelltsein* auf die Wirklichkeit, dann lässt sich das Gespräch an der evangelischen Akademie dahingehend charakterisieren, dass es diese Glaubensdimension der verhandelten Fragen mitthematisiert und ausdrücklich macht, um Klärungen auf dieser Ebene zu ermöglichen.

Ich will diesen Gedanken etwas näher erläutern. In der Ethik werden wir ständig darauf gestossen, dass die Frage der Einstellung zu etwas eine Frage der *Wahrnehmung* ist. Wie wir auf etwas eingestellt sind, das hängt davon ab, was wir in ihm sehen. Dabei geht es nicht um das, was wir empirisch an ihm feststellen können, sondern um etwas, das sich der empirischen Betrachtung entzieht. Es ist eine empirische Feststellung, dass ein Wesen ein Mensch ist. Aber dass in allen Menschen *Menschen* und nicht etwa Untermenschen zu sehen sind und dass sie dementsprechend als Menschen zu behandeln sind, das lässt sich genauso wenig durch empirische Forschungen beweisen wie die Auffassung des Aristoteles, dass ein Teil der Menschen von Natur als Freie und der andere als Sklaven geboren wird. Es gehörte ganz im Gegenteil zum nationalsozialistischen Rassenwahn, dass man die Herabstufung von Menschen zu Untermenschen durch Rassenforschung glaubte verifizieren zu können. Gerade deshalb ist die Würde des Menschen so gefährdet, weil sie auf keinerlei Weise andemonstriert werden kann. Sie ist eine Sache des Eingestelltseins auf den Menschen, d. h. im weitesten Sinne: des Glaubens, und keine Sache des Wissens.

Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Es ist eine empirische Feststellung, dass höher entwickelte Tiere leidensfähig sind. Doch ist es eines, dies zu wissen, und ein anderes, in einem gequälten Tier ein leidensfähiges Wesen zu sehen. Was hier gesehen wird, ist nicht eine empirische Eigenschaft, sondern das *gefühlte Leiden*, das wir mitempfinden, indem wir uns empathisch in es hineinversetzen. Und dementsprechend sind wir zu ihm eingestellt. Auch die Feststellung, dass in Tieren leidensfähige Wesen zu sehen und dass sie dementsprechend zu behandeln sind, lässt sich auf keinerlei Weise andemonstrieren.

In diesem Sinne lässt sich auch der christliche Glaube als eine bestimmte Weise verstehen, die Wirklichkeit wahrzunehmen, was unmittelbare Konsequenzen für die Einstellung und das Verhalten hat. Ich illustriere dies gerne an Luthers Traktat vom ehelichen Leben, nicht zuletzt deshalb, weil dies ein herrlicher Text ist. Luther unterscheidet darin einen zweifachen Blick auf das eheliche Leben. Das eine ist der empirische Blick, und diesem bietet sich der eheliche Stand als eine jämmerliche Angelegenheit dar: „Es sind viele heidnische Bücher geschrieben worden, die nichts als Weiberlaster und die Unlust des ehelichen Standes beschreiben, so dass etliche gemeint haben, wenn die Weisheit selbst ein Weib wäre, sollte man dennoch nicht freien.“ Und: „Die Welt sagt von der Ehe: Eine kurze Freude und eine lange Unlust.“ Das andere ist der Blick des Glaubens, der aufgrund von Gen 1,27f – und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zu seinem Bilde schuf er ihn, und er schuf sie als Mann und Weib, und Gott segnete sie – in dem Menschen an der eigenen Seite etwas sieht, was ihm empirisch nicht anzusehen ist, nämlich dass er der Mensch ist, den Gott mir zur Seite gestellt hat. Der zentrale Gedanke in Luthers Ausführungen ist, dass das eheliche Leben in dieser Erkenntnis gründet:

„Es ist ein völlig ander Ding: ehelich sein und (das Wesen des) ehelichen Lebens erkennen. Wer ehelich ist und (das Wesen) ehelichen Lebens nicht erkennt, der kann nimmermehr ohne Unlust, Mühe und Jammer darinnen leben.“ Ehelich sein, d. h. verheiratet sein, heisst noch nicht, ein eheliches Leben führen. Ebenso wenig sind es empirische Faktoren wie die wechselseitige Attraktivität oder die Gefühle, die die Partner füreinander hegen, die die Ehe begründen, wie dies später die Auffassung der Romantik war, die in dieser Hinsicht bis heute nachwirkt. Vielmehr ist das eheliche Leben in etwas Nicht-Empirischem fundiert, nämlich in der Wahrnehmung des Glaubens, die die Partner im jeweils Anderen und auch in ihren Kindern die Menschen sehen lässt, die ihnen von Gott an die Seite gestellt und zur Aufgabe gemacht sind. Und das bedeutet gegenüber dem empirischen Blick auf die Ehe eine vollkommen andere Einstellung nicht zuletzt im Hinblick auf die Pflichten und Lasten, die mit dem ehelichen Leben verbunden sind.

An diesem Text Luthers lässt sich verdeutlichen, was das Wesen und die Aufgabe kirchlicher Verkündigung ist: die christliche Ueberlieferung so zur Gegenwart in Beziehung zu setzen, dass sie für die Gegenwart wahrnehmungsleitend wird, so wie in Luthers Traktat Gen 1, 27 wahrnehmungsleitend wird für das eheliche Leben. Damit wird in der Gegenwart eine bestimmte Einstellung bewirkt, die unmittelbare ethisch-praktische Konsequenzen hat. Wenn ich ihn richtig verstehe, dann sah auch Eberhard Müller hierin das Wesen und die Aufgabe der Akademie: die christliche Ueberlieferung wahrnehmungsleitend werden zu lassen für die Gegenwart und die Herausforderungen des weltlichen Lebens. Dies freilich in einem offenen Gespräch, in dem auch andere Perspektiven und Weisen, die Dinge wahrzunehmen, zu Wort kommen und ihren Platz haben sollen im gemeinsamen Bemühen um die rechte Sicht der Dinge.

Arbeit an der Wahrnehmung angesichts der Herausforderungen der heutigen Welt: So könnte man das beschreiben, was evangelische Akademien leisten. Gerade weil uns diese Welt mit ständig neuen Fragen und Problemen konfrontiert, für die die adäquate Wahrnehmung und Einstellung nicht schon zur Verfügung steht, sondern im Bilden der je eigenen Ueberzeugung erst gefunden werden muss, bedarf es solcher Arbeit im Modus des freien und offenen Gesprächs. So gesehen liegt das Besondere der evangelischen Akademie im Vergleich zu anderen Angeboten im Bereich der Erwachsenenbildung in diesem Wissen um die Bedeutung des Glaubens im Sinne des Eingestelltseins auf die Wirklichkeit, und zwar gerade in einer Welt, in der das *Wissen* und *technische Können* eine so bedeutende Rolle spielt. Ob es um den kranken Menschen geht, um die Begleitung Sterbender, um den Status des vorgeburtlichen Lebens, um die Leitbilder von Ehe und Partnerschaft, um die Stellung der sozial Schwachen und Fragen der sozialen Gerechtigkeit, um einen humanen Strafvollzug, um Menschenwürde und Menschenrechte, aber auch um die Frage, was ein gutes menschliches Leben ausmacht und wie der unausweichlichen Tatsache des eigenen Todes standgehalten werden kann – in alledem geht es um die Frage der Wahrnehmung und Einstellung, christlich gesprochen: um den Glauben. Hierin sehe ich den spezifischen Beitrag der evangelischen Akademie für Kirche und Gesellschaft, dass sie diese Dimension präsent hält und Menschen Raum bietet, ihre Einstellung in solchen Fragen zu klären.

Prof. Dr. Johannes Fischer, Zürich