



ICEP · Berliner Institut für
christliche Ethik und Politik

ICEP *arbeitspapier*

Das Ethische und das Religiöse

Zum Selbstverständnis theologischer Ethik in
gesellschaftspolitischen Debatten

von Andreas Lob-Hüdepohl

Ausgabe 2 | 2009
www.icep-berlin.de

Andreas Lob-Hüdepohl: Das Ethische und das Religiöse – Zum Selbstverständnis theologischer Ethik in gesellschaftspolitischen Debatten

Arbeitspapiere des ICEP 2/2009, S. 1-12.

ISSN: 1860-5850

© Andreas Lob-Hüdepohl 2009

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung des Textes, auch auszugsweise, ist nur mit schriftlicher Zustimmung des Autors erlaubt.

Impressum

ICEP · Berliner Institut für
christliche Ethik und Politik
Köpenicker Allee 39-57
10318 Berlin

Fon: 0049 (0)30 / 50 10 10 – 913

Fax: 0049 (0)30 / 50 10 10 – 932

E-Mail: info@icep-berlin.de

Geschäftsführer:

Dr. Axel Bohmeyer (V.i.S.d.P.)

bohmeyer@icep-berlin.de

1. Eine neue Wertschätzung des Religiösen in gesellschafts-politischen Debatten?

„Als sich Sünde in Schuld verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Unumkehrbarkeit *vergangenen* Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“¹ Jürgen Habermas, der dies in seiner eindrucksvollen Dankesrede als Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels bemerkte, mahnte an gleicher Stelle eine neue Wertschätzung religiöser Traditionen an, die als wichtige Ressourcen der Sinnstiftung und Identitätsfindung auch in einer, wie er es nennt, „postsäkularen Gesellschaft“ vermutlich unverzichtbar sind: „In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen“, so Habermas, „sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, dass er angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.“²

Diese neue Wertschätzung des Religiösen hat nicht wenige überrascht und irritiert. Denn sie erfolgt genau in jener öffentlichen Debatte, in der eine weltanschaulich plurale, weitgehend säkularisierte Gesellschaft leidenschaftlich über die Herausforderungen moderner Biomedizin diskutiert und sich dabei ihrer moralischen Mindeststandards versichert. Damit kein Missverständnis entsteht: Habermas plädiert keineswegs für einen *fraglosen* Rückgriff auf das religiöse Erbe der jüdisch-christlichen Tradition. In einer plural verfassten Gesellschaft kann für ein gemeinsames Fundament *nach wie vor* nur das zählen, was *allseits*, also nicht nur von Angehörigen *einer* Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft akzeptiert wird. Was für alle moralisch verbindlich sein soll, darf niemals quer zu den Vernunftansprüchen begründeter Rede stehen. Es gibt jedoch, davon ist Habermas überzeugt, religiöse Deutungen des Menschlichen und damit des Ethischen, deren Sinn nicht erst dann verstanden werden kann, wenn man sich mit einem Credo an die religiöse Überlieferung insgesamt bindet. „Dass Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. (...) Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen (...) etwa sagen kann. Gott bleibt nur solange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen.“³

Aus solchen Deutungen des Menschlichen kann auch der „religiös Unmusikalische“, zu denen Habermas sich selber zählt, in gesellschaftspolitischen Fragen konkrete Schlüsse ziehen – etwa in Bezug auf eugenische Absichten der Reproduktionsmedizin: „Es käme eine ganz andere, als kausal vorgestellte Abhängigkeit ins Spiel, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände und ein Peer an die Stelle träte – wenn also ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen. (...) Müsste nicht der erste Mensch, der einen anderen Menschen *nach eigenem*

1 Jürgen Habermas: Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels: Eine Dankesrede. In: SZ Nr. 237 (15.10.2001), S.17

2 Ebd.

3 Ebd.

Belieben in seinem natürlichen Sosein festlegt, auch jene gleichen Freiheiten zerstören, die unter Ebenbürtigen bestehen, um deren Verschiedenheiten zu garantieren?“⁴

2. Der universale Vernunftanspruch theologische Ethik als ihr religiöses Erbe

Diese neue Wertschätzung des Religiösen überrascht auch die Theologen unter den Ethikern; ja sie erwischt nicht wenige „auf dem falschen Fuß“. Denn längst hat sich die theologische Ethik daran gewöhnt, in gesellschaftspolitischen Debatten ihr spezifisch religiöses Erbe weitgehend einzuklammern. Um anschlussfähig zu bleiben an die ethischen Diskurse der Kommissionen und Räte, um mitreden zu können im Konzert einer rasonierenden Öffentlichkeit hat sie sich daran gewöhnt, alle religiösen Imprägnierungen aus ihren Redebeiträgen rechtzeitig auszufiltern – in der gut gemeinten Absicht, einer säkular verfassten Gesellschaft keinesfalls das partikulare Erbe einer Religionsgemeinschaft aufzunötigen oder wenigstens Gehör zu finden und nicht allzuschnell wegen des Verdachts auf fundamentalistische Vernunftblockaden des diskursiven Feldes verwiesen zu werden. Theologische Ethik präsentiert sich deshalb in der Öffentlichkeit gerne *vernunftbetont*.

Natürlich gibt es gute *theologische* Gründe⁵, eine christliche Ethik selbst als *Vernunftethik* zu entfalten; als Vernunftethik, deren im engen Sinne normativen Aussagen nicht oder doch wenigstens nicht allein auf das Sondergut einer religiösen Offenbarung zurückzuführen sind. „Christen“, so der frühere Bonner Moraltheologe *Franz Böckle*; „haben der Welt keine ‚Sondermoral‘ zu dozieren; sie haben ihr die einmalige frohe Botschaft des Evangeliums zu verkündigen und vorzuleben. Daraus stellt sich für die vom Glauben geprägte Ethik die Kernfrage, ob und wie die sich aus der umfassenden Botschaft des Evangeliums ergebenden Konsequenzen für das zwischenmenschliche Leben allen Menschen verständlich gemacht werden können, weil sie im Blick auf die heilsgeschichtliche Natur im Prinzip konsensfähig sind.“⁶ Christliche Ethik führt also keineswegs in die fideistische Sackgasse einer exklusiven Offenbarungsmoral, die nur dem bekennenden Christgläubigen zugänglich wäre, sondern sie erschließt sich prinzipiell auch dem Wege *vernünftiger Erkenntnis*. Die Konsequenzen, die sich aus dem Evangelium für das menschliche Zusammenleben ergeben, können deshalb bei allen Menschen „guten Willens“⁷ mit Zustimmung rechnen, weil deren Sinnhaftigkeit schon von der „gemeinen Menschenvernunft“ eingesehen und begründet werden kann.

Die Sprache dieses Gedankens mag modern klingen, sein Inhalt ist es indes nicht: Der *Dekalog* beispielsweise – prominentestes Urgestein jüdisch-christlicher Fundamentalmoral – belegt dies in eindrucksvoller Weise. Besonders die Gebote und Verbote der sog. Zweiten Tafel gelten weit über die Grenzen der jüdisch-christlichen Lebenswelten hinaus als jene elementaren Bedingungen, deren Unabdingbarkeit für das menschliche Zusammenleben über jeden vernünftigen Zweifel erhaben sind: „Du, der Du heute über alles Notwendige verfügst, was für ein glückendes Leben unentbehrlich ist, – erweise Deinen Eltern und all jenen, die Dir diese Lebensmöglichkeiten eröffneten, heute, wo sie nunmehr schwach sind und Deiner Hilfe bedürfen, durch Deine Solidarität die gebotene Ehre!“ Oder: „Zerstöre nicht die elementaren Lebensgrundlagen Deines Nachbarn: Bring dich deshalb niemals, auch nicht mit legalistischen Tricks, in den Besitz seiner sieben Sachen – in den Besitz also von Frau, Haus, Feld, Knecht,

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. *Franz Böckle*: Fundamentalmoral, München ²1978

⁶ *Ders.*: Art. Ethik, aus katholischer Sicht, in: *NHthG* I, 1991, S. 406

⁷ So die einschlägige Formulierung vieler lehramtlicher Verlautbarungen zu Fragen der Moral Vgl. auch Lehrschreiben *Veritatis splendor*, in dem Johannes Paul II. wesentlich auf den Vernunftanspruch kirchlicher Moralverkündigung abhebt.

Magd, Rind und Esel!“ (Dtn 5, 21) Wer wollte Sinn und Vernünftigkeit dieser und weiterer Imperative des Dekalogs ernsthaft bestreiten? Nicht umsonst nennt *Thomas Mann* das Zehnwort vom Sinai „das Bündig-Bindende (...) und Kurzgefasste, der Fels des Anstandes, (...) das A und O des Menschenbenehmens“⁸

Schlüsselbegriff in dieser theologischen Begründung christlicher Ethik als Vernunftethik ist die Kategorie der *theonomen Autonomie*.⁹ Sittliche *Autonomie* ist jenes reflexive Vernunftvermögen des Menschen, mittels dessen er sich als sittliches Wesen zur Selbst- und Weltgestaltung beansprucht sieht¹⁰ sowie die wichtigsten der seiner Verantwortung unabdingbar aufgegebenen Ziele erkennt.¹¹ *Theonom* ist diese sittliche Autonomie, weil es Gottes im Schöpfungsakt dokumentierter unbedingter („gesetzgeberischer“) Wille selbst ist, dass sich der Mensch aus innerer Einsicht und Überzeugung unter den Anspruch praktisch-vernünftiger Selbstgesetzgebung stellt. Diesen engen Verweisungsbezug von Autonomie und Theonomie hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wie folgt begründet: „Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen: Gott wollte nämlich den Menschen ‚in der Hand seines Entschlusses‘ lassen, so dass er seinem Schöpfer aus eigenem Entschlusse und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange. Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt, und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußeren Zwang.“ (GS 17)¹²

3. Theologische Ethik in Debatten zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit: religiös enthalten oder religiös ambitioniert?

Nimmt man das schöpfungstheologische Diktum *theonome Autonomie* ernst, dann besteht das spezifisch Christliche einer theologischen Ethik tatsächlich nicht in der Exklusivität der vom christlichen Glauben geprägten Normen, sondern sogar gerade in deren *Kommunikabilität*. Zwar mag die spezifisch christliche Lebensform zur Vertiefung sittlich relevanter Einsichten

8 *Thomas Mann*: Das Gesetz, in: ders., Erzählungen II, Frankfurt/M. 1967, S. 621-672, hier: 672.

9 Ich habe diese Frage im Anschluss insbesondere an die Arbeiten von Alfons Auer und Franz Böckle ausführlich entwickelt in *Andreas Lob-Hüdepohl*: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Brs. 1993, S. 359-372

10 Diese Beschreibung von sittlicher Autonomie als Prozessfigur sich selbst aufklärender Vernunft habe ich im Anschluss an Hans-Michael Baumgartner sowie an Walter Kern und Christoph Link entwickelt. Praktische Autonomie schließt zunächst notwendig das Moment des „Sich-auf-sich-selber-Stellens des Denkens“ ein, „aber auch die Reflexion des Denkens in sich selbst auf seinen ‚unvordenklichen‘ Grund“ (*Hans-Michael Baumgartner*, „Aufklärung“ – ein Wesensmoment der Philosophie?, in: *Walter Kern* (Hg.), *Aufklärung und Gottesglaube*. Düsseldorf 1981, 25-50, hier 37.

11 Vgl. *Franz Böckle*, *Fundamental-moral*, a.a.O., S. 250

12 Diese für das Selbstverständnis heutiger theologischer Ethik zentrale Kategorie der theonomen Autonomie versteht sich nicht nur als eine sittliche Ordnung vernehmende, bzw. wahrnehmende, sondern als selbst ordnende, und in diesem Sinne als gesetzgeberische Instanz – ein Verständnis, das zurückgreifen kann auf die theologischen Konzeptionen des Thomas von Aquin zum Verhältnis von natürlichem Sittengesetz („lex naturalis“) und Vorsehung Gottes („lex aeterna“). Bei Thomas zeigt sich das theonome Prinzip praktischer Autonomie zunächst in der Einbindung menschlicher Vernunftaktivität in die Vorsehung Gottes. Die „lex aeterna“ ist Ermöglichungsgrund wie Triebkraft praktischer Vernunfttätigkeit sowie absoluter Verpflichtungsgrund sittlicher Beanspruchung, die gerade die aktiv schöpferische Vernunfttätigkeit des Menschen miteinschließt. „Die lex naturalis ist zwar, insofern sie Teilhabe der alles ordnenden lex aeterna im Menschen bedeutet, Ausdruck der Einordnung des menschlichen Handelns in die alles umgreifende Leitung des Universums durch Gott und damit Ausdruck der Bindung durch Gottes Ordnung. Freilich ist sie Teilhabe an der lex aeterna in einer dem Menschen spezifischen Weise: Als Befähigung und Auftrag zur Selbstfürsorge, und zwar wird dieser Gedanke entfaltet als Auftrag zur Selbstgesetzgebung, ‚Autonomie‘.“ (*Karl-Wilhelm Merks*: *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*. Strukturelemente eines „autonomen“ Begründungsverständnisses im lex-Traktat der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Düsseldorf 1978, 175.)

beitragen oder auch zum christlichen Radikalismus¹³ beitragen. Des ungeachtet fordert schon – wie Böckle ausführt – „die inkarnatorische Struktur des sich in der Person Jesu Christi in die Welt hinein verwirklichenden Daseinsaktes Gottes für die Menschen (...) notwendig eine Ethik, die – als inkarnatorische Ethik – fundamental universalisierbar sein muss, um eine echte Realisierung des soteriologischen Anspruchs ‚für die vielen‘ (...) zu ermöglichen“¹⁴. Denn „da die Verheißung seit dem Schöpfungsmorgen allen Menschen gegeben ist, so ist auch die Offenheit dafür sowie die grundsätzliche Möglichkeit zur Erkenntnis überall zu finden“¹⁵. Mit diesem Selbstverständnis kann sich die theologische Ethik ohne Exklusivitätsansprüche als gleichberechtigte Partnerin an den Debatten pluraler Gesellschaften beteiligen.

Es hat sich eingebürgert, den Raum öffentlicher Kommunikation, in dem sich die wichtigsten politischen, kulturellen und moralischen Selbstverständigungsprozesse ereignen, Zivilgesellschaft zu nennen.¹⁶ Dieser Raum öffentlicher Kommunikation steht allen offen: Einzelpersonen wie freien Assoziationen, Weltanschauungsgemeinschaften wie Initiativen. Zur Logik dieser öffentlichen Kommunikation ziviler Gesellschaften gehört es freilich, auf die Durchsetzung jeglicher Absolutheitsansprüche zu verzichten und die politische wie moralische Autonomie anderer zivilgesellschaftlicher Akteure zu respektieren und sogar zu fördern. Darin besteht der strikt *egalitäre* wie *säkulare* Kern ziviler Demokratien.

Warum verschweigen, dass sich die katholische Kirche und damit auch die theologische Ethik lange Zeit schwer getan haben, diesen egalitären wie säkularen Kern moderner demokratischer Gesellschaften zu akzeptieren. Es gehört freilich zu den beruhigenden Erinnerungen eines Moraltheologen, auf den Paradigmenwechsel hinweisen zu können, den das Zweite Vatikanische Konzil in dieser Frage eingeleitet hat. Geläufig ist den meisten von uns die Feststellung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, dass die demokratische Staatsform „in vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht“ (GS 75) und deshalb allen anderen Gesellschaftsmodellen vorzuziehen ist. Geläufig ist vermutlich auch die Aufforderung des Konzils an alle Christen, sich an der Meinungs- und Willensbildung im Geiste der Toleranz zu beteiligen: „Berechtigte Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge sollen sie anerkennen, und die anderen, die als einzelne oder kollektiv solche Meinungen anständig vertreten, sollen sie achten“ (GS 75). Aus diesem Grunde verknüpft auch die Kirche, zumal theologische Ethik ihre politischen und ethischen Optionen nicht mehr mit einem autoritativen Gehorsamsanspruch, sondern präsentiert sie als Sinnangebote, die auf freie Einsicht und Überzeugung abzielen.¹⁷

Weniger geläufig ist hingegen die zentrale moralth theologische Aussage, mit der das Konzil die Lösung moralischer Probleme insgesamt in den Kommunikationsprozess einer kirchlichen und

13 Christlicher Radikalismus besteht letztlich in der keinesfalls harmlosen Aufforderung an den Menschen, das Vernunftgebotene und darin Menschendienliche wie Gottgewollte auch gegen die Zumutungen und Gefährdungen einer durch Unvernunft und Rücksichtslosigkeit geprägten Welt im praktischen Tun zur Geltung zu bringen und dadurch die Zusage der Solidarität Gottes mit den Menschen praktisch zu bewahren und zu bewahrheiten. Ich hab diesen Gedanken mehrfach an anderer Stelle ausgeführt. (vgl. a.a.O.)

14 Franz Böckle: Moralthologie und Exegese heute, in: Kertelge, K.(Hg.): Ethik im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1984, S. 197-210, hier: 201.

15 Franz Böckle: Art. Ethik a.a.O., S. 406

16 Übrigens: Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit thematisiert und erörtert nicht nur Fragen gemeinsamen Interesses sozusagen im Raum vorstaatlicher Entscheidungen. Zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit wird zunehmend auch zu dem zentralen Medium, in dem sich die kulturelle wie weltanschauliche Identität jedes einzelnen Gesellschaftsmitgliedes einschließlich seiner ihn tragenden Überzeugungen und Lebensentwürfe herausbildet. Dies um so mehr, nachdem sich die traditionellen sozialmoralischen Milieus mit ihren Sozialisierungsleistungen weitgehend aufgelöst haben.

17 Vgl. zur Rolle der Kirchen in gesellschaftspolitischen Debatten in modernen Gesellschaften ausführlich und instruktiv Hermann Josef Große Kracht: Kirche in ziviler Gesellschaft, Paderborn 1996, S. 404.

gesellschaftlichen Öffentlichkeit verweist. Eigentümlicherweise oder besser: bezeichnenderweise findet sich diese moraltheologische Kernaussage in der Lehre über die Würde des menschlichen Gewissens. Dort heißt es: „Durch die Treue gegenüber dem Gewissen verbinden sich die Christen mit den übrigen Menschen, um die Wahrheit zu suchen und all die vielen sittlichen Probleme, die sowohl im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Leben entstehen, in der Wahrheit zu lösen.“ (GS 16 [DH 4316]) Mit dieser Aussage läutet das Konzil auch in der Frage sittlicher Erkenntnis einen Paradigmenwechsel ein, der im übrigen nur klassisch theologischen Traditionen zu neuer Geltung verhilft.¹⁸ Moralische Lösungen werden nicht von außen autoritativ dekretiert. Sondern sie erschließen sich erst dem „gewissenhaften“ Suchen einer sittlichen Kommunikationsgemeinschaft. Ausgeschlossen bleibt damit, wie Josef Ratzinger noch als Hochschullehrer notierte, jener oftmals bemühte „Naturrechtspositivismus, der aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht, deren Positivität durch den metaphysischen Anspruch nur um so gefährlicher wird: Was als pragmatische Regel hingehen mochte, kann unerträglich werden, wenn es als ewige Wahrheit der *lex naturalis* ausgegeben wird.“¹⁹

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die *dialogisch-diskursive Grundverfassung* des Gewissens, die in der Formulierung des Konzils deutlich anklingt: Das Gewissen ist immer *conscientia*; ist immer auch ein gemeinsames Wissen, die Verbindung von Menschen zu einem gemeinsamen Suchen und Abwägen und Gewichten sittlicher Probleme und ihrer Lösungen. In die Sprache theologischer Ethik übersetzt heißt dies: Die Prüfung, ob eine bestimmte Handlungsoption mit grundlegenden ethischen Prinzipien und Kriterien übereinstimmt, also moralisch legitim ist oder nicht, kann niemals *monologisch*, also niemals durch eine einsam urteilende Person allein erfolgen. Denn ihr praktisches Urteilsvermögen ist viel zu begrenzt, viel zu ausschnitthaft und viel zu einseitig, als dass ihr *allein* eine hinreichend ausgewogene moralische Beurteilung möglich wäre. Die ethisch geforderte ‚gewissenhafte‘ Prüfung kann deshalb nur *dialogisch*, also nur in einer sittlichen Kommunikationsgemeinschaft unter Einbeziehung möglichst vieler anderer Erfahrungen und Perspektiven erfolgen. Nur das dialogisch-diskursive Wechselspiel von Für und Wider stößt zum moralisch Richtigen und Wahren vor.

Das Interessante der dialogisch-diskursiven Grundverfassung jeden Gewissens liegt in einer wahrheitstheoretischen Grundannahme: Die Abwägung unterschiedlicher Perspektiven und Sichtweisen erfolgt in der Überzeugung, dass in ihnen allen, so begrenzt sie auch sein mögen, immer wenigstens Fragmente des Richtigen und Wahren eingelagert sind. Diese Fragmente des Richtigen und des Wahren müssen im dialogischen Bemühen freigelegt und im diskursiven Pro- und Contra gewichtet werden. „Im Dialog“, fasst Paul VI. diese auch für die Kirche maßgebliche erkenntnistheoretische Grundüberzeugung in seiner Antrittszyklika „*Ecclesiam suam*“ zusammen, „entdeckt man, wie verschieden die Wege sind, die zum Licht des Glaubens führen und wie es möglich ist, sie alle auf dasselbe Ziel hinzulenken. (...) Die Dialektik dieses Denkens und dieser Geduld lässt uns auch in den Meinungen der anderen Wahrheitselemente entdecken.“ (ES 78) Deshalb ist jeder Dialog ergebnisoffen: „Der wahre Dialog“, so charakterisiert Karl Lehmann die Suche nach dem Wahren und Richtigen, „vergrößert die Einsicht in das Fragmentarische endlicher Wahrheitserkenntnis wahrer Gemeinschaft. (...) Der Dialog“, fährt Lehmann fort, „ist ein eigentümliches ‚Zwischenreich‘, dem alle angehören und das keinem gehört. (...) Die Krise beginnt, wenn dieses ‚Zwischenreich‘ des Dialogs einseitig

18 Ich erinnere nur an die Tradition des Thomas oder an die Syneidesis-Lehre des Paulus.

19 Josef Ratzinger: Theologie und Ethos, in: Ulmer, K.(Hg.): Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, 46-61, hier: S. 57

okkupiert wird. Dies geschieht, wenn sich ein Partner nicht mehr frei bestimmen lässt durch das Argument des anderen (...) Die fruchtbare Andersheit der Gesprächspartner kann so zur radikal kämpferischen Gegensätzlichkeit werden".²⁰

Vielleicht ist es das Selbstverständnis einer auf Universalität hinzielenden Vernunftethik, die theologische Ethik von spezifisch religiösen Redebeiträgen abhält – in der Erwartung, dass ihre spezifisch religiösen Deutungspotentiale ohnehin im öffentlichen Für und Wider ausgeschieden werden. Welcher Moralthologe argumentiert denn noch mit Gottebenbildlichkeit oder mit der heilsgeschichtlichen Signatur und den Ewigkeitsvermerken menschlicher Existenz? Dieser vorausseilende Gehorsam ist aber ein verhängnisvoller Irrtum und hochgradig unvernünftig. Denn die wahrheitstheoretische Pointe öffentlicher Dialog- und Diskurskultur besteht doch gerade darin, dass sich das gemeinsam Gültige und Verbindliche erst der Unterschiedlichkeit der Perspektiven und damit der Differenz zwischen den Deutungs- und Gewissheitsannahmen der einzelnen kulturellen, weltanschaulichen und eben auch religiösen Traditionen verdankt. Nochmals: So begrenzt und partikulär religiöse Deutungspotentiale sein mögen, so werden sie doch gerade in der Öffentlichkeit in der Vermutung, ja sogar im Vertrauen darauf erörtert, dass in ihnen immer schon Momente des Richtigen und Wahren eingelagert sind, die thematisiert, gewichtet, miteinander verknüpft und so auch andere Positionen bereichern können. Das moralisch Vernünftige findet sich in der Vielzahl von Gesichtspunkten und Perspektiven verstreut. Nur gemeinsam lassen sie ein Bild des wahrhaft Vernünftigen ermitteln. Deshalb ist eine auf Erkenntnisgewinn abzielende Öffentlichkeit gerade am Neuen, am Ungewohnten, am Fremden interessiert – und vielleicht gerade auch am zwischenzeitlich Unzeitgemäßen einer vergessenen oder verdrängten Tradition! Dies gilt umso mehr, wenn diese Tradition selber eine hohe Vielfalt und Heterogenität aufweist.

Deshalb wäre es um einer pluralen Gesellschaft willen *unvernünftig*, sollte sich eine Sinntadition von vorneherein mit ihrem spezifischen Deutungspotential zurücknehmen. Für das Selbstverständnis theologischer Ethik heißt das: Anstatt sich vornehm spezifisch religiöser Redebeiträge zu enthalten, ist sie im Interesse pluraler Gesellschaften sogar gefordert, ihr spezifisch religiöses Deutungspotential in die gesellschaftspolitischen Debatten einzuspeisen. Denn die Kommunikabilität christlicher Sinnoptionen muss sich doch im ethischen Diskurs erst noch erweisen. Das gelingt nur, wenn sie auch in den öffentlichen Debatten angemessen platziert werden. So sinnvoll es ist, sich den Sinnressourcen einer partikularen Tradition nicht *fraglos* anzuschließen, so sinnlos ist es aber auch, die eigenen Deutungsressourcen *ungefragt* auszuklammern!²¹

20 *Karl Lehmann*: Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 17, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1994, S. 17f.

21 Natürlich ist zu fragen, ob theologische Ethik, die sich aus vom Glauben eröffnete Vernunftethik versteht, überhaupt noch über spezifisch religiöse Deutungspotentiale im gegen über zur Profanität etwa philosophischer Ethik verfügt, die sie als eigenständige Ressourcen in das Für und Wider deliberativer Öffentlichkeit einspeisen könnte. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ganz einfach. Denn schon der Hinweis darauf, dass die theologische Ethik im Gegenüber zur philosophischen Ethik über keine eigenständigen substantiellen Kriterien etwa für die Begründung moralischer Urteile verfügt und sich durchaus in den verschiedensten Ansätzen philosophischer Ethik, seien sie neoaristotelischer, seien sie kantischer Provenienz, wiederfinden kann, könnte vergessen lassen, dass viele der moralphilosophischen Geltungskriterien und Begründungsprinzipien ursprünglich Intuitionen religiöser Traditionen, namentlich der jüdisch-christlichen Tradition, aufgreifen. „Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischen Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist“, wie etwa Jürgen Habermas freimütig zugibt, „unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik.“ *Jürgen Habermas*: Ein Gespräch über Gott und die Welt. Ein Interview. In: *ders.*: Zeit der

4. Religiöse Deutungsmuster im bioethischen Diskurs – ein Fallbeispiel

Ich will diesen Gedanken an der Diskussion um Fragen der Biomedizin erläutern: Die Debatte um die Forschung mit embryonalen Stammzellen, die Debatte um Präimplantationsdiagnostik oder die immer wieder aufflammende Debatte um die aktive Sterbehilfe sind immer auch Debatten um das Verständnis menschlicher Würde und die Leitbilder gelingenden menschlichen Lebens. Die Nutzung embryonaler Stammzellen stellt die Frage nach dem moralischen Status von Embryonen, die zur Gewinnung embryonaler Stammzelllinien getötet werden müssen. Erst von hieraus können alle weiteren moralischen Fragen diskutiert werden – etwa die Güterabwägung zwischen Tötung embryonalen Lebens und Heilungsinteressen oder zwischen Tötung durch „Verwerfung“ und Tötung durch „Stammzellgewinnung“. Bereits die Gewichtung von sog. Heilungsinteressen wiederum aktiviert unsere Vorverständnisse von Krankheit und Gesundheit, von Glück und Leid, von Normalität und Behinderung usw.; anthropologische Vorverständnisse („Präsuppositionen“), die als hintergründige Denkgewohnheiten („Mentalitäten“) und Gewissheitsannahmen ganz entscheidend das Für und Wider z.B. der präimplantativen Diagnostik oder der aktiven Sterbehilfe bestimmen.

Solche Sichtweisen und Deutungen verdichten sich in Menschenbilder. Weil sie in starkem Maße unsere moralischen Urteile beeinflussen, bedürfen sie selbst der Reflexion. In diese Reflexion der anthropologischen Unterstellungen, die sozusagen das Fundament normativer Aussagen bilden, muss theologische Ethik die spezifischen Deutungen ihrer eigenen religiösen Tradition(en) zur Sprache bringen. Natürlich gibt es nicht das einheitliche, inhaltlich prall gefüllte christliche Menschenbild. Gleichwohl enthalten die biblischen Traditionen gerade auch in ihrer inneren Uneinheitlichkeit profilgebende Facetten des Bildes vom Menschen, die in der gesellschaftspolitischen Debatte über Fragen der Bioethik eigene Akzente setzen.

Eine der markantesten Facetten des biblischen Bildes vom Menschen ist neben der *Gottebenbildlichkeit*²² die *Geschichtlichkeit* menschlicher Existenz. Menschliches Leben ist im biblischen Verstehenshorizont weniger die Entwicklung von Genen, denn wesentlich *Geschichte unter dem Zuspruch rettend-heilender Nähe Gottes* von Anfang bis Ende, genauer: die in Heilsgeschichte eingewobene weltliche Biographie eines Menschen. *Alles* menschliche Leben steht *zu jedem Zeitpunkt* im Spannungsbogen von Schöpfung und Erlösung, und zwischen Fragment und Vollendung, zwischen dem A der Erschaffung als Ebenbild Gottes mit Weltauftrag (Gen 1) und dem O jenes neuen Himmels und jener neuen Erde, in denen der Tod nicht mehr ist, „keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal“ (Apk 21, 4). Menschliches Leben steht unter dem Verheißungsvermerk erst zukünftiger Vollwirklichkeit dessen, was im Gestern, im Hier

Übergänge, Frankfurt/M. 2001, S. 173-196, hier: 175. Auch bzgl. der wahrheitstheoretischen Intuition einer auf Verständigung zielenden kommunikativen Praxis der Diskursteilnehmer hält er fest: „Ich würde mich nicht wehren, wenn mit jemand sagte, dass meine Konzeption der Sprache und des kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns vom christlichen Erbe zehrt. Das ‚Telos der Verständigung‘ – der Begriff des diskursiv erzielten Einverständnisses, das sich an der intersubjektiven Anerkennung, also der doppelten Verneinung kritisierbarer Geltungsansprüche bemisst – mag ja vom Erbe eines christlichen ‚Logos‘ zehren, der sich ja (nicht nur bei Quäkern) in der kommunikativen Praxis der Gemeinde verkörpert.“ ebd. 187.

22 Die schöpfungstheologische Überlieferung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 26ff) ist Wurzelgrund für Freiheit, Gleichheit und nicht zuletzt Unverfügbarkeit („Heiligkeit“) allen menschlichen Lebens. Was die Bedeutungsmomente von Freiheit und Gleichheit anlangt, so verweise ich auf schon Vorgetragenes. Das Handgemenge des Alltags nötigt uns immer wieder zu Güterabwägungen und Kompromissen. Sie besitzen eine zutiefst ethischen Sinn – weil und solange sie der Sache des Humanen dienen. Das Moment der Unverfügbarkeit („Heiligkeit“) des Lebens, das der Prophet Jesaja in ein berühmten Formulierung tradiert („Ich habe Dich bei deinem Namen gerufen, du gehörst mir“ (Jes 43, 1b), mahnt zur Kompromisslosigkeit dann, wenn die Bedingungen menschenwürdigen Lebens selbst zur Disposition stehen. Hier ist die kategorische Grenze jedes ethischen Pragmatismus.

und Heute oder im Morgen bereits fragmentarisch Verwirklichung findet. Dieser Vorbehalt des bleibend Fragmentarischen ist aber nicht das *Defizit* der Menschwerdung des Menschen. Es verkörpert vielmehr die *Potentialität glückenden Lebens* eines Jeden im kontinuierlichen Wandel von Werden und Vergehen unter den gefährvollen Bedingungen einer geschichtlichen Welt.

Diese heilsgeschichtliche Deutung menschlicher Existenz hat erhebliche Konsequenzen für bioethische Fragen.

Erste Konsequenz: Das Verständnis des Menschen als bleibende Potentialität im Werden und Vergehen dementiert jenen *Gradualismus*, der die Menschwerdung des Menschen als zunächst stetige Aufwärtsentwicklung der Aktualität zur Potentialität begreift, bis sie hinter einem fiktiven Höhepunkt in den unaufhaltsamen Strudel einer Verfallsgeschichte gerät. Dieser Gradualismus mag der biologischen Entwicklungskurve menschlicher Physis entsprechen, die den Höhepunkt menschlicher Reifung etwa in das dritte Lebensjahrzehnt datiert und ein aufstrebendes Vorher wie ein abfallendes Nachher kennt. Im wechselvollen Prozess von Werden und Vergehen existentieller Eigenheiten und Fähigkeiten, der alle Stationen und Etappen einer menschlichen Lebensgeschichte kennzeichnet, besitzt er allerdings keine Entsprechung. Keine gradualistische Unterscheidung, die in Korrespondenz zur biologischen oder auch psychosomatischen Entwicklung und aktuellen Leistungsfähigkeit qualitativ unterschiedliche Stufen des Menschseins ausmachen will, bildet diesen entscheidenden anthropologischen Sachverhalt angemessen ab. Damit scheiden aber auch alle Versuche aus, bestimmte Stadien im (embryonalen) Entwicklungsprozess als Anhaltspunkte für gestufte Schutzrechte menschlichen Lebens zu nutzen.²³ Folglich legt sich jene Festsetzung unbedingter Schutzwürdigkeit embryonalen Lebens nahe, die schon *Kant* in seiner Begründung elterlicher Pflichten gegenüber ihren Kindern insgesamt forderte: der Zeitpunkt der Zeugung.²⁴ Damit aber ist die Tötung von Embryonen zum Zwecke der Gewinnung von Stammzelllinien Tötung vollwertigen Lebens.

Zweite Konsequenz: Die jüdisch-christliche Deutung des Menschen in seiner bleibend fragmentarischen Signatur befreit zudem von einem hybriden Machbarkeitswahn biomedizinischen oder sonstigen Fortschrittsglaubens. Sie befreit damit von jenem letztlich zerstörerischen Traum eines perfekten Menschen, der automatisch in die Denkkategorien des

23 Dies gilt übrigens auch für die klassisch katholische Position, die im Gefolge von Aristoteles bzw. Thomas von Aquin bis in das 19. Jahrhundert weithin die Sukzessivbeseelung und damit gradualistisches Denkens favorisierte.

24 Nebenbei bemerkt: Die heutige Position eines unbedingten Schutzes embryonalen Lebens vom Zeitpunkt der Zeugung an verdankt sich im wesentlichen Kants philosophische Fundamentierung des Allgemeinen Preußischen Landrechts, die er in seiner Rechtslehre der Metaphysik der Sitten entwickelt. Ihr zufolge kommen die Rechte der Menschheit auch den noch ungeborenen Kindern vom Zeitpunkt ihrer Empfängnis zu. „Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet (...) – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören.“ (MSR § 28) Aufschlussreich ist übrigens Kants Verknüpfung menschlicher Würde mit menschlicher Freiheitsfähigkeit. Mit Kant gründet die Würde des Menschen als unbedingter Zweck an sich selbst tatsächlich in dessen Fähigkeit zu Freiheit, Verantwortung sowie zur Achtung gegenüber sich selbst und gegenüber anderen Menschen. Freilich ist es aber dabei für Kant völlig unerheblich, ob und in welchem Maße ein Mensch aktuell über die spezifisch menschlichen bzw. personalen Fähigkeiten der Freiheit, der Verantwortungsfähigkeit oder der Selbst- und Fremddachtung verfügt. Für Kant ist jeder empirisch vorfindliche Mensch ohnehin immer ein Gemisch aus menschlichen wie tierischen Wesentlichkeiten („Menschheit“ und „Tierheit“), mal mehr, mal weniger. Zu jedem Zeitpunkt aber – als eben auch ab dem Zeitpunkt der Zeugung – ist er immer ganz Träger der Idee der Menschheit und besitzt deshalb immer unbedingte Würde an sich selbst.

Mehr- und Minderwertigen führt und letztlich die Ausmerzung des vorgeblich Nichtperfekten legitimiert. Sie sprengt jede Verengung einer Defizitorientierung auf, die das Leben eines erkrankten oder behinderten Menschen auf das Bild einer „Minusvariante“ menschlichen Seins fixiert. Dieser Blick auf den Menschen eröffnet gänzlich andere Perspektiven auf die Sogwirkungen pränataler Diagnostik, die mittlerweile beinahe jede Schwangerschaft erfassen. Der zunächst berechtigte Wunsch von Eltern nach einem gesunden Kind spiegelt oftmals ein problematisches Verhältnis zu Krankheit und Behinderung. Krankheit und Behinderung werden nämlich unmittelbar mit Leiden identifiziert – und zwar *nur* mit Leiden.²⁵ Damit wird dem behinderten Leben quasi automatisch eine einigermaßen befriedigende Lebensqualität abgesprochen. Stereotype, dass behinderte Menschen nahezu zwangsläufig eine unglückliche Grundstimmung besitzen müssten und deshalb nur eingeschränkte Lebensqualität erfahren könnten, sind keine Seltenheit. Solche Stereotype haben fatale Wirken: am besten erscheint es, krankes und behindertes Leben von vorneherein zu verhindern. Dass diese Stereotype oftmals überhaupt die Krankheit und Behinderung körperlich oder seelisch verheerter Menschen verursachen, bleibt dabei völlig ausgeblendet.

Diese Feststellung will keineswegs menschliches Leid, das mit Krankheit oder Behinderung oftmals einhergeht, entschärfen oder sogar verklären. Im Gegenteil: Jesu Solidarität mit den Leidenden gilt nicht einer mutmaßlichen Würde des Leids, sondern der unverwischbaren Würde der Leidenden in ihrem Leiden. Jesu Solidarität denunziert jede Form von Krankheit und Leid als Übel, das Unheil stiftet und überwunden werden muss. Sie unterbricht das eingewohnte Denken seiner Zeit, das Krankheit und Behinderung letztlich als gerechte Strafe Gottes für begangene Schuld wertete und deshalb sozial ächtete. Sie vermittelt Gottes rettend-*heilende* Nähe und dokumentiert darin eine Ethik des Heilens – freilich in einem sehr spezifischen Sinn. Jesu Heilungen setzen nämlich darauf, auf Seiten der „Kranken“ das Selbstvertrauen und die Eigenkräfte, auf Seiten der „Gesunden“ den Mut zur eigenen Beweglichkeit und darin echte Solidarbereitschaft zu stärken. Das Heilwerden jener blutflüssigen Frau, die auf die heilsame Beziehungsmacht des Nazaräners vertraut, die als Unreine das Ungeheuerliche begeht und ihn berührt, die durch diesen Tabubruch ihre unerträgliche Ausgrenzung überwindet und darüber auch therapeutische Effekte erfährt – ihr Blutfluss hört auf – dieses Heilwerden der Blutflüssigen dokumentiert eindrücklich das, was mit Heilwerden in biblischer Tradition im Unterschied zur bloß medizinischen Heilung gemeint ist. Es ist ein Heilwerden durch bestärkende Nähe und Beziehung, nicht durch medizinische Wundertäterschaft. Natürlich schließt eine christlich konnotierte *Ethik des Heilens* medizinische Hilfe nicht aus, im Gegenteil. Aber sie sucht in ihr nicht das letzte Heil! Sie rechnet mit den therapeutischen Effekten helfender Beziehungen und respektiert doch die „Unschärferelation“²⁶ zwischen christlichem Heilen und medizinischer Heilung. Damit leuchten in den Heilungsgeschichten des Neuen Testaments jene Perspektiven auf, die selbst im modernen Verständnis von Gesundheit (wieder) zunehmend Beachtung finden: Gesundheit nicht allein als möglichst störungsfreie Abläufe organischer bzw. physiologischer Prozesse, sondern als subjektiv erfolgreiche Bewältigung von physischen wie psychischen Krisen Grenzerfahrungen des Lebens.

25 Solche Einstellungen können selbst dort noch am Werk sein, wo – wie in einem ausdrücklich christlichen Kontext – die Situation von Menschen mit Behinderungen vorrangig oder nahezu ausschließlich als eine Situation des Leidens beschrieben wird, mit der sich Jesus Christus am Kreuz solidarisiert. Nur ein in der religiösen bzw. theologischen Sprache geübtes Gehör wird die semantische Kopplung von Behinderung und Leiden nicht automatisch als substantiellen Verlust von Lebensqualität missverstehen.

26 Alfons Auer spricht in diesem Zusammenhang vom „schmalen Grad von Chalkedon“, der sich in die Einsicht auslegt: „Heil ist nicht gleich Heilung, aber Heil impliziert einen therapeutischen Effekt.“ (Alfons Auer: Der Rat als Quelle des Ethischen. Theologisch-ethische Überlegungen. In: Fürst, Gebhard/Stegmaier, Werner (Hg.): Der Rat als Quelle des Ethischen. Zur Praxis des Dialogs, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993 u.ö. (Hohenheimer Protokolle, Bd. 45), S. 81-106.

Dritte Konsequenz: Diese Akzentsetzungen in der Deutung von Krankheit und Gesundheit favorisieren in der Folge ein längst nicht mehr übliches Verständnis von Sterben und Tod. Auch hier dominiert heute das naturwissenschaftlich-medizinische Paradigma. Sterben wird zunehmend aufgefasst als fortschreitender Verfallsprozess physiologischer Körperfunktionen, der in den banalen Exitus des Organismus („Tod“) mündet. Sterben und Tod sind somit eigentlich nicht mehr als Teil des Lebens, sondern dessen *lästiges Epiphänomen*; lästig nicht nur für den Sterbenden selbst; lästig vor allem auch für sein soziales Umfeld, für die Gesellschaft insgesamt; ein lästiges Epiphänomen eben, in jeder Hinsicht unnützlich und darin noch teuer; das so weit als möglich verdrängt, wenn nicht sogar zum Verschwinden gebracht werden sollte. Nur verständlich wird da der Wunsch vieler Pflegebedürftiger und Sterbender, „sich selbst zu entsorgen“ (Ernst Klee), bevor man anderen lediglich zur Last fällt.²⁷

Gegen dieses einseitig medizinisch-naturwissenschaftliche Verständnis des Sterbens wäre auf das aufmerksam zu machen, was Sterben *faktisch* ist: eine mitunter hoch dichte Phase menschlichen Lebens; existentiell wie sozial beziehungsreich; eine gewiss unwiderrufliche Phase des Lebensendes, die Menschen in ihrer Krankheit, Verletzung oder sonstigen Einschränkungen mit einem möglichst hohen Maß an subjektivem Wohlbefinden, an subjektiv erlebter Würde durchleben wollen. Dazu gehören menschliche Beziehungen, vertrauensvolle Gesprächskultur, angenehme Umgebung usw. Gesundheitsförderung und damit der ärztliche Behandlungsauftrag müsste folglich bestrebt sein, dieses subjektiv erlebte Wohlbefinden zu ermöglichen. Sterbehilfe wäre hier eine Sterbebegleitung, die dem Menschen zu seinem eigenen, authentischen Tod zu verhilft.²⁸

Dies gilt unabhängig davon, ob man das Sterben und den Tod als letzte Stationen, als letzte Gelegenheit des Lebens begreift oder ob man auf die in der Auferweckung Jesu Christi zugesprochene Solidarität Gottes auch durch den eigenen Tod hindurch zu hoffen wagt. Mindestens könnte die jüdisch-christliche Tradition zu einem zugleich *ernsten wie gelassenen* Umgang mit Sterben, mit Trennung und mit Abschied ermutigen. Ermutigen zu einer ernsten Gelassenheit, die die Tränen der Trauer nicht unterdrückt oder gar verbietet, sondern aushält und abwischt, was vorher wirklich vergossen; zu einer ernsten Gelassenheit, die – eben mit Blick auf Kreuz und Auferweckung Jesu Christi – zugleich das hoffende Vertrauen zulässt auf die Gegenwart Gottes in unser aller Leben, die letztlich heilt und rettet. Diese Grundhaltung ernster Gelassenheit könnte deshalb die Menschen wirklich ihre Not beklagen und betrauern lassen, weil sie beides, Klage und Trauer, mit der rettenden und heilenden Solidarität Gottes verbindet, die ihnen durch unsere helfenden Hände widerfahren will.

27 Zudem legt uns diese naturwissenschaftliche Deutung menschlichen Sterbens auf ein Verständnis von Maximaltherapie bzw. ärztlicher Behandlungspflicht fest, das sich strikt am Aufrechterhalten aller nur denkbaren physiologischen Körperfunktionen orientiert. Wenn schon keine Heilung einer Krankheit oder Verletzung mehr möglich ist, dann wenigstens das Aufhalten weiterer physiologischer Verfallsprozesse. Gesundheitsfürsorge ist gleichbedeutend mit dem Kampf gegen das Sterben „um jeden Preis“. Ein solches Therapieziel („Erhaltung vitaler physiologischer Grundfunktionen um jeden Preis“) aber ist fatal, weil es sich letztlich gegen die Menschenwürde wenden kann. Der sterbende Mensch nämlich wird zum bloßen Automaten seiner inneren physiologischen Prozesse degradiert.

28 Joachim Schara/Lutwin Beck: Art. Sterbehilfe, in: LexBioEthik 3, S. 445-454.

5. Konzertante Polyphonie – belebende Musik für die Weltgesellschaft

Man muss nicht musikalisch sein, um die Musik und die Musikalität anderer schätzen zu können. Sollte es der theologischen Ethik nicht zu denken geben, dass trotz (oder gerade wegen?) einer um sich greifenden religiösen Obdachlosigkeit zum Beispiel christlich geprägte Hospize gegenwärtig eine Hochkonjunktur haben? Gerade weil es allen um eine humane Lebensführung und Lebensbewältigung geht, sollte die theologischer Ethik auch nicht als Vernunftmoral davon absehen, in die konzertante Polyphonie öffentlicher Debatten ihr spezifisches Potential an weltaufschließenden Deutungen einzubringen. Der Klang ihrer eigener Stimme muss ja nicht immer denjenigen eines kontrapunktischen Paukenschlages haben, sondern könnte auch denjenigen einer *Oboe d'amore* annehmen, die im konzertanten Wetteifern gegensätzlicher Stimmen oftmals das grundsätzlich Gemeinsame und Verbindende intoniert.

Theologische Ethik respektiert in den öffentlichen Debatten einer pluralen Gesellschaft durchaus jenen *methodischen Atheismus*, der alle Beteiligten auf Argumente und Plausibilitäten festlegt, die weder vernunftwidrig sind²⁹ noch erst mit einem umfassenden Credo einsichtig werden. Sie besteht aber darauf, dass die Zumutungen der Geltungsprüfung nicht einseitig verteilt sind. Der Verzicht auf religiöse Deutungen des Menschlichen sichert und steigert nicht automatisch die Vernünftigkeit öffentlicher Debatten. Nach Jahren einseitig verteilter Begründungslasten zeichnet sich die neue Wertschätzung religiöser Deutungen in pluralen Gesellschaften vielleicht am ehesten darin ab: „Die Suche nach Gründen,“ so Jürgen Habermas in seiner Preisrede, „die auf allgemeine Akzeptanz abzielen würde nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft ihrerseits nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrte. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung dieser umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.“³⁰ Die theologische Ethik ihrerseits ist dazu dann bereit und fähig, wenn sie sich nicht (erneut) hinter das vermeintlich sichere Bollwerk absoluter, letztlich fideistischer Setzungen und Selbstgewissheiten verschanzt, sondern sich auf das einlässt, wovon sie schon immer selbst am meisten profitierte – gerade innerhalb ihrer eigenen Traditionsgeschichte: vom Handgemenge offener und darin öffentlicher Dialoge und Disputationen, in denen sich die eine Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen für alle zu erkennen gibt.

29 Der geltungslogische Status theologischer Argumente in öffentlichen Debatten wird – wenn es um spezifisch religiöse Deutungspotentiale geht – wohl am ehesten den schwachen Status von triftigen Argumenten besitzen Ihre innere Konsistenz (logische Widerspruchsfreiheit usw.) vorausgesetzt, bringen sie nämlich eine religiöse Gewissheitsannahme zur Geltung, deren weltaufschließende wie identitätsbildende Kraft weder bestritten noch a priori im Widerspruch zu den Vernunftansprüchen philosophischer Rede steht, als vernunftwidrig sit. So halten sie einer diskursiven Prüfung stand, die weiß, dass zwischen dem geltungslogischen starken Status zwingender und dem geltungslogisch unhaltbaren Status unstimziger Argumente der geltungslogisch schwache, gleichwohl ausreichende Status triftiger Argumente unbestreitbare Platzhalterrechte für solches Erfahrungs- und Deutungspotential besitzt, das sich durch kein anderes ersetzen lässt.

30 Jürgen Habermas (vgl. Anm. 1).

Literatur

- Auer, A.: Der Rat als Quelle des Ethischen. Theologisch-ethische Überlegungen, in: Fürst, G./Stegmaier, W. (Hg.). Der Rat als Quelle des Ethischen. Zur Praxis des Dialogs, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1993 u.ö. (Hohenheimer Protokolle, Bd. 45), S. 81-106
- Baumgartner, H.-M.: „Aufklärung“ – ein Wesensmoment der Philosophie?, in: Kern, W. (Hg.), Aufklärung und Gottesglaube. Düsseldorf 1981, S. 25-50.
- Böckle, F.: Fundamentalmoral, München ²1978.
- Böckle, F.: Moralthologie und Exegese heute, in: Kertelge, K. (Hg.): Ethik im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1984, S. 197-210.
- Böckle, F.: Art. Ethik, aus katholischer Sicht, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (NHthG), hrsg. v. P. Eicher. Erweiterte Neuauflage. München 1991.
- Große Kracht, H. J.: Kirche in ziviler Gesellschaft, Paderborn 1996.
- Habermas, J.: Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels: Eine Dankesrede, in: SZ Nr. 237 (15.10.2001), S.17.
- Habermas, J.: Ein Gespräch über Gott und die Welt. Ein Interview, in: ders.: Zeit der Übergänge, Frankfurt/M. 2001, S. 173-196.
- Lehmann, K.: Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 17, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1994.
- Lob-Hüdepohl, A.: Kommunikative Vernunft und theologische Ethik, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Brsq. 1993.
- Lob-Hüdepohl, A.: Selbstverständnis. Handlungstheoretische und moralthologische Überlegungen zu einem Orientierungsfaktor moralischen Handelns. In: Holderegger, A. (Hg.): Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze. Freiburg i.De. 1996, S. 469 – 487.
- Lob-Hüdepohl, A.: Widersagt Ihr dem Bösen? – Zur Widerständigkeit des Gewissens, in: Kampling, R. (Hg.): Deus semper major. FS für Georg Kardinal Sterzinsky. Berlin 2001, S. 117-137.
- Mann, Th: Das Gesetz, in: ders., Erzählungen II, Frankfurt/M. 1967, S. 621-672.
- Merks, K.-W.: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie . Strukturelemente eines „autonomen“ Begründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Düsseldorf 1978.
- Ratzinger, J.: Theologie und Ethos, in: Ulmer, K.(Hg.): Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, 46-61.
- Schara, J./Lutwin Beck, L.: Art. Sterbehilfe, in: LexBioEthik 3, S. 445-454.

Zum Autor

Andreas Lob-Hüdepohl, Dr. theol., ist Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin und deren Rektor seit 1997. Er ist Gründungsmitglied des ICEP. Ausführliche Publikationsliste unter: www.icep-berlin.de

Das vorliegende Arbeitspapier geht zurück auf einen Vortrag, der im Januar 2002 auf Einladung des Erzbischofs von Berlin, Georg Kardinal Sterzinsky, anlässlich des Professorentreffens in der Katholischen Akademie in Berlin gehalten wurde und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet wurde.