

MMD

MATERIALDIENST
des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim

Themenheft: Ökumenische Ethik

Protestantismus
Katholizismus
Orthodoxie
Ökumene

Mai / Juni
59. Jahrgang

03 / 2008

LEITARTIKEL

Von der Ökonomie der *einen* Ethik
zur Ökumene der Ethiken! 045

Reiner Marquard

HAUPTAUFSÄTZE

Chancen und Grenzen ökumenischer
Sozialethik 047

Ulrich H. J. Körtner

Ökumenische Ethik? 054

Karl-Wilhelm Merks

Katholische und evangelische Ethik im
Nebeneinander – fördernd oder hemmend
für den Ethikdiskurs? 059

Hartmut Kreß

Philosophische Perspektive auf die augenblick-
liche Diskussionslage zwischen evangelischer
und katholischer Ethik am Beispiel der
Stammzellenforschung 065

Nikolaus Knoepffler

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk“ 071

Peter Dabrock

INFORMATIONEN 078

REZENSIONEN 079

säkularisierten Welt. Bezüglich der anderen Religionen muss die christliche Theologie die Rolle einer *Vermittlerin zwischen Religionen und moderner Welt* auf sich nehmen, indem sie auf Grund ihrer eigenen historischen Erfahrungen die möglichen Übereinstimmungen zwischen religiösen Traditionen und säkularer Ethik aufzeigt.

5. Ein letztes Stichwort heißt: *Berechtigung des Pluralen*. Dies gilt vor allem und gerade in heißumstrittenen konkreten moralischen Po-

sitionen. Die Welt geht nicht unter, wenn katholische und evangelische Kirchen zu gesellschaftlichen Problemen auch mal unterschiedliche Positionen einnehmen. Schließlich ist es eine gemeinsame christliche Überzeugung, dass das Sittliche zwar zum Unbedingten, aber doch zum Vorletzten gehört.

Professor Dr. Karl-Wilhelm Merks, Bonn/Tilburg

Katholische und evangelische Ethik im Nebeneinander – fördernd oder hemmend für den Ethikdiskurs?¹

Von Hartmut Kreß

Als ich im Wissenschaftlichen Beirat des Konfessionskundlichen Instituts 2007 auf den Gedanken kam, das Erscheinen des „Handbuchs der christlichen Ethik“ im Jahr 1978² zum Anlass zu nehmen, dass die Tagung des Jahres 2008 zum Stand interkonfessioneller Ethik eine Bilanz zieht, wurde dies ad hoc sehr zustimmend aufgenommen – was mir selbst gar nicht so recht war; denn mein Vorschlag hatte und hat eine Kehrseite. Im Kern ist meines Erachtens eine negative Bilanz zu ziehen. Vor 30 Jahren war das „Handbuch der christlichen Ethik“, in dem sich evangelische sowie katholische Beiträge finden und das von Fachvertretern beider Theologien herausgegeben wurde, bei all seinen konzeptionellen Schwächen und inneren Brüchen als zukunftsweisend anzusehen. Seitdem hat sich gezeigt, dass für einen konstruktiven Dialog zwischen katholischer und evangelischer Ethik relativ wenig Spielraum und kaum wirkliche Perspektiven übrig geblieben sind. Klassisch gab es eine sogenannte Kontroverstheologie zu Themen der Dogmatik. Heute hat sich zwischen den christlichen Konfessionen geradezu eine Kontrovers-Ethik etabliert. Dies ist wohl auch im Licht dessen zu verstehen, dass ethische Themen in den theologischen und vor allem in den kirchlichen Debatten teilweise geradezu dogmatisiert worden sind. Die Entwicklung, dass sich interkonfessionell eine Art Kontrovers-Ethik ausgebildet hat, ist schon für sich genommen zu bedauern. Noch problematischer ist es, dass dies den Ethikdiskurs in unserer Gesellschaft generell belastet. Hierauf komme ich noch zurück.

Sofern Grund bestehen sollte, andere Akzente zu setzen und meine skeptische Bilanz zu korrigieren, fände ich dies überaus erfreulich.

Vorab sei aber noch folgendes festgehalten: Der Titel des damaligen Sammelwerkes von 1978 – „Handbuch der christlichen Ethik“ –

führt in bestimmter Hinsicht in die Irre. Ähnliches gilt für den Begriff „Ökumenische Ethik“, der zum Motto dieser Tagung geworden ist. Denn der Begriff der Ökumene ist zur Projektionsfläche ganz unterschiedlicher Anschauungen geworden, die von der „versöhnten Verschiedenheit“ bis zur derzeit sogenannten Ökumene der Profile reichen. Insofern ist unklar, worauf das Wort „ökumenische Ethik“ präzise abzielt. Keinesfalls wird man konfessionsübergreifend von „ökumenischer“ oder „christlicher Ethik“ sprechen können, so als handle es sich um ein einheitliches Gebilde. Schon allein die protestantische Ethik ist für sich genommen plural; und für die katholische Morallehre gilt dies trotz der Vorgaben durch das zentrale Lehramt letztlich ebenfalls. Nicht weniger plural sind die jüdische, islamische und ohnehin die philosophische Ethik zu begreifen. Jedenfalls sollte man das Vorhandensein einer einheitlichen oder in sich geschlossenen „christlichen“ oder „ökumenischen“ Ethik begrifflich gar nicht erst suggerieren. Der Sache nach ist viel bescheidener zu überlegen, in welchem Maß eine Kooperation – und zwar eine möglichst aktive, konstruktive Kooperation – zwischen den verschiedenen katholischen und den untereinander divergierenden evangelischen Ethikansätzen vorstellbar ist.

In diesem Sinn wende ich mich nun in einem ersten Schritt der Frage zu, inwiefern die Initiative von 1978, in einem ethischen Handbuch interkonfessionell zu kooperieren, der Sache nach wegweisend war. Es soll mir zunächst um potentielle Perspektiven oder anders gesagt: um vertane Chancen eines evangelisch-katholischen Ethikdialogs gehen. Aus meiner Sicht vermögen eine Kooperation und der Dialog zwischen katholischer und protestantischer Ethik theoretisch die Chance zu eröffnen, die Stärken beider Traditionslinien zusammenzuführen. Um dies zu verdeutlichen, spreche ich an, in welcher Hinsicht die protestantische von der katholischen Ethik profitieren könnte (der gleiche Gedankengang ließe sich fraglos auch in umgekehrter Blickrichtung entfalten).

1. Stärken katholischer Ethik in protestantischer Wahrnehmung

1.1. Güterabwägungen

Die „starken“ Seiten katholischer Ethik, die für die protestantische Ethik m.E. von hohem sachlichen Interesse sind, beruhen darauf, dass

1 Überarbeitete Fassung des Referats auf der 52. Europäischen Tagung für Konfessionskunde über „Ökumenische Ethik“ am 29.02.2008 in Bensheim.

2 Anselm Hertz u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, 3 Bände, Freiburg/Br. und Gütersloh 1978ff, Neuausgabe 1993.

die katholische Morallehre auf eine lange Tradition der Theorie ethischer Vernunft zurückblicken kann, zu der die Begriffe Klugheit oder Epikie oder der Rekurs auf den Syllogismus der praktischen Vernunft gehören. Die katholische Morallehre hat jahrhundertlang Güterabwägungen eingeübt und Wertvorzugsregeln durchdacht. Dies sei in der materiaethischen Konsequenz an einem medizinischen Beispiel veranschaulicht, für das ich nicht auf ein akademisches Votum, sondern auf die Äußerung eines offiziellen kirchlichen Amtsträgers zurückgreife. In den Jahren 1957 und 1958 hat Papst Pius XII. das Denkmodell der Güterabwägung an einer besonders sensiblen Einzelfrage vor Augen geführt, nämlich der indirekten Sterbehilfe, die er für bestimmte Fälle legitimierte.³ Sein Gedankengang wurde danach in der Ethik, der Rechtswissenschaft und der Medizin oft zitiert. Bei indirekter Sterbehilfe geht es darum, dass das Leben eines Schwerstkranken bzw. Sterbenden nicht unter allen Umständen aufrecht erhalten oder künstlich verlängert werden muss. Gegebenenfalls dürfen Schmerzmittel gegeben werden, die sein Leben eventuell abkürzen. Seinerzeit hatte der Papst die indirekte Sterbehilfe – heute wird sie präziser und korrekter als indirekt-aktive Sterbehilfe bezeichnet – akzeptiert, weil er in bestimmten Situationen die Schmerz- und Leidenslinderung für höherrangig hielt als die Lebenserhaltung, so dass durch die Gabe von Opiaten eine Lebensabkürzung in Kauf genommen werden darf. Für diese Überlegung war methodisch leitend, dass es ethisch erlaubt ist, das kleinere Übel zu wählen. Hierfür konnte sich der Papst auf die alte katholische Lehre von der *actio duplici effectus* stützen. Eine unerwünschte Nebenfolge, die als solche nicht intendiert war – in diesem Fall: der Tod des Menschen durch die Medikamente, die der Arzt gibt – darf in Kauf genommen werden, weil diese Nebenfolge nicht beabsichtigt war und weil das Gut, das angestrebt wurde – hier: die Schmerzlinderung – größeres Gewicht besitzt.⁴

Ein solcher Argumentationstyp, die Güterabwägung, stellt in der neueren evangelischen Ethik weitgehend einen Fremdkörper dar. Dies liegt daran, dass manche evangelisch-theologischen Denkmotive, vor allem im Gefolge der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths und der Lehre von der Glaubensanalogie, sich den Zugang zu rationalen normativen Abwägungen versperrt haben. Eine Kooperation zwischen protestantischer und katholischer Ethik hätte dazu führen können, dass sich die protestantische Seite ihrerseits zielstrebig auf die Logik ethischer Güterabwägungen und Wertvorzugsregeln hätte einlassen können. Ihrer Anschlussfähigkeit an den modernen Ethik- und Rechtsdiskurs wäre es zweifellos zugute gekommen, wenn sie diese „starke“ Seite der katholischen Tradition entschieden sowie frühzeitig integriert hätte.

Da ich soeben der Sache nach die indirekte Sterbehilfe angesprochen habe, ergänze ich, dass sich die konkrete medizinethische Problematik inzwischen verschoben hat. Dank des Fortschritts in der Pharmakologie und der Schmerzforschung wird man es heute ärztlicherseits kaum noch in Kauf zu nehmen brauchen, bei einem Menschen ungewollt das Leben abzukürzen, um seine Schmerzen zu lindern. Stattdessen sind andere Fragen zu durchdenken, u. a. die palliative Sedierung, die auch als terminale oder finale Sedierung bezeichnet wird.⁵ Die Methode der Güterabwägung, die Pius XII. vor 50 Jahren in Bezug auf die indirekte Sterbehilfe vor Augen führte, muss sich gegenwärtig an zahlreichen medizinischen Sachverhalten bewähren, die ganz anders gelagert sind als damaligen Problemkonstellationen. Sie reichen von der künstlichen Befruchtung und der humanen embryonalen Stammzellforschung bis zur Transplantationsmedizin oder den verschiedenen Formen der Sterbehilfe, die in der heutigen Debatte im Vordergrund stehen.

Erstaunlich ist indessen – und dies höre ich gerade auch von Medizinern und von Juristen –, dass ehemals sogar der Papst selbst im Umgang mit dem menschlichen Leben Güterabwägungen vornahm, wohingegen die jetzige katholische Kirche zu den Themen, die das menschliche Leben, den Lebensbeginn und das Lebensende betreffen, vor allem Verbotsnormen errichtet. Hierzu gehören das Verbot der künstlichen Befruchtung, das 1987 in der *Instructio „Donum vitae“* ausgesprochen wurde, oder das Verbot hormoneller Kontrazeptiva bereits in *„Humanae vitae“* (1968), das faktische Verbot humaner embryonaler Stammzellforschung, das Verbot der Beendigung künstlicher Ernährung beim apallischen Syndrom und vieles andere. Warum – so fragt man sich – hat sich die katholische Seite eigentlich von ihrer Tradition der Güterabwägung und der Wertvorzugsregeln so nachdrücklich verabschiedet und warum denkt sie jetzt stattdessen so stark in der Kategorie von Verbotsnormen? Und wäre es nicht geradezu die Aufgabe der protestantischen Ethik, die katholische Seite an ihre eigene, argumentativ überaus überzeugungsfähige Überlieferung zu erinnern?

1.2. Überwindung partikularer Argumentationsstrukturen

Mit der letzten Frage ist gegenüber der aktuellen katholischen Morallehre bereits Kritik angedeutet worden, die ich an späterer Stelle wieder aufgreifen werde. Zunächst kehre ich aber zu meinem Gedanken zurück, der besagt, dass eine Kooperation zwischen evangelischer und katholischer Ethik eigentlich überaus konstruktiv sein könnte. Denn sie könnte darauf hinauslaufen, die Stärken der jeweils anderen Seite zu rezipieren, z.B. auf evangelischer Seite das Verfahren der Güterabwägung. Das gleiche ist im Blick auf die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre zu sagen: Auch sie hätten protestantisch entschlossener übernommen werden sollen. Klassisch kennt die katholische Gesellschaftslehre vier ethische Prinzipien: das Personprinzip, Solidarität, Subsidiarität, das Gemeinwohlprinzip; seit den 1990er Jahren ist die Nachhaltigkeit (als sogenanntes Retinitätsprinzip) hinzugekommen. Diese Sozialprinzipien zeichnen sich dadurch aus, im Horizont praktischer Vernunft plausibilisierbar und verallgemeinerungsfähig zu sein. Sie sind gerade nicht exklusiv theologisch und nicht partikular christlich gemeint. Die Resonanz, die das Werk Oswald von Nell-Breunings und das Subsidiaritätsprinzip fanden⁶, zeigt, dass sie tatsächlich über die katholische Theologie hinaus ausgestrahlt haben. Der Impuls der katholischen Soziallehre, allgemein rational und universalisierbar zu argumentieren, verdient Beachtung – auch auf Seiten der protestantischen Ethik. Charakteristisch ist es, dass es im „Handbuch der christlichen Ethik“ von 1978 ein katholischer Autor war, der anmahnte, die theologische Ethik solle im Verhältnis zum allgemeinen Ethikdiskurs ihre argumentative Anschlussfähigkeit wahren bzw. wiederfinden und argumentative Partikularismen überwinden. Aus gutem Grund hob er hervor: „[...] die theologische Ethik verliert den Anschluss an die durch sie selbst initiierte neuzeitliche Vernunft- und Freiheitstradition. Glaubens- und Lebenswelt treten auseinander [...]. Dem expliziten christlichen Ethos droht [...] die Gefahr, seine Universalität zu verlieren, in den Verdacht eines bloßen theonomen Moralpositivismus zu geraten und so zur bloßen Binnenmoral zu degenerieren“.⁷ Diese Gefahren des Verlustes der Anschlussfähigkeit und der Reduktion theologischer Ethik auf eine Binnenmoral haben sich inzwischen verstärkt, und zwar für die katholische Ethik, aber gleichermaßen für die evangelische Ethik.

1.3. Reflexion von Handlungsnormen

Konzeptionell war die katholische Moral- oder Soziallehre seit langem davon geprägt, normativ zu argumentieren – mit der schon er-

wähnten Konsequenz, Güterabwägungen vorzunehmen – und Normen bereichsspezifisch ausdifferenzieren. Die evangelische Theologie zumindest des 20. Jahrhunderts weist in dieser Hinsicht Desiderate auf. Noch in neuerer Zeit fällt auf, dass Kriterien und Normen im Blick auf Bereichsethiken oder Anwendungsprobleme, z. B. zur ökologischen Ethik, zur intergenerationellen Ethik oder zu ethischen Fragen des Gesundheits- oder des Bildungswesens, viel zügiger auf katholischer Seite entwickelt worden sind⁸; die evangelische Ethik hinkte häufig hinterher. Dasselbe gilt für das Anliegen, den Gerechtigkeitsbegriff fortzuentwickeln. Die allgemeine Ethikdiskussion konzentriert sich inzwischen auf eine fortgeschriebene Gerechtigkeitsidee, nämlich die partizipative Gerechtigkeit oder Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit. Hierzu haben in der Vergangenheit neben Philosophen (Martha Nussbaum) oder Ökonomen (Amartya Sen) ebenfalls katholische Stimmen Impulse gesetzt. Bei den Debatten über ethische Normen – sei es in grundsätzlicher Hinsicht oder im Anwendungshorizont – spielen katholische oftmals eine größere Rolle als protestantische Autoren. Ein Hintergrund wird darin zu sehen sein, dass sich die evangelische Ethik im 20. Jahrhundert, insbesondere im Anschluss an das Werk Karl Barths, dem Diskurs über Normen und Werte weitgehend entzogen hat, und zwar auch dadurch, dass sie normative oder wertethische Reflexionen mit Hilfe des Schlagworts einer „Tyrannei der Werte“ abwies.⁹ So gesehen hätte die evangelische Seite von einer Kooperation mit katholischer Ethik dahingehend profitieren können, dass sie eigene Engführungen hätte überwinden und in der Konsequenz sogar wesentliche Einsichten ihrer eigenen Theoriegeschichte zügiger hätte wiederentdecken können. Denn vor zweihundert Jahren war es der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher gewesen, der die Ethik konzeptionell als Güterlehre verstand. Für eine abwägungsoffene, kulturphilosophisch angelegte, ethische Normen sowie den normativen Wandel aufarbeitende Ethik bietet sein Werk Ansatzpunkte, die wieder neu wahrzunehmen sich lohnt.

Damit gelange ich zu einem ersten Fazit. Stärken der katholischen Ethik sehe ich darin, in der Logik von Wertvorzugsregeln und ethischen Abwägungen zu denken, auf Universalisierbarkeit zu setzen und normative Kriterien zu entwickeln. Im Gegenzug setzen genau an dieser Stelle jedoch auch meine skeptischen Bemerkungen und Abgrenzungen ein. Denn spätestens seit den 1990er Jahren taucht eine alte Problematik katholischer Morallehre wieder auf: Der Rekurs auf Normen droht in ein kirchlich-autoritatives, klerikales Verständnis von Normen umzuschlagen; er kippt in einen Normativismus um, der ethische Kompromisse oftmals faktisch ausschließt. Ich hatte ja schon angedeutet, dass die Kultur ethisch-rationaler Abwägung, die in der katholischen Tradition angelegt war, heute in beträchtlichem Umfang verlassen worden ist und stattdessen Verbotsnormen errichtet wurden. Hierdurch ist eine zukunftsweisende Kooperation zwischen katholischer und evangelischer Ethik sehr erschwert worden.

2. Trennungslinien zwischen katholischer und evangelischer Ethik

2.1. Die Beschneidung von Wissenschafts- und Publikationsfreiheit

Für die neuere katholische Moral- und Soziallehre sind amtskirchliche römisch-katholische Dokumente wichtig, die seit den 1990er Jahren verfasst wurden. Zu ihnen gehören die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1990) sowie das päpstliche Motu proprio „Ad tuendam fidem“ (1998). Darüber hinaus ist z. B. die Enzyklika

„Veritatis splendor“ (1993) zu nennen. Auf Einzelheiten der verschiedenen Dokumente kann ich nicht eingehen. Insgesamt laufen sie darauf hinaus, die Gewissensfreiheit, die Forschungsfreiheit und die Lehrfreiheit katholischer Theologen, namentlich auch katholischer Moraltheologen oder Ethiker, stark einzuengen. Ihnen zufolge sind katholische Theologen zur „Unterwerfung“ oder zum „Glaubensgehorsam“ gegenüber der lehramtlich vertretenen ethischen Auffassung verpflichtet.

Demgegenüber seien ihre individuellen Freiheitsgrundrechte, zu denen die Gewissens-, Meinungs- oder Wissenschaftsfreiheit gehören, nachrangig. Das Lehramt besitze das Recht und die Pflicht, gegenüber einem Theologen „beschwerliche Maßnahmen“ zu ergreifen, darunter den Entzug der Lehrbefugnis. In der „Hierarchie der Rechte“ stehe die vom Lehramt verwaltete Wahrheit höher als die Freiheit des Einzelnen.¹⁰

Die Enzyklika „Veritatis splendor“ verurteilt sodann namentlich einige Moraltheorien, die mit der katholischen Lehre nicht vereinbar seien, insbesondere die teleologische Ethik, also eine Ethiktheorie, die an Handlungsfolgenabschätzungen interessiert ist.¹¹ Innerkatholisch ist hiermit ein Verdikt über den Ethikansatz ausgesprochen worden, der z. B. von dem Bonner katholischen Moraltheologen Franz Böckle vertreten worden ist. Aus protestantischer Sicht ist dies sehr zu bedauern; denn Böckles autonome Morallehre und seine Sicht der Handlungsfolgenabschätzung sind mit protestantischen Positionen besonders gut vereinbar, insoweit protestantische Ethikansätze sich auf die Idee der Autonomie bei Kant oder auf den Gedanken der Verantwortungsethik im Sinn Max Webers stützen. Als Alternative rückte die Enzyklika die deontologische moraltheologische Theorie ins Zentrum, der zufolge bestimmte Handlungen in sich selbst schlecht (intrinsic malum) seien. Zu den Handlungen, die als *intrinsic malum* gelten und daher verboten sind – zum Teil sogar explizit „absolut“ verboten sind –, gehören die hormonelle Kontrazeption, die künstliche Empfängnisverhütung, gleichgeschlechtliches Verhalten oder der Schwangerschaftsabbruch. Auf dieser Basis hat der Vatikan nach 1998 bekanntlich dann den Ausstieg der deutschen katholischen Kirche aus der gesetzlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung durchgesetzt. Auf der gleichen Linie liegt das Verbot der In-vitro-Fertilisation, das die Kongregation für Glaubenslehre im Jahr 1987 ausgesprochen hatte, und zahlreiches anderes.

Um diese Entwicklung genauer zu charakterisieren, greife ich eine katholisch-kirchenrechtliche Interpretation auf. Ihr zufolge hat das Lehramt den Umfang der Lehren, die als unverrückbares Glaubensgut gelten und nicht angetastet werden dürfen, das *depositum fidei*, in der jüngeren Zeit bewusst ausgedehnt. Darüber hinaus habe

3 Vgl. Karl-Heinz Peschke, *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*, Trier 1995, 345.

4 Vgl. Adrian Holderegger, *Zur Euthanasie-Diskussion in den USA*, in: ders. (Hg.), *Das medizinisch assistierte Sterben*, Freiburg/Schweiz und Freiburg/Br. 1999, 123-137, hier 133ff.

5 Vgl. Hartmut Kreß, *Sterbehilfe und Sterbebegleitung im Licht der Patientenautonomie*, in: *Der Gynäkologe* 40 (2007), 960-965.

6 Vgl. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1998, 210ff, 215ff.

7 Ludger Honnefelder, *Die ethische Rationalität der Neuzeit*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, 1978, 19-45, hier 23.

8 Vgl. Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik*, Bd. 2, Konkretionen, Regensburg 2005.

9 Vgl. Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, München 1990, XIIf, 90-109.

10 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, 24. Mai 1990, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 98, Bonn, Nr. 36ff. – Zu einigen weiteren Einzelheiten: H. Kreß, *Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche Lehre oder argumentative Wertorientierung?*, in: *ZEE* 45 (2001), 121-134, bes. 123ff.

11 Vgl. Enzyklika „Veritatis splendor“ von Papst Johannes Paul II., 6. August 1993, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 111, Bonn, Nr. 79ff.

sich das Lehramt stärker als je zuvor die Definitionskompetenz darüber zugesprochen, *welche* Aussagen als unverrückbar feststehend gelten. Der katholische Kirchenrechtler zieht die Schlussfolgerung: „Der gegen theologische Kritik [gemeint ist hier: gegen die Kritik von Seiten der katholischen Theologie] bekräftigte amtliche Gebrauch des Begriffs *Depositum fidei* ist ein Beleg für den die römisch-katholische Kirche kennzeichnenden engen Zusammenhang von Glaube und Recht, der auch vor besondere ökumenische Vermittlungsaufgaben stellt.“¹²

Diese Tendenzen des neueren katholischen Kirchenrechts bzw. der innerkatholischen Kirchenpolitik belasten auch das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Ethik (das erwähnte Zitat hat diese Belastung dadurch umschrieben, dass es euphemistisch von „besonderen ökumenischen Vermittlungsaufgaben“ sprach, die die katholische Seite zu leisten habe). Die wesentlichen Punkte sind 1. die quantitative Ausweitung der verbindlichen Glaubenssätze durch das Lehramt, und zwar ganz deutlich ebenfalls im Blick auf Punkte, die Ethik, Moral und die alltägliche Lebensführung von Menschen betreffen, 2. der Anspruch des Lehramtes auf Definitionskompetenz bzw. auf Kompetenzkompetenz, welche Aussagen zu Glaube oder Moral als verbindlich gelten und aufgrund eines „kirchlichen Rechtsbefehls“¹³ von Laien und Theologen als gültig zu akzeptieren sind, sowie – im Rahmen dieser Logik dann folgerichtig – 3. die weiter ansteigende Verrechtlichung theologischer und ethischer Themen. Auch ethische Aussagen oder Urteile sind inzwischen in hohem Maß juridifiziert und klerikalisiert oder – um einen Neologismus zu verwenden – verkirchenrechtlicht worden. Das katholisch-lehramtliche Bestreben, in der katholischen Kirche und auch im Blick auf die katholische Theologie eine Binnenklerikalisierung durchzusetzen, ist schon vor mehreren Jahrzehnten, noch vor den Verschärfungen durch Johannes Paul II. und Kardinal Ratzinger bzw. Benedikt XVI., kirchensoziologisch aufgearbeitet und kritisch analysiert worden.¹⁴ Angesichts der lehramtlichen Voten aus den 1990er Jahren sind die kritischen Akzente heutzutage zweifellos noch zu verstärken. Der Sachverhalt, dass bestimmte Positionen, die von der Auffassung des Lehramts abweichen, von Vertretern der katholischen Theologie nach außen nicht vertreten werden sollen, hat auch für den Dialog zwischen katholischer und evangelischer Ethik Hürden errichtet, mit denen sich schwer umgehen lässt. Dies betrifft im übrigen nicht nur die akademische Ethik, sondern ganz offensichtlich ebenfalls zwischenkirchliche Kommissionen und kirchenoffizielle Bemühungen um ethische Fragen; denn es fällt auf, dass es um die „Gemeinsamen Erklärungen“ der EKD und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz sehr still geworden ist.

Ein Kern des Problems besteht darin, dass für die katholische Theologie einschließlich der katholischen Ethik die Wissenschaftsfreiheit und die Publikationsfreiheit nur eingeschränkt gelten. Dies ergibt sich unmittelbar aus den maßgebenden Dokumenten des Vatikans¹⁵, steht jedoch in Spannung zu allgemein anerkannten ethischen und grundrechtlichen Standards und zu Artikel 5 Absatz 3 des Grundgesetzes, der die Wissenschaftsfreiheit garantiert. Der Antagonismus zwischen lehramtlich-autoritativen Vorgaben einerseits, dem Grundrecht auf Wissenschaftsfreiheit andererseits wird auch in der verfassungsrechtlichen Literatur erörtert.¹⁶ Wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsethisch kann es nicht überzeugen, dass die katholische Theologie oder die katholische Ethik die Vorgaben des Lehramts lediglich „auslegen“ oder sie – wie es in katholischen Dokumenten heißt – „verfeinern“, aber nicht von ihr abweichen und sie nicht ergebnisoffen debattieren soll. Gerade aus protestantischer Sicht befremdet es, dass die Freiheit der wissenschaftlichen Äußerung durch

Vorgaben eines zentralen Lehramts rigide eingeschränkt wird, weil das Postulat der Wissenschaftsfreiheit für die Geistesgeschichte der evangelischen Theologie und generell für die Selbstdeutung des Protestantismus seit der Reformation essentiell ist.¹⁷

Behutsam und ohne an der hierarchischen Lehramtsstruktur oder den Kirchenrechtsvorgaben als solchen Kritik zu üben, weisen sogar katholische Ethiker selbst darauf hin, dass die Wissenschafts- und Meinungsfreiheit an katholischen Fakultäten gefährdet ist: „Ausinandersetzungen“, die zwischen der Amtskirche und Theologen entstanden sind, „disziplinarisch abzukürzen, indem z. B. Theologinnen und Theologen ohne vorausgehende inhaltliche Debatte und Prüfung von Argumenten die kirchliche Lehrerlaubnis verweigert oder entzogen wird, dient weder der Wahrheitsfindung, noch ist es ein Ausweis starker Identität, die eine notwendige Voraussetzung von Pluralitätsfähigkeit ist.“¹⁸ Es überrascht freilich, dass katholische Juristen sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen lehramtlichen Vorgaben und der Wissenschaftsfreiheit kaum beschäftigen. Als Ernst-Wolfgang Böckenförde im Jahr 2004 seine Texte zur Religionsfreiheit neu edierte und kommentierte, ließ er das Problem innerkirchlich geltender Freiheitsrechte, darunter die Wissenschaftsfreiheit der Theologie, ganz unerwähnt.¹⁹ Andererseits fällt dann umso mehr auf, dass er, wenngleich zeitlich verzögert, die Beschränkungen der Meinungs- oder Publikationsfreiheit für Katholiken dann doch kritisierte. Offenbar unter Anspielung auf die Verschärfung des kanonischen Rechts im Jahr 1998 (CIC can. 750), auf das *Motu proprio* „*Ad tuendam fidem*“ und den Lehramtlichen Kommentar der Kongregation für die Glaubenslehre zur *Professio fidei* sowie auch den Canon 752 des CIC beklagte er im Dezember 2005 „eine deutliche Tendenz, Autorität und Verbindlichkeit von Äußerungen des ordentlichen päpstlichen Lehramts, soweit möglich, aufzusteigern; sie zwar von der des unfehlbaren Lehramts formell zu unterscheiden, aber in der Sache stark an diese anzugleichen“. Hieraus resultierte seine rhetorische Frage: „Soll in der Tat jeder Gläubige und Theologe still zusehen und zuwarten müssen, ohne sich selbst dafür engagieren zu können, bis das Lehramt womöglich selbst zu einer besseren Einsicht kommt?“²⁰ Im Jahr 2006 ging Böckenförde noch etwas weiter und beklagte die kirchenrechtlichen Einschränkungen, die den Willen, das Denken und die Meinungsäußerungen oder die Wissenschaftsfreiheit von Katholiken betreffen: „Auch eine sorgfältig geprüfte, zwingend erscheinende Einsicht kann lediglich zur ausnahmsweisen inneren Suspension der Zustimmung, dem sog. schweigenden Gehorsam führen; jede öffentliche Anfrage und Kritik, auch in der Form wissenschaftlicher Diskussion, wird ausgeschlossen.“²¹

Anders gesagt: Zu einer Reihe von Themen, darunter bioethischen Themen, lässt das katholische Lehramt es nicht mehr zu, öffentlich oder akademisch-moraltheologisch Möglichkeiten ethischer Abwägung auszuloten. Genau das, was ich als die Stärke der katholischen Ethiktradition ansehe – die Orientierung an Güterabwägungen –, ist hiermit ins Abseits geraten. Stattdessen prägen sich Normativismen aus, indem Einzelnormen verabsolutiert und Verbotsnormen statuiert wurden. Dass dies ethische Dialoge, auch den evangelisch-katholischen Ethikdialog, beeinträchtigt, liegt auf der Hand.

2.2. Die katholische Kirche im Widerspruch zum Grundrecht auf Selbstbestimmung

Gravierend ist, dass die amtliche katholische Morallehre sogar in unterschiedlicher Hinsicht in ein Spannungsverhältnis zum allgemeinen Persönlichkeitsrecht oder dem individuellen Grundrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung geraten ist. Hierzu nochmals ein einzelnes Beispiel. Seit 2004 äußerten der Vatikan sowie deutsche katholische

Bischöfe, dass Patientenverfügungen in bestimmten Fällen keinesfalls gültig seien. Konkret geht es um die Beendigung lebenserhaltender Maßnahmen durch künstliche Ernährung, also durch invasiven Eingriff mit Hilfe einer PEG-Sonde, beim irreversiblen apallischen Syndrom. Bekanntlich enthalten Patientenverfügungen aus gutem Grund immer wieder die Bestimmung, dass im Fall des sogenannten Wachkomas die künstliche Ernährung nach einer längeren Frist, wenn keine Aussicht auf Wiederherstellung mehr besteht, beendet werden soll. Nun beruhen Patientenverfügungen ethisch sowie rechtlich auf dem Grundrecht auf Freiheit und Selbstbestimmung (Grundgesetz Art. 2 Absatz 1). Andererseits lehnen katholisch getragene Kliniken oder Pflegeeinrichtungen es aber ab, eine valide, auf freier Entscheidung beruhende Patientenverfügung zu beachten, die den Abbruch der künstlichen lebenserhaltenden Interventionen beim lang andauernden apallischen Syndrom verlangt. Dies erfolgt unter Berufung auf Vorgaben des Vatikans und auf das Grundrecht auf Religionsfreiheit, das hierbei als korporatives Grundrecht, also als Grundrecht der katholischen Kirche und ihrer Kliniken oder Pflegeeinrichtungen als Institution, gedeutet wird.

Auf diese Weise bricht in Deutschland und inzwischen auch in anderen Ländern – USA²², Österreich²³ – ein schwerwiegender Grundrechtskonflikt auf: das individuelle Selbstbestimmungsrecht von Patienten, das ggf. in Patientenverfügungen seinen Niederschlag findet und auf dessen Basis für das irreversible Wachkoma die Beendigung lebenserhaltender Maßnahmen verlangt wird, versus korporative Religionsfreiheit der katholischen kirchlichen Einrichtung, die absolut die Lebenserhaltung verlangt. Zahlreiche Stimmen aus den Rechtswissenschaften und der Ethik haben dargelegt, dass und warum das individuelle Selbstbestimmungsrecht den Vorrang besitzen muss.²⁴ Im Einzelfall ist bereits von Gerichten in diesem Sinn entschieden worden.

Nun ist zu beobachten, dass das Gebot der künstlichen Lebensverlängerung für die beschriebene Handlungssituation (lang andauerndes apallisches Syndrom) auch von katholischen Moralthologen durchaus in Frage gestellt wird. Dies geschieht freilich in der Form, dass eventuelle Ausnahmen vom kirchlichen Gebot, das Leben des aktuell nicht mehr äußerungsfähigen Patienten künstlich aufrecht zu erhalten, aus den päpstlichen Texten selbst herausgelesen werden.²⁵ Wie weit diese Textdeutung tatsächlich trägt, bleibe an dieser Stelle unerörtert. Von Interesse ist hier vielmehr, dass die moralthologische Reflexion nicht auf den normativen Widerspruch zwischen der lehramtlichen Vorgabe und dem Grundrecht auf Selbstbestimmung als solchen hinweist. Sie hält sich vielmehr an die oben erwähnte formale kirchliche Vorgabe, der zufolge die katholische Theologie die kirchlichen Aussagen nicht überschreiten, sondern sie nur „auslegen“ und „verfeinern“ darf. Der ethisch, juristisch und grundrechtlich springende Punkt, dass die kirchliche Lehre in Widerspruch zum Individualgrundrecht auf Selbstbestimmung und zur Patientenautonomie geraten ist, wird nicht thematisiert – erklärlich wohl aus den oben erwähnten Restriktionen, die die Äußerungs- und Publikationsfreiheit der katholischen Theologie betreffen.

Damit sind nochmals Aspekte herausgestellt worden, die zur Zeit eine Trennungslinie zwischen evangelischer und katholischer Theologie und Ethik markieren: 1. die faktische Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit auf katholischer Seite (ausweitend gesagt: Dies betrifft in katholisch getragenen Universitäten nicht nur die theologischen, sondern ebenfalls nichttheologische Fakultäten; aktuell zeigt sich dies an der Befürchtung der katholischen Universität Löwen, der Vatikan beabsichtige, auch dort die Abteilung für Reproduktionsmedizin zu schließen²⁶); 2. das Zurückdrängen ethischer Abwägungen

für bestimmte Themen, zu denen Verbotsnormen statuiert worden sind; 3. zunehmende Distanz gegenüber Freiheit und Selbstbestimmung als individuellem Grundrecht generell. Angesichts der Ausgangsfrage meines Referates – „Katholische und evangelische Ethik im Nebeneinander – fördernd oder hemmend für den Ethikdiskurs?“ – gelange ich gegenwärtig mithin zu der Bilanz, dass die Möglichkeiten zur Kooperation zwischen protestantischer und katholischer Ethik limitiert sind. Zugleich ist zu beobachten, dass sich das belastete Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Ethik negativ auf die allgemeine Ethikdiskussion in unserer Gesellschaft auswirkt.

3. Der Gegensatz zwischen den konfessionellen Ethiken – Problempunkt für den Ethikdiskurs in Gesellschaft und Rechtspolitik im Allgemeinen

Aus aktuellem Anlass – im Vorfeld der Bundestagsdebatte und -abstimmung zum Stammzellgesetz am 11. April 2008 – knüpfe ich an die gesellschaftlichen und rechtspolitischen Debatten über die humane embryonale Stammzellforschung an. Bekanntlich votierten die deutschen katholischen Bischöfe sowie zahlreiche Vertreter evangelischer Kirchen oder evangelische kirchliche Gremien gegenüber humaner embryonaler Stammzellforschung seit der Entdeckung dieses biologischen Materials 1998 scharf abweisend. Einzelne Gremien oder Vertreter der evangelischen Kirchen haben sich in letzter Zeit freilich etwas weniger negativ geäußert.²⁷ In den zurückliegenden Jahren waren es vor allem jedoch Vertreter der akademischen evangelischen Ethik gewesen, die darlegten, dass eine normierte, transparent durchgeführte embryonale Stammzellforschung auch im Inland ver-

12 Norbert Lüdecke, *Depositum fidei*, in: Axel Frhr. v. Campenhausen u.a. (Hg.), *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd.1, Paderborn 2000, 403-404, Zitat 404.

13 N. Lüdecke, a.a.O.

14 Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg/Br. 1973.

15 Zum Gebot, im Fall abweichender Meinung auf die Veröffentlichung der eigenen Sicht in Publikationen zu verzichten und zu „schweigen“, vgl. z. B. die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990 Nr. 31.

16 Vgl. Friedhelm Hufen, *Wissenschaftsfreiheit und kirchliches Selbstbestimmungsrecht an theologischen Fakultäten staatlicher Hochschulen. Für eine grundrechtsorientierte Lösung eines alten Problems*, in: Dieter Dörr u. a. (Hg.), *Die Macht des Geistes. Festschrift für Hartmut Schiedermaier*, Heidelberg 2001, 623-642.

17 Vgl. H. Kreß, *Gewissen und Gewissensfreiheit: Kristallisationspunkt protestantischer Theologie*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96 (2006), 64-88; ders. (Hg.), *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Hans von Schubert*, Waltrop 2004, s. dort auch die ausführliche Einleitung des Vf.s (5-90); Hermann Weber, *Theologische Fakultäten und Professuren im weltanschaulich neutralen Staat*, in: *NVwZ* 2000, H. 8, 848-857, bes. 856f.

18 Marianne Heimbach-Steins, *Subsidiarität und Partizipation in der Kirche*, in: dies. (Hg.), *Christliche Sozialethik*, Bd. 2, Konkretionen, Regensburg 2005, 281-313, hier 312.

19 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster 2004.

20 E.-W. Böckenförde, *Rom hat gesprochen, die Debatte ist eröffnet*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 7. Dezember 2005, 39.

21 E.-W. Böckenförde, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, 2. erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Münster 2007, 487.

22 Vatican: *Food, water must be provided to vegetative patients*, in: catholic online, www.catholic.org, 14.09.2007.

23 Vgl. U. H.J. Körtner, *Patientenverfügungen in der theologischen Diskussion*, in: ders., Christian Kopetzki, Maria Kletecka-Pulker (Hg.), *Das österreichische Patientenverfügungsgesetz*, Wien, New York 2007, 20-33, hier 22ff.

24 Vgl. H. Kreß, *Am Lebensende. Patientenverfügungen und das Recht auf Selbstbestimmung in der Perspektive protestantischer Ethik*, in: Ulrich H.J. Körtner u. a. (Hg.), *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen*, Neukirchen-Vluyn 2006, 95-114, kritisch zur katholischen Kirche ebd. 103ff (mit einigen Einzelnachweisen); Ernst Ankermann, *Sterben zulassen*, München, Basel 2004; Christoph Meier, Gian Domenico Borasio, Klaus Kutzer (Hg.), *Patientenverfügung*, Stuttgart 2005; Torsten Verrel, *Patientenautonomie und Strafrecht bei der Sterbebegleitung*, München 2006.

25 Vgl. Karl Golsner, *Ehrfurcht vor dem Leben an seinem Ende. Argumentation katholischer Moralthologie*, in: Ulrich H.J. Körtner u. a. (Hg.), *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen*, Neukirchen-Vluyn 2006, 51-69, hier 62f.

26 Vgl. I. Broens, *Are Catholic Universities giving up reproductive medicine?* in: *Reproductive BioMedicine Online* 2007, Vol. 15 Suppl. 2, 43-46.

27 Vgl. *Evangelische Kirche von Westfalen, Ethische Überlegungen zur Forschung mit menschlichen Embryonalen Stammzellen*, Bielefeld 2007.

tretenbar, ja sogar geboten sei. Relativ große Beachtung fand der Artikel, den neun Fachvertreter der evangelischen Ethik (auch ich selbst) kurz vor der Bundestagsdebatte des 30. Januar 2002 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung publizierten. Dieser Artikel wurde oftmals zitiert; er wurde aber auch angegriffen, nicht zuletzt aufgrund der Überschrift, unter der er in der Zeitung erschien: „Pluralismus als Markenzeichen“. Die Überschrift wurde so gedeutet, als hätten die Verfasser im Schwerpunkt den protestantischen Pluralismus herausstellen wollen und als sei es ihnen darum gegangen, der katholischen Seite mangelnden Pluralismus vorzuwerfen.

Nun war es zwar so, dass der Artikel tatsächlich den binnenprotestantischen Pluralismus ins Licht rückte; denn es sollte deutlich werden, dass die Öffentlichkeit keineswegs nur das Nein evangelischer Kirchenvertreter als „die“ Stimme des Protestantismus (im Singular) werten darf. Im Kern ging es in dem Zeitungsbeitrag vom 23.01.2002 dann aber um etwas ganz anderes, nämlich um einen rechtspolitischen Kompromissvorschlag, der auf eine Importlösung abzielte, so wie sie vom Deutschen Bundestag danach auch beschlossen wurde (wobei die Regulierung mit Hilfe eines starren Stichtags, die der Bundestag 2002 ebenfalls beschloss, von den Autoren freilich keinesfalls vorgeschlagen worden war). An dieser Stelle möchte ich nun auf keine Einzelheiten der damaligen oder der jetzigen Stammzelldebatte eingehen, sondern nur darauf aufmerksam machen, dass der Artikel eine Überschrift trug, der gemäß die Autoren mit Hilfe eines Kompromissvorschlages die „starrten Fronten“ der rechtspolitischen Kontroversen von 2001/2002 aufbrechen wollten.²⁸ Die Frankfurter Allgemeine publizierte ihn stattdessen unter dem Titel: „Pluralismus als Markenzeichen“, der sofort dahingehend gedeutet wurde, als sei die Stoßrichtung eine Polemik gegen die katholische Theologie oder gegen die katholische Kirche gewesen.

An diesem Beispiel zeigt sich, dass ein hohes Interesse von Medien an konfessionellen Kontroversen besteht. Diese mediale Logik beeinträchtigt jedoch die Sachdiskussion. Noch problematischer ist es, dass sich katholische und evangelische Kirchenvertreter, am 27. Dezember 2007 auch der Ratsvorsitzende der EKD, auf diese Logik einließen. In dem Artikel von Wolfgang Huber wurde der Kurswechsel der EKD, anstelle des früheren Nein zur embryonalen Stammzellforschung jetzt eine etwas forschungsfreundlichere Haltung einzunehmen und eine Verschiebung des Stichtags auf ein den Forschungsinteressen entgegenkommendes Datum hinzunehmen, von ihm als Ausdruck evangelischer Verantwortungsübernahme dargestellt, die sich von katholischer Unbeweglichkeit unterscheidet.²⁹ Der Ratsvorsitzende der EKD distanzierte sich von Normativismen und von autoritativen Tendenzen des katholischen Lehramts, die auch im hier vorliegenden Beitrag problematisiert worden sind. Irritierend war indessen, dass er ausgerechnet im Kontext der aktuellen Tagespolitik Kritik an der autoritativen Struktur des katholischen Lehramts als solcher übte und diese dazu nutzte, den Schwenk der EKD in der Frage des „Stichtags“ nach außen zu legitimieren. Auf diese Weise verwob er eine tagespolitische Stellungnahme mit einer Grundsatzkritik am Lehramt.³⁰

Der kontroverstheologische Zungenschlag, der hierdurch in die Debatte über die Novellierung des Stammzellgesetzes gebracht wurde, ist bedauerlich. Nicht zufällig war angesichts der deutschen Stammzelldebatte immer wieder von der Eskalation eines Kulturkampfes oder vom „Weltanschauungskrieg“ (Ernst-Ludwig Winnacker) die Rede. Es wird sich schwerlich bestreiten lassen, dass die Stammzellfrage Anfang 2008 von Medien in beträchtlichem Maß als evangelisch-katholischer Konfessionsstreit aufbereitet worden ist. Die Sachfragen, um die es eigentlich ging – z.B. der Sachverhalt, dass jeder

„starre“ Stichtag erhebliche Probleme aufwirft und dass noch in verschiedener anderer Hinsicht beim Stammzellgesetz Reformbedarf bestand³¹ –, sind darüber teilweise geradezu verdrängt worden. So betrachtet hemmt das Nebeneinander oder Gegeneinander von evangelischer und katholischer Ethik – in diesem Fall ist zu sagen: das Gegeneinander von kirchlich vertretenen moralischen Positionen – letztlich sogar den Ethikdiskurs in unserer Gesellschaft im Allgemeinen. Ethische Sachfragen werden überlagert, weil sie als konfessionelle Streitfragen ausgetragen werden. Im Extremfall kann dies dazu führen, die ethisch-rechtliche Sachdebatte zu konterkarieren.

4. Fazit

Folgende Schlussfolgerungen ergeben sich aus meiner Sicht:

1. Der Tendenz, dass in der rechtspolitischen Debatte ethische Sachfragen religiös oder konfessionell überlagert werden, sollte entgegengewirkt werden. Auf eine Rückkehr zur ethischen Sachdiskussion hinzuwirken, ist eine Aufgabenstellung für die akademische Ethik, nicht zuletzt für die protestantische Ethik.

2. Die inhaltlichen Kontroverspunkte zwischen evangelischer und katholischer Ethik sollten aufgearbeitet und debattiert werden. Zum Beispiel bedarf es der Diskussion, ob die persönliche Autonomie oder das persönliche Gewissen so stark beschnitten werden dürfen, wie die katholische Lehre es in verschiedener Hinsicht fordert.

3. Um auf das „Handbuch der christlichen Ethik“ von 1978 zurückzukommen: Gegenüber dem Jahr 1978 haben sich die kulturellen Rahmenbedingungen erheblich verändert. Wenn man von „christlicher Ethik“ spricht, sind heute z. B. auch die orthodoxe oder die atkatholische Ethik zu berücksichtigen: Zudem hat der interkulturelle und interreligiöse Ethikdialog gesellschaftlich einen ganz neuen Stellenwert erhalten; er müsste von den theologischen Ethiken aufgegriffen werden. Gemessen an der Wertepluralität, von der die Gegenwartsgesellschaft geprägt ist, ist das dreißig Jahre alte „Handbuch der christlichen Ethik“ konzeptionell nicht mehr breit genug angelegt.

4. In einer – hypothetischen – Neufassung des Handbuchs wäre es auf jeden Fall sinnvoll, die Pluralität, die innerhalb der christlichen Ethiken selbst vorhanden ist, nach innen und nach außen zu verdeutlichen. Gelänge es den katholischen und evangelischen Ethiken, mit der jeweiligen innerkonfessionellen und mit der interkonfessionellen Pluralität konstruktiv umzugehen, könnte dies sogar eine Modellfunktion für den Wertediskurs in der pluralistischen Gesellschaft als ganzer besitzen. Die Aussichten, dies zu realisieren, sind zur Zeit aber nicht günstig.

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn

lehrt Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn

28 „Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung“; Abdruck unter dem ursprünglichen Titel in: Reiner Anselm, Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin, Göttingen 2003, 197-208.

29 Vgl. Wolfgang Huber, Auch der katholische Mensch kann irren, in: FAZ, 27.12.2007, 29.

30 Hierzu verständlicherweise kritisch: der katholische Moralthologe Antonio Aulic, Verletzender Fundamentalismus, in: Die Zeit, 03.01.2008.

31 Vgl. H. Kreß, Embryonenstatus und Gesundheitsschutz. Reformbedarf im Rahmen eines umfassenden Fortpflanzungsmedizin- und Stammzellgesetzes, in: Jahrbuch für Recht und Ethik Bd. 15, Berlin 2007, 23-50; ders., Ein neuer starrer Stichtag? Offene Fragen bei der Reform des Stammzellgesetzes, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 41 (2008), 53-54; Jochen Taupitz, Erfahrungen mit dem Stammzellgesetz, in: Juristenzeitung 2007, H. 3, 113-122; Peter Löser, Bettina Hanke, Claudia Lerch, Forschung an humanen embryonalen Stammzellen in Deutschland: Die gegenwärtige Situation im Kontext der internationalen Forschung, in: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik Bd. 12, Berlin, New York 2007, 285-317.