
DER CHRISTENMENSCH: FREIER HERR UND DIENSTBARER KNECHT. VERANTWORTUNG IN DER SPANNUNG VON SOUVERÄNITÄT UND GEBUNDENHEIT

Gunter M. Prüller-Jagenteufel

1. *Hinführung und Problemanzeige*

Sucht man nach Grundzügen einer ökumenischen Ethik, so stellt sich rasch die fundamentale Frage nach den anthropologischen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen den Kirchen, um auf dieser Basis einen möglichen Ansatzpunkt für – durchaus auch kontroverse – ökumenisch-ethische Überlegungen zu bestimmen. Dabei legt sich als Ausgangspunkt jenes bekannte Zitat aus Luthers Freiheitsschrift von 1520¹ nahe, das auch im Titel dieses Beitrags anklingt: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.» Dieselbe Dialektik drückt Dietrich Bonhoeffer in moderner Sprache so aus: «In der Verantwortung realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit. Sie trägt diese Spannung in sich. Jede Verselbständigung des einen gegen das andere wäre das Ende der Verantwortung.»² Dieser Spannung also und den unterschiedlichen Akzentsetzungen in evangelischer und katholischer Theologie soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird sich zeigen, dass die wesentlichen ethischen Differenzen zwischen den Konfessionen in der theologischen Anthropologie, das heisst in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung und damit in der Konzeption von Erlösung, ihre Wurzel haben.³

Dass der alte Grundsatz, «der Glaube trennt, das Handeln eint» sich heute eher ins Gegenteil verkehrt hat, wurde jüngst verschiedentlich thematisiert;⁴ insbe-

1 «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (WA 6, 20–38).

2 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 288.

3 Vgl. die These von Otto Hermann Pesch, dass die ökumenische Frage heute «auf dem Feld der Theologischen Anthropologie» entschieden wird (O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd.1, Ostfildern 2008, 9). Vgl. dazu auch B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD, *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015.

4 Vgl. K. KOCH, *Der Mensch als ökumenische Frage: Gibt es (noch) eine gemeinchristliche Anthropologie?*, in: B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 18–32; U. KÖRTNER, *In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik*, in: F. NÜSSEL (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 271–294; G. KRUIP, *Der Glaube trennt, das Handeln eint – oder ist es heute umgekehrt? Zur Ethik der Kirchen*, in: *Nach der Glaubensspaltung. Zur Zukunft des Christentums*, HerKorr.Sp 2 (2016), 33–35; E. SCHOCKENHOFF, *Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik*, in: F. NÜSSEL (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart*, 249–269.

sondere für den Bereich der Bioethik und in der Ethik der Geschlechterbeziehungen.⁵ Die Kritik der jeweils anderen Seite ortet auf der evangelischen Seite eine Überbetonung der Freiheit, die in den Relativismus führt, auf der katholischen wiederum einen naturrechtlichen Rigorismus, der auf konkrete Situationen und Personen keine Rücksicht nimmt und sich aus vernünftig argumentierbaren Güterabwägungen weitgehend zurückgezogen hat. Damit verbunden ist das Problem, dass sich evangelische Theologie vom Eingriff des katholischen Lehramts in die theologische Debatte irritiert zeigt,⁶ während andererseits die Katholiken eben dieses einheitsstiftende Moment in der evangelischen Kirche vermissen und die «Erosion gemeinsamer Wertüberzeugungen»⁷ beklagen. Die Spannung zwischen Freiheit und Gebundenheit prägt also die ethischen Denksysteme auf unterschiedliche Weise.

Gegen den Vorwurf des Relativismus grenzt sich die evangelische Ethik allerdings – zu Recht! – scharf ab;⁸ Ulrich Körtner verweist dazu auf Luthers Freiheitschrift: «Im Sinne der Doppelthese, wonach ein Christenmensch ein freier Herr und dienstbarer Knecht zugleich ist [...], gibt es evangelische Freiheit nicht ohne

5 Vgl. R. ANSELM U. A., *Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, in: DERS./U. KÖRTNER (Hg.), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003, 197–208; P. DABROCK, *Ehrlich währt am längsten. Konfliktsensibles Nachdenken über den Lebensanfang*, in: *Kinder, Kinder. Ethische Konflikte am Lebensanfang*, HerKorr.Sp 1 (2017), 37–40; J. FISCHER, *Theologische Ethik und Menschenbild*, in: M. GRAF/F. MATHWIG/M. ZEINDLER (Hg.), *«Was ist der Mensch?» Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*. FS Wolfgang Lienemann, Stuttgart 2004, 337–349; H. KRESS, *Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung?*, in: ZEE 45 (2001), 121–134; H. SCHLÖGEL, *Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs. Anthropologische Gesichtspunkte im ekklesialen Kontext*, in: B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 107–132; E. SCHOCKENHOFF, *Lebensschutz als ökumenischer Streitfall. Eine katholische Position*, in: R. M. SCHEULE (Hg.), *Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs*, Regensburg 2015, 48–65; TH. SÖDING, *Wider die Scharfmacher. In der Ethik trennt Katholiken und Lutheraner nicht viel*, in: HerKorr 71 (2017) H.7, 27–30; F. VOIGT, *Mitten im Leben. Eine protestantische Position*, in: R. M. SCHEULE (Hg.), *Ethik des Lebensbeginns*, 88–106.

6 Es ist nun aber nicht so, dass evangelische Ethiker den theologischen Pluralismus in der katholischen Moraltheologie übersehen würden. U. Körtner z. B. sieht die Spannung zwischen lehramtlichen Vorgaben und der autonomen Moral deutlich und thematisiert sie auch (vgl. U. KÖRTNER, *In der Lehre getrennt, im Handeln geeint?*, 293–294). Allerdings nehmen evangelische TheologInnen auch die Aussagen des katholischen Lehramts (insbesondere wird Bezug genommen auf *Ad tuendam fidem* (1998), *Veritatis splendor* (1993) und *Dominus Iesus* (2000)) sehr ernst – erster meist, als ihre katholischen KollegInnen – und sie sehen darin auch ein fundamentales ökumenisches Problem.

7 E. SCHOCKENHOFF, *Neue Standortbestimmungen in der Ökumene?*, 250.

8 Vgl. M. HONECKER, *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte*, Freiburg i. Ue. 2002, 365.

gleichzeitige Verbindlichkeit im Glauben und Handeln.»⁹ Allerdings steht dahinter die Überzeugung, dass das konkrete Gebot Gottes, das sich im Gewissen zeigt, nicht vollständig in allgemeinen Gesetzen zu fassen ist. Körtner verweist dazu auf Emil Brunner, der 1932 betont hat: «Es kann der Fall eintreten, daß einer (gegen das Gesetz) handeln muß, um Gottes Gebot zu gehorchen. Dieser Fall tritt z. B. dann ein, wenn die Scheidung einer Ehe zur Pflicht wird.»¹⁰ Allein mit dieser Aussage könnte sich eine katholische Bischofssynode wohl mehr als zwei Wochen lang beschäftigen. So müssen auch KatholikInnen Hartmut Kress nolens volens recht geben: «Die protestantische Sicht von Gewissensfreiheit und sittlicher Entscheidungskompetenz des Einzelnen unterscheidet sich von der Position der katholischen Kirche jedenfalls grundlegend.»¹¹ Vielleicht könnte sein Urteil zurückhaltender ausfallen, wenn in der katholischen Kirche mit der Position des Zweiten Vatikanischen Konzils ernster gemacht würde, dass es eine legitime Pluralität in den ethischen Urteilen gibt; und wenn das nicht nur für den Bereich der Sozialethik vertreten würde, sondern auch in Bioethik und Sexualmoral.¹²

Allerdings ist die «Inszenierung der Konflikte»¹³ wohl primär ein Spiegel innerkonfessioneller Streitfragen, denn die Konfliktlinien verlaufen keineswegs entlang der Konfessionsgrenzen: Fundamentalistische Evangelikale stimmen tendenziell mit konservativen Katholiken überein und progressive Katholiken mit liberalen Protestanten – die einen setzen auf das unzweideutige Gesetz Gottes, die anderen auf die situative Freiheit des Menschen. Ökumenisch wird die Frage vor allem deshalb schlagend, weil sich die katholische Kirchenleitung bislang weitgehend konservativ verortet hat, die evangelische – zumindest im deutschen Sprachraum – dagegen liberal. Der Grund dafür – und hier sind wir wieder mitten in unserem Thema – liegt an anthropologischen Grundentscheidungen, die kon-

9 U. KÖRTNER, *In der Lehre getrennt, im Handeln geeint?*, 290.

10 E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1932, 339.

11 H. KRESS, *Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik*, 126.

12 Vgl. GS 43: «Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.»

13 G. KRUIP, *Der Glaube trennt, das Handeln eint*, 33.

fessionsspezifisch zu analysieren sind. Trotz dieser Differenzen stimme ich Heinrich Bedford-Strohm zu, der in seinem Eröffnungsreferat betont hat, dass die Frage der Anthropologie nicht als kirchentrennend angesehen werden muss, weil in ihr nicht direkt die evangelische oder katholische Identität zur Debatte steht. Es ist also ein theologischer Diskurs angezeigt, kein konfessioneller Konflikt. Diesen Diskurs möchte ich mit den folgenden Überlegungen anregen.

2. Einigkeit: Gott und die Würde des Menschen

«Die Anerkennung der Würde eines jeden Menschen ist für Christinnen und Christen ein Prüfstein des Glaubens.»¹⁴ Mit dieser Aussage hält das jüngste gemeinsame Dokument der evangelischen und der katholischen Kirchen Deutschlands, *Gott und die Würde des Menschen* (2017), fest, was außer Streit steht und was auch kritische Katholiken an der evangelischen Kirche nicht ernsthaft in Zweifel ziehen können: Beide Seiten bekennen unisono, dass die Würde des Menschen – universal, unveräußerlich, unteilbar – unbedingt anzuerkennen ist und dass sie theologisch in der Gottebenbildlichkeit des Mensch wurzelt. Unterschiede ergeben sich allerdings in der Frage, ob die Gottebenbildlichkeit besser schöpfungstheologisch oder christologisch zu begründen ist; doch mit der Menschenwürde-Konzeption Kants anerkennen beide Konfessionen gleichermaßen deren Umfang und Wesen: Dass der Mensch in Freiheit und Verantwortung leben und handeln kann und soll. Das «Wesen» des Menschen besteht also darin, dass er berufen ist, Gottes Handeln in der Welt zu repräsentieren. Unterschiedliche Schwerpunktsetzungen – «Profile» – ergeben sich in der Frage, worauf die Verantwortung Gott gegenüber im Konkreten bauen kann: auf das Gewissen des Subjekts oder auf die objektive Normen?

- Auf evangelischer Seite herrscht eine kritische Distanz zum «Gesetz»: Man betont «den Unterschied zwischen Gotteswort und Menschensatzungen [...], auch wenn diese von der Autorität der Kirche gedeckt zu werden scheinen»¹⁵, betont aber zugleich, dass man damit nicht die Sünde rechtfertigen oder einem Relativismus das Wort reden wolle.
- Auf katholischer Seite wiederum sieht man dagegen in konkret formulierten Geboten «Wegweiser in das Reich der Freiheit»¹⁶, ohne sich deshalb dem Vorwurf der «Gesetzesgerechtigkeit» aussetzen zu wollen.

So stellt das gemeinsame Dokument *Gott und die Würde des Menschen* einen differenzierten Konsens und einen begrenzten Dissens¹⁷ fest: «Die evangelische Seite

¹⁴ GWM 207.

¹⁵ GWM 218.

¹⁶ GWM 227.

¹⁷ Vgl. GWM 233–258.

neigt im Zweifel zu einer größeren Zurückhaltung in der ethischen Bewertung, um Raum für die persönliche Gewissensentscheidung zu schaffen und den Erfordernissen der Praxis Rechnung tragen zu können.»¹⁸

3. Ökumenische Herausforderung: das sogenannte «christliche Menschenbild»

Wir müssen also im ökumenischen Diskurs wohl oder übel zugestehen, dass die Berufung auf das «christliche Menschenbild» aporetisch ist. Im Menschenbild sind «signifikante Unterschiede»¹⁹ zwischen den Konfessionen zu erkennen. «Christliche Menschenbilder» gibt es also nur im Plural. Mit Blick auf die vorwiegend katholische Leserschaft wird im Folgenden der Schwerpunkt auf die evangelischen Charakteristika gelegt.

3.1 EVANGELISCH: EINE PERSONAL-RELATIONALE ANTHROPOLOGIE

Ursprung und Wesen alles christlichen Lebens liegen beschlossen in dem einen Geschehen, das die Reformation Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein genannt hat. Nicht was der Mensch an sich ist, sondern was der Mensch in diesem Geschehnis ist, gibt uns Aufschluss über das christliche Leben.²⁰

Was Dietrich Bonhoeffer als wesentlichen Bezugspunkt einer evangelischen Ethik anspricht, ist die Luthersche Rechtfertigungslehre als anthropologische Grundentscheidung.

3.1.1 Luthers anthropologische Grundentscheidung

Diese Grundentscheidung ist eine zutiefst theologische: Luther wendet sich «um Gottes Willen» gegen die aristotelische Metaphysik scholastischer Prägung, weil er in dem als Ur-Sein-in-sich-selbst vorgestellten Gott eben nicht den erkennen kann, der sich der elenden Welt erbarmt.²¹ Damit geht es ihm aber auch nicht um den Menschen *an sich*, sondern um den Menschen *coram Deo*, als das Wesen der Gottesbeziehung, den Menschen als Sünder und Gerechtfertigten. Wenn Luther in *De servo arbitrio* (1525) gegen das Freiheitspathos der Humanisten protestiert, dann stellt er damit jedoch keineswegs die innerweltliche Entscheidungsfreiheit in Frage: Der Mensch sei durchaus fähig, «äußerlich ehrbar zu leben» und frei zu wählen, soweit «die Vernunft begreift», stellt das Augsburger Bekenntnis klar.²² Allerdings ist diese relative Freiheit soteriologisch bedeutungslos. Denn die Sün-

18 GWM 238.

19 U. KÖRTNER, *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik*, Freiburg i. Üe. 2001, 57.

20 D. BONHOEFFER: *Ethik* (DBW 6), 137.

21 Vgl. WA.TR 1,57.

22 Vgl. CA 18.

de, die ja – ganz augustinisch – in der *incurvatio* des Menschen besteht, ist vom Menschen her eben nicht aufzulösen. Der Versuch, von sich aus seine «egoverhaftete Konstitution»²³ zu überwinden, führt nur umso tiefer in diese hinein. Allein die Gnade Gottes, das heißt die von Ihm her eröffnete Gottesbeziehung, führt zur Freiheit gegenüber aller geschaffenen Wirklichkeit – damit auch zur Freiheit, sich nicht für sich selbst engagieren zu müssen, sondern für den Anderen da sein zu können. Als Glaubende, also frei von Schuld- und Versagensängsten, können Christen in der Nachfolge Christi leben, das heißt aus freier Liebe zu den Menschen handeln. Der Mensch auf Erden bleibt damit den äußeren Dingen verpflichtet, er kann sich nicht zurückziehen aus der Welt und «guter Dinge sein und nichts tun»²⁴. Allerdings erfüllt er nicht «zähneknirschend seine Pflicht»²⁵, sondern er realisiert im Dienst an den Anderen seine geschenkte Freiheit – dieser Rechtfertigungstheologische Charakter prägt die wesentlichen Ansätze evangelischer Ethik (z. B. Trutz Rendtorffs *ethische Theologie*²⁶).

3.1.2 Rechtfertigung aus Gnade

Evangelische Theologie deutet im Unterschied zu traditionell katholischen Ansätzen die Gottebenbildlichkeit des Menschen primär als Beziehungskategorie: Gott verleiht dem Menschen Würde, sie ist eine «von Grund auf verdankte»²⁷. Heinrich Bedford-Strohm betont zu Recht, dass die Menschenwürde, als etwas von Gott Zugespochenes, weder verwirkt noch anderen abgesprochen werden kann. Nicht obwohl, sondern gerade weil es sich um eine Beziehungskategorie handelt, widersetzt sie sich jeder Relativierung. Aus christologischen – konkret inkarnationstheologischen – Gründen ist darüber hinaus die Gottesbeziehung des Menschen mit seiner Beziehung zur Welt und zu den Mitmenschen untrennbar verbunden. So wie die Sünde (*incurvatio*) die Entfremdung von Gott und den Mitmenschen bedeutet, so stellt die Rechtfertigung aus Gnade diese Beziehungen wieder her. Leben aus dem Glauben bedeutet daher, die Beziehung zu Gott, zu den Nächsten, zur Welt und damit zu sich selbst verantwortlich wahrzunehmen – ohne die Bezogenheit auf nur eine Dimension zu reduzieren: Weder ein Spiritualismus (Reduktion auf die Vertikale) noch ein Moralismus (Reduktion auf die

23 H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, 315.

24 M. LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1521) (WA 7, 30).

25 H.-M. BARTH, *Die Theologie Martin Luthers*, 305.

26 Vgl. dazu: W. MÜLLER, *Argumentationsmodelle der Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik*, Stuttgart 2003, 232–235.

27 H. BEDFORD-STROHM, *Anthropologie aus evangelischer Sicht*, in: B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 37.

Horizontale) wäre dem Rechtfertigungsgeschehen angemessen.²⁸ Dietrich Bonhoeffer spricht in diesem Zusammenhang von «ethischer Transzendenz»²⁹, ein Begriff, der deutliche Analogien zum Konzept der Grundentscheidung in der katholischen Moralthologie – und auch bei manchen evangelischen Ethikentwürfen – aufweist.³⁰

Wenn also betont wird, dass die Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* geschieht, so impliziert das keine Geringschätzung des menschlichen Handelns; und da in Christus nicht nur Gott und Mensch, sondern auch Gott und Welt versöhnt sind, ist jede Trennung von Gott und Welt obsolet: Wir erfahren die Wirklichkeit Gottes nicht an der Weltwirklichkeit vorbei, sondern gerade *in ihr*.³¹ So darf eine christliche Ethik zwar niemals in die «Werkgerechtigkeit» führen – das wäre nach evangelischer Kritik die Anfrage an «autonome» Ethikansätze –, doch ist eine «ethische Theologie» (Trutz Rendtorff) als «Theorie der durch die Gottesrelation bestimmten menschlichen Lebensführung»³² nicht nur möglich, sondern unerlässlich.

Durch das *sola gratia* kommt hier noch eine weitere Dimension hinzu, die in der katholischen Tradition eher in die Aszetik ausgelagert wurde: Ulrich Körtner plädiert neben der aktiven Verantwortung für eine «Ethik des Lassens»: für «theologisch reflektierte Zurückhaltung», weil es eben nicht darum geht, den Anderen zu «verändern» oder zu «verbessern», sondern ihn anzuerkennen und zu «schonen».³³ Während also ethischer Rigorismus die Signatur der «Werkgerechtigkeit» enthält, basiert evangelische Verantwortungsethik auf der Rechtfertigung aus Gnade, die vom Zwang der Selbstrechtfertigung befreit und damit erst jenes Freiheitspotential erschließt, die eigenverantwortliches Handeln ermöglicht.³⁴

3.1.3 simul iustus et peccator

Wie bleibt aber der aus Gnade Gerechtfertigte «zugleich» Sünder? Diese Aussage sorgt auf katholischer Seite immer noch und immer wieder für Irritationen. Und was folgt daraus für die Gottebenbildlichkeit und damit letztlich für die Würde

28 Vgl. ebd. 41.

29 Vgl. D. BONHOEFFER: *Sanctorum Communio* (DBW 1), 26–31.

30 Vgl. T. KUŹMICKI, *Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch*, Regensburg 2015.

31 Vgl. D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 40–41.

32 U. KÖRTNER, *Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik*, in: R. AMESBURY/CH. AMMAN (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil*, Zürich 2015, 29–47, 32.

33 Ebd. 33.

34 Vgl. ebd. 35.

des Menschen?³⁵ Luther lehnt die traditionell scholastische Unterscheidung von *imago* und *similitudo* ebenso ab wie die These, dass der postlapsarische Mensch nur die letztere, nicht aber die erstere verloren habe. Dagegen betont Luther, dass der Mensch als *totus corruptus* über keinerlei «soteriologisches Eigenvermögen»³⁶ verfügt. Allein die Gnade kann ihn retten. Was also Gottebenbildlichkeit besagt, ist nach evangelischer Überzeugung nicht vom realen Menschen – aber auch nicht von einem ideal vorgestellten «Wesen» des Menschen – her zu bestimmen, sondern allein von Christus – dem wahren *eikon tou theou* – her: An ihm zeigt sich inkarnatorisch das wahre Menschsein und kreuzestheologisch die Tiefe der Sünde ebenso wie die Macht der alle Sünde überwindenden Liebe Gottes.

Liegt hier ein pessimistisches Menschenbild vor? Wohl nur dann, wenn man aus dem komplexen Gott-Mensch-Welt-Beziehungsgeflecht den Menschen solip-sistisch herauslöst – dann bleibt nur der *incurvatus* übrig, der *totus corruptus*. Aber das ist eben bloße Abstraktion, weil *realiter* der Mensch immer schon in der rechtfertigenden Liebe Gottes steht. Er erkennt sich zwar vor dem Forum des Gesetzes und seines Gewissens als Sünder, zugleich aber kommt ihm Christus in Liebe entgegen – und wo sich Menschen glaubend darauf einlassen, sind sie fähig und bereit, aus dieser Liebe heraus in Verantwortung zu leben. Insofern ist also die Rechtfertigungslehre der «hermeneutische Schlüssel»³⁷ nicht nur der evangelischen Anthropologie, sondern auch der Ethik.

Wenn also die Sünde nicht moralisch-juridisch als Normverfehlung verstanden wird, sondern theologisch als Beziehungskategorie (Abfall von Gott = Sünde gegen das 1. Gebot), erweist sich die Formel «*simul iustus et peccator*» nicht als Paradoxon sondern als Dialektik. Man kann sie sowohl eschatologisch verstehen – *peccator in re, iustus in spe* – als auch anthropologisch. Luther spricht in diesem Zusammenhang immer wieder vom «inneren» und «äußeren» Menschen, was aber keineswegs als Differenzierung von «Gesinnung» und «Tat» missverstanden werden darf. Viel mehr entspricht diese Unterscheidung dem moraltheologisch ge-läufigen Konzept der Fundamentalsoption, die sich ja auch nicht auf bloße Gesinnung reduzieren lässt. Der Glaubende steht in der umfassenden Liebe Gottes, auch wenn er diese im konkreten Handeln nur fragmentarisch zu verwirklichen vermag.³⁸

35 Zum «*simul iustus et peccator*» vgl. G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers*, Münster 2004, 217–235.

36 G. WENZ, *Der Mensch als Ebenbild Gottes und Sünder. Wegmarken und Herausforderungen der Anthropologie aus Sicht der evangelischen Theologie*, in: B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 90–106, 100.

37 Ebd. 104.

38 Vgl. dazu etwa K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Br. 1999, 242–315.

3.1.4 Gesetz und Evangelium

Aus diesem Grund ist die Vermittlung des Willens Gottes durch das «Gesetz» auch für Glaubende unerlässlich. Es ist hier nicht der Ort, die Frage nach dem *tertius usus legis*, zu erörtern, wie ihn die reformierte Tradition im Unterschied zur lutherischen kennt. Wesentlich ist, dass der Anspruch des Gesetzes davor bewahrt, die Gnade «billig» zu machen,³⁹ auch wenn dem Evangelium klar der Primat vor dem Gesetz zukommt. Man muss dabei nicht unbedingt, wie z. B. Karl Barth, Evangelium und Gesetz identifizieren, um den inneren Zusammenhang zu erkennen. Mit Dietrich Bonhoeffer zum Beispiel lassen sich Evangelium und Gesetz als differenzierte Einheit verstehen: Insofern das Gesetz in Christus erfüllt ist, ist es als bloß forderndes überwunden; insofern aber die Vollendung noch aussteht, bleibt es als Anspruch, als Ruf in die Nachfolge Christi bestehen.⁴⁰ Das Gesetz ist daher immer nur als Gottes Gesetz zu verstehen, auch wenn es – im *primus usus legis* – als menschliches Gesetz formuliert wird. Und dass dieses Gesetz auch den Glaubenden immer wieder neu verkündet werden muss, liegt eben daran, dass auch die Gerechtfertigten immer noch «im Fleisch» sind, also *simul iusti et peccatores*, und daher immer aufs Neue des Wortes bedürfen, das ihnen Gottes Willen und Gebot vermittelt. Kurz: «Der Dekalog gehört in die Kirche und aufs Rathaus.»⁴¹

3.1.5 Gebot und Gewissen

Damit stellt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von allgemeinem Gesetz und konkretem Gebot; denn wenn das Evangelium die Erfüllung des Gesetzes darstellt, so folgt daraus, dass der konkrete Heilswille Gottes nicht zur Gänze in Gesetzesform abbildbar ist. Dietrich Bonhoeffer bringt diese Spannung auf den Punkt: «Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn, was «immer» wahr ist, ist gerade «heute» nicht wahr: Gott ist uns «immer» gerade «heute» Gott.»⁴² Damit ist schon deutlich, dass die Schwarz-Weiß-Alternative – rigoristische Deontologie versus relativistische Situationsethik – nicht verfährt. Die Spannung von Gebot und Gewissen ist komplexerer Art: Da die Welt und die Weltwahrnehmung selbst in der Spannung von Sünde und Erlösung stehen, steht auch die Erkenntnis der konkreten Situation im «Zwielicht»⁴³ einer unaufhebbaren Vieldeutigkeit. Somit ist aber

39 Zur «billigen Gnade» siehe D. BONHOEFFER, *Nachfolge* (DBW 4); vgl. dazu G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Befreiung zur Verantwortung*, 198–216.

40 Vgl. N. MÜLLER, *Gesetz und Evangelium bei Bonhoeffer*, in: A. SCHÖNHERR/W. KRÖTKE (Hg.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Berlin 1985, 51–60, 52.

41 D. BONHOEFFER, DBW 16, 609.

42 D. BONHOEFFER, DBW 11, 332.

43 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 221.

auch die ethische Entscheidung nicht einfach eine Entscheidung zwischen dem «klar erkannten Guten» und dem «klar erkannten Bösen»,⁴⁴ sondern sie bedeutet stets ein existentielles «Wagnis»⁴⁵ – ein Wagnis, das man allein im Glauben, also im eschatologischen Christus-Bezug⁴⁶ eingehen kann.

Von daher ergibt sich für die evangelische Ethik der radikale Primat des Gewissens, der jede menschliche Autorität – auch kirchliche – übertrifft, wie Friedmann Voigt betont: «Die Autonomie prinzipiell anzuerkennen, ist deshalb keineswegs die Eröffnung von individualistischer Willkür und schrankenlosem Relativismus.»⁴⁷ Es geht in der evangelischen Ethik vielmehr darum, «sich nicht an den Ort der individuellen Entscheidung und des Gewissens»⁴⁸ zu setzen, sondern die verantwortliche Gewissensentscheidung zu ermöglichen, zu unterstützen und auch ernst zu nehmen.⁴⁹

3.1.6 Freiheit in Bezogenheit

Der gesamte anthropologische Fragenkomplex, der hier nur kurz angerissen werden konnte, lässt sich nur auf der Basis einer relationalen Anthropologie – oder «relationalen Ontologie», wie Gerhard Ebeling es nennt – recht verstehen.⁵⁰

44 Ebd. 246.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd. 248–249.

47 F. VOIGT, *Mitten im Leben*, 105.

48 Ebd. 91.

49 Eberhard Schockenhoff betont, dass grundsätzlich auch die katholische Moralthologie diese Position vertritt bzw. vertreten müsste: «Tatsächlich will sie deren eigenes Urteil nicht ersetzen, indem sie ihnen vorschreibt, wie sie handeln sollen, sondern sie zu eigener Einsicht befähigen.» (E. SCHOCKENHOFF, *Aufgaben und gegenwärtige Herausforderungen der Moralthologie*, in: R. AMESBURY/CH. AMMAN (Hg.), *Was ist theologische Ethik?*, 49–73, 51). Er hat dafür in Papst Franziskus einen erstrangigen Gewährsmann gefunden, der in *Amoris laetitia* betont: «Wir tun uns ebenfalls schwer, dem Gewissen der Gläubigen Raum zu geben, die oftmals inmitten ihrer Begrenzungen, so gut es ihnen möglich ist, dem Evangelium entsprechen und ihr persönliches Unterscheidungsvermögen angesichts von Situationen entwickeln, in denen alle Schemata auseinanderbrechen. Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen» (AL 37). Allerdings zeigt gerade dieser Satz wie schwer sich die katholische Kirche – insbesondere unter den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. – mit der Gewissensfreiheit getan hat und immer noch tut.

50 Vgl. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, *Prolegomena. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1982, 350: «Während substanzontologisch etwas als etwas in sich selbst bestimmt ist, die Relationen ad extra dagegen nur akzidentiellen Charakter haben, lenkt die Ontologie der Relation die Aufmerksamkeit darauf, daß die Externrelationen konstitutiv sind.» Zur «relationalen Ontologie» Ebelings vgl. H. SCHLÖGEL, *Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog*, Münster 2004, 50–52.

Der Mensch kommt in der evangelischen Theologie nicht von sich selbst her in den Blick, sondern immer von Gott her – als Wesen der Bezogenheit: auf Gott, auf die anderen Menschen, auf die Welt.⁵¹ Die menschliche Freiheit ist demnach nach Bonhoeffer «nicht etwas, das der Mensch für sich hat, sondern etwas, das er für den anderen hat»⁵². Sie besteht nicht im Menschen selbst, auch nicht als Potentialität, sondern stets nur im aktuellen Vollzug zwischen den Menschen, «weil Freiheit eine Beziehung ist und sonst nichts»⁵³. So kann Bonhoeffer schließlich formulieren: «Freisein heißt, ‹frei-sein-für-den-anderen›, weil der andere mich an sich gebunden hat. Nur in der Beziehung auf den anderen bin ich frei.»⁵⁴ Zu beachten ist hier, dass Bonhoeffers streng asymmetrisch vom Du her und nicht vom Ich her denkt – ein Ansatz, der auffallende Parallelen zu Emanuel Lévinas aufweist.

3.1.7 Verantwortung – coram Deo

Wie Freiheit ist daher auch Verantwortung ein Relationsbegriff – und zwar ein primär theologischer, der sich *sekundär*, aber *notwendig*, auf Menschen und Welt bezieht.⁵⁵ Damit ist Verantwortung zwar teleologisch auf die Konsequenzen konkreten Handelns bezogen, aber eben stets relativ auf das Reich Gottes hin. Aus rechtfertigungstheologischen Gründen steht zudem die Person im Zentrum der Ethik, alle Ordnungen und Strukturen sind dem gegenüber sekundär. Daher geht es in der Ethik niemals um Handlungen «an sich» oder um die «Natur» eines Sachverhaltes; vielmehr geht es um Beziehungen zwischen Subjekten, personalen Vernunft- und Freiheitswesen, die nicht auf bloße Objekte reduziert werden können. Als ethische Subjekte sind sie stets unendlich viel mehr als bloß ausführende Organe einer wie auch immer bestimmten «Sittenordnung».⁵⁶

In aller Kürze zusammengefasst: Evangelische Verantwortungsethik entwickelt sich um die Zentralbegriffe Gewissen und Verantwortung, beide als «mehrdimensionaler Relationsbegriff»⁵⁷:

51 Vgl. D. BONHOEFFER, DBW 10, 377.

52 D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), 58.

53 Ebd. (Hervorhebung GPJ).

54 Ebd. 59.

55 Vgl. W. MÜLLER, *Der Begriff der Verantwortung in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, in: H. KRESS/W. MÜLLER, *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 11–113, 24.

56 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 143: «Die Person kommt in der sie umgebenden Wirklichkeit nicht nur vor wie die anderen vorhandenen Dinge. Sie steht vielmehr zum Ganzen der Welt in Beziehung; sie antwortet auf den Anruf des Wirklichen, so daß in jeder Person in einmaliger, unwiederholbarer Weise die Entscheidung über den Sinn der Welt fällt.»

57 H.-R. REUTER, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, in: W. HUBER/T. MEIREIS/H.-R. REUTER. (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015, 9–123, 80.

- retrospektiv und prospektiv;
- in Bezug auf die eigene Identität und die Beziehungen zu anderen;
- bezogen auf die Konsequenzen des Handelns, die sich
 1. aus dem interpersonalen und strukturellen Gesamtzusammenhang ergeben,
 2. in eschatologischer Teleologie auf das Reich Gottes hin ausgerichtet sind.

3.2 KATHOLISCHE ANTHROPOLOGIE (AUS EVANGELISCHER SICHT):

LEX DIVINA UND ORDO NATURALIS

Die evangelische Kritik an katholischen Ethikansätzen beruht im Grunde auf Luthers Kritik an der Substanzmetaphysik, die über weite Strecken die Basis für katholische Moralthologie bildet. Aus katholisch-theologischer Sicht hat sie den Vorteil, ein hohes Maß an Objektivität bei der Analyse ethischer Problemlagen zu bieten und damit größere Eindeutigkeit in den Lösungsansätzen zu ermöglichen. Allerdings kritisieren in jüngerer Zeit auch katholische TheologInnen solch metaphysischen Ethikkonzeptionen mit dem Argument, dass Substanzmetaphysik im Unterschied zu einer «relationalen Ontologie» zu einer «Verdinglichung» der Wirklichkeit⁵⁸ und letztlich zur Auflösung menschlicher Freiheit führt.⁵⁹ Denn die als «subjektiv» gedachte personale Freiheitsdimension wird gegenüber dem «objektiven» Wesen eines Sachverhaltes als sekundär erachtet; Freiheit bewährt sich dann primär darin, sich in den objektiven *ordo* einzufügen. Außerdem wird in einer solchen ontologischen Engführung der Ethik der Mensch in einer zeit- und ortlosen Entscheidungssituation vorgestellt. Es fehlen also sowohl der Raum der Freiheit als auch der Raum der Geschichte. Somit ist eine biographische Entwicklung nicht im Blick, das Subjekt in seinen konkreten Beziehungen und in seiner biographischen Gewordenheit und Gerichtetheit wird ausgeblendet. Dietrich Bonhoeffer nennt diese Sichtweise eine «Fiktion», «als habe der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens eine letzte unendliche Wahl zu treffen, als müsse jeder Augenblick des Lebens eine bewußte Entscheidung zwischen Gut und Böse sein, als stehe vor jeder Handlung des Menschen das mit deutlichen Buchstaben von einer göttlichen Polizei geschriebene Schild ›Erlaubt‹ oder ›Verboten‹».⁶⁰ Seine Gegenthese lautet: «Vielmehr darf der Mensch vor Gottes Gebot [...] wirklich auf dem Weg sein (nicht immer erst am Scheideweg stehen).»⁶¹

58 E. MAURER, *Lebendige Vernunft? Zur personalen Wirklichkeit bei Martin Luther*, in: B. STUBEN-RAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 186–216, 210.

59 Vgl. S. WENDEL, *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: S. GOERTZ/R. B. HEIN/K. KLÖCKER (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*. FS Antonio Autiero, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013, 159–173.

60 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 367.

61 Ebd. 389.

Die evangelische Kritik an traditionell katholischer Moralthologie gilt also folgenden Momenten:⁶² Katholische Moralthologie, auch teleologisch strukturierte, vermeidet weitgehend, die Güterabwägung in der konkreten Situation anzusiedeln und verbleibt primär in der Untersuchung paradigmatischer, aber abstrakter Fälle. Damit blendet sie die Konkretheit der Situationen, Umstände, Motivlagen und aktuell gegebenen Fähigkeiten der Beteiligten aus – damit aber auch deren Freiheit. Die Ethik strebt immer noch danach, objektive Lösungen für alle vergleichbaren Fälle vorzulegen, an denen sich das Subjekt zu orientieren hat.

Natürlich ist das nur eine holzschnittartige Skizze an der Grenze zur Karikatur⁶³ und die meisten katholischen EthikerInnen werden sich von einer solchen Darstellung distanzieren – haben wir denn nicht schon seit Jahrzehnten das Paradigma naturrechtlicher Kasuistik überwunden? Doch andererseits weisen evangelische KollegInnen nicht zu Unrecht auf die Dokumente des römischen Magisteriums hin, die katholischerseits gerne unter den Teppich gekehrt werden: «Ad tuendam fidem», «Veritatis splendor» und diverse Aussagen der Glaubenskongregation. So fällt der Vorwurf, der von Seiten katholischer Theologie gerne an die evangelische herangetragen wird, auf sie selbst zurück: Dass nämlich die Pluralität der theologischen Meinungen nicht die (eine) Position der Kirche widerspiegelt.

Natürlich gibt es aber nicht nur eine kritische, sondern auch eine wertschätzende Sicht auf den jeweiligen ökumenischen Partner. Hartmut Kreß sieht die «Stärken der katholischen Ethik» darin, «in der Logik von Wertvorzugsregeln und ethischen Abwägungen zu denken, auf Universalisierbarkeit zu setzen und normative Kriterien zu entwickeln».⁶⁴ Und Eberhard Schockenhoff «fasziniert» an der evangelischen Ethik neben ihrer intellektuellen Kraft und Frische das klare theologische Profil der Rechtfertigungslehre und der Relationalität des Menschen *coram Deo*.⁶⁵ Bei genauem Hinsehen zeigt sich nun bei beiden Konfessionen eine

62 Vgl. dazu: P. DABROCK, *Ehrlich währt am längsten*; J. FISCHER, *Theologische Ethik und Menschenbild*; S. GOERTZ, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: DERS./M. STRIET (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014, 151–197; U. KÖRTNER, *In der Lehre getrennt, im Handeln geeint?*; H. KRESS, *Freiheit im Meinungsstreit. Der Grundwert der Freiheit bedarf neuer Akzeptanz*, in: ZEE 45 (2001), 242–247; DERS., *Katholische und evangelische Ethik im Nebeneinander – fördernd oder hemmend für den Ethikdiskurs?*, in: MdKI 59 (2008), 59–64; K.-W. MERKS, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *ius divinum**, in: S. GOERTZ/M. STRIET (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes*, 9–46; E. SCHOCKENHOFF, *Neue Standortbestimmungen in der Ökumene?*; M. STRIET, *Naturrechtsfantasien und Zeitgeist. Eine Replik auf Karl-Heinz Menke*, in: HerKorr 71/4 (2017), 50–51; F. VOIGT, *Mitten im Leben*; G. WENZ, *Der Mensch als Ebenbild Gottes und Sünder*.

63 Vgl. TH. SÖDING, *Wider die Scharfmacher*, 28.

64 H. KRESS, *Katholische und evangelische Ethik im Nebeneinander*, 61.

65 Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Lebensschutz als ökumenischer Streitfall*, 49.

gewisse Paradoxie im Übergang von der Anthropologie zu Ethik. Der anthropologische Pessimismus der reformatorischen Kirchen (*totus corruptus*) führt zu einer eschatologischen Gelassenheit (*sola gratia*) und – von soteriologischer Überforderung befreit – zu einem hohen Zutrauen in die Verantwortung des Einzelnen.⁶⁶ Dagegen führt der anthropologische Optimismus der katholischen Lehre zu einer eschatologischen Überladung der konkreten Lebenssituation und damit in einen ethischen Rigorismus: Um des ewigen Heils willen müssen die Einzelnen recht angeleitet werden,⁶⁷ Freiheit ist primär gefährlich: Der Mensch bedarf des göttlichen Gesetzes als Schutz vor sich selbst.⁶⁸

4. Schluss: *Gloria Dei homo liber*

In der späten Moderne sind nun beide Konfessionen gefordert, ihr Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten freiheitstheoretisch zu rekonstruieren, nachdem das *fundamentum inconcussum* einer eindeutigen *lex divina*, welche die katholische Tradition in der *lex naturalis*, die evangelische in den biblischen Geboten geortet hat, in dieser theologischen Naivität nicht mehr auffindbar ist.⁶⁹ Denn mit der Wende zum Subjekt wurde deutlich, dass jede Behauptung eines göttlichen Gesetzes, sei es aus dem Naturrecht oder einem Offenbarungsimperativ begründet, nichts anderes ist, als eine vernunftbezogene Interpretationsleistung konkret identifizierbarer Akteure innerhalb einer Glaubensgemeinschaft.⁷⁰

Dass die *lex naturalis* nicht einfach objektiv zuhanden liegt, sondern der Vernunft zu denken gibt, ist allerdings schon seit Thomas von Aquin klar;⁷¹ jedoch wurde im katholischen Naturrechtsdenken der theoretischen Vernunft so radikal der Primat vor der praktischen zugewiesen, dass die Freiheit von der Wahrheit aufgesogen und damit im Grunde unterlaufen wird.⁷² Die Wahrheitserkenntnis wiederum wird explizit auf das kirchliche Lehramt hin enggeführt.⁷³ Es geht also im Grunde um das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit; und die ökumenische Diskussion stellt an die katholische (Moral-)Theologie die Herausforderung, sich

66 Vgl. U. KÖRTNER, *Freiheit und Verantwortung*, 54.

67 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Veritatis splendor* (1993), Nr. 22–27.

68 Vgl. M. STRIET, *Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht*, in: S. GOERTZ/M. STRIET (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes*, 94.

69 Vgl. ebd. 91.

70 Vgl. ebd. 105.

71 Vgl. M. THURNER, «*Perfectissimum in tota natura*». *Die Grundlagen des katholischen Menschenbildes in der Philosophie des Mittelalters*, in: B. STUBENRAUCH/M. SEEWALD (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen*, 134–156, 154.

72 Vgl. M. STRIET, *Naturrechtsfantasien und Zeitgeist*, 51.

73 Vgl. z. B. JOHANNES PAUL II., *Veritatis splendor* (1993), Nr. 27.

von instruktionstheoretischen Offenbarungsvorstellungen und platonischen Urbild-Abbild-Metaphoriken zu verabschieden, um die Menschenwürde nicht nur als bloßes Lippenbekenntnis im Munde zu führen, sondern tatsächlich der personalen Verantwortung Raum zu geben. Denn im Horizont von Geschichtlichkeit und Relationalität ist die «Natur» des Menschen nicht mehr auf die Idee eines überzeitlichen «Wesens» zu reduzieren. Zwar bleibt die «Natur», auch die menschliche, vorgegeben, aber eben als geschichtlich gewordene – individuell in der Biographie, kollektiv in der soziokulturellen Entwicklung – und damit als veränderliche. Das führt zu einem neuen Verständnis des Verantwortungsbegriffs, weil die Struktur der Wirklichkeit selbst dem ethischen Subjekt nicht nur vorgegeben, sondern zugleich aufgegeben ist.⁷⁴

Diese Einsicht lenkt den Blick auf eine theologische Grundbestimmung, die durch den latenten Dualismus, der insbesondere die Theologien von Karol Wojtyła und Joseph Ratzinger geprägt und sich über deren Pontifikate wirkmächtig durchgesetzt hatte, die letzten Jahrzehnte hindurch in den Hintergrund gedrängt war: Dass nämlich Göttliches und Menschliches zueinander nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sondern in einer «intimen Partnerbeziehung»⁷⁵. Macht man damit theologisch ernst, dann ist die traditionell katholische Abwehrhaltung gegen Freiheits- und Autonomieansätze, die Stephan Goertz als «moralischen Antimodernismus»⁷⁶ analysiert, obsolet. Eine Ethikbegründung in der Personenwürde, d. h. im Prinzip freier Subjektivität, erweist sich nicht nur als theologisch angemessenere, sondern als auch im Ethikdiskurs tragfähigere Alternative zu metaphysischen Begründungsversuchen, wie z. B. Naturrechtsansätzen. Zugleich erlaubt sie konkretere materialetische Konzepte, weil von der sozio-historischen Situation und den vielfältigen relationalen Verflechtungen der beteiligten Subjekte nicht mehr abstrahiert werden muss. So lässt sich auch das ethische Klugheitsurteil, welches stets auf konkrete Handlungssituationen bezogen ist, neu zur Geltung bringen: «Klugheitsurteil statt Ableitungsmoral, Güterabwägung statt Regelfetischismus, Veränderlichkeit des materialen Urteils unter dem festen Kriterium eines formalen, universalen ethischen Prinzips.»⁷⁷

Zu dieser systematischen Einsicht gesellt sich auch eine geschichtliche: «Zur Autonomie gibt es keine Alternative, weil nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig

74 Vgl. E. GRÄB-SCHMIDT, *Der Mensch – seine Natur als Freiheit. Zu den Bestimmungen des Verhältnisses von Natur in Freiheit in anthropologischer, kosmologischer und verantwortungsethischer Absicht*, in: DIES./R. PREUL (Hg.), *Natur* (MJTh 27), Leipzig 2015, 29–50, 45.

75 K.-W. MERKS, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte*, 11.

76 S. GOERTZ, *Autonomie kontrovers*, 189.

77 S. WENDEL, *Das freie Subjekt als Prinzip theologischer Ethik*, 172.

an menschlicher Selbstverpflichtung in die Katastrophe geführt hat.»⁷⁸ In diesem Sinne soll zum Schluss noch einmal Dietrich Bonhoeffer zu Wort kommen: «In konkreter Verantwortung handeln heißt in Freiheit handeln, ohne Rückendeckung durch Menschen oder Prinzipien selbst entscheiden, handeln und für die Folgen des Handelns einstehen.»⁷⁹

Literatur

DOKUMENTE UND QUELLEN

- AL PAPST FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Amoris Laetitia»* (2016) (VAS 204), Bonn, DBK 2016.
- ATF JOHANNES PAUL II., *Motu proprio «Ad tuendam fidem»* (1998) (VAS 144), Bonn, DBK 1998.
- DBW BONHOEFFER, DIETRICH, *Werke*, hg. v. EBERHARD BETHGE U. A. 17 Bde, München 1986–1999.
- CA *Confessio Augustana/Augsburger Bekenntnis* (1530).
- DI KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung «Dominus Iesus» über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (2000) (VAS 148), Bonn, DBK 2000.
- GER *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999), dokumentiert in: VELKD 87, 1–19.
- GS ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute «Gaudium et spes»* (1965).
- GWM BILATERALE ARGE DER DBK UND DER VELKD, *Gott und die Würde des Menschen*, Paderborn/Leipzig, Bonifatius/Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- WA *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 ff.
- VS JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Veritatis splendor» über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre* (1993) (VAS 111), Bonn, DBK 1995.

SONSTIGE LITERATUR

- ANSELM, REINER U. A., *Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, in: DERS./KÖRTNER, ULRICH H. J. (Hg.), *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, Göttingen 2003, 197–208.
- BARTH, HANS-MARTIN, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Anthropologie aus evangelischer Sicht*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 33–49.
- BRUNNER, EMIL, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1932.
- DABROCK, PETER, *Ehrlich währt am längsten. Konfliktsensibles Nachdenken über den Lebensanfang*, in: *Kinder, Kinder. Ethische Konflikte am Lebensanfang*, HerKorr.Sp (2017) 1, 37–40.
- DEMMER, KLAUS, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (StH 82), Freiburg i. Üe./Freiburg i. Br. 1999.
- EBELING, GERHARD, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, *Prolegomena. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1982.
- FISCHER, JOHANNES, *Theologische Ethik und Menschenbild*, in: GRAF, MICHAEL/MATHWIG, FRANK/ZEINDLER, MATTHIAS (Hg.), *«Was ist der Mensch?» Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext*, FS Wolfgang Lienemann (FSy 22), Stuttgart 2004, 337–349.

78 S. GOERTZ, *Autonomie kontrovers*, 159.

79 D. BONHOEFFER, *Ethik* (DBW 6), 220.

- GOERTZ, STEPHAN, *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: DERS./STRIET, MAGNUS (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Theologie kontrovers 2), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014, 151–197.
- GRÄB-SCHMIDT, ELISABETH, *Der Mensch – seine Natur als Freiheit. Zu den Bestimmungen des Verhältnisses von Natur in Freiheit in anthropologischer, kosmologischer und verantwortungsethischer Absicht*, in: DIES./PREUL, REINER (Hg.), *Natur* (MJTh 27), Leipzig 2015, 29–50.
- HONECKER, MARTIN, *Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte* (SThE 96), Freiburg i. Üe./Freiburg i. Br. 2002.
- KOCH, KURT, *Der Mensch als ökumenische Frage: Gibt es (noch) eine gemeinchristliche Anthropologie?*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 18–32.
- KÖRTNER, ULRICH H. J., *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik* (SThE 90), Freiburg i. Üe./Freiburg i. Br. 2001.
- , *In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik*, in: NÜSSEL, FRIEDRIKE (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 271–294.
- , *Liebe, Freiheit und Verantwortung. Grundzüge evangelischer Ethik*, in: AMESBURY, RICHARD/AMMAN, CHRISTOPH (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil*, Zürich 2015, 29–47.
- KRESS, HARTMUT, *Freiheit im Meinungsstreit. Der Grundwert der Freiheit bedarf neuer Akzeptanz*, in: ZEE 45 (2001), 242–247.
- , *Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung?*, in: ZEE 45 (2001), 121–134.
- , *Katholische und evangelische Ethik im Nebeneinander – fördernd oder hemmend für den Ethikdiskurs?*, in: MdKI 59 (2008), 59–64.
- KRUIP, GERHARD, *Der Glaube trennt, das Handeln eint – oder ist es heute umgekehrt? Zur Ethik der Kirchen*, in: *Nach der Glaubensspaltung. Zur Zukunft des Christentums*, HerKorr.Sp (2016) 2, 33–35.
- KUZMICKI, TADEUSZ, *Umkehr und Grundentscheidung. Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch*, (StSpS 6), Regensburg 2015.
- MAURER, ERNSTPETER, *Lebendige Vernunft? Zur personalen Wirklichkeit bei Martin Luther*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 186–216.
- MERKS, KARL-WILHELM, *Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des ius divinum*, in: GOERTZ, STEPHAN/STRIET, MAGNUS (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Theologie kontrovers 2), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014, 9–46.
- MÜLLER, NORBERT, *Gesetz und Evangelium bei Bonhoeffer*, in: SCHÖNHERR ALBRECHT/KRÖTKE WOLF (Hg.), *Bonhoeffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers*, Berlin 1985, 51–60.
- MÜLLER, WOLFGANG E., *Argumentationsmodelle der Ethik. Positionen philosophischer, katholischer und evangelischer Ethik* (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 1), Stuttgart 2003.
- , *Der Begriff der Verantwortung in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, in: KRESS, HARTMUT/MÜLLER, WOLFGANG E., *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkrete einer Ethik der Person*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 11–113.
- PESCH, OTTO HERMANN, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, 2 Bde., Ostfildern 2008–2010.

- PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER, *Befreit zur Verantwortung. Sünde und Versöhnung in der Ethik Dietrich Bonhoeffers* (EThD 7), Münster 2004.
- RENDTORFF, TRUTZ, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd.1 (ThW 13/1), Stuttgart, 1990.
- REUTER, HANS-RICHARD, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, in: HUBER, WOLFGANG/MEIREIS, TORSTEN/REUTER, HANS-RICHARD (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015, 9–123.
- SCHLÖGEL, HERBERT, *Bioethik im evangelisch-katholischen Diskurs. Anthropologische Gesichtspunkte im ekklesialen Kontext*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 107–132.
- , *Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog*, (EThD 9), Münster 2004.
- SCHOCKENHOFF, ERBERHARD, *Aufgaben und gegenwärtige Herausforderungen der Moralthologie*, in: AMESBURY, RICHARD/AMMAN, CHRISTOPH (Hg.), *Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil*, Zürich 2015, 49–73.
- , *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993.
- , *Lebensschutz als ökumenischer Streitfall. Eine katholische Position*, in: SCHEULE, RUPERT M. (Hg.), *Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs*, Regensburg 2015, 48–65.
- , *Neue Standortbestimmungen in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik*, in: NÜSSEL, FRIEDRIKE (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen 2009, 249–269.
- SÖDING, THOMAS, *Wider die Scharfmacher. In der Ethik trennt Katholiken und Lutheraner nicht viel*, in: *HerKor* 71/7 (2017), 27–30
- STRIET, MAGNUS, *Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht*, in: GOERTZ, STEPHAN/STRIET, MAGNUS (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Theologie kontrovers 2), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2014.
- , *Naturrechtsfantasien und Zeitgeist. Eine Replik auf Karl-Heinz Menke*, in: *HerKor* 71/4 (2017), 50–51.
- STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015.
- TURNER, MARTIN, *«Perfectissimum in tota natura». Die Grundlagen des katholischen Menschenbildes in der Philosophie des Mittelalters*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 134–156.
- VOIGT, FRIEDEMANN, *Mitten im Leben. Eine protestantische Position*, in: SCHEULE, RUPERT M. (Hg.), *Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs*, Regensburg 2015, 88–106.
- WENDEL, SASKIA, *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: GOERTZ, STEPHAN/HEIN, RUDOLF B./KLÖCKER, KATHARINA (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, FS Antonio Autiero, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013, 159–173.
- WENZ, GUNTHER, *Der Mensch als Ebenbild Gottes und Sünder. Wegmarken und Herausforderungen der Anthropologie aus Sicht der evangelischen Theologie*, in: STUBENRAUCH, BERTRAM/SEEWALD, MICHAEL (Hg.), *Das Menschenbild der Konfessionen. Achillesferse der Ökumene?*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 90–106.