

Radikale Liebe. Perspektiven ökumenischer Ethik

Vortrag beim Kongress der Internationalen Vereinigung der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker am 10.9.2017 in Bamberg

Meine Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen,

es ist mir eine große Freude und Ehre, heute vor Ihnen sprechen zu dürfen. Und v.a. auch zu diesem Thema sprechen zu dürfen. Mit keinem anderen Ort ist das Thema, über das ich heute rede, für mich persönlich so verbunden wie mit dieser Universität. Denn wesentliche Einsichten dazu habe ich in der Arbeit an dieser Universität gewonnen. Die enge Zusammenarbeit mit meiner damaligen römisch-katholischen Kollegin Marianne Heimbach-Steins war mir nicht nur persönlich eine große Freude, sondern hat auch nachhaltige Spuren in meinem ethischen Denken hinterlassen.

Ich habe mir in der Vorbereitung dieses Vortrags noch einmal richtig klar gemacht, wie sehr ich Ethik von Beginn meiner wissenschaftlichen Arbeit an als Ethik in ökumenischer Perspektive verstanden habe. Fast 25 Jahre ist es her, dass meine Dissertation zum Thema „Vorrang für die Armen. Auf dem Wege zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit“ erschienen ist. Sie bearbeitete das Thema anhand einer Analyse der Diskussion um den Wirtschaftshirtenbrief der U.S.-Bischöfe von 1986 und vertiefte es durch eine Rekonstruktion von Geschichte und Inhalt der im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie entwickelten „vorrangigen Option für die Armen“ sowie der Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien der Gerechtigkeit. Einen wichtigen Stellenwert nahm auch die Frage der ethischen Methodologie zwischen Schriftbegründung und Vernunftbegründung ethischer Aussagen ein.

Erst im Rückblick nehme ich einen Aspekt meiner Dissertation wahr, der für mein Wirken als Bischof und EKD-Ratsvorsitzender heute eine zentrale Bedeutung hat. Ich habe die Quellen, die ich damals verwendet habe, nie nach ihrer konfessionellen Herkunft gezählt. Aber ich vermute, dass die römisch-katholischen Quellen den überwiegenden Teil der konfessionell verortbaren Quellen ausmachen. Sowohl der Wirtschaftshirtenbrief der U.S.-Bischöfe als auch die lateinamerikanische

Befreiungstheologie, aber auch die ökumenische Überlegungen zur Grundlegung der Ethik, über die ich ja auch heute reden werde, sind als zentrale Gegenstände meiner damaligen Arbeit der Grund dafür.

Mein damaliges Dissertationsthema führt mitten in das Ringen der Kirchen um ein gemeinsames Zeugnis in ethischen Fragen in der Öffentlichkeit hinein, das mich auch in meinen jetzigen Ämtern nachhaltig beschäftigt.

Der breite Beteiligungsprozess in dem Wirtschaftshirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA ist seit seiner Veröffentlichung im Jahr 1986 zum Vorbild für Prozesse in vielen anderen Kirchen der Welt geworden. Ich selbst sehe darin so etwas wie das Urbild des späteren „Sozialworts“ der Kirchen in Deutschland von 1997, das wie der amerikanische Hirtenbrief in mehreren Fassungen öffentlich diskutiert wurde und sich inhaltlich in einer im Raum der deutschen Kirchen bisher nicht gekannten Klarheit an der vorrangigen Option für die Armen ausrichtete. Das deutsche Sozialwort ging über sein amerikanisches Urbild darin hinaus, dass es ökumenisch gemeinsam erarbeitet wurde. Das ist aus meiner Sicht eines der Geheimnisse seiner bis heute großen Wirkung.

Unter dem Titel „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ haben wir als Kirchen dann 2015 eine „Ökumenische Sozialinitiative“ gestartet, die eine breite Diskussion anzustoßen versuchte. Die zentralen Etappen des Diskussionsprozesses, vom Kongress "Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft" bis zu den Stellungnahmen, Gastbeiträgen und Kommentaren sind im Dokumentationsband "Im Dienst an einer gerechten Gesellschaft" zusammengefasst.¹

Die Arbeit an diesen ökumenischen Dokumenten, an denen ja neben Kirchenleuten immer auch akademische Theologen beteiligt waren, manchmal in Personalunion, war in gewisser Weise ein Bewährungsfeld für die ökumenische Anschlussfähigkeit wissenschaftlich-theologischer Arbeit.

¹ Er ist auf folgender Webseite als PDF herunterzuladen, die in digitalen Zeiten auch ein zentraler Ort der Diskussion war: <http://www.sozialinitiative-kirchen.de/>.

Die These, die ich aus meinen Wahrnehmungen im Schnittpunkt von Kirche und akademischer Theologie heute erläutern möchte, gibt dem ökumenischen Potential der ethischen Reflexion in den unterschiedlichen Konfessionen einen hohen Stellenwert. Die traditionellen Unterschiede zwischen den Konfessionen in Inhalt und Methodologie der Ethik haben heute ihre trennende Bedeutung verloren. Oft sind die unterschiedlichen Zugangsweisen zu ethischen Fragestellungen innerhalb der Konfessionen heute genauso groß wie die zwischen den Konfessionen. Trennlinien verlaufen heute viel mehr anhand von politischen, kulturellen und lebensweltlichen Erfahrungshintergründen als anhand von konfessionellen Unterschieden. Der Schlüssel für die ökumenische Gemeinsamkeit liegt für mich in der Anthropologie, in der Lehre vom Menschen. Denn der Bezugspunkt ethischer Reflexion liegt für die christliche Theologie in dem Menschen, in dem Gott selbst sich gezeigt hat. Er liegt in der Bezugnahme auf Jesus Christus und seine radikale Liebe.

Natürlich bin ich mir bewusst darüber, wie wenig selbstverständlich eine solche These ist und wieviel Kontroverspotential sie enthält. Meine Vermutung ist aber, dass dieses Kontroverspotential wiederum nicht primär konfessionell kodiert ist. Aber wir werden sehen.

Wenn ich im Folgenden als Protestant einen Blick auf die Entwicklung der katholischen Ethik und Moraltheologie werfe, dann wird vielleicht schon deutlich werden, dass die Kontroversen innerhalb der katholischen Theologie ganz ähnliche Punkte implizieren wie in der evangelischen Theologie. Erstaunlicherweise aber an manchen Punkten genau spiegelverkehrt. Aber fangen wir von vorne an.

1. Ethische Methodologie zwischen Naturrecht und Offenbarungstheologie

Ausgehend vom „sola scriptura“ der Reformation haben in der evangelischen Ethik traditionell biblische Begründungen eine größere Rolle gespielt als in der katholischen Ethik und Moraltheologie. Die Differenzierung zwischen Ethik und Moraltheologie in der katholischen Theologie kennt die evangelische Ethik nicht, und ich verhehle nicht, dass sie sich mir auch nie wirklich erschlossen hat.

Auf der Basis der Naturrechtslehre in der Summa Theologica Thomas von Aquins bildete sich eine katholische Ethik heraus, die sich zuallererst als „Moralphilosophie“ verstand, ein Selbstverständnis, das sich bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht änderte. Die Rolle der Bibel blieb bis in unser Jahrhundert hinein auch in der katholischen Moraltheologie sehr begrenzt.² Insbesondere unter dem Einfluss der Offenbarungstheologie des großen protestantischen Theologen Karl Barth war das in der evangelischen Ethik sehr anders.

Der Ideologieanfälligkeit ethischer Begründungen konnten beide nicht entgehen. Ich nenne ein Beispiel dafür aus dem Themenbereich Familie und Verhältnis der Geschlechter. Im protestantischen Bereich wurden immer wieder bestimmte biblische Texte zitiert, um die Vorrangstellung des Mannes biblisch zu untermauern. Allen voran der bekannte Text aus Eph. 5,22-24: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat. Aber wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen.“

Selbst der vielen modernen Ideen gegenüber sehr aufgeschlossene Karl Barth folgerte daraus, dass der Mann nun eben mal das A und die Frau das B sei. „A geht vor B, B kommt nach A. Ordnung heißt Folge. Ordnung heißt Vorordnung und Nachordnung, Überordnung und Unterordnung.“ Immerhin ist Barth sich der Problematik dieser Worte bewusst: „Damit haben wir die gefährlichsten Worte ausgesprochen, die zur Bezeichnung dessen, um was es im Sein und Zusammensein von Mann und Frau geht, unvermeidlich sind.“³ Demut müsse die Haltung sein, in der der Mann der Frau begegne, aber dann „Anreger, Führer, Erwecker“ sei, „die Initiative“ ergreife.⁴ Heute hat sich die Erkenntnis weitgehend durchgesetzt, dass solche Zuschreibungen höchst problematisch sind.

Den naturrechtsbegründeten Ansätzen in der katholischen Ethik ist es nicht anders gegangen. Viktor Cathrein sieht in seiner 1911 erschienenen Moralphilosophie die „sichern Grundsätze der Vernunft“ als „Hauptquelle der Moralphilosophie“, Erfahrung

² Curran, The Role and Function of the Scriptures, 179f.

³ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III,4, S. 189, Zürich 1969.

⁴ Ebd.

und Geschichte haben ergänzenden Charakter.⁵ „Die übernatürliche Offenbarung“ - so Cathrein ausdrücklich - „ist nicht eine eigentliche Quelle der Moralphilosophie. Nur was das natürliche Denken an der Hand der Erfahrung und Geschichte aus den obersten Vernunftprinzipien zu schöpfen und selbständig zu beweisen vermag, sieht die Moralphilosophie als eine ihr gehörende Errungenschaft an.“⁶

Nach Cathreins Ansicht bedarf auch eine nach dem Prinzip der Gleichberechtigung gelebte Ehe der Autorität: „Gewiß sollen Mann und Frau alles möglichst nach gemeinsamer Übereinkunft in der Familie anordnen aber was soll geschehen, wenn nun einmal Meinungsverschiedenheit vorhanden ist? Einer von den Ehegatten muß schließlich das Recht der Entscheidung haben. Welcher von beiden?“ Cathreins Antwort überrascht nicht: der Mann. Nicht erst das Christentum - so der Moralphilosoph weiter - ist zu dieser Antwort gekommen: „Das Christentum hat in dieser Beziehung nur die Forderung der Natur neu eingeschärft und tiefer begründet. Schon der fast (sie!) allgemeine Brauch aller Völker zeigt uns, daß der Mann der geborene Regent der Familie ist ... Die Forderung absoluter Gleichberechtigung der Frau, auch innerhalb der Familie, wie sie heute von vielen, besonders von den Sozialisten erhoben wird, ist also sowohl vom Standpunkt der Offenbarung als dem der Vernunft mit aller Entschiedenheit abzulehnen.“⁷

Auch das „Standardwerk“ der katholischen Naturrechtslehre im 20. Jahrhundert nach dem 2. Weltkrieg konnte den mit der Behauptung einer objektiven Vernunft verbundenen Fallstricken nicht entgehen. Josef Fuchs sieht in einem 1955 erschienenen Buch „Lex Naturae“ drei Pfeiler einer moralischen Urteilsbildung:

Zum ersten ist die Schulung in einer „gesunden Philosophie“ nötig. Wer in einer „ethisch unrichtigen Umgebung“ aufwächst oder in einer „irrigen Philosophie“ geschult ist, wird nur schwer zu umfassender Erkenntnis des Naturrechts gelangen (148). Zum zweiten kommt Gott „in übernatürlicher Weise“ zu Hilfe. Er wirkt „gnadenhaft und unbemerkt im Inneren des Menschen“ und unterstützt damit die um Erkenntnis sich mühende Vernunft (149). Zum dritten schließlich ist auch die Offenbarung des Naturrechts nötig, nicht, damit die menschliche Vernunft überhaupt erkenntnisfähig ist, sondern dazu, „daß alle geistig wachen Menschen, und zwar leicht und sicher und irrtumslos, zu einem Wissen um das Naturrecht gelangen können.“⁸

⁵ Cathrein, Moralphilosophie, 6-9

⁶ A.a.O. 9.

⁷ Cathrein, Die katholische Moral, 413f.

⁸ Fuchs, Lex Naturae, 137. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch.

Auffallend sind die objektiven Kategorien, mit denen Fuchs die sittliche Erkenntnis beschreibt. Unterschiedliche Meinungen über den Inhalt der Sittlichkeit werden nicht als Beiträge zur gemeinsamen Wahrheitssuche verstanden, sondern als Ausdruck gesunder oder kranker bzw. irriger Philosophie gesehen. Die Offenbarung des Naturrechts wird als Hebel zur irrumslosen sittlichen Erkenntnis gesehen. Die Frage nach der Instanz, die angesichts der Strittigkeit der Interpretationen menschlicher Sittlichkeit eine solche irrumslose Eindeutigkeit verbürgt, liegt nahe. Sie findet im Fuchsschen Denken ihre Antwort im kirchlichen Lehramt als der neben der Schrift zweiten Quelle der Offenbarung. Dem Lehramt ist der Beistand des Heiligen Geistes versprochen, es genießt deswegen von vornherein erkenntnistheoretische Priorität gegenüber allen anderen abweichenden Interpretationen: wo das „Sich-Versagen des Heiligen Geistes nicht eindeutig feststeht, spricht die Präsomption zunächst für das Wort der Kirche und gegen eine diesem Wort widersprechende eigene Überlegung" (151).

Die innere Spannung in der klassischen katholischen Naturrechtslehre – und das ist natürlich meine protestantische Sicht - besteht in der Verknüpfung des Postulats der Fähigkeit menschlicher Vernunft zur Sittlichkeitserkenntnis mit der Behauptung eines Erkenntnisprivilegs des kirchlichen Lehramtes, das als Hüter der Offenbarung sittliche Streitfragen letztgültig entscheidet. Ist die Vernunft wirklich autonome Vernunft, muss sie jegliche Lehransprüche kirchlicher Autorität als Bevormundung empfinden. Wird andererseits das kirchliche Lehramt in Fragen der Sittlichkeit mit der Notwendigkeit verbindlicher Interpretation der „offenbarten Moralität" legitimiert, so kann nicht gleichzeitig die prinzipielle Fähigkeit der menschlichen Vernunft zur natürlichen Sittlichkeitserkenntnis behauptet werden.

Der weitere Gang der Diskussion in der katholischen Ethik hat hier klärend gewirkt. Die beiden in dem beschriebenen Widerspruch enthaltenen Tendenzen artikulierten sich in jeweils eigenständigen Positionen, die die Diskussionen in den 70er Jahren maßgeblich bestimmten. Auf diese beiden Positionen, die sich mit den Begriffen „Autonome Moral" bzw. „Glaubensethik"¹³ verbinden, will ich in aller Kürze eingehen.

Alfons Auers Formel von der Autonomie des Sittlichen bestreitet entschieden, daß ein konkretes weltethisches Konzept mit theologischen Mitteln entwickelt werden kann. Sein Buch „Autonome Moral und christlicher Glaube" versteht sich als ausführliche Begründung eines Aufsatzes, der sich kritisch mit der päpstlichen Enzyklika „*Humanae vitae*" zu Fragen der Sexualethik auseinandersetzt.⁹

Wenn das Sittliche - so Auer - mit der Entfaltung menschlicher Freiheit und Würde zu tun hat, muss es kommunikabel sein. Es ist tatsächlich kommunikabel, weil es in der menschlichen Vernunft begründet ist (12). Neu und spezifisch christlich ist nicht der *Inhalt* der ethischen Weisungen, die wir in der Bibel finden, neu ist vielmehr die

⁹ Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, 13. Die Zahlen in Klammern im folgenden beziehen sich auf dieses Buch.

Begründung dieser Weisungen „von Christus her“ und ihre Ausrichtung „auf Christus hin“ (177). Auer sieht nun die Christologie entscheidend in der Protologie verwurzelt. Christus ist der Logos der Schöpfung. Die Autonomie der Welt wird von Christus nicht aufgesprengt. Die totale Abhängigkeit der Welt von ihrem Schöpfer gefährdet deswegen gerade nicht diese Autonomie der Welt, sie begründet vielmehr ihre Möglichkeit. Gott erniedrigt die Menschen nämlich nicht zu Marionetten, sondern läßt sie in Freiheit walten (172).

Die kritische Spitze dieser Position besteht in einer Begrenzung des kirchlichen Lehramtes. Die Kirche als Hüterin der Offenbarung hat keine besondere Kompetenz in weltethischen Fragen, dafür sind vielmehr primär christliche Laien sowie Nicht-Christen mit Kompetenz zuständig (188). Die Korrektur von in der menschlichen Gesellschaft entwickelten Normen ist in erster Linie Sache der kritischen Vernunft und des sozial erweckten Gewissens.

Josef Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., kritisiert den streng vernunftzentrierten Ansatz im Namen der Verteidigung des kirchlichen Lehramts. Das Lehramt - so sieht Ratzinger - behält von einem solchen Ansatzpunkt her keinen Platz.¹⁰ Ratzinger sieht das Neue und Einzigartige des christlichen Gottes gerade darin, dass in ihm der Begriff des Heiligen als die spezifische Kategorie des Göttlichen mit dem Bereich des Sittlichen verschmilzt (52). Der Glaube schließt also inhaltliche Grundentscheidungen in Sachen Moral mit ein.

Von daher ergibt sich dann auch die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes in Sachen Moral: es soll die apostolischen Grundentscheide gegen die Anpassung an den Zeitgeist verteidigen. Es soll das in der Berührung mit dem Weg des Glaubens gereinigte, vertiefte und erweiterte Vernünftige vor der Korrumpierung durch das Scheinvernünftige bewahren (65). Das Lehramt „ist auch heute für die Kirche unverzichtbar, und wo ihm die Kompetenz zu inhaltlicher Entscheidung für oder gegen eine Auslegung der aus der Gnade folgenden Moral grundsätzlich abgesprochen wird, wird an der Grundform der apostolischen Überlieferung selbst gerüttelt“ (66).

Die Gegenüberstellung von autonomer Moral und Glaubensethik hat das Auseinanderfallen der klassischen katholischen Naturrechtstradition in zwei entgegengesetzte Tendenzen gezeigt: Die autonome Moral nimmt die These dieser Tradition auf, dass auch nach dem Sündenfall die menschliche Vernunft qua natura in der Lage ist, den Inhalt der dem Menschen von Gott eingestifteten Sittlichkeit zu erkennen. Anders als die klassische Tradition zieht sie gleichwohl die notwendige Konsequenz, dass die Kirche im Prinzip weltlichen Instanzen gegenüber in weltethischen Fragen

¹⁰ „Es braucht kaum gesagt werden,“ - so Ratzinger in einem noch vor seiner Zeit als Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation veröffentlichten Aufsatz - „daß ... von diesem Ausgangspunkt her ein kirchliches Lehramt in Sachen Moral keinen Platz behält. Denn inhaltliche Normierung aufgrund der Überlieferung des Glaubens würde dann ja dem Mißverständnis entspringen, das die Aussagen der Bibel als inhaltliche und bleibende Wegweisungen auffaßt, während sie - nach dieser These - doch nur Verweis auf den jeweilig gegebenen Stand der allein von der Vernunft zu gewinnenden Erkenntnis seien“ (Ratzinger, Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral, 46). Die Zahlen in Klammern im folgenden beziehen sich auf diesen Aufsatz.

kein Erkenntnisprivileg besitzt und deswegen ihre lehramtlichen Aussagen in dieser Hinsicht keine Verbindlichkeit beanspruchen können.

Im Gegensatz dazu widerspricht die Glaubensethik der naturrechtlichen Prämisse von der allgemeinen Erkennbarkeit sittlicher Normen, übernimmt aber von der klassischen katholischen Tradition die These vom Erkenntnisprivileg des kirchlichen Lehramtes. Das Lehramt in Fragen der Sittlichkeit wird konsequent in offenbarungstheologischen Kategorien verankert. Die Vernunft bleibt in dieser Perspektive ohne die Verankerung in der Offenbarung blind. Als Hüterin der Offenbarung übt die Kirche deshalb auch in sittlichen Fragen ein Wächteramt aus.

2. Ökumenische Zwischenreflexion

Es ist zum wechselseitigen Verständnis der jeweiligen Hintergründe in der Entwicklung der evangelischen und katholischen Ethik wichtig, sich diese Vorgeschichte zu vergegenwärtigen. Das Erstaunliche ist nämlich, dass auch die evangelische Ethik von den Spannungen oder sogar Frontstellungen weiß, die jetzt in meinem Blick auf die katholische Ethik deutlich geworden sind. Nur haben sie genau entgegengesetzte Hintergründe. Während man Offenbarungstheologie im katholischen Diskussionszusammenhang eher im konservativen Spektrum verorten würde, ist sie in der evangelischen Ethik – oft inspiriert durch Karl Barth und die Bekennende Kirche – gerade bei denen verwurzelt, die gegen die Beharrungskräfte emanzipatorische Prozesse zu befördern versuchten und sich politisch in der Friedensbewegung und im Kampf für soziale Gerechtigkeit positionierten. Diejenigen, die sich gegen solche offenbarungstheologische Begründungen wandten und die daraus kommenden politisch-ethischen Impulse kritisierten, ich nenne etwa die Herausgeber des Handbuchs der Ethik wie etwa Trutz Rendtorff, taten das im Namen einer Vernunftbegründung, die biblischen Bezugnahmen schnell den Geruch des Biblizismus anhaften ließ.

Vermutlich waren es die Impulse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihrer vorrangigen Option für die Armen, die die Akzente hier neu zu setzen halfen. Biblische Begründungen, allen voran die Exodus-Story, aber auch die prophetische Sozialkritik, spielten hier, so weit ich sehen kann erstmals in diesem Maße in der katholischen Theologie, eine konstitutive Rolle. In beiden Konfessionen setzte ein

neues Nachdenken darüber ein, wie biblische Begründungen und Vernunftbegründungen verantwortlich aufeinander bezogen werden können.

3. Biblische Neuorientierungen in der katholischen Ethik

Als Beispiel nenne ich die Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler vom 21.-25. März 1983 in Luzern, die über das Thema „Ethik im Neuen Testament“ debattierte. Franz Furger und als Korreferent Rudolf Schnackenburg beschäftigten sich dabei mit den prinzipiellen Fragen der Begründung sittlicher Normen und der Rolle biblischer Inhalte bei dieser Begründung. Anhand ihrer Beiträge will ich zunächst die Richtung der erwähnten Neubesinnung erläutern.

Anders als die konservative Naturrechtsethik betont Furger die biblische Verwurzelung der Ethik. Das fundamentale Handlungsprinzip einer dem Evangelium verpflichteten Ethik sieht er dabei im neutestamentlichen Liebesgebot. Danach ist Liebe volle Mitmenschlichkeit, in der zusätzlichen Bereitschaft, dem anderen sogar etwas mehr zukommen zu lassen als das, was ihm gerechterweise schon zusteht. Eine solche sittliche Einsicht aus Liebe ist - so Furger - „nicht einfach als ein vernünftiges und so in jeder denkbaren Weltanschauung ebenso gut mögliches Weiterdenken aus dieser Urerfahrung zu verstehen. Vielmehr erwächst sie wesentlich aus der Kraft des Geistes Gottes im Glauben, also nicht aus der bloßen praktischen Vernunft allein, sondern aus Glaubensvernunft“ (28).

Dem Glauben wird hier – so viel lässt sich zunächst feststellen - für die sittliche Erkenntnis nicht supplementäre, sondern konstitutive Bedeutung zugemessen. Insofern vollzieht Furger an diesem Punkt die erkenntnistheoretische Neuorientierung der Glaubensethiker mit. Eine Einschränkung der autonomen Vernunft des Menschen ist mit seinem Ansatz aber nicht verbunden, eher schon eine „Qualifizierung“. Anhand des Gedankens der Feindesliebe als Ansatz zum Gewaltabbau erläutert Furger, daß das aus der Glaubensvernunft Begründete durchaus auch „der Vernunft als solcher als vernünftig erscheinen und, einmal entdeckt, auch bleiben kann“ (28).¹¹

Die biblische Verwurzelung theologischer Ethik muss diese - so gesehen - durchaus nicht als ernstzunehmende Teilnehmerin am allgemeinen ethischen Diskurs

¹¹ Im Folgenden beziehen sich die Seitenzahlen in Klammern auf Furgers Beitrag „Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen“ bzw. Schnackenburgs Korreferat „Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen“.

disqualifizieren. Nach Furger ist genau das Gegenteil der Fall: Alle großen philosophischen Entwürfe - von Kant über Nietzsche bis Sartre - sind auf weltanschauliche Glaubensoptionen angewiesen. Wenn daher der christliche Ethiker sich für die Umschreibung der für die Begründung seiner ethischen Urteile verbindlichen Grundprinzipien auf seinen Glauben und die diesen bestimmende neutestamentliche Botschaft beruft, dann sprengt er damit in keiner Weise die dem ethischen Diskurs inhärente Logik: „Der bewußte Rekurs auf eine die fundamentale Wertsetzung ermöglichende Weltanschauung ist im Gegenteil gerade das, was eine ideologiekritische Ethik und Moralthologie auszeichnet" (20).

Auch *Rudolf Schnackenburg* weist daraufhin, dass auch die sich nicht als christlich verstehenden Partner im ethischen Diskurs bestimmte Grundwertungen und eine Werteskala einbringen, die ihrem Verständnis und ihrer Argumentation eine gewisse Richtung geben. Schnackenburg sieht eine wachsende Einsicht der theologischen Ethiker, daß man auch mit der Vernunft nicht beim Nullpunkt anfangen kann (37). Die vom Glauben erleuchtete Vernunft prüft anhand des theologisch-christologischen Letztkriteriums, was unter den gegebenen Möglichkeiten der Wille Gottes ist. Die theologische Ethik sollte „ihre Bindung an die biblische, in Jesus Christus kulminierende Botschaft noch stärker als bisher bedenken" (49).

Einigkeit besteht also darüber, dass die Vernunft nie geschichts- oder kontextlos ist, sondern bereits fundamentale Wertvoraussetzungen in den rationalen ethischen Diskurs mitbringt. Diese Voraussetzungen sind geprägt vom Glauben an das Evangelium, wie es in den biblischen Texten überliefert ist.

Eine Schlüsselfunktion spielt dabei die Anthropologie. Denn der Blick auf Jesus Christus als das Zentrum des christlichen Glaubens ist ja immer ein Blick auf den Menschen. Deswegen geht von diesem Blick eine orientierende Wirkung für die ethischen Fragen aus, die das menschliche Handeln betreffen. Für mich ging deswegen nicht zufällig die überzeugendste Weiterführung der Gedanken in der Ziellinie von Furger und Schnackenburg von einem katholischen Theologen aus, der die Anthropologie ins Zentrum stellte.

Klaus Demmer hat wie kaum ein anderer zu der methodologischen Diskussion der 80er Jahre beigetragen und 1989 eine „Moralthologische Methodenlehre" vorgelegt hat, die sich außerordentlich gründlich mit den hier zur Debatte stehenden Fragen befasste. Demmer betont analog zu den oben erläuterten Ausführungen seiner Kollegen, daß es auch auf der Ebene sittlichen Erkennens niemals eine „reine Vernunft" geben kann. Für Christen fließt in die Vernunft und ihren Gebrauch immer ein Vorwissen um das von Jesus Christus geschenkte Heil ein (Moralthologische Methodenlehre, 72f). Glaube und Vernunft gehören zwar unterschiedlichen Dimensionen der einen Wirklichkeit an, aber diese Dimensionen durchdringen einander und verweisen auf einen gemeinsamen Konvergenzpunkt (73). Dieser gemeinsame Konvergenzpunkt liegt für Demmer in der Anthropologie. In der Anthropologie findet die Vermittlung von Dogmatik

und Ethik statt: die im Glauben kritische Vernunft bleibt zwar immer Vernunft, aber sie operiert unter geänderten transzendentalen Bedingungen. Nur indem sie die menschliche Natur im Lichte der anthropologischen Ziel- und Leitvorstellungen des christlichen Glaubens sieht und deutet, kann sie zu ihren ethischen Aussagen kommen (74).

Im Mittelpunkt der anthropologischen Aussagen des christlichen Glaubens steht für Demmer die Würde des zu Gottes Ebenbild erschaffenen Menschen. Daraus ergibt sich die „fundamentale Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen“, deren theologische Begründung in der Inkarnation liegt: „Wenn Gott Mensch wird und sich den Menschen gleich macht, macht er alle Menschen untereinander gleich“ (83). Demmer geht es weder um eine Aufgabenidentität von Glauben und Vernunft noch um eine Trennung. „Auf dem Feld des Sittlichen läßt sich zwischen Glaube und Vernunft keine saubere Grenzlinie ziehen; beide begrenzen einander nicht, sie entgrenzen sich vielmehr und weisen einander den Weg. Sie gehören nicht unterschiedlichen Schichten, sondern unterschiedlichen Dimensionen an, die einander durchdringen. Der Glaube gibt der Vernunft, und die Vernunft gibt dem Glauben zu denken“ (96).

Demmer bezieht seine Thesen zur Sittlichkeitserkenntnis als kommunikativem Prozess konsequenterweise auch auf die innerkirchlichen Prozesse der Wahrheitsfindung, auch wenn seinen Worten die Vorsicht angesichts dieses empfindlichen Punktes in der offiziellen katholischen Kirchenlehre anzuspüren ist.

Die Kirche - so führt er aus - ist Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die das Gedächtnis Jesu Christi gegenwärtig hält. Sie ist zugleich Verstehens- und Interpretationsgemeinschaft, die in gemeinsamer Verantwortung über den Glauben und seine sittlichen Konsequenzen nachdenkt (103). In diese Gemeinschaft ist auch das kirchliche Lehramt eingebettet, deswegen muss vom Lehramt keinesfalls immer die Erstinitiative für die Klärung ethischer Fragen ausgehen. „Für gewöhnlich ist es umgekehrt.“ Und mit bemerkenswerter Deutlichkeit fügt Demmer hinzu: „Das Lehramt bestätigt und verteidigt stattgefundenen Einsichtsprozesse. Die Initiativen gehen von der Basis aus“ (108).

Das Lehramt wird hier nicht als oberste Kontrollinstanz der kirchlichen Hierarchie gesehen, dessen Vertreter als Träger apostolischer Vollmacht ein Erkenntnisprivileg beanspruchen können, vielmehr ist es Ausdruck eines kommunikativen Prozesses innerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Welche Chancen eine solche Interpretation des Lehramts für den ökumenischen Dialog zwischen den Konfessionen bietet, liegt auf der Hand.

Die Grundeinsichten, die ich anhand einiger zentralen Entwicklungen innerhalb der katholischen Ethik und Moraltheologie deutlich zu machen versucht habe, haben sich als ökumenisch hoch anschlussfähig erwiesen. Es hat allerdings ziemlich viele Jahre

gebraucht, bis sie wirklich die ökumenisch-ethische Urteilsbildung der Kirchen erreicht haben. Dass das jetzt so ist, dafür steht eine neue Studie, die gerade jetzt in den Kirchen rezipiert wird.

4. Gott und die Würde des Menschen. Das ökumenische Dokument zur Anthropologie

Im diesem Jahr wurde die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ veröffentlicht, die von der ökumenischen Dialogkommission der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD verfasst worden war.¹² Sie war mit dieser Studie beauftragt worden, als sich zunehmende Dissense zwischen Katholiken und Protestanten in Fragen der Bioethik abzeichneten und die Frage entstand, wieviel Gemeinsamkeit eigentlich noch da war, seit man 1989 die gemeinsame ökumenische Stellungnahme »Gott ist ein Freund des Lebens« veröffentlicht hatte. Die Hoffnung war, dass die Frage nach möglichen Gemeinsamkeiten am besten anhand der Anthropologie gestellt werden könne. Es dauerte eine ziemlich lange Zeit, bis die Arbeitsgruppe, der ich selbst auch einen Teil der Zeit angehörte, wirklich vorankam. Aber nach meiner Wahrnehmung hat es sich gelohnt. Die Studie kann zeigen, dass es einen starken ökumenisch gemeinsamen Grund auch für ethische Stellungnahmen gibt, so sehr die konkreten Konsequenzen dann zuweilen auch unterschiedlich beurteilt werden können – das jüngste Beispiel ist die Frage nach der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und der Frage, ob solche Partnerschaften als Ehe bezeichnet werden können.

„Wir sind“ – so sagte Bischof Feige, der katholische Co-Vorsitzende der Kommission, bei der Pressekonferenz zur Vorstellung des Dokuments – „in unserem langen und intensiven Gesprächsprozess zu dem Ergebnis gekommen, dass es eine grundlegende Übereinstimmung in der Anthropologie und ebenso eine breite Gemeinsamkeit in der Ethik gibt. Auch hier gilt: uns eint mehr als uns trennt. Das zeigt sich in den Inhalten, das zeigt sich aber auch darin, dass wir in vielen gesellschaftliche Handlungsfeldern gemeinsam für die Menschenwürde und insbesondere für die Würde derjenigen, die unter Armut, Ausgrenzung und sozialer Ungerechtigkeit leiden, eintreten und in Fragen etwa des Lebensschutzes, der Bewahrung der Schöpfung oder des Umgangs mit Asylsuchenden gemeinsame

¹² Siehe dazu Thomas Söding, Wider die Scharfmacher, in: Herder-Korrespondenz 7/2017, 27-30.

Positionen zur Geltung bringen.“ Und Feige fügt hinzu: „Die bestehenden Unterschiede in ethischen Einzelfragen werden in der Studie als ein begrenzter Dissens qualifiziert, der aber die fundamentalen Gemeinsamkeiten nicht aufhebt...“

Wörtlich heißt es in der Studie dazu: Es „ist theologisch auch davon Rechenschaft abzulegen, dass sich der differenzierte Konsens in der Anthropologie gegenwärtig nicht so auswirkt, dass die lutherische und die katholische Kirche bei jedem ethischen Thema identische Positionen beziehen. Das ist als begrenzter Dissens zu bezeichnen, weil es sich um vergleichsweise wenige und eng definierte Fälle handelt, die sich aus unterschiedlichen Gewichtungen ethischer Einzelaspekte in äußerst komplexen Sachverhalten ergeben. Zu diesen Fragen finden sich auch jeweils innerhalb der Kirchen und der konfessionellen Theologien verschiedene Positionen.“ Die Studie beansprucht zu zeigen, „dass diese begrenzten Dissense nicht auf einen Grunddissens hinweisen, sondern im Gegenteil verschiedene Ausdifferenzierungen der grundlegenden Übereinstimmungen in der theologischen Anthropologie darstellen, die freilich ihr eigenes Gewicht haben“ (Ziffer 234).

Diese Aussagen zeigen, wie verheißungsvoll die Perspektiven für eine ökumenische Ethik sind, wenn wir den Zugang über die Anthropologie wählen. An drei ausgewählten Beispielen wird das erörtert: Am Anfang des Lebens die Stammzellforschung, in der Mitte des Lebens Kinderarmut und Bildung und am Ende des Lebens die Sterbehilfe.

Auch in der Grundlegung der Ethik, bei der – wie wir gesehen haben - über so lange Zeit konfessionelle Gegensätze prägend waren, wird ein breiter gemeinsamer Grund festgestellt: „Gemeinsam ist heute für die katholische Moraltheologie wie die evangelische Ethik die Orientierung an der Heiligen Schrift. Diese Orientierung hebt aber nicht die Notwendigkeit auf, aktuelle wissenschaftliche Forschung und politische Erwägungen in die Urteilsbildung einfließen zu lassen. Viele ethische Probleme stellen sich ganz neu, weil es in der Medizin, in den Human- und Sozialwissenschaften, in der Gesellschaft und Politik neue Entwicklungen gibt, die in der Bibel gar nicht abzusehen waren. Die Schriftorientierung dient vielmehr dazu, die Grundlagen der christlichen Anthropologie zu vergegenwärtigen, die die ethischen Urteile der Kirchen prägen“ (Ziffer 241).

Wenn man diese Sätze auf dem Hintergrund der konfessionellen Polarisierungen der Vergangenheit liest, wird deutlich: Die beharrliche ökumenische Arbeit, auch in den akademischen Reflexionen und Diskursen, hat sich gelohnt. Das ökumenische Weiterdenken, an dem viele derjenigen, die heute zu dieser Konferenz zusammengekommen sind, beteiligt waren, hat Wirkung gezeigt. Dafür will ich Ihnen an dieser Stelle auch einmal ausdrücklich danken!

5. Perspektiven ökumenischer Ethik

Wenn wir uns die Frage stellen, wie die Leitbildfunktion der Person Jesu Christi als denjenigen, in dem wir Gott selbst sehen, näher bestimmt werden kann, dann muss ein Wort eine zentrale Rolle, ja die zentrale Rolle spielen, das uns schon im Zusammenhang mit dem Ansatz Franz Furgers begegnet ist: die Liebe.

5.1. *Radikale Liebe als Orientierungspunkt ökumenischer Ethik*

„Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ So beschreibt der 1. Johannesbrief den Charakter Gottes und die Konsequenzen für die Menschen, die in der Beziehung zu diesem Gott leben (1. Joh 4,16). Und er wird noch deutlicher: „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, der kann nicht Gott lieben, den er nicht sieht. Und dies Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, dass der auch seinen Bruder liebt“ (1. Joh 4,20-21).

Es gibt wahrscheinlich kein Wesensmerkmal Gottes, das in ganz unterschiedlichen Traditionen der Bibel eindrucksvoller beschrieben wird als die Liebe. Und auch keines, was direkter in seinen Konsequenzen für die Menschen verdeutlicht wird. Das ist es genau, was viele, mich eingeschlossen, am christlichen Glauben fasziniert: seine untrennbare Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe. Es ist ja eine ungeheuerliche Behauptung, einzigartig in der Religionsgeschichte, dass der große Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erden, in einem Menschen sichtbar wird, der die tiefsten Tiefen des Menschseins selbst durchleidet und am Kreuz verzweifelt ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Gott entäußert sich und steigt in die tiefsten Tiefen des Menschseins hinab, aus radikaler Liebe. Weil er ein Gott der Liebe ist, leidet er mit, wenn Menschen leiden. „Denn also hat Gott die Welt

geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16).

Gemeinschaft mit Christus heißt immer auch Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und denen, die heute sein Schicksal teilen. Das führt uns zu einer weiteren entscheidenden und hochaktuellen Konsequenz. Weil Gott Mensch geworden ist, kann der Weg der Christen nie aus der Welt herausführen. Er führt immer in die Welt und ihre Konflikte hinein. Radikale Christusliebe heißt immer radikale Liebe zur Welt, radikale Nächstenliebe.

Jesus selbst schärft die untrennbare Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe ein. „Das ist das Gesetz und die Propheten“ sagt er. Beim Doppelgebot der Liebe handelt es sich also um so etwas wie eine Zusammenfassung der gesamten biblischen Ethik. Erstaunlicherweise finden wir die gleiche Formel fast wortgleich auch am Ende der Goldenen Regel aus der Bergpredigt Jesu: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12). Dass die für alle einsichtige Goldene Regel hier so eng mit dem Liebesgebot verknüpft wird, zeigt sehr deutlich, dass es beim Liebesgebot nicht um eine unerfüllbare Zumutung geht, sondern um etwas, was eigentlich jedem einleuchtet.

Dass eine liebende Grundhaltung keineswegs im Widerspruch zu einer vernünftigen Lebensorientierung steht, gilt sogar dann, wenn wir ihre Radikalisierung durch Jesus in den Blick nehmen, wie sie uns im Feindesliebesgebot in der Bergpredigt bzw. der Feldrede Jesu vor Augen tritt. Hier wird die Radikalität dieser Liebe besonders deutlich: „Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen. Und wer dich auf die eine Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem verweigere auch den Rock nicht. Wer dich bittet, dem gib; und wer dir das Deine nimmt, von dem fordere es nicht zurück. Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch! (Lk 6,27-31).

Das ist bemerkenswert. Denn es heißt, dass die Liebe, sogar die gegenüber den Feinden, als Grundorientierung unseres Lebens so plausibel ist wie die Goldene Regel selbst. Sie ist nicht eine am Ende doch weltfremde Sonderethik für ein paar moralische Champions, sondern etwas, was jedem Menschen einsichtig gemacht werden kann. Als Zielperspektive für das menschliche Zusammenleben ist sie eine

unschlagbar verheißungsvolle Aussicht. Dass wir daran immer wieder scheitern, ist ja kein Argument dagegen, sich immer wieder von neuem daraufhin auszurichten.

Schon in der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften scheint der besondere Stellenwert der Liebe für das Leben in der Gottesbeziehung ganz klar gewesen zu sein. Paulus jedenfalls, der älteste Autor neutestamentlicher Schriften, den wir kennen, hat schon wenige Jahrzehnte nach dem Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehen in Jerusalem der Gemeinde in Korinth das geschrieben, was als das „Hohelied der Liebe“ bekannt geworden ist und zum Schönsten der Bibel überhaupt gehört:

„Wenn ich mit Menschen- und mit Engeln redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle ... Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf ... Die Liebe höret nimmer auf, wo doch das prophetische Reden aufhören wird und das Zungenreden aufhören wird und die Erkenntnis aufhören wird ... Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen“ (1. Kor 13,1.4.8.13).

Und der Gemeinde in Rom schreibt Paulus: „Die Liebe sei ohne Falsch. Hasst das Böse, hängt dem Guten an ... Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12,9.21).

Radikal lieben – das ist das vielleicht deutlichste Merkmal eines Lebens in der Beziehung zu dem in Christus offenbar gewordenen Gott. Laut Johannesevangelium sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt“ (Joh 13,34f).

Wovon hier die Rede ist, ist kein Gebot im Sinne einer zu erfüllenden Pflicht. Sondern die radikale Liebe ist ein spontan sich einstellender Ausdruck der Einheit mit dem Gott der Liebe: „Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Joh 4,16).

Kirche, so können wir zusammenfassend sagen, ist eine Gemeinschaft, die die Liebe des Gottes, von dem her sie lebt, selbst ausstrahlt. Zwar sind wir als Kirche weit davon entfernt, diesem Bild zu entsprechen. Aber sich von den biblischen Texten inspirieren zu lassen, kann uns helfen, uns in unserem Glauben und den geistlichen Impulsen, die daraus für uns erwachsen, immer wieder zum Nächsten hin ausrichten zu lassen. Dass so viele Menschen gerade in den Kirchengemeinden zur Stelle waren, als so viele Flüchtlinge nach Deutschland kamen, kann als Zeichen gesehen werden, dass die enge Verbindung von Glaube und Liebe, von der jetzt die Rede war, auch im Leben der Christen zur Wirkung kommt.

Die enge Verbindung von Glaube und Liebe ist eine starke ökumenische Basis für die christliche Ethik. sagt: „Sieh“, sagt Martin Luther, „so fließt aus dem Glauben die

Liebe und die Lust zu Gott. Und aus der Liebe ein freies, fröhliches, williges Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen. Denn so, wie unser Nächster Not leidet und unseres Überflusses bedarf, so haben ja auch wir Not gelitten und seiner Gnade bedurft. Darum sollen wir so, wie uns Gott durch Christus umsonst geholfen hat durch seinen Leib und seine Werke, nichts anderes tun, als dem Nächsten zu helfen.“ (Martin Luther, Von der Freiheit eine Christenmenschen).

„Die Liebe“ – sagt Papst Franziskus in seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* - „hat immer ein tiefes Mitgefühl, das dazu führt, den anderen als Teil dieser Welt zu akzeptieren, auch wenn er anders handeln sollte, als ich es gerne hätte“ (*Amoris Laetitia*, Ziffer 92). Es ist viel zu wenig wahrgenommen worden, dass der Papst an prominenter Stelle einen protestantischen Pfarrer zitiert, wenn er erklärt, was Liebe heißt, und wenn er die notwendige Hartnäckigkeit beim Eintreten für das Gute betont. „Das erinnert mich“, so Franziskus, „an einige Worte Martin Luther Kings, als er sich sogar unter den schlimmsten Verfolgungen und Demütigungen erneut für die Bruderliebe entschied: ‚Der Mensch, der dich am meisten hasst, hat etwas Gutes an sich; sogar die Nation, die dich am meisten hasst, hat etwas Gutes an sich; sogar die Rasse, die dich am meisten hasst, hat etwas Gutes an sich. Und wenn es dir gelingt, das Gesicht eines jeden Menschen zu betrachten und tief in seinem Innern das zu sehen, was die Religion das „Abbild Gottes“ nennt, dann beginnst du, ihn trotzdem zu lieben. Es kommt nicht darauf an, was er tut, du siehst da das Abbild Gottes““ (*Amoris Laetitia*, Ziffer 118).

Gerade das Wirken von Papst Franziskus hat gezeigt, wie groß der Konsens zwischen den Konfessionen in den zentralen Fragen der Zukunft der Menschheit ist. Das, was wir in den letzten Jahrzehnten auf den Vollversammlungen des Weltkirchenrats diskutiert haben, in dem 248 nicht-katholische Kirchen zusammengeschlossen sind, hat nun prominent Eingang gefunden in von der Weltöffentlichkeit deutlich wahrgenommenen Enzykliken des Papstes.

Anhand von zwei Themen möchte ich abschließend das große Maß an Übereinstimmung zeigen.

5.2. *Perspektiven ökumenischer Ethik*

5.2.1. **Ökologische Gerechtigkeit**

Seit vielen Jahren wurde im Weltkirchenrat über die Untrennbarkeit von Ökologie und Gerechtigkeit diskutiert.

In seiner Enzyklika „Laudato Si“ hat Franziskus 2015 diesen Punkt an vielen Stellen ins Zentrum gestellt: „Wir kommen ... heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich immer in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde.“ Und er wird konkret: „Die soziale Ungerechtigkeit geht nicht nur Einzelne an, sondern ganze Länder, und zwingt dazu, an eine Ethik der internationalen Beziehungen zu denken. Denn es gibt eine wirkliche »ökologische Schuld« – besonders zwischen dem Norden und dem Süden – im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Konsequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen.“

Die Dringlichkeit dieses Themas unterstreichen wir als Konfessionen in großer Gemeinsamkeit. Denn wir erleben gegenwärtig das Zusammentreffen von zwei Entwicklungen, die ein einfaches „Weiter so“ schlicht und einfach unmöglich machen, jedenfalls dann, wenn wir das ernst nehmen wollen, was ich im Hinblick auf die Anthropologie und ihre Konsequenzen für die Gleichheit aller Menschen deutlich zu machen versucht habe.

Unser westlicher Lebensstil – das ist die eine Entwicklung – verbraucht immer mehr natürliche Ressourcen. Gleichzeitig sind – und das ist die andere Entwicklung - in immer mehr Ländern Prozesse in Gang gekommen, die zur Überwindung von Armut zu führen beginnen – etwas, was wir ja auch immer erhofft haben. Wer sich nun etwa die Zahl der Autos pro Kopf in China und Indien auf dem Niveau vorstellt, das wir in Deutschland gewohnt sind, weiß, dass das nicht funktionieren kann. Es gibt gleichzeitig aber natürlich überhaupt keinen vernünftigen Grund dafür, dass Menschen in anderen Teilen der Welt weniger Recht auf Nutzung der Ressourcen dieser Erde haben sollten als wir selbst auch. Wie extrem unterschiedlich die Anteile gegenwärtig sind, zeigt die jährliche Pro-Kopf-Emission von CO₂. In den USA waren

es 2014 16,3 t, in Deutschland 9,3 t, weltweit durchschnittlich sind es 4 t, gerade noch verträglich für das Weltklima wären 2 t. Der Pro-Kopf-Verbrauch in Ruanda beträgt 0,1 t pro Kopf.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wird Deutschland sein Klimaziel einer Reduktion des CO₂-Ausstoßes von 40 % gegenüber 1990 bis 2020 nicht erfüllen. Gegenwärtig sind erst 28 % erreicht.

Verschiedene wissenschaftliche Expertisen der letzten Jahre sind sich einig: Es führt kein Weg vorbei an einer grundlegenden Transformation der Wirtschaft, will sie sich wirklich am Horizont einer Globalisierung der Nachhaltigkeit ausrichten. Der vielleicht wichtigste und zugleich grundlegendste Aspekt dieser notwendigen Transformation ist die Umkehrung der Fragerichtung im Spannungsfeld zwischen wirtschaftlichen Interessen und ökologischer Nachhaltigkeit. Bisher dominiert die Frage: wie viel Ökologie können wir uns leisten, wenn wir unseren Wohlstand halten oder weiter ausbauen wollen? In Zukunft muss die Frage lauten: Wie viel Wohlstand und vor allem: welche Form von Wohlstand verträgt unsere Erde, so dass auch zukünftige Generationen die Möglichkeit zu einem guten Leben haben?

5.2.2. Bioethik

Gerade in bioethischen Fragen sind in den letzten zehn Jahren immer wieder deutliche Unterschiede in den ethischen Positionierungen der beiden großen Kirchen diagnostiziert worden. Aber es ist eben im Sinne der Anthropologie-Studie ein begrenzter Dissens. In der großen Debatte um den assistierten Suizid im Jahr 2015 haben sich die Kirchen in großer Einigkeit gegen die Gesetzentwürfe gewandt, die den assistierten Suizid gesetzlich zulassen wollten. Bei den Veranstaltungen zur ökumenischen „Woche für das Leben“ der letzten Jahre ist diese Gemeinsamkeit sehr deutlich geworden. Die normative Rigidität, die man der katholischen Position zugeschrieben hatte und die pluralismusorientierte normative Flexibilität, die man gemeinhin mit der evangelischen Position verbindet, bilden schon längst nicht mehr die kirchlichen Positionen ab. In den akademisch-ethischen Diskursen war der Pluralismus innerhalb der Konfessionen ohnehin schon immer viel größer als es diese Typisierungen oder vielleicht sogar Klischees nahelegen. Ich sehe eine starke Konvergenz in den kirchlichen Positionen. Einerseits üben sie eine klare Kritik an politischen Vorschlägen, die durch gesetzliche Lizenzen zur Tötungsassistenz das

soziokulturelle Klima in problematischer Weise verschoben. Andererseits zeigen sie eine Kontextsensibilität, die über die Dilemmafragen tragischer konkreter Einzelfälle eben nicht einfach moralisch hinwegsegelt.

Ähnliche Konvergenzen sehe ich beim Umgang mit bioethischen Fragen am Anfang des Lebens. Auch wenn man der Versuchung vorschneller Diskreditierung oder gar Dämonisierung der neuen Möglichkeiten der Fortpflanzungstechnik widersteht, wird man um die Frage nicht umhin kommen, ob ein Umgang mit menschlichem Leben oder seinen Bestandteilen als Ware eigentlich noch einer Sozialkultur entspricht, in deren Zentrum die Würde des Menschen steht. Es hat seine guten Gründe, dass das deutsche Embryonenschutzgesetz von 1990 Eizellenspende und Leihmutterschaft verbietet und auch sonst gegenüber der Verzweckung menschlichen Lebens eine klare Sperre einbaut. Wir hoffen gemeinsam, dass das so bleibt.

Angesichts von neuen gendiagnostischen Möglichkeiten wie Präimplantationsdiagnostik (PID) und Bluttests zur Diagnose von genetischen Abweichungen und den Möglichkeiten zum Eingriff in die Keimbahn durch die Genschere Crispr/Cas sinkt die Schwelle für die Aussonderung von entstehendem menschlichen Leben, das nicht als lebenswert angesehen wird. Es besteht die akute Gefahr, dass Eltern sich zukünftig immer mehr dafür rechtfertigen müssen, dass sie ein behindertes Kind annehmen und bejahen.

Eine Religion, in deren Gottesverständnis in geradezu radikaler Weise das geschädigte, verletzte, gefoltete Leben eingegangen ist, ist hier parteilich. Wer Gott im Angesichte des Gekreuzigten erkennt, der wird sich auch dem Mitmenschen so zuwenden, dass dem Ja zu diesem Mitmenschen keine Zweckmäßigkeitserwägungen im Wege stehen. Nicht die *Würdigkeit* gibt den Ausschlag, sondern die *Würde*. Und diese Würde wird gerade dem beschädigten Leben zugesprochen.

6. Schluss: Die Sprache, in der Gott das Leben geschaffen hat

Ich schließe mit der Aufnahme eines Satzes, den der frühere amerikanische Präsident Bill Clinton gesagt hat. Clinton sagte diesen Satz bei einer Pressekonferenz im Jahr 2000 im Weißen Haus, bei der die Entschlüsselung des menschlichen Genoms bekannt gegeben wurde. Seine innere Bedeutung geht aber

weit über die bioethische Fragestellung hinaus und ist für mich Grund und Ziel aller ökumenischen Ethik.

„Today we are learning the language in which God created life“, sagte Bill Clinton. Dieser Satz enthält eine Weisheit, deren tiefer Sinn dem Präsidenten möglicherweise gar nicht bewusst war. Mit der Sprache, in der Gott das Leben geschaffen hat, meinte Clinton Chromosomen, Zellkerne oder DNA.

Hätte die Bibel schon Chromosomen und DNA gekannt, sie wären dabei „mitgemeint“ gewesen. Die Grundsprache, in der Gott das Leben geschaffen hat, so dürfen wir aus der Sicht des christlichen Glaubens sagen, ist aber die Sprache der Liebe.

Im Hinblick auf die Sprache der DNA konnte der Satz des amerikanischen Präsidenten als Vollzugsmeldung gelesen werden. Im Hinblick auf die Liebe muss er zuallererst als Aufgabenbestimmung gelesen werden: „Heute lernen wir die Sprache, in der Gott das Leben geschaffen hat.“ Und – so muss man hinzufügen – es ist ein lebenslanges Lernen.