

Zwischen Lust und Ehre

Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft

Moderne Gesellschaften leben von ehrenamtlichem Engagement, von Menschen, die bereit sind, sich einzubringen. Aber moderne Gesellschaften zeichnen sich noch durch etwas anderes aus, nämlich durch Professionalisierung. Dieser Beitrag soll zeigen, dass beides nicht gegeneinander auszuspielen ist. Individuelles, freiwilliges Engagement ist unabdingbar, gleichzeitig sind aber auch Strukturen zu schaffen, die Professionalität gewährleisten. Dabei kann es kein theologisches Sonderwissen geben, wie diese Strukturen aufzubauen sind, mit deren Hilfe den Menschen geholfen werden soll.

Als vor wenigen Wochen Victor von Bülow, besser bekannt unter dem Namen Lorient, verstarb, titelte ein Feuilleton *Das wäre jetzt wirklich nicht nötig gewesen*. Warum mir dies einfiel, als ich es mir frühmorgens mit einer Tasse Kaffee ausgerüstet auf dem Sofa bequem machen wollte, um diesen Vortrag vorzubereiten, weiß ich nicht zu sagen.<sup>1</sup> Vielleicht weil auf dem Sofa unser Hund lag, der sich merklich gestört fühlte durch meine plötzliche Anwesenheit, und Lorient ja auch ein ausgeprägter Hundeliebhaber war. Aber Hunde denken bekanntlich nicht, vermutlich jedenfalls nicht. Sie sind nicht dergestalt reflexiv, wie Menschen es sind: um sich selbst wissend. Was auch bedeutet: Sie schauen zwar nach unserer Ansicht melancholisch drein, sind aber – immer noch vermutlich, denn wir wissen dies ja nicht wirklich – nicht grüblerisch veranlagt und deshalb auch nicht reflexiv melancholisch. Es gibt jedenfalls kein empirisch gestütztes Wissen, dass ein Hund jemals den reflexiven Satz *Das hätte nun wirklich nicht sein müssen*, wenn Herrchen oder Frauchen ihn wieder einmal vom Sofa vertreibt, herausgebellt hätte. Auch wenn zumindest der mir etwas besser bekanntere Hund immer wieder den Eindruck erweckt, als dächte er diesen Satz.

---

<sup>1</sup> Der Text geht auf ein Grundsatzreferat zurück, das beim Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen zum Thema „Zwischen Lust und Ehre. Freies Engagement in Kirche und Gesellschaft“ im September 2011 in München-Freising gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Da Freiheit zwar schwer zu denken ist, aber wunderbar ist, sie zwar immer wieder ironisiert, aber auch von den Ironikern gebraucht wird, sie selbstverständlich endlich und begrenzt ist und sie – man kann es nicht verschweigen – auch immer dazu neigt, komisch zu werden, sei das Werk des großen Victor von Bülow allen Ernstes als grandiose Einführung in eine Philosophie der Freiheit empfohlen, welche sich gegenwärtigen Denkbedingungen stellt – und die menschlich sein will, weil der Mensch es verdient.

Loriot war nicht nur ein Hundeliebhaber, sondern auch ein glänzender und dabei immer großzügig wohlwollend bleibender Analytiker dessen, was man philosophisch *endliche Freiheit* nennt. Als existierende Freiheit gibt es Freiheit nie abstrakt, sondern immer nur als bestimmte – was bedeutet: Sie aktualisiert sich als Freiheit, als Selbstbestimmungsmöglichkeit durch sich selbst, an einem Material, das sie bestimmt und über das sie zugleich bestimmt. Eine gewichtige Rolle spielen dabei Bewusstseinsbeeinflussungen, seien diese auch zufälliger Art, Begegnungen, Prägungen usw. Gleichzeitig hat Loriot gezeigt, dass Freiheit notwendig engagiert ist. Unvergesslich ist, wie Direktor Lohse in *Pappa ante portas* nach seiner Zwangspensionierung seine beruflich eingeübten Organisationsfähigkeiten nun in seiner Rolle des männlichen Familienvorstandes zur Wirkung kommen lässt. Die allein interessierende Frage lautet deshalb, wie frei, man kann auch sagen: wie autonom die Freiheit ist und wie sie kriteriell entscheidet, worauf sich ihr Engagement richtet oder richten sollte. Engagement kann lebenswürdig, aber auch anstrengend für andere sein.

Bevor ich dieser Frage nachgehe und dann wieder auf Loriot zurückkomme, erlaube ich mir eine weitere ultrakurze, dieses Mal soziologische Bemerkung. Es gibt keinen beliebigeren von bestimmten kirchlichen Zirkeln engagierter gepflegten kulturkritischen Vorwurf als den eines verbreiteten Hedonismus. Zwar begegnen solche Phänomene eines egozentrischen Glücksrittertums uns auch in der hiesigen Gesellschaft. Dennoch bin ich sehr im Zweifel, ob man insgesamt von einem Rückgang des Engagements im Sozialen oder auch Kulturellen sprechen kann. Was jedoch auf breiter Basis zu beobachten ist, ist eine Entpolitisierung der Öffentlichkeit. Das Ende der Utopien, der großen Erzählungen, wird seit nunmehr zwei Dekaden immer wieder konstatiert. Gleichwohl bedeutet dies bezogen auf die westlichen Gesellschaften nicht, dass hiermit auch ein empirisch messbarer Abbruch des individuellen oder auch organisierten Engagements verbunden wäre.

Insgesamt zu beobachten ist aber, dass Menschen sich konkret vor Ort an Entscheidungsprozessen beteiligen und bereit sind, sich dann zu engagieren, wenn sie es für notwendig erachten und, dies ist als Motivationsquelle vielleicht noch wichtiger, es realistisch erreichbare Ziele gibt. Es werden keine politischen Grundsatzdebatten geführt, sondern man engagiert sich konkret. Sei es vor Ort oder sei es für konkrete Projekte in fernen Ländern. Dies spiegelt sich meines Erachtens auch im kirchlichen Kontext wider. Auch Kirche ereignet sich für die allermeisten Menschen vor Ort, in den konkret erfahrbaren regional beziehungsweise personal strukturierten Gemeinden. Sind konkrete Engagementmöglichkeiten nicht gegeben, so reduziert sich das Interesse sofort. – Und damit bin ich an dem Punkt angelangt, der es sinnvoll erscheinen lässt, systematisch nach dem Strukturgefüge von Freiheit und Engagement zu fragen.

Dabei gehe ich von zwei Thesen aus. *Erstens* ist zwar daran festzuhalten, dass Freiheit notwendig praktisch und damit immer für etwas engagiert ist. Ich betone nochmals: Sie kann gar nicht anders, als sich als an sich selbst interessierte und deshalb immer auch, dies wird noch zu begründen sein, als an der Welt interessierte Freiheit zu vollziehen. Deshalb muss sie sich, will sie als Freiheit tatsächlich *frei* sein, vergewissern, von welchen Gründen sie sich bestimmen lassen will – sprich: *wie* sie engagiert sein will. *Zweitens* finden diese Suchbewegungen von Selbstbestimmung in bereits geformten Kulturräumen statt, in Räumen mithin, in denen bereits geschichtlich ausgeprägte Objektivierungen des Geistes herrschen, die das Sozialwesen Mensch maßgeblich prägen. Zwar ist der Mensch in einer freiheitstheoretischen Betrachtungslogik nie nur das Produkt von Vergesellschaftungsfaktoren, die ihn unkontrollierbar determinierten. Aber gerade deshalb braucht es eine reflexive Sensibilität für solche Faktoren, ohne dass man sich je gewiss sein könnte, diese vollständig in den Blick bekommen zu können.

#### 1.

Es ist eine bis heute gültige, um 1800 gewonnene Einsicht, dass sich das Phänomen der Freiheit nicht abhandeln lässt wie andere das menschliche Bewusstsein bestimmende Begriffe. Ich kann auf die verwickelten Debattenlagen hier nicht weiter eingehen. Bei Kant, Fichte und Schelling setzte sich jedenfalls die Einsicht durch, dass sich die Wirklichkeit von Freiheit nur über ihren Vollzug vergewissern lässt. Dabei rekurrierte man keineswegs nur auf empirisch basierte Argumente wie die Erfahrung sittlichen Sollens oder des Erhabenen. Denn dass solche das Bewusstsein bestimmende Phänomene externe Ursachen haben könnten, also der Glaube, dass diese meine Erfahrungen doch nur eine Fiktion sein könnten, lag als Verdacht bereits damals in der Luft. Der Naturalismus der Gegenwart<sup>2</sup> wiederholt letztendlich geistige Strömungen des 19. Jahrhunderts. Die erwähnten Philosophen wussten bereits um die Versuchung einer naturalistischen Reduktion des Freiheitsbewusstseins. Aber fasziniert von der Freiheit argumentierten sie leidenschaftlich für sie, und sie fanden ein Argument für ihre Wirklichkeit, das zwar nur denjenigen einleuchtet, die sich als frei (verstehen) wollen, das aber dennoch strikt als Argument zu begreifen ist, weil zu zeigen ist, dass es denen einleuchten *kann*, die bereits ein affirmatives Verhältnis zur Freiheit eingenommen haben. Die Freiheit kann sich ihrer Wirklichkeit nur in der Aktualität ihres

<sup>2</sup> Vgl. dazu die instruktiven Beiträge in Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M. 2004.

Selbstvollzuges vergewissern, aber in dieser ihrer Aktualität ist sie sich selbst unhintergebar gewiss.

Kant hat die Wirklichkeit der Freiheit über die Erfahrung des moralischen Sollens vergewissert. Die Gewissheit des *Du sollst* stand ihm so unumstößlich fest, dass ihm kein Zweifel an einem diesem Sollen entsprechenden möglichen Können und damit am Freiheitsvermögen aufkam. Vermutlich würden auch nur wenige Menschen den Gehalt dieses Sollens anzweifeln. Jedenfalls faktisch. Das Engagement unzähliger Menschen im Bereich des Sozialen, ihr Eintreten für das, was als Menschenrechte bezeichnet wird, deutet darauf hin, dass Kants Bestimmung des Menschen als Selbstzweck, der als solcher an sich und für sich unbedingt zu achten sei, bis heute überzeugt. Dabei wird diese Bestimmung offensichtlich so interpretiert, dass diese Selbstzweckhaftigkeit nicht nur zu achten, sondern innovativ zu fördern ist. Ansonsten wäre nicht zu erklären, warum etwa eigensinnige oder ökonomische Kalküle immer wieder untergeordnet werden, wenn der Blick auf – relativ betrachtet – schwächere Menschen fällt.

Und dennoch muss gefragt werden, ob nicht eine solche Bindung von Menschen an eine Ethik des Engagements für Schwächere die Anzeichen geschichtlicher Kontingenz an sich trägt. Es gibt eine Verinnerlichungsgeschichte des Menschen und eine Geschichte des Erlernens moralischer Sensibilität für einen jeden Menschen, die davor warnen lassen, mit einem statischen Begriff des Menschen – einer ‚Natur‘ – anzusetzen. Sich die unbedingte Achtung eines jeden Menschen zum Maßstab des eigenen Freiheitsvollzuges zu machen, geht als unvertretbarer möglicher Akt der Selbstbestimmung hervor aus einem komplexen Gefüge von geschichtlich gewordenen gesellschaftlich-kulturellen Faktoren. So zu argumentieren, läuft weder auf einen Determinismus der Freiheit noch auf einen Relativismus hinaus. Auf Ersteres nicht, weil lediglich die realen Bedingungen menschlicher Freiheit radikal in den Blick genommen werden, um ernst zu nehmen, dass der Mensch ein vergesellschaftetes Wesen ist, ohne nur Abbild von Gesellschaft zu sein. Auf Zweiteres nicht, weil der Maßstab der Achtung eines jeden Menschen in einer Instanz gerechtfertigt wird, die sich durch das Moment der Unbedingtheit auszeichnet, die der Freiheit selbst. Denn: Zum einen gibt es keine zwingenden Gründe, die überhaupt eine andere Instanz mit Unbedingtheitscharakter in den Blick geraten lässt und die deshalb normbegründend wirksam werden könnte. Zum anderen ist garantiert, dass der Mensch tatsächlich bei sich ist, wenn er sich solcherweise bestimmt. Autonomie und Moralität fallen dann zusammen. Aber: Dieser Antirelativismus hängt daran, dass der Grundsatz von der unbedingt zu achtenden, ja zu befördernden Würde eines jeden Menschen in der Freiheit des Menschen seine Bejahung gefunden hat.

## 2.

Bisher sind meine Überlegungen so weit gediehen, dass die Freiheit als immer bereits engagierte zu begreifen ist, aber – und das ist für unser Thema wichtig: Sie ist eben doppelt engagiert. *Zunächst* einmal bezogen auf sich selbst. Denn in allen ihren Akten, ihrem Selbstvollzug als Freiheit, bestimmt sie sich durch sich selbst und wählt darin sich selbst als Freiheit. Dabei muss nicht bewusst sein, dass dies die grundlegende Wahl der Freiheit ist, nämlich sich selbst als Freiheit zu wollen. Faktisch realisiert sich die Freiheit aber als diese Selbst-Wahl. In der Weise nun, wie sie sich bestimmt, darin, welchen Gehalt sie als den ihren wählt, gewinnt sie ihre bestimmte Identität. Dann ist sie *zweitens* immer extern engagiert, das heißt: Sie bestimmt sich, indem sie Anderes als Gehalt wählt. Bezogen auf die Frage des Engagements kommt hier nun die Frage ins Spiel, *welches* Engagement der Mensch sich als ein Wesen der Freiheit aus einem Horizont unterschiedlicher Möglichkeiten als das eigene wählt. Weil es das Eigentümliche der Freiheit ausmacht, als die Bedingung ihrer Möglichkeit reflexiv zu sein, ihr damit jede Selbstverständlichkeit abhanden kommt, muss sie sich auch selbst dazu bestimmen, was sie nun in ihrem Vollzug *als* Freiheit bestimmen soll.

Was bisher als Selbstbestimmungsmöglichkeit der Freiheit durch sich selbst bezeichnet wurde, existiert damit immer nur in konkret vermittelter Gestalt. Es gibt kein Freiheitsvermögen, das nicht eingebunden wäre in geschichtlich generierte gesellschaftliche, sozial-kulturelle und politisch gestaltete Wirklichkeiten. Auch religiöse Deutungssysteme der Welt und des Menschen sind hier zu berücksichtigen. Jedes Nachdenken über Freiheit, das die empirische Wirklichkeit unterschlägt, nimmt darüber hinaus nicht nur eine Abstraktion vor, die mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun hat; sondern es wird sehr schnell ungnädig gegenüber dem konkret existierenden Menschen. Denn die Einsicht, dass die menschlichen Lebenswirklichkeiten immer bereits geprägt sind durch vorangegangene Generationen, schließt auch ein, in Prägungen zu existieren, die nur begrenzt in den Griff zu bekommen sind. Gleichzeitig wird einsichtig, dass alle scheinbar selbstverständlich kulturell wirkenden Begriffe zunächst einmal ihrer historischen Kontingenz überführt werden, womit sie, wenn dies bewusst wird, ihre selbstverständliche Normativität verlieren. Ob beispielsweise Menschen ihre Engagementverpflichtung nur so weit interpretieren, wie der soziale Verbund es fordert, oder ob sie bereit sind, sich darüber hinaus einzusetzen, steht keineswegs fest. Ehrenamtliches, innovatives und vielleicht sogar bezogen auf die eigenen Interessen riskantes Engagement, scheint damit wesentlich davon abzuhängen, ob Menschen sich auch unabhängig gegenüber den gesellschaftlich wirkenden Normsystemen verstehen und ein solches Engagement betreiben wollen oder nicht.

Allerdings lässt sich von außen nie entscheiden, was Menschen im Inneren motiviert. Nietzsches Warnung klingt nach. Bezogen auf religiöse Praktiken formuliert er beißend: „Wer sich erniedrigt, will erhöht werden.“<sup>3</sup> Ob man Nietzsches Gleichsetzung von Moral und Religion teilt, ist nicht entscheidend, wenn es um die Logik dieses Satzes geht. Es gibt zweifelsohne immer auch ein Engagement, das betrieben wird, um entsprechende Anerkennung zu beziehen. Aber – die inneren Beweggründe, man kann es nicht häufig genug betonen, lassen sich von außen nicht beurteilen. Im übertragenen Sinn gilt auch hier das Jesuswort, das einen bereits in biblischen Zeiten als Verinnerlichung des Menschen beschriebenen Prozess umschreibt: „Wer beten will, gehe in seine Kammer“ (vgl. Mt 6,6). Allerdings ist dies bei einem Engagement, dem es um den anderen Menschen und um die Gestaltung der sozialen oder auch ökologischen Wirklichkeiten geht, nicht machbar. Die innere Motivation mag in der Kammer vergewissert und entschieden werden. Aber das Engagement geht nach außen.

Ich möchte noch auf einen Punkt zu sprechen kommen, den ich bereits andeutete, als es um das geschichtliche Gewordensein von Weltinterpretationen und Normsystemen ging. Gerade angesichts der immer wieder von bestimmten Gruppierungen in der Kirche – ich beschränke mich auf die katholische – geäußerten Forderung nach einem Abbau von kirchensteuerfinanzierten Strukturen zugunsten einer auf das „Wesentliche“ (damit sind dann Liturgie und Sakramente gemeint) konzentrierten Kirche, ist mir dieser Punkt sehr wichtig. Ganz ohne Frage entsteht Kirche immer vor Ort, durch Menschen, die ihrem Glauben konkret Gestalt geben wollen. Aber man kann nur davor warnen, ehrenamtliches Engagement von Einzelnen gegen Professionsstrukturen ausspielen zu wollen. Zwar sind Strukturen und Institutionen immer auch schwerfällig, und sie neigen auch dazu, sich zu verselbständigen und Selbsterhaltung zu betreiben. Gleichwohl ist daran festzuhalten, dass Effizienz und Qualität von so manchem Engagement häufig von einer entsprechenden Professionalität abhängt. Was pastoral möglich ist, kann nicht einfach von den Einzelnen geleistet werden. Oft genug hängt die Qualität pastoraler Arbeit von entsprechendem Wissen und zu erlernenden Kompetenzen ab. Dies gilt bereits für die Identifikation von pastoralen Handlungsfeldern.

Wenn ich noch einmal auf Lorient, näherhin auf Herrn Direktor Lohse zu sprechen kommen darf, der – um es vorsichtig zu formulieren – relativ un irritiert durch gendertheoretische Debatten – ähnlich wie der Vatikan – die paternalistische Ausübung seines Direktorenamtes eins zu eins auf seine von ihm definierte Rolle als Familienoberhaupt überträgt, wobei man ihm gerne unterstellen darf, dass er dies gut meint und die neue nachberuflich ergriffene

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (= KSA 2), München <sup>2</sup>1988, 87.

Rolle von ihm schließlich sogar mit Lust ausgeübt wird. Nur – es funktioniert nicht. Nicht nur will sich ihm die Wirklichkeit faktisch nicht fügen, sondern sie tut es mit Gründen nicht. Rollenmuster, Lebensentwürfe haben sich verändert, weil es ein reflexives Wissen davon gibt, dass vorangegangene Rollenmuster und Lebensentwürfe geschichtlich ausgeprägt wurden, sie also nicht einfach natürlich sind. Deshalb muss Direktor Lohse scheitern.

Was sich hier studieren lässt, ist ein sehr grundsätzliches und auch nicht zu lösendes Problem. Moderne Gesellschaften setzen aus innerer Überzeugung auf das Freiheitsprinzip<sup>4</sup>, und sie machen sich gleichzeitig in ihrer Existenz davon abhängig, dass sich Menschen immer wieder – aus welchen Motivlagen heraus auch immer – dazu entscheiden, an der Gestaltung einer solchen Gesellschaft mitzuwirken. Gleichzeitig hat sich in diesen Gesellschaften aber das Wissen um die hochgradige Komplexität aller Lebenszusammenhänge herausgebildet, um eine Komplexität, die die Einzelnen, wenn sie diese zu beherrschen versuchen, überfordert und die danach verlangt, dass entsprechende Strukturen ihrer Bewältigung gesucht werden. Im Bereich naturwissenschaftlich-technologischer Zusammenhänge, auch im Bereich der Medizin, macht dies den allermeisten Menschen so lange keine Schwierigkeiten, wie die Systeme funktionieren. Wer heilt, hat recht, lautet ein alter Grundsatz. Ich frage meinen Arzt nicht, warum das verschriebene Medikament wirkt.

Bezogen auf gesellschaftlich-soziale Wirklichkeiten – und auch Kirchen sind immer auch als solche Wirklichkeiten zu beschreiben – gilt zunächst das Gleiche; auch sie sind von einer immensen Komplexität. Nur sträubt sich in modernen, auf Freiheitsrechte setzenden Gesellschaften alles dagegen, dass die Komplexität des Lebens, um die man weiß, nur noch durch strukturelle Professionalisierung bewältigt werden soll. Im Hintergrund wirkt die Angst, dass sich das Bewusstsein von der Würde der Freiheit in der Kälte technokratischer Verwaltung des menschlichen Lebens verliert. Auf der anderen Seite weiß man aber auch, dass ohne eine Professionalisierung des sozialen Engagements und einer damit einhergehenden Ausprägung entsprechender nachhaltiger Strukturen die Qualität dieses Engagements leidet. Man denke nur an die hocheffiziente Förderung von unterschiedlichst ‚behinderten‘ Menschen oder aber – ein zunehmendes Problem angesichts des demografischen Wandels – der Begleitung von Menschen mit Erkrankungen wie Alzheimer und Demenz. Gleichzeitig wächst auch wieder die Gefahr, dass Menschen

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt mit Nachdruck Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M. 2011, 40: „Als normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne können wir [...] aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen, die Idee der individuellen Selbstbestimmung betrachten.“

angesichts der Ausbildung von entsprechenden Strukturen zu Zielobjekten ökonomischer Interessen werden. Dieses Dilemma scheint mir aber unvermeidbar zu sein. Weil dem so ist, sollte man individuelles Engagement, die Lust an der Freiheit, und die Einsicht in die Ausbildung von professionell betriebenen und verantworteten Strukturen nicht gegeneinander ausspielen. Beides ist um der Würde der Freiheit willen unabdingbar.

## Epilog

Ich hatte bereits angekündigt, zum Schluss nochmals auf Lorient zurückzukommen. Wenn jemand denken sollte *Das hätte nun wirklich nicht sein müssen*, dieser Beitrag, dann ist das selbstverständlich recht. Allerdings würde er oder auch sie damit nur eines bestätigen, nichts weniger nämlich, als dass der Mensch ein reflexives Tier ist. Man kann es sich nicht aussuchen, lieber ein Hund statt ein Mensch sein zu wollen. Und auch ein einmal erreichtes Wissen um die Komplexität aller Lebenszusammenhänge und damit auch der Freiheit kann man nicht wieder abschütteln, man sollte es jedenfalls nicht. Und was hat das Ganze mit Theologie zu tun? Mit einer Theologie, die sich aus geschichtlich tradierten Glaubensüberzeugungen herausschreibt und in diesem Sinne immer auch kirchliche Wissenschaft sein will? Welchen Beitrag können die Kirchen in modernen Gesellschaften zur Entwicklung des Humanen leisten?

Mit einem vom Himmel gefallenem Sonderwissen, wie die komplexen Lebenszusammenhänge zu bewältigen sind, können die Kirchen nicht aufwarten. In ihrem diakonalen Selbstvollzug sind sie darauf angewiesen, das Wissen der Welt zu integrieren. Aber sie können sich angesichts der zwangsläufigen Grenzen eines jeden Engagements an einen Gott erinnern, der sie wegen seiner Lust am Menschen angeredet hat wie Freunde, wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert hat (vgl. *Dei Verbum* 1,2), und der in seiner Menschwerdung alles mit ihnen geteilt, ferner das Versprechen in die Welt gesetzt hat, nichts verloren gehen zu lassen, die Tränen abzuwischen sowie der Falle der Selbsterschöpfung des Menschen etwas entgegenzusetzen. Engagement kann Ausdruck einer bestimmten Selbst-Wahl sein, aber so, wie das soziale, kulturelle oder auch politische Engagement von Menschen Anlass größter Wertschätzung werden kann, kann es auch zur Selbstüberforderung werden. Christlich zu glauben heißt, nicht alles selbst leisten zu müssen, und gerade deshalb das zu versuchen, was machbar ist: Im letzten Punkt gibt es keinen Unterschied zu den anderen Menschen guten Willens.

Prof. Dr. Magnus Striet  
 Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Fundamentaltheologie  
 mit den Arbeitsstellen für Religionswissenschaft und Religionstheologie sowie  
 Film und Religion  
 Theologische Fakultät  
 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
 Platz der Universität 3  
 D-79098 Freiburg  
 Fon: +49 (0)761 203 2078  
 Fax: +49 (0)761 203 2080  
 eMail: Magnus.Striet(at)theol.uni-freiburg(dot)de  
 Web: [http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/ft/rwrt/ft/striet/index\\_html](http://www.theol.uni-freiburg.de/institute/ist/ft/rwrt/ft/striet/index_html)