

11. KAPITEL

Im Glauben geeint – in der Praxis getrennt?

Die Ethik im Spiegel der Konfessionen

Christof Mandry

1. Thematische Hinführung

Christliche Ethik gilt in der Regel nicht als ein zentraler Gegenstand der ökumenischen Gespräche. Dies täuscht allerdings, denn ethische Fragen werden seit den späten 1980er bzw. den frühen 1990er Jahren bis heute ausdrücklich diskutiert. Man kann dies durchaus als ein Ergebnis der ökumenischen Bemühungen bewerten: Gerade weil in vielen, lange als kirchentrennend verstandenen Glaubensfragen Annäherungen erzielt werden konnten, wird umso deutlicher, dass in den christlichen Kirchen ganz unterschiedliche Auffassungen darüber vorherrschen, wie aus dem Glauben heraus in der Welt von heute gehandelt werden soll, von welcher Art die christliche Verantwortung in der Welt und für die Welt ist und wie eine kirchliche Lehrkompetenz in ethischen Fragen aussieht. Tatsächlich verbinden viele Zeitgenossen innerhalb und außerhalb der Kirchen mit dem Christentum vor allem ethische Werte und Normen. Insbesondere die Nächstenliebe gilt als entscheidendes christliches Charakteristikum. Seit der Aufklärung hat ein *moral turn* das Verständnis der Religionen generell und eben auch des Christentums deutlich verändert. Religionen werden nicht mehr so sehr hinsichtlich der Wahrheit ihrer Lehren betrachtet, sondern es wird stärker gefragt, welche praktische Bedeutung sie für ihre Gläubigen haben, welche Vorstellungen von einem gelingenden Leben sie vertreten und welche moralischen Normen sie beinhalten. Diese gestiegene Aufmerksamkeit für die moralische Orientierungskraft hat auch das Glaubensverständnis der Christinnen und Christen verändert. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist vor allem eine praktische Wahrheit, sie zeigt sich im guten und richtigen Leben der Gläubigen. Andererseits ist eine Trennung zwischen Glauben und Leben theologisch stets zurückgewiesen worden: Nach einhelliger christlicher Überzeugung folgt die Lebensorientierung aus dem Glauben. Aber wie genau dieses Verhältnis zwischen Glauben und Orientierung im Handeln zu verstehen ist, ist zwischen den Konfessionen durchaus umstritten, weil es ja eben auch davon abhängt, wie dieser Glaube

Moralische Orientierungsleistung von Religionen

genau verstanden wird. Daher haben sich nicht nur unterschiedliche konfessionelle Lebensstile ausgebildet, sondern auch jeweils eigenständige ethische Theorettraditionen.

Zu den ethischen Themen, die zwischen den Kirchen besonders umstritten sind, gehören etwa Ehe und Familie – und hier vor allem die unterschiedlichen Positionierungen zur Homosexualität –, medizinische und bioethische, aber auch wirtschaftsethische und entwicklungs-ethische Fragestellungen. Die Erfahrungen, dass solche ethischen Divergenzen ein erhebliches Konfliktpotenzial im ökumenischen Miteinander haben und sogar kirchenspaltend wirken können, waren der Ausgangspunkt für ökumenische Studien- und Gesprächsprozesse. So hat etwa eine gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) und der römisch-katholischen Kirche 1996 eine Studie *Der ökumenische Dialog über moralisch-ethische Fragen. Potentielle Quellen des gemeinsamen Zeugnisses oder der Spaltung* veröffentlicht¹, die die ambivalente Bedeutung der Ethik schon im Titel trägt. Dabei ging es zunächst darum, ein besseres wechselseitiges Verständnis zu erlangen, indem die unterschiedlichen ethischen Traditionen in gegenseitigem Respekt aufgearbeitet und dargestellt werden. 2013 hat die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung (*Faith and Order*) des ÖRK dann ein Studiendokument *Moral Discernment in the Churches* vorgelegt, das die unterschiedlichen Modelle und Prozesse der ethischen Urteilsbildung analysiert.² In den Kirchen gibt es nämlich nicht nur, so die zugrundeliegende Einsicht, unterschiedliche Quellen, die für die ethische Reflexion herangezogen werden, sondern auch verschiedene Weisen, von denselben Fundamenten aus – etwa den biblischen Schriften – zu ethischen Beurteilungen zu gelangen. Realistischerweise verschweigt das Dokument auch nicht solche Konfliktfaktoren, die nicht-theologischer Natur sind, sondern

-
- 1 In: Harding Meyer / Damaskinos Papandreou / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 3, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 682–698.
 - 2 ÖRK, *Moral Discernment in the Churches. A Study Document (Faith and Order Paper 215)*, Genf 2013 (abrufbar unter: https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/i-unity-the-church-and-its-mission/moral-discernment-in-the-churches-a-study-document/@@download/file/Moral_Discernment.pdf). Eine deutsche Übersetzung gibt es bislang nicht.

in den unterschiedlichen historischen und politischen Kontexten der Kirchen zu suchen sind, in Machtstrukturen und in kulturell geprägten Einstellungen. Hinsichtlich der theologisch-ethischen Traditionen und Modelle bewegt es sich auf einer strikt deskriptiven Ebene; vertiefte theologische Klärungen als Basis des wechselseitigen Respekts sollen in der weiteren Arbeit erzielt werden.³ Im deutschen Kontext ist das jüngst erschienene Abschlussdokument der dritten bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD *Gott und die Würde des Menschen* hervorzuheben.⁴ Dieses Dokument greift den Begriff der Menschenwürde heraus und arbeitet die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede heraus, die auf römisch-katholischer und auf evangelisch-lutherischer Seite hinsichtlich seiner theologischen Grundlagen, seines ethischen Stellenwerts und der aus ihm zu ziehenden moralischen Folgerungen für die Beurteilung aktueller Entscheidungsfragen bestehen. Die Identifizierung begrenzter Dissense erfolgt mit dem Ziel, sie auf anthropologische und theologische Grundlagen zurückzuführen, die dann hinsichtlich ihres theologischen Gewichts und ihrer Überwindbarkeit diskutiert werden. Diese Diskussion erfolgt, das muss unterstrichen werden, vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die beteiligten Kirchen seit längerem gemeinsame Stellungnahmen zu ethischen Themen veröffentlichen – und diese ökumenische Praxis soll nach dem Urteil des Dokuments auch beibehalten werden.⁵

Begrenzter Dissens
in der Ethik

Die Ökumene in der Ethik ist somit in zweifacher Weise situiert: Sie bezieht sich erstens zumindest teilweise auf eine geübte Praxis des gemeinsamen christlichen Sprechens in strittigen ethischen Fragen. Diese Praxis ist freilich in und zwischen den Kirchen nicht unumstritten und wird ökumenisch-theologisch auf ihre Grundlagen hin diskutiert. Zweitens reagieren die christlichen Kirchen mit der ökumenischen

3 Für eine Analyse des Studiendokuments vgl. Dagmar Heller / Johanna Rahner, Moralisch-ethische Urteilsfindung. Eine aktuelle Herausforderung für den ökumenischen Dialog, in: *Ökumenische Rundschau* 62 (2013) 237–250.

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

5 Vgl. ebd., Nr. 259.

Praxis in der Ethik auf die Erwartungen aus der Gesellschaft, die klare christliche Stellungnahmen in Orientierungsfragen einfordert. Unterschiede in einzelnen ethischen Bewertungen werden daher nicht als trennender Gegensatz betrachtet, sondern vor dem Hintergrund eines weitgehenden Grundlagenkonsenses als mögliche Perspektivenergänzungen gewürdigt.

2. Zurückhaltung der Orthodoxie in der Ethik-Ökumene

Die ökumenische Aufmerksamkeit für ethische Themen und die Idee, durch Annäherungen auf dem Gebiet der christlichen Ethik auf dem Weg zur Einheit voranzukommen, wird allerdings nicht von allen Kirchen geteilt. Orthodoxe Kirchen stehen ethischen Themen auf der ökumenischen Tagesordnung eher skeptisch gegenüber. Sie machen den Vorbehalt geltend, dass die Einheit der Kirche nur durch Einheit im Glauben erzielt werden kann und dass der Ansatz bei der Ethik folglich tendenziell reduktionistisch sei.⁶ Überhaupt berücksichtige die von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung verfolgte Methode bei den ethischen Gesprächen zu wenig die orthodoxe Tradition, die auch bei theologisch-ethischen Themen vorrangig auf der Trinität, der Heiligen Schrift und der Tradition basiere; der vom ÖRK eingeschlagene Kurs in der Ethik-Ökumene wird als „relativistisch“ kritisiert.⁷ Hieran wird deutlich, dass auf dem Gebiet der christlichen Ethik auch grundlegende Unterschiede im Theologieverständnis zwischen der Orthodoxie und den Kirchen des Westens bestehen: Theologie ist nach orthodoxer Auffassung wesentlich Zeugnis von der Wahrheit und lebt aus den Quellen der Schrift, der Vätertradition und der Liturgie. Eine innerhalb der Theologie relativ eigenständige ethische

Orthodoxe Kritik:
Relativismus

6 Vgl. Stanley S. Harakas, What Orthodox Christian Ethics Can Offer Ecumenism, in: *Journal of Ecumenical Studies* 45 (2010) 376–384.

7 So das Orthodox Addendum im Studiendokument Moral Discernment in the Churches (ÖRK, Moral Discernment, 3f.). Vor ethischem „Relativismus“ wird freilich nicht nur von orthodoxer, sondern etwa auch von römisch-katholischer Seite gewarnt. Vgl. Johannes Oeldemann, Zeugnis für die Wahrheit geben – im Spannungsfeld von Theologie und Ethik. Die Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog, in: *Una Sancta* 66 (2011) 61–72, 69, allerdings ohne die Ökumene in der Ethik grundsätzlich in Frage zu stellen.

8 Vgl. ders., 67–71; Radu Preda, Sozialtheologie als (selbst)kritische Frage. Die orthodoxe Kirche und die Wiederentdeckung der Ethik, in: Henning Klinger / Peter Zeil-

Tradition wurde in der Orthodoxie kaum ausgeprägt.⁸ Die russisch-orthodoxe Kirche hat allerdings insofern reagiert, als sie 2000 ein umfangreiches Dokument veröffentlicht hat, das seinem Titel zufolge die *Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* formuliert.⁹ Dieses für die orthodoxe Theologie epochale Dokument hat freilich geteilte Aufnahme gefunden – auch deshalb wurde es 2008 um ein Dokument, das sich speziell der orthodoxen Sichtweise der Menschenrechte widmet, ergänzt.¹⁰ Bei aller Anerkennung, die diese Dokumente und die Breite der in ihnen behandelten ethischen Themen gefunden haben, werden in der ökumenischen Rezeption doch einige grundsätzliche theologische Positionen kritisch gesehen. Dazu zählt insbesondere das Verhältnis der orthodoxen Kirche zur pluralen Gesellschaft und zu den individuellen Freiheiten. Denn Kirche und Staat werden in diesen Dokumenten zwar als eigenständige und unabhängige Größen gesehen – ohne das positive Bezogensein der Kirche auf den Staat als Teil der christlichen Sendung in Abrede zu stellen. Hingegen wird die Eigenständigkeit der Gesellschaft von der Kirche zurückgewiesen: Kultur, Nation und Gesellschaft werden vielmehr in einem engen Verhältnis zur orthodoxen Kirche und ihren geistig-religiösen Grundlagen gesehen. Das hat Auswirkungen auf das Verständnis der Gewissensfreiheit, deren negative Bedeutung – als Abwehrprinzip gegen staatliche Beeinflussung – betont, aber deren positive Bedeutung – als individuelle Selbstverantwortung – bestritten wird.¹¹

Neuere
orthodoxe Ethik

inger / Michael Hölzl (Hg.), *Extra ecclesiam...* Zur Institution und Kritik von Kirche, Münster 2013, 169–197. Um Missverständnissen vorzubeugen ist zu betonen, dass die Orthodoxie zu ethischen Themen sehr wohl über eine reichhaltige Lehrtradition, auch zu aktuellen Themen, verfügt. Das Ökumenische Patriarchat ist etwa in der ökologischen Frage sehr engagiert.

- 9 Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, hg., übers., eingel. und komm. von Johannes Thesing / Rudolf Uertz, Sankt Augustin 2001.
- 10 Rudolf Uertz / Lars Peter Schmidt (Hg.), *Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte*, Moskau 2008 (abrufbar unter: http://www.kas.de/wf/doc/kas_15307-1522-1-30.pdf?110922161853).
- 11 Vgl. Jennifer Wasmuth, *Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart*. „Die Grundlagen der Sozialkonzeption“ in kritischer Betrachtung, in: *Evangelische Theologie* 64 (2004), 37–51; Vasilius N. Makrides / Jennifer Wasmuth / Stefan Kube (Hg.), *Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West*, Frankfurt a. M. 2016.

Im Hintergrund des orthodoxen Ethikdenkens steht damit letztlich eine spezifische theologische Sichtweise der kirchlichen Sendung zur (sozialen) Welt, in der es die Wahrheit zu bezeugen gilt, anstatt in einem pluralen Diskurs für das ethisch Richtige zu argumentieren, die sich im orthodoxen Vorbehalt gegenüber der ökumenischen Diskussion artikuliert.

3. Kirchliche Stellungnahmen in der pluralen Öffentlichkeit

Im Unterschied zur grundsätzlichen Skepsis der Orthodoxie messen protestantische Kirchen und römisch-katholische Kirche Diskussionen über Ethik weitaus größere Bedeutung für die Ökumene bei. Innerhalb der modernen pluralistischen Gesellschaften kann nicht vorausgesetzt werden, dass alle Menschen dieselben ethischen Überzeugungen haben. Auch die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen, innerhalb derer die Menschen sich selbst und ihren Weltbezug deuten, sind viel diverser als früher. Häufig ist es daher äußerst umstritten, was ethisch gesehen gut und welche Handlungsweisen und welche gesellschaftlichen Regelungen legitim und vorzugswürdig sind. Die evangelischen Kirchen und die katholische Kirche ziehen angesichts dieser Situation gemeinsam die Schlussfolgerung, dass Christinnen und Christen ihren Beitrag zur gesellschaftlichen ethischen Debatte in einer Sprache formulieren müssen, die eher verstanden werden kann als die religiöse Binnensprache. Das gilt vor allem für die Stellungnahmen, die die christlichen Kirchen zu moralischen Fragen abgeben und mit denen sie aus christlicher Verantwortung zum gesellschaftlichen Diskurs beitragen – etwa zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit, zu Entwicklungen in der Bioethik oder zu ökologischen Problemstellungen. Häufig (aber nicht immer) veröffentlichen die christlichen Kirchen auch gemeinsame, ökumenisch verantwortete Stellungnahmen zu ethischen Fragen. Das ist theologisch nicht unumstritten: Sind die theologischen Konzeptionen über das Verhältnis von Glaube und Leben, Rechtfertigung und gutem Tun nicht zu unterschiedlich? Gibt es überhaupt eine gemeinsame Basis für solche Stellungnahmen der Kirchenleitungen, wenn doch das Gewissen des einzelnen Christen und die Kompetenzen der kirchlichen Amtsträger konfessionell unterschiedlich gesehen werden?

Gemeinsame
ethische Sprache
der Kirchen?

Tatsächlich scheint die ökumenische Einigkeit in ethischen Fragen eher wieder strittig zu sein, und es werden bei den moralischen Bewertungen in vielen medizinischen, sozialen und ökonomischen Fragen die konfessionellen Unterschiede betont. Insbesondere Differenzen im Kontext der bioethischen Auseinandersetzungen an Lebensanfang und Lebensende, aber auch in Bezug auf Ehe und Familie, waren der Anlass, das Beenden der Konsens-Ökumene und den Übergang zur Differenz-Ökumene zu fordern.¹² Das hat möglicherweise damit zu tun, dass in evangelischer und katholischer Kirche jeweils die Sorge besteht, die eigene Identität könnte verloren gehen. Wenn in der Lehre nicht mehr solch gravierende Unterschiede bestehen wie früher, werden moralische Fragen wichtiger, um die konfessionelle Eigenständigkeit herauszustellen. Auch jeweils innerkirchliche Spannungen mögen zur Profilierungstendenz nach außen beitragen. Aber es ist sicherlich zu kurz gegriffen, den Trend zur moralischen Abgrenzung allein auf solche soziologischen Motive zurückzuführen. Wo liegen die theologisch-ethischen Problemstellungen, aber auch die Schnittmengen zwischen katholischer und evangelischer Ethik?

Stärkere Betonung der Differenzen?

4. Grundannahmen über Ethik: Vernunft und Glaube

Die christlichen Konfessionen stimmen im Grundsatz darin überein, dass das Handeln der Christinnen *im Licht des Glaubens* erfolgt und nicht umgekehrt. Auf der Basis dieses Konsenses wird das genaue Wie des Zusammenhangs zwischen Glauben und Ethik allerdings unterschiedlich konzipiert. Für diese Unterschiede sind zum einen theologiegeschichtliche Pfadabhängigkeiten ursächlich: Katholikinnen und Katholiken, Lutheranerinnen und Lutheraner und Reformierte bedienen sich unterschiedlicher Theoriesprachen in der Ethik, außerdem prägen die konfessionellen Frömmigkeiten auch unterschiedliche Herangehensweisen an moralische Probleme und Entscheidungsfragen aus. Zum anderen schlagen sich in der theologischen Ethik auch ekklesiologische Unterschiede nieder.

¹² Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

Katholische Position
Naturrecht

Auf katholischer Seite ist die ethische Denkform tiefgreifend vom Naturrecht geprägt. Mittels des Naturrechts wird die Vernünftigkeit und Objektivität des ethisch Guten festgehalten, indem die vernünftige Erkennbarkeit des Guten an die rationale Struktur der Wirklichkeit zurückgebunden wird. Basierend auf vor allem stoischem und aristotelischem Gedankengut wird ethische Erkenntnis als Teilhabe an der vernünftigen Struktur gedacht, die Gottes Schöpfungswille der Wirklichkeit eingeprägt hat. Die menschliche Vernunft ist nämlich – der Naturrechtskonzeption des Thomas von Aquin zufolge – darin als praktische Vernunft konstituiert, dass sie über das axiomatische Wissen verfügt, dass das „Gute zu tun, das Böse zu meiden“ ist.¹³ Praktische Vernunft ist kein freies Entwerfen einer Moral, sondern bezogen auf das menschlich Gute, wie es sich grundrissartig aus dem Beachten der *conditio humana* ergibt. Thomas zufolge sind dies „natürliche Strebungen“ (*inclinaciones naturales*) des Menschen. Sie stecken den anthropologischen Rahmen ab, innerhalb dessen menschliches Gedeihen gedacht und realisiert werden kann. Das Naturrecht denkt die ethische Erkenntnis also in doppelter Weise auf ein ihr Vorgegebenes bezogen, das letztlich in Gottes Schöpfungswillen verankert ist: zum einen auf die grundlegenden Prinzipien, die für ethisches Denken konstitutiv sind, zum anderen auf anthropologische Grundbestimmungen des Menschseins. Die konkrete Erkenntnis des jeweils ethisch Guten und Richtigen ist Aufgabe der praktischen Vernunft.

Damit betont die Denkform des Naturrechts die Universalität des Ethischen und seine Vernünftigkeit. Auch wenn die Sünde das Erkennen-Wollen des Guten beeinträchtigt, macht sie es nach katholischer Auffassung nicht völlig unmöglich. Die ethische Bedeutung des Glaubens besteht vor allem darin, den Willen dazu zu befreien, das Gute nicht nur zu erkennen, sondern es zu tun.

Der Denkform des Naturrechts zufolge besteht folglich eine Kontinuität zwischen dem sittlich Guten und Gott als dem schlechthin Guten. Das Tun des sittlich Guten realisiert die dem Menschen aufgegebenen Entfaltung seiner selbst und hat darin teil an der Verwirklichung des-

13 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, 94,2.

sen, wofür Gott den Menschen bestimmt, auch wenn das letzte Ziel des Menschen das sittlich Gute unendlich übersteigt und in der gottgeschenkten Gemeinschaft mit ihm als dem schlechthin Guten besteht.

Von reformatorisch-lutherischer Seite aus wird die menschliche Sittlichkeit dialektischer gedacht.¹⁴ Infolge dessen hat auch das Naturrechtsdenken im Wesentlichen Ablehnung erfahren. Luther zufolge besteht die menschliche Grunderfahrung im Schuldigsein: Der Mensch verdankt sich als Geschöpf der Güte Gottes und ist daher zu Dank und Anerkennung Gottes verpflichtet. Gottes Gesetz ist daher eigentlich keine sittliche Verpflichtung, sondern die personal-relationale Erwartung, der Mensch solle Gott lieben und ihm vertrauen und aus dieser Einstellung heraus das sittlich Geforderte freudig tun. Als Sünder ist der Mensch allerdings auf sich selbst bezogen und erweist Gott gerade nicht diese dankbare Anerkennung. Seine Gesetzeserfahrung ist daher nicht die eines freudigen Tuns, sondern das Versäumen des Gesetzes. Die sittliche Grunderfahrung hat folglich den Charakter der Verurteilung – der Mensch erfährt das Gesetz als Forderung, der er gerade nicht Genüge tut. Denn eine äußere Übereinstimmung mit dem sittlich Geforderten ist dem Sünder zwar durchaus möglich, aber eben gerade nicht die eigentlich geforderte, innere Zustimmung zum Gesetz, die darin besteht, dass es gerne getan wird – und darin nicht mehr als Gesetz erfahren wird. Erst die Rechtfertigung allein von Gott her löst die menschliche Verschuldung auf und damit auch den Zwangscharakter des Gesetzes, dessen Forderungen der Gerechtfertigte nun als Liebestätigkeit erfüllt.

Lutherische
Position

Luther: Sünder
kann Sittengesetz
nicht erfüllen

Das sittlich Gute ist also auch nach reformatorischer Sichtweise von jedem Menschen prinzipiell erkennbar. Es wird jedoch der personalen Beziehung zu Gott untergeordnet und betrifft nur die Verhaltensweisen zu anderen Menschen. Die Beziehung des Menschen zu Gott betrifft ihn in seinem Personsein, die sittliche Dimension betrifft seine innerweltlichen Rollen und deren Pflichten gegenüber anderen Menschen bzw. gegenüber der Schöpfung und ihren Teilen.

¹⁴ Grundlegend ist Luthers Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Weimarer Ausgabe (WA) 7, 20–38.

Zwei-Reiche-Lehre

Expliziert wurde das in der Zwei-Reiche- bzw. der schon mittelalterlichen Zwei-Regimenten-Lehre. Das geistige Regiment beschreibt das existenzielle Verhältnis des Einzelnen zu Gott, in dem Christus durch das Evangelium die Sünde bekämpft und rechtfertigt. Das weltliche Regiment beschreibt das Zusammenleben der Menschen. Zwar sollten Christen aus dem Glauben heraus bereitwillig das Gute tun und Nächstenliebe üben. Da sie dies als Sünder jedoch nicht (immer) tun und weil die Gesellschaft auch Nichtgläubige umfasst, muss eine gesetzesförmige Ordnung zwischen den Gesellschaftsgliedern hergestellt werden, die zum einen das Geforderte äußerlich erzwingt, und zum anderen durch äußere Einwirkung zu sittlich guten Verhaltensweisen erzieht.

Ökumenische
Diskussionsfelder

Die wechselseitige Kritik an den ethischen Denkweisen hat sich an mehreren Punkten festgemacht. Evangelischerseits wird am katholischen Naturrechtsdenken moniert, dass eine Eindeutigkeit des Vernünftigen vorausgesetzt wird, die sowohl die sprachlich-kulturelle Verfasstheit als auch die Geschichtlichkeit des Sittlichen unterschätzt. Zudem werde mit der „Natur“ eine zweite, vom christlichen Ethos unabhängige Erkenntnisquelle des Sittlichen etabliert, die es aus theologischen Gründen nicht geben könne.¹⁵ Denn der Glaube bedeutet eine radikale Veränderung des Subjekts, das nicht nur einen kognitiven Zuwachs erfährt, sondern aus der Beziehung mit Gott ein Anderer/eine Andere wird. Schließlich sei es problematisch, das „Gute“ des Menschen „natürlich“, d. h. ohne Glauben sittlich zu denken, wenn das menschlich Gute doch erst in der Gemeinschaft mit Gott, d. h. im Glauben erfüllt ist. Von katholischer Seite wird hingegen die Diskontinuität in Frage gestellt, die das ethische Subjekt im Glauben erfahren soll. Der Mensch wird ja als Mensch gerettet – es besteht eine Korrespondenz zwischen dem Heilshandeln Gottes als Schöpfer und als Erlöser. Das Sittliche ist gerade das menschlich Angemessene und Gute, nicht nur das dem Gläubigen Angemessene und Gute. Die Universalität des Ethischen werde unterschätzt, wenn allein die innere Motivation des Handelnden in ihrem Gottesverhältnis als entscheidend angesehen wird und die sittliche Qualität der Handlungsweise selbst vernachlässigt wird.

15 Vgl. Johannes Fischer, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002, 165.

5. Aufbrüche im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert haben sich sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite erhebliche Veränderungen ergeben, die einerseits auf die politischen Erfahrungen mit zwei Weltkriegen und mit der nationalsozialistischen Diktatur, andererseits auf die Situierung in einer erheblich pluraleren modernen Gesellschaft reagieren.

In der evangelischen Ethik ist die Zwei-Reiche-Lehre wegen ihrer Wirkungsgeschichte kritisiert worden, die zur Abtrennung des privaten Gottesverhältnisses von der öffentlichen, der Obrigkeit unterstellten Sphäre geführt hatte. Große Bedeutung hatte dabei der reformierte Theologe Karl Barth, der aus offenbarungstheologischen Gründen ebenfalls das Naturrechtsdenken ablehnte, vor allem aber eine christologisch begründete Ethik konzipierte. Nach Barth können Menschen schlechthin von sich aus nicht erkennen, was ethisch gut ist. Die ethische Grundfrage findet ihre Antwort ausschließlich im Gehorsam Christi gegenüber dem Gesetz (an Jesus Christus wird deutlich, was Menschsein idealerweise bedeutet). Christliche Ethik ergibt sich daher aus der Gotteslehre und ist zunächst einmal die Ethik der Christinnen und Christen und ihrer Gemeinschaft. Die christliche Ethik ist jedoch nicht partikularistisch, sondern universal, weil sie im Bundesverhältnis Gottes mit den Menschen begründet ist. Barth hält sie außerdem für jeder nicht-christlichen Ethik überlegen, weil sie sich nur von der Offenbarung her erschließt. Die Aufgabe der Christen in Bezug auf die Welt besteht folglich darin, die weltliche Gesellschaft auf der Grundlage der christlichen Ethik umzugestalten. Auf die Friedens- und Umweltbewegung hatte diese theologische Denkform deutlichen Einfluss.

Karl Barths
christologische
Ethik

Auf der anderen Seite wird in der gegenwärtigen evangelischen Ethik eine starke biblische oder theologische Fundierung ethischer Forderungen zurückgewiesen und mit der lutherischen Rechtfertigungslehre gerade die Freisetzung der Ethik von religiösen Vorgaben begründet. Dabei kommen auch neue Interpretationen der Zwei-Regimenten-Lehre ins Spiel. Um die Pluralität der ethischen Standpunkte in der modernen Gesellschaft zu würdigen, kann es nicht darum gehen, die Unbedingtheit der sittlichen Forderung und – für Christinnen

– die Gültigkeit des Liebesgebots zu relativieren. Vielmehr ist es genau die Unbedingtheit Gottes, die im individuellen Gewissensspruch erfahren wird und die zum Tun der Liebe drängt. Aber da nur Gott selbst absolut ist, müssen auch die authentischen Überzeugungen anderer Menschen als deren sittliche Erfahrung gewürdigt werden. Religions- und Gewissensfreiheit sind damit zentrale Forderungen des Liebesgebots. Sie haben als Grundrechte staatlichen Rückhalt gefunden und müssen auch zwischenmenschlich als Respekt vor dem Gewissensurteil des Anderen Geltung haben, der nur dort an Grenzen stößt, wo „seine Entscheidungen sich nach sorgfältiger Prüfung als der Liebe widersprechend erweisen“.¹⁶

Auf katholischer Seite hat die sogenannte „autonome Moral“ einen Ansatz entwickelt, der zum einen die theologische Ethik stärker von kirchlich-lehramtlichen Einflüssen freihalten will, indem sie die ethische Eigengesetzlichkeit hervorhebt. Diese Eigengesetzlichkeit soll zudem, das ist das weitere Motiv, von der Freiheit des Menschen her verstanden werden. Im naturrechtlichen Denken vollzieht sich damit ein Wandel von der traditionell-metaphysischen Anthropologie (Natur des Menschen) hin zur Subjektivität des Menschen (Freiheit als Natur des Menschen). Der sittliche Anspruch wird als Anspruch der Freiheit des Menschen an sich selbst aufgefasst, aus dem die Anerkennung der Freiheit der anderen gefolgert wird. Da die endliche Freiheit des Menschen über sich hinaus auf unbedingte Freiheit verweist, ist das Ethische auf Gott bezogen.¹⁷ Dem Gottesglauben kommt damit nicht die Funktion zu, konkrete ethische Normen zu begründen, sondern er sichert jenen umfassenden Horizont, innerhalb dessen Freiheit und Sittlichkeit erst als sinnvoll erfahren werden. Damit ist zum einen die Universalität des Sittlichen bestätigt, da die Freiheitserfahrung universal mit dem Menschsein als Handlungswesen verbunden ist. Zum anderen wird die Bedeutung des christlichen Glaubens für die

¹⁶ Dietz Lange, Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen 2009, 119–135, 135.

¹⁷ V. a. durch Franz Böckle (Fundamentalmoral, München 1977) entwickelt, jüngst von Christoph Hübenal (Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, Münster 2006) kantianisch weitergeführt und vertieft.

Evangelische
Begründung der
Gewissensfreiheit

Freiheit statt
Naturrecht: Auto-
nome Moral

Ethik hervorgehoben: Christlich ist nicht die Begründung moralischer Normen, die ja damit nur unter Voraussetzung des Glaubens Geltung hätten, sondern die Motivation des Subjekts, das sittlich Richtige auch tatsächlich zu tun. Genauer wird dem Glauben eine integrierende, stimulierende und kritisierende Kraft zugesprochen: Er integriert das Sittliche in die umfassende Welt- und Selbstsicht des Subjekts, er gibt aus der biblischen Botschaft starke Hoffnungs- und Handlungsimpulse und er formuliert prophetische Kritik an der jeweiligen Gegenwart, wo ihre Zustände und ihr sittlicher Horizont das Menschliche aus christlicher Sicht verkürzt auslegen.¹⁸

In evangelischer und katholischer theologischer Ethik zeichnet sich damit gegenwärtig – bei aller Betonung der Gegensätze – ein recht ähnliches Bild ab. In der wissenschaftlichen theologischen Ethik erfolgt zwar die theologische Fundierung von Ethik auf unterschiedliche Weise. Dazu werden jeweils die theologischen Traditionsbestände herangezogen und mit einer großen Bandbreite an individuellen Ansätzen aktualisierend ausgelegt. Auf katholischer Seite wird die Tradition des Naturrechts als Vernunftethik fortgeführt, auf evangelischer Seite wird auf die lutherische Rechtfertigungslehre Bezug genommen, um theologische Ethik als Verantwortungsethik zu begründen.¹⁹ Auf beiden Seiten werden damit Ethiken konzipiert, die eine theologische Basis haben, die die materialen ethischen Reflexionen aber mit dem Ziel verfolgen, in einer pluralen und großteils säkularen Öffentlichkeit zum ethischen Diskurs beizutragen, ohne religiöse Begründungen in einem starken Sinne einbringen zu müssen.²⁰ Interkonfessionelle Divergenzen lassen sich freilich weiterhin ausmachen. Unterschiedliche Akzentsetzungen bestehen vor allem im Verständnis des Gewissens sowie hinsichtlich der Kirchlichkeit der ethischen Urteilsbildung. Umstritten ist auch die Tauglichkeit der Tugendbegrifflichkeit für die christliche Ethik.

Ökumenische
Schnittmengen

18 Vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2., um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Düsseldorf 1989 (1979), 189–197.

19 Vgl. Wolfgang Nethöfel / Peter Dabrock / Siegfried Keil (Hg.), *Verantwortungsethik als Theologie des Wirklichen*, Göttingen 2009.

20 Das gilt weniger für evangelisch-evangelikale Ethiken, die die ethische Orientierung enger an biblische Aussagen binden, vgl. etwa Horst Afflerbach, *Handbuch christliche Ethik*, Wuppertal 2002.

6. Ein guter Baum bringt gute Früchte: Tugend

In Aufnahme antiker Ethiken hat die Tugendbegrifflichkeit in der katholischen Moralthologie eine große Bedeutung gehabt. Während traditionell Tugend und Pflichten sich wechselseitig ausdeuten, ist in der Neuzeit der Tugendbegriff gegenüber der Normethik in den Hintergrund getreten. Die seit geraumer Zeit feststellbare Wiederaufnahme tugendethischen Denkens auch in der evangelischen Ethik²¹ erfolgt aktuell stärker in der Hinsicht, eine komplementäre Perspektive zur weiterhin bedeutsamen Normethik auszugestalten. Im Unterschied zu normethischen Überlegungen, denen an der Bewertung von Handlungsweisen gelegen ist, stellt Tugendethik sich der Frage nach dem Lebensgelingen oder „Glücken“ als Ziel menschlicher Lebensführung insgesamt.

Tugendethik sucht nach Grundlagen eines tugendhaften Lebens: Leben gelingt dann, wenn es auf das Gute des Menschen ausgerichtet ist, und die Tugenden formen die menschliche Lebensführung, indem sie ihm entsprechende Entscheidungen ermöglichen. Denn Tugenden sind gewissermaßen erworbene Charaktereigenschaften, die ihrem Träger oder ihrer Trägerin ermöglichen, das jeweils konkret Gute leicht und gern zu tun. Die Stärke der Tugendethik liegt darin, über Handlungsweisen hinaus das moralische Wachstum einer Person und ihren sittlichen Bildungsprozess in den Blick zu nehmen.

Tugendethik:
Lebensführung als
Ganze

Katholische
Position

In der katholischen moralthologischen Tradition wurde vor allem der tugendethische Ansatz des Aristoteles weiterentwickelt, um zu verstehen, wie die göttliche Gnade sich auf das sittliche Entscheiden und Handeln des Glaubenden auswirkt. Glaube, Hoffnung und Liebe wurden dabei in analoger Weise als „theologische Tugenden“ verstanden, die sich aber die Menschen nicht durch Vorbilder, Erfahrung und Einübung aneignen, sondern die ihnen durch den Geist „eingegossen“ werden. Ethisch gesehen besteht ihre Wirkung darin, dem Menschen sein eigentliches Ziel, die Gemeinschaft mit Gott, vor Augen zu stellen

21 Vgl. Konrad Stock, Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995; Eilert Herms, Virtue. A Neglected Concept of Protestant Ethics, in: ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, 124–137.

und seine affektiven und emotionalen Antriebskräfte so zu formen, dass er ein Leben in Einklang mit Gottes Willen führt. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Liebe: Als innere „Form der Tugenden“ durchwirkt sie das gesamte Leben des Christen, gibt seinem Wollen und Handeln einen sicheren Antrieb und eine klare Richtung und setzt ihn zu einem Selbstvollzug frei, der einerseits seine menschlichen Möglichkeiten voll erfüllt, aber zugleich seine jeweils faktische Verfasstheit übersteigt.

Die Liebe gibt den Tugenden ihre umfassende Form

Die evangelische Kritik an der Tugendethik ist einerseits Luthers Ablehnung des Aristotelismus geschuldet. Andererseits ist sachlich jedenfalls nicht die Bedeutung der Liebe für das christliche Ethos strittig, in der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe vereint sind, und die sich ihrerseits zutiefst der sich schenkenden Liebe Gottes verdankt. Umstritten ist vielmehr bis heute die Angemessenheit der Tugendterminologie, mit der aus evangelischer Sicht eine unausrottbare Selbstbezogenheit des Menschen verbunden ist, der als Subjekt seiner eigenen sittlichen Vervollkommnung erscheint. Glaube, Hoffnung und Liebe in tugendanaloger Weise als *habitus*, also als zwar geschenkte, aber dann dem Menschen zueigene sittlich wirksame Dispositionen zu verstehen, materialisiere die Gnade und mache sie zu einem menschlichen Besitz, wo doch ein personal-relationales Verhältnis Gottes zum Glaubenden zu sehen sei, in dem das Tun des Menschen keine Bedeutung habe, sondern als reine Folge verstanden werden müsse. Terminologisch wird daher ein Ansatz vorgezogen, der die Tugendethik in eine Güterethik nach dem Vorbild Schleiermachers integriert;²² die Diskussion geht gegenwärtig darum, wie tief die Differenzen jenseits der begrifflichen Unterschiede wirklich gehen.²³

Evangelische Position

Tugend als Selbstrechtfertigung?

7. Gewissen als zentrale Problematik

Zwischen den Konfessionen strittig – aber auch innerkonfessionell-theologisch viel diskutiert – ist im Bereich der theologischen Ethik vor allem der Begriff des Gewissens. Von evangelischer Seite wird die

22 Vgl. Konrad Stock, Art. Tugenden, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 8 (2000), 650–654.

23 Vgl. die Diskussion zwischen Eberhard Schockenhoff (Gibt es eine ökumenische Grunddifferenz in der Ethik?) und Ulrich H.J. Körtner (Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik) in: Nüssel (Hg.), Theologische Ethik, 249–269 und 271–294.

individuelle Gewissensfreiheit als „Kristallisationspunkt des Protestantismus“ betont und ihre Bedeutung für die Abgrenzung vom katholischen Christentum unterstrichen.²⁴ Insbesondere hinsichtlich der Fragen, inwiefern das individuelle Gewissen an objektive sittliche Maßstäbe gebunden ist und welche Rolle die Kirche für das Gewissen hat, bestehen unterschiedliche Auffassungen.

Die schematische Gegenüberstellung eines evangelischen Gewissens, das Ort der personalen Existenzverantwortung gegenüber Gott ist, und eines katholischen Gewissens, das als kognitive moralische Vernehmensinstanz aufgefasst wird, greift jedenfalls zu kurz. Vielmehr ist die gemeinsame theologische Einsicht grundlegend, dass im Gewissen als der Personmitte des Menschen die Aspekte der Gottesbegegnung und der sittlichen Verantwortung miteinander verschränkt sind.

Bei der Wahrnehmung der Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Gewissenskonzepten muss zudem bedacht werden, dass mit dem Gewissen jeweils unterschiedliche Frömmigkeitspraktiken und -traditionen verbunden sind, die kultur-semantisch auch dort mitschwingen, wo die jeweiligen Praktiken nicht mehr aktiv geübt werden.²⁵ So ist auf katholischer Seite die Gewissensreflexion eng mit der Institution der Beichte verbunden und somit in ein kirchlich-dialogisches Verhältnis eingebettet. Die Gewissenserforschung erfolgt im Hinblick auf die Beurteilung von Taten, die vor dem Hintergrund objektiver Normen im Hinblick auf ihre Schwere, Schuldhaftigkeit und ihre Umstände beurteilt werden. Das Ziel dieser Praxis besteht in der sakramental vermittelten Lossprechung von den Sünden und der Versöhnung mit Gott in der kirchlichen Gemeinschaft. Entsprechend steht die kirchliche Belehrung des Gewissens mit Sollensvorschriften von vornherein in einer Dynamik, die mit Verfehlung rechnet und auf Rekonziliation aus ist. Auf evangelischer Seite, wo die Beichte theologisch und frömmigkeitsgeschichtlich keine besondere Rolle spielt, fin-

24 Vgl. Hartmut Krefß, *Gewissen und Gewissensfreiheit: Kristallisationspunkt protestantischer Theologie*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96 (2006), 64–88.

25 Vgl. Peter Dabrock, *Das Befremden des Eigenen. Evangelisch-theologische Beobachtungen katholischer Moraltheologie und evangelischer Differenzen ihr gegenüber*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 50 (2006), 110–120.

det im Gewissen vor allem unter dem pietistischen Einfluss die innerliche Selbsterforschung, das Erwecken des Sündenbewusstseins und die Vorbereitung der Umkehr statt. Das Gewissen ist der Ort der intimen und unmittelbaren Gottesbegegnung, es gilt als „Stimme Gottes im Menschen“. Der forensische, zusprechende Aspekt der Rechtfertigung erfährt somit eine Verinnerlichung, das Gewissen ist Verantwortung der Person vor Gott, der die Handlungsbeurteilung nachgeordnet ist.

Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Glaubenssprachen setzt die theologisch-ethische Begriffsbildung unterschiedliche Schwerpunkte. Katholischerseits gilt das Gewissen als Personmitte des Menschen, als sein „Herz“, wo sich seine Teilhabe an Gottes Schöpfungswillen als Gesetz manifestiert. Das Gewissen ist somit jene innere geistige Fähigkeit, kraft derer der Mensch zur Entscheidung fähig ist. Die theologische Tradition drückt dies mit Hilfe der Unterscheidung eines Urgewissens (*synteresis*) aus, das sich im jeweiligen Gewissensakt (*conscientia*) aktualisiert. Das Urgewissen ist nichts anderes als die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, die Fähigkeit jedes Menschen, sich sittlich zu bestimmen. Im Urgewissen ist der Mensch auf das „natürliche Sittengesetz“ bezogen, d. h. er überschreitet sich in seinem Inneren auf jenen universalen sittlichen Anspruch hin, der von Gottes schöpferischer Bestimmung des Menschen zur Vollendung ausgeht. Dieses Vernehmen des Anspruchs des Sittengesetzes ist vernünftig; einerseits weil es auf Gottes Schöpfungswort bezogen ist, andererseits weil es durch menschliche Vernunfttätigkeit näher bestimmt und beurteilend auf konkrete Handlungsweisen und Entscheidungslagen bezogen werden kann.

Nach katholischem Verständnis ist das Gewissen die letzte Autorität des sittlich handelnden Menschen, der er unbedingt Folge zu leisten hat. Sonst würde er sich als sittliches Subjekt aufgeben. Das sittliche Gesetz verpflichtet im Gewissen nicht nur formal, sondern kraft seiner Wahrheit, die den Menschen zur Befolgung und damit zu seiner freiheitlichen Vollendung verpflichtet (vgl. DH 1). Da das Gewissen jedoch nicht unmittelbar von der konkreten sittlichen Forderung illuminiert ist, sondern praktisch-vernünftige Urteilsbildung einschließt, kann es nach katholischer Überzeugung auch „irren“. Die theologische Reflexion entspricht damit der Erfahrung, dass auch in sittlicher Ernsthaftigkeit vollzogene Entscheidungen sich als moralisch falsch

Katholische
Position

Unterscheidung
in Ur- und
Aktgewissen

Würde auch des
irrenden
Gewissens

herausstellen können. Dies ist dann der Fall, wenn die praktische Urteilsbildung fehlerhaft vorgenommen wird, auf Tatsachenirrtümern beruht oder emotional verwirrt ist.

Die sittliche Dimension des Gewissens ist nach katholischer Auffassung jedem Menschen zu eigen, da sie als Teil seiner vom Schöpfer so gewollten „Natur“ angesehen wird. Dem Zweiten Vatikanum zufolge kommt die Gewissensfreiheit damit jedem Menschen zu (DH 3). Im Gewissen der Christen kommt darüber hinaus die Glaubensbeziehung zu Gott sittlich zum Tragen. Mit der Christusoffenbarung steht den Glaubenden ihre von Gott gewollte Erfüllung in einer Weise vor Augen, dass die kraft der Vernunftanlage vernommene sittliche Forderung wirksam ergriffen werden kann. Der Glaube macht daher frei, die moralische Verantwortung auch angesichts aller Endlichkeits- und Schulerfahrung anzunehmen und sich ihr handelnd zu stellen. Dennoch ist der Gewissensirrtum nach katholischer Auffassung eine geschichtliche Wirklichkeit, von dem – als Sündenfolge – auch der durch den Glauben erlöste Mensch nicht ausgenommen ist.

Gewissensbil-
dung: Lebenslange
Aufgabe

Das Gewissen bedarf daher in katholischer Sicht nicht der biographisch abschließbaren Bildung in der Kindheits- und Adoleszenzphase, sondern muss lebenslang geprüft, weiterentwickelt und bestärkt werden. Für den Christen ist dies nicht nur eine ethische Aufgabe, sondern betrifft seine gesamte sittlich-religiöse Identität; daher wird die Gewissensbildung in diesem umfassenden Sinn als genuin kirchliche Aufgabe angesehen.

Evangelische
Position

Von evangelischer Seite wird nicht nur die Lehraufgabe der Kirche gegenüber dem individuellen Gewissen kritisch gesehen, auf die unten noch einzugehen ist. Auch der rationale Charakter des Gewissens und seine motivationale Kraft werden anders aufgefasst. Im Licht der lutherischen Rechtfertigungslehre erscheint das Gewissen einerseits als Ort der Tatverantwortung, in dem vom Menschen her nur Unge-nügen und Verurteilung erfahren werden können. Mit dem beurteilenden Handlungsgewissen verbindet sich die Anklage als Sünder. Auf der anderen Seite wird das Gewissen augustinisch als Ort der Gottesbegegnung akzentuiert: Hier, in seinem Innersten, wird der Mensch als Person vom verurteilenden und rechtfertigenden Wort Gottes an-

getroffen und betroffen. „Das Gesetz bedrängt das Gewissen durch die Sünden, das Evangelium aber macht es frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Jesus Christus.“²⁶ In diesem Licht wird die sittliche Dimension des Gewissens relativiert: Sie ist nicht das letzte Wort über den Menschen, sondern wird vom befreienden Wort des Evangeliums überboten. Die Doppelgesichtigkeit des Gewissens als moralische Beurteilungsinstanz und als Vernehmensorgan des Rechtfertigungszuspruchs entspricht der Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Sie macht deutlich, dass das Gewissen für die personale Identität des Menschen eine spezifische Bedeutung hat. Für die Ausbildung der Personenidentität hat die ethische Selbstbeurteilung sowohl bestärkenden als auch infrage stellenden Charakter, je nachdem, ob das Gewissen sich bejahend oder verurteilend bemerkbar macht.²⁷ Angesichts der im Gewissen erfahrenen Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs wird schmerzlich bewusst, dass ihm nie mit entsprechender Unbedingtheit genügt werden kann. Die Kluft zwischen den sittlichen Forderungen, die aus innerem Antrieb bejaht werden, und ihrem immer nur partiellen Befolgen mündet in eine paradoxe Identitätserfahrung: Der sittliche Anspruch erscheint als widersprüchlich, da er dazu auffordert, sich persönlich an sittliche Überzeugungen zu binden, deren Missachten aber faktisch unausweichlich ist. Gleichwohl liegt der menschliche Anspruch auf Gewissensfreiheit in der Fähigkeit begründet, solche sittlichen Überzeugungen auszubilden, die nur als frei angenommene sittliche Qualität haben. Aber die innere Bejahung der eigenen Identität – ohne die Personenidentität nicht bestehen kann – wird erst möglich, wenn die Unabhängigkeit der Personenidentität vom faktischen sittlichen Handeln erfahren wird. Diese Anerkennungserfahrung kann kein endliches Subjekt, sondern nur der Bejahungszuspruch Gottes im Evangelium vermitteln.

Nach evangelischer Auffassung hat das Gewissen damit in erster Linie „transmoralischen“ Charakter. Seine Dignität besteht nicht im Vernehmen der Sittlichkeitsforderung oder in der ethischen Urteils-

Gewissen in der
Spannung
zwischen Gesetz
und Evangelium

26 Martin Luther, Die Vorlesung über den Römerbrief, Weimarer Ausgabe (WA) 56, 424, Zeile 16f. („Lex conscientiam urget peccatis, sed Evangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi“).

27 Vgl. Wilfried Härle, Art. Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. 3 (2000), 902–906.

findung, sondern im religiösen Aufgerichtetwerden der Person zum ethischen Subjekt. Da dies ein intimer Vorgang im Innersten der menschlichen Person ist, der sich jeder äußeren Beurteilung entzieht, muss das Gewissen von jeder äußeren Beeinträchtigung und Beeinflussung frei gehalten werden. Aber das Gewissen hat eine ethische Bedeutung nicht nur als ein Schutzgut, sondern ist eben auch eine ethische Beurteilungsinstanz, mittels derer aus der Personmitte heraus ethische Verantwortung wahrgenommen wird. Nach verbreiteter evangelischer Auffassung ist das Gewissen daher grundsätzlich autonom, da die Urteilsbildung nur innerlich gegenüber Gott verantwortet werden muss.²⁸ Die Höchstpersönlichkeit und Authentizität des Gewissens ist in ethischer Hinsicht entscheidend, hinter der eine objektive Richtigkeit – so sie denn mit „vernünftigen Mitteln“ allgemeinverbindlich festgestellt werden kann – zurückzustehen hat.

Ökumenische
Herausfor-
derungen

Wo die katholische Gewissensauffassung die Verantwortung des moralischen Subjekts vor überindividuell geltender Normativität betont, akzentuieren evangelisch-ethische Gewissenskonzepte die Autonomie des individuellen Gewissens, dessen Verantwortlichkeit nur in seinem Inneren von diesem selbst, aber nicht gegenüber äußeren Ansprüchen gerechtfertigt werden muss. Während die katholische Ethik vor der Herausforderung steht zu verdeutlichen, wie das Gewissen als individuelle Letztinstanz auf einen unabhängig von diesem geltenden Anspruch bezogen ist, ohne das Missverständnis einer äußerlichen Verpflichtung auf eine objektive moralische Normwahrheit heraufzubeschwören, muss evangelische Ethik dem Eindruck entgegen, wie sich die individuelle Gewissensfreiheit in ihrer konkreten ethischen Beurteilung als authentisch verteidigen lässt. Kann sittliche Verantwortung nur innersubjektiv mit sich im Gewissen ausgemacht werden, oder muss sie sich auch der Zumutung stellen, sich mit intersubjektiven Gründen rechtfertigen zu können, die über die Beteuerung hinausgehen, Vollzug persönlicher Freiheit zu sein?

²⁸ Stärker an Karl Barth orientierte Gewissensauffassungen, die die ethische Beurteilungsfreiheit theologisch in Frage stellen, sind in der evangelischen Ethik auch umstritten und werden dann zurückgewiesen, vgl. Kreß, *Gewissen und Gewissensfreiheit*, 77–84.

8. Kirche und Gewissen

Da das Gewissen nach katholischer Auffassung nicht unfehlbar ist, sondern moralisch falsche Beurteilungen vornehmen kann, bedarf es der dauerhaften „Bildung“, die ihrem Wesen nach nur intersubjektiv sein kann. Denn ohne den Austausch, die Diskussion und die Argumentation über Urteile, Erfahrungen und Überzeugungen können sich keine sittlichen Haltungen ausprägen, die persönlich belastbar sind und zugleich dem sittlichen Anspruch selbst genügen, überindividuell zu gelten.

Für Christinnen und Christen hat die Glaubensgemeinschaft eine spezifische Bedeutung bei der fortwährenden Gewissensbildung, da die individuelle Glaubensgewissheit kirchlich vermittelt und bestärkt wird; insbesondere durch Wortverkündigung, Liturgie und Sakramente.

Auch wenn die grundsätzliche Bezogenheit der individuellen Gewissensbildung auf die Teilhabe am Gottesvolk und seinem Glaubenssinn in der katholischen Theologie nicht bestritten wird, ist es innerkatholisch umstritten, wo genau die Abgrenzung zwischen der Lehrkompetenz der Kirche in ethischen Fragen und der autonomen Letztverantwortung des Einzelnen zu ziehen ist. Seitens des kirchlichen Lehramts wird die Verpflichtung auf die sittliche Wahrheit des Sittengesetzes, dessen authentische Interpretation traditionell für die Kirche beansprucht wird, tendenziell eng ausgelegt mit der Gefahr, das Gewissen auf eine Vernehmensinstanz objektiv gegebener Normen zu reduzieren. Auf diese Problematik beziehen sich evangelische Theologen und Theologinnen, die dagegen die ethische Pluralität und die individuelle Autonomie in den evangelischen Kirchen setzen. Freilich darf nicht übersehen werden, dass die katholische Theologie seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine intensive Debatte über das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit, d. h. über den Ich-transzendierenden Anspruch der Freiheit, geführt hat. Die sittliche Freiheit des Einzelnen bedarf, so eines der Ergebnisse, auch angesichts neuer Beeinflussungsmöglichkeiten aus dem gesellschaftlichen Raum, einer Gewissensbildung, zu der die Kirche im Ganzen und das Lehramt im Besonderen beitragen kann. Aus dieser Aufgabe ergeben sich allerdings Anforderungen an die kirchliche Selbstorganisation, die innerkirchliche Diskursführung

Gemeinschaft der
Glaubenden und
Gewissensfreiheit

und die theologisch-ethische Vermittlungspraxis, die einer freiheitlichen und verantwortlichen Gewissensentfaltung angemessen sind.²⁹ Insofern wirkt die theologische Ethik zurück auf dogmatische und ekklesiologische Fragestellungen. An die evangelische theologische Ethik ergibt sich daraus die ökumenische Rückfrage, ob die postulatorische Behauptung tatsächlich gegebener Gewissensfreiheit unter heutigen Bedingungen genügt und ob nicht die Möglichkeiten der Gewissensbildung durch Religion unterbewertet werden.

9. Weiterführende Literatur

Andersen, Svend, Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2000: *Fundiertes und gut verständliches Einführungsbuch in die Ethik für Theologiestudierende, das auch auf die biblische und theologische Ethik eingeht, wobei der Schwerpunkt auf der evangelischen Ethik liegt.*

Anselm, Reiner / Körtner, Ulrich H.J. (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003: *Sammelwerk evangelischer Ethiker, das im Kontext der Bioethik programmatisch den Pluralismus als „Markenzeichen“ der evangelischen Ethik propagiert und die Abgrenzung zur katholischen Ethik betont.*

Hertz, Anselm / Korff, Wilhelm / Rendtorff, Trutz / Ringeling, Herrmann (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, 3 Bände, aktualisierte Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1993 (Erstausg. 1979): *Das dreibändige Standardwerk stellt in ökumenischer Verantwortung die Grundlagen und Anwendungsbereiche der christlichen Ethik dar und vermittelt so grundsätzliche ökumenische Einsichten in die unterschiedlichen Traditionen, aber auch in die Gemeinsamkeiten zwischen evangelischer und katholischer Ethik. Gleichzeitig zeugt es von einem ökumenischen Gesprächsstand, der vor einer Generation möglich war.*

²⁹ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990, 115–147.

Holderegger, Adrian (Hg.),

Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze,
Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996:

Der Sammelband enthält eine Übersicht über fundamentalethische Diskussion in der theologischen Ethik, überwiegend aus der Sicht der katholischen „autonomen Moral im christlichen Kontext“; drei Beiträge stammen von evangelischen Theologen.

Nüssel, Friederike (Hg.),

Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über
zentrale Ansätze und Themen, Tübingen 2009:

In zwölf Beiträgen wird ein Panorama der gegenwärtigen fundamentalethischen Diskussion in der evangelischen Theologie entfaltet, wobei zwei Beiträge ausführlich die aktuelle Suche nach konfessionellen Differenzen diskutieren.

Schockenhoff, Eberhard,

Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf,
Freiburg i. Br. 2007:

Umfassendes Grundlagenwerk zur katholisch-theologischen Ethik, das sich in der aristotelisch-thomanischen Tradition situiert, dabei aber auch die ökumenische Diskussion einbezieht.