

VERANTWORTUNG FÜR DAS LEBEN AUS CHRISTLICHER SICHT

Vortrag am 14. September 2012 für die Tagung

„Ökumene des Lebens- auch in ethischen Fragen?“

in der Evangelischen Akademie Tutzing

Allen Kirchen ist die Aufgabe zugewiesen, Fürsprecher des Lebens in all seinen Phasen zu sein. Dabei ist der Bezugspunkt alles kirchlichen und christlichen Handelns Gott selbst. Er gibt sich den Menschen als „Freund des Lebens“ (Weisheit Salomos, 11,26) zu erkennen. Und er beruft und befähigt die Menschen, selbst Freunde des Lebens zu sein. Welche Gesichtspunkte hat eine evangelische Ethik zu dieser christlichen Sicht beizusteuern?

Mein Vorurteil lautet: Thema evangelischer Ethik ist die Freiheit.

Wovon nun ist die evangelische Ethik bestimmt?

1. Wie für jede Wissenschaft ist auch für die Theologie die Frage entscheidend, womit sie ihren Anfang nimmt. Der jeweilige Anfang bestimmt grundlegend den Charakter der Ethik. Die Theologie hat für ihren Anfang keine Wahlfreiheit. Sie lebt von einer Vorgabe, die sie sich nicht selbst geben kann. Christlich – theologisch besagt die Vorgabe: das Leben des Menschen vollzieht sich vor Gott. Dabei ist Gott keine transzendente Idee, sondern das geschichtlich in Jesus Christus ergangene Wort Gottes, wie es die Bibel bezeugt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Dieses Wort ist der freie Zuspruch, mit dem Gott sich dem Menschen zuspricht: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Der Zuspruch ist zugleich der Anspruch, mit dem Gott sein Gottsein für den Menschen zu Gehör bringt: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“ Der Auftrag der Kirche ist, die Geltung dieses anspruchsvollen Zuspruchs und zuspruchsvollen Anspruchs öffentlich zu verkünden als das Evangelium von der Freiheit des Christen.
2. Theologie und Kirche verweisen auf Gottes Wort. Theologische Ethik ist somit grundsätzlich *Antwort* auf Gottes *Wort*. Damit unterscheidet sich theologische

Ethik kritisch von einer Position, wie sie z.B. Kant vertreten hat, nach der die Vernunft autonom ist und sie „nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt“.¹ Die Autorität der Vernunft gründet in ihrer durch kritische Aufklärung von Vorurteilen zu erbringenden Reinheit, aus der heraus sie a priori die Aufgabe für den Menschen in Form des *kategorischen Imperativs* formuliert. Darin liegt als Programm, dass der Mensch durch sich selbst bestimmt ist, frei zu sein - die Selbstbestimmung zur Freiheit. Im Gefolge Kants bleibt diese Grundstruktur in der Neuzeit erhalten: der Mensch ist von Natur aus frei, aber diese ihm eigene Freiheit muss immer erst eingelöst und verwirklicht werden. Das Sein kommt unter den Zwang, dem Sollen zu entsprechen. Die individuelle und kollektive Subjektivität ist dazu „verdammt“ (Sartre), sich zur Freiheit zu befreien. Das kann auch bedeuten, sich von Gott zu befreien.

Es geht in diesem Kontext nicht um das Thema: „Gott und Freiheit“, sondern um die Fragestellung: „Gott oder Freiheit“. Heißt es „Gott oder Freiheit“ wird der Atheismus zur Voraussetzung für soziale, wirtschaftliche und politische Freiheit und zugleich zur Grundlage menschlicher Freiheit.

Von Michael Bakunin stammt der Satz: „Wenn Gott existiert, ist der Mensch Sklave; aber der Mensch muss frei sein, also existiert Gott nicht.“² Bakunins Einspruch sieht Gott und Mensch, Gnade und Gebot Gottes auf der einen und menschliche Freiheit auf der anderen Seite. Abhängigkeit und Autonomie werden zu konkurrierenden Instanzen. Ernst Bloch bekräftigt: „Wo der große Weltherr, hat die Freiheit keinen Raum – auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes.“³

Dem widersprechen biblische Texte: Jesus Worte und Taten zielen auf den von Dämonen befreiten, zur Liebe fähigen Menschen. Für Paulus und Johannes ist Freiheit der Zentralbegriff zur Auslegung der neuen Existenz (Röm 8). Biblisch wird menschliche Existenz als ständiges Miteinander von Empfangen und Tun, von Passivität und Aktivität verstanden (in dieser unumkehrbaren Reihenfolge). Das Geschenk der Gnade erhält der Mensch ohne seine Mitwirkung. Das Geschenk der Gnade ist Freiheit statt

1 Immanuel Kant: Theoretische Philosophie. Textausgabe und Kommentar. von Georg Mohr neu edierte und kommentierte Ausg. zum Kant-Jubiläum. Suhrkamp, Frankfurt 2004. Band 1: Kritik der reinen Vernunft

2 Michael Bakunin, Ges. Werke, Band II, Berlin 1921, 15

3 Ernst Bloch, Prinzip Hoffnung, Band III, Frankfurt 1959, 1413

Knechtschaft. Freiheit ist deswegen nicht Ziel menschlicher Bemühungen, sondern deren Voraussetzung.

Das menschliche Wirken ist so nicht Bedingung, sondern Frucht des göttlichen Wirkens. Luther spricht davon, dass wir im Glauben gerechtfertigt, hinaus ins aktive Leben gehen: „Fidem autem nobis justificatis, egredimur in vitam activam.“⁴

3. Gegenüber dem *kategorischen Imperativ* ist theologisch somit der Ausgangspunkt die *kategorische Gabe*, Gottes dem Menschen zugesprochene Freiheit, denn „zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal. 5,1). Im Christusgeschehen (seinem Leben als Ruf in die Gottesherrschaft, seinem Kreuzestod als Gottes verbindlichem Heilswillen) ergeht Gottes Wort als Anrede an den Menschen, auf die er antworten soll und der gegenüber er verantwortlich ist. Das Wesen der kategorischen Gabe lässt sich mit Hilfe des französischen Wort „gratuité“ verdeutlichen. „Dieser Begriff hat die gleiche lateinische Wurzel wie Gnade (gratia). Der christliche Glaube lebt von der 'gratuité'. Wir brauchen nichts zu erreichen, wir haben bereits alles erreicht: sind wertgeschätzt, bis hin zur Gewissheit, daß nicht der Tod, sondern Gott selbst unser Leben begrenzt. Das Grundereignis dieser 'gratuite' ist das Kreuz, der Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Aus Solidarität mit den Menschen akzeptiert Gott, daß selbst die höchste Entfremdung des Todes ihm nicht mehr fremd bleibt. Jesus Christus, wahrer Gott, tritt in die Situation der völligen Verlassenheit, in die letzte Verzweiflung, die bis zu diesem Zeitpunkt das Schicksal der sich selbstverwirklichenden Menschen war. Die wesentliche Botschaft des Kreuzes heißt, daß der Tod Gott nicht mehr fremd ist. Jesus erleidet ihn, bekämpft und besiegt ihn. Das Leben ist seit Ostern nicht mehr durch den Tod begrenzt, sondern der Tod wird jetzt durch das Leben begrenzt. Auf die völlige Beziehungslosigkeit folgt eine neue Beziehung, der Sieg der Liebe in einer neuen Schöpfung, deren Erstgeborener Christus ist. Der Tod ist nicht mehr tödlich, er wird zum Gegenstand des Spotts. 'Tod, wo ist dein Sieg?' singt der Apostel Paulus (1. Kor 15,55). Die Freiheit des Christen ist dieses neue Leben, das uns durch Karfreitag und Ostern geschenkt wird. Gott bietet uns die 'gratuité' an, er lädt uns ein, an seinem

⁴ Martin Luther, WA 40,I,447,22

Leben teilzunehmen. Diese 'gratuité' ist nichts anderes als die Freiheit des Menschen, ein geschenktes Leben anzunehmen und zu führen. Es ist die Freiheit, nicht mehr Mittelpunkt aller Dinge sein zu müssen. Wir dürfen sein und leben, ohne die ganze Zeit einer illusorischen Selbstverwirklichung nachlaufen zu müssen. Um es mit der Reformation zu sagen: Ich werde geliebt um meiner selbst willen und nicht aufgrund dessen, was ich tue. Man kann es auch mit Luther in den Heidelberger Thesen so sagen: 'Gott liebt die Sünder nicht, weil sie schön sind, sondern sie sind schön, weil sie von Gott geliebt werden.'⁵

4. Eine zweite systematische Annäherung

Thema evangelischer Ethik ist also die Freiheit.⁶ Das mag überraschen, geht es doch in der Ethik nach allgemeinem Verständnis um Grenzen des Handelns und um Bindung an Werte. Was gemeint ist, erschließt sich bei einem Blick auf das Gnadenverständnis. Thomas von Aquin versteht Gottes Gnadenhandeln als Einwirkung, welche die natürliche Ausstattung des Menschen nicht zerstört, sondern aufgreift und erhöht. „Die Gnade entspricht den tiefsten Erwartungen der menschlichen Freiheit“, heißt es im Weltkatechismus; „sie ruft diese auf, mit ihr mitzuwirken, und vervollkommnet sie“⁷. Die im Katechismus gemeinte Freiheit komme uns von Natur aus zu und bestehe darin, dem Guten und der Glückseligkeit nachzustreben. Schlüsselbegriff ist die Tugend, die alles Tun auf das Ziel des gelingenden Lebens hinordnet. Die Gnade wird nach diesem Verständnis durch die Sakramente eingegossen, und ermöglicht die Erfüllung des Gesetzes. Sie

5 André Birmele, Die Freiheit Gottes und die Freiheit der Menschen, in: Bibliothek und Reformation, hg. von Christoph Strohm, Wuppertal 2001, 177ff

6 Weil der Begriff der Freiheit hier so prominent zur Beschreibung des Themas evangelischer Ethik und damit ja auch evangelischer Kirche gesetzt wird, könnte man katholischerseits hören, dass sie die Kirche der Unfreiheit sind und es in ihre eine Ethik der Knechtschaft gibt. Dies ist keinesfalls intendiert. Auf die Bestimmung der evangelischen Kirche als „Kirche der Freiheit“ reagierte Gerhard Feige auf dem Kirchentag in Bremen am 22.5.2009 zu Recht mit der Frage: „Und was ist dann [...] die katholische Kirche? Ist darin die Freiheit verloren gegangen oder unterdrückt? [...] Sind wir eine Kirche von starrköpfigen Ideologen, lebensfremden Moralisten, klein karierten Schwarz-Weiß-Malern, ängstlichen Duckmäusern und verklemmten Neurotikern?“ um zu schließen: „Auch für meine Kirche bleibt die gottgewollte Freiheit ein zentrales Thema und eine prickelnde Herausforderung.“ In: G. Feige, Geistgewirkte Freiheit und Weite in der katholischen Kirche, in: ders., In die Freiheit hinausgeführt. Ansprachen und andere Texte, Magdeburg 2009, 11. 15

7 Katechismus der Katholischen Kirche. München, Wien, Leipzig, Freiburg, Linz 1993, 2022

versetzt in Christus und „gewährleistet so den übernatürlichen Charakter unserer Taten und folglich ihr Verdienst vor Gott und den Menschen“⁸. Dieses römisch-katholische Modell der eingegossenen Gnade hat die Reformation verlassen und sich an der Leitmetaphorik des Menschen als Beziehungswesen orientiert. Luthers Freiheitsschrift spricht von „zweierlei Natur“⁹ des Christenmenschen: der innere Mensch ist der Mensch coram Deo, der Gott an sich handeln und sich die Gerechtigkeit Christi gefallen lässt, der äußere Mensch ist der Mensch coram mundo, der seine neue Existenz dem Nächsten zuwendet. Das Heil ist nicht Ziel, sondern Voraussetzung menschlichen Handelns. Diese „Befreiung des Ethischen von soteriologischer Überforderung“¹⁰ ermöglicht gute Werke, die den Nächsten nicht als Gegenstand eines auf die eigene Selbstverwirklichung gerichteten Handelns missbrauchen. Unser Handeln und das Urteil darüber wird der Reflexivität auf uns selbst enthoben, es wird offen für die Liebe. *Thema* evangelischer Ethik ist also Freiheit; ihr *Grund* ist das Gegründetsein des Christen in Christus; ihre *Konkretionen* empfängt sie von den Interaktionsfeldern, in denen wir existieren¹¹.

5. Und ein Weiteres will bedacht werden: Aus der Rechtfertigungslehre ergibt sich eine „tiefe Moralskepsis“ des Protestantismus¹². Er trifft sich darin mit Robert Musil, der den „Verbrauch an Moral [...] einschränken“ wollte¹³, und mit Niklas Luhmann, der bezweifelt, ob „Moral umstandslos für moralisch gut zu halten“ sei, da sie Konflikte durch Vergabe oder Entzug von Achtung unnötig verschärfe¹⁴. Begrenzung von Moral ist ein Anliegen reformatorischer Ethik. Das macht einen ungebrochenen Anschluss an die natürliche Strebens- und Tugendethik unmöglich. Das reformatorische Sündenverständnis problematisiert zudem den Gedanken eines mit der Vernunft hinsichtlich seiner konkreten Inhalte eindeutig erkennbaren sittlichen Naturgesetzes. Und

8 aaO., 2011

9 WA 7, 21

10 Gerhard Ebeling, Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, ZEE 26, 1982 (10-18) 15. Nach der Konkordienformel sind „die guten Werke nicht nur, wo es um die Rechtfertigung aus Glauben geht, sondern auch, wo nach unserem ewigen Heil gefragt wird, gänzlich auszuschließen“ (Epit. IV, BSLK 787)

11 Martin Hailer, Theologische Ethik, in: Handbuch Evangelische Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, hg. von E. Becker / D. Hiller (UTB 8326), Tübingen/Basel 2006, 263-300

12 Johannes Fischer, Moralische und sittliche Orientierung. ThLZ 130, 2005 (471-488) 473

13 Robert Musil, Der Mann ohne Eigenschaften. GW (Rowohlt) I, 246. 250f

14 Niklas Luhmann, Paradigm lost. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, zit. in: JCSW 31, 1991, 327

schließlich ist für evangelische Ethik normative Zurückhaltung kennzeichnend, weil sich die Reformation für den Baum und nicht für die Früchte, für die Person und nicht die Taten interessiert, während katholische Moraltheologie eine eindrucksvolle Tradition kasuistischer Normbegründung vorzuweisen hat. Die dialektische Theologie Barths und Bonhoeffers hat noch einmal die protestantischen Schwierigkeiten mit der Ethik vor Augen geführt. Sie ging so weit, einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Reformation und Tugendethik zu behaupten¹⁵: Eine moralische Handlung müsse bewusst intendiert sein und dürfe nicht, wie die scholastische Habitus-Lehre unterstelle, aus Gewohnheit erfolgen. Ferner gehe es der Tugendethik egoistisch um Selbstvervollkommnung des Handelnden. Sie räume dem Menschen einen Eigenstand Gott gegenüber ein und widerspreche dem *sola gratia*. Das Wort Gottes treffe den Menschen je und je neu; die Externität dieses Ereignisses stehe gegen jede Art von subjektivem Erlebnis. Das Tugendschema suggeriere eine Kontinuität christlichen Lebens, die sich nicht immer neuer Überwindung seiner Brüche durch die im Glauben widerfahrende Macht Gottes verdanke. Barth sah in der Kasuistik die Eigenmächtigkeit des Ethikers, der dem konkreten Gebieten Gottes in der Situation vorgreife¹⁶. Die Kirche, erklärt Barth, „ist nicht irgendeinem Naturrecht, sondern ihrem lebendigen Herrn verpflichtet. Sie denkt, redet und handelt gerade darum nie 'prinzipiell'. Sie urteilt vielmehr geistlich und darum von Fall zu Fall“¹⁷. Das Verständnis des konkreten Gebiets Gottes schließe jede Verallgemeinerbarkeit aus.

6. Evangelische Theologie hat heute ein neues Verhältnis zu Tugendethik und Kasuistik gewonnen. Vom dialektischen Einspruch bleibt aber die Erinnerung, dass das Thema der theologischen Ethik nicht Reflexion auf das allgemein Menschliche, auf Normen und Werte sein kann, sondern nur die Wirklichkeit Gottes, wie sie sich in Christus kundgetan hat. In ihr bilden Gottes Handeln und menschliche Selbstbestimmung keinen Gegensatz. Vielmehr eröffnet

15 Vgl. Eilert Herms, *Virtue. A Neglected Concept in Protestant Ethics*, in: ders., *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992 (124-137) 128-130

16 Karl Barth, *Das christliche Leben* (KD IV 4), *Fragmente aus dem Nachlass*, Zürich 1976, 3. 5

17 Karl Barth/Emil Brunner, *Briefwechsel 1916-1966*. Karl Barth Gesamtausgabe. 5. Briefe, 2000, 358 (Brief an Brunner vom 6. 6. 1948)

Gottes Handeln einen Raum für das Leben vor ihm und mit ihm. Darin besteht das Geschenk der Freiheit¹⁸.

7. Wenn die Einsicht in den Geschenkcharakter der Freiheit gewonnen ist, kann der zweite Schritt zur „verantworteten Freiheit“ folgen. Diese ist eine selbstverständliche und notwendige Dimension der geschenkten Freiheit. Aus der Erfahrung unverdienter Gnade wird der Mensch frei, im Sinne der Gebote zu handeln. „Die zehn Gebote (aber) etwa werden nicht einfach als moralische Forderungen konstatiert, sondern sie werden als Konsequenz geschenkter Freiheit eingeführt: »Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe«. Erst dann folgen die Gebote. Die Verwurzelung der verantworteten Freiheit in der geschenkten Freiheit lässt sich besonders gut am Gebot des Fremdlingsschutzes zeigen: »Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande«, - heißt es im Levitikus-Buch - »den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott.« (Lev 19,33f; ähnlich Dtn 10,19f; Ex 22, 20). Oder an anderer Stelle: »Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid« (Ex 23,9). Es heißt hier gerade nicht einfach: »Du sollst die Fremdlinge lieben!« Sondern es wird gleichzeitig für das Gebot geworben, indem an die Einsehbarkeit dieses Gebots aufgrund der eigenen Erfahrung appelliert wird: »Du weißt doch, wie es ist, fremd zu sein und ausgegrenzt zu werden. Also handle an dem Fremden genauso, wie du selbst es dir wünschen würdest, wenn du in der gleichen Situation wärst!« Dass Fremde mit Achtung und Respekt behandelt werden sollen, gewinnt seine Plausibilität durch die Einsehbarkeit und die Einfühlbarkeit ihrer besonderen Situation der Verletzlichkeit, eine Verletzlichkeit, die im Prinzip jedem Menschen nachvollziehbar ist.“¹⁹
8. Im Hören auf die Anrede Gottes, im Glauben, wird dem korrumpierten und insofern unfreien Menschen die Freiheit im Gottesverhältnis neu erschlossen. Diese zugesprochene Freiheit lebt in und aus der Verantwortung vor Gott, beansprucht Freiheit nicht als Besitz, der ständig eingefordert werden muss

¹⁸ Vgl. Karl Barth, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik (Theol. Studien 39), Zürich 1953

¹⁹ Heinrich Bedford-Strohm, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?, in: ZEE, 49.Jhg, 2005, 261

und leicht zur Überforderung wird, weil die vom Menschen nicht aufhebbare Sünde in ihrer Macht verkannt wird. Vielmehr: Im Glauben wird die von Gott zugesagte und insofern in Geltung stehende Freiheit antizipatorisch vorweggenommen und im „guten Kampf des Glaubens“ (1.Tim. 6,12) gegen die Sünde in der Lebensführung durchgesetzt. Das geschieht in der Praxis der Nächstenliebe: eine Liebe, die aus Freiheit zur Freiheit zugleich „Feindesliebe“ ist, weil sie die Sünde und die Sünder nicht zwingt, sondern durch die Liebe zu überwinden und zu gewinnen sucht. Die Freiheit im Leben mit Gott als Thema evangelischer Ethik kann vielfältig beschrieben werden.

9. Drei Entwürfe seien exemplarisch vorgestellt.

a. Freiheit zur Verantwortung

Martin Honecker interpretiert die Freiheit als Freiheit zur Verantwortung. Der Glaube schreibt der Vernunft keine spezifischen Inhalte vor; das Christliche liegt in der „Motivation“ und dem „Sinnhorizont“, den der Glaube eröffnet. Weil die Rechtfertigung das Handeln zur Sachlichkeit befreit, kann Honecker sagen: „Gerade eine bewusst rational, sachlich, vernünftig argumentierende Ethik ist [...] die Folge einer reflektierten, bewussten theologischen Grundentscheidung“²⁰. Dafür steht die Zwei-Reiche-Lehre, die das ethische Handeln am Gesetz in seinem politischen Gebrauch orientiert und einen politischen Gebrauch des Evangeliums wie in der Lehre von der Königsherrschaft Christi verbietet²¹. Die Stärke dieser Verantwortungsethik, die auch von Hartmut Kreß, Ulrich Körtner u. a. vertreten wird, liegt darin, dass sie kirchlicher Besserwisserei zuvorkommt und solidarische Beteiligung am ethischen Diskurs verlangt. Sie provoziert aber auch Fragen: Zu welcher Vernunft befreit der Glaube?²² Ist es die formale Vernunft rationaler Interessenabwägung? Kann sich theologische Ethik ihre Problemformulierungen z. B. von den Biowissenschaften vorgeben lassen? Bleibt die Wahrnehmung des christlichen Glaubens ohne Einfluss auf die Analyse und die Problembeschreibung? Wie passiert die Befreiung der Vernunft durch den Glauben? Welche Rolle spielt dabei der Gottesdienst, die

²⁰Martin Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin-New York 1990, 22. 82

²¹Honecker, Grundriss der Sozialethik Berlin/New York 1997, 74. 30. 64

²²Vgl. Hans G. Ulrich, Perspektiven für eine ökumenische Sozialethik: Grundpositionen evangelischer Sozialethik. Cath. 58, 2004, 175-198

Gemeinschaft der Kirche, die Praxis des Lebens mit Gott?²³ Auch das Schema Indikativ/Imperativ oder Gabe/Aufgabe hat seine Tücken. Es spaltet das ethische Ereignis in zwei Akte, zwischen denen der Christ als einzelner sich umwendet, um das Gehörte in eigener Verantwortung umzusetzen. Die ethische Urteilsbildung wird abgekoppelt von der Erinnerung und Erwartung des Handelns Gottes und „ersetzt durch eine Bewertung von Tun und Lassen, die das, was sie von Gottes Willen zu sagen weiß, im Rücken zu haben meint, statt sich diesem Willen auszusetzen“²⁴.

b. *Freiheit des neuzeitlichen Subjekts*

Trutz Rendtorff plädiert für eine „ethische Theologie“, die das vorneuzeitliche Theoriemodell der Dogmatik ablöst und sich darauf einlässt, dass das Christentum in sein „ethisches Zeitalter“ eingetreten sei und das Christliche sich auch institutionell in die Gesellschaft eingesenkt habe. Die Neuzeit erhebt die autonome menschliche Subjektivität zum Thema; Religion kommt für Rendtorff ins Spiel, wenn nach den Bedingungen der Konstitution des Menschen als ethisches Subjekt gefragt wird. Der Mensch ist für seine Lebensführung verantwortlich. Er müsste, wenn er an seinem Handeln gemessen würde, sich selbst verwerfen. Darum muss er „auch von seinem Handeln noch [...] unterschieden werden können“²⁵. Ohne einen „Indikativ der Freiheit gegenüber dem Sollensdruck unmittelbarer Handlungssituationen“ könnte der Mensch sich nicht als „ethisches Subjekt“ verstehen. Ihm diesen Freiraum zwischen seinem begrenzten Können und dem Gelingen seines Lebens zu eröffnen, ist die Funktion des Glaubens in der Reflexionsform der reformatorischen Rechtfertigungslehre²⁶. Eine Phänomenologie des Lebens gibt bei Rendtorff die inhaltlichen Konkretionen vor. Die drei Grundelemente, das Gegebenensein des Lebens, das Geben des Lebens und die Reflexivität des Lebens, bilden eine Gliederung. Ihr entspricht eine dreifache Struktur der Lebensführung in den Sachbereichen Ehe, Politik, Arbeit, Kultur und Religion: wir treten in elementare Verbindlichkeiten ein, sind verantwortlich für die Erneuerung der Grundlagen und geben Rechenschaft über die Ziele und

23 Ebd. 179f. 184. 190. 193

24 Gerhard Sauter, Zugänge zur Dogmatik (UTB 2064), Göttingen 1998, 337

25 Trutz Rendtorff, Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: HcE I (199-216) 212

26 Trutz Rendtorff, Ethik (ThW 13), Bd. 1, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 19902, 60

Grenzen. Theologisch wird diese Ethik erst in einem zweiten Schritt, sofern jede „Ethik so etwas wie Glauben, Vertrauen in Anspruch nehmen muss, wo es um ihre prinzipielle Begründbarkeit zu tun ist“²⁷. Die Stellungnahme zum Gegebenen des Lebens impliziert immer schon „eine elementare Verpflichtung zur Religion“²⁸. Christliche Deutungsmuster sind für Rendtorff „in der Struktur des Ethischen auch dort noch präsent, wo von einer religiösen Deutung bewusst abgesehen wird“²⁹. So verweisen etwa die Menschenrechte auf die christliche Freiheitsvorgabe, so dass Rechtfertigung aus Glauben und die Entwicklung jener Freiheitsrechte „wie zwei Teile eines Ganzen zusammen [gehören]“³⁰. Die Kirche muss sich als „Sachwalterin der religiösen Lebensform“ verstehen, zu der die „Präsenz Gottes in der Wirklichkeit der Welt des Menschen“ verpflichtet³¹. Die evangelische Freiheit wird hier mit der Freiheit des neuzeitlichen Subjekts kurzgeschlossen. Wenn in der neuzeitlichen europäischen Gesellschaft alles Wirkliche nicht nur vernünftig, sondern christlich sein soll³², verliert das strukturell gewordene Christliche an Schärfe; nach Rendtorff könnte sich jede Partei „christlich“ nennen, die das Prinzip des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates bejaht³³. Eine besondere christliche Ethik würde die Präsenz des Christlichen in der gesellschaftlichen Realität gerade verleugnen. Der Neuzeit wird Angewiesenheit auf Religion nachgesagt: Kann so eine Ethik einsteigen, die der reformatorischen Rechtfertigungslehre verpflichtet sein will? Reformatorisch ist die Lebensdienlichkeit des christlichen Glaubens nicht über die Moral, sondern „über die Unterscheidung zwischen Moral und Religion, dogmatisch gesprochen zwischen Gott und Mensch, Handeln Gottes und Handeln des Menschen [...] einsichtig zu machen“³⁴.

27 Ebd. 28

28 Ebd. Bd. 2, 19902, 37

29 Ebd. Bd. 1, 12

30 Trutz Rendtorff, Menschenrechte und Rechtfertigung, in: Dieter Henke / Günther Kehrler / Gunda Schneider-Flume (Hg.), Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion (FS Ernst Steinbach), Tübingen 1979 (161-174) 170

31 Rendtorff, Ethik Bd. 2, 40

32 Christofer Frey, Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik, ZEE 25, 1981 (197-217) 205; ders., Theologische Ethik, 39; Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 69f

33 Hermann Deuser, Liberale Theologie: Zu Trutz Rendtorffs „Ethik“, EvTh 43, 1983 (290-297) 295

34 Ulrich H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik (UTB 2107), Göttingen 1999, 37

c. Freiheit im Heiligen Geist

Ein drittes Konzept evangelischer Freiheitsethik hat Johannes Fischer in einer Grundlegung mit dem Titel „Leben aus dem Geist“ vorgelegt. Gemeinsam ist ihm und anderen Autoren wie Hans G. Ulrich oder Stanley Hauerwas die Kritik an einem normativistischen Missverständnis der theologischen Ethik, als hätte sie nur zu sagen, was erlaubt sei und was nicht. „Christliche Ethik handelt“ nach Hauerwas „nicht in erster Linie vom ‘Du sollst’ oder ‘Du sollst nicht’“, sie „hilft uns in erster Linie zu sehen“³⁵. Die Dominanz der „Handlungsperspektive“, so Fischer, macht die allgemeine Ethik zum Referenzrahmen, dem die theologische Ethik sich einzupassen hat. Damit koppelt sich die normative Reflexion von der Perspektive des „geistbestimmten Lebens“ ab³⁶. Nicht Begründen, sondern Verstehen ist die Aufgabe christlicher Ethik: Sie hat das christliche Ethos auszulegen, im Hinblick auf die ethischen Probleme der Gegenwart zu konkretisieren und sich zu seinem öffentlichen Anwalt zu machen³⁷. Eine „Ethik des geistbestimmten Lebens“ ist „eine Ethik der Wahrnehmung“³⁸, die den Gegensatz von Strebensethik und Verantwortungsethik hinter sich lässt. Vertrauen, Offenheit, Liebe, Barmherzigkeit sind weder Tugenden, die man durch Übung erwirbt, noch sind es Normen oder Pflichten im Sinne einer Sollensethik. Es sind Bestimmungen des Geistes, in dem Christen leben und kommunizieren. Ihnen wird nicht das Schema Indikativ/Imperativ gerecht, sondern eine Verbindung von Indikativ und Kohortativ, wie wir sie aus der paulinischen Paränese kennen: „Wir sind .., so lasst uns auch ..!“³⁹ „Liebet eure Feinde“ ist als Norm ein Widerspruch. Wer aber im Geist lebe, könne seine Feinde nicht mehr hassen; er nehme die Welt anders wahr. Wo man im Geist lebe, werde auch Leben anders wahrgenommen als im Reduktionismus der Biowissenschaften. Unsere Wahrnehmung zu verändern, sei Aufgabe theologischer Ethik. Man darf von ihr also keine direkten normativen Auskünfte erwarten. Statt christliches Handeln zu *begründen*, muss es genügen, wenn christliches

35 Stanley Hauerwas, Selig sind die Friedfertigen [Ev. u. Ethik 4], Neukirchen-Vluyn 1995, 81. 76

36 Johannes Fischer, Leben aus dem Geist, Zürich 1994, 85-87 (mit Verweis auf Bonhoeffers Kritik am Gewissensbegriff). 114

37 Johannes Fischer, Theologische Ethik (Forum Systematik 11), Stuttgart-Berlin-Köln 2002, 46

38 Fischer, Leben aus dem Geist, 206. Dass es eine Verantwortung nicht nur für die Folgen von Entscheidungen gibt, sondern auch „eine Verantwortung für unsere Selbstbilder und unsere Auffassungen von der Welt, aus der unsere Entscheidungen erst entstehen können“, ist auch Freys Einwand gegen eine normativistisch verkürzte autonome Moral (Theologische Ethik, 16. 52)

39 Fischer, aaO. 54. 87

Handeln gegenüber berechtigten Handlungserwartungen *gerechtfertigt* werden kann. Der Autofahrer, der zu schnell fährt, weil er seine schwangere Frau zur Geburt ins Krankenhaus bringt, wird sein Verhalten gegenüber den eingespielten Regeln *rechtfertigen*; er muss nicht für alle Zeiten einsehbar *begründen*, in welchen Fällen überhöhte Geschwindigkeit gestattet ist⁴⁰. Christliche Ethik hat nicht zeitlos Normen aus der Liebe Gottes in Christus *abzuleiten*. Sie hat Normen, deren Begründung und Formulierung unserer Vernunft anheimgegeben ist, einer kritischen Prüfung zu unterziehen und Verhaltensweisen vor dem Kriterium der Liebe Gottes zu *rechtfertigen*.

9. Wenn Christen der Verantwortung für das Leben nachdenken, können sie „die Unterscheidung zwischen dem irdischen Wohl und dem ewigen Heil“⁴¹ nicht außer Acht lassen. Christlich ist das Leben eine Gabe Gottes, die er nicht den Mächten der Zerstörung und der Sinnlosigkeit überlassen will. Er beruft Menschen, irdisches Leben zu schützen, aber dabei sollen sie wissen, dass ihr Handeln eingebettet und begrenzt ist durch Gottes vollendendes Handeln an der Welt. Die „Bewahrung der Schöpfung“, wie es oft heißt, ist insofern gerade nicht das, was Menschen leisten könnten. Durch die Bioethik ist in den letzten Jahrzehnten ein Umschwung eingetreten. In dem Augenblick, als sich in der Umweltbewegung ein holistisches Denken Bahn brach, das sich der Eingebundenheit des Menschen in den Kosmos bewusst wurde und seine anthropozentrische Sonderstellung verabschieden wollte, wurde uns durch die biotechnischen Eingriffsmöglichkeiten eine neue Debatte aufgenötigt über die Würde, die den Menschen aus der übrigen belebten Natur heraushebt und unseren ethischen Abwägungsstrategien Grenzen setzt. Dazu einige grundsätzliche Hinweise und eine Problembeschreibung, die deutlich werden läßt, dass es evangelischer Ethik immer auch um Sensibilität für das Individuelle gehen muß

40 Vgl. Johannes Fischer, Über moralische und andere Gründe. Protestantische Einwürfe zu einer philosophischen Debatte. ZThK 95, 1998 (118-157) 124. 127-130. 139

41 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen. EKD-Texte 71, 2002, 10

a. Umweltschutz

Auf den ersten Blick könnte man versucht sein, das ethische Problem des Umweltschutzes einfach unter die traditionelle Kategorie der „Gerechtigkeit“ subsumieren. Gerechtigkeit verlangt Rücksichtnahme auf die nach uns kommenden Generationen, denen wir keine Welt hinterlassen dürfen, die ärmer ist als die unsere, oder die negativen Folgen unserer heutigen Entscheidungen auf sie abwälzen. Diese letztlich noch anthropozentrische Perspektive wird jedoch durch die Schöpfungstheologie in eine theozentrische Optik eingefügt. In dieser kommt dem Menschen wohl eine Sonderstellung zu, die in seiner Bestimmung zum Bild Gottes zusammengefasst ist. Das isoliert den Menschen aber nicht von der übrigen Schöpfung. Auch die nichtmenschlichen Wesen haben eine uns verborgene Beziehung zu Gott, die ihnen einen Eigenwert verleiht, den es im Umgang mit ihnen zu respektieren gilt. Dass der Mensch darauf ethisch angesprochen werden kann, hebt ihn aus der Natur heraus. Er kann sich nicht restlos als „Leben inmitten von Leben“ in die Natur zurücknehmen, ohne langfristig einem Naturalismus zu verfallen, der in aggressive Selbstdurchsetzung eines moralisch nicht mehr ansprechbaren Naturwesens Mensch umschlagen wird. Es fällt nicht schwer, in tierquälerischer Massentierhaltung, in der Vergeudung von Nahrung zur Erzeugung von Biosprit oder im ungehemmten Finanzkapitalismus die Züge einer blinden Naturwüchsigkeit zu erkennen. Eingriffe des Menschen in die Natur sind nicht a limine auszuschließen. Doch es gilt die Mahnung Robert Spaemanns: Solange der Mensch die Natur bloß schützt, weil sie seine Lebensgrundlage bildet, wird er in der Zerstörung fortfahren. Er wird immer Gründe finden, warum diese Art von Tierversuch, die Zerstörung dieses Biotops, der Bau dieser Startbahn unbedingt notwendig und zu rechtfertigen ist. „Er wird das Problem ständig als ein Problem der Güterabwägung behandeln und jeweils von der Natur nur das übrig lassen, was bei einer solchen Abwägung noch ungeschoren davonkommt“⁴².

⁴² Robert Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Dieter Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980 (180-206) 197f

b. Schutz des menschlichen Lebens

Wenn wir die Verantwortung für menschliches Leben bedenken, stellt sich die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer Güterabwägung mit neuer Dringlichkeit. Endet an der Personwürde nicht jede Abschätzung von Folgen und Zielen? Und wie weit hilft hier das evangelische Verständnis des Menschen als Beziehungswesen?

1. *Personwürde als Argument*

Mit der Berufung auf die Personwürde ist in der Bioethik noch nicht viel Klarheit gewonnen. Die Freigabe aktiver Sterbehilfe etwa solle unheilbar Kranken ein Sterben in Würde gestatten, wie es einer menschlichen Person entspreche. Danach hieße Personsein Selbstbestimmung in Würde haben. Es wäre an aufweisbare Qualitäten wie Bewusstsein oder die Artikulation von Interessen gebunden. Komatöse wären danach Menschen, aber keine Personen. Das aus dem Recht der Person auf Selbstbestimmung ableitbare Recht auf Gesundheit verlange gegebenenfalls eben auch Hilfe zu einem Sterben in Würde. Man spricht dann von einer „Ethik des Heilens“, die solchen Anspruchsrechten Rechnung tragen will. Die Personwürde kann jedoch auch so ausgelegt werden, dass sie nicht Selbstbestimmung, sondern Selbstverpflichtung bedeutet. Für Kant lag die Würde darin, dass der Mensch sich unbedingt verpflichten kann – auch gegen die eigenen Interessen. Ich darf keinen Menschen für meine Interessen instrumentalisieren – nicht einmal mich selbst. Ein solche „Ethik der Würde“ hat ihre Spitze darin, dass ich auch mir selbst entzogen bin und meine Würde nicht in den Griff bekomme, ich kann sie auch nicht instrumentalisieren für meine Vorstellung von humanem Sterben oder für das, was ich für meine individuelle ‘Würde’ halte⁴³. Eine Ethik der Würde betont die Abwehrrechte der menschlichen Person, die je nach Sichtweise auch dem Embryo von Beginn an zukommen. Die biomedizinischen Fragen sind dann in einem Embryonenschutzgesetz zu regeln, wie bei uns. Das christliche Verständnis der Person liegt näher bei der zweiten Auffassung. „Theologisch konstituiert die Anerkennung des Menschen durch Gott den Menschen als Person“, haben unsere Kirchen 1989

⁴³ Dietmar Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg-Basel-Wien 2002, 483f; vgl. 31. 108

gemeinsam formuliert⁴⁴. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat es in einer Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen noch einmal bekräftigt: „Nach christlichem Verständnis gründet [...] das Personsein nicht in Eigenschaften und Fähigkeiten, sondern in einem Anerkennungsverhältnis. Der Mensch verdankt sein Sein als Person der vorbehaltlosen Anerkennung durch Gott, die zur wechselseitigen Anerkennung der Menschen untereinander verpflichtet“⁴⁵. Die evangelische Ethik muss aber einräumen, dass sich aus der Prämisse, dass jeder Mensch sein Personsein und seine darin liegende Würde der Anerkennung durch Gott verdankt, nicht letztlich zwingend und einsichtig ableiten lässt, ab wann und unter welchen Voraussetzungen im Blick auf den Lebensbeginn vom Leben eines Menschen gesprochen werden kann⁴⁶. Die Frage, ob es sich bei vorgeburtlichem Leben um personales Leben handelt, lässt sich durch die metaphysische Theorie einer im Augenblick der Empfängnis von Gott geschaffenen und eingestifteten Geistseele nicht lösen, weil sie in theologische Aporien führt: Es wären dann auch solche befruchteten Eizellen, die vor der Einnistung auf natürlichem Wege abgehen und zugrunde gehen, als gottebenbildliche Menschen zu betrachten, denen dann auch die Verheißungen gelten würden, die nach dem Evangelium dem Menschen von Gott gegeben sind. Die Theorie ist ferner mit der Schwierigkeit behaftet, dass auch der Mediziner, der eine künstliche Befruchtung vornimmt, jedes Mal Gott zur Beseelung zwingen würde. Man kann von hier aus das grundsätzliche Nein des römischen Lehramts zur Reagenzglasbefruchtung nachvollziehen. Wenn die evangelische Ethik die Frage nach dem Status des Embryo als „eine Frage nach den Beziehungen“ begreift, „in die dieses Leben gestellt ist, und auch nach der Beziehung, in der wir selbst zu diesem Leben stehen“⁴⁷, relativiert dies noch nicht den Schutzanspruch des Embryo. Für die werdende Mutter und den Vater ist der Embryo vom ersten Tage an kein „etwas“, sondern ein „jemand“; d. h. wir haben es mit „einem sich (zur Geburt hin) entwickelnden Menschen“ bzw. bei Mehrlingen mit „sich entwickelnden Menschen“ zu tun. Damit konnte man leben, solange es nicht die künstliche Befruchtung und die weiteren Techniken

44 Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, 1989 , 42

45 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen, 17f

46 Ebd. 23

47 Ebd. 18

gab. Durch diese zerfällt diese Entwicklung in beobachtbare Einzelschritte, und damit „rücken die Bedingungen dafür, ob ein Embryo sich zu einem vollentwickelten Menschen ausbilden kann, in den Entscheidungsbereich von Menschen“⁴⁸. Wer von einem sich entwickelnden Menschen nur sprechen will, wenn die äußeren Umstände, d. h. die Einnistung in die Gebärmutter, für seine Entwicklung gegeben sind, und dementsprechend den Lebensschutz für den Embryo erst mit der Nidation beginnen lassen will, muss sich fragen lassen, ob eine solche Auffassung nicht ungewollt einer schleichenden Verfügbarmachung und Verdinglichung menschlichen Lebens für technologische Zwecke Vorschub leistet⁴⁹. Was spricht dann noch gegen die Erzeugung von Embryonen für die medizinische Forschung? Man mag noch so sehr beteuern, dass „sich personales Sein der Kraft der Liebe Gottes [verdankt], die sich den Menschen zum personalen Gegenüber erschafft“⁵⁰: sind nicht wir es, die dann entscheiden, welche Embryonen als sich entwickelnde Menschen anerkannt werden und welche nicht? Wenn das Personsein des Menschen, wie es christlich verstanden wird, auch am geborenen Menschen nicht empirisch von außen aufweisbar ist, erscheint es logischer, auch auf Festlegungen beim ungeborenen Menschen zu verzichten. Es empfiehlt sich dann der in der katholischen Moraltheologie vertretene Grundsatz des Tutorismus, wonach man sich im Zweifelsfall an diejenige Position halten soll, die am sichersten ist. Wie weit müssen wir den Lebensanfang eines Menschen nach rückwärts absichern, um auch im ungünstigsten Fall noch ein menschenwürdiges Zusammenleben als Gesellschaft führen zu können?⁵¹ Am sichersten ist es, den Schutzanspruch der Person an die leibliche Zugehörigkeit zur Menschengattung zu binden, die in der Verschmelzung einer weiblichen und einer männlichen Keimzelle ihren Grund hat. Oder noch mal anders: Wenn wir fragen, welche Wesen unter den Schutzanspruch der Personwürde fallen, dann gibt es nur ein nicht diskriminierendes Kriterium, das ist die Abstammung vom Menschen. Dieses Kriterium der biologischen Zugehörigkeit bestimmt lediglich die „Reichweite“

48 Ebd. 21

49 Ebd. 23

50 Ebd. 18

51 Michael Rosenberger, Ein Du vom ersten Moment. Der Personstatus des Embryos als notwendige Zuschreibung. Stimmen der Zeit 129, 2004, 665-674

des Schutzbereichs; der biologische Befund als solcher ist jedoch nicht der „Geltungsgrund“ für die Zuschreibung der Prädikate der Gottebenbildlichkeit oder der Personwürde⁵²; dies käme einem naturalistischen Fehlschluss gleich.

2. Güterabwägung?

Die Personwürde des Menschen schließt allerdings Güterabwägungen nicht in jedem Fall aus. Die Selbstzwecklichkeit der Person, die Kant so bestimmt hat, dass die Würde des Menschen kein Äquivalent kennt im Unterschied zu den Dingen, die bloß einen Preis haben⁵³, wurde von ihm selbst dahin präzisiert, dass man den Menschen „jederzeit *zugleich* als Zweck, niemals *bloß* als Mittel“ gebrauchen dürfe⁵⁴. Die Absolutheit der Personwürde schließt nicht aus, dass wir in einer anderen Beziehung auch als Mittel fungieren und in quantifizierende Abwägungen eingehen können. So widerstreitet es nicht der Menschenwürde, wenn bei der Vergabe von Organspenden Auswahlkriterien zum Zuge kommen, die sich freilich für jedermann nachvollziehbar begründen lassen müssen, nach denen z. B. in der Regel jüngere Menschen vor alten einen Vorrang haben. Es gibt evangelische Ethiker, die auf dieser Argumentationslinie auch eine Rechtfertigung der embryonalen Stammzellenforschung für möglich halten. Man erkennt an, dass das auch dem Embryo zukommende Lebensrecht und das Recht von Patienten auf Therapie nicht gegeneinander abgewogen werden können. Denn das Lebensrecht ist ein Abwehrrecht, das Recht auf Gesundheit lediglich ein Anspruchsrecht. Auch im hippokratischen Eid der Ärzte rangiert das Prinzip „Niemandem schaden“ vor dem Prinzip „Wohltun“: ich darf niemanden töten, um mit einem seiner Organe einem Patienten zu helfen. Abwehrrechte besitzen Vorrang vor Anspruchsrechten und begründen absolute Unterlassungspflichten: Nicht zu morden, kann von jedem verlangt werden. Wenn man aber weiter fragt, wie ‚stark‘ die Abwehrrechte des ganz frühen Embryo sein können, wenn er erst nach der Nidation seine eigene genetische

52 Dietmar Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg-Basel-Wien 2002, 373f. 393

53 Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werke in 10 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6. 68 (dort ohne Hervorhebungen)

54 Ebd. 61; vgl. 59

Aktivität und Selbststeuerung entfaltet⁵⁵, und wenn man aus dem Anspruchsrecht auf Gesundheit auch eine „Pflicht zur Forschung“⁵⁶ herleitet, dann scheint es „schwerwiegender Argumente“⁵⁷ zu bedürfen, um etwa embryonale Stammzellenforschung zu verhindern und schwerkranken Patienten die Chance auf Behandlung abzuschneiden. Das Problem dieser Position ist nicht nur die Spätdatierung des embryonalen Schutzanspruchs; sie vernachlässigt, dass der Schutzanspruch des Embryos und das Wohl künftiger Patienten auf verschiedenen Ebenen liegen und sich nicht gegeneinander abwägen lassen.

3. Sterbehilfe

Die Verantwortung vor Gott verbietet es, selbstmächtig über das Leben zu verfügen. Aber es gibt in Einzelfällen eine Grenze jenseits derer, das, was an sich ethisch richtig ist, nur noch eine Unbarmherzigkeit darstellt. Der Grenzfall ist eine Ausnahmesituation, die die ethische Regel nicht aufhebt, sondern bestätigt. Doch der eigene Charakter der Grenzsituation verlangt ethischen Respekt. So entschieden ich ein Gegner der aktiven Sterbehilfe bin, Fragen bleiben: Kann man in der medizinischen Praxis so genau zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe unterscheiden?

Betrachtet man die Medizingeschichte, so spielten bis zum ausgehenden neunzehnten Jahrhundert Fragen, ob ein Arzt ein Leben beenden oder verkürzen darf, keine wesentliche Rolle, denn es mangelte an medizinischen Entwicklungen, die geeignet waren, den Tod auf eine sichere und schmerzlose Weise herbeizuführen. Die Fortschritte der Schmerztherapie machten ein „humanes“ Sterben in diesem Sinne überhaupt erst denkbar – gleichzeitig vergrößerte sich aber auch die Grauzonen zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe, denn je wirksamer medizinische Maßnahmen sind, desto schwerer wiegt nicht nur ihre Anwendung, sondern auch ihre Unterlassung. Es ist ja offensichtlich, dass Mediziner über Methoden verfügen, deren Anwendung Leben und deren Nichtanwendung sofortigen Tod bedeutet. Mir

55 Hartmut Kreß, Biomedizin und Zellbiologie am Lebensbeginn. Gefährdung der Menschenwürde oder Bewährungsprobe für ethische Rationalität? in: ders. / Kurt Racké (Hg.), Medizin an den Grenzen des Lebens (Ethik interdisziplinär 2), Münster 2002 (172-199) 184

56 Hartmut Kreß, Medizinische Ethik (Ethik - Grundlagen und Handlungsfelder 2), Stuttgart 2003, 89

57 Biomedizin und Zellbiologie, 183

ist allerdings klar, dass diese Anfragen die Besorgnis verstärken, dass eine Aufweichung des Tötungsverbotes eintreten könnte. Es könnte damit eine Entwicklung in Gang kommen, die über die Grenzsituation hinausgreift und zu der Auffassung führt, dass der unbedingte Lebensschutz für Menschen, die von Geburt an behindert sind oder durch einen Unfall schwer behindert werden oder durch geistigen oder körperlichen Abbau im Alter angeblich „lebensunwert“ sind, infrage gestellt wird. Dennoch: die Grenzsituation bleibt und das ethische Wagnis ist nicht aus der Welt zu schaffen. Es ist eine Gratwanderung. Doch unser Leben und unser Sterben sind solcher Art, dass es die eindeutigen Lösungen mitunter nicht gibt.

Es bedarf der Sensibilität für das Individuelle.

10. Genau dies benennt die EKD in ihrer bioethischen Argumentationshilfe als Spezifikum evangelischer Ethik, die „Sensibilität für das Individuelle“. Evangelische Ethik verhalte sich kritisch zu einer Prinzipienethik, die den einzelnen Menschen *ausschließlich* nach allgemeinen Regeln behandeln will. Normen und Regeln lassen sich als Konkretisierungen der Liebe verstehen, die ihnen aber als Leitorientierung vorgeordnet ist und die Bedürftigkeit der Person in ihrer Situation im Sinne der „Einzelfallgerechtigkeit“ wahrzunehmen hilft. Es gehe also darum, im „Geist der Liebe“⁵⁸ mit dem Leben umzugehen. Wer im Geist der Liebe handelt, handelt nicht aus Gründen. In der Spontaneität der Liebe tun wir etwas, nicht weil es moralisch wertvoll oder ein höchstes Gut ist, sondern um des Nächsten willen. Die Befürchtung, es handle dabei nur um ‚subjektive‘ Wertungen, verkennt diesen Ansatz. Das Urteil ‘diese Handlung ist moralisch schlecht’ will weder subjektiv noch objektiv sein, sie beansprucht, der erlebten oder imaginierten Handlung angemessen zu sein, wobei sie allerdings uns als Erlebende mit umfasst. So steht auch der Begriff Menschenwürde „für etwas [...], das im Erleben bzw. in der Wahrnehmung fundiert ist, d. h. das wir in einem anderen Menschen *sehen* und das das ihm Angemessene und Unangemessene betrifft“⁵⁹. Die

58 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen, 15

59 Johannes Fischer, Kognitivismus ohne Realismus. Eine philosophisch-theologische Kritik am moralischen Realismus, in: ders./ Stefan Grotefeld/ Peter Schaber (Hrsg.), Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte (Forum Systematik 21), Stuttgart 2004 (53-85) 81

Menschenwürde ist unserer Anerkennung vorgegeben, wird aber erst durch solche Anerkennung wirklich⁶⁰. Nicht wir sind es, die dem menschlichen Leben Würde zuschreiben, sondern unsere moralische Wahrnehmung ergibt sich aus Gottes Blick auf den Menschen, an dem wir im Glauben teilhaben. Dieser Blick Gottes verleiht dem Gedanken der Menschenwürde eine größere Verpflichtungskraft als es die Behauptung einer empirischen Tatsache je vermöchte. Man sieht: An der Stelle, wo die katholische Theologie den Naturbegriff gebraucht und von einer Seinsordnung spricht, auf die hin unsere Vernunft geöffnet ist, nimmt die evangelische Theologie den Weg über die Soteriologie, nämlich den in Christus offenbaren Liebesblick Gottes.⁶¹ Divergenzen zwischen dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und öffentlicher Vernunft sind daher nicht auszuschließen. Wegen seiner Begründung kann das christliche Wirklichkeitsverständnis anderen gegenüber nur bezeugt, nicht aber diskursiv behauptet werden. Das heißt nicht, dass in der Öffentlichkeit demokratischer Gesellschaften weltanschauliche Orientierungen gegenüber sog. freistehenden Argumenten zurückzutreten hätten. Was Christen einzubringen haben, sind „Zumutungen aus dem Evangelium“⁶² an die praktische Vernunft.

11. Zum Schluß: Es geht nicht um direkte Ableitung aus theologischen Prämissen oder aus Prinzipien eines metaphysischen Naturrechts, sondern darum, wie – in der Regel nicht ohne politische Kompromisse – „gesellschaftliche und politische Strukturen dem Richtungssinn der christlichen Liebe gemäß zu gestalten sind, der auf das Wohl und den Nutzen des Nächsten zielt“⁶³.

Um genau dies geht es in einer angemessenen evangelischen Ethik.

60 Johannes Fischer, Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft (Forum Systematik Bd. 38), Stuttgart 2010, 234f. 240

61 In den Beratungen der Bilateralen Lehrgesprächsgruppe III zwischen der VELKD und der DBK ist sehr deutlich geworden, dass es durchaus wichtige Brücken gibt.

62 Eberhard Jüngel, Mit Frieden Staat zu machen, München 1984, 57

63 Johannes Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum. ZEE 48, 2004 (247-266) 259f