

Konsens und Dissens in der Ethik

Wie weit reicht die katholisch-evangelische Ökumene?

In der Ethik sind zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen in den vergangenen Jahren immer wieder Unterschiede deutlich geworden – etwa in der Haltung zur Stammzellenforschung oder Pränataldiagnostik. Doch welchen Stellenwert haben diese unterschiedlichen Bewertungen? Wodurch sind sie begründet? Und welche Bedeutung haben diese für das gemeinsame Zeugnis einer unverlierbaren Würde des Menschen? Diesen Fragen stellte sich jüngst die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ der dritten bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten

Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Im Rahmen unserer Tagung „Konsens und Dissens in der Ethik“, die in Kooperation mit der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der Evangelischen Akademie Tutzing, wo die Tagung vom 7. bis 8. März 2019 stattfand, organisiert wurde, wurden die theologischen Grundlagen der Studie im Bereich der Anthropologie und der ethischen Urteilsbildung beleuchtet und zur Diskussion gestellt. Lesen Sie nachfolgend ausgewählte Beiträge der beiden Studientage.

Kinder Adams und Evas – Brüder und Schwestern Jesu. Die biblische Anthropologie in ökumenischer Perspektive

Thomas Söding

I. Aktuelle Probleme

Gibt es ein christliches Menschenbild? Die Gesellschaft geht davon aus; große Teile der Politik erwarten und erhoffen, kleine leugnen, fürchten oder missbrauchen es. Dass sich das christliche Menschenbild im Kern auf die Bibel stützt, wird nicht nur in den Kirchen verstanden. Dass es sich in seiner alt- und neutestamentlichen Spiegelung um ein jüdisch-christliches Menschenbild handelt, wird nicht immer gesehen, aber als theologische Einsicht von erheblicher politischer Brisanz vielfach dankbar aufgenommen. Die christologische Prägung, die vom wahren Menschsein Jesu im Neuen Testament ausgeht, steht ohnedies außer Frage.

Worin aber besteht das christliche Menschenbild, wie die Bibel es grundlegt? Gibt es überhaupt das Menschenbild? Und ist das, was die Bibel von Menschen erzählt, bedenklich und bezeugt, überhaupt noch relevant, da sich die Lebensverhältnisse und Geschlechterrollen tiefgreifend verändert haben? Welche Bedeutung hat die biblische Anthropologie für die gegenwärtigen Debatten, die über die Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten geführt werden? Wie lässt sich das Verhältnis von Theozentrik und Humanität bestimmen, das aktuell vom Erschrecken über religiös motivierte Gewalt dominiert wird? Wie kann die Spannung zwischen der Bestimmtheit einer religiösen Konfession und der Universalität einer Ethik, die Frieden stiftet und Gerechtigkeit fördert, aufgebaut und für die zivilisatorische Energiegewinnung genutzt werden?

Diese Fragen können nur dann gut diskutiert werden, wenn die traditionellen Rezeptionen, die den christlichen



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum

Konfessionen bis heute ihr Profil geben, dargestellt und im Licht der Schrift reflektiert werden. Dies hat die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ im lutherisch-katholischen Dialog getan. Sie hat sich auf eine gemeinsame Beschreibung des biblischen Menschenbildes verständigt und in ihrem Licht konfessionelle Differenzen neu betrachtet. Sie hat in dieser Studie sowohl Traditionskritik betrieben als auch Zukunftsoptionen eröffnet. Deshalb wird sie heute diskutiert.

II. Konfessionelle Kontroversen

Die Anthropologie gehört zu den klassischen Feldern der Kontroverstheologie. Deshalb muss die ökumenische Studie die Hypothese überprüfen, es könnten wesentliche Unterschiede im Menschenbild sein, die bei Zweifelfällen zu unterschiedlichen Urteilen in der Ethik führen. Diese Hypothese wird von der Bilateralen Arbeitsgemeinschaft falsifiziert. Weil das biblische Menschenbild in ökumenischer Gemeinsamkeit beschrieben und erschlossen werden kann, müssen die Dissense anders erklärt werden, während die Gemeinsamkeiten ein starkes Zeugnis diesseits und jenseits der Unterschiede fordern.

Diese ökumenische These kann allerdings weder von den traditionellen Differenzen absehen noch von der kritischen Wahrnehmung der lutherischen Anthropologie einerseits, der katholischen andererseits. Dem Protestantismus wird in der Öffentlichkeit zwar zuweilen eine Affinität zur Freiheit des modernen Menschen zugeschrieben, zuweilen aber eine schwarze Anthropologie, die sich am liebsten über Schuld und Sünde definiert, während mit dem Katholizismus gerne eine etwas harmlose Lebensfreude verbunden wird, aber auch eine Fesselung der Selbstbestimmung in den Fängen eines Lehramts, das im Zweifel immer besser wisse, was für die Einzelnen gut und richtig ist.

Das sind Klischees. Wer hinter die Kulissen schaut, erkennt ein paar echte Kontroversen, die lange Zeit mit harten Bandagen ausgetragen worden sind, auch mit den Waffen kontroverser Bibel-exegese. Was passiert beim Sündenfall? Gehen die Menschen ihrer Gottesebenbildlichkeit verlustig, so eine traditionell evangelische Lesart, oder wird sie lediglich verwundet, so eine typisch katholische Lektüre? Haben die Menschen Willensfreiheit erst im Moment, da sie durch die Annahme des Wortes Gottes zum Glauben gekommen sind, wie oft Luther verstanden wird, oder immer schon als Geschöpfe, auch wenn sie sich von Gott und dem Nächsten abwenden? Bleiben sie im Prozess der Erlösung rein passiv oder werden sie im Gegenteil von Gott aktiviert, so dass sie mit ihm kooperieren können?

In der ökumenischen Studie wird zuerst das biblische Zeugnis selbst dargestellt, und zwar in thematischen Längsschnitten, die der Gottebenbildlichkeit, der Schuld und Not, der Erlösung, dem Lebensanfang und -ende nachgehen, um in einer Option für die Armen zu kulminieren. Der systematische Teil verklammert diese Anthropologie mit dem philosophisch-politischen Menschenwürdediskurs und arbeitet im Zuge dessen Eckpunkte einer ökumenischen Systematik aus.

III. Ökumenische Fundamente

„Gott und die Würde des Menschen“ kann sich als lutherisch-katholische Studie auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ berufen, die inzwischen auch die differenzierte Zustimmung von methodistischer, anglikanischer und reformierter Seite gefunden hat. In der „Erklärung“ ist gezeigt worden, dass es signifikante Differenzen in der Soteriologie wie der mit ihr verbundenen Anthropologie gibt, aber keine kirchentrennenden Gegensätze, sondern unterschiedliche Explikationen einer tiefen Gemeinsamkeit. Freilich ist die biblische Basis der Rechtfertigungslehre in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht eingehend begründet und erst später in einer eigenen Studie genauer reflektiert worden. Das Ergebnis ist ein doppeltes: Zum einen wird deutlich, dass die Kontroversen, die speziell im Westen, in der lateinisch geprägten

Christenheit, ausgetragen worden sind, nur einen Ausschnitt, aber lange nicht die Weite der biblischen Anthropologie und deren Rezeption erfassen. Dieser Umstand erklärt, dass selbst den härtesten Kontroversen starke Gemeinsamkeiten zugrunde lagen; er zeigt aber auch, dass es in lutherischer wie in katholischer Optik blinde Flecken gibt, die in einem breiter aufgestellten Spektrum der Ökumene besser angeschaut werden können. Zum anderen erklären sich die Differenzen vom Zeugnis der Heiligen Schrift her sowohl in ihrem jeweiligen Recht als auch in ihren typischen Grenzen, die oft verteidigt wurden, aber nicht unüberwindlich scheinen. Würden sie isoliert, würden sie verabsolutiert. Werden sie aber in den größeren Kontext der biblisch orientierten Anthropologie einbezogen, werden sie als Profillinien erkennbar, die breite Schnittmengen durchziehen und sie strukturieren, ohne sie zu zerschneiden.

Beides ist für die politische und gesellschaftliche Wirkung wichtig: Es gibt keinen theologischen Grund in der Anthropologie, dass die Kirchen nicht mit einer Stimme sprechen könnten, um die Menschenwürde zu begründen, zu beschreiben, zu achten und zu schützen. Was kontroverstheologisch strittig ist, hat geringe ethische Relevanz. So deutlich die Orientierung am biblischen Menschenbild ist, so deutlich ist auch die Option für Menschlichkeit im Namen Gottes.

IV. Biblische Impulse

Zwischen dem Luthertum und dem Katholizismus gibt es Unterschiede in der Theorie der Schrift wie der kirchlichen Schriftauslegung, aber keine Widersprüche, die gegen eine ökumenische Schriftlektüre sprechen. Für beide Seiten ist das Zeugnis der Bibel grundlegend. Aber beide wenden sich ebenso klar von einem biblizistischen Fundamentalismus ab wie sie sich Einsichten ins Menschliche aus der Wissenschaft, aus der Kunst, aus der Kultur öffnen. Die Gesellschaft hat ein Recht, dass von kirchlicher Seite das christliche Menschenbild beschrieben und vermittelt wird, das heute in der Bibel zu entdecken ist. Die Heilige Schrift zeichnet keinen Idealtyp des Menschen, sondern stellt eine ganze Galerie von Männern und Frauen, Jungen und Alten, Sündern und Gerechten aus, verbunden durch eine große Geschichte, die wirklich einmal bei Adam und Eva anfängt, um durch das Kommen Jesu aus Not und Elend, Freude und Sorge, Glück und Trauer, wie sie auf Erden erfahren werden, in die Vollendung des himmlischen Jerusalem zu führen, eines Paradieses, das nicht durch ein Tabu geprägt ist, sondern durch ganze Aaleen von Lebensbäumen, die eine Arznei der Unsterblichkeit verabreichen (Offb 22,1-5).

Das biblisch-anthropologische Thema, das in der Studie zuerst angeschaut wird, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen: jedes Menschen, unabhängig von Geschlecht, Status, Intelligenz, Nation, Moral oder Religion (Gen 1,26f.). Im Monotheismus der Genesis bricht das Wissen auf, dass es keine Menschen erster oder zweiter Klasse gibt und keine Stufen des Menschseins, sondern für alle Menschen immer nur das volle Maß, die echte Würde, das ganze Recht des Menschseins – weil es nur einen Gott gibt, der allen das Leben schenkt und erhält. Dieser biblisch-theologische Ansatz ist mit einer universalen Philosophie der Menschenwürde und einer universalen Ethik der Menschenrechte kompatibel. Indem der Mensch aber in der Bibel, anders als im säkularen Humanismus, nicht nur auf sich selbst, sondern konstitutiv auf Gott bezogen wird, wird er als transzendentes



Die Tagung zur katholisch-evangelischen Ökumene fand in der Evangelischen Akademie in Tutzing statt, der Udo Hahn seit 2011 als Direktor vorsteht.

Wesen bestimmt, das sich zu relativieren weiß, um sich zu gewinnen: „Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben zu verlieren?“ (Mk 8,36). Genau deshalb ist jedem Menschen mitten im irdischen das ewige Leben verheißen. In der Theologie der Gottesebenbildlichkeit ist zwar die Versuchung angelegt, den Glauben zum Mittel der Selbstbehauptung gegen andere zu benutzen, aber auch eine Letztbegründung menschlicher Freiheit, die jeden Definitionsversuch von politischer oder kultureller Seite im Ansatz durchkreuzt.

Die Kinder Adams und Evas sind dem Neuen Testament zufolge die Schwestern und Brüder Jesu, der selbst, als zweiter Adam (1 Kor 15,20-22. 45-49; Röm 5,12-21), Glanz und Elend des Menschseins geteilt hat, um die Nähe Gottes im Alltag der Welt zu vermitteln und die Verheißung der Rettung nicht aus der Distanz heiliger Unantastbarkeit, sondern aus der Nähe unbedingter Teilhabe zu verkünden (Hebr 4,15).

Von der Gottesebenbildlichkeit und der Christusgeschwisterlichkeit her erschließt sich der gesamte biblische Part der lutherisch-katholischen Studie. Wie im 1. Buch Mose vorgegeben, wird die besondere Verantwortung des Menschen für die Schöpfung unterstrichen.



Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde hieß die zahlreichen Tagungsgäste auch im Namen der Katholischen Akademie in Bayern herzlich willkommen.



Foto: akg-images

Der geflügelte Mensch? Oder der gefallene Engel? Odilon Redons Bild aus dem späten 19. Jahrhundert steht symbolisch für die Frage nach dem biblischen Verständnis des Menschen.

Die Genesis belegt nicht die metaphysische Einsamkeit eines idealistischen Subjekts, sondern die Solidarität aller Kreatur, die nicht nur eine ökologische Ethik, sondern auch eine kreative Spiritualität begründet. Paulus führt sie im Römerbrief aus, wenn er schreibt, dass diejenigen, die Kraft des Geistes „Abba“ rufen, also das Vaterunser beten können, stellvertretend den stummen Schrei aller Kreatur nach Erlösung zum Ausdruck bringen (Röm 8,14-27).

Mit der Bibel wird in „Gott und die Würde des Menschen“ ökumenisch gemeinsam von der Sünde wie der Not der Menschen gesprochen, die sie jenseits von Eden erleiden müssen, ohne sie verleugnen, verdrängen oder verbrämen zu müssen (Gen 3,14-19). So geschieht dem Neuen Testament zufolge die Erlösung nicht an der Schuld und Not der Menschen vorbei, sondern mitten durch sie hindurch: weil Jesus aus reiner Liebe den verfluchten Tod am Kreuz stirbt, aber von den Toten auferweckt wird, um den Segen Gottes allen Völkern zu spenden (Gal 3,13f.). In dieser Frohen Botschaft ist eine Kultur des Mitleids mit einer Aufwertung der Opfer ins Recht gesetzt, die weit über die kirchlichen Kreise hinaus Beachtung findet.

Ihrer theozentrischen Perspektive folgend, skizziert die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ als genuin christliches Glaubenszeugnis die Hoffnung auf Erlösung, die in Kreuz und Auferstehung Jesu begründet ist. Der Glaube führt über die Schwelle dieser Hoffnung – ist aber nicht exklusiv zu verstehen, sondern proaktiv für den universalen Heilswillen Gottes (Nr. 138; vgl. 190).

Im Blick auf ethische Dissense, die jüngst aufgebrochen sind, folgt eine kurze Reflexion über Anfang und Ende des Lebens – nicht, weil die medizinischen Fortschritte biblisch affirmiert oder konterkariert werden sollten, sondern weil die Grundlinie biblischer Anthropologie verfolgt wird: dass Menschsein nicht an körperliche oder geistige Stärken geknüpft ist, sondern von der Zeugung und Empfangnis bis zum letzten Atemzug in Gottes Hand liegt.

V. Systematische Perspektiven

In der systematischen Reflexion des biblischen Zeugnisses wird zuerst geklärt, dass die christliche Tradition keinen Monopolanspruch auf die Kategorie der Menschenwürde erheben kann, sondern aus dem dauernden Dialog mit der Philosophie großen Nutzen für die Klärung der eigenen Begrifflichkeit zieht. Aus theologischer Sicht wird die These abgelehnt, dass es einen gestuften Schutz der Menschenwürde geben solle (Nr. 164).

Mit Rekurs auf die biblische und die systematische Theologie heute wird sodann der kontroverstheologische Gegensatz bezüglich des Verlustes oder der Verwundung der Menschenwürde durch die Erbsünde aufgeklärt; im selben Zuge wird eine dialektische Bestimmung der Korrelation von Gnade und Freiheit vorgenommen. In beiden Teilen wird nicht der Eindruck erweckt, die spezifisch evangelisch-lutherischen oder katholischen Akzente seien Überzeichnungen, die besser unterblieben wären. Vielmehr dürfen auch Katholiken von der im Protestantismus betonten Einsicht beeindruckt sein, dass kein Mensch aus sich selbst heraus des Heiles gewiss sein kann, während Lutheraner nicht zu leugnen brauchen, dass Gott nicht nur an den Menschen, sondern auch in und mit ihnen handelt. Ebenso sollte es Katholiken im Dialog mit Protestanten leichter fallen, nicht ständig gegen den Individualismus der Moderne zu polemisieren, da doch die Freiheit des Glaubens nicht nur eine biblische Mitgift, sondern auch ein großes Thema des tridentinischen Reformkatholizismus ist, während Lutheraner im Dialog mit Katholiken besser sehen können, dass die kirchliche Vermittlung des Evangeliums keine Fremd-, sondern eine Selbstbestimmung der Gläubigen ist, wie auch in den reformatorischen Bekenntnisschriften gesagt ist.

Diese Aufarbeitung überkommener Gegensätze erlaubt es der bilateralen Studie, eine theologische Begründung der Menschenwürde vorzulegen, die nicht auf ein bestimmtes Konzept festgelegt ist, sondern verschiedene Begründungen differenzieren und korrelieren

kann: eine schöpfungstheologische bei der Gottesebenbildlichkeit, eine christologische bei der Inkarnation, eine rechtfertigungstheologische in der gnädigen Berufung Gottes und eine eschatologische in der Bestimmung für das Reich Gottes. Jede dieser Begründungen liefert dem offenen, vieldeutigen und deshalb oft folgenlosen Konzept der Menschenwürde Substanz und Perspektive: Mit Rekurs auf die Schöpfung wird die Universalität der Menschenwürde deutlich, mit Rekurs auf die Christologie die Verletzlichkeit – man hätte hinzufügen können: und die verheißene Verherrlichung – der Menschen, mit Rekurs auf die Rechtfertigungslehre das Angenommenwerden derer, die sich und andere nur verurteilen müssten, wenn es nach ihrem Willen und Handeln ginge, mit Rekurs auf die Eschatologie die Aussicht auf eine Vollendung durch Gottes Liebe, die durch die gegenwärtige Unvollkommenheit, Endlichkeit und Sterblichkeit nicht konterkariert wird.

VI. Ethische Konsequenzen

Die Studie der bilateralen Arbeitsgemeinschaft kritisiert die Erwartung, aus einer biblischen und systematischen Theologie der Menschenwürde direkt, d.h. ohne Berücksichtigung geschichtlicher, kultureller, sozialer, medizinischer, psychologischer, politischer Faktoren eine ethische Maxime, einen rechtlichen Grundsatz oder einen politischen Imperativ abzuleiten. Daraus folgt im Umkehrschluss, dass Differenzen in ethischen, juristischen und politischen Fragen nicht sofort auf Verwerfungen im theologischen Fundament schließen lassen, sondern andere Gründe haben können, z. B. Unterschiede im Verhältnis von Kirche und Staat, Norm und Gewissen, Prinzip und Ausnahme.

Die Studie leistet freilich nicht nur einer Entideologisierung der moralischen, politischen und juristischen Kontroversen Vorschub. Im Kapitel, das der Anthropologie gewidmet ist, wird deutlich, was in *oecumenicis* ein differenzierter Konsens ist: eine Verständigung nicht nur über Gemeinsamkeiten, sondern auch über Unterschiede, eine

Bereitschaft, eigene Traditionen auf den Prüfstand zu stellen und neu zu formulieren, vor allem eine Fähigkeit, die Intention, die Kompetenz und das Recht der Anderen wahrzunehmen – all dies auf der Basis einer hermeneutisch reflektierten Schriftexegese und im ständigen Dialog mit der Welt der Wissenschaften. Sowohl die Entideologisierung als auch die Konsensbildung sind ein theologisches Plädoyer für tiefe Differenzierung, reflektierte Pluralität und permanenten Dialog in der Ethik wie in der Politik und im Recht.

„Gott und die Würde des Menschen“ ist ein Thema, das transmoralisch angelegt ist und auf diese Weise der ethischen Orientierung dient. Es ist im vopolitischen Raum angesiedelt und entfaltet von dort aus seine politischen Wirkungen. Es ist ein Thema, das jene Grundlagen des Rechts legt, die Artikel 1 des Grundgesetzes auf den Punkt bringt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Im Artikel fehlt zu Recht jeder religiöse Bezug, der vielmehr in die Präambel gehört; es wird auch nicht von einer Begründung, sondern von einer Achtung und dem Schutz der Menschenwürde gesprochen, die „unantastbar“ ist, werde sie auch mit Füßen getreten. Der Gesetzgeber definiert nicht, was Menschenwürde ist, sondern setzt ein Grundverständnis voraus – weil er es selbst nicht bilden kann.

Das Christentum, mit dem Judentum verschwistert und mit dem Islam immerhin verwandt, liefert eine spezifisch religiöse Begründung und Bestimmung, ohne andere Begründungen und Bestimmungen auszuschließen. Mit der Bibel zeigen die Kirchen gegen starke Versuchungen und Belastungen in ihrer eigenen Geschichte, wie kostbar und verletzlich das Leben von Menschen ist. Sie plädieren für die Freiheit und Verantwortung der Menschen. Sie begründen die einmalige Bedeutung des irdischen Lebens, weil sie an das ewige Leben glauben.

Vor allem zeigen die Kirchen – die evangelisch-lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche gehen mit ihrer Studie stellvertretend voran – in der globalisierten Welt von heute mit ihren starken kulturellen und sozialen Spannungen, dass die Würde des Menschen nicht eine Folge seines Prestiges, seines Erfolges, seiner Anerkennung, auch nicht eine Konsequenz seiner Moralität, seiner Rationalität oder seine Religiosität ist, sondern in allen Irrungen und Wirrungen gerade umgekehrt der Grund, weshalb Lebens- und Persönlichkeitsrecht, Religions- und Gewissensfreiheit gewährt werden müssen. Die spezifisch theologische Begründung liegt darin, dass alle Menschen, Regierende wie Regierte, Gesetzgeber wie Bürgerinnen und Bürger, Täter wie Opfer, Kranke wie Gesunde, Erfolgreiche wie Erfolglose ein und denselben Gott über sich und hoffentlich auch in sich haben, so die Menschenwürde keinen Idealismus voraussetzt, der letztlich in die Diktatur führt, sondern einen Realismus fördert, der das Gemeinwohl mit der Freiheit der Einzelnen vermittelt. Die abschließende Auslegung der Seligpreisungen zeigt jene „Optionen für Menschlichkeit“, die eine ethische, juristische und politische Konkretisierung nicht ersetzen, aber orientieren und transzendieren. In einer erweiterten Optik der Ökumene ist zu schauen, ob diese lutherisch-katholische Perspektive eine Engführung ist oder eine Verbindung zur Orthodoxie wie zur freikirchlichen Bewegung finden kann. □

„Gott und die Würde des Menschen“ – das Studiendokument der VELKD und der DBK aus freikirchlicher Sicht

Markus Iff

I. Vorbemerkungen

Das bilaterale Studiendokument „Gott und die Würde des Menschen“ ist ein äußerst dichtes und gehaltvolles Dokument ökumenischer Hermeneutik. Es entfaltet die Grundzüge eines christlichen Menschenbildes in fundamental-theologisch-anthropologischer und ökumenischer Absicht. Sitz im Leben der bilateralen Studie sind Dissense in der Sozialethik, die – ausgehend von einem Grundkonsens in der Anthropologie – als ‚begrenzte Dissense‘ in ethischen Fragen zu qualifizieren sind. Dies kann gelingen, so die Grundannahme der Studie, indem der Zusammenhang von Anthropologie, ethischen Prinzipien und Argumentationstypen sowie ethischen Urteilen in materialen Einzelfragen beleuchtet und gezeigt wird, dass materiale Ethik nicht einfach als Ableitung aus Prinzipien und Grundannahmen funktioniert.

Die Studie plädiert für eine ökumenische Hermeneutik und Methodik, in der die Unterschiede „nicht nur als Problem gesehen werden, die es zu lösen gilt, sondern als mögliche Lösungen, die zur wechselseitigen kritischen Hinterfragung der jeweils eigenen Position anregen und dadurch Alternativen generieren können“. Die grundlegenden Übereinstimmungen in der theologischen Anthropologie ergeben sich aus der gemeinsamen Exegese der Heiligen Schrift und der gemeinsamen systematischen Reflexion der unterschiedlichen Deutungstraditionen der biblischen Überlieferungen, die wiederum Teil der konfessionellen Identitäten sind. Besonders zu würdigen ist, dass die Studie innertheologische und ökumenische Diskurse zur Anthropologie in einen breiten Kontext gesellschaftlicher und politischer Debatten stellt. Das gelingt, indem die biblisch-theologischen Grundlagen der Anthropologie mit philosophischen und politischen Diskursen zur Menschenwürde verzahnt werden. Die breit gefächerte theologische Begründung der Menschenwürde – die Studie expliziert die schöpfungstheologische, christologische, rechtfertigungstheologische und eschatologische Würdebegründung –



Prof. Dr. Markus Iff, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach

gibt dem Menschwürdebegriff in unterschiedlichen Kontexten argumentative Überzeugungskraft und kann aus freikirchlicher Sicht nur begrüßt und bekräftigt werden. Dies gilt auch für das Anliegen, eine Reduktion von Menschenwürde auf Autonomie zu vermeiden und einen gehaltvolleren Würdebegriff zu entwickeln.

II. Freikirchliche Akzentuierungen einer theologischen Anthropologie

Eine freikirchliche Sicht auf die Studie muss zunächst erinnern, dass der freikirchliche Protestantismus in Deutschland, Europa und weltweit durch erhebliche Pluriformität und Diversität gekennzeichnet ist. Neben den sogenannten klassischen Freikirchen, die der Systematiker Ulrich Körtner in seiner Ökumenischen Kirchenkunde als ‚Protestantische Kirchen‘ fasst – bspw. Mennoniten, Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden – sind

Pfingstkirchen und neuere Freikirchenbildungen zu erwähnen, die sich keiner der klassischen Freikirchen zuordnen lassen. Meine freikirchliche Sicht auf das Menschenbild der Studie geht von den erkennbaren Konsensen zum christlichen Menschenbild und zur Anthropologie aus, die sich aus den Texten und Dokumenten ergeben, die alle Freikirchen und Gemeindebünde der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) als für sich geltend ansehen. Die VEF, die 1926 als erste ökumenische Vereinigung in Deutschland gegründet wurde, hat sowohl in der Präambel ihrer Satzung als auch in Texten zur Sozialethik und nicht zuletzt in ihrer Stellungnahme zum Reformationsjubiläum 2017 Grundzüge ihres Verständnisses eines christlichen Menschenbildes zu erkennen gegeben. In dieser Stellungnahme heißt es u.a.: „Freikirchen ... trugen dazu bei, dass Religions- und Gewissensfreiheit als Grundrecht für alle deklariert wurde ... Als Ausdruck unseres Glaubens engagieren wir uns für Menschenrechte, für Religions- und Gewissensfreiheit, für Frieden, Respekt und Chancengleichheit.“ Die Analyse solcher Texte sowie der Lehr- und Bekennnistexte der jeweiligen Mitgliedskirchen im Blick auf ihre impliziten Anthropologien zeigen eine freikirchliche Sichtweise des christlichen Menschenbildes sowie einen spezifischen Begründungszusammenhang ethischer Reflexionen und Orientierungen.

Eine theologische Begründung der Menschenwürde muss auch aus freikirchlicher Sicht mehrere Perspektiven des Menschseins beieinander halten und ineinander blenden. Im Blick auf eine schöpfungstheologische Begründung der Menschenwürde akzentuieren Freikirchen, dass der Mensch als Geschöpf Gottes frei zur Selbstbestimmung ist und in seinem Gewissen keiner anderen Instanzen als sich selbst und dem göttlichen Gegenüber verpflichtet ist. Die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes ist unbedingt und daher universal, unaufhebbar und nicht abstufbar. Aus freikirchlicher Sicht ist zu akzentuieren, dass Freiheit, Sozialität, Ansprechbarkeit und Verantwortlichkeit als Teilmomente der Geschöpflichkeit des Menschen signifikant für ein christliches Menschenbild sind. Der Freiheitsbegriff, der theologisch zu bestimmen ist, beinhaltet dabei die Individualität und nicht austauschbare Personalität des Menschen, vermeidet es aber, die Würde mit Selbstbestimmungsfähigkeit und -vollzug zu identifizieren oder diese in empirische Kategorien zu überführen. Zugleich ist in den Freiheitsbegriff die Verantwortlichkeit des Menschen einzuzeichnen, die ihm in seinen Relationen zur Ursprungsmacht,



Der Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Dr. Gerhard Feige, sprach zu Beginn der Tagung über die Studie „Gott und die Würde des Menschen“. Seit 2005 ist er Bischof von Magdeburg.



Der Landesbischof von Schaumburg-Lippe und Catholica-Beauftragte der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Dr. Karl-Hinrich Manzke, leitete als Kooperationspartner ebenfalls in die Tagung ein.

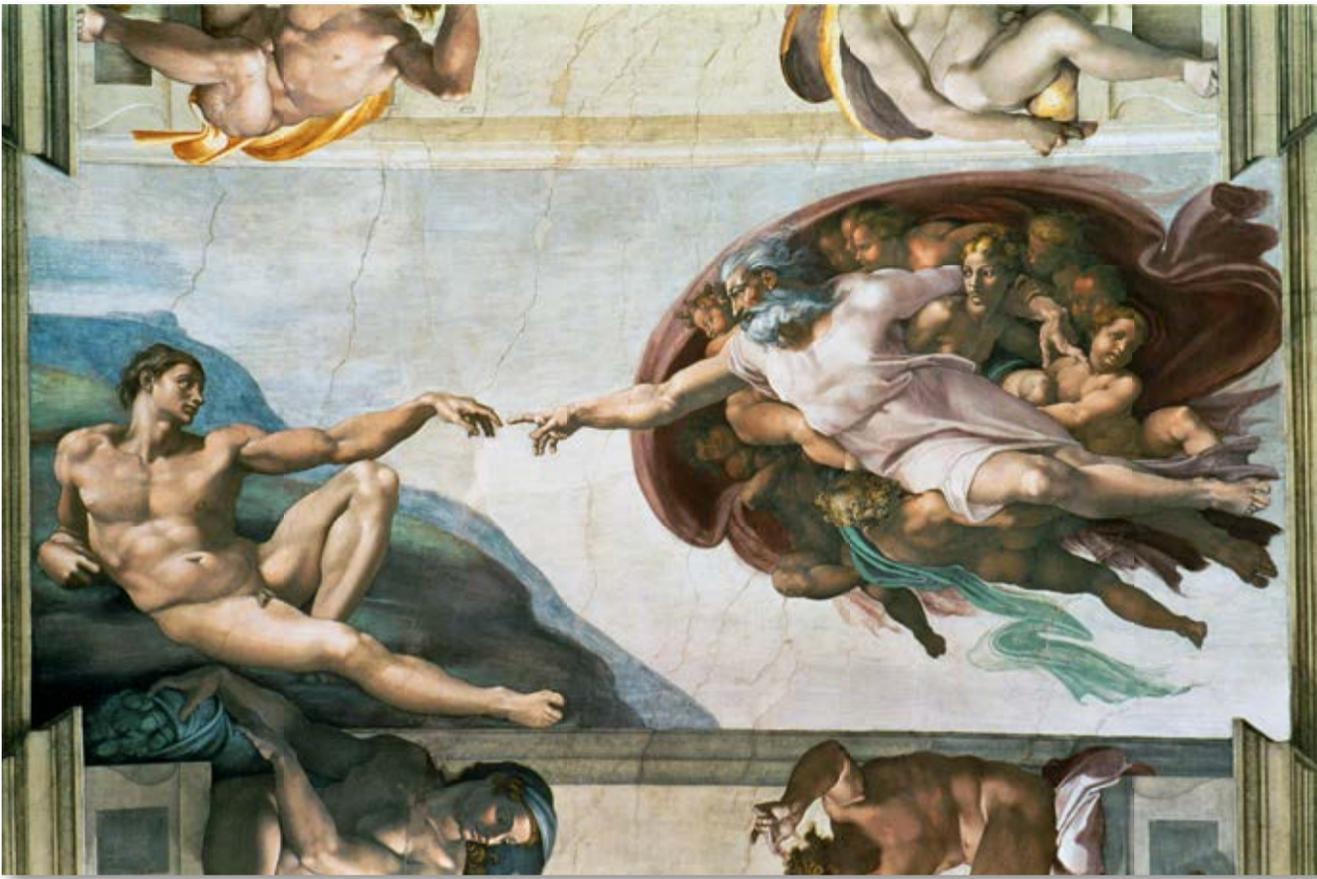


Foto: akg-images / Erich Lessing

Michelangelos Meisterwerk Die Erschaffung Adams aus dem 16. Jahrhundert in der Sixtinischen Kapelle

hat dem menschlichen Selbstverständnis, von Gott geschaffen zu sein, ein Denkmal gesetzt.

zu sich selbst und zur mit- und außer-menschlichen Kreatur zukommt, wie Psalm 8 als Kompendium psalmtheologischer Anthropologie verdeutlicht.

Mit dieser schöpfungstheologischen Begründung korrelieren Freikirchen eine christologisch-gnadentheologische und pneumatologische Begründung der Menschenwürde. Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus führt zur Erlösung, Versöhnung, Gemeinschaftseröffnung und Erneuerung des Menschen und der Welt durch die Kraft des Heiligen Geistes. Der dreieine Gott setzt sich mit den Menschen und der Welt wirksam in eine heilvolle Beziehung. Er teilt von sich selber mit, was Leben hervorbringt, am Leben erhält, zum Leben dient.

Dieses Geschehen geht dem Glauben voraus und befreit den Menschen dazu, sich als Ebenbild Gottes wahrzunehmen und an Gottes Wirken zur Versöhnung, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung teilzuhaben. In diese Dynamik des dreieinen Gottes, der sich in Beziehung setzt – gerade dort, wo Menschen sich einem Leben aus Liebe in Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit verweigern oder wo Menschen ein solches Leben verweigert wird –, sind aus Sicht des christlichen Glaubens alle Menschen und die gesamte Schöpfung einbezogen. Zwar beginnt, wie der methodistische Theologe Theodor Runyon formuliert, das „kosmische Drama der neuen Schöpfung ... mit der Erneuerung des Gottesbildes im Menschen“ durch das Christusgeschehen, zugleich erweitern sich aber durch dieses Geschehen die sozialen Dimension des Menschseins. Alle Menschen sind dazu berufen und herausgefordert, Ebenbild Jesu Christi zu werden (Röm 8,29).

Freikirchen setzen im Blick auf das Freiheitsgeschehen des Glaubens einen deutlichen Akzent auf die menschlichen Rezipienten. Dabei muss freilich zwischen der Begründung und Rechtfertigung des eigenen Daseins durch Gott und dessen Bejahung durch den

Menschen unterschieden werden, wodurch die Freiheit des Menschen als eine relative Freiheit im Sinne responsorischer Passivität zu bestimmen ist. Im Rechtfertigungsgeschehen ist nicht nur der „Aspekt der Deklaration, sondern auch der Transformation durch die Kraft des Heiligen Geistes“ zu betonen. Dieser Zusammenhang wird aus freikirchlicher Sicht in der Leuenberger Konkordie (LK) treffend festgehalten. Wer dem Evangelium vertraut, „ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott ... Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen ... So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10).

Christen erkennen, so heißt es weiter, „dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies macht es notwendig, dass sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachgemäßen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, dass Gott die Welt erhält, und in Verantwortung vor seinem Gericht.“ (LK 11) Freikirchen geht es um die vom christlichen Glauben ausgelösten Freiheitsprozesse, die sich in den Gerechtfertigten im Einsatz für die Freiheit anderer verleblichen. Übereinstimmend mit der Studie betonen sie, dass die Befreiung von der Schuld gleichzeitig eine Befreiung des Menschen zu einem neuen Leben in Dankbarkeit gegenüber Gott und in der Nachfolge Jesu Christi geschieht. Die Freiheit des Menschen ist stets eine Freisetzung für den Anderen, dem dieses Leben in ‚Freiheit für‘ ebenfalls zuzugestehen ist. Sie impliziert das Recht auf Leben und den fundamentalen Stellenwert der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit.

Zusammenfassend und zuspitzend kann man formulieren: Freikirchen akzentuieren im Blick auf das christliche Menschenbild im Anschluss an biblische

Überlieferungen den Menschen, dessen Wollen und Handeln sein Leben insgesamt, aber auch sein Gottesverhältnis beeinflusst. Wissend um die Grundpassivität menschlichen Daseins, insbesondere auch in Fragen des Heils, betonen sie gleichwohl, dass das *sola fide* nicht vom *sola gratia* aufgesogen werden darf. Auch die göttliche Erneuerung des Menschen zielt auf einen handelnden, die ethischen Ansprüche des Evangeliums als Lebensweg realisierenden Menschen.

III. Spezifische Konturierungen christlicher Anthropologie

Abschließend will ich an drei Punkten im Gespräch mit der Studie Konturen christlicher Anthropologie aus freikirchlicher Sicht schärfen, die die Wahrnehmung einer theologisch begründeten Menschenwürde in einem weltanschaulich-pluralen Kontext zu erweitern und stimulieren vermögen.

Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit als Aspekte der Gottebenbildlichkeit

Christliche Begründungen der Menschenwürde orientieren sich basal an der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit im Anschluss an Genesis 1. Bleibt der Mensch auch als Sünder Bild Gottes, und darin scheint mir gemäß der Studie ökumenischer Konsens zu herrschen, ist aus freikirchlicher Sicht hervorzuheben, dass Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit gleichermaßen als Aspekte der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu explizieren sind. Axel Honneth hat als „normativen Bezugspunkt aller Konzeptionen von Gerechtigkeit in der Moderne ... aus Gründen, die universelle Geltung beanspruchen, die Idee der individuellen Selbstbestimmung“ herausgearbeitet. Als gerecht müsse deshalb gelten, „was den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet“. Dieses Verständnis von Selbst-

bestimmung kann mit einer theologischen Begründung der Menschenwürde aus freikirchlicher Sicht dann vermittelt werden, wenn Selbstbestimmung nicht abstrakt vom Prinzip der Subjektivität aus gedacht, sondern in eine mehrgliedrige Grundrelation eingebettet wird, die durch das Selbst, die Anderen und die Welt gegeben ist. Ein solcher Ansatz einer relativen Autonomie als Grundbestimmung menschlichen Daseins kann in unterschiedlichen Zusammenhängen für ethische Fragestellungen orientierend sein.

Die Sozialität des Menschen im Horizont der Gottebenbildlichkeit

Die Studie beleuchtet im Anschluss an Genesis 1 intensiv die Gottebenbildlichkeit des Menschen und bestimmt den Menschen als transzendentes Wesen, das sich zu relativieren weiß. Aufzunehmen ist aus freikirchlicher Sicht auch die in Genesis 1,26-28 erkennbare Überzeugung, dass der Mensch als Bild Gottes als Beziehungswesen existiert und seine Sozialität in die Gottebenbildlichkeit eingeschrieben ist. Diese biblische Überzeugung ist völlig offen sowohl für eine konkrete Beschreibung menschlichen Soziallebens in der späten Moderne als auch die sozialphilosophischen Diskurse um die Interpretationen der zwischenmenschlichen Differenzen, die von der antagonistischen Konfrontation bis zur ethischen Verantwortungsbziehung ein breites Spektrum an sozialen Wechselwirkungen aus sich heraussetzen. Das christliche Verständnis des Menschen kann in diesem Zusammenhang durch den Begriff des Nächsten Gottes begründet und bezeichnet werden.

Ein Nächster Gottes ist der Mensch nicht nur als Mitmensch in einer gemeinsamen und miteinander geteilten Lebenswelt, sondern als einer, dessen Menschlichkeit in der Erfahrung von Nähe und Zuwendung Gottes zum Menschen erkennbar wird. Der aus den sozialen Zuschreibungen heraustretende Nächste Gottes erweist sich als kritische Kraft gegen Nützlichkeitserwägungen durch kulturelle Konditionierungen und erweitert den Spielraum zwischenmenschlicher Nähe und Ferne sowie der damit verbundenen sozialen Interaktionen.

Zur pneumatologischen Wirklichkeit der Gottebenbildlichkeit und Christusgeschwisterlichkeit des Menschen

Aus freikirchlicher Sicht ist zu überlegen, die pneumatologische Wirklichkeit der Gottebenbildlichkeit und Christusgeschwisterlichkeit innerhalb der biblischen Überlieferungen noch stärker in den Blick zu nehmen und systematisch zu reflektieren. Bei aller Problematik des Geist-Begriffs in anthropologischer und theologischer Hinsicht kann er im Kontext einer theologischen Begründung der Menschenwürde als Ausdruck für die innigste Referenz des geschaffenen zu Gottes Handeln an ihm und mit ihm gelten. Er kann zugleich im Blick auf die Rechtfertigung, die Erlösung und Vollendung als die innigste Referenz des erlösten Menschen im Sinne einer Transfiguration und Vollendung des Menschseins als Ebenbild Gottes gelten. Für eine schöpfungstheologisch, christologisch, rechtfertigungs- und eschatologisch differenzierte Begründung der Menschenwürde im öffentlichen Diskurs vermag er als relationale Größe die Innenspannung und das Werden der je individuellen Existenz und ihre Verflechtung mit dem Dasein und Werden anderer Menschen und der Welt zu vermitteln. □

Das Menschenbild der Studie „Gott und die Würde des Menschen“ in der ökumenischen Diskussion aus orthodoxer Sicht

Yauheniya Danilovich

In meinem Vortrag werde ich versuchen, die zentralen anthropologischen Strukturen darzustellen und etwas ausführlicher auf ausgewählte Aspekte, wie Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, einzugehen. Meine Ausführungen sollen stets im Gespräch mit den Thesen der Studie bleiben, wobei ich mich verstärkt auf das 3. Kapitel der Studie fokussiere. Ich beziehe mich exemplarisch auf die orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae und Vladimir Lossky. Mein Vortrag ist dabei in drei Teile aufgebaut: Zuerst werde ich über den Menschen als Gottes Ebenbild sprechen. Des Weiteren möchte ich auf die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Mitmenschen und der ganzen Schöpfung eingehen. Anschließend möchte ich einige Perspektiven des Verhältnisses zwischen Gottebenbildlichkeit und der Würde des Menschen aufzeigen.

I. Der Mensch als Gottes Ebenbild

Zu den zentralen Grundlinien der biblischen Anthropologie gehört die Aussage über den Menschen als Gottes Ebenbild mit dem Verweis auf Gen 1, 26-27. In der Studie wird dieser Aspekt in die zentralen Argumentationslinien in Bezug auf den Begriff der Menschenwürde eingebettet. Darauf möchte ich nun aus der orthodoxen Perspektive ausführlicher eingehen.

So prägend und so zentral die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Genesis für die christliche Anthropologie ist, soweit bleibt die Gottebenbildlichkeit einer Definition entzogen. Vladimir Lossky verweist darauf, dass das Denken der Väter vermieden hätte, die Gottebenbildlichkeit auf irgendeinen Teil des menschlichen Wesens zu beschränken. Die Definitionen sind vielzählig und mannigfaltig. Die Gottebenbildlichkeit wird auf den ganzen Menschen, den Leib inklusive, bezogen.

In einer der Thesen der Studie wird festgehalten: Die Bibel sieht „Gottes Ebenbild in jedem Menschen, unabhängig von Geschlecht und Nation, Alter und Bildung, Religion und Moral, Stärke und Schwäche. Dass ausnahmslos alle Menschen Gottes Ebenbild sind, ist darin begründet, dass es nur einen einzigen Gott gibt, der sie alle erschaffen hat.“ (These 103) Die orthodoxe Anthropologie unterstreicht auch, dass ausnahmslos jeder Mensch in sich das Bild Gottes trägt. Die Gottebenbildlichkeit ist unzerstörbar in jedem Menschen.

Vladimir Lossky begründet diese Unzerstörbarkeit damit, dass der Mensch als ein persönliches Wesen geschaffen worden ist, das einem persönlichen Gott gegenübersteht: „Gott wendet sich an ihn als eine Person, und der Mensch antwortet ihm. [...] Als persönliches Wesen kann der Mensch den Willen Gottes annehmen oder ablehnen. Er bleibt eine Person, selbst wenn er sich noch so weit von Gott entfernt und ihm durch seine Natur unähnlich wird: das heißt, daß das Bild Gottes im Menschen unzerstörbar ist. Er bleibt auch ein persönliches Wesen, wenn er den Willen Gottes erfüllt, wenn er zur vollkommenen Ähnlichkeit seiner Natur mit ihm gelangt [...]“.



Dr. Yauheniya Danilovich, Akademische Oberrätin am Seminar für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Universität Münster

Vergöttlichung

Die Person ist zur Vereinigung mit Gott, zur vollkommenen Angleichung ihrer Natur mit der göttlichen Natur durch Gnade berufen, was in der orthodoxen Theologie mit dem Begriff *Vergöttlichung* (Theosis) bezeichnet wird. Das Ebenbild strebt nach dem Ähnlichwerden mit Gott oder nach Vergöttlichung. „Diese maximale Vereinigung mit Gott, das Durchdrungenwerden des Menschen von Gottes Fülle, ohne in ihr aufzugehen, bedeutet zugleich Vergöttlichung des Menschen. Im Blick auf sie ist dem Menschen die Ebenbildlichkeit mit Gott gegeben, als dessen Streben in Richtung auf sein absolutes Urbild. In ihr findet das Ebenbild seine Erfüllung, indem es Gott in maximaler Weise ähnlich wird. Darin, daß er Ebenbild ist, liegt auf dem Menschen der göttliche Auftrag, unbedingt nach der Vergöttlichung zu streben“ – so Dumitru Staniloae.

Mit dem Verweis auf den Johannes Damaskenos schreibt Lossky, „dass der Mensch ‚sich vergöttlichend‘, nach der Vereinigung mit Gott strebend, geschaffen wurde. Die Vollkommenheit der Urnatur drückte sich vor allem in dieser Fähigkeit aus, mit Gott eins zu sein, mehr und mehr mit der Fülle Gottes verwachsen zu sein, die die geschaffene Natur durchdringen und verklären sollte.“

Die Gottebenbildlichkeit wird auch als Teilhabe an der Heiligen Dreieinigkeit und an den unerschaffenen Energien des Heiligen Geistes bzw. als aktive Gemeinschaft mit Gott durch die Gnade beschrieben. (Staniloae) Der Mensch nimmt also nicht direkt an Gott teil, sondern er nimmt teil an den unerschaffenen Energien. Das ist auch eine Unterscheidung in der orthodoxen Theologie – zwischen dem Wesen Gottes und seinen unerschaffenen Energien. Das Wesen Gottes bleibt für den Menschen transzendent, weil der Mensch ein Geschöpf ist und nicht in der Lage ist, den Schöpfer vollständig zu begreifen und zu durchdringen. Er ist aber trotzdem in

der Lage, Gott durch seine unerschaffenen Energien zu erkennen, synonym wird hier auch der Begriff der Gnade verwendet. Die Energien Gottes sind aber von Gott selber nicht zu trennen. Insofern ist das Erkennen und die Teilhabe durch die Energien auch das Erkennen von Gott und Teilhabe an Gott.

Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit

Nach Lossky besitzt der Mensch seine Natur auf freie Weise, weil er eine, „nach dem Abbild Gottes geschaffene Person ist“. Der Mensch kann also Gott ähnlich oder unähnlich werden. In der orthodoxen Anthropologie wird von der *Ebenbildlichkeit* immer in Verbindung mit *Gottähnlichkeit* gesprochen. In der orthodoxen Theologie wird nämlich zwischen dem Abbild Gottes im Menschen und der Gottähnlichkeit unterschieden: Das Wesen des Menschen ist durch den empfangenen Geist Gott ähnlich. Der Mensch empfangen ihn, weil er seinem Wesen nach dazu befähigt sei, da Gott selbst den Menschen die bewusste Verbindung mit sich selbst ermögliche, so Staniloae. Der Hauch Gottes (Odem) versteht Staniloae nicht als die Einpflanzung eines biologischen Lebens, sondern als die Fähigkeit, Gott zu erfassen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten.

Die Gottebenbildlichkeit besteht also in der ontologischen Struktur des Menschen, die darauf abzielt, nach einer Vereinigung mit Gott, nach einer Vereinigung mit der höchsten Gemeinschaft, nämlich derjenigen der göttlichen Personen sowie nach der Gemeinschaft mit Menschen zu streben. Eine Ähnlichkeit besteht also in der Aktivierung dieser Struktur.

Natur und Person nach dem Sündenfall

Die Natur ist aber durch die Sünde verfinstert. Sie kennt nicht mehr das wahrhaft Gute und strebt meist danach, was „gegen die Natur“ ist. Die Person ist also an eine verstümmelte, durch die Sünde entstellte und durch widersprechende Begierden zerrissene Natur geheftet. „Was in uns nach dem Abbild Gottes ist, wird so in den Abgrund hineingezogen, behält aber die Freiheit, Gott zu wählen, sich von neuem ihm zuzuwenden“, so Lossky.

Das Abbild Gottes im Menschen ermöglicht die Gottähnlichkeit, garantiert sie aber nicht. Lossky betont, dass die

Person nicht getrennt von der Natur des Menschen existiere und umgekehrt die Natur des Menschen nicht abstrakt ohne Person gedacht werden könne. Zugleich bezieht sich das Bild Gottes im Menschen nicht auf ein Teil von ihm, sondern auf den gesamten Menschen. Somit „wird jede Unvollkommenheit, jede ‚Unähnlichkeit‘ der Natur die Person einschränken und das ‚Bild Gottes‘ verdunkeln“, so Lossky weiter. Das Bild Gottes ist also nicht zerstörbar, aber durch die (Gottes-)Unähnlichkeit kann es verdunkelt werden. So steckt im Menschen eine unvorstellbare Ambivalenz, die auch in den einzelnen Thesen der Studie angedeutet wird: „Gerade in seiner Größe, in seiner Möglichkeit, vergöttlicht zu werden, ist der Mensch zugleich fähig, zu fallen.“

Der Mensch als Ikone Gottes, Christus als die wahre Ikone Gottes und das Bilderverbot

„Der Mensch ist die Ikone Gottes. Wer einen Menschen ansieht, sieht durch ihn Gott, den Schöpfer. Denn der unsichtbare Gott macht sich durch den Menschen sichtbar. Der Mensch ist ein Zeichen Gottes in der Welt.“ (These 105)

Die orthodoxe Anthropologie sieht das ähnlich, dass jeder Mensch eine Ikone Gottes ist. Diese These ist also auch aus orthodoxer Perspektive anschlussfähig, wobei hier zugleich der Aspekt der Gottähnlichkeit mitbedacht werden kann. Denn Menschen können Gott nicht nur sichtbar machen, sondern auch unsichtbar, das Bild Gottes verdunkeln. Wobei auch hier die Studie unterstreicht, dass Christus die wahre und die vollkommene Ikone Gottes ist.

In Christus sehen wir nicht nur die wahre Ikone Gottes, sondern auch das wahre Bild des Menschen: In einem liturgischen Hymnus zum Fest ‚Triumph der Orthodoxie‘ finden wir folgende Aussage: „Das unumschreibbare Wort des Vaters hat durch Seine Fleischwerdung aus Dir, Gottesgebärerin, Sich Selbst umschrieben. Und indem Es das befleckte Bild in seiner Urgestalt wieder herstellte, durchdrang Es dieses mit göttlicher Schönheit. Bekennend aber die Erlösung, bilden wir dies ab in Werk und Wort.“

Zugleich besteht in der orthodoxen Anthropologie ein Bilderverbot in Bezug auf den Menschen. Staniloae schreibt mit Verweis auf Paul Evdokimov, dass unser eigenes Bild, das wir sehen „ein Abbild des unaussprechlichsten



Über die Grundelemente des christlichen Menschenbildes diskutierten öffentlich Prof. Markus Iff, Prof. Thomas Söding und Dr. Yauheniya

Danilovich (v.l.n.r.). Moderiert wurde das Podium von Oberkirchenrat Johannes Dieckow.

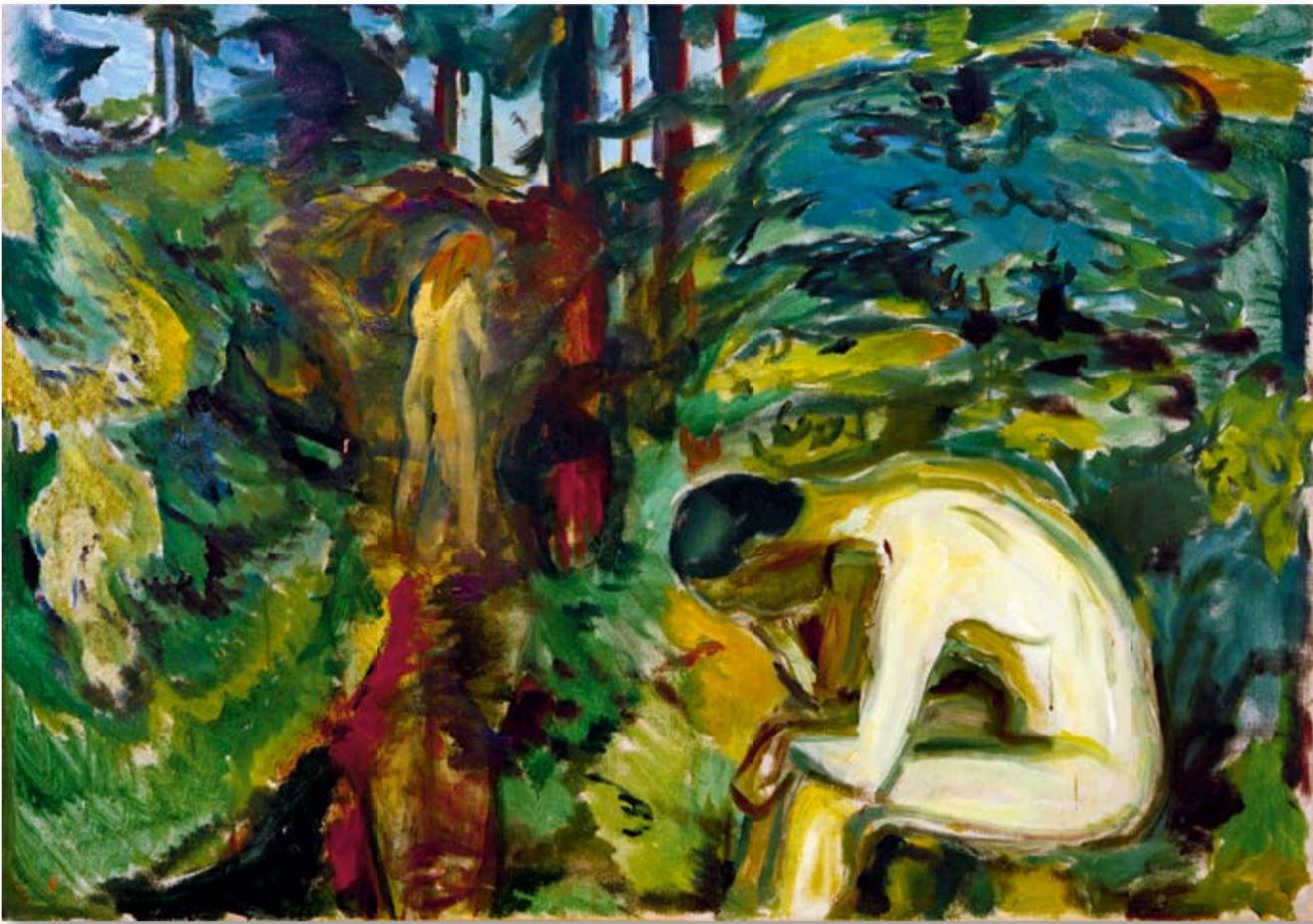


Foto: akg images

Nach dem Sündenfall – so auch der Titel des Bildes – wurde die Lebenswelt des Menschen dröge und finster. Edward Munchs Ölgemälde von 1920 kann heute im Munch-Museum in Oslo bestaunt werden.

trinitarischen Geheimnisses, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird“ sei.

II. Die Zusammengehörigkeit des einzelnen Menschen mit seinen Mitmenschen und der ganzen Schöpfung: Ein reziprokes Verhältnis

Die Gottebenbildlichkeit macht den Menschen in der Schöpfung einzigartig und unterscheidet ihn von der Schöpfung. Sie begründet also eine Sonderstellung des Menschen innerhalb der Schöpfung. Die orthodoxe Theologie sieht eine enge Verbundenheit des Menschen mit der ganzen Schöpfung. Der Mensch und die übrige Schöpfung sind von Anfang an aufeinander angewiesen. Staniloae verweist darauf, dass der Mensch außerhalb der Natur nicht gedacht werden kann, und umgekehrt kann die Natur ohne den Menschen ihren Sinn nicht erfüllen.

Die Vergöttlichung ist für diese Verbundenheit ebenso relevant: Staniloae schreibt, dass der Heilsplan Gottes mit der Welt auf die Vergöttlichung alles Geschaffenen hinziele. Zwar seien die Erlösung und Vergöttlichung konkret auf den Menschen ausgerichtet, aber der Mensch könne ja nicht außerhalb der Natur gedacht werden und er bleibe mit der übrigen Schöpfung ontologisch verbunden, so Staniloae. Und weiter bemerkt er: „Der Mensch wird nicht durch das Universum erlöst, sondern das Universum durch den Menschen. Denn der Mensch ist die Hypostase des gesamten Kosmos, der an ihm teilhat. Die Erde erhält ihren personalen, hypostatichen Sinn im Menschen. Die Welt folgt dem Menschen nach, denn sie ist die ihm gehörende Natur, man könnte sagen, seine ‚Anthroposphäre‘. Und diese anthropo-kosmische Verbindung vollendet sich, wenn die Verbindung des Menschenbildes mit Gott, seinem

Prototypus, ihre Vollendung findet... Wir sind also für die Welt verantwortlich. Wir sind die Rede, der Logos, durch den die Welt spricht und es hängt nur von uns ab, ob sie lästert oder betet. Nur durch uns kann der Kosmos wie ein verlängerter Leib die Gnade empfangen. Denn nicht nur die Seele, sondern auch der Leib des Menschen ist nach dem Bilde Gottes geschaffen.“

Als ethische Konsequenz bedeutet das, dass der Mensch durch die Natur seinem Nächsten Gutes oder Böses zufügen kann und zugleich „sich ethisch oder geistig weiterentwickeln oder auch zerstören kann“, so Staniloae. Nach Staniloae bildet die Natur auch einen unmittelbaren Raum, in dem der Dialog zwischen den Menschen stattfindet. In dieser Hinsicht wird durch den Menschen auch die gesamte Natur vergöttlicht. Die Erlösung der Person strahlt auf die gesamte Natur aus. Zugleich könne die Einzelperson in ihrem Bemühen um das Heil auch auf die anderen Personen auswirken und ihnen helfen, so Staniloae.

Mit dem Verweis auf Gen (1, 26.28) thematisiert die Studie zugleich in einer ethischen Perspektive den Auftrag zu herrschen, was dem Menschen gegeben worden ist: „Dass der Mensch Gottes ‚Bild‘ ist, begründet seinen Auftrag, in der geschaffenen Welt zu herrschen, auch über die Tiere (Gen 1,26.28). Dieser Auftrag ist kein Freibrief zur Ausbeutung. Er ist im Gegenteil die Übertragung einer großen Verantwortung. Als Gottes Ebenbild darf der Mensch die natürlichen Lebensgrundlagen nicht zerstören. Er ist vielmehr berufen, sie zu bewahren. Er kann sie kreativ nutzen.“ (These 107)

Staniloae begründet den Umgang mit der Natur und Umwelt nicht direkt über die Ebenbildlichkeit, sondern über das bereits vorgestellte reziproke Verhältnis zwischen der Erlösung jeder einzelnen

Person und der gesamten Schöpfung: Gott schafft den Menschen in Zusammengehörigkeit mit der Schöpfung. „So erweist sich die Natur als ein Mittel, durch welches der Mensch auch geistlich wachsen und durch welches er sich selbst und seinen Nächsten weiterhelfen kann, sofern er sie sachgemäß gebraucht; wenn er sie aber unfruchtbar macht, sie zerstört und sie in großem Stil mißbraucht, verhindert er damit nicht nur sein eigenes geistliches Wachstum, sondern auch das der anderen.“ In dieser Zusammengehörigkeit geschieht auch die Vergöttlichung der Welt, also die Erlösung.

III. Gottebenbildlichkeit und die Würde des Menschen

In der Studie wird als einer der zentralen Befunde festgehalten: „Die Gottebenbildlichkeit ist die biblische Begründung dessen, was heute der Begriff der Menschenwürde bezeichnet.“ (These 101) Somit wird für den heutigen Begriff der Menschenwürde die Gottebenbildlichkeit als zentraler Anhaltspunkt in der christlichen Anthropologie genommen. „Jedem menschlichen Wesen muß in Ehrfurcht als etwas unendlich Wertvollem begegnet werden. Es ist nicht ein ‚Etwas‘, sondern eine Person, ein ‚Jemand‘.“ Staniloae sieht die Grundlage für die Herrlichkeit der Gottebenbildlichkeit in der Freiheit des Menschen. In dieser Freiheit ist zugleich auch die Möglichkeit des Falls eingeschlossen. Staniloae schreibt: „Gewiss war der Mensch nur durch den Willen Gottes geschaffen worden, vergöttlicht werden kann er aber nicht durch diesen Willen allein. Zur Schöpfung bedurfte es eines einzigen Willens, zur Vergöttlichung aber bedarf es deren zwei. Um das Ebenbild hervorzuheben, genügte ein Wille, es bedarf aber eines zweiten, um das Bild zu wahrer Ähn-

lichkeit zu führen. Die Liebe Gottes ist so groß, daß sie den Menschen nicht zwingen will. Denn es gibt keine Liebe ohne respektvolle Achtung des anderen.“

Die Würde des Menschen kann im vorgestellten Referenzrahmen der orthodoxen Anthropologie als dynamisch gedacht werden, so meine Annahme. Die Würde des Menschen ist an solche dynamischen Aspekte, wie etwa Freiheit oder Gemeinschaft, gebunden. Die Gottebenbildlichkeit ist eine Gabe, ein anvertrautes Talent, das in sich eine Veranlagung zur Entfaltung innehat. „Doch diese Teilhabe“, so Staniloae, „sei nicht nur eine gegebene Tatsache, sondern müsse auch entfaltet werden.“

Wenn die Würde des Menschen die Gottebenbildlichkeit als zentralen Anschlusspunkt hat, so ist diese nicht individualistisch denkbar. Die Würde des Menschen ist neben seinen festen Kategorien, wie etwa der Unzerstörbarkeit und Unverlierbarkeit, etwas, was jeder Mensch besitzt, auch in der Beziehungsperspektive zu denken: Die Gottebenbildlichkeit beinhaltet die Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Umwelt. Nach Staniloae ist das Bild Gottes im Menschen ein Abbild der Trinität und erweist sich in zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Bei der Erschaffung des Menschen wird auch von einem Paar gesprochen. (Gen 1, 27) Das Abbild Gottes im Menschen hat also einen Gemeinschaftscharakter und kann nur in der Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen und der ganzen Schöpfung, verwirklicht werden. „Das Geheimnis unserer Person bzw. das Gottesbild, das wir an uns tragen, enthüllt sich uns und wird für uns aktuell in der Gemeinschaft mit anderen Personen, die an diesem Geheimnis ebenfalls teilhaben“, weiß Staniloae.

In der Studie wird davon gesprochen, dass Menschen eine Lebensgestaltung entsprechend ihrer Würde führen sollen. Christinnen und Christen haben den Auftrag gegenüber dieser Welt. „Sie wollen diese Welt so gestalten, dass alle Menschen schon jetzt so leben können, wie es ihrer Würde entspricht.“ (These 193) Das ist ein weiterer Anhaltspunkt, wo sich ökumenische Überschneidungen deutlich zeigen. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 50

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor PD Dr. Achim Budde
Redaktion: Dr. Robert Wälsler (verantwortl.),
Dominik Fröhlich
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich E 35,- (freiwillig).
Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Scheitert die Ökumene an ethischen Fragen? Anliegen und Argumentation der Studie „Gott und die Würde des Menschen“

Miriam Rose

I. Auftrag und Anliegen der BILAG-Studie „Gott und die Würde des Menschen“

Bei ethischen Fragen drücken wir aus, was uns am Herzen liegt, was wir für gut halten und wovon wir uns in Anspruch genommen sehen. Daher schmerzen ethische Dissense oft besonders. Das ist in Familien so, in Freundschaften, in Organisationen und eben auch zwischen Christen. Bestimmte ethische Dissense zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland haben manche irritiert, so zum Beispiel in der Stammzell-Debatte.

Für manche liegt es nahe, in solchen einzelnen Dissensen zwischen den Kirchen nun doch einen konfessionellen Grund-Dissens am Werk zu sehen. Haben die anti-ökumenischen Skeptiker auf beiden Seiten nicht doch recht? – fragten sich sogar einige bisher offensiv ökumenisch engagierte Theologen. Scheitern die ökumenischen Bemühungen daher an ethischen Fragen? Beruht die Pluralität der Kirchen und ihrer Konfessionskulturen auf fundamentalen Differenzen oder sogar Prinzipien-Differenzen? Wenn dieser gravierende Verdacht zuträfe, wären ökumenische Gespräche, zumindest über theologische und ethische Inhalte, in der bisherigen Form sinnlos. Um diesem Verdacht nachzugehen, wurde die Arbeitsgruppe BILAG von der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD im Jahre 2009 eingesetzt, in Nachfolge der katholisch-lutherischen Dialogprozesse zu „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984) und „Communio Sanctorum“ (2000).

Die Arbeitsgruppe hat die Untersuchung in drei Hauptfragen unterteilt. Falls es einen solchen Grund-Dissens gäbe, der sich in der Ethik auswirkt, könnte er in einer der drei folgenden Hinsichten (oder mehreren) bestehen:

a) Hinsichtlich der Anthropologie, zugespitzt auf das Verständnis von Menschenwürde.

b) Hinsichtlich des Ethiktyps, also hinsichtlich der grundsätzlichen Weise, in welcher ethische Urteile gebildet werden.

c) Hinsichtlich des Verhältnisses von individueller ethischer Urteilsbildung und lehramtlicher Autorität.

Die BILAG-Studie hat sich eingehend mit diesem dreifachen Verdacht auseinandergesetzt und ist zum Urteil gekommen, dass die bestehenden einzelnen ethischen Dissense nicht auf einer prinzipiellen Grunddifferenz beruhen. Für die Aspekte *ethische Urteilsformen* und *Verhältnis von ethischer Urteilsbildung und lehramtlicher Autorität* (Kapitel 2 der Studie) sei das im Folgenden skizziert.

II. Die Typisierung konfessioneller ethischer Urteilsformen

Wie kommt man argumentativ zu einem ethischen Urteil? Dazu haben sich in der europäischen Tradition bestimmte Konzepte herausgebildet. Diese wer-



Prof. Dr. Miriam Rose, Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Prodekanin

den immer wieder neu interpretiert, verfeinert, weiterentwickelt, verworfen und innovativ kombiniert. Von diesen werden in der BILAG-Studie fünf genannt: Naturrecht, Verantwortungsethik, Tugendethik, Güterethik und Diskursethik. Sie werden in philosophischer Ethik wie auch in theologischer Ethik verwendet. Doch lässt sich die gegenwärtige Ethik in Theologie und Philosophie nicht mehr adäquat allein mit diesen Groß-Konzepten erfassen, denn mindestens drei Entwicklungen haben das Feld des Ethischen transformiert:

- Die Ethik in den letzten Jahrzehnten hat sich so entwickelt, dass die Forschung sich in immer mehr spezialisierte und hochkomplexe Bereichsethiken (früher Angewandte Ethik genannt) ausdifferenziert hat, wie zum Beispiel Medizinethik, Technikethik, Tierethik und Medienethik.

- Außerdem hat sich die normative Ethik auf zwei Grundbegriffe fokussiert, von denen die allermeisten Argumentationen ausgehen: auf den Begriff Gerechtigkeit und auf den Begriff Menschenwürde bzw. Menschenrechte. Einige Konzepte sehen den Gerechtigkeitsbegriff als den grundlegenden Begriff an, aus dem sich dann auch Menschenrechte und das Konzept der Menschenwürde ableiten lassen.

- Drittens wendet sich allgemein die wissenschaftliche und darunter auch die theologische Aufmerksamkeit zunehmend den Realisierungen und Realisierungsbedingungen von Ethik zu. Ethikerinnen und Ethiker bemühen sich also zu verstehen, was Menschen zu ethischem Handeln motiviert, wie das verstärkt werden kann, welche Rolle Gefühle und Narrative spielen, wie Erziehung auf ethisches Handeln Einfluss nimmt etc.

Angesichts dieser Entwicklungen fällt es in gewisser Hinsicht etwas aus der Zeit, ethische Differenzen zwischen den Konfessionen mit den Großtypen an ethischen Konzepten unmittelbar zu identifizieren. Doch geschieht das in der kontroverstheologischen Debatte immer noch und immer wieder. Folgende Vorwürfe bzw. Stereotypen seien näher beleuchtet:

a) **Stereotyp:** Der katholischen Ethik geht es um Prinzipien (Naturrecht), während es der evangelischen Ethik um die konkreten Menschen geht. Auf den Begriff gebracht: Naturrecht auf katholischer Seite versus Verantwortungsethik im evangelischen Feld.

Hierzu sei die Argumentation der BILAG-Studie etwas ausführlicher vorgestellt. Das Naturrecht ist eine philosophische Konzeption aus der Antike. Sie wurde entwickelt, um geschriebenes, also von Menschen gesetztes Recht zu unterscheiden von dem, was auch unabhängig von menschlicher Setzung gilt. Das Naturrecht hat den Anspruch, universal gültige Normen zu formulieren, welche von allen Menschen vernünftig eingesehen werden können und eingesehen werden. Die Naturrechts-Argumentation wurde im Mittelalter zur Grundlage christlicher Ethik, wie sie zum Beispiel von Thomas von Aquin entfaltet wurde. Sehr komplex ist dabei die Verhältnisbestimmung zu biblischen Orientierungen, das sei hier unberücksichtigt gelassen. Kritisiert wurde und wird am Naturrecht aus philosophischer Sicht, dass die Vernunft selbst nicht einfach und nicht unmittelbar universal ist, sondern stets kulturell, historisch und sozial verortet, sodass es eben keine zeitenthobene vernünftige Erkenntnis des Naturrechtes geben kann. Auch aufgrund dieser und anderer Kritik hat sich die Naturrechtsauffassung der katholischen Theologie stark weiterentwickelt, die geschichtlich-dynamische und die kulturelle Dimension wurden in ihren Begriff integriert. Inzwischen spricht man katholisch eher von *natürlichem Sittengesetz* oder von *Vernunftrecht*.

Aus reformatorischer Sicht wurde vor allem kritisiert, dass der sündige Mensch in allen seinen Vollzügen von Sünde geprägt ist, so eben auch seine Vernunftvollzüge. Den Weg zum Heil und zum Leben kann ihm daher nicht die Vernunftkenntnis, sondern nur die Offenbarung weisen. Daher kritisierten die Reformatoren und ihre Nachfolger die Naturrechtsbegründung von Ethik sehr harsch. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich: Luther kann dem Naturrecht für das politische Recht, also im Rahmen staatlicher Ordnung durchaus einen legitimen Platz einräumen. Auch Luthers Lehre von den drei Ständen (*ecclesia, politia, oeconomia*) trägt naturrechtliche Züge. Die aktuelle lutherische Theologie, v.a. in Skandinavien führt vor, wie man mit Hilfe naturrechtlicher Denkgfiguren theologisch sinnvoll argumentieren kann, zum Beispiel um die Menschenrechte dezidiert theologisch zu begründen.

Fazit: Auch die reformatorische Theologie hat Ansätze von Naturrecht integriert. Und die katholische Theologie vertritt, wenn überhaupt, eine weiterentwickelte und ausdifferenzierte Form von Naturrecht. Manche katholischen Ethiker verwenden diese Argumentationsform gar nicht mehr. Also besteht hier kein absoluter Gegensatz.

Wie sieht es mit der Verantwortungsethik aus? Der Begriff selbst stammt von dem Soziologen Max Weber, welcher 1919 Gesinnungsethik und Verantwortungsethik unterscheidet und zumindest für die Politik die Verantwortungsethik präferiert. Sie besagt, dass beim Handeln nicht nur die Prinzipien,

sondern auch die konkreten, absehbaren Folgen als handlungsrelevant in den Blick zu nehmen seien, auch wenn das in bestimmten Situationen eine Relativierung der Prinzipien bedeute. Verantwortungsethik steht seitdem für ein Abwägen von Prinzipien für eine bestimmte Situation mit den komplexen Handlungsfolgen. Verantwortungsethik nimmt ernst, dass Ethik gerade in Dilemma- und Konflikt-Situationen zum Tragen kommt und dass Folgen stets ambivalent und komplex sind. Einfacher gesagt: Gut ist oft nicht identisch mit gut gemeint.

Die Verantwortungsdimension jedes ethischen Handelns und Entscheidens wird in beiden christlichen Traditionen herausgestellt: der Mensch ist verantwortlich vor Gott, vor dem konkreten Nächsten und vor der Gesellschaft. Diese Verantwortungsbezüge gehören zusammen und müssen zusammen bedacht werden. Daher sind im Bereich des Ethischen, vor allem im Bereich des Sozialethischen, oft sehr komplexe Lösungen erforderlich, die möglichst viele Aspekte berücksichtigen müssen. Und das heißt auch: vor allem im Bereich des Sozialethischen gibt es kaum einfache und schlichte Lösungen, sondern hochdifferenzierte und kenntnisreiche Abwägungen. Zwar werden die Besonderheit und Konkretheit von Situationen von evangelischer Ethik oft deutlich mehr betont, während katholische Ethik noch stärker nach universal gültigen Antworten sucht: so bestehen im Fokus auf der Verantwortung doch große Gemeinsamkeiten zwischen den konfessionellen Perspektiven. Also ist auch hier kein grundsätzlicher Gegensatz auszumachen. Vielleicht aber – so der Verdacht – liegt dann ein prinzipieller Unterschied darin, ob aus der Sicht kirchlicher Lehre der Einzelne aufgrund seines Gewissens oder aufgrund einer kirchlichen Autorität entscheiden und handeln soll? Wenden wir uns exemplarisch einem weiteren Stereotyp konfessioneller Entgegensetzung zu.

b) **Stereotyp:** Für katholische Christinnen und Christen entscheidet das Lehramt, während evangelische Christinnen und Christen aus ihrem Gewissen heraus entscheiden sollen.

Für evangelische und für katholische Lehre gilt: letzte und ausschlaggebende Orientierung für den Einzelnen ist immer das Gewissen. Diesem seinem Gewissen muss der Einzelne folgen, auch wenn er sich damit aus dem Konsens mit seiner Glaubensgemeinschaft hinausbewegt. Auch das ist schon Lehre des Thomas von Aquin gewesen: auch einem irrenden Gewissen muss der Einzelne folgen. Das ist Grund und Inbegriff der Personalität des Menschen. Das Gewissen und die Verantwortung gegenüber Gott im eigenen Gewissen kann in keiner Weise delegiert werden, auch nicht an Synoden, Bischöfe oder andere Autoritäten. Wohl aber betont die katholische Tradition, dass das Gewissen sich nicht einfach vorfindet, sondern sich bildet, und zwar in der Gemeinschaft der Glaubenden, orientiert vom Lehramt und im Hören auf das Wort der Schrift, welches vom Lehramt ausgelegt wird.

Hier liegen gewiss größere Unterschiede darin, wie ein solches Lehramt gedacht wird, wie und ob es verbindlich in synodale Prozesse eingebunden ist und wie die Partizipation des allgemeinen Priestertums an solchen synodalen Prozessen aussieht. Aus evangelischer Sicht bleiben da gewiss viele Fragen offen, u.a. auch die Frage, wie mit innerkirchlicher Pluralität und Dissens umgegangen wird. Die katholische Kirche macht aber nun gerade auch das zu einem zentralen Thema ihrer inneren Debatten und Reformbemühungen.



Foto: Science History Images / Alamy Stock Foto

Die Naturrechtsargumentation wurde im Mittelalter zur Grundlage christlicher Ethik erhoben. Als deren maßgeblicher Vertreter gilt bis heute der hl. Thomas von Aquin (1225 – 1274).

Doch kein Dissens besteht in der radikalen Vorordnung des Gewissens als Ausgangspunkt für alles verantwortliche Handeln und Entscheiden der Individuen und darin, dass für die Bildung des Gewissens der argumentative Dialog in der Glaubens- und Auslegungsgemeinschaft und darüber hinaus wichtig ist.

Kein Dissens besteht auch in der Zielbestimmung des öffentlichen kirchlichen Redens: Kirchen wollen einen argumentativen Beitrag zur gesellschaftlich-politischen Debatte leisten, um damit die einzelnen Menschen in ihrem selbständigen ethischen Urteil zu fördern. Dabei geht es zentral darum, sich für



Die Architektur des Vortragssaals gewährte den zahlreichen Teilnehmerinnen und Teilnehmern optimale Sicht auf das Podium.

das konkrete Wohl konkreter Menschen in einer je kulturell und sozial bestimmten Welt einzusetzen.

Diese Selbstrelativierung der Kirchen – nicht die Relativierung ihrer Anliegen – in einer demokratischen Zivilgesellschaft ist zukunftsweisend. Autoritäres Auftreten von Kirchen und Kirchenvertretern in der Öffentlichkeit schadet den inhaltlichen Anliegen. Sachlich gebotene Selbstkritik der Kirchen, zum Beispiel hinsichtlich ihres jahrzehntelangen Kampfes gegen das Konzept Menschenwürde und gegen die politische Gültigkeit von Menschenrechten, erhöht die Glaubwürdigkeit heutigen Eintretens für Menschenwürde.

III. Bestimmung der Ursachen für einzelne ethische Dissense zwischen und in den Konfessionen

Wenn die einzelnen ethischen Dissense nicht aus einer prinzipiellen Differenz erwachsen, wie sind sie dann zu erklären? Dazu ist ein Blick darauf nötig, wie Ethik funktioniert und wie sie nicht funktioniert. In der Ethik kann man sinnvoll unterscheiden: Prinzipien, einzelne Normen und konkrete Handlungen.

Manchmal stellt man sich fälschlicherweise und vereinfacht vor: Wenn man klare Prinzipien hätte, würde man durch eindeutige Ableitung zu Normen kommen und aus den Normen ließen sich eindeutig entsprechende Handlung bzw. Handlungsimperative ableiten. So aber funktioniert Ethik nicht, wie schon Aristoteles (382-324 v. Chr.) in dem ethischen Grundlagenwerk der europäischen Geistesgeschichte, in der *Nikomachischen Ethik*, darlegte. Zur ethischen Theoriebildung selbst gehört das Bewusstsein der Differenz von Theorie und Praxis, genauer der Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit von ethischen Regeln hinsichtlich konkreter Situationen. Handeln in einer individuellen, einzigartigen Situation mit unübersehbar vielen Aspekten, welche sinnlich, leibhaft wahrgenommen wird, muss mit abstrakten moralischen Handlungs-Normen in Zusammenhang gebracht werden.

Der grundlegende Ethiker der (europäischen) Neuzeit Immanuel Kant (1724-1804) widmet sich dieser Eigenart ethischer Theorien in seinen Werken *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 und in *Kritik der Urteilskraft* von 1790. Wie eine allgemeine Regel auf einen konkreten Fall zu beziehen sei, ist durch die Regel selbst nicht geregelt; den Bezug auf das Konkrete kann also nicht (allein) das schlussfolgernde Denken leisten. Dafür sieht Kant ein eigenes Vermögen vor: die Urteilskraft, genauer die „bestimmende Urteilskraft“. Diese ist das „Vermögen zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht“. Dieses Vermögen bildet und formt sich durch Übung und Erfahrung; es ist daher als Kunst anzusehen.

Diese begrenzte Offenheit und Interpretationsbedürftigkeit findet sich aber nicht nur bei den ethischen Normen im Hinblick auf das konkrete Handeln, sondern auch auf der höheren Abstraktionsebene zwischen Prinzipien und einzelnen ethischen Normen. Aufgrund der Komplexität und Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit kann man aus den gleichen Prinzipien durchaus konträre oder zumindest verschiedene Normen gewinnen.

Das will ich an einem Beispiel verdeutlichen: Ein weithin anerkanntes Prinzip lautet: der Staat und die Staatengemeinschaft müssen die Menschenwürde schützen. Was bedeutet das nun für die Frage, ob ein Staat kriegerische Gewalt anwenden darf, um Menschenwürde-Missachtungen in einem anderen Staat zu unterbinden? Man kann die

Norm ableiten, dass die Staatengemeinschaft das darf, wenn es zu strukturellen und massenhaften Menschenwürde-Missachtungen kommt. Oder man kann die Norm ableiten, dass ein Staat das nie bei einem anderen Staat darf, weil zur Menschenwürde der Staatsangehörigen anderer Staaten gehört, dass sie gerade vor der Gewalt anderer Staaten durch ihren eigenen Staat zu schützen sind oder auch, dass niemals Unschuldige zu Opfern werden dürfen, damit andere in ihrer Würde geschützt werden. Selbst wenn man sich auf eine Norm geeinigt hätte, dass strukturelle und massenhafte Menschenwürde-Missachtungen staatliches Eingreifen rechtfertigen: auch dann ist in vielen konkreten Fällen strittig, ob es sich um ein solches strukturelles Problem handelt und ob man die Situation durch ein gewaltsames Eingreifen verbessert – oder nicht eher verschlimmert.

Die m. E. zentrale und zutreffende These von der nur begrenzten Eindeutigkeit ethischer Prinzipien im Hinblick auf Handlungsnormen und von Handlungsnormen im Hinblick auf konkretes Handeln ist in der BILAG-Studie genannt, aber kaum argumentativ ausgeführt. Die Argumentation könnte und sollte im von mir eben skizzierten Sinne erfolgen. Der Schlüssel zu einem differenzierten Verständnis der Reichweite und Eigenart ethischer Urteile liegt jedenfalls in einer weiteren Ausarbeitung des Konzepts der (ethischen) Urteilskraft. Von der Seite konkreter Handlungsentscheidungen oder ethischer Normen her betrachtet heißt das – so auch das Fazit der BILAG-Studie: Auch mit gleichen Prinzipien kann man zu unterschiedlichen Normen kommen; auch bei gleichen Normen zu unterschiedlichen Einschätzungen von realen Handlungsoptionen. Unterschiede in einzelnen ethischen Normen zeigen also mitnichten notwendigerweise eine Prinzipien Differenz bzw. einen Unterschied im Verständnis der Prinzipien.

IV. Der ökumenische Umgang mit einzelnen ethischen Dissensen

Was wir in den letzten Jahren überall erleben, besonders dramatisch in politischer Hinsicht: Gesellschaften polarisieren sich. Diese Polarisierung führt zu Gesprächsabbrüchen und zu den sogenannten Echokammern. Hier sind Christinnen und Christen, hier sind Kirchen und Gemeinden zum christlichen Zeugnis der Versöhnung berufen: Christinnen und Christen können vorbeleben, wie man auch im Konfliktfall im Gespräch bleibt, wie man Differenzen immer wieder neu mit dem Gemeinsamen vermittelt, wie man Unterschiede geduldig aushält und sich bemüht, diese produktiv zu wenden. Das ist gegenwärtig das besonders notwendige christliche, ökumenische Zeugnis. Für einen produktiven, dialogischen Umgang mit einzelnen Dissensen formuliert die BILAG-Studie folgende Einsichten und Impulse:

1. In ethischen Fragen verbinden sehr weitreichende Grundlagen die Kirchen: wir stimmen überein, dass die Bibel unsere normative Grundlage ist, dass theologisch uns die Rechtfertigungs- bzw. Gnadenlehre orientiert und dass wir anthropologisch die Menschenwürde und die Personalität des Menschen als Zentrum ansehen.

2. Die Unterschiede in theologischer, ethischer Hinsicht lassen sich entdramatisieren, wenn wir selbstkritisch einsehen, dass wir Menschen jeweils von konkreten Erfahrungen und von kulturellen, sozialen Hintergründen geprägt sind, oft mehr als wir uns das eingestehen wollen und tiefgreifender als wir das

theoretisch einholen können. Auch Theologinnen und Theologen sind stark von Kultur, geschichtlichen Erfahrungen und Kontaktnetzwerken bestimmt. In theologischen Differenzen wirken sich vor allem auch soziale, kulturelle und biographische Unterschiede aus. Das wird beispielsweise überdeutlich an den Unterschieden im Lutherischen Weltbund, die vor allem zwischen westlichen und afrikanisch-asiatischen Kirchen zu Spannungen führen, oder innerhalb der GEKE (Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa), in welcher sich durchaus große theologische Unterschiede auftun zwischen Kirchen in Mehrheits- und Kirchen in Minderheitensituationen.

3. Ein neuer Blick auf Unterschiede im Sinne eines Paradigmenwechsels steht an. Bisher betrachtete man konfessionelle Unterschiede unter der Leitfrage: Habe ich bzw. hat meine Kirche recht oder die andere Kirche? Dabei stellte sich genau genommen die Oderfrage schon meistens nicht mehr. Unterschiede bedeuteten faktisch für die Theologen und Theologinnen: die Anderen haben Unrecht und müssen davon überzeugt werden, damit sie ihre falsche Position aufgeben. Ein anderer Zugang zu den Unterschieden steht an: Wie wäre es, die Unterschiede zunächst einmal als Möglichkeiten zu sehen, wodurch ich selbst mich weiterentwickeln, von denen ich lernen und selbst noch differenzierter in meiner eigenen Theorie-Bildung werden kann? Genau diesen Paradigmenwechsel vollzieht der *Receptive Ecumenism*. Im Dialog gilt es, von den Anderen zu lernen, sich beschenken und inspirieren zu lassen, doch so, dass jede Seite selbst sieht, was sie lernen kann und möchte – und nicht, dass die Einen den Anderen vorschreiben, was sie zu lernen haben. Das gegenseitige Voneinander-Lernen kann dann auch dazu führen, in der eigenen Tradition etwas wieder zu entdecken, was an den Rand gedrängt oder vergessen wurde. Oder neu etwas zu schätzen, was man für zu selbstverständlich hielt. In diesem ökumenischen Paradigma werden Menschen und Institutionen als Prozesse verstanden, dynamisch und lernend. Ein GEKE-Papier formuliert es so: Kirchen sind „learning communities“.

Receptive Ecumenism heißt aber auch: selbst da, wo ich angesichts von Unterschieden nichts vom anderen lernen kann oder will – weil es mir einfach zu fremd oder in keiner Weise plausibel ist, will ich zumindest verstehen, warum der andere es so sieht und einschätzt. Ich unterstelle dem Anderen nachvollziehbare Gründe. Die Perspektive des Anderen ist weder rein zufällig noch böswillig. Dies sich im ökumenischen Gespräch gegenseitig zuzugestehen ist ein fundamentaler Schritt.

Ökumenischen Beziehungen eignet die Chance, zum Vorbild zu werden in polarisierten Gesellschaften. Beflügelnd wirkt dabei: Humorvolles Innewerden des eigenen Anderssein und angstfreies Interesse für das Anderssein der Anderen, neugieriges Lernen und die Offenheit für freundschaftliche Beziehungen, gewaltfreie Kommunikation über Irritierendes, gemeinsames Leiden aller an ihren Kirchen/Gemeinschaften und konkretes Zusammenwirken und Zusammenfeiern, wo immer es möglich ist. □

Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen

Herbert Schlögel

Auf den ersten Blick ist die Überschrift des zweiten Kapitels „Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen“ der Studie *Gott und die Würde des Menschen* (GWM) eindeutig. Bei näherem Zusehen erweist sich, dass der Umgang mit konfessionellen Traditionen in der ökumenischen Ethik voraussetzungsreich und kontextbezogen ist und manches sich als ein wichtiger Bezugspunkt, um das Wort Prinzip zu vermeiden, erst im Licht des konfessionellen Partners und nicht in der unmittelbaren Eigenwahrnehmung zeigt. Drei Punkte im Zusammenhang dieses Kapitels möchte ich ansprechen: Eigenes Vorverständnis und Kontextabhängigkeit der ökumenischen Ethik, das Gewissen und von den Grundformen ethischer Argumentation im Christentum (GWM Nr. 63-80), Naturrecht und natürliches Sittengesetz.

I. Eigenes Vorverständnis und Kontextabhängigkeit der ökumenischen Ethik

Wer sich mit ökumenischer Theologie und Ethik beschäftigt wird feststellen, dass es nicht selbstverständlich ist, theologisch-ethische Fragen unter dieser Perspektive zu betrachten. Und wenn man es tut, gibt es verschiedene Möglichkeiten, sich darauf einzulassen. Ich teile die Auffassung, dass es in der Anthropologie keinen Grunddissens gibt und „abweichende Positionen in einzelnen ethischen Fragen [...] als begrenzter Dissens zu verstehen (sind)“ (GWM Vorwort S. 10). Mein Statement verstehe ich hier nicht so sehr als kritische Würdigung von *Gott und die Würde des Menschen*, sondern im Sinne einer stärkeren Wahrnehmung der Auffassung des konfessionellen Partners, was dann ein Beitrag zur gewünschten „weiteren Klärung der aufgeworfenen Fragen“ (GWM Vorwort S. 11) sein kann.

Dabei gilt es festzuhalten, dass es gar nicht so einfach ist, von dem konfessionellen Partner zu sprechen, geschweige denn von den konfessionellen Traditionen. Als katholischer Theologe vermeint man hier aber eine größere Bandbreite auf der evangelischen als auf der katholischen Seite wahrzunehmen. Konturierte Gegenüberstellungen treffen aus meiner Sicht nicht angemessen die Debatte in der ökumenischen Ethik. Eher gleicht sie einem nicht festgefügteten Mosaik, in dem einmal mehr der eine, einmal mehr der andere Stein in den Vordergrund tritt und das Bild prägt. Zu diesen Einzelteilen gehört in unserem Zusammenhang, wie eine gemeinsame Stellungnahme zustande kommt bzw. wie später eine andere Gewichtung bei der ethischen Urteilsbildung vorgenommen wird.

Als gutes Beispiel kann hier die Diskussion um den Status des menschlichen Embryos dienen. In der Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens* (1989) formulierte man gemeinsam, dass beim menschlichen Embryo von der „Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle an ein Lebewesen vorliegt, das, wenn es sich entwickelt, gar nichts anderes werden kann als ein Mensch“, ihm von daher von diesem Zeitpunkt an die Menschenwürde zukommt und er schutzwürdig ist. Schon damals gab es die



Prof. Dr. Herbert Schlögel OP, em. Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Regensburg

Diskussion, ob die Schutzwürdigkeit erst mit der Nidation gegeben sei, aber damals konnte die erstgenannte Auffassung als gemeinsame Überzeugung formuliert werden. Dass sich die Gewichte etwas verlagert haben und die evangelischen Partner bei der Stammzellgesetzgebung 2008 die gemeinsame Position nicht mehr geteilt haben, hat aus meiner Wahrnehmung heraus auch Gründe, die nicht nur in dieser komplexen Einzelfrage ihre Ursache haben. Es ist festzustellen, dass es in den Jahren 1989 bis um die Jahrtausendwende herum eine ganze Reihe gemeinsamer Stellungnahmen im ethischen Bereich gab, während diese danach zurückgingen, aber nicht völlig aufhörten. Aus der Sicht einiger evangelischer Ethiker, aber auch evangelischer Bischöfe und anderer Theologen (und ich beziehe mich hier nur auf die evangelische Seite) wurde die ökumenische Debatte um die Jahrtausendwende von Ereignissen mitbestimmt, die nicht unmittelbar die bisherigen gemeinsamen Stellungnahmen betrafen, aber das Klima zwischen den Kirchen beeinflussten.

Einige Ereignisse seien erwähnt: Zu nennen ist der Ausstieg der katholischen Bistümer aus der Schwangerschaftskonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219, den die Bischöfe aufgrund einer Entscheidung von Papst Johannes Paul II. zum 1. Januar 2001 vornahmen. Hier wurde die Gemeinsamkeit mit der Evangelischen Kirche – konkret der Diakonie – in diesem Bereich, die mit ihren Beratungsstellen die Beratung nach §§ 218/219 auch weiterhin durchführte, nicht fortgesetzt. 1999 wurde die (auch für *Gott und die Würde des Menschen* wichtige) *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit und dem Lutherischen Weltbund unterschrieben. Dieses Dokument wurde im Vorfeld und auch nach der Unterzeichnung auf evangelischer Seite kritisch betrachtet. Erinnert sei an eine von 243 evangelischen Theologinnen und Theologen abgegebene Stellungnahme, die

sich gegen die Unterzeichnung aussprachen. Bemängelt wurde insbesondere, dass sich aus diesem Text keine Konsequenzen für die ökumenische Praxis ergeben würden.

Verstärkt wurde diese Einschätzung dann durch die ein Jahr später erschienene Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus* (2000). Besonders die Aussage, sie (die evangelischen Kirchen) seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“, wurde als problematisch und bei in der Ökumene engagierten Theologinnen und Theologen partiell verletzend erfahren. Die verschiedentlich von katholischer Seite gebrauchte Formulierung, die Kirchen der Reformation seien Kirchen eines anderen Typs, entspricht wohl besser dem evangelischen Selbstverständnis.

Bei den Konsens- und Konvergenzerklärungen wurde deshalb auf evangelischer Seite darauf hingewiesen, dass kirchliche Stellungnahmen ihr Gewicht nicht „ihrer institutionellen Verankerung [verdanken], sondern der inneren Konsistenz der Argumentation, die sich an der Sachgemäßheit ebenso überprüfen lassen muss wie an der Kompatibilität mit den Grundaussagen der von Schrift und Bekenntnis bestimmten Tradition des Protestantismus. Es bleibt jedem einzelnen Christen überlassen und aufgetragen, sich ein fundiertes und verantwortungsbewusst getroffenes eigenes Urteil zu bilden.“ (Rainer Anselm)

Im Blick auf bioethische Stellungnahmen am Lebensanfang, die jetzt in *Gott und die Würde des Menschen* an der embryonalen Stammzellforschung beispielhaft durchgeführt werden, wurde auf evangelischer Seite eine Dominanz katholischer Argumentationsmuster befürchtet, die in Spannung zur evangelischen Tradition stehen. Es „wird einer substanzontologischen Begründung des Embryonenschutzes auf katholischer Seite eine relationale, Personalität antizipatorisch zuschreibende Sicht auf evangelischer Seite gegenübergestellt. Gegen eine naturrechtlich begründete kompromisslose Verabsolutierung des Lebensschutzes in der katholischen Kirche wird auf die Möglichkeit der fallbezogenen Güterabwägung als genuinem Weg evangelischer Ethik verwiesen.“ (Stephan Ernst)

Mir kommt es in unserem Zusammenhang darauf an zu zeigen, dass die Prinzipien ethischer Urteilsbildung mitgeprägt sind vom jeweiligen Verständnis der Kirche und dem aktuellen Stand der Beziehungen der Kirchen untereinander. Und diese Beziehungen entwickeln sich ebenfalls nicht ohne die Einbeziehung des gesellschaftlichen Kontextes. Genau dies wird bei einem zentralen Gesichtspunkt ethischer Urteilsbildung im Text zum Ausdruck gebracht: „Die Ausrichtung am eigenen Gewissen ist für evangelische und katholische Christen und Christinnen Orientierungspunkt der ethischen Entscheidungsfindung. Die Bildung des Gewissens geschieht in der kirchlichen Gemeinschaft und im Dialog.“ (GWM Nr. 81)

II. Das Gewissen

Das Verständnis des Gewissens scheint mir derzeit einer der spannendsten theologischen Begriffe sowohl innerkatholisch wie im evangelisch-katholischen Diskurs zu sein. Und dazu gehört zunächst die Wahrnehmung, wie in der evangelischen Ethik „Gewissen“ verstanden wird. „In evangelischer Tradition ist das Gewissen der Ort der Erfahrung des Rechtfertigungshandelns Gottes“ (GWM Nr. 70). Gewissen wird von daher primär theologisch verstanden. Geradezu ein Klassiker ist hier Gerhard Ebeling, der vom Gewissen als einem fundamentalen theologischen Thema spricht, auf das hin alle theologischen

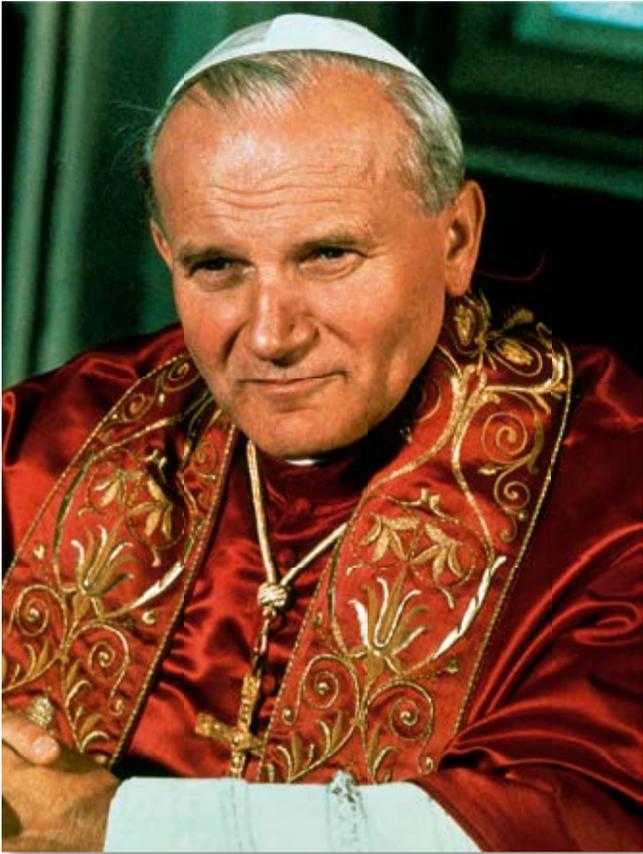


Foto: akg-images / Album / Oronoz

Auf Geheiß des damaligen Papstes Johannes Paul II. stiegen die katholischen Bischöfe zum Januar 2001 aus der Schwangerschaftskonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219 aus.

Aussagen auszurichten seien, und der festhält, dass der Mensch kein Gewissen hat, sondern Gewissens ist. Dass diese Äußerung nach wie vor aktuell ist, zeigt der Verweis von Ulrich H. J. Körtner in seiner *Dogmatik* (2018) auf Gerhard Ebeling. Die daraus folgende ethische Bedeutsamkeit des Gewissens wird unterschiedlich in der evangelischen Ethik gewichtet. Dies bestätigt ein Blick in die ethischen Studienbücher und Einführungen auf evangelischer Seite sowohl im Sinne der Einzeldarstellungen wie der Sammelbände. D. h. die Bandbreite reicht von einem eigenen Artikel im Sammelband oder Kapitel in einer Einführung oder Gesamtdarstellung über einen Abschnitt in einem Artikel bis dahin, dass das Gewissen als eigenes Thema der Ethik nicht erwähnt wird.

Aber auch in „Ethiken“ und Beiträgen, in denen das Gewissen mit einem eigenen Abschnitt zur Sprache kommt, ist der Begriff anderen Themen untergeordnet, so z. B. in der *Ethik* von Wilfried Härle, in der das Gewissen unter der Kapitelüberschrift „Die normative ethische Instanz“ ein Unterpunkt „Autonome normative Instanz“ ist; oder Hans-Richard Reuter spricht in seinen *Grundlagen und Methoden der Ethik* bei den „Motiven der Ethik“ u. a. von „Gewissen und Verantwortung“. Verschiedentlich wird auf das Gewissen hingewiesen, um den Unterschied zur katholischen Position deutlich zu machen. Dies ist ein Punkt, der im vorliegenden Text ebenfalls angesprochen wird (vgl. GWM Nr. 81-87). Insgesamt kann man aus meiner Sicht festhalten,

dass in der evangelischen Ethik aufgrund der genannten Beziehung zum Rechtfertigungsgeschehen der Begriff des Gewissens für das eigene Ethikverständnis eine andersgeartete Rolle als in der katholischen Moralthologie spielt, aber im Diskurs und vor allem der kritischen Auseinandersetzung mit den Dokumenten des universalkirchlichen Lehramts hier insbesondere mit der Enzyklika *Veritatis Splendor* (1993) an Bedeutung gewinnt. Moralthologinnen und Moralthologen bedauern, dass nicht selten eine Gleichsetzung von römischem Lehramt und Moralthologie stattfindet. Dies ist in *Gott und die Würde des Menschen* allerdings nicht der Fall.

In der katholischen Moralthologie hat der Begriff des Gewissens – auch in den Einführungen und Gesamtdarstellungen – seinen festen Platz. Das vorliegende Dokument folgt der Beschreibung des katholischen Gewissensverständnisses der eben genannten Enzyklika *Veritatis Splendor*. Allerdings ist die Lesart vom Grundtenor her offener gestimmt als in der Enzyklika mit Auswirkungen auf den evangelisch-katholischen Dialog. Ein Grund dafür ist m. E., dass parallel zu den Beratungen *Gott und die Würde des Menschen* die Umfragen, Arbeitspapiere und Texte zu den Bischofssynoden 2014/2015 liefen, die sich mit der *Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute* – so der Titel der zweiten Bischofssynode 2015 – befassten und in denen deutlich wurde, dass es bei der bevorstehenden Synode nicht einfach um die Wiederholung von bereits Bekanntem gehe.

Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* (2016) kommen andere Akzente des Gewissensverständnisses zur Sprache als in *Veritatis Splendor*, das in *Amoris Laetitia* nicht erwähnt wird. Johannes Paul II. betont in *Veritatis Splendor*, dass das Gewissen keine „schöpferische Instanz“ (vgl. VS 54) sei. „Das Urteil des Gewissens bestätigt ‚abschließend‘ die Übereinstimmung eines konkreten Verhaltens mit dem Gesetz; es ist die nächstliegende Norm der Sittlichkeit einer willentlichen Handlung und realisiert die ‚Anwendung des objektiven Gesetzes auf den Einzelfall.‘“ (VS 59) In *Amoris Laetitia* wird in verschiedenen Kontexten auf die Gewissensbildung abgehoben und der grundlegende Aspekt der Begegnung des Menschen mit Gott hervorgehoben. Einen eigenen Abschnitt über das Gewissen gibt es nicht. Sich

seiner Situation vor Gott bewusst zu werden und aus der Perspektive des Glaubens sein Leben zu betrachten, ist Aufgabe des Gewissens. Es ist ein anderer Akzent als in *Veritatis Splendor*, der aber auch durch den Konzilstext *Gaudium et spes* (GS 16) gedeckt ist, wenn Franziskus bei der verantwortlichen Entscheidung für die Elternschaft auf die Wissensbildung abhebt und die „Unterscheidung der Geister“ betont (vgl. AL 222). Diese wird auch bei der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen herausgestellt, wenn Franziskus darauf hinweist, dass „keine neue, auf alle Fälle anzuwendende generelle gesetzliche Regelung kanonischer Art“ (AL 300) in diesem Schreiben erwartet werden dürfe. Genau diese Argumentation nimmt die Orientierungshilfe *Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie* vom Februar 2018 auf. Sie war zuerst als pastorale Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz geplant, wurde dann aber nach einem Abstimmungsprozess zwischen Papst Franziskus und der Deutschen Bischofskonferenz als Orientierungshilfe in die Verantwortung des einzelnen Ortsbischofs gelegt. In dieser Orientierungshilfe geht es ja um den Kommunionempfang des evangelischen Partners bzw. der evangelischen Partnerin in der katholischen Eucharistiefier. In der Orientierungshilfe wird auf die Hermeneutik von *Amoris Laetitia* im anders gelagerten Fall der wiederverheirateten Geschiedenen hingewiesen. Dieser Ansatz wird als Hilfestellung „zur Beendigung einer ‚schweren geistlichen Notlage‘ bei konfessionsverbindenden Ehepaaren“ angesehen. Von daher scheinen mir die Darlegungen zum Gewissensverständnis in *Gott und die Würde des Menschen* aus katholischer Sicht auch im Verhältnis Gewissen und Lehramt in der Linie von *Amoris Laetitia* zu liegen und die Argumentation des differenzierten Konsenses und begrenzten Dissenses zu stützen. Von den genannten Grundformen der ethischen Argumentation (vgl. GWM Nr. 63-80) möchte ich auf das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz (GWM Nr. 65-67) noch hinweisen.

III. Naturrecht und natürliches Sittengesetz

Wie das Gewissen, so gehört das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz zu den Grundbegriffen der katholischen Moralthologie. Das schließt ein, dass seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts um das Naturrecht in der Moralthologie gerungen wird. Dabei wird auf das unterschiedliche Verständnis von Naturrecht hingewiesen, aber auch, was genau naturrechtlich begründet werden kann. Das in *Gott und die Würde des Menschen* formulierte Verständnis des Naturrechts als Suche nach einer universalen Ethik lehnt sich an Thomas von Aquin an. Es betont vor allem die Vernünftigkeit sittlicher Normen. Gemäß der Natur handeln (*secundum naturam vivere*) heißt zugleich, gemäß der Vernunft handeln (*secundum rationem vivere*). Drei ergänzende Gesichtspunkte sollen hier noch benannt werden:

1) Bei der Begründung der Menschenwürde und den daraus resultierenden Menschenrechten ist ein wichtiger Ausgangspunkt, dass es ein universales Recht gebe, das vorpositivistisch oder auch vorstaatlich ist. 70 Jahre nach der Veröffentlichung des Grundgesetzes sollte zumindest daran erinnert werden, dass bei der Suche nach einem solchen Recht, das nicht durch staatliche Gesetzgebung außer Kraft gesetzt werden



Foto: KNA-Bild

Papst Benedikt XVI. hat bei seinen Reden – zu sehen ist er im Deutschen Bundestag 2011 – das Naturrecht als festes Fundament jeder begründeten Rede von Menschenwürde bezeichnet.

kann wie in der Zeit nationalsozialistischer Herrschaft, der Bezug auf das Naturrecht eine wichtige Rolle gespielt hat. Zumindest für die Genese des Grundgesetzes ist dies von Bedeutung, was noch nichts unmittelbares über die heutige Geltung aussagt. Papst Benedikt XVI. hat bei seinen Reden vor der UNO (2008) und vor dem Deutschen Bundestag (2011) das Naturrecht als festes Fundament jeder begründeten Rede von Menschenwürde und Menschenrechten bezeichnet. Auf die im Grundgesetz verankerte Gewissensfreiheit und das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wird konfessionsübergreifend hingewiesen.

2) Die Bedeutung des Vorgegebenen, des Natürlichen, wird heute verstärkt im Zusammenhang mit den natürlichen Lebensgrundlagen thematisiert. Wie die Erde gestaltet werden muss, damit sie auch für zukünftige Generationen bewohnbar bleibt, ist angesichts des Klimawandels, um nur eine der Herausforderungen zu nennen, unabdingbar. Auch wenn in der ökologischen Ethik zum Teil unterschiedliche Ansätze – auf evangelischer Seite mehr biozentrische Ansätze gegenüber mehr gemäßigt anthropozentrischen Ansätzen auf katholischer Seite – vorhanden sind, scheinen mir die Gemeinsamkeiten die Gegensätze bei weitem zu überwiegen. Gerade weil auch historisch gewachsene Präzedenzfälle wie bei anderen Themen fehlen, wäre es sicher wünschenswert, wenn hier mehr gemeinsames Sprechen der Kirchen gesucht würde.

3) Noch ein dritter Punkt sei genannt, der nicht unmittelbar zum Naturrecht und natürlichen Sittengesetz gehört, aber doch in diesem Zusammenhang Erwähnung verdient. Es geht um das Verständnis, was eine Person sei. Katholischerseits wird stärker die Verbindung von Selbststand und Beziehung oder – klassisch gesprochen – von Substanz und Relation betont, während auf evangelischer Seite vom Rechtfertigungsgeschehen her stärker auf die Beziehungsseite abgehoben wird. Dies hat Folgen unter anderem bei der Frage, ab wann der Mensch Person und damit zu schützen sei. Die Auswirkungen auf den Lebensschutz sind deutlich und werden in *Gott und die Würde des Menschen* bei der Forschung von embryonalen Stammzellen näher gekennzeichnet (vgl. GWM Nr. 244-249). Zu Recht wird hier von einem begrenzten Dissens gesprochen, der aber immer wieder aufbrechen kann und zu unterschiedlichen Bewertungen führt. Allerdings sind die bioethischen Fragen am Lebensanfang in einem solchen Fluss, dass Themen – wie die embryonale Stammzellforschung – heute nicht mehr so stark im Fokus sind als andere Fragen am Lebensbeginn wie z. B. die nichtinvasive Pränataldiagnostik, zu der sich im Herbst 2018 die Kammer für öffentliche Ordnung der EKD geäußert hat.

Anstelle einer Zusammenfassung soll am Schluss auf eine Übereinstimmung hingewiesen werden, die deutlich das Gemeinsame des ethischen Bemühens herausstellt. *Gott und die Würde des Menschen* schließt mit „Optionen für Menschlichkeit“ im Anschluss an die Seligpreisungen der Bergpredigt (GWM Nr. 267-308). Papst Franziskus hat das dritte Kapitel seines (letzten) Apostolischen Schreibens *Gaudete et exsultate* „Im Licht des Meisters“ überschrieben und bietet dort ebenfalls eine Auslegung der Seligpreisungen. Dieser gemeinsame biblische Bezug in ethisch bedeutsamen Texten, der zugleich eine geistliche Dimension hat, fördert den Konsens unter den christlichen Kirchen auch in ethischen Fragen. □

Das kirchliche Eheverständnis und die „Ehe für alle“

Eberhard Schockenhoff †

„Man nennt einen Tisch auch nicht Stuhl“ – mit diesen Worten verteidigte die damalige Vorsitzende des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages, die SPD-Abgeordnete *Margot von Renesse* die Entscheidung des Deutschen Bundestages vom 16. Februar 2001, ein eigenes, von der Ehe verschiedenes Rechtsinstitut einer eingetragenen Lebenspartnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare zu errichten, dessen rechtliche Bindungswirkungen eheanalog ausgestaltet waren. Während die deutsche Verfassungsrechtswissenschaft ein solches eheähnliches Institut, das sich von der Ehe nur noch dem Namen nach unterschied, damals mit Art. 6 GG mehrheitlich für unvereinbar hielt, fanden sich in der Literatur vereinzelt auch andere Stimmen. So glaubte *Eva Marie von Münch*, einer auf Dauer angelegten, das Ganze der Person umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern die Zuerkennung eines „gewissen Ordnungsrahmens“ nicht verweigern zu dürfen, für den auch die Bezeichnung als Ehe „keine Schwierigkeiten“ bereiten sollte. Auch aus der Sicht ihrer damaligen Minderheitenposition zeigte sie sich jedoch davon überzeugt, dass dies ein weitreichender Bruch mit der bisherigen Verfassungsauslegung wäre: „Die Väter und wenigen Mütter des Grundgesetzes hatten das bestimmt nicht im Sinn. Auch trägt das Ehe- und Rechtsbewusstsein in der Bundesrepublik dies derzeit wohl (noch?) nicht.“

I. Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen?

Haben sich die gesellschaftlichen Auffassungen bezüglich der Ehe und der Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare inzwischen tatsächlich so weitgehend verändert, dass die Ehe in der deutschen Bevölkerung nicht mehr als eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, sondern als eine auf Dauer angelegte Bindungsform zweier Menschen beliebigen Geschlechts angesehen wird? Kann das Fragezeichen hinter dem „noch“ also gestrichen werden? Als Indiz dafür könnte der geringe Widerstand gewertet werden, auf den der handstreichartige, im Juli 2017 auf der letzten Plenarsitzung der alten Legislaturperiode des Deutschen Bundestags nach 45minütiger Debatte gefasste Beschluss in der deutschen Öffentlichkeit stieß, mit dem die „Ehe für alle“ eingeführt wurde. Als wichtige Indizien, die für eine weitreichende Entleerung eines normativen Ehebegriffs sprechen sollen, nach dem die Ehe die Verbindung eines Mannes und einer Frau zu einer grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft ist, aus der in der Regel Kinder hervorgehen, gelten vor allem sprachliche und statistisch-quantitative Entwicklungen: Eine steigende Anzahl von Ehen wird wieder geschieden, nicht wenige Ehepaare bleiben gewollt kinderlos, die Bezeichnung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften als „Ehen“ setzt sich in der Alltagssprache immer mehr durch.

Ebenso wird angeführt, dass es für die Behauptung, gleichgeschlechtliche Paare seien schlechtere Eltern als Mütter und Väter, keine empirische Evidenz



Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Breisgau

gebe. Allerdings wurde die Erweiterung des Adoptionsrechtes, die mit der „Ehe für alle“ verbunden ist, im Vorfeld der kurzfristig anberaumten Entscheidung des Bundestages nur selten ausführlich diskutiert. Die öffentliche Debatte folgte vielmehr auf weiten Strecken der strategischen Diskurs-Vorgabe ihrer Befürworter, die Diskriminierung gleichgeschlechtlich empfindender Menschen müsse endlich auch in Deutschland ein Ende haben. Unter Anspielung auf das viel zitierte Diktum des früheren Präsidenten der UdSSR *Michail Gorbatschow* „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben“, versuchten die Anhänger einer „Ehe für alle“ eine größere historische Weitsichtigkeit für sich zu reklamieren und den Anschein zu erwecken, die innere Entwicklungslogik moderner Gesellschaften laufe zwangsläufig auf die Auflösung des bisherigen Eheverständnisses hinaus.

Dabei gibt es durchaus beachtliche Hinweise darauf, dass sich die Erwartungen, die im gesellschaftlichen Bewusstsein mit der Vorstellung einer Ehe einhergehen, jedenfalls in ihrem Kernbereich kaum geändert haben. Viele Paare, die lange Jahre informell zusammenleben, heiraten dann, wenn sich ein Kind ankündigt, weil sie ihrer Partnerschaft aus diesem Anlass eine verbindlichere Form geben wollen. Die allermeisten Kinder – statistische Erhebungen weisen einen seit Jahrzehnten fast unveränderten Wert von über 75 % auf – leben bei ihren Eltern, die untereinander verheiratet sind, und somit dem Leitbild einer ehebezogenen Familie entsprechen. Aus der Akzeptanz gleichgeschlechtlich empfindender Menschen und auf Dauer angelegter, von Verbindlichkeit geprägter Lebensgemeinschaften unter ihnen lässt sich deshalb keineswegs auf eine generelle Entkopplung von Ehe und Elternschaft im gesellschaftlichen Bewusstsein schließen, wie dies die Befürworter einer „Ehe für alle“ behaupten. Tatsächlich soll die Verwendung des Ehebegriffs als Vehikel einer semantischen Gleichstellungspoli-

tik dem angeblichen Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen, der bislang in der notwendigen Eindeutigkeit keineswegs erkennbar ist, erst zum Durchbruch verhelfen und ihm eine nachwachsenden Akzeptanz in der Bevölkerung verleihen. Die zusätzliche Argumentation, niemandem werde durch die symbolische Öffnung des Ehebegriffs „für alle“ etwas weggenommen, suggeriert dabei, es gebe nur Gewinner, wenn aufgrund der neuen Sprachregelung gleichgeschlechtlich empfindende Menschen endlich die symbolische gesellschaftliche Anerkennung zuteilwerde, die sie bislang angeblich vermissen mussten. Dass in einer Gesellschaft, deren sinnstiftende Institutionen beschädigt werden, alle verarmen, bleibt bei dieser Rechnung unberücksichtigt.

Angesichts dieser Gemengelage des öffentlichen Bewusstseins, in der ernsthafte anthropologische, kulturgeschichtliche, rechtshistorische und verfassungsrechtliche Einwände gegen die „Ehe für alle“ vom Willen der Koalition ihrer Befürworter überspielt werden, den finalen Sieg nicht durch die Rücksichtnahme auf erwägenswerte Einwände zu verspielen, befindet sich die katholische Kirche in einer wenig beneidenswerten Lage. An dieser ist sie allerdings in hohem Maße mitschuldig. Denn sie erweckt noch immer den Eindruck, sie wolle das Anderssein homosexuell empfindender Menschen und ihre sexuelle Praxis nicht ohne Wenn und Aber akzeptieren und verweigere sich *deshalb* einem gesellschaftlichen Konsens, der ihnen das Recht zur Ehe einräumt. Sie findet mit ihren starken Sachargumenten dafür, warum man einen Tisch nicht Stuhl und eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft nicht Ehe nennen sollte, kaum mehr Anklang im gesellschaftlichen Diskurs, weil ihr das Misstrauen entgegenschlägt, sie hege sexuellen Minderheiten gegenüber nach wie vor Argwohn und moralische Vorbehalte.

II. Biblische und theologische Aspekte: Die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau

Gleichwohl lohnt es sich, die biblischen, kulturgeschichtlichen und anthropologischen Gründe zu prüfen, auf die sich das kirchliche Eheverständnis stützt. Sein charakteristisches Eigenprofil beruht auf den in Gen 1 und Gen 2 überlieferten biblischen Schöpfungserzählungen, die wichtige anthropologische Zentraussagen zur Bedeutung

Die allermeisten Kinder [...] leben bei ihren Eltern, die untereinander verheiratet sind, und somit dem Leitbild einer ehebezogenen Familie entsprechen.

der Ehe und der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit in einem engen Sinnzusammenhang untereinander entfalten. Die Spitzenaussage, dass der Mensch nach Gottes Bild erschaffen ist, verbindet sich darin mit einer positiven Sichtweise der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit: „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27).

Die Bedeutung dieser engen Verknüpfung beider Aussagen wird durch einen Vergleich mit dem Mythos vom androgynen Urmenschen ersichtlich, den Plato in seinem Dialog *Symposion* durch Aristophanes zitieren lässt. Dieser Ursprungsmythos führt die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann sowie die Variationsbreite erotischer Anziehung unter den Menschen auf eine Strafaktion der Götter zurück,



Foto: akg-images / Erich Lessing

Das Sakrament der Ehe bleibt bis heute – das Bild von Nicolas Poussin aus dem 17. Jh. steht sinnbildlich dafür – einer Verbindung von Mann und Frau vorzubehalten.

denen die Menschen in ihrer anfänglichen kugelförmigen Idealgestalt zu aufmüpfig wurden. Dagegen sehen die biblischen Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 in der Tatsache, dass es Menschsein nur in einer polaren Ausprägung als Frausein oder Mannsein gibt, eine positive Sinnbestimmung, die dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes entspringt.

In Gen 1,27 wird diese positive Bestimmung durch das Aufeinanderbezogensein der Geschlechter ausgedrückt, in Gen 2 erfüllt das Motiv der besonderen Nähe der Frau zum Mann, die unter allen Geschöpfen die einzige ihm entsprechende „Hilfe“ ist, dieselbe Funktion. Durch diese biblischen Grundaussagen ist nicht eine bestimmte kulturelle Ausprägung des Geschlechterverhältnisses, sondern dieses selbst als ein Grundmuster des Menschseins ausgezeichnet. Diese erste schöpfungstheologische Grundbestimmung findet in Gen 1 in unmittelbarem Anschluss an die Aussagen zur Gottebenbildlichkeit und Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eine Weiterführung durch den sogenannten Fortpflanzungsauftrag an das erste Menschenpaar: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde“ (Gen 1,28).

Wir wissen heute besser als frühere Epochen, dass es nicht wenige Menschen gibt, die in ihrer individuellen Ausprägung diesem Grundmuster des Menschseins nicht entsprechen; zudem gibt es (was in dem Mythos vom androgynen Urmenschen klarer als in den biblischen Schöpfungserzählungen zum Ausdruck kommt) neben der zweigeschlechtlichen Anlage auch das Phänomen der Gleichgeschlechtlichkeit in ihrer weiblichen und männlichen Variante.

Aus diesem geänderten humanwissenschaftlichen Wissen um eine größere Variationsbreite der menschlichen Natur ergibt sich das moralische Postulat, diesen Menschen in ihrem Anderssein dieselbe gleichberechtigte Anerkennung, Wertschätzung und Akzeptanz entgegenzubringen, die jedem Menschen gegenüber angebracht ist.

Das anthropologische Grundmuster der Zweigeschlechtlichkeit als solches infrage zu stellen, ist jedoch der falsche Weg, um diese moralische Forderung einzulösen. Auch erweist sich die in der gegenwärtigen theologischen Gender-Debatte mitunter angewandte Entsorgungsstrategie, die den anthropologischen Sinngehalt der Zweigeschlechtlichkeit und des Auftrages zur Fortpflanzung neutralisieren möchte, als zu offenkundig ergebnisbezogen. Der Hinweis darauf, dass der Mensch als Mann und Frau geschaffen wurde, erschöpft sich nämlich nicht nur darin, dass beide je für sich die gleiche Würde der Gottebenbildlichkeit besitzen. Ebenso wenig lässt sich die anthropologische Bedeutung der Fruchtbarkeit ehelicher Liebe auf den Anfang der Menschheitsgeschichte beschränken, damit eine noch menschenleere Welt in einer Art Initialzündung von Menschen bewohnt werden konnte.

Man wird dem Sinn dieser Grundaussagen biblischer Anthropologie vielmehr nur gerecht, wenn man sie als positive schöpfungstheologische Bestimmungen liest, die das Menschsein als solches betreffen. Die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann und ihre gegenseitige Ergänzungsfähigkeit (nicht: Ergänzungsbedürftigkeit) zählen ebenso zum Reichtum der Schöpfung wie die gemeinsame Berufung von Mann und Frau, als „Interpreten“ der schöpferischen Liebe

Gottes die empfangene Gabe des Lebens an ihre Kinder weitergeben zu können (*Gaudium et Spes*).

Die patriarchalische Auslegung von Gen 2, die das Verhältnis von Mann und Frau nach dem jahrhundertlang vorherrschenden Subordinationsmodell als Unterordnung der Frau unter den Mann verstand, bezog die „Hilfe“ von Gen 2,18 nur auf ihr biologisches Zusammenwirken im Zeugungsgeschehen. Paradoxerweise wirkt diese eindimensionale Sicht der Ergänzungsfähigkeit von Mann und Frau unter anderen Vorzeichen bis heute weiter. Denn sie prägt

Das Mann-Sein und Frau-Sein wird durch das „Eins-Sein mit Christus“ überboten, aber nicht entwertet oder aufgehoben.

auch die Argumentation zugunsten einer „Ehe für alle“, die den anthropologischen Sinn der Zweigeschlechtlichkeit durch den Hinweis herunterspielen möchte, diese betreffe nur ein biologisches Merkmal des menschlichen Körperbaus. Tatsächlich jedoch ist das Menschsein in zwei Geschlechtern angelegt, die in allen seinen Dimensionen zur gegenseitigen Ergänzung, Kooperation und Hilfestellung aufeinander angelegt sind: körperlich, seelisch, geistig.

Während die schöpfungstheologischen Aussagen von Gen 1 und 2, die den inneren Zusammenhang zwischen der Hinordnung von Frau und Mann aufeinander und ihrem geschöpflichen Mitwirken an der Entstehung neuen Lebens herausstellen, in der gegenwärtigen

Gender-Debatte häufig ein den Sinn dieser Verknüpfung neutralisierendes Downsizing erleiden, erfährt umgekehrt die christologische Formulierung des Apostels Paulus in Gal 3,28 ein ebenso interessengeleitetes Upgrade. „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ Diese Stelle avanciert in der gegenwärtigen Debatte um das *Gendermainstreaming* zu dem biblischen Kronzeugen einer Theologie, die den Sinn der Geschlechterdifferenz tendenziell zur Auflösung bringt. Doch zielt die Aussage, dass die Getauften alle zusammen „einer“ in Christus sind, so dass es unter ihnen nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau gibt, wirklich auf eine Aufhebung des Geschlechterverhältnisses als einer anthropologisch bedeutsamen Größe?

Eine derartige platonisierende Entwertung der Schöpfung ist innerhalb der christologisch bestimmten Anthropologie des Apostels kaum vorstellbar. Naheliegender ist die Annahme, dass Paulus das Mann-Sein und Frau-Sein nicht dadurch relativiert, dass er es seiner jeweiligen Eigenart beraubt, sondern indem er es in Beziehung zu dem inneren Fluchtpunkt ihres gemeinsamen neuen Lebens, nämlich zu Christus setzt. Weil die Gläubigen in Christus „ein einziger“ geworden sind, überwiegt dieses neue Fundament ihrer Einheit und Gleichheit die in der Schöpfung grundgelegten Unterschiede, ohne dass diese dadurch bedeutungslos würden. Das Mann-Sein und Frau-Sein wird durch das „Eins-Sein mit Christus“ überboten, aber nicht entwertet oder aufgehoben.

Betrachtet man Gal 3,27-28 im Kontext der gesamten Argumentation des Apostels im Brief an die Galater, dann tritt das Ziel seiner Gedankenführung klar hervor: Paulus warnt die Galater davor, in ihre alte Existenzweise zurückzufallen, die sich im Vertrauen auf das Gesetz als Heilsweg ausdrückte. Nachdem das Gesetz durch Christus aufgehoben wurde, käme dies einem Zurück in die Vergangenheit gleich, das die in Christus gewonnene Freiheit wieder aufs Spiel setzt. Paulus stellt in seiner Argumentation das neue Sein in Christus, an dem die Gläubigen durch die Taufe Anteil erhalten, also nicht dem Leben in einer schöpfungsgemäßen Existenzweise, sondern einem vergangenen heilsgeschichtlichen Status gegenüber. Für das Verhältnis von Frau und Mann bedeutet dies, dass es durch die Taufe nicht aufgehoben oder irrelevant wird; vielmehr ergibt sich aus der Taufe die Verpflichtung, dieses Verhältnis so zu leben, dass in ihm das Eins-Sein in Christus verwirklicht wird.

In dem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung greift Jesus auf die Kernaussagen der biblischen Anthropologie aus den beiden Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 zurück und bestätigt durch das Verbot der Ehescheidung den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes. „Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins“ (Mk 10,6; vgl. Mt 19,3-6). Im Unterschied zu dem faktischen Ehezwang, der zur Zeit Jesu in seiner jüdischen Umgebung herrschte und vor allem unverheiratete Frauen von der vollen gesellschaftlichen Anerkennung ausschloss, betont Jesus die Freiheit zur Eheschließung. In der von Matthäus überlieferten Jüngerbelehrung über die Ehe, die unmittelbar an das Streitgespräch mit den

Pharisäern über die Ehescheidung anschließt, spricht Jesus von der frei gewählten Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die er anderen Formen der Ehelosigkeit gegenüberstellt (vgl. Mt 19,12). Durch dieses so genannte Legitimationswort, mit dem Jesus nach Auffassung vieler Exegeten die eigene Lebensweise und die mancher seiner Jüngerinnen und Jünger rechtfertigen möchte, verändert er zugleich die Bedingung, unter der Mann und Frau eine Ehe eingehen. Die unbedingte Treue, die sie verbindet, wird ebenso wie die freigewählte Ehelosigkeit zu einem prophetischen Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes. Erst dadurch, dass auch der freiwillige Eheverzicht als eine legitime Möglichkeit christlicher Existenz erscheint, wird die Freiheit zur Ehe den Zwängen gesellschaftlicher Normalität enthoben und als solche anerkannt.

Diesen biblischen Vorgaben entsprechend ist die Ehe nach ihrem kirchlichen Verständnis – oder muss man nun mehr sagen: nach dem Verständnis der katholischen Kirche? – die monogame, unauflösbare Lebensgemeinschaft von Frau und Mann, die für die Zeugung und Erziehung von Kindern offen ist. Die vier Pfeiler, auf denen sie ruht, sind: Freiheit, Treue, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit im biologischen wie im sozialen Sinn. Das Zweite Vatikanische Konzil beschrieb die Ehe als eine ganzheitliche, alle Aspekte der Existenz von Frau und Mann umfassende Lebensgemeinschaft, die offen ist für die Erzeugung und die Erziehung von Kindern, wobei auch die prokreative Aufgabe alle Dimensionen des personalen Seins der Eheleute, also ihre körperliche, seelische und geistige Existenz betrifft. Das Konzil wollte bewusst jede Anspielung an die frühere Ehelehre vermeiden und betonte deshalb gleichermaßen den Eigenwert der ehelichen Liebe wie ihre prokreative Dimension. Diese Doppelbedeutung, die das charakteristische Eigenprofil der Ehe in ihrem kirchlichen Verständnis prägt, kommt in der Rede von ihren beiden gleichwesentlichen Sinnzielen (*finis coessentialis*) prägnant zum Ausdruck.

III. Unterschiede zwischen dem kirchlichen Leitbild der Ehe und dem bürgerlichen Eheverständnis

Wie verhält sich dieses Bild der Ehe zu derjenigen Lebensform, die in unserer Gesellschaft heute mit dem gleichen Wort bezeichnet wird? Zweifellos sind diese beiden Größen nicht deckungsgleich, doch gibt es noch immer erhebliche Übereinstimmungen. Der weiteste Abstand besteht im Blick auf die Öffnung der Ehe zum Kind. Während diese nach kirchlichem Verständnis zu den Wesenseigenschaften der Ehe gehört, so dass eine solche durch den dauerhaften willentlichen Ausschluss von Kindern überhaupt nicht zustande kommt, bleibt die Entscheidung für oder gegen Kinder im gesellschaftlichen Bewusstsein dem privaten Belieben der Eheleute überlassen. Die Gesellschaft ist um ihrer eigenen Zukunftssicherung willen zwar darauf angewiesen, dass möglichst viele Paare eine Familie gründen und dadurch zum Erhalt der Generationenfolge beitragen, doch ist auch die Entscheidung zur bewussten Nicht-Elternschaft als eine undiskriminierte Möglichkeit akzeptiert, die von vielen als eine mögliche Option verantwortlicher Lebensgestaltung angesehen wird.

Ebenso unterscheiden sich das bürgerliche Verständnis der Ehe hinsichtlich des Merkmals ihrer Unauflöslichkeit von der kirchlichen Auffassung. Denn auch vor dem Standesamt wird eine Ehe zwar grundsätzlich auf Lebenszeit geschlossen, doch ist sie seit der Einführung des Zerrüttungsprinzips

im Scheidungsrecht auch wieder auflösbar, so dass die geschiedenen Ehegatten wieder frei sind, eine neue Ehe mit einem anderen Partner einzugehen.

Wenn die vom Bundestag nun beschlossene „Ehe für alle“ rechtlichen Bestand haben sollte, würde sich das kirchliche Eheverständnis auch im Hinblick auf die dritte wesentliche Voraussetzung zum Eingehen einer Ehe, die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau, von dem Parallelinstitut unterscheiden, das im gesellschaftlichen Bewusstsein unter dem gleichen Namen firmiert. Ein solches Auseintreten widerspräche allerdings dem noch immer gültigen verfassungsrechtlichen Begriff der Ehe, der in weitaus stärkerem Maße von normativen Erwartungen an diese

geprägt ist, als der spärliche gesellschaftliche Diskurs über die „Ehe für alle“ erkennen lässt. Dies geht schon daraus hervor, dass Ehe und Familie als die einzigen institutionell gesicherten Lebensformen gemäß Art. 6 des Grundgesetzes unter dem besonderen Schutz der Verfassung stehen. Dieser Auftrag enthält zwar kein Abstandsgebot, das den Gesetzgeber daran hindern würde, gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften der Ehe im Erb- und Steuerrecht oder in der Hinterbliebenenversorgung gleichzustellen. Doch bleibt die Ehe unabhängig davon in ihren strukturbildenden Merkmalen, zu denen nach bislang nahezu einmütiger Auffassung die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau gehört, in besonderer Weise geschützt.

IV. Anthropologische, kulturgeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte: Die Verschiedengeschlechtlichkeit als prägendes Merkmal der Ehe

Wie ist dies zu verstehen? Art und Umfang der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht für Ehe und Familie werden in der verfassungsrechtlichen Literatur unter drei Aspekten dargelegt. Demnach kann Art. 6 1 GG als subjektives Freiheitsrecht, als Institutsgarantie und als eine sogenannte wertentscheidende Grundsatznorm verstanden werden, ohne dass einer dieser Aspekte gegen die anderen ausgespielt werden dürfte. Als Institutsgarantie schützt die genannte Verfassungsnorm das ihr zugrundeliegende Leitbild von Ehe und



Der griechische Philosoph Platon – Paolo Veronese malt ihn im 16. Jh. typisch mit dem Blick nach oben gerichtet – führt in seinem Dialog

Symposion die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen auf eine Strafaktion der Götter zurück.

Foto: akg-images/Cameraphoto

Familie gegen seine vollständige Aufhebung, seine wesentliche Umgestaltung sowie seine ernsthafte Beeinträchtigung. Allerdings ist auch das verfassungsrechtliche Leitbild von Ehe und Familie nicht „abstrakt“, sondern in der Ausgestaltung gewährleistet, wie „sie den herrschenden, in der gesetzlichen Regelung maßgebend zum Ausdruck gelangten Anschauungen entspricht“ (BVerfGE 31, 58 (83)). Die Strukturen der Lebenswelt, auf die sich eine verfassungsrechtliche Bestimmung oder ihre geplante Änderung beziehen, müssen daher so konkret wie möglich benannt werden. Weder genügt es, ein überkommenes Leitbild von Ehe und Familie nur zu beschwören, noch darf aus der gesellschaftlichen Akzeptanz neuer Lebensformen vorschnell darauf geschlossen werden, dass die verfassungsrechtlichen Leitbilder von Ehe und Familie überholt wären und ihre prägende Kraft verloren hätten.

In zwei wegweisenden Urteilen hat das Bundesverfassungsgericht Sinn und Umfang des besonderen Schutzes von Ehe und Familie näherhin präzisiert. Nach seinem Ehegatten-Splitting-Urteil aus dem Jahr 1976 umfasst der Begriff des verfassungsrechtlichen Schutzes positiv den Auftrag an den Staat „Ehe und Familie nicht nur vor Beeinträchtigungen durch andere Kräfte zu bewahren, sondern auch durch geeignete Maßnahmen zu fördern“ und negativ das Verbot für den Staat selbst, „die Ehe zu schädigen oder sonst zu beeinträchtigen“ (BVerfGE 6,55 (76)). In der Literatur werden die sich aus dem Schutzauftrag dieser Verfassungsnorm ergebenden Rechtsfolgen auch als Eingriffsverbot, Diskriminierungsverbot und Schutzgebot bezeichnet, wobei der letztgenannte Aspekt auch mögliche indirekte Gefährdungen von Ehe und Familie durch gesetzgeberische Maßnahmen im Rahmen anderer Zielsetzungen umfasst.

In zwei wegweisenden Urteilen hat das BVerfG Sinn und Umfang des besonderen Schutzes von Ehe und Familie näherhin präzisiert.

In seinem Familiennachzugsurteil aus dem Jahr 1987, dessen nach wie vor gültige Bestimmungen in der aktuellen Debatte um die Flüchtlingspolitik auch von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ nicht ernsthaft in Frage gestellt werden, hat das Bundesverfassungsgericht seine lange geübte Zurückhaltung aufgegeben und den in Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm von Art. 6 I GG vorausgesetzten Zusammenhang zwischen den beiden Institutionen Ehe und Familie deutlicher formuliert. Bereits der Wortlaut von Art. 6 I GG zeigt eine enge Verknüpfung von Ehe und Familie an. Zwar wird die Ehe nicht mehr in der Weise als „Grundlage des Familienlebens“ bezeichnet, wie dies in Art. 119 der Weimarer Reichsverfassung der Fall war, doch werden beide nach Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm auch nicht nur durch ein nichtssagendes „und“ beziehungslos nebeneinander gestellt. Beide Institutionen kommen in einer gewandelten sozialen Realität zwar auch getrennt vor und können folglich von den in ihnen lebenden Menschen auch je für sich als sinnvoll erlebt werden. Dennoch entspricht eine solche grundsätzliche Entkoppelung nicht dem verfassungsrechtlichen Leitbild von Ehe und Familie. Dies stellte das Bundesverfassungsgericht in dem genannten Urteil zum Familiennachzug unmissverständlich fest: „Die Ehe ist die rechtliche Form umfas-

sender Bindung zwischen Mann und Frau; sie ist alleinige Grundlage einer vollständigen Familiengemeinschaft und als solche Voraussetzung für die bestmögliche körperliche, geistige und seelische Entwicklung von Kindern“ (BVerfGE 76,1 (51)).

Unverkennbar sind hier Ehe und Familie aufeinander bezogen, da die Ehe als „Grundlage“ und „Voraussetzung“ der Familie bezeichnet wird. Dass es daneben auch unvollständige Familien geben kann, in denen durch das Zusammenleben von Eltern und Kindern ähnliche Erziehungs- und Beistandsleistungen erbracht werden, steht dem Leitbild einer „vollständigen“ Familie und der „bestmöglichen“ Verwirklichung dieser Aufgaben nicht entgegen.

Wie verhält es sich nun aber mit dem springenden Punkt, um den es in dem Streit um die „Ehe für alle“ vor allem geht: der Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann? Auch wenn das Grundgesetz wie bei allen tragenden Begriffen auf eine Legaldefinition der Ehe verzichtet, weil es diese nicht für definitionsbedürftig ansah, ist kein vernünftiger Zweifel daran möglich, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit in den Kernbereich des verfassungsrechtlichen Eheverständnisses gehört. Wer die einschlägigen Grundgesetzkommentare und renommierte Handbücher des Verfassungsrechts konsultiert, erhält dort die nahezu einhellige Auskunft, dass unter einer „Ehe“ im Sinne des Grundgesetzes die Verbindung eines Mannes und einer Frau zur grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft zu verstehen ist. Ebenso zählt das Bundesverfassungsgericht bis in seine jüngste Rechtsprechung hinein die Verschiedengeschlechtlichkeit zu den prägenden Merkmalen der Ehe, die mit ihrer verfassungsrechtlichen Institutsgarantie unlösbar verknüpft sind.

Das Bundesverfassungsgericht unterstrich auch in seiner Begründung dafür, warum die eingetragene Lebenspartnerschaft mit Art. 6 GG vereinbar ist, dass diese keine „Ehe“ im Sinne des Grundgesetzes darstelle. In seinem mit einer knappen 5:3-Mehrheit ergangenen Beschluss zu den eingetragenen Lebenspartnerschaften vom 17. Juli 2002 wiederholte es nochmals, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau zu den prägenden Wesensmerkmalen der Ehe gehört, die durch ihre verfassungsrechtliche Institutsgarantie geschützt sind. Gerade deshalb sei es mit dem besonderen Schutz von Ehe und Familie, den das Grundgesetz gewährleistet, vereinbar, ein eigenständiges, eheanaloges Rechtsinstitut für solche Menschen vorzusehen, die keine Ehe eingehen können. Denn ein derartiges Rechtsinstitut – gemeint war die eingetragene Lebenspartnerschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren – stelle ein „aliud zur Ehe“ dar, das mit dieser nicht zu verwechseln sei. Das LPartG bewirke folglich keine unzulässige Erosion der Ehe, da diese nur verschiedengeschlechtlichen Paaren offenstehen (BVerfGE 133, 377).

Genau dies bestritt jedoch der damalige Vorsitzende des Zweiten Senats, *H.-J. Papier*, in seinem abweichenden Sondervotum. Nach seiner Ansicht verstieß bereits die Errichtung eines eheanalogen Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Paare gegen den besonderen Schutz von Ehe und Familie, wenn dieses sich nur noch dem Namen nach von der Ehe unterscheidet. Im Nachhinein gibt ihm die Entwicklung in der Einschätzung recht, dass der verfassungsrechtliche Ehebegriff auf Dauer dem Erwartungsdruck in Richtung auf eine vollständige Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf Dauer nicht standhalten würde. Nunmehr zeigt sich, was damals bereits absehbar

war, dass nämlich das Rechtsinstitut einer eingetragenen Partnerschaft von den meisten seiner Befürworter nicht als eigentlich gewolltes Endziel, sondern nur als eine strategische Teiletappe bei dem Versuch angesehen wurde, den Ehebegriff zum Zwecke weiterer gesellschaftlicher Akzeptanzgewinnung zu okkupieren.

Dass die Verschiedengeschlechtlichkeit der Ehe zu ihren strukturprägenden Merkmalen gehört, zeigt sich noch in einem anderen Umstand, der in der gegenwärtigen Debatte von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ vehement bestritten wird: Der Staat fördert Ehe und Familie mit dem Ziel, dass Kinder in der ihnen zustehenden Geborgenheit und in einer ihrer Entwicklung förderlichen Umgebung aufwachsen, um so die Grundlagen seiner eigenen Zukunft zu legen. Dabei ist von besonderer Bedeutung, dass der verfassungsrechtliche Ehebegriff die Verschiedengeschlechtlichkeit der Eltern nicht nur im Sinne

„Ehe und Familie und andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“

der biologischen Zeugungsfähigkeit, sondern auch zur Erfüllung ihres Erziehungsauftrages voraussetzt. Die geschlechtliche Eigenart als Mann oder Frau betrifft nicht eine akzidentelle Eigenschaft, sondern eine die Person in allen Schichten ihres leiblichen, seelischen und geistigen Seins prägende Bestimmung. In der polaren Beziehung zwischen den Geschlechtern äußert sich eine anthropologische Grunddifferenz, an deren existenzielle Bedeutsamkeit die anderen faktisch bestehenden Unterschiede unter den Menschen – zwischen alt und jung, arm und reich, krank und gesund – nicht heranreichen. Während sich diese durch sozialpolitische Reformen wenn nicht völlig aufheben, so doch tendenziell zurückdrängen lassen, oder im biografischen Erleben des einzelnen mit dem Älterwerden an Bedeutung verlieren, sind die Geschlechterdifferenz und der kulturell variable Reichtum ihrer existenziellen Ausdrucksmöglichkeiten aus der anthropologischen Verfassung des Menschen nicht hinwegzudenken.

Dies ist keineswegs, wie oft behauptet, nur ein triviales biologisches Faktum, sondern ein anthropologischer Sachverhalt von grundlegender Bedeutung, der sich durch die semantische Umetikettierung des Ehebegriffs nicht aus der Welt schaffen lässt. Deshalb haben Kinder das Recht, die anthropologische Differenz von Mann und Frau in ihrer kindlichen Erlebniswelt als Verschiedenheit von Vater und Mutter zu erfahren, um durch die Identifikation mit dem einen Elternteil in der altersspezifisch wahrgenommenen und existenziell angeeigneten Differenz zum anderen die eigene personale Identität zu finden. Erwachsene Personen des anderen Geschlechtes – etwa aus dem Kreis der Großeltern oder der weiteren Verwandtschaft – können dies in der Regel nicht in gleicher Weise gewährleisten.

Zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Glosse stand noch nicht fest, ob es etwa aufgrund der Klage eines Bundeslandes wie des Freistaates Bayern oder einer Mehrheit von Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag – zu einem Normenkontrollverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht kommt. Dieses hätte dann nicht

nur die inhaltliche Frage zu prüfen, ob der Wortlaut des neuen Gesetzes, nach dem die Ehe eine auf Dauer angelegte Verbindung „zweier Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts“ ist mit dem verfassungsrechtlichen Ehebegriff vereinbar ist. Vor dieser materialen Klärung hätte das Gericht auch zu entscheiden, ob der einfache Gesetzgeber dazu befugt war, einen so weitgehenden Eingriff in die verfassungsrechtliche Ordnung von Ehe und Familie ohne die dafür nach Art. 79 GG vorgesehene qualifizierte Mehrheit vorzunehmen. Zwar ist auch die Frage, ob die Einführung der „Ehe für alle“ einer verfassungsändernden Mehrheit bedurfte hätte, in der Literatur umstritten. Doch müsste das BVerfGE, wenn es seiner eigenen Urteilslogik weiterhin folgt und die Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann zu den unabdingbaren Merkmalen der Ehe zählt und die eingetragene Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Menschen für verfassungsrechtlich zulässig hält, *weil* sie gegenüber der Ehe eine eigenständige, unverwechselbar *andere* Lebensform darstellt, nicht auf einer verfassungsändernden Mehrheit bestehen? Wie immer eine mögliche Entscheidung in dieser Sache ausgeht, sie wird hinsichtlich der verlässlichen Haltbarkeit oder eines eventuellen Verfallsdatums der Urteile des BVerfGE – die letzte Bekräftigung des genannten Argumentationsgangs stammt aus dem Jahr 2012 – ein lehrreiches Beispiel sein.

Selbst wenn der eingeschlagene Weg über eine einfache Mehrheit im Parlament verfassungsrechtlich zulässig gewesen sein sollte, wäre es aus gesellschaftspolitischen Gründen wünschenswert gewesen, in der nächsten Legislaturperiode auf eine gemeinsame Gesetzesinitiative aller im Deutschen Bundestag vertretenen demokratischen Parteien zu setzen. Entgegen der von den Befürwortern einer „Ehe für alle“ in den Tagen vor der parlamentarischen Abstimmung verbreiteten Einschätzung wäre eine vorbehaltlose gesellschaftliche Anerkennung der eingetragenen Lebenspartnerschaften auf einem Weg möglich gewesen, der das gesellschaftliche Leitbild von Ehe und Familie nicht beschädigt hätte. Ein Kreis um einige der katholischen Kirche nahestehende Politiker der CDU um die ehemaligen Ministerpräsidenten *Erwin Teufel* und *Bernhard Vogel* sowie den ehemaligen Parlamentspräsidenten *Norbert Lammert* hatte dazu bereits einen weitreichenden Vorschlag erarbeitet. Dieser sah eine Klarstellung auf der Verfassungsebene durch die Ergänzung von Art. 6 Abs. 1 GG vor: „Ehe, Familie und andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“

Die Pointe dieses Vorschlages lag darin, dass er durch die Verbindung zweier Zielsetzungen, die bislang als unvereinbar galten, Bewegung in die festgefahrene Debatte hätte bringen und die verhärteten Fronten auflösen können. Auf diese Weise wäre es gelungen, durch die Aufnahme gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in den Schutzbereich von Art. 6 GG diese unmissverständlich und vorbehaltlos der Ehe gleichzustellen, ohne deren Besonderheit anzutasten und den normativen Ehebegriff der Verfassung weiter zu entleeren. Leider ist es zu einer ergebnislosen Debatte über diesen Vorschlag, bei der auch das Lehramt der katholischen Kirche hätte Farbe bekennen müssen, nicht mehr gekommen. Als das Zeitfenster sich unverhofft öffnete und die Befürworter der „Ehe für alle“ die Möglichkeit sahen, endlich Fakten zu schaffen, war die Kunst des Kompromisses nicht mehr gefragt. □

Differenzierter Konsens in der Ethik am Beispiel der Flüchtlingsfrage

Katharina Klöcker

Das Thema, das diese Tagung nun beschließen soll, die Frage also, inwiefern auch mit Blick auf die Flüchtlingspolitik von einem differenzierten Konsens oder einem begrenzten Dissens gesprochen werden kann, ist auf den ersten Blick schnell erledigt. Das Thema scheint eher was fürs Kleingedruckte zu sein. Lediglich in einer Fußnote findet sich etwa in Walter Leschs Buch zur Migrationsethik die Bemerkung, dass man beim Thema Migration das Wort Kirche im Singular benutzen könne, da es hier auf Konfessionsunterschiede nicht ankäme. Und in der Tat: Beide Kirchen haben in beeindruckend schneller Weise ihren Standpunkt innerhalb der Flüchtlingsdebatte eingenommen und gehören zu engagierten Verfechterinnen der von den Befürwortern so genannten Willkommens- und Anerkennungskultur und damit zu Unterstützerinnen der Flüchtlingspolitik der Bundesregierung im Jahr 2015. Von einem Dissens erst einmal keine Spur.

I. Die zwei Kernfragen

Aus ethischer Perspektive lassen sich in der Flüchtlingsdebatte meines Erachtens zwei Kernfragen herauschälen, zwischen denen sich das weitaufspannende Feld einer stark polarisierten Debatte aufspannt: Gefragt wird erstens nach den Adressaten unserer Verantwortlichkeit, also etwa, ob es richtig ist, sich um Flüchtlinge zu kümmern, während es weitere Bedürftige im Land gibt. Gefragt wird zweitens nach den Dimensionen unserer Verantwortlichkeit. Verhandelt wird hier, wie unsere Gesellschaft auf das Schutzbedürfnis von Flüchtlingen adäquat reagieren kann, was machbar ist und wo Überforderung beginnt.

Diese beiden Fragen werden auch in kirchlichen Stellungnahmen aufgegriffen: Im Jahr 2013 setzte Papst Franziskus mit seiner ersten Reise als Pontifex ein unmissverständliches Zeichen. Im Angesicht der vielen im Mittelmeer ertrunkenen Menschen übte der Papst auf Lampedusa scharfe Kritik an Europa – und das zu einer Zeit, als noch keine Boote mit Geflüchteten tagelang vor europäischen Küsten herumirrten, weil sie kein Hafen aufzunehmen bereit war. Seitdem fordert Franziskus Barmherzigkeit und Mitgefühl gegenüber Geflüchteten, eine Willkommenskultur, die Achtung ihrer Würde als Personen, die Einhaltung der Menschenrechte. Im Laufe der Zeit systematisiert der Papst sein Anliegen in vier Imperativen: aufnehmen, schützen, fördern und integrieren! An ihnen orientieren sich auch die 20 Handlungsschwerpunkte, die der Papst mit Blick auf die beiden *Global Compacts* der Vereinten Nationen formuliert. In seiner jüngsten Botschaft zum katholischen *Welttag des Migranten und des Flüchtlings* stellt Franziskus schließlich sehr konkrete Forderungen auf: Er spricht sich für humanitäre Korridore und Familiennachzug aus, verlangt Zugang zum Arbeitsmarkt schon für Asylbewerber und Einbürgerungsvereinfachungen. Beim Thema Grenzkontrollen müsse die Sicherheit der Schutzsuchenden Vorrang vor der nationalen Sicherheit haben, so der Papst.

Auch die katholische Kirche hierzu-lande versteht sich als Anwältin der



Dr. Katharina Klöcker, Juniorprofessorin für Theologische Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum

Flüchtlinge. Die deutschen Bischöfe vertreten eine Politik der Offenheit gegenüber Geflüchteten. Sie plädieren für die Aufnahme von Schutzbedürftigen, ihre menschenwürdige Behandlung, faire Asylverfahren und die Bekämpfung von Fluchtursachen. Das Mittelmeer dürfe nicht zur Todeszone werden. Und die Bischofskonferenz bekennt sich zu der vom Papst geforderten *Globalisierung der Nächstenliebe* als christliche Antwort auf die *Globalisierung der Gleichgültigkeit*. Konfessionelle Differenzen in der Flüchtlingsfrage fallen nicht ins Auge. Anders als bei bioethischen Fragen, etwa zuletzt im Hinblick auf den nicht-invasiven Pränataltest (NIPT), scheint es mit Blick auf Fragen jenseits der individuellen Lebensführung eher weniger Dissens zu geben, was sich auch in der Studie der Bilateralen Arbeitsgruppe zeigt. Im Themenbereich *Kinderarmut und Bildung* ist von großen Gemeinsamkeiten die Rede. Mit Blick auf offizielle kirchliche Verlautbarungen zur Flüchtlingsdebatte kann hier zu Lande ebenso von einem breiten Konsens gesprochen werden – und viele haben die entschiedene Positionierung der Kirchen begrüßt.

Aber: Die Haltung der Kirchen stößt auch auf scharfe Kritik – von innen und von außen. So stellt Marianne Heimbach-Steins fest: „Zwar vertritt die große Mehrheit etwa katholischer Sozialethikerinnen und Sozialethiker differenzierte Positionen einer menschenrechtlich und kosmopolitisch ausgerichteten Migrationsethik, zugleich wird aber von einigen theologischen – sowohl katholischen wie protestantischen – Stimmen teils harsche Kritik an einem Kurs laut, der mit biblischen und sozialetischen Argumenten zugunsten einer offenen, nationale Grenzen überwindenden, die Rechte der Menschen unterwegs achtenden und aufnahmebereiten Herangehensweise argumentiert.“ Warum wird der migrationsfreundliche Kurs der Kirchen mitunter so hart angegangen? Kommentatoren sprechen mit Blick auf die Kirchen von einer Art „außer-

parlamentarischer Opposition“ (Claudia Keller), einer „christlich inspirierten Antifa“ (Frank Drieschner), prangern an, dass Kirchenvertreter zu Parteifunktionären würden und beklagen einen überschießenden Moralismus, der alle Andersdenkenden, alle Skeptiker bezüglich offener Grenzen exkludiere. Auf die Moralisierung von Religion wird äußerst allergisch reagiert.

Bevor ich einige neuralgische Punkte dieser Debatte aufgreife, möchte ich die Analyse noch mit Blick auf unser Thema Ökumene weiter vorantreiben: Könnte es sein, dass die große ökumenische Einmütigkeit, die per se natürlich zu begrüßen ist, umso mehr, weil sie in anderen ethischen Konfliktzonen zuweilen schmerzlich vermisst wird, dass diese ökumenische Einmütigkeit im Bereich der Migrationsethik eine nicht zu unterschätzende Schlagseite offenbart? Meine Vermutung, die zu diskutieren wäre, ist, dass der breite kirchliche Konsens über die Konfessionsgrenzen hinweg Moralisierung begünstigt. Offensichtlich wurde vor lauter Einigkeit die Notwendigkeit nicht gesehen, dass die guten und überzeugenden theologischen Argumente, die für eine Offenheit gegenüber den Fremden sprechen, auch stark gemacht und vermittelt werden müssen. Thomas Söding hat in seinem Vortrag bilanziert, dass die Studie die Erwartung kritisiere, dass die Menschenwürde sich in direkte politische Imperative übersetzen lasse. Das tut sie natürlich zu recht. Nur muss man dann auch fragen, ob die Menschenwürde als Konsensgarantin taugt. Gegner und Befürworter etwa der aktiven Sterbehilfe berufen sich auf die Menschenwürde.

Zurück zur Flüchtlingsfrage: Der konfessionsindifferente Konsens sieht sich mit einem harschen Dissens konfrontiert, der sich konfessionell nicht orten lässt. Soweit ich das beurteilen kann, vollzieht sich Ähnliches auf evangelischer wie auf katholischer Seite. Es kommt zu heftigen Debatten, unter Theologinnen und Theologen, aber vor allem auch unter dem Kirchenvolk. Tiefe Gräben gehen „mitten durch Kirchengemeinden, in denen das Spektrum der auch sonst in der Bevölkerung vorhandenen Haltungen zu Flüchtlingen zu beobachten ist.“ Das wird von kirchlicher Seite wahrgenommen. Die Kirchen üben sich mittlerweile in Selbstkritik,

sprechen von mangelhafter Vermittlung ihrer Position, beklagen, dass diese von vielen als Durchhaltparole missverstanden worden sei, so pointiert etwa der EKD-Ratsvorsitzende Bedford-Strohm im November 2017. Was lehrt uns diese Auseinandersetzung im Hinblick auf die Fragen der Ökumene? Der Konsens in offiziellen kirchlichen Verlautbarungen wird von einem Dissens auf theologischer Ebene, aber nicht nur dort, sondern vor allem auch auf Gemeindeebene unterpült. Dabei könnte ein offenes Ringen um das bessere Argument sich als wirksames Antiserum gegen Moralisierung erweisen. Der Austausch rationaler Argumente, „kommunikative Pluralität“, ist notwendig, wenn der Diskurs nicht umschlagen soll.

II. Die drei Baustellen

Ich möchte Ihnen gern in aller Kürze wenigstens drei der Baustellen vorstellen, an denen man darum ringen müsste, die besseren Argumente zu finden. Es sind neuralgische Punkte, an denen sich die Kontroversen entzünden. Auf einer ersten Baustelle werfen Kritiker der kirchlichen Position hermeneutische Defizite in der biblischen Begründung vor. Hinsichtlich der Frage nach einer Rangfolge von Verantwortlichkeiten in der Flüchtlingsfrage wird intensiv etwa über unterschiedliche Lesarten des Gebots der Nächstenliebe diskutiert. Kurz gesagt geht es um die Frage, ob das Gebot der Nächstenliebe Vorzugsregeln impliziere. Grundsätzlicher könnte man sagen, dass das Thema Migration als biblisches Thema par excellence in besonderer Weise die Frage provoziert, wie christliche Ethik überhaupt ihre biblische Verankerung hermeneutisch einholt. Eine Frage, um die theologisch offenbar nach wie vor gerungen wird, gerungen werden muss.

Die zweite Kernfrage nach den Dimensionen der Verantwortlichkeit mündet derzeit in eine Kontroverse um Gesinnung und Verantwortung, eine zweite Baustelle. Hier wird an eine Diskussion angeknüpft, die zurückreicht in die großen Auseinandersetzungen um normative Begründungsfragen innerhalb der Moraltheologie. Gefragt wird etwa, ob es nicht gute moraltheologische Tradition sei, teleologisch zu argumentieren. Konstatiert wird, dass „teleologische gegenüber der deontologischen Ar-



Den Ertrag der zweitägigen Veranstaltung sicherten zum Schluss Landesbischof Dr. Karl-Hinrich Manzke (l.) und Bischof Dr. Gerhard Feige (r.).



Foto: akg-images

Was bedeutet Nächstenliebe? Die Mantelteilung des Hl. Martin – hier in der Darstellung des flämischen Malers Anthonis van Dyck (1599–1641) – stellt eine mögliche Antwort dar.

gumentation in die Defensive geraten“ sei und deshalb „ein diskursives Vakuum entstanden [sei], in das zum Teil rechtsextreme Positionen eingedrungen sind, die mit christlicher Ethik nicht mehr zu vereinbaren sind“ – so Ludger Schwienhorst-Schönberger. Hier scheint es Klärungsbedarf zu geben.

Die Debatte wird schließlich auf einer dritten Baustelle durchzogen von einer tief reichenden Auseinandersetzung über das Verhältnis von Religion und Politik. Die Flüchtlingsdebatte macht damit die seit langer Zeit schwelende Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Politik zu einer offenen Kontroverse. Es geht dabei um das Selbstverständnis christlicher Theologie im Hinblick auf die Frage nach ihrem politischen Potential. Mit der Migrationsdebatte brechen diese Fragen in lange nicht mehr dagewesener Schärfe hervor, und die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über die politische Relevanz der Theologie wird meines Erachtens nun sichtbar. Es herrscht Uneinigkeit, sowohl innerhalb der katholischen als auch der evangelischen Kirche. Dabei irritiert

eine Theologie, die sich wissenschaftlich oder kirchlich artikuliert und dabei politisch positioniert, viele – nicht nur Nicht-Christen. Die Flüchtlingsdebatte, die sich an ethisch unterschiedlich bewerteten Streitfragen entzündet hat, erfährt offenbar eine erhebliche Verschärfung, wenn theologisch argumentiert wird. Der Eindruck könne entstehen, so Lesch, „dass mit einer ‚Theologie der Migration‘ noch stärkere ideologische Geschütze aufgefahren werden als mit der ethischen Argumentation, die kompliziert genug ist“. Theologisierung der Debatte und Ideologisierung werden in einem Atemzug genannt. Von einer „Politisierung des Christentums“ (Schwienhorst-Schönberger) ist die Rede, im Gestus des Vorwurfs. Befürchtet oder unterstellt wird, dass Theologie, die sich als politische Theologie verstehe, auch Politik machen wolle, dass sie sich parteipolitisch instrumentalisieren lasse.

Den Verfechtern einer sich politisch verstehenden Theologie ist daran gelegen, hier Klarstellungen vorzunehmen. Einer Theologie, die sich als politische begreife, gehe es darum, die *Zeichen der Zeit* (GS 4) wahrzunehmen und die

christliche Botschaft unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen für die Menschen von heute zu formulieren und zu deuten. Konzidiert wird, dass sich christliche Ethik dabei nicht durch parteipolitische Interessen vereinnahmen lassen dürfe. Es sei ein Trugschluss, wenn das Eintreten für eine weniger offene Migrationspolitik nicht als ‚politisch‘ identifiziert würde. Es gehe darum, die Option für Gerechtigkeit und Solidarität stark zu machen und einzubringen. Aufgabe der Theologie sei es aber nicht, unmittelbar anwendbare politische Rezepte zu liefern.

III. Zusammenfassung

Ich komme zum Schluss. Klar geworden ist, dass der Dissens in der Flüchtlingsthematik nicht entlang der Konfessionsgrenzen verläuft. In aller Kürze habe ich drei Baustellen besichtigt, die in der Flüchtlingsdebatte theologisch kontrovers diskutiert werden. Angesichts der Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Politik, der Überzeugungskraft normativer Begründungstheorien und einer biblischen Hermeneutik, ist

„kommunikative Pluralität“ gefragt – wie es die Studie nennt. Hier muss um das bessere Argument gerungen werden. Und das impliziert, dass sich die Kirchen stärker mit den Vermittlungsproblemen auseinandersetzen müssen. Nur die offene argumentative Auseinandersetzung mit den Differenzen schützt vor Moralisierung. Die Studie *Gott und die Würde des Menschen* selbst schlägt vor, „die Unterschiede nicht nur als Probleme“ zu sehen, die gelöst werden müssen, sondern vielmehr als „mögliche Lösungen, die zur wechselseitigen kritischen Hinterfragung der jeweils eigenen Position anregen und dadurch Alternativen generieren“ können. (Nr. 263)

Die Wahrnehmung von Unterschieden in der Flüchtlingsfrage könnte so auch mit Blick auf andere ethische Konfliktzonen als Chance wahrgenommen werden, um argumentative Stringenz und Überzeugungskraft zu erzeugen, moralische Urteils- und Handlungsfähigkeit zu erhalten und nicht in Moralisierungen abzugleiten. Insgesamt würde das eine größere Gelassenheit gegenüber dem Dissens fördern: er scheint mir fruchtbarer zu sein als gedacht.

Mit Blick auf die Studie lässt sich vor dem Hintergrund der Flüchtlingsfrage aber meines Erachtens auch noch eine weitere Herausforderung benennen, die ich nur andeuten möchte. Die *Option für Menschlichkeit* (Studie 266) wird als gemeinsames Fundament für den ökumenischen Konsens verstanden. „Unterschiede bei der Anwendung ethischer Prinzipien“ (so im Vorwort) seien höchstens als Anzeichen für einen begrenzten Dissens zu werten. Beim Thema Flüchtlinge sticht allerdings ins Auge, dass die Antworten auf die Frage, wie die *Option für Menschlichkeit* in die Tat umgesetzt werden soll, doch sehr divergent ausfallen. Die Flüchtlingsdebatte zeigt insofern besonders eindrücklich, dass der Rekurs auf Menschenwürde immer erst noch seine eigentliche Feuerprobe bestehen muss: ein Schicksal, das dieses Prinzip mit anderen Prinzipien teilt, die stets auf ihre handlungsleitende Relevanz befragt werden müssen. In vielen bioethischen Debatten etwa nehmen ja auch sich zutiefst widerstrebende Parteien gleichermaßen Bezug auf das Menschenwürde-Argument. Das heißt, man muss schon genau hinschauen, wie die Option für Menschlichkeit verstanden und interpretiert wird. Und das erweist sich eigentlich erst daran, wie Menschenrechte ganz konkret anerkannt, geachtet und gewährleistet werden. Das wird an der Flüchtlingsfrage besonders gut sichtbar. □

Presse

Veranstaltung „Konsens und Dissens in der Ethik – Wie weit reicht die katholisch-evangelische Ökumene?“

Domradio 7.3.19 – Über die Frage, ob Ökumene durch unterschiedliche Haltungen bei ethischen Fragen beeinträchtigt wird, wollen Vertreter der evangelischen und katholischen Kirche Anfang März auf einem ökumenischen Symposium in Tutzing bei München diskutieren, wie die Veranstalter in Hannover mitteilten. Unter den Teilnehmern sind der evangelische Ökumene-Bischof Karl-Hinrich Manzke sowie der Vorsitzende der Ökumenekommission der katholischen Deutschen Bischofskonferenz Bischof Gerhard Feige. epd