

1 **Stellungnahme**
2 **des Ökumenischen Studienausschusses**
3 **zu dem Abschlussdokument „Gott und die Würde des Menschen“**
4 **der Dritten Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen**
5 **Bischofskonferenz und der VELKD**

6
7 erarbeitet für die Kirchenleitung der VELKD

8
9 6. Februar 2019

10
11
12
13 Nach den Studiendokumenten „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984) und
14 „Communio Sanctorum“ (2000) legte die dritte Runde der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen
15 Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (BILAG III)
16 2016 ihr Abschlussdokument „Gott und die Würde des Menschen“ vor.¹

17 Mit der Bearbeitung dieses Themas war die Dialogkommission bei ihrer Einsetzung von den kirchen-
18 leitenden Gremien beauftragt worden angesichts der damaligen intensiven Debatten über Stammzel-
19 lenforschung und assistierten Suizid in Politik und Gesellschaft. Gerade zwischen den Kirchen
20 brachen ethische Differenzen auf, und es wurde die Sorge geäußert, dass diese den bereits erreichten
21 ökumenischen Konsens insgesamt in Frage stellen könnten. Vor diesem Hintergrund sollte die
22 Kommission prüfen, wie weit gemeinsame Aussagen über das biblische Zeugnis vom Sein des
23 Menschen vor Gott möglich sind und die gemeinsamen anthropologischen Grundlagen des christli-
24 chen Glaubens stark machen können.

25
26 Die nach siebenjähriger Arbeit vorgelegte Studie folgt nach einer kurzen Einleitung folgendem Auf-
27 bau:

- 28 1. Die ökumenische Dimension der Debatte über die Menschenwürde
29 (mit drei Fallbeispielen: Stammzellenforschung, Kinderarmut/Bildung, Sterbehilfe)
- 30 2. Prinzipien der ethischen Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen
- 31 3. Perspektiven Theologischer Anthropologie im Lichte des biblischen Zeugnisses
- 32 4. Der ökumenische Umgang mit Konvergenzen und Divergenzen in der Ethik
33 (mit der Wiederaufnahme der drei Fallbeispiele)
- 34 5. Optionen für Menschlichkeit. Das Zeugnis der Bergpredigt.

35
36 In ihrem Vorwort zu der Studie bitten die beiden Co-Vorsitzenden der BILAG III, Bischof Gerhard
37 Feige und Landesbischof Karl-Hinrich Manzke, „die auftraggebenden Kirche zu prüfen, ob die dar-
38 gelegten Überlegungen hilfreich sind, um sowohl die theologischen Gemeinsamkeiten in der Anth-
39 ropologie wie in vielen Bereichen der Ethik zu stärken als auch mögliche Konflikte in ethischen
40 Fragen besser zu verstehen und sachgemäß mit ihnen umzugehen.“

41 Die folgende Stellungnahme möchte dieser Bitte nachkommen. In vier Abschnitten sollen die vier
42 Hauptkapitel des ökumenischen Dokumentes genauer betrachtet werden. Es schließen sich eine all-
43 gemeine kritische Würdigung des Gesamtextes sowie Empfehlungen für die Weiterarbeit an. Der
44 Aufgabe und Zusammensetzung des ÖStA entsprechend, werden die Ausführungen sich nicht auf die

¹ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gott und die Würde des Menschen, Paderborn/Leipzig 2017.

45 materiaethischen Fallstudien konzentrieren, sondern vor allem die anthropologischen und ethischen
46 Grundfragen in ihren ökumenischen Implikationen in den Blick nehmen.

47
48
49
50

1. Die ökumenische Dimension der Debatte über die Menschenwürde

51 Kapitel 1 entfaltet „die ökumenische Dimension der Debatte über die Menschenwürde“. Grundle-
52 gende Aussagen stehen am Anfang: „Menschenwürde kommt jedem Menschen zu. Sie ist unabhängig
53 von Herkunft, Rasse, Geschlecht und Religion. Sie gilt unbedingt. Sie kann nicht verloren werden,
54 selbst wenn sie von anderen missachtet wird“ (§ 9). Die Studie knüpft dabei an die erste biblische
55 Schöpfungserzählung an (bes. Gen 1,26): „Die Menschenwürde ist ein Geschenk Gottes; deshalb ist
56 sie unverfügbar. In der Sprache der Bibel heißt das: Jeder Mensch ist Gottes Ebenbild.“ Die Imago-
57 Dei-Vorstellung begründet also den spezifischen Beitrag der Kirchen, sich „in die aktuelle Debatte
58 über ethische und rechtliche Probleme“ der Menschenwürde einzubringen. Auf dieser Grundlage for-
59 muliert die Studie das Ziel, „durch Argumentation und Zeugnis Menschen zu begründeter eigener
60 Urteilsbildung und zu entsprechendem Handeln zu bewegen“ (ebd.).

61 Die Studie verschweigt nicht, dass dieser Anspruch umstritten ist. Bei Vertretern „der modernen Idee
62 der Menschenrechte“ wecke der Versuch, die Menschenrechte aus der Bibel zu begründen, Miss-
63 trauen, weil „kirchliche Herrschaftsansprüche“ befürchtet würden. Umgekehrt hätten auch die Kir-
64 chen selbst den Menschenrechtsgedanken nicht von Anfang an unterstützt. Im Gegenteil: „Den Kir-
65 chen ist schmerzlich bewusst, dass sie lange Zeit den Menschenrechtsbewegungen mit großer Skepsis
66 gegenüberstanden“, weil sie darin „eine Relativierung der Glaubenswahrheiten oder einer christlich
67 begründeten Freiheit“ befürchteten (§ 10). Es habe „lange gedauert, bis die Kirchen den Begriff der
68 Menschenwürde mit der biblischen Grundüberzeugung von der Gottebenbildlichkeit eines jeden
69 Menschen in Verbindung brachten und ihn sich schließlich zu eigen machten.“ Die Studie sieht darin
70 einen Hinweis auf die konfliktreiche Auseinandersetzung des Christentums mit der Moderne. Erst
71 „nach dem Zweiten Weltkrieg und unter dem Eindruck der Shoa“ habe sich auch in den Kirchen die
72 Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte durchgesetzt. Allerdings gebe es „bis heute“ in
73 den Kirchen „fundamentalistische Strömungen“, „die unter Berufung auf Gott die Menschenwürde
74 relativieren und die Menschenrechte beschränken wollen“ (§ 10). Unbeschadet der Anfragen hält die
75 Studie jedoch daran fest, dass die Menschenrechte maßgeblich „in christlich geprägten Kultur-
76 räumen“ entstanden seien: „Es ist kein Zufall, dass die Idee der Menschenrechte in Europa und Nord-
77 amerika entwickelt worden ist“ (ebd.).

78 Der folgende Abschnitt beschreibt die aktuellen Rahmenbedingungen der kirchlichen Teilhabe am
79 öffentlichen Diskurs über Menschenwürde und Menschenrechte in der Bundesrepublik Deutschland
80 (§ 12-24). Grundlegend ist die Feststellung, dass das Grundgesetz die Menschenwürde „als unan-
81 fechtbares Rechtsprinzip“ definiert (§ 12). Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund der „Erschüt-
82 terung durch die Missachtung der Menschenwürde in der nationalsozialistischen Gewaltdiktatur“
83 (§ 14). Die Studie anerkennt, dass den gegenwärtigen Debatten über ethische Fragen „konkurrierende
84 Vorstellungen von der Würde des Menschen“ zugrunde liegen. Sie hält aber daran fest, dass sich mit
85 dem Begriff der Menschenwürde „die Überzeugung einer grundlegenden Norm für Recht und Ethik
86 als einer nicht hintergehbaren Begründungsinstanz“ verbindet (§ 16). Für die christlichen Kirchen
87 ergibt sich daraus die Aufgabe, in die gesellschaftlichen Debatten „eine eigene religiöse Begründung
88 der Menschenwürde so einzubringen“, dass das nicht als „eine falsch verstandene religiöse Vereinar-
89 nahmung“ verstanden wird“ (§ 19). Es komme deswegen darauf an, „die ‚Autonomie der irdischen
90 Wirklichkeiten‘ ernst zu nehmen, ohne sie absolut zu setzen.“ Das sei „die gegenwärtige gemeinsame
91 und nur mehr ökumenisch zu leistende Herausforderung für die christlichen Kirchen“ (§ 23). Wie
92 diese Herausforderung gelingen kann, zeigen die folgenden Abschnitte, in denen drei ethische Prob-
93 lemfelder exemplarisch erörtert werden, nämlich Stammzellenforschung, Kinderarmut/Bildung und
94 Sterbehilfe. Mit ihnen wird zum zweiten Kapitel übergeleitet, in dem von den Prinzipien der ethischen
95 Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Tradition die Rede ist.

96 *Kritische Würdigung*
97 Es ist uneingeschränkt zu begrüßen, dass die beiden Kirchen heute das Konzept einer jedem Men-
98 schen als Mensch zukommenden Würde und daraus erwachsender unveräußerlicher Menschenrechte
99 in ihren jeweiligen Lehrtraditionen verankert haben und in ökumenischer Verbundenheit gemeinsam
100 vertreten. Die Studie verschweigt nicht, dass die Kirchen lange Zeit gegenüber den Menschenrechten
101 eine mindestens ambivalente Haltung einnahmen. Sie macht damit deutlich, dass die heutige kirch-
102 liche Bejahung der Menschenrechte Resultat eines historischen Lernprozesses ist. Tatsächlich wur-
103 den die in der Zeit der Aufklärung formulierten Menschenrechte von den Kirchen bis in das 20. Jahr-
104 hundert hinein weithin als Ausdruck der Säkularisierung und Relativierung christlicher Glaubens-
105 wahrheiten verworfen. Die Studie konstatiert selbstkritisch, dass sich die Kirchen „in ihrer Geschichte
106 vielfach an Menschen und deren Menschenwürde schuldig gemacht“ haben. Dazu heißt es: „Die Liste
107 der Vergehen ist lang. Es gilt, der Opfer mit Scham und Schmerz, mit Trauer und Bedauern zu ge-
108 denken“ (§ 11).

109 Freilich bleiben die als Konkretisierung gemeinten Beispiele, etwa die „Gewalt gegen Menschen“,
110 die Unterdrückung religiöser Minoritäten, die Duldung der Sklaverei, die Verfolgung der Juden oder
111 die Tatsache, dass „Frauen nicht entsprechend ihrer Würde behandelt“ wurden, sehr allgemein. Sie
112 werden außerdem durch den relativierenden Hinweis entschärft, dass „in kirchlichen Reformbewe-
113 gungen“ und an anderer Stelle „immer wieder prophetische Stimmen laut geworden sind, die zur
114 Umkehr gerufen haben“ (§ 11). Der allgemeine Hinweis, dass die Menschenrechte maßgeblich „in
115 christlich geprägten Kulturräumen“ entstanden seien, ist zwar zutreffend. Doch bedarf er hinsichtlich
116 der Kirchen einer differenzierenden Einschränkung. Die in der Französischen Revolution ausgelöste
117 Angst, die sich bereits in den Befreiungskriegen der 1810er-Jahre manifestierte, führte in der
118 evangelischen Kirche, insbesondere im deutschen Luthertum, zu einer bis weit in das 20. Jahrhundert
119 reichenden Abwehr der säkularen Moderne. Der Weg zur Rezeption der westeuropäischen
120 Freiheitstraditionen wurde im deutschen Protestantismus erst durch den theologischen Liberalismus
121 (bes. Ernst Troeltsch) geöffnet, der sich freilich zunächst nicht gegen konfessionalistische und
122 nationalprotestantische Strömungen durchsetzen konnte. Auch die katholische Kirche verurteilte die
123 Erklärung der Menschenrechte als Ausdruck eines der kirchlichen Lehre widersprechenden Denkens,
124 wie das Breve „Quod Aliquantum“ (1791), der Syllabus errorum (1864) und der Antimodernisteneid
125 (1910) zeigen. Die Studie geht darauf nicht ein. Stattdessen verweist sie auf das Zweite Vatikanische
126 Konzil, das in der Erklärung „Dignitatis humanae“ (1965) mit den Aussagen über die
127 Religionsfreiheit den „Durchbruch zum modernen menschenrechtlichen Denken“ bewirkt habe
128 (§ 10). Wenn es abschließend heißt: „Die christlichen Kirchen nehmen heute ihre ökumenische
129 Verantwortung wahr, sich gemeinsam für Menschenwürde und Menschenrechte einzusetzen“ (§ 11),
130 ist dem unbedingt zuzustimmen. Es wäre jedoch wichtig, die theologie- und geistesgeschichtlichen
131 Zusammenhänge, die eine Rezeption der Menschenrechte in den Kirchen bis weit ins 20. Jahrhundert
132 verhindert haben, noch umfassender kritisch aufzuarbeiten, als dies in der Studie geschieht.

133
134
135
136

2. Prinzipien der ethischen Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen

137 Das zweite Kapitel will „Prinzipien der ethischen Urteilsbildung“ klären und dabei insbesondere
138 Konvergenzen zwischen den traditionellen „konfessionellen Traditionen“ aufzeigen. Unterschied-
139 liche konfessionsspezifische ethische Konzepte sollen im Sinne eines *Receptive Ecumenism* jeweils
140 so wahrgenommen werden, dass der je andere Zugang „als mögliche Bereicherung des eigenen
141 Horizonts betrachtet“ wird (§ 42).

142 Der Text benennt zunächst ökumenische Texte (ÖRK – Römisch-katholische Kirche; Faith and
143 Order), in denen bereits Prinzipien ethischer Urteilsbildung diskutiert worden sind. Ein wichtiger
144 Referenzrahmen seien auch die von der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam
145 herausgegebenen Texte zu ethischen Fragen. Sie machten bereits eine breite Grundübereinstimmung
146 im Verständnis des christlichen Glaubens und in einem „gemeinsamen christlichen Verständnis des

147 Menschen“ (§ 50) deutlich. Als grundlegend wird die Aufgabe benannt, die christliche Botschaft und
148 auch die „öffentliche Verantwortung für eine menschenwürdige, freie, gerechte und solidarische Ord-
149 nung“ *gemeinsam* zu bezeugen (§ 51), und zwar so, dass dies „im pluralen Diskurs [...] als Beitrag
150 zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden“ könne (§ 63).

151 Zwei „klassische Parameter“ konfessioneller Theologie (§ 41) werden angesprochen: Erstens wird
152 die unterschiedliche Zuordnung von „Schrift und Tradition“ (§ 54-57) in den Konfessionen beschrie-
153 ben und zugleich relativiert durch den Hinweis, auch die Schrift selbst sei „in einem Traditionspro-
154 zess entstanden“ (§ 56; vgl. bereits § 54). Zweitens wird die Verhältnisbestimmung von „Gesetz und
155 Evangelium“ thematisiert. Das lutherische Konzept wird nur in wenigen Zeilen beschrieben (§ 59).
156 Es soll gezeigt werden, dass die Gebote auch für Lutheraner in Kraft bleiben; in dieser Hinsicht
157 bestehe kein grundsätzlicher Dissens zwischen den Konfessionen. Die kritische (den Menschen auf
158 sein Sündersein ansprechende und auf die allein durch Christus geleistete Erlösung verweisende)
159 Funktion des Gesetzes ist dabei weniger betont als die orientierende. Bemerkenswert ist der Hinweis
160 auf die „traditionelle Schriftvergessenheit“ katholischer Moraltheologie, der erst das Zweite Vatika-
161 num entgegengetreten sei. Dies habe es der katholischen Theologie ermöglicht, die Heilsverkündi-
162 gung der Schrift zu unterscheiden von der ethischen „Lebensorientierung“ (§ 60). Von einem kriti-
163 schen Gegenüber der Schrift zur kirchlichen „Lebensorientierung“ ist allerdings nicht die Rede.

164 Abschnitt 2.5. diskutiert einige elementare Begründungsmuster ethischer Urteilsbildung aus der
165 theologischen und philosophischen Tradition hinsichtlich ihrer ökumenischen Kompatibilität.

166 Zum Naturrecht stellt die Studie sofort klar, dass diese Argumentationsweise in ihrer klassischen
167 Ausprägung in der katholischen Theologie „weithin [...] aufgegeben worden“ sei. Wo heute noch
168 eine naturrechtliche Ethik vertreten werde, gehe es nicht mehr um eine direktive „Gesetzesethik“,
169 sondern um die „vernünftige Begründbarkeit von Normen“: „Naturrechtsethik will universale Ethik
170 sein“ (§ 66). Dieser Intention könne auch lutherische Theologie folgen.

171 Evangelische Ethik, so die Studie, orientiere sich „stärker [...] als an Prinzipien und Normen“ an der
172 „Leitkategorie der Verantwortung“ (§ 68). Als Verantwortungsethik sei sie relational angelegt, be-
173 gründet in der Pflicht zur „Rechenschaft des Menschen vor Gott, dem Nächsten oder der Gesell-
174 schaft“ (§ 69). Diese Hochschätzung der Verantwortung sei auch der katholischen Tradition nicht
175 fremd.

176 Zur einflussreichen und öffentlichkeitswirksamen philosophischen Diskursethik werden einige diffe-
177 renzierende und auch kritische Hinweise gegeben. Dem Anliegen, im Diskurs einen „Konsens hin-
178 sichtlich strittiger Normen“ herzustellen, könne sich auch theologische Ethik nicht verschließen
179 (§ 71-73).

180 Die „in der Tradition von Aristoteles und Thomas von Aquin stehende Tugendethik“ (§ 74) stehe, so
181 der Text, traditionell eher der katholischen Theologie näher, „heute“ aber sei „kein grundlegender
182 Unterschied“ mehr „festzustellen“ (§ 77). Auch evangelische Ethik frage nach Tugenden, also nach
183 „bleibenden Einstellungen“ oder „Grundhaltungen“ (§ 74), die menschliches Handeln bestimmen.

184 Gewürdigt und kritisch diskutiert wird schließlich der Ansatz einer auf Aristoteles zurückgehenden,
185 aber besonders auch von Schleiermacher differenziert vertretenen Güterethik (§ 78-80).

186 Am Ende des zweiten Kapitels wird schließlich die Frage behandelt, wie ethische Entscheidungen im
187 Spannungsfeld zwischen Individuum und Institution Kirche stehen. Einig seien sich beide Konfessi-
188 onen darin, dass das Gewissen des Einzelnen „Orientierungspunkt der ethischen Entscheidungs-
189 findung“ sei (§ 81). Der Einzelne sei jedoch ins Ganze der Kirche eingebunden. Auf evangelischer
190 Seite sei eine überindividuelle Konsensbildung in Fragen von Ordnung, Lehre und Leben besonders
191 den Synoden übertragen; insofern kenne auch die evangelische Kirche, wenn auch anders als die
192 katholische, ein „kirchliches Leitungs- und Lehramt“ (§ 91).

193

194 *Kritische Würdigung*

195 Das Kapitel will zeigen, dass traditionell als konfessionsspezifisch angesehene Ansätze ethischer
196 Urteilsbildung sich keinesfalls gegenseitig ausschließen, sondern inhaltliche Konvergenzen
197 zumindest einen differenzierten Konsens möglich machen. Dieses Ergebnis ist anzuerkennen und zu

198 begrüßen. Der Text bereitet auf ethisch-methodologischer Ebene plausibel das Gesamtergebnis der
199 Studie vor.
200 Auch die Ausführungen zu den unterschiedlichen ethischen Ansätzen sind in vieler Hinsicht lehrreich
201 und erhellend. Auffällig ist hier allerdings, dass der Utilitarismus nicht explizit besprochen wird. Er
202 wird in der deutschen Tradition eher kritisch gesehen, spielt aber international, insbesondere im
203 anglo-amerikanischen Bereich, eine große Rolle und sollte deswegen nicht übergangen werden.
204 Den Aussagen zur reformatorischen Sicht des Naturrechts (§ 67) kann zugestimmt werden. Auch für
205 Luther gilt in der Tat, dass das im Dekalog oder in der Goldenen Regel Ausgedrückte allen Menschen
206 „von Natur“ geboten und „ins Herz gegeben“ sei und deshalb universale Bedeutung habe. Nicht über-
207 sehen werden aber sollte, dass Luther sich nicht einfach überkommenen Naturrechtsanschauungen
208 anschließt. Zudem sind Luthers „naturrechtliche“ Aussagen etwa im Blick auf die Obrigkeit oder das
209 Geschlechterverhältnis erkennbar zeitbedingt. Das macht darauf aufmerksam, dass auch Überzeu-
210 gungen über die „Wesensnatur“ des Menschen dem geschichtlichen Wandel unterliegen und nicht
211 einfach als überzeitliche Wahrheiten übernommen werden können.
212 Im Abschnitt zur Tugendethik (§ 74-77) wird man zustimmen können, dass Tugenden (etwa Beson-
213 nenheit oder Großmut, § 74) für das menschliche Zusammenleben eine erhebliche Bedeutung haben.
214 Aus lutherischer Sicht wäre über die Studie hinaus aber zu fragen nach den anthropologischen Impli-
215 kationen einer bei den Tugenden des Menschen ansetzenden Ethik. Bei Thomas von Aquin etwa ist
216 Tugend ein von Gott eingegossener Habitus, „was den, der sie besitzt, in seinem Sein und Handeln
217 gut macht.“ Wie ernst ist hier die Wirklichkeit der Sünde genommen? Passt ein solcher Ansatz zum
218 Bild vom Menschen als *simul iustus et peccator*?
219 In den Abschnitten über „Gesetz und Evangelium“ (§ 58-60) fehlen leider wichtige Differenzie-
220 rungen des lutherischen Verständnisses, die für die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes in der
221 Ethik unverzichtbar sind. Die unterschiedlichen „Gebrauchsweisen“ des Gesetzes werden nicht
222 angesprochen, ebenso wenig Luthers Lehre von den zwei Regimenten. Das Letzte ist besonders
223 bedauerlich, weil gerade die Zwei-Regimenten-Lehre eine Differenz zwischen Dogma und konkreter
224 ethischer Lebensgestaltung impliziert und im Blick auf Letztere der individuellen Urteilsbildung
225 einen hohen Stellenwert einräumt. Es wäre interessant zu hören, wie die katholische Seite sich dazu
226 stellt, da sich das römisch-katholische Lehramt ja auch verbindlich zu ethischen Fragen äußert.
227 In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und kirch-
228 licher Gemeinschaft, vom Verhalten der einzelnen Christen in Relation zu kirchlichen Aussagen zur
229 Ethik (§ 81-92). Ob hier die Differenzen zwischen lehramtlichen Aussagen auf römisch-katholischer
230 Seite und etwa evangelischen Denkschriften oder Synodenresolutionen nicht größer sind als in der
231 Studie angenommen? Auf diese Frage wird in den Teilen 4 und 5 dieser Stellungnahme noch
232 ausführlicher eingegangen.
233 Aus lutherischer Sicht zu diskutieren wäre schließlich, ob es sachgemäß ist, von einer kirchlichen
234 „Sozialverkündigung“ zu sprechen (Überschrift zu 2.2.4.). Zu Recht betont die Studie die Herausfor-
235 derung, die christliche Botschaft gemeinsam zu bezeugen auch im Blick auf die „öffentliche Verant-
236 wortung für eine menschenwürdige, freie, gerechte und solidarische Ordnung“ (§ 51). Ob kirchliche
237 Äußerungen zu sozialen und politischen Themen aber als „Verkündigung“ bezeichnet werden sollten,
238 wäre noch einmal zu überdenken.

3. Perspektiven Theologischer Anthropologie im Lichte des biblischen Zeugnisses

243 Wie die Studie insgesamt, so trägt auch Kapitel 3 den Charakter eines Überblicks über den gegen-
244 wärtigen Stand der Diskussion hinsichtlich der biblischen Grundlagen der Anthropologie, die als
245 Voraussetzungen für den aktuellen Diskurs erörtert werden. Die Darstellung ist auf die Feststellung
246 konsensfähiger Positionen ausgerichtet und dabei stark an der „Gemeinsamen Erklärung zur
247 Rechtfertigungslehre“ (GER) orientiert.

248 In zwei Abschnitten werden zunächst „Grundlinien biblischer Anthropologie“ dargestellt, vor deren
249 Hintergrund dann der Begriff der „Menschenwürde als Grundbegriff gegenwärtiger Theologischer
250 Anthropologie“ entfaltet wird. Beide Abschnitte sind durch die Aspekte der „Gottebenbildlichkeit
251 des Menschen“, „Schuld und Not“ sowie „Erlösung“ strukturiert. Der zweite Abschnitt steht dabei
252 deutlich unter der Leitfrage des Menschenwürdebegriffs, dessen Geschichte kurz nachgezeichnet
253 wird und der den Horizont der hermeneutischen Reflexion der biblischen Texte darstellt. Die Erörte-
254 rung und Darstellung der aktuellen Menschenwürdeproblematik erfolgt unter vier Begründungs-
255 zusammenhängen (schöpfungstheologisch, christologisch, rechtfertigungstheologisch, eschatolo-
256 gisch).

257 Den Ausgangspunkt und gewissermaßen das Vorzeichen bildet geradezu klassisch das Doppelgebot
258 der Liebe, das als „Leitbild christlichen Lebens“ bestimmt wird (§ 94). In der Darstellung werden
259 ausgehend von diesem Vorzeichen „Kerntexte“ und „Leitmotive“ aus dem Alten und Neuen Testa-
260 ment zusammengetragen, wobei die ebenfalls klassische Dreiteilung von Schöpfung, Fall und Erlö-
261 sung den Begriffen Gottebenbildlichkeit, Sünde und Hoffnung zugeordnet wird. Damit steht die
262 Hermeneutik der Auswahl biblischer Texte unter einer klaren dogmatischen Vorgabe. Wichtig ist
263 nicht zuletzt der Hinweis auf die Vielfalt des biblischen Menschenbildes, das hermeneutisch und
264 methodisch kaum „auf einen Nenner“ gebracht werden könne und daher auch Differenzen in der
265 Bewertung unausweichlich mache. Die Studie ist daher bemüht, „einige Kerntexte und Leitmotive
266 des Alten wie des Neuen Testaments“ besonders herauszustellen und zu erörtern (§ 100).

267

268 *Kritische Würdigung*

269 Als Stärke der Studie hervorzuheben ist, dass trotz der formalen Zweiteilung in biblisch-theologische
270 und systematische Überlegungen beide aufeinander bezogen werden. Geprägt ist das Kapitel zudem
271 durch das Bemühen, insbesondere in exegetischen Aspekten ökumenisch konsensfähige Interpreta-
272 tionen herauszustellen, wobei vor allem in rechtfertigungstheologischen Zusammenhängen und hin-
273 sichtlich des Verhältnisses von „Sünde und Erlösung“ (§ 129ff.) der Text durchgängig auf die
274 „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ bezogen bleibt, die in § 174 explizit zitiert wird.
275 Besonders bemerkenswert sind die Überlegungen zur theologischen Entfaltung der Menschenwürde;
276 sie zeigen, dass die in den Konfessionen unterschiedlich akzentuierten schöpfungstheologischen,
277 christologischen, rechtfertigungstheologischen und eschatologischen Zugänge zum Menschenwürde-
278 Konzept einander nicht widersprechen müssen, sondern sich in fruchtbarer Weise wechselseitig stüt-
279 zen und ergänzen können. Auf dieser Basis kann tatsächlich von „einem differenzierten Konsens in
280 der Anthropologie“ (§ 195) gesprochen werden.

281 Allerdings – und das ist kritisch anzumerken – kommen dabei die traditionellen konfessionellen
282 Unterschiede in ihrer inhaltlichen Prägnanz nicht immer hinreichend zur Geltung. So wird etwa die
283 Differenz, dass nach evangelischer Auffassung der Mensch durch den Sündenfall seine Gottebenbild-
284 lichkeit „verliere“, während sie nach katholischer Auffassung „nur verwundet“ sei (§ 116), durch den
285 Hinweis relativiert, dass keine der beiden Positionen der biblischen Tradition entspreche. Besonders
286 die evangelische Position wird unter Bezug auf Karl Barth zwar insofern zu Recht präzisiert, als der
287 Mensch auch als Sünder Mensch bleibe (§ 182). Das geschieht freilich um den Preis, dass aus luther-
288 scher Sicht das jeweilige „*totus*“ des Sünder- und Gerechtheits in einem eher prozessual vorgestell-
289 ten „*simul*“ aufgeht (vgl. § 216). Die GER ist damit nicht falsch wiedergegeben, obgleich sie das
290 „*totus*“ durchaus festgehalten hat (GER 29!).

291 Der anthropologische Realismus des „*totus*“ ist bei Luther sicher pointierter formuliert als in den
292 Paulustexten. Dennoch müsste im Blick auf die dogmatisch strittige Frage exegetisch und hermeneu-
293 tisch noch einmal sorgfältiger reflektiert werden, was dem Menschen durch den „Sündenfall“ eigent-
294 lich verloren geht. Ist es tatsächlich die Gottebenbildlichkeit oder verbirgt sich hinter dem Verlust der
295 „*Doxa*“ (wie Paulus in Röm 3,23 als Resümee seiner hamartiologischen Ausführungen formuliert)
296 nicht vielmehr die Würde des beziehungsreichen Gegenübers zu Gott, die nur in Christus zurückge-
297 wonnen werden kann? Dabei ist zu bedenken, dass nach Paulus die Schöpfungswürde (*doxa*) des
298 Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit unter der Macht der Sünde gleichsam ihren ursprünglichen

299 Glanz verloren hat, der erst unter der Christusherrschaft als Gabe Gottes durch die Wirksamkeit des
300 Geistes zurückgewonnen wird (vgl. z. B. Röm 3,23 mit 2 Kor 4,6 bzw. den gesamten Argumenta-
301 tionsgang von Röm 1-8). Die Studie geht von einer direkten Gottebenbildlichkeit des Menschen als
302 Voraussetzung für seine Menschenwürde aus, ohne dass die Sündenthematik dabei hermeneutisch
303 einbezogen wird; diese erscheint gleichsam nur als Schatten, der weder die Ebenbildlichkeit noch die
304 Doxa grundsätzlich tangiert bzw. infrage stellt. Eine präzisere Wahrnehmung der bei Paulus zu
305 konstatierenden Unterscheidung von Gottebenbildlichkeit und „Doxa“ würde es ermöglichen, die
306 Wahrheitsmomente *beider* konfessioneller Traditionen festzuhalten und zugleich deren potenzielle
307 Einseitigkeiten zu vermeiden.

308

309 *Einige Einzelanfragen und -beobachtungen*

310 1. Die Gottebenbildlichkeit jedes Menschen wird im Unterschied zu aller anderen Kreatur als gegeben
311 vorausgesetzt. Inwiefern tangiert es aber diese Gottebenbildlichkeit, wenn klar ist, dass der Mensch
312 wie alle Kreatur einem evolutionären Prozess entstammt und diesem nach wie vor unterworfen ist?
313 Die Studie bestreitet ohne nähere Begründung, dass dies ein Problem darstelle (vgl. § 168). Die Fest-
314 stellung, dass im Blick auf die evolutionäre Entwicklung des Menschen „die natürlichen Prozesse
315 gerade die kreatürlichen“ seien (ebd.), ist noch nicht hinreichend begründet durch die Überzeugung,
316 Seele, Leib und Geist seien dem Menschen von Gott gegeben (§ 170). Hier werden evolutionsbiolo-
317 gische und bekennnistheologische Aspekte miteinander vermischt, die hermeneutisch differenzierter
318 ins Verhältnis zu setzen sind, insbesondere vor dem Hintergrund moderner neurowissenschaftlich-
319 theologischer Forschungen zum Themenkomplex „Gehirn – Geist – heiliger Geist“.

320 2. Zielsetzung von Abschnitt 3.2. ist es, „in Aufnahme der biblischen Basis“ insbesondere die Frage
321 zu beantworten, „wer aus christlicher Sicht der Mensch ist“ (§ 165). Dabei kommt leider nicht zur
322 Geltung, dass die biblische Anthropologie zu weiten Teilen nicht spezifisch christlich ist, sondern das
323 Christentum mit dem Judentum verbindet.

324 3. Erstaunlich wenig Beachtung schenkt die Studie der Pneumatologie, obwohl in den biblischen
325 Texten der Heilige Geist auch für das Verständnis des Menschen von herausragender Bedeutung ist.
326 Hier bestehen indes in beiden konfessionellen Traditionen erkennbare Defizite. Es ist daher eine ge-
327 meinsame ökumenische Herausforderung, unter Rückgriff auf biblische Aussagen und Konzepte
328 darüber nachzudenken, was die Pneumatologie insbesondere in ihren schöpfungstheologischen und
329 anthropologischen Dimensionen für die theologische Begründung von Menschenrechten beitragen
330 könnte.

331

332 *Anregungen für die Weiterarbeit*

333 Die Studie gibt den wichtigen Hinweis, dass die Urteilsbildung zu aktuellen ethischen (z. B. medizi-
334 nischen oder technischen) Fragestellungen, die der Bibel als solche fremd waren, der sehr „grund-
335 legenden hermeneutischen Überlegung“ und einer „Hermeneutik der Aktualisierung“ bedürften
336 (§ 57). Diese Prozesse seien auch „innerhalb der Konfessionen“ oft umstritten.

337 Welche Herausforderung diese „Hermeneutik der Aktualisierung“ bedeutet, sei an einigen Beispielen
338 aus der Studie selbst erläutert:

339 1. Aus heutiger Sicht ist es theologisch zwingend, bei der Gottebenbildlichkeit keinen Unterschied
340 zwischen den Geschlechtern zu machen. Dennoch ist es problematisch, diese Einsicht in die bibli-
341 schen Texte selbst hineinzulesen. Wenn die Studie etwa behauptet, es sei ein „Irrtum“ anzunehmen,
342 dass Paulus die Gottebenbildlichkeit der Frau als von der des Mannes abhängig sieht (§ 110), steht
343 dies erkennbar gegen den Textbefund in 1 Kor 11,7-9, der ebendies aussagt. Gewiss kann heute mit
344 derartigen Stellen kein Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen den Geschlechtern mehr theo-
345 logisch legitimiert werden. Aber was daraus folgt für die Anwendung biblischer Aussagen auf
346 gegenwärtige ethische Fragen, müsste hermeneutisch noch einmal grundsätzlich reflektiert werden.

347 2. Die Studie spricht in § 115 dieses hermeneutische Problem selbst an. Sie räumt ein, dass es prob-
348 lematische Aspekte und Texte in der Bibel gebe, die anderen Menschen mit Berufung auf Gott das
349 wahre Menschsein absprechen. Dem wird mit dem Hinweis begegnet, dass „die Bibel als ganze“ sich

350 auf die Seite der Entrechteten stelle. Damit wird stillschweigend ein unterschiedlicher Rang biblischer
351 Texte hinsichtlich ihrer Relevanz für heutige Argumentationsprozesse vorausgesetzt: Texten, die den
352 inklusiven Charakter der göttlichen Weltzuwendung widerspiegeln, wird eine höhere Erschließungs-
353 kraft für das Verständnis der biblischen ‚Kernbotschaft‘ zugeschrieben als Texten, die Abgrenzung
354 und Ausgrenzung thematisieren. Solche hermeneutischen Akzentsetzungen sind unvermeidlich. Die
355 Kriterien, nach denen eine solche Auswahl und Gewichtung biblischer Texte vorgenommen wird,
356 müssten aber genauer begründet werden. Wenn etwa in einem zentralen und wirkungsgeschichtlich
357 stark rezipierten Text wie dem sog. „2. Schöpfungsbericht“ in Genesis 2 (vgl. schon die innerbibli-
358 sche Aufnahme in 1 Kor 11,7-9 oder 1 Tim 2,13) nicht von der Gottebenbildlichkeit des Menschen
359 die Rede ist und zudem die Frau dem Mann nachrangig geschaffen wird, dann kann dies nicht durch
360 den pauschalen Verweis auf „die Bibel als ganze“ relativiert werden. Der distanzierende Umgang mit
361 problematischen biblischen Traditionen bedarf vielmehr zusätzlicher hermeneutischer Begrün-
362 dungen.

363 3. Hermeneutisch zu bedenken ist auch der Sachverhalt, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen
364 im Neuen Testament ausdrücklich christologisch, nicht anthropologisch bzw. protologisch begründet
365 wird (Röm 8,29; 2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15; 3,10). Das hat durchaus gravierende Konsequenzen.
366 Wenn heute etwa die Abschaffung der Sklaverei mit der Menschenwürde unter Berufung auf die
367 (alttestamentlich-)biblische Tradition der Gottebenbildlichkeit begründet wird, dann entsteht das
368 Problem, dass Paulus in der Sklaverei keinen Widerspruch zur christologisch verstandenen Gott-
369 ebenbildlichkeit erkannte und sie deshalb nicht verurteilte. Müsste man Paulus dann nicht eine Miss-
370 achtung der Menschenwürde unterstellen?

371 4. Die Frage nach dem Verhältnis von Exegese und gegenwartsorientierter Applikation biblischer
372 Texte stellt sich auch im Blick auf die Weise, wie die Studie die Pilatuszene in Joh 19 interpretiert
373 (§ 112): Jesus trete für die Würde aller ein, die der öffentlichen Schande preisgegeben werden, iden-
374 tifiziere sich mit ihnen und offenbare so den verhöhten Menschen als Ebenbild Gottes. Hier wäre
375 eine größere hermeneutische Vorsicht angebracht, die diese Lesart als moderne Deutung kenntlich
376 macht und nicht als den exegetisch fundierten Gehalt der Perikope beansprucht.

377

378

379

380

4. Der ökumenische Umgang mit Konvergenzen und Divergenzen in der Ethik

381 Sehr hilfreich ist, dass die Studie den aus den dogmatischen Lehrgesprächen vertrauten Begriff
382 „differenzierter Konsens“ jetzt auch auf die ethische Urteilsbildung anwenden möchte. Er leugnet
383 konfessionelle Unterschiede nicht, erklärt diese aber für nicht (mehr) kirchentrennend, „weil sie
384 jeweils von der anderen Seite als konsequente, wenngleich spezifische Ausfaltungen des
385 gemeinsamen Ansatzes erkannt werden können“ (§ 201). Hervorzuheben ist hier die Einschränkung
386 „wenngleich spezifisch“, da sie festhält, dass die unterschiedlichen „Ausfaltungen“ für die jeweils
387 andere Seite nicht verbindlich sein müssen.

388 Die Studie will freilich nicht dabei stehenbleiben, die Unterschiede „auf dem Boden einer starken
389 Gemeinsamkeit aus[zuhalten]“. Sie will vielmehr untersuchen, „inwieweit sie [sc. die Unterschiede]
390 die eigene Sicht bereichern können und eine begründete Anerkennung der anderen Seite von der
391 eigenen Position aus erlauben“ (ebd.), so dass zumindest ihr „relative(s) Recht“ anerkannt werden
392 kann (ebd.; vgl. auch § 209). Diese Intention, auch kontroverse Positionen von innen heraus zu
393 verstehen und von ihnen zu lernen, statt sie pauschal abzulehnen, ist zu begrüßen. Zu fragen ist aller-
394 dings, was „begründete Anerkennung“ heißen kann, wenn beide Kirchen in einer ethischen Sachfrage
395 gegensätzliche Positionen vertreten – wenn also etwa evangelische Kirchen gleichgeschlechtliche
396 Paare trauen, die katholische Kirche Homosexualität hingegen weiterhin als „in sich böse“ beurteilt.
397 Die Studie entfaltet zunächst einen solchen „differenzierten Konsens“ im Blick auf die „Theologische
398 Anthropologie“ (4.1.). Auf dieser Grundlage wird sodann (4.2.) anhand ausgewählter Fallbeispiele –
399 Stammzellenforschung, Kinderarmut/Bildung, Sterbehilfe – gefragt, inwieweit die hier ggf. auftre-
400 tenden unterschiedlichen Positionen als „begrenzter Dissens“ im Rahmen des übergreifenden „diffe-

401 renzierten Konsenses“ verstanden werden können und wie mit solchen *begrenzten* Dissensen „öku-
402 menisch umzugehen“ sei (§ 199). Dieses Verfahren ist einleuchtend.

403

404 *Kritische Würdigung des differenzierten Konsenses in der Theologischen Anthropologie*

405 Der Nachweis des differenzierten Konsenses in der Anthropologie (4.1.) ist im Grundsatz überzeu-
406 gend. Zentral ist die gemeinsame Berufung auf die „Menschenwürde“. In ihrem Licht werden darauf-
407 hin klassische kontroverstheologische Positionierungen aufgegriffen und konstruktiv aufeinander
408 bezogen:

409 Als „typisch evangelische“ Akzentsetzung gilt es, die „Macht der Gnade“ und das „Unheil der Sünde“
410 hervorzuheben. Ausgeräumt sei der alte katholische Verdacht, die protestantische Lehre von der
411 vorgängigen und unbedingten Rechtfertigung allein aus Glauben „entlasse die Menschen aus ihrer
412 ethischen Verantwortung“ (§ 213). Umgekehrt erkenne die katholische Theologie heute in dieser
413 Lehre „eine große kritische Kraft gegen jede Relativierung der Menschenwürde durch Nützlichkeits-
414 erwägungen“ etc. (§ 214). Die evangelische Sündenlehre ermögliche es außerdem, „die verheerende
415 Macht der Sünde insbesondere dort zu entdecken, wo sie sich verbirgt“, namentlich wo sie „sich den
416 Anstrich der Frömmigkeit gibt“ (§ 217).

417 „Typisch katholische“ Akzente seien hingegen die Verantwortung des Menschen und der Gehorsam
418 gegen Gottes Gebot. Auch hier sei der protestantische Verdacht der Werkgerechtigkeit und des
419 „Moralismus, der Rigorismus und Disziplinierung begünstige“ (§ 223), obsolet geworden. Protestan-
420 ten könnten heute im katholischen Rekurs auf die menschliche Handlungsverantwortung die Intention
421 würdigen, „die kreative Kraft der Gnade zu betonen, die an den Menschen nicht ohne sie wirkt, und
422 die ethischen Konsequenzen des rechtfertigenden Glaubens zu sichern“ (ebd.). Im katholischen Ethos
423 des Gebotsgehorsams könnten sie zudem positiv den Impuls wahrnehmen, „das Gesetz nicht als
424 drückende Last, sondern als Wegweiser in das Reich der Freiheit, als Warnung vor Fehlverhalten und
425 als Magna Charta des Volkes Gottes“ zu verstehen (§ 227).

426 Das damit umrissene Feld gemeinsamer anthropologischer Grundüberzeugungen ist beeindruckend.
427 Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf die bereits bestehende vielfältige Zusam-
428 menarbeit der Kirchen in diakonisch/caritativen Projekten (§ 231f. u. ö.). Das lenkt den Blick darauf,
429 dass faktisch auf vielen Feldern der praktischen Ethik oder ethischen Praxis die Gemeinschaft viel
430 intensiver gelebt wird, als das beim isolierten Blick auf die kontroversen Themen erscheint.

431

432 *Einige Einzelanfragen und -beobachtungen*

433 Rückfragen ergeben sich jedoch zu einigen Einzelaussagen:

434 1. Diskussionsbedürftig ist der Hinweis, wegen der Angewiesenheit auf aktualisierende Auslegung
435 würden katholischerseits „*nicht nur* die schriftliche Tora und die überlieferte Weisung Jesu wie der
436 Apostel, *sondern auch* das Gebot und das Recht der Kirche, wiewohl reformabel und vielfach reform-
437 miert, als verpflichtend eingeschärft“ (§ 227; Hervorhebung hinzugefügt). Obwohl evangelische Kir-
438 chen in der Tat dazu herausgefordert sind, „ihre eigene Position zum theologischen Stellenwert ethi-
439 scher Lehraussagen und zur Bedeutung des Rechts in der Kirche zu präzisieren“ (§ 218), irritiert hier
440 die Gleichordnung von biblischer Weisung und kirchlichen Normvorgaben. Auch wird die Ausle-
441 gungsbedürftigkeit der biblischen Normen umstandslos auf den Verpflichtungscharakter *kirchlicher*
442 Weisungen bezogen. Dass die aktualisierende Auslegung der biblischen Normen auch vom gläubigen
443 Subjekt geleistet werden (und dabei auch von kirchlichen Auslegungen legitim abweichen) kann,
444 gerät gar nicht in den Blick. Die systematische Bedeutung des Einschubs „wiewohl reformabel und
445 vielfach reformiert“ müsste zudem noch stärker bedacht werden: Wenn sich das ethische „Gebot und
446 Recht der Kirche“ immer wieder als reformbedürftig erwiesen hat, was bedeutet das dann prinzipiell
447 (und in aktuellen Fällen) für die Gehorsamspflicht gegenüber derartigen kirchlichen Weisungen?

448 2. Nicht ganz klar wird, warum „die katholische Theologie in ihrer Gebotslehre die kritische Kraft
449 hat, jede Vertröstungsideologie und jede Aushöhlung des Rechts zu bekämpfen“ (§ 229). Vermutlich
450 deshalb, weil sie ihre „klare(n) ethische(n) und rechtliche(n) Standards“ (ebd.) als kontextunabhängig

451 gültig und daher nicht relativierbar betrachtet. Aber kann man hier so formal argumentieren und von
452 dem Inhalt dieser „Standards“ absehen?
453
454 *Kritische Würdigung des differenzierten Konsenses und begrenzten Dissenses in der Ethik*
455 Die Fallstudien in Kapitel 4.2. sind exemplarisch aus den drei Lebensstadien Lebensanfang (Stamm-
456 zellenforschung), Lebensmitte (Kinderarmut und Bildung) und Lebensende (Sterbehilfe) gewählt.
457 Das Bildungsthema dient wohl auch als Beispiel für einen unproblematischen ökumenischen Kon-
458 sens. Besonders konflikträchtige Themen (z. B. Ehescheidung, Geburtenregelung, Abtreibung,
459 Homosexualität), die den behaupteten Konsens möglicherweise verstärkt auf die Probe stellen
460 würden, werden allerdings nicht angesprochen.
461 Die Stellungnahme des ÖStA geht im Folgenden nicht auf die konkreten materiaethischen Ausführ-
462 ungen ein, sondern beschränkt sich auf grundsätzliche Erwägungen.
463 Der Abschnitt setzt ein mit der Feststellung, angesichts vieler Bereiche, in denen „die Würde und die
464 Rechte von Menschen [...] nach wie vor mit Füßen getreten“ würden, müssten die Kirchen möglichst
465 gemeinsam für Menschenwürde und Menschenrechte eintreten: „Je klarer sie mit einer gemeinsamen
466 Stimme sprechen können, umso deutlicher wird ihre Stimme vernehmbar“ (§ 234). Dem ist im
467 Grundsatz zuzustimmen – falls es im konkreten Fall diese „gemeinsame Stimme“ gibt.
468 Die Studie räumt ein, dass in einigen ethischen Fragen ein öffentlich stark wahrgenommener Dissens
469 zwischen den Konfessionen bestehe, widerspricht aber zu Recht dem „Eindruck“, „der frühere dog-
470 matische Dissens [...] würde nun durch einen ethischen Dissens abgelöst“ (§ 237). Denn so wenig
471 die Behauptung einer dogmatischen „Grunddifferenz“ hilfreich war, so wenig ist es die Annahme
472 einer ethischen Grunddifferenz, die die vielfältigen Gemeinsamkeiten ignoriert oder relativiert. Ob
473 es sich bei den Dissensen jedoch nur „um vergleichsweise wenige und eng definierte Fälle“ handelt,
474 „die sich aus unterschiedlichen Gewichtungen ethischer Einzelaspekte in äußerst komplexen Sach-
475 verhalten ergeben“ (§ 234), und ob das immer nur *begrenzte* Dissense sind, wäre gleichwohl noch
476 einmal zu prüfen.
477 Zu Recht werden die konfessionellen Differenzen in ethischen Fragen „weder aus prinzipiellen
478 Differenzen in den Methoden ethischer Urteilsbildung noch aus einem konfessionellen Gegensatz in
479 der Anthropologie“ erklärt (§ 238). Abgelehnt werden „einseitige[] Ableitungsverhältnisse zwischen
480 anthropologischen und ethischen Grundsätzen einerseits und konkreten Schlussfolgerungen in ethi-
481 schen Fragen andererseits“ (§ 262). Die „entscheidende Ursache“ für die Differenzen sei vielmehr,
482 „dass die angewandte Ethik immer Urteile verlangt, die von zahlreichen Faktoren beeinflusst sind,
483 die unterschiedlich eingeschätzt werden können“ (§ 238). Das ist richtig, könnte aber doch dazu
484 nötigen, keine eindeutige gesamt-konfessionell oder gar konfessionsübergreifende verbindliche
485 Antwort zu suchen, sondern Gewichtungs-differenzen zu akzeptieren und zu respektieren. Warum die
486 katholische Seite dennoch häufig eindeutige Antworten zu geben beansprucht, wird wie folgt begrün-
487 det: „Die katholische Seite neigt im Zweifel stärker zu einer Orientierung an ethischen Grundsätzen,
488 um den Anfängen zu wehren und die Schwachen zu schützen, die evangelische Seite neigt im Zweifel
489 zu einer größeren Zurückhaltung in der ethischen Bewertung, um Raum für die persönliche Gewis-
490 sensentscheidung zu treffen und den Erfordernissen der Praxis Rechnung tragen zu können“ (§ 238).
491 Diese Beobachtung ist zutreffend. Es sollte nur nicht der Eindruck entstehen, die evangelische Seite
492 sei nicht oder weniger daran interessiert, „die Schwachen zu schützen“.
493 Die Frage nach dem Verhältnis von kirchlicher (Moral-)Lehre einerseits und individueller Urteilsbil-
494 dung und Gewissensautonomie andererseits durchzieht das ganze Kapitel. Die Studie hält etwa fest,
495 dass sich nach katholischem Verständnis „die genuine Kompetenz des Lehramtes auch auf Fragen
496 der Moral bezieht“ (§ 240). Gleichwohl beschränke sich der „Glaubenssinn der Gläubigen“ nicht auf
497 den „Gehorsam gegenüber dem Lehramt“, sondern sei „auch eine eigene Quelle theologischer
498 Erkenntnis“ (ebd.). Was dies bedeutet, wird nicht genauer entfaltet. Unklar bleibt z. B., ob auch *nach*
499 einer Entscheidung des Lehramts deren „theologische Prüfung [...] statthaft“ ist (ebd.). Kann diese
500 Prüfung auch *kritisch* sein und Lehramtsentscheidungen als *falsch* markieren? Das Problem wird auch
501 nicht durch die Feststellung gelöst, nach katholischer Lehre sei „das Gewissen eines Menschen

502 bindend, selbst wenn es irren sollte“ (ebd.). Irrt das Gewissen, wenn es dem Lehramt widerspricht?
503 Entscheidet also das Lehramt, ob das Gewissen irrt? Weiterführend könnte der Hinweis sein, es gebe
504 „auch bei wichtigen ethischen Fragen eine Entwicklung des Lehramtes“ (§ 265). Denn darin deutet
505 sich die Möglichkeit eines Lernprozesses an, in dem das Lehramt Einsichten des „Glaubenssinnes
506 der Gläubigen“ aufnimmt und sich dadurch verändern lässt.
507 Generell stellt die Studie in ethischen Fragen einen katholischen „Konsens“ und einen evangelischen
508 „Pluralismus“ gegenüber (§ 249). Ist mit „Konsens“ die Entscheidung des Lehramts gemeint? Wie
509 steht es dann aber mit dem faktischen innerkirchlichen Pluralismus auch in der katholischen Kirche,
510 mit der gewissenbegründeten Abweichung vom Lehramt? Jedenfalls wird man sagen müssen, dass
511 die konfessionstypologische Zuordnung von „Konsens“ und „Pluralismus“ die realen Prozesse ethi-
512 scher Urteilsbildung in den einzelnen Kirchen nicht angemessen wiedergibt. Die Studie räumt selbst
513 ein, dass es „auch auf der katholischen Seite in der Theologie und in den Auffassungen der Gläubigen
514 nicht nur eine einzige Auffassung“ gebe (§ 265). Umgekehrt weicht auch der Protestantismus der
515 Herausforderung nicht aus, zumindest in den ethischen Fragen, die ein genuines kirchliches Handeln
516 erfordern (z. B. Segnung/Trauung gleichgeschlechtlicher Paare), eine verbindliche gemeinsame
517 Haltung zu entwickeln.
518 Am Schluss des Kapitels plädiert die Studie für „[g]emeinsame ethische Stellungnahmen der
519 Kirchen“, fordert aber, diese müssten „ein qualifiziertes Verhältnis zu einer begründeten Pluralität
520 von ethischen Positionen entwickeln“ (§ 259). Zu vermeiden sei die bloße Berufung auf „starke
521 Grundsätze und Prinzipien“ ebenso wie ein „purer Pragmatismus, der im Zweifel immer das Recht
522 des Stärkeren durchsetzt“ (§ 262). Beide Kirchen müssten sich daher verstärkt den „Vermittlungs-
523 problemen“ zuwenden, „den Bedingungen, unter denen politische Entscheidungen getroffen werden,
524 den Risiken und Nebenwirkungen ethischer Urteile und moralischer Aktionen“ (§ 263).
525 Dies ist richtig, lenkt aber den Blick darauf, dass es bei ethischen Entscheidungen häufig (fast immer)
526 nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein mehr-oder-weniger(-adäquat) geht. Hier könnte sich die
527 Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses auch und wohl besser darin artikulieren, dass die Vielfalt
528 möglicher Antworten respektiert und artikuliert wird. Zu würdigen ist, dass die Studie den eher prin-
529 zipien- und regelorientierten katholischen und den eher einzelfall- und gewissenorientierten evan-
530 gelischen Ansatz als komplementär beurteilt und zu wechselseitigen Lernprozessen ermutigt. Was
531 das aber für den Umgang mit konträren Positionierungen in der Gegenwart austrägt, bleibt offen.

532 533 534 535 **5. Gesamtwürdigung und Empfehlungen für die Weiterarbeit**

536 *Differenzierter Konsens in der Anthropologie*

537 Die Studie „Gott und die Würde des Menschen“ formuliert einen differenzierten Konsens zwischen
538 römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre in den Grundlagen der Anthropologie. Im
539 Licht dieses Konsenses identifiziert sie dann auch elementare Übereinstimmungen im Blick auf die
540 Ethik. Überzeugend ist die Anwendung der Methode des „differenzierten Konsenses“. Sie ermöglicht
541 es nämlich, Differenzen nicht zu leugnen, sie aber im Horizont übergreifender Gemeinsamkeit als
542 nicht mehr kirchentrennend zu beurteilen. Inhaltlich ist sehr positiv zu würdigen, wie umsichtig die
543 Studie die traditionellen konfessionellen Unterscheidungen im Blick auf Anthropologie und Ethik
544 darstellt und miteinander ins Gespräch bringt. In vieler Hinsicht überzeugend ist der Nachweis
545 gelungen, dass diese Unterscheidungen keine kirchentrennende Bedeutung (mehr) haben müssen; sie
546 sind heute Anlass zum wechselseitigen Lernen statt zur wechselseitigen Exklusion.

547 548 *Gesetz und Evangelium*

549 Einschränkung ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die Studie die lutherische Unterscheidung von
550 Gesetz und Evangelium einseitig im Sinn einer bleibenden orientierenden Bedeutung des Gesetzes
551 interpretiert und auch im lutherischen *simul iustus et peccator* (gerecht und Sünder zugleich) primär
552 die Herausforderung wahrnimmt, angesichts der auch im Christenmenschen noch präsenten Macht

553 der Sünde die Angewiesenheit auf ethische Orientierung namentlich durch die und in der Gemein-
554 schaft der Kirche anzuerkennen. Damit wird die Orientierungsbedürftigkeit des Individuums deutlich
555 gegenüber seiner Verantwortungsfähigkeit hervorgehoben.

556

557 *Individuelles Gewissen und kirchliche Lehre*

558 Nicht ganz klar ist aus der Sicht des ÖStA deshalb weiterhin, ob im Blick auf das Verhältnis von
559 individueller Gewissensbindung und kirchlicher Lehre tatsächlich bereits von einem differenzierten
560 Konsens gesprochen werden kann. Zu Recht betont die Studie, dass beide Traditionen weder die
561 Bedeutung des individuellen Gewissens ignorieren oder leugnen noch auf überindividuelle kirchliche
562 Konsensbildung und Orientierung im Blick auf ethische Fragen gänzlich verzichten. Zu fragen ist
563 aber doch, ob es sich wirklich nur um Akzentunterschiede handelt, wenn katholischerseits eine
564 Gehorsampflicht gegenüber kirchlichen Normvorgaben eingeschränkt wird, während evangelischer-
565 seits kirchlichen Stellungnahmen die Funktion der Unterstützung individueller Gewissensbildung zu-
566 kommt. Gewiss bemühen sich auch die evangelischen Kirchen, ethische Leitlinien und Konsense zu
567 beschreiben. Aber es besteht hier im evangelischen Bereich doch eine größere Pluralität, auf der
568 Ebene von Kirchenleitungen und akademischer Theologie ebenso wie auf der Ebene innerkirchlicher
569 Positionierungen von einzelnen Gruppen oder Individuen.

570

571 *Verbindlichkeit und Pluralismus*

572 Allerdings erscheinen auf katholischer Seite zwar die „offiziellen“ kirchlichen Positionen in ethi-
573 schen Fragen in der Regel geschlossener und eindeutiger; dafür ist der faktische Pluralismus im
574 Handeln der Gläubigen häufig nicht weniger groß als in evangelischen Kirchen. Dies wird in der
575 Studie nicht offen angesprochen. Im Gegenteil vermittelt sie den die faktischen Verhältnisse nicht
576 angemessen wiedergebenden Eindruck, die römisch-katholische Kirche zeichne sich in ethischen
577 Fragen durch „Konsens“ aus, während in der evangelischen Kirche ein prinzipieller „Pluralismus“
578 herrsche. Dieser Eindruck ist in beiden Richtungen präzisierungsbedürftig. Dies gilt auch und gerade
579 im Blick auf die Situation der Kirchen in spätmodern-weltanschauungspluralen Gesellschaften: Ist
580 nicht faktisch in der „Gesellschaft der Singularitäten“ (Reckwitz) die Möglichkeit der Kirchen zur
581 Formulierung von tragfähigen Konsensen in ethischen Fragen begrenzt, ganz besonders in individu-
582 alethischer Hinsicht, auch wenn sich beide Kirchen darum bemühen? Ist das im Text gezeichnete Bild
583 von Gewissensentscheidungen des Einzelnen im Hören auf die Kirche (§ 85!) nicht idealisiert? Dies
584 ist im Blick auf die Tragweite ethischer Aussagen in beiden Konfessionen weiter theologisch zu
585 reflektieren.

586

587 *Legitimität unterschiedlicher ethischer Zugänge*

588 Damit hängt die Frage zusammen, wieviel Eindeutigkeit in ethischen Fragen notwendig ist. Die
589 Studie bejaht eine gewisse Legitimität unterschiedlicher ethischer Zugänge. Es ist zu fragen, ob die
590 Studie damit auch einen Freiraum für ein breiteres Spektrum ethischer Urteile beschreibt. Denn wenn
591 man die Legitimität unterschiedlicher ethischer Zugänge bejaht, wird man auch akzeptieren müssen,
592 dass sie zu unterschiedlichen ethischen Urteilen führen können. Es wäre beachtlich, wenn das von
593 beiden Seiten bejaht werden kann. Wenn die Studie mit dieser Deutung recht verstanden ist, so ist
594 das sehr zu begrüßen. Es wird spannend sein, die Rezeption, auf evangelischer wie gerade auch auf
595 katholischer Seite, in dieser Hinsicht zu beobachten.

596

597 *Umgang mit ethischen Differenzen*

598 Die Studie weist selbst darauf hin, dass sich traditionelle konfessionelle ethische Zugänge mit einer
599 Fülle weiterer Gesichtspunkte ethischer Urteilsbildung überlagern. Sie vertritt die These, dass die
600 konfessionellen Differenzen in einzelnen ethischen Fragen sich weniger den traditionellen Lehrun-
601 terschieden im Blick auf das Verständnis des Menschen als einer unterschiedlichen Anwendung
602 dieser anderen Gesichtspunkte verdanken. Es wäre zu prüfen, was daraus für den Umgang mit den
603 ethischen Differenzen zwischen den Konfessionen folgt, die es ja offenkundig dennoch gibt. Ermög-

604 licht die Einsicht in die Komplexität ethischer Urteilsbildung eine (inner- wie zwischenkonfessionelle) Pluralität ethischer Urteile in Einzelfragen? Eröffnet der differenzierte Konsens in Grundlagen der Anthropologie die Möglichkeit, die Pluralität der ethischen Urteile im übergreifenden Rahmen des Gemeinsamen zu respektieren, ja als lebendigen Ausdruck „versöhnter Verschiedenheit“ anzunehmen? Oder soll der anthropologische Konsens umgekehrt dazu anspornen, die konkreten Differenzen zu überwinden? Die Studie lässt das offen. Sie legt aber die Grundlage für konstruktive Gespräche, die die traditionellen konfessionellen (und konfessionspolemischen) Stereotypen hinter sich lassen. Das ist sehr zu begrüßen. Es ist eine gemeinsame ökumenische Herausforderung zu überprüfen, inwieweit sich das vorgeschlagene Modell auch an besonders kontroversen Konfliktfällen (wie Ehescheidung, Homosexualität, Empfängnisregelung, Abtreibung) zu bewähren vermag. Dabei ist im Übrigen auch zu berücksichtigen, dass sich solche Differenzen häufig nicht unmittelbar in den Sachfragen selbst artikulieren, sondern im Blick auf die rechtlichen Regelungen für den Umgang mit diesen. Dies ist besonders evident bei der Abtreibung.

617

618 *Gemeinsame Herausforderungen für die Weiterarbeit*

619 Die Studie macht generell sichtbar, dass die Fragen ethischer Urteilsbildung beide Kirchen vor gemeinsame Herausforderungen stellen. Sie regt daher auch zu gemeinsamer Weiterarbeit an. Das betrifft etwa – zusammenfassend gesagt – das Verhältnis von Eindeutigkeit und Pluralismus, von individuellem Gewissen und kirchlicher Verbindlichkeit, von Schriftbindung und Auslegungstradition, aber auch die fundamentale Frage einer „Hermeneutik der Aktualisierung“ biblischer Aussagen (vgl. ausführlich oben 3.). Es ist aus der Sicht des ÖStA nachdrücklich zu begrüßen, wenn diese Impulse aufgegriffen werden.

625