

Studien zu einer „Ethnologie der evangelischen Kirche“

Horst Gorski

EVANGELISCHE ETHIK ZWISCHEN FREIHEIT, ORDNUNG UND VERANTWORTUNG

**VON DER SUCHE NACH ORIENTIERUNG IM WANDEL VON
LEBENSFORMEN, LEBENSRISEN UND TECHNOLOGIE**



© geralt/pixabay.com

Studien zu einer „Ethnologie der evangelischen Kirche“ III
August 2026, Heidelberg

Studien zu einer „Ethnologie der Evangelischen Kirche“

Horst Gorski unternimmt in seinen Studien zu einer „Ethnologie der Evangelischen Kirche“ den Versuch, aus der Distanz eine Feldbeobachtung der evangelischen Kirche vorzunehmen. Da er über mehr als 40 Jahre eigene berufliche Erfahrung in der evangelischen Kirche verfügt, nutzt er genau diese Feldkenntnis, um mit Hilfe von methodengestützter Distanz und Verfremdung zu verstehen, was er sieht. Dabei kommen gesellschafts-, diskurs-, system- und institutionentheoretische Ansätze zum Einsatz.

Alle Rechte vorbehalten.

Abdruck oder vergleichbare Verwendung von Arbeiten der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) ist auch in Auszügen nur mit vorheriger schriftlicher Genehmigung gestattet.

Die Beiträge der Studien zu einer „Ethnologie der Evangelischen Kirche“ unterliegen einem Verfahren der Begutachtung durch Fachkolleginnen und -kollegen der FEST.

Layout und Satz: Anke Maria Muno

© FEST, Heidelberg, 2026

Forschungsstätte der Evangelischen
Studiengemeinschaft e.V. (FEST)
Institut für interdisziplinäre Forschung

Schmeilweg 5
69118 Heidelberg
Telefon +49 6221 9122 0
E-Mail: info@fest-heidelberg.de
www.fest-heidelberg.de

<https://www.fest-heidelberg.de/querschnittsprojekte/detail/nachricht/id/62855-ethnologie-der-evangelischen-kirche/?cb-id=207968>

ISBN 978-3-88257-085-4

- In der methodischen Grundlegung hatten wir festgestellt, dass nahezu alle in der Gegenwart relevanten und für die Zukunftsgestaltung drängenden Themen vor 40 Jahren entweder das Licht der Welt erblickten oder in den Fokus der Aufmerksamkeit rückten. In dieser 3. Studie richtet sich der Blick auf die Veränderung von Lebensformen, neue Risiken und technologische Innovationen.
- Exemplarisch werden analysiert die Äußerungen im Raum der EKD zur Homosexualität, zu bio- und medizinethischen Themen sowie zur ökologischen Krise. Es wird nach den Modellen ethischer Urteilsbildung gefragt, deren sich die evangelische Kirche bedient hat.
- Zunächst jedoch wird das Spannungsfeld von Offenbarung, Geschichte und Erfahrung angesprochen, in dem die Kirche sich orientiert. Denn mit Beginn der Aufklärung schwand die Plausibilität, sich den Zugang zur Wirklichkeit durch Offenbarung vorgeben zu lassen. Es trat als neue Kategorie die Geschichtlichkeit der Überlieferung in das Denken. Nicht zuletzt die Rolle der biblischen Überlieferung musste daraufhin völlig neu aufgestellt werden.
- Mit der Wendung der Aufklärung zum Subjekt trat unvermeidbar die Kategorie der Erfahrung hinzu. Denn das „Ich denke, also bin ich“ ist selbst ein Akt, der der Reflexion nur als Akt der Erfahrung zugänglich ist.
- Die Theologie in der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts arbeitete sich an der Frage, wie Offenbarung, Geschichte und Erfahrung zueinander geordnet werden und wie daraus belastbare theologische Aussagen werden könnten, mit existenziellem Ernst ab.
- An diese kontrovers und teilweise erbittert geführten Debatten musste die evangelische Kirche nach 1945 anknüpfen, um ihre Äußerungen zu den Fragen der Gegenwart theologisch und denkerisch plausibel zu machen.
- Offenbarung kann nicht einfach suspendiert werden, wenn Äußerungen die Äußerungen einer Kirche sein sollen. Sie müssen aber in ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen und mit der Erfahrung der Menschen vermittelt werden. Dafür gibt es keine glatten Lösungen, nur Annäherungen.
- Ein besonderer Blick wird auf die Frage gerichtet, warum die normative Akzeptanz der Naturwissenschaften für die Theologie bereits Mitte des 20. Jahrhunderts selbstverständlich war, während die Humanwissenschaften lange Zeit skeptisch betrachtet, ja abgewertet wurden und erst ab Ende 1960er Jahre nach und nach von der Theologie rezipiert wurden.

- Diese Studie vertritt die These, dass die Humanwissenschaften als Wissenschaften, die in irgendeiner Form mit der Seele des Menschen befasst sind, es nicht nur wegen der Ablehnung des Pietismus durch die dialektische Theologie schwer hatten, sondern auch, weil die Befassung mit der Seele als unmännlich galt und mit der Vorstellung des Glaubens als einer „Tat“ unvereinbar schien. Diese männliche Imprägnierung der Glaubenskultur wirkte lange nach und wurde erst durch das Eintreten von immer mehr Frauen in kirchliche Ämter und die akademische Theologie überwunden.
- „Leben“ wurde zum Grundbegriff ethischer Diskurse. Zwar ist „Leben“ eine Kategorie des Glaubens von alters her, aber Veränderungen der Lebensformen in solcher Geschwindigkeit und Gefährdungen des Lebens durch technische Innovationen bis hin zur Selbstauslöschung der Menschheit hatte es bis dato nicht gegeben.
- Angesichts dieser Herausforderungen mussten die Begriffe Freiheit, Ordnung und Verantwortung, die die evangelische Ethik seit der Aufklärung bestimmten, neu definiert und geordnet werden. Freiheit wurde auf der Linie von Kant und Hegel als „kommunikative Freiheit“ bestimmt. D.h. als Freiheit, die gegenüber Gott und den Mitmenschen (Mitgeschöpfen) verantwortet und rechtlich geregelt werden muss. An die Stelle des Sittengesetzes treten Schrift und Tradition. Frei ist, wer aus Einsicht in diese Verantwortung handelt.
- Fortschreitend traten an die Stelle von Ordnungsaspekten inhaltlich qualifizierte Aspekte des Handelns. Am Beispiel der Homosexualität: An die Stelle der Frage, ob Homosexualität der göttlichen Ordnung widerspricht, traten die Beziehungskategorien Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung.
- Ehe und Familie waren für die evangelische Kirche lange von einem metaphysisch gebundenen Institutionenverständnis bestimmt. Erst 2013 wandte sich die EKD in einem offiziellen Text gegen dieses metaphysische Institutionenverständnis und definierte Familie neu als generationenübergreifende Verantwortungsgemeinschaft.
- Auf den Feldern der Lebensformen und der Bio- und Medizinethik bestimmte die Sorge vor ungehemmter Freiheit und Ordnungsverlust lange Zeit die ethischen Debatten. Man fürchtete „Dammbrüche“, wenn man erst einmal der Freiheit mehr Raum gegeben hätte. Erst langsam konnte diese Sorge eingehegt (nicht überwunden) werden. Die Urteilsbildung veränderte sich entsprechend deutlich über die Jahrzehnte.

- Anders war dies beim Themenfeld der ökologischen Krise. Hier wurde die „Fortschrittsgläubigkeit“ als modernes Problem bereits in der Vergangenheit verortet, die man nun hinter sich lassen wollte. Wohl auch die internationale Aufstellung dieser Thematik trug dazu bei, dass die evangelische Kirche bei dieser Thematik nicht „hinter“, sondern häufig „vor der Welle“ war.
- Religion passt nicht „fugenlos“ in die moderne Gesellschaft. Sie vertritt mit ihrer transzendentalen Bindung ein „Surplus“, das sich nicht aus der Welt schaffen lässt. Gerade darin, diese Beunruhigung aussprechen und aushalten zu können, kann der Beitrag der evangelischen Ethik gesehen werden.

Horst Gorski

**EVANGELISCHE ETHIK ZWISCHEN FREIHEIT, ORDNUNG UND
VERANTWORTUNG – VON DER SUCHE NACH ORIENTIERUNG
IM WANDEL VON LEBENSFORMEN, LEBENSRIKEN UND TECHNOLOGIE**

Studien zu einer „Ethnologie der evangelischen Kirche“ III
August 2026, Heidelberg

Inhalt

	Einleitung	3
I	Im Spannungsfeld von Offenbarung, Geschichte und Erfahrung – eine hermeneutische Aufgabe	5
	1.1 Entmythologisierung des Evangeliums – Akzeptanz der Naturwissenschaft versus Skepsis gegenüber allem Seelischen	8
	1.2 Pathos und Männlichkeit – Eine glaubenskulturelle Imprägnierung	10
	1.3 Leben als Grundbegriff ethischer Diskurse	13
	1.4 Freiheit und Ordnung – Welche Moderne hat die evangelische Kirche rezipiert?	18
	1.5 Zugriff auf die Wirklichkeit	23
	1.6 Der Ruf nach Ethik	26
2	Drei Bereichsethiken – Die Tiefenmatrix ihrer Argumentationen exemplarisch dargestellt	28
	2.1 Die Debatte um Lebensformen	28
	2.1.1 Das Abstandsgebot	33
	2.1.2 Der biblische Befund	34
	2.1.3 Die Ehe als Institution	37
	2.1.4 Generativität und Generationalität	42
	2.1.5 Eine Beobachtung zum Schluss	44
	2.2 Das Leben als Thema der Bio-Ethik	45
	2.2.1 Die Stammzellenforschung als Herausforderung für die Ethik – Eine exemplarische Rekonstruktion ethischer Argumente	48
	2.2.2 Probebohrungen im Längsschnitt	53
	2.2.2.1 Menschenwürde	53
	2.2.2.2 Selbstbestimmung	56
	2.2.2.3 „Kommunikative Freiheit“ als Ersatz für die Institutionentheorie	60
	2.2.2.4 Die Befürchtung negativer gesellschaftlicher Veränderungen (Dammbruch)	61

2.3	Die ökologische Krise	64
2.3.1	Die biblisch-theologische Fundierung	66
2.3.2	Universalismus als Koordinatensystem kirchlichen Handelns	69
3	Schlussbetrachtung	73
	Literaturverzeichnis	74

Einleitung

Wenn ein Besucher von einem anderen Stern die evangelische Kirche in Deutschland in der Nachkriegszeit beobachten würde, würden ihm möglicherweise die zahlreichen Stellungnahmen zu ethischen und gesellschaftspolitischen Themen auffallen. Markante Punkte, die seine Aufmerksamkeit finden würden, wären wahrscheinlich die „Heidelberger Thesen“ zur atomaren Abschreckung (1959), die Denkschrift zur Verantwortung des Eigentums (1962), die Denkschrift zur „Lage der Vertriebenen“ und zum „Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ (1965), die Denkschrift zu Fragen der Sexualität (1971), die verschiedenen Friedensdenkschriften von 1981, 2007 und 2025, die Studie „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen“ (1982), die Denkschrift „Landwirtschaft im Spannungsfeld, Wachsen und Weichen“ (1984), die Äußerungen zur „Bewahrung der Schöpfung“ seit dem Beschluss der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983, und schließlich Stellungnahmen zu Einzelthemen wie die zur „non-invasiven Pränataldiagnostik“ (2018) und zum „assistierten Suizid“ (2020 und 2023). Er würde sich fragen, welche konkreten Problemlagen und Diskurse sich hinter diesen Texten verbergen. Und er würde sich möglicherweise fragen, ob es vergleichbare Äußerungen der (evangelischen) Kirche auch früher schon gegeben hat und in anderen Ländern gibt. Diese letzte Frage – das kann man mit Sicherheit vermuten – würde er nach kurzer Recherche verneinen. Und so würde er sich fragen: Welche bestimmten Rahmenbedingungen waren es, die derartige Äußerungen der Kirche ermöglichten oder auch erforderten? Und wie ist die Kirche intern mit ihrer Urteilsbildung umgegangen? Woher hatte sie das Fachwissen zu den Einzelthemen? Wie hat sie ihre Tradition aktiviert, um sie auf die Themen der zweiten Hälfte des 20. und des frühen 21. Jahrhunderts beziehen zu können? Wie vermittelt sie ihre Inhalte zwischen biblischem Zeugnis, Tradition und Moderne? Auf welche Modellierungen der Moderne bezieht sie sich vor allem (z.B. Kant, Hegel, Schleiermacher, Adorno oder Luhmann)? Wie werden Freiheit und Ordnung zueinander ins Verhältnis gesetzt?

Zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die sie dabei vorfand, kann auf die Studie zu „Kirche in der demokratischen Gesellschaft“ verwiesen werden.¹ Maßgebliche Bedingungsfaktoren waren die Entstehung eines Bürgertums im 19. Jahrhundert mit intellektuellen, zeitlichen und wirtschaftlichen Ressourcen, die es erlaubten, sich gesellschaftlich – und kirchlich im Rahmen des „Priestertums aller Getauften“ – zu betätigen. Es war das besondere Verhältnis von Kirche und Staat, das in der Weimarer Reichsverfassung 1919 beschrieben wurde und den Kirchen einen eigenen Gestaltungsspielraum zugestand. Es war nach 1945 der Gedanke eines subsidiären Aufbaus der Gesellschaft, der auf die Aktivität freier Träger setzte. Und es war die besondere Situation in Politik und Gesellschaft, nach dem Zusammenbruch eines totalitären Regimes Konsense bewusst im Dialog zu erarbeiten und dazu die Stellungnahme wichtiger Akteure einzuholen.

In dieser vorliegenden dritten Studie sollen die Modelle der ethischen Urteilsbildung im Mittelpunkt stehen und anhand dreier beispielhaft betrachteter Bereichsethiken durchgespielt werden. Ein Besucher von einem anderen Stern müsste wahrscheinlich zunächst erhebliche Zeit aufwenden, um die historischen Prozesse und die gewachsenen Fragestellungen aufzusuchen, die hinter den Denkmodellen stehen. Denn auch wenn man von 1945 als von einer „Stunde null“ spricht, so knüpften die Diskurse der evangelischen Theologie und insbesondere die Grundsatzdiskurse zur Rolle der Historie, der Empirie und der menschlichen Seele für Theologie und Ethik eng an die Kontroversen seit der Aufklärung und näherhin seit den 1920er Jahren an. In dieser Hinsicht haben es Erdenbürger, die über einige philosophische, soziologische und theologische Kenntnisse verfügen, leichter. Dem Autor dieser Studie kommt zudem zugute, dass er 2015 bis 2023 für die Erarbeitung einer Reihe von Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von Amts wegen mitverantwortlich war, so dass er einige der Denk- und Diskussionsprozesse aus eigener Anschauung kennt. Allerdings ist auf die methodischen Hinweise in der ersten Studie zu einer „Ethnologie der evangelischen Kirche“ zur Distanzierung des Betrachters zu verweisen. Wie dort ausgeführt, behauptet das Ethnologie-Projekt aus methodischen Gründen keine Wahrheiten, sondern re-konstruiert Diskurse.²

¹ Insbesondere in Kapitel 5 „Verbandsprotestantismus‘ als Lebensform“ (50–58) werden die besonderen historischen, religionsverfassungsrechtlichen und systemischen Faktoren erörtert, die den Raum für das öffentliche Wirken der evangelischen Kirche nach 1945 bestimmten und im Wesentlichen bis heute bestimmen.

² Siehe Gorski, Ethnologie, Kapitel 3.2 zu „Laboratory live“ von Bruno Latour und Steve Woolgar, 8–12.

I Im Spannungsfeld von Offenbarung, Geschichte und Erfahrung – eine hermeneutische Aufgabe

„Die Welt ist die Sphäre, in der Menschen Probleme haben, in deren Bewältigung sie aufeinander angewiesen sind.“³ Mit dieser trefflichen Formulierung beschreibt der Philosoph Volker Gerhardt den Rahmen der Themenstellung von Philosophie und Theologie. Von ihnen sei zu fordern, „den Menschen zu lehren, wer er ist, welchen Platz er in dem von ihm selbst erschlossenen Kosmos hat, was ihm die Evolution, in die er zunehmend eingreift, bedeutet, und worauf es ihm in seinem kurzen Leben eigentlich ankommt“.⁴ Von der Kirche wird erwartet, zur Bewältigung dieser gemeinsamen Probleme und Fragen aus theologischer Einsicht Orientierung geben. Die evangelische Kirche in der Bundesrepublik hat sich mit ihren Denkschriften und Stellungnahmen dieser Aufgabe gestellt. Sie hat sich damit die für die Gegenwart typische Frage nach der Lebensrelevanz des Glaubens zu eigen gemacht.

Sie tritt mit dieser Aufgabe in ein Spannungsfeld, das sich seit Beginn der Aufklärung zwischen Offenbarung, Geschichte und Erfahrung entfaltet hat. Wie kann die Theologie (bzw. der Mensch überhaupt) Zugang zur Wirklichkeit erhalten? An dieser Grundfrage nach dem Wirklichkeitszugang und, darauf aufbauend, dem Wirklichkeitsverständnis, gibt es seit der Aufklärung unumkehrbar unterschiedliche Antworten aus der Perspektive von Offenbarung, Geschichte und Erfahrung. Die voraufklärerisch dominierende Antwort, der Wirklichkeitszugang werde der Theologie durch Offenbarung gegeben und er entfalte sich material durch die vom Heiligen Geist inspirierten Texte der Heiligen Schrift, kann nach der Entdeckung von „Geschichte“ als hermeneutischer Kategorie und nach der subjektivitätstheoretischen Wende der Philosophie nicht mehr tragen. Freilich ist diese Antwort damit nicht einfach obsolet, es sei denn, man wollte Geschichte und Erfahrung von jeglichem Handeln Gottes lösen. Die Antwort des Historismus, dessen für die Theologie wichtigste hermeneutische Leistung die Entwicklung der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung war, macht ernst mit der Geschichtlichkeit auch des Offenbarungsgeschehens selbst, kann aber für sich isoliert nicht die Frage beant-

³ Volker Gerhardt, *Gott und Grund*, 90.

⁴ A.a.O., 88.

worten, was geschichtliche Ereignisse als solche mit dem gläubigen Subjekt zu tun haben sollten. Die Antwort des erfahrungstheoretischen Ansatzes macht ernst mit der unhintergehbaren Einsicht, dass ein Wirklichkeitszugang nicht ohne ein Subjekt möglich ist, das sich seiner bewusst ist und sich selbst in seiner Wahrnehmung reflektiert. Sie kann aber für sich isoliert nicht klären, welcher Wirklichkeitsgehalt der subjektiven Wahrnehmung zuzusprechen ist. Alle theologischen Strömungen des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts lassen sich in der Weise beschreiben, wie sie diese drei Aspekte jeweils zueinander ordnen und welchem sie den Vorzug geben.

Die evangelische Kirche in der Bundesrepublik nach 1945 fand sich auf diesem nicht nur spannungsreichen, sondern auch konfliktgeladenen Felde vor. Starke Persönlichkeiten wie Friedrich Schleiermacher, Adolf Ritschl, Adolf von Harnack, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Wilhelm Herrmann, Reinhold Seeberg, Karl Holl, Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Werner Elert – um nur einige zu nennen – fochten seit dem 19. Jahrhundert mit spitzer Feder um die Wahrheit in einem Ton existentieller Entschiedenheit. Liest man ihre Texte, tritt einem ein unbedingter Ernst entgegen, der so heute kaum mehr anzutreffen ist und einer postmodernen Zeit, in der alle Gegensätze gleichzeitig möglich sind⁵, deplatziert vorkommen mag. Die evangelischen Kirchen und ihre Zusammenschlüsse waren gehalten, sich die ihrer Zeit überkommenen Ansätze differenziert anzueignen, auszutarieren und in lebensrelevante Zugriffe auf Phänomene der Wirklichkeit zu übersetzen, die sowohl vor Schrift und Tradition bestehen könnten als auch den Menschen ihrer Zeit verständlich zu machen sein mussten.

Insofern sind ihre Theologie und Ethik dem Zweig hermeneutischer Theologie zuzurechnen, auch wenn dies nicht im engeren Sinne mit der von Rudolf Bultmann ausgehenden Linie zu verwechseln ist. Aber ihr an die inner- und außerkirchliche Öffentlichkeit gerichteter Auftrag setzt voraus, Theologie verständlich zu machen, also die Verstehensbedingungen und den Verstehenshorizont der Adressaten mitzureflektieren.⁶ In dem Maße, in dem dieser Horizont sich durch gesellschaftliche

⁵ In modischer Hinsicht wurde die Postmoderne dadurch markiert, dass Joschka Fischer 1985 mit Sakko, Krawatte, Jeans und Turnschuhen als hessischer Umweltminister im Landtag auftrat.

⁶ Mit einem Begriff der Semiotik kann man dies „Dreistelligkeit“ nennen: Das Zeichen kann den Begriff nur im Rahmen eines bestimmten Horizontes bezeichnen. Dieser Horizont muss von Absender und Adressat geteilt werden. Sonst ist ein Verstehen nicht möglich.

Pluralisierung immer weiter aufgefächert hat, ist diese Aufgabe immer schwieriger geworden.

Gerhard Ebeling veröffentlichte 1950 einen Aufsatz mit dem Titel „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“. Darin liest er der protestantischen Theologie und Kirche die Leviten. Ebeling stellt fest: „Von der systematischen Theologie ist [...] zu fordern, dass sie nicht nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung berücksichtigt – selbst das lässt sehr zu wünschen übrig –, sondern dass sie auch die Problemstellung der historisch-kritischen Methode voll und ganz in ihren Ansatz aufnimmt. Es ist die Not, die in der Theologieggeschichte der Neuzeit offen zutage liegt, dass es der protestantischen Dogmatik seit den Tagen der Aufklärung nicht gelungen ist, dieser Aufgabe wirklich standzuhalten. Nicht die historische, sondern die systematische Theologie macht die Krisis offenbar, in der sich die protestantische Theologie befindet.“⁷ Damit tritt Ebeling der verbreiteten Sicht entgegen, die historisch-kritische Methode habe der Theologie (und dem Glauben) geschadet. Er wechselt die Perspektive, dreht den Spieß um und begründet, wie die historische Sicht die Theologie durch entscheidende Einsichten bereichert habe, beispielsweise mit der Entdeckung der Bedeutung der Eschatologie für die Verkündigung Jesu.⁸ Die Krise sei vielmehr gerade dadurch entstanden, dass die systematische Theologie historische Erkenntnisse allenfalls oberflächlich rezipiert habe, nicht aber ihr eigenes Denken davon habe durchdringen lassen.

Ebeling hat aber nicht nur die Geschichtlichkeit der Offenbarung in seine Theologie hineingeholt, sondern auch das Leben und die Erfahrung. „Wenn es nicht auf eine kurzschlüssige Antithetik und eine entsprechende theologische Einigelung hinauslaufen soll, müsste die schwierige Aufgabe in Angriff genommen werden, das theologische Verständnis von Leben, das seinen schärfsten Ausdruck im Begriff des ewigen Lebens hat, in offener Begegnung mit denjenigen Phänomenen zu durchdenken, in denen sich der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise das Leben zeigt und darstellt.“⁹ Er folgerte: „... so kann kein Zweifel bestehen, dass der Glaube in der Tat auf seine Lebensrelevanz hin bedacht werden soll. Dafür die ganze Breite der Lebenswirklichkeit aufzubieten und sich in der Absicht dem Phänomen des Lebens vorbehaltlos zu stellen, gehört zu den Grundpflichten der

⁷ Gerhard Ebeling, *Bedeutung*, 44.

⁸ Ebd.

⁹ Ebeling, *Dogmatik*, Bd. I, 90f.

Dogmatik.“¹⁰ Auch bei dieser Spannung ging es ihm, wie im Verhältnis zur Geschichte, um gegenseitige Durchdringung der Perspektiven.¹¹

Mit diesem Perspektivwechsel dürfte Ebeling das Fundament für die Anwendung der historisch-kritischen Methode und für die Durchsetzung der Forderung der Lebensrelevanz von Theologie in den folgenden Jahrzehnten gelegt haben. Ebeling hat mit seinem Ansatz gezeigt, dass das Spannungsfeld von Offenbarung, Geschichte und Erfahrung nicht nur fruchtbar gemacht werden kann, sondern dass die Integration dieser spannungsvollen Aspekte überhaupt *unerlässlich* ist, wenn die systematische Theologie ihrer Aufgabe gerecht werden will. Ebelings Theologie kann als programmatisch für die Bemühungen der evangelischen Kirche in den folgenden Jahrzehnten angesehen werden, sich der Phänomenebene des modernen Lebens in seiner ganzen Breite zu öffnen und eben darin Orientierung aus ihrer Tradition zu geben.

1.1 Entmythologisierung des Evangeliums – Akzeptanz der Naturwissenschaften versus Skepsis gegenüber allem Seelischen

Am 21. April 1941 hielt Rudolf Bultmann auf der Regionaltagung der „Gesellschaft für evangelische Theologie“ in Frankfurt/M. einen Vortrag, der angesichts des Krieges zunächst weithin unbeachtet blieb, der aber in der Nachkriegszeit zu einem der wichtigsten Impulse für die evangelische Theologie wurde. Der Aufsatz trägt den Titel „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ und ist der wohl prominenteste Versuch, das Verhältnis von Offenbarung, Geschichtlichkeit und Erfahrung zu durchdenken, das Vorgehen also, das sein Schüler Gerhard Ebeling später programmatisch gefordert hat.

Bultmann stellt lakonisch fest: „Mit dem modernen Denken, wie es uns durch unsere Geschichte überkommen ist, ist die *Kritik am neutestamentlichen Weltbild* gegeben. ... Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen, und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“¹²

¹⁰ A.a.O., 91.

¹¹ Deshalb reichte ihm die Gegenüberstellung im Sinne von Tillichs „Korrelation“ nicht aus: a.a.O., 105.

¹² Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 3.

Daraus schließt er, dass das Neue Testament dem modernen Menschen nur dann noch etwas zu sagen habe, wenn auch nach Abzug der mythologischen Aspekte ein Inhalt übrigbleibt, der den Menschen existenziell betrifft und zu dem der einzelne Mensch sich in einem Glaubensakt verhalten kann und soll. Die Entmythologisierung steht dem Verständnis der Verkündigung Jesu nach Bultmann nicht nur nicht entgegen, sondern ist geradezu gefordert. Denn es ist zu fragen, „ob gerade der Versuch, sie [sc. die Verkündigung] in ihrer eigentlichen Absicht zu verstehen, zur Eliminierung des Mythos führt“.¹³ Seine Antwort, die später Generationen von Pfarrerinnen und Pfarrern prägte, viel diskutiert, auch vehement bekämpft¹⁴ wurde, lautet: Der Mythos gehört auf die Seite der Historizität, die als solche irrelevant ist. Dass es einen Menschen Jesus gegeben hat und dass er gestorben und auferstanden ist, wäre – auch wenn die Auferstehung historisch beweisbar wäre – für meinen Glauben ebenso irrelevant wie Leben und Tod des Sokrates. Die *relevante Geschichtlichkeit* der Offenbarung liegt in der *Verkündigung des Osterglaubens* bis in die Gegenwart. Diesem Glaubenszeugnis zu vertrauen oder nicht zu vertrauen, ist – so Bultmann – die existenzielle Entscheidung, vor die der Mensch gestellt ist.

Die Akzeptanz der modernen Naturwissenschaften gehört zu den kulturellen und hermeneutischen Voraussetzungen von Bultmanns Programm der Entmythologisierung. In unserem Zusammenhang ist dies deswegen von besonderem Interesse, weil man an Bultmann gleichzeitig eine tiefe Skepsis gegenüber dem, was wir heute Humanwissenschaften nennen, studieren kann. Sprachlich festzumachen ist dies an seinen Äußerungen über „Seelenvorgänge“ und deren Relevanz für den Glauben. Daran lassen sich exemplarisch einige Beobachtungen anschließen, die etwas über eine kulturelle „Imprägnierung“ des Glaubens erkennen lassen, die für die theologische und ethische Arbeit der evangelischen Kirchen nach 1945 lange nachwirkende Folgen haben sollte.

In seinem Aufsatz „Zur Frage der Christologie“ hatte Bultmann in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Wilhelm Herrmann bereits die grundsätzliche Frage aufgeworfen, wie man jenseits lutherischer Orthodoxie, Rationalismus und Pietis-

¹³ A.a.O., 6.

¹⁴ Die Generalsynode der VELKD distanzierte sich 1952 in einem Beschluss von der Theologie Bultmanns. Die Verabschiedung eines „Lehrbeurteilungsgesetzes“ durch die Generalsynode 1956 war ein Reflex auf die Debatten um Rudolf Bultmann und auf der Synode 1952 in Auftrag gegeben worden. Man meinte, ein disziplinierendes Instrument zu brauchen. Eduard Lohse hat sich als Leitender Bischof der VELKD (1975–1978) bei Bultmann für diese Angriffe auf ihn und seine theologische Integrität entschuldigt.

mus Christologie treiben könne. Er wendet sich gegen jeden „Erlebniskult“ und führt aus, wir sollten uns nicht auf unsere Erlebnisse als „Seelenvorgang“ berufen.¹⁵ Für die Verkündigung fordert er: „Wir bieten nicht unsere Persönlichkeiten aus und kramen nicht unsere Erlebnisse aus, sondern *handeln* in Glaube und Liebe.“¹⁶ Bultmann schließt seinen Aufsatz 1927 mit dem markigen Satz: „Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher. Ihn sich nachträglich zum Problem machen, heißt, seine Geschichtlichkeit verkennen, heißt, den Glauben statt in der Tat im Vorhandenen suchen. Wer ihn aber im Vorhandenen sucht, wird mit dem Zweifel gestraft.“¹⁷

Wenn man diese Äußerungen aus diskurstheoretischer Perspektive anschaut, kann man sie auf der Sachebene als ein Zurechtrücken übertriebener Subjektivität im Pietismus und in der liberalen Theologie seiner Zeit lesen. Daneben aber ist die Tonalität bemerkenswert. Es klingt eine deutliche Verachtung für alles „Seelische“, zugleich ein Heroismus der Tat durch.

1.2 Pathos und Männlichkeit – Eine glaubenskulturelle Imprägnierung

Zur Skizzierung der damaligen glaubenskulturellen Imprägnierung hilft ein Zitat von Karl Holl, dem Spiritus Rektor der Lutherrenaissance, aus dem Jahre 1917: „Sie [sc. die Religion] ist ein Kampf zwischen Gott und dem Menschen, ein Kampf auf Leben und Tod. Denn so verhält sich doch die Sache: entweder ist die Religion das Anliegen, dem kein anderes als gleichwertig an die Seite treten darf, oder aber sie bedeutet nichts. Gilt sie höchstens als ein Stück der allgemeinen Bildung, so wird sie zum Spiel, zu einer weichlichen Abart des Selbstgenusses.“¹⁸ Die Konfrontation mit der liberalen Theologie gerät auch bei ihm höchst emotional und enthält eine offenkundig „männliche“ Färbung. Der heroische Mensch/Mann, der den Kampf mit Gott aufnimmt – ein Bild nicht ohne Hybris. Was wohl Frauen mit Predigten in dieser Tonalität anfangen konnten?

Diskurstheoretisch kann man ein Amalgam verschiedener Elemente feststellen: Die kritische Auseinandersetzung mit der Überbetonung von Subjektivität in man-

¹⁵ Rudolf Bultmann, Christologie, 103.

¹⁶ A.a.O., 111.

¹⁷ A.a.O., 113.

¹⁸ Karl Holl, Religion, 159.

chen Traditionen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Diese zugleich emotional aufgeladen und mit einem Pathos heroischer Männlichkeit versehen. Und schließlich eine schizoid anmutende Unterscheidung von freier Glaubenstat und Seelenvorgängen – als ob nicht jede Entscheidung, auch eine heroische Entscheidung, Gottes Ruf zu folgen, Teil des Seelenlebens wäre. Aber das wurde in der kulturellen Imprägnierung der damaligen Zeit offenbar anders empfunden. Die Tat des Glaubens als existenzieller Akt schien in einem eigens dafür reservierten Teil des Menschen angesiedelt zu sein und müsse ganz ausdrücklich ferngehalten werden von allem Seelischen, durch das sie kontaminiert werden könnte.

Für dieses Pathos ist auch eine Passage eindrücklich, die Dietrich Bonhoeffer 1943 in Gefangenschaft geschrieben hat, und in der er sich mit den Folgen von 10 Jahren Nazi-Herrschaft auseinandersetzt. „Wer hält stand? Allein der, dem nicht seine Vernunft, sein Prinzip, sein Gewissen, seine Freiheit, seine Tugend der letzte Maßstab ist, sondern der dies alles zu opfern bereit ist, wenn er im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf. Wo sind diese Verantwortlichen?“¹⁹ Auch hier muss die Rückfrage gestellt sein, wie die verantwortliche Tat denn isoliert werden soll von Prinzipien, Gewissen, Freiheit und Tugend. Als ob es in einem heroischen Glaubensakt möglich wäre, sich selbst am Schopf aus der eigenen Existenz zu ziehen.

Dieses Amalgam glaubenskultureller Imprägnierung hatte Auswirkungen für den Umgang mit der Schuld an Krieg, Unrecht und millionenfachem Mord. Berühmt ist der „Exkurs“, den Helmut Thielicke am 8. November 1945 seiner Vorlesung über „Die geistige und religiöse Krise des Abendlandes“ in Tübingen voranstellt. Er reagierte damit auf einen Vortrag Karl Barths „Ein Wort an die Deutschen“ vom 2. November 1945, den er allerdings nur vom Hörensagen kannte. Die Debatte um den Umgang mit der Kriegsschuld und die Kontroverse zwischen Thielicke einerseits und Ernst Wolf und Hermann Diem ist nicht Gegenstand dieser Ausführungen.²⁰ Mein Fokus liegt auf einer Formulierung gegen Ende des Exkurses: „Damit ist schon das Entscheidende gesagt: denn dort, wo die Schuldfrage wirklich ernst genommen wird, hört das öffentliche Reden auf. So etwas hängt man nicht an die große Glocke. Und man mag an das Wort aus Ibsens Nordischer Heerfahrt denken: ‚Des Weibes Keuschheit geht auf ihren Leib, des Mannes Keuschheit geht auf

¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 12.

²⁰ Siehe dazu: Martin Greschat (Hg.), *Schuld*.

seine Seele'. Gerade weil diese Frage in so vielen männlichen Naturen bohrt, wird heute so viel darüber geschwiegen, und weil so viele ‚Tanten‘- oder ‚Dirnennaturen‘ so wenig davon berührt sind, darum wird so viel darüber geschnattert.“²¹ Thielicke wurde vorgeworfen, dem Pharisäismus, den er anderen vorwarf, selber Vorschub zu leisten und eine allzu billige Ausrede anzubieten, sich mit der Schuldfrage nicht auseinandersetzen zu müssen.²² Die skandalöse Wortwahl allerdings scheint nirgendwo kritische Resonanz gefunden zu haben. Entweder weil man sie derart peinlich fand, dass man lieber schweigend darüber hinwegging, oder – wahrscheinlicher – dass man sie gar nicht so skandalös fand, weil sie einen Ton traf, der nicht unüblich war.

Die hier skizzierte glaubenskulturelle Imprägnierung wirkte lange nach und musste in mühsamen Kämpfen – an den Universitäten, in Kirchenleitungen und Kirchenvorständen, auf Synoden, in Kammern und Kommissionen – aufgelöst werden. Zu meiner Studienzeit war „psychologisieren“ das Verdikt schlechthin, dem man bei der Auslegung biblischer Texte (und darüber hinaus) keinesfalls anheimfallen durfte. Predigten durften nicht „persönlich“ sein – darin wirkte nicht nur Bultmann, sondern auch Karl Barth nach. Es hat bis in die 1980er und 90er Jahre gedauert, dass die Person der Predigerin oder Predigers wieder Platz – und notwendigen Platz – in der Predigt fanden. Während die Akzeptanz der Naturwissenschaften selbstverständlich schien, hatten die Humanwissenschaften es schwer, sich in der Seelsorge, der Homiletik und in der theologischen Ethik ihren Platz zu erobern.²³ Typisch für Widerstände gegen die Humanwissenschaften ist auch die

²¹ Helmut Thielicke, Exkurs, 171.

²² So Greschat, Schuld, 157.

²³ Zu den Pionierleistungen gehören die Gründung des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Bochum 1969 und die Gründung der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle durch die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers 1971. Ein markanter Punkt für die wissenschaftliche Anerkennung der Humanwissenschaften im Bereich der Theologie war die Gründung der Zeitschrift „Wege zum Menschen“ 1977. Einer der Mitbegründer, Joachim Scharfenberg, war beteiligt an einem Klassiker der Pastoraltheologie: Joachim Scharfenberg/Horst Kämpfer, Mit Symbolen leben.

Aber noch in der Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ 1996 haben es die Humanwissenschaften schwer: Ihr Beitrag zum Verständnis der Homosexualität wird einerseits aufgenommen, andererseits relativiert. „Die entscheidende Argumentation muss jedoch theologisch geführt werden. Deshalb kann auch der (mehrheitlichen) Sichtweise des Phänomens ‚Homosexualität‘ in den gegenwärtigen Humanwissenschaften für die theologische Urteilsbildung keine normative Bedeutung zuerkannt werden. Wenn es gute theologische Gründe gibt, muss ihr eine andere Sichtweise entgegengesetzt werden.“ (11). Das ist bemerkenswert, wenn man daneben stellt, dass Bultmann bereits 1941 die Akzeptanz der Naturwissenschaften und des sich daraus ergebenden Weltverhältnisses zum normativen Ausgangspunkt seiner neutestamentlichen Exegese macht.

Sexualdenkschrift von 1971, in der die medizinischen Erkenntnisse, z.B. dass sexuelle Selbstbefriedigung keine Gehirnerweichung und dass Zärtlichkeiten vor der Ehe keine körperlichen Funktionsstörungen nach sich ziehen, der Türöffner für die Einbeziehung humanwissenschaftlicher Aspekte der Sexualität in die ethische Urteilsbildung waren.²⁴

Da diese Imprägnierung deutlich männlich geprägt war, gehört zu meiner Re-Konstruktion der theologischen und insbesondere der ethischen Diskurse ab 1980 die Vermutung (mehr kann es bei einer so allgemeinen Einschätzung eines kaum abgrenzbaren Phänomens nicht sein), dass die Tatsache, dass nach und nach immer mehr Frauen ins Pfarramt und in Leitungsäämter, in Kirchengremien und Synoden, in Kammern und Kommissionen Einzug hielten, zur Veränderung der Kirche mehr beigetragen hat als alle Reformprogramme zusammen.

1.3 Leben als Grundbegriff ethischer Diskurse

Wie ist die Forderung nach „Lebensrelevanz“ des Glaubens angesichts dieser Diskurse einzuordnen? Dass der Glaube eine Bedeutung für das Leben habe, wird in allen alt- und neutestamentlichen Schriften vorausgesetzt. Dies also ist nicht neu. Nach dem Zerfall des „corpus christianum“, mit der Entdeckung des Historischen als eigener Kategorie und mit dem Auseinanderdriften von heiligen Überlieferungen und sich veränderndem Leben wurde die „Relevanz“ des Glaubens jedoch zu einem eigenen Thema. Pietismus und liberale Theologie haben darauf Antworten zu finden versucht, die in der theologischen Substanz nicht immer überzeugend waren. Darauf reagierte Rudolf Bultmann mit seiner Methode der Entmythologisierung des Evangeliums. Die Dialektische Theologie wiederum entwickelte als Reaktion einen neuen Dogmatismus. Gerhard Ebeling stellt als Resultat dieser Entwicklung 1950 eine „weit verbreitete entsetzliche Lahmheit und Abgestandenheit der kirchlichen Verkündigung“ fest und ein „Unvermögen, den Menschen der Gegenwart anzureden“.²⁵ In dieser Spannung zwischen Dogmatismus und Liberalismus steht die Entwicklung der ethischen Positionierung der evangelischen Kirche. Gleichzeitig beruht die Nachfrage nach „Ethik“ gerade darauf, dass

²⁴ „Durch Selbstbefriedigung (Masturbation) kann der junge Mensch versuchen, seine sexuellen Spannungen zu lösen. Sie ist ein Hinweis auf seine Selbstbezogenheit. Wird die Selbstbefriedigung während der weiteren Entwicklung beibehalten, braucht die Persönlichkeitsbildung davon nicht beeinträchtigt zu werden, und es entstehen keine geistig-seelischen und körperliche Schäden.“ Denkschrift Sexualethik, Ziffer 93. Gleichwohl ist der Tenor seinerzeit noch mahnend, z.B. dass Selbstbefriedigung zur „Sucht“ werden könne.

²⁵ Ebeling, Bedeutung, 46.

seit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft eben nicht mehr *eine* Ethik, auch nicht die christliche, bestimmend ist, sondern ethischen Orientierung von verschiedenen Seiten in den Diskurs eingebracht werden muss. Leben wird zum Diskursraum über sich selbst. Wer in diesem Diskursraum wahrgenommen werden will, muss Orientierungsfähigkeit und Relevanz nachweisen. Dieser Aufgabe stellten sich die großen Kirchen in Deutschland.

Im Jahre 1989 veröffentlichten die Evangelische Kirche in Deutschland und die katholische Deutsche Bischofskonferenz, mitgetragen von allen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, einen Text mit dem Titel „Gott ist ein Freund des Lebens“. Im Fokus des Textes steht der wirksame „Schutz des Lebens“²⁶, das zahlreichen Gefährdungen ausgesetzt sei.²⁷ Obgleich Leben, Lebensgewährung und Lebensschutz zentrale biblische Themen seien, stellt der Text fest: „Freilich ist der Schutz des Lebens – jedenfalls in der heute gegebenen Zuspitzung – eine moderne Problemstellung.“²⁸

Der „Sitz im Leben“ dieses Textes sind die spezifischen Gefährdungen des Lebens durch Technik und Lebenswandel, wie sie sich in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt haben. Der industriell organisierte Massenmord an etwa 6 Millionen Juden, der Tod von insgesamt geschätzten 60 Millionen Menschen im Zweiten Weltkrieg hatten ein Grauen hinterlassen, das den Schutz des Lebens als ethischer Grundkategorie in bisher nicht gekannter Weise thematisierte. Die Abwürfe der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki am 6. und 9. August 1945, die in wenigen Sekunden mehr als 100.000 Menschenleben auslöschten, markieren praktisch, aber auch symbolisch und ethisch eine Zäsur²⁹, weil spätestens seit diesem Zeitpunkt klar war, über welche ungeheuer zerstörerische technische Macht die Menschheit verfügt, geeignet, sie selbst und alles Leben auf dem Planeten zu ver-

²⁶ Freund des Lebens, 9 (Vorwort).

²⁷ Der Text spannt einen weiten Bogen von der Bedrohung der natürlichen Grundlagen des Lebens, über den Konsum von Energie, die Gentechnik, das Vernichtungspotential der Waffenarsenale, die Verkehrstoten, Missachtung tierischen Lebens, Abreibung, Suizid bis zur pränatalen Diagnostik: a.a.O., 18f.

²⁸ A.a.O., 22.

²⁹ Auf die Debatte, ob der Abwurf der Atombomben und der Holocaust parallelisiert werden dürfen (wie Günther Anders es tat), ist hier nur zu verweisen. In unserem Kontext ist keine Parallelisierung gemeint, es geht vielmehr rein historisch um die Auswirkungen des jeweiligen Schocks.

nichten.³⁰ Ebenfalls einschneidend – wenn auch öffentlich viel weniger beachtet – ist die etwa seit 2015 vorhandene Möglichkeit, die menschliche Keimbahn zu verändern, bedeutet dies doch, das Erbgut der Menschheit für alle Zeit, und damit diese selbst, zu verändern – ohne dass man zum Zeitpunkt der Eingriffe abschätzen kann, was diese Veränderungen Generationen später für Folgen haben werden.³¹ In den 1980er Jahren standen die Diskussionen um die militärische und zivile Nutzung der Kernenergie, um Schwangerschaftsabbruch und die Forschung an embryonalen Stammzellen im Vordergrund. Aus den Gesprächen zwischen den beiden großen Kirchen entwickelte sich das Projekt einer jährlichen „Woche für das Leben“, die ab 1991 von der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und seit 1994 ökumenisch gemeinsam mit der Evangelischen Kirche in Deutschland durchgeführt wurde.³² Trotz der Fokussierung auf bestimmte, technisch induzierte Gefährdungen, wurde der „thematische Horizont bewusst weit gesteckt“³³ und nimmt letztlich das Leben der Gesellschaft zu seiner Zeit in den Blick.

„Leben“, so lautet die hier vertretene These, eignet sich als hermeneutische Schlüsselkategorie für die gesamte auf die Gesellschaft bezogene ethische Arbeit der evangelischen Kirchen in Deutschland nach 1945. Denn egal ob es um Demokratie, Frieden, Arbeitswelt oder Medizinethik ging, immer ging es um die Verständigung darüber, wie „wir“³⁴ leben wollen, welche Kriterien bei der Entwicklung von Konsensen zu dieser Frage anzuwenden und welche Gefährdungen abzuwenden sind, bzw. wie mit Gefährdungen umzugehen ist. Damit stand auch die Forderung nach der Lebensrelevanz des Glaubens im Raum.

Dabei ist es Chance und Problem zugleich, dass der Lebensbegriff unterschiedlich definiert werden kann oder sich letztlich klaren Definitionen entzieht. Transzendentalphilosophisch kann man dies darin begründet sehen, dass wir aus uns selbst und unserem Bewusstsein heraustreten können müssten, um diese Grundkatego-

³⁰ Die Bedeutung dieser Zäsur findet einen Niederschlag darin, dass anlässlich der Debatte um eine Ausstattung der Bundeswehr mit atomaren Waffen der „status confessionis“ ausgerufen wurde: Frankfurter Erklärung der Kirchlichen Bruderschaften vom 4. April 1958, zitiert bei Huber, Verbindlichkeit der Freiheit, 75. Dort der Hinweis auf Karl Barth als Autor der Erklärung.

³¹ Vgl. die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates „Eingriffe in die menschliche Keimbahn“ vom 9. Mai 2019.

³² <https://www.woche-fuer-das-leben.de>. Der Rat der EKD entschied 2023, sich an dieser Aktionswoche u.a. wegen der immer weiter gesunkenen Aufmerksamkeit nicht länger zu beteiligen.

³³ Freund des Lebens, 9.

³⁴ Zum Umgang mit einem imaginierten „Wir“ vgl. Peter Dabrock, Mehr „Wir“ wagen?

rie unseres eigenen Daseins zu beobachten.³⁵ Ganz praktisch zeigten sich aber auch schon damals beim Thema des Schwangerschaftsabbruchs unterschiedliche Definitionen von Leben, von seinem Beginn und den Kriterien für seinen Schutz zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Die Formulierung, Leben sei „eine Gabe Gottes“ und zugleich „Aufgabe“³⁶ war allgemein genug, um sich dahinter versammeln zu können. Gerade weil die nähere Betrachtung zeigt, dass die Haltung „sich für einen wirksamen Schutz des Lebens einzusetzen“, wie sie in dem Text von 1989 formuliert wird, konkret zu unterschiedlichen und sogar zu einander widerstreitenden Schlussfolgerungen kommen kann, hat die Kategorie „Leben“ die für einen hermeneutischen Schlüssel erforderliche Bandbreite. Zugleich öffnet dieser Schlüssel den Blick auf die besondere Situation des Lebens (nicht nur des menschlichen) seit 1945. Nie zuvor im Anthropozän konnte der Mensch derart tiefgreifend das Leben und seine Bedingungen verändern, bis hin zu seiner kompletten Vernichtung.

Der Schutz des Lebens wurde über die Jahrzehnte immer stärker unter individual-ethischen Gesichtspunkten und Freiheitsaspekten diskutiert. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung markiert das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020 zum assistierten Suizid, das den 2015 erlassenen § 217 StGB aufhob und selbstbestimmtes Sterben zu einem Persönlichkeitsrecht und zum „letzten Ausdruck“ der Würde eines Menschen erhob.³⁷ Nur zwei Wochen später schlug das Pendel in die andere Richtung um: Angesichts der Bedrohung durch ein unbekanntes Virus wurde dem Schutz des Lebens ganz entschieden Vorrang vor den Individual- und Freiheitsrechten eingeräumt. Sehr früh hat der Deutsche Ethikrat dieses Thema aufgegriffen und in einer ad-hoc-Stellungnahme zur Corona-Pandemie am 27. März 2020, also zwei Wochen nach den ersten Maßnahmen eines „Lockdown“, einen bemerkenswerten Satz geschrieben: „Auch der gebotene Schutz des menschlichen Lebens gilt nicht absolut.“³⁸

Dieser Satz ist bemerkenswert, weil er eine Selbstverständlichkeit ausspricht, die auszusprechen je nach Zeit und Kontext sich allerdings nur wenige Personen oder

³⁵ Vgl. Eberhard Jüngels Formulierung „homo definiri nequit“ in: Der Gott entsprechende Mensch, 295.

³⁶ Freund des Lebens, I I, 17 u.ö.

³⁷ Leitsatz I.a) des Urteils: „Das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 i.V.m. Art. 1 Abs. 1 GG) umfasst als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben.“ Siehe hierzu auch Gorski, Diskurs, 37f.

³⁸ Ethikrat, Solidarität und Verantwortung, 5.

Funktionsträger leisten konnten. Jeden Politiker, der damals diesen Satz ausgesprochen hätte, hätte es wohl sein Amt gekostet. Die ad-hoc-Stellungnahme fährt fort: „Ihm [sc. dem Schutz des menschlichen Lebens] dürfen nicht alle Freiheits- und Partizipationsrechte sowie Wirtschafts-, Sozial- und Kulturrechte *bedingungslos* nach- bzw. untergeordnet werden. Ein allgemeines Lebensrisiko ist von jedem zu akzeptieren.“³⁹ Diese – wie gesagt: zwei Wochen nach Beginn des 1. Lock-downs formulierte – Einsicht, brauchte in Deutschland sehr lange, bis sie bei der Gestaltung der Maßnahmen Berücksichtigung fand. Betrachtet man diskurstheoretisch so unterschiedliche ethische Themen wie den Schwangerschaftsabbruch, den assistierten Suizid und die Corona-Pandemie, fällt auf, wie verschieden die Diskurse über den Schutz des Lebens geführt werden. Offenbar bestimmen eigene Erfahrungen, innere Bilder und geprägte Haltungen diese Diskurse maßgeblich mit und führen zu unterschiedlichen Formierungen im Verhältnis von Freiheit, Verantwortung und Schutz des Lebens.

Vorsitzender des Deutschen Ethikrats war zu diesem Zeitpunkt Peter Dabrock, evangelischer Professor für Systematische Theologie und Ethik in Erlangen. Dabrock vertritt das Konzept einer „konkreten Ethik“, eine Weiterentwicklung des „reflectiv equilibrium“ von John Rawls.⁴⁰ Auch wenn zu vermuten ist, dass im Ethikrat kontrovers diskutiert wurde, lässt die Stellungnahme Dabrocks Ansatz durchscheinen: Konkrete Ethik heißt, alle Gesichtspunkte wahrzunehmen, die Sachebene gründlich zu durchdenken und die verschiedenen Gesichtspunkte in Freiheit und Verantwortung abzuwägen. In einem Interview betonte Dabrock: „In Situationen, wo es um Leben gegen Leben geht, ist klar, dass eine Güterabwägung nicht glatt aufgehen kann. Wer jetzt schwierige Entscheidungen trifft, der kommt da nicht schadensfrei heraus.“⁴¹

³⁹ Ebd. Kursivierung im Original.

⁴⁰ Dabrocks Konzept wurde diskutiert auf einem Symposium zu Ehren seines 60. Geburtstags 2024, veröffentlicht in: Vermittlung von Grenzen.

⁴¹ Interview mit Martin Beyer in der Rheinischen Post online vom 19. März 2020. URL: https://rp-online.de/politik/der-ethiker-peter-dabrock-ueber-die-coronakrise_aid-49639105 (abgerufen am 10.04.2026).

I.4 Freiheit und Ordnung – Welche Moderne hat die evangelische Kirche rezipiert?

Die evangelische Kirche hat nach 1945 um ihren Platz in der Gesellschaft gerungen.⁴² Damit war verbunden, sich mit den Kennzeichen der Moderne auseinanderzusetzen. Im Bereich der Ethik ist dies vor allem der Freiheitsbegriff, der mit der Wende der Philosophie zum Subjekt im 17. und 18. Jahrhundert neue Impulse bekam, die wesentlich mit den Begriffen Selbstbestimmung und Autonomie verbunden sind. Damit trat der moderne Freiheitsbegriff sowohl in Spannung zu den alten Vorstellungen göttlicher Ordnung als auch zu den intersubjektiven Anforderungen des Zusammenlebens in Gesellschaft und Staat. Die Sprengkraft der neu entdeckten Freiheit zeigte sich alsbald in der Französischen Revolution, in der sowohl die alte Ordnung der Gesellschaft als auch die Bindung an eine göttliche Ordnung hinweggefegt wurden. Erschrocken dichtete Friedrich Schiller, der zunächst ein Anhänger der Revolution in Frankreich gewesen war: „Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten. Wenn sich die Völker selbst befreien, da kann die Wohlfahrt nicht gedeihn.“⁴³

Es ist ein vieldiskutiertes Thema, ob und inwiefern der neuzeitliche Freiheitsbegriff sich Impulsen der Reformation verdankt oder grundsätzlich in Opposition zu den Kirchen entstanden ist.⁴⁴ Aber, wie die Debatte zwischen Hans Blumenberg und Karl Löwith gezeigt hat, gibt es keinen Vaterschaftstest für philosophische Ideen. Die Genealogie ist dafür viel zu komplex.⁴⁵ In der evangelischen Ethik wurde die Spannung zwischen der Autonomie des Subjekts und der Bindung an Gott mit dem Begriffspaar „Freiheit und Verantwortung“ adressiert. Freiheit kann danach nicht als die von allen Bindungen gelöste Autonomie gedacht werden, sondern ihre Verwirklichung geschieht in verantworteter Bindung an Gott und die Mitmen-

⁴² Ausführlich in Gorski, Gesellschaft.

⁴³ Friedrich Schiller, Das Lied von der Glocke, 1799.

⁴⁴ Vgl. die Ausführungen von Bernd Oberdorfer, „Christliche Freiheit“ und neuzeitliche Autonomie. Genealogische und systematische Rückfragen, in: Kommunikative Freiheit, 101–106. Ebenso Detlef Pollack, Die Geburt der westlichen Moderne aus dem Geist der Religion. Es handelt sich um eine überarbeitete Fassung seiner Abschiedsvorlesung vom 9. Mai 2023.

⁴⁵ Siehe Gorski, Gesellschaft, 27.

schen, sprich: die Gesellschaft.⁴⁶ Zur Hochschätzung der Freiheit als zentralem ethischem Begriff war es ein weiter Weg. Denn weite Teile des Protestantismus noch in der Weimarer Zeit (und zunächst auch nach 1945) hielten an der Verbindlichkeit einer von Gott gesetzten Schöpfungsordnung fest, die dem Menschen seinen Platz in der Gesellschaft zuweist. Ob angestoßen durch die Rufe nach mehr Freiheit ab Mitte der 1960er Jahre oder ob ko-evolutionär, jedenfalls trat eine offizielle Umorientierung der evangelischen Kirche erst Ende der 1960er Jahre ein.⁴⁷

Aus der Fülle von Ansätzen, Freiheit zu verstehen und mit dem christlichen Ethos zu verbinden, greifen wir exemplarisch Wolfgang Hubers Position heraus. Nicht nur, weil Freiheit zeitlebens zentrales Thema seiner wissenschaftlichen Arbeit war, sondern auch weil unter seinem Vorsitz (2003–2009) der Rat der EKD das Impulspapier „Kirche der Freiheit“ veröffentlichte und Weichenstellungen für die Ausgestaltung des Reformationjubiläums 2017 unter dem zentralen Stichwort „Freiheit“ vornahm. Wahrscheinlich hat kein anderer das Bild der evangelischen Kirche als einer Kirche der Freiheit so geprägt wie er.⁴⁸ Freilich sind Thema und Werk so weit verzweigt, dass sie hier nicht Gegenstand einer angemessenen Würdigung sein können. Wir konzentrieren uns auf den Aspekt einer philosophiegeschichtlichen Einordnung.⁴⁹

Wolfgang Hubers Konzept einer kommunikativen oder verantworteten Freiheit verbindet Individuum und Sozialität über zwei gedankliche Brücken: I. Freiheit ist eine Gabe Gottes. Sie ist nicht Ergebnis menschlichen Handelns, sondern wurzelt in der Anrede Gottes, hat von daher responsorischen und relationalen Charakter.⁵⁰ Über diese Brücke kann Huber Autonomie und Verbindlichkeit versöhnen. Die Autonomie ist von Gott geschenkte Autonomie und damit aus sich

⁴⁶ Rendtorff, Christliche Freiheit, 130: „In der Neuzeit wird Freiheit gegenüber menschlichen Autoritäten in Glaubensfragen zum Leitbegriff der protestantischen Religionskultur.“ Ähnlich Wolfgang Huber, Konflikt und Konsens. Vgl. hierzu auch „Gott und die Würde des Menschen“, hg. von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn und Leipzig 2017.

⁴⁷ Zur Rolle der „Neuen sozialen Bewegungen“ in den 1960er und 1970er Jahren und zu den Verständnisschwierigkeiten der älteren gegenüber der jungen Generation finden sich zahlreiche Belege in: Hauschild, Die evangelische Kirche, 58–62.

⁴⁸ Zur Prägung der evangelischen Kirche durch den Freiheitsbegriff siehe: Gorski, Gesellschaft, 17–21.

⁴⁹ Zu Huber seien auswahlweise genannt: Huber, Der christliche Glaube; ders., Von der Freiheit; ders., Die Verbindlichkeit der Freiheit.

⁵⁰ Wolfgang Huber, Verbindlichkeit, 71.

selbst heraus bezogen auf die ethischen Grundlinien seines Willens, bezeugt in Schrift und Tradition.⁵¹ 2. Die Sozialität der Freiheit verwirklicht sich im Recht, insbesondere in den Institutionen.⁵² Auch die Kirche als Institution ist Ort der Verwirklichung von Freiheit, deren konkretes Verständnis in konziliaren Prozessen ausgehandelt werden muss.⁵³

Deutlich erkennbar ist in dieser argumentativen Struktur die Tradition von Kant und Hegel. Kant hat das Handeln nach dem Sittengesetz als Ausdruck der Freiheit des Individuums bestimmt. In der Einsicht in das Sittengesetz vollzieht das Individuum sich selbst als freies Subjekt. Hegel hat diese Konzentration auf das Individuum um das gesellschaftliche „Wir“ erweitert und sah die Ausgestaltung der Ethik im Recht und in den Institutionen. An die Stelle des Sittengesetzes tritt bei Huber das christliche Ethos, begründet in Schrift und Tradition sowie in der unmittelbaren Beziehung des Individuums zu seinem Schöpfer, dem er Leben und Freiheit verdankt. Die institutionelle Ausgestaltung umfasst bei Huber auch die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt.

⁵¹ Diese Versöhnung von Autonomie und Verbindlichkeit als Thema des christlichen Glaubens wird von Hans Joas kritisch angefragt: „Aus meiner damit zumindest angedeuteten Skepsis gegenüber der Zentralstellung des Freiheitsmotivs nährt sich nun auch ein gewisser Vorbehalt, den ich gegenüber der Kennzeichnung des Christentums im Allgemeinen und des Protestantismus im Besonderen als Religion der Freiheit habe. Zum einen, davon war die Rede, stellt sich eben die Frage, ob das Christentum, das ja auch eine Religion der Liebe und der Gerechtigkeit und des Gehorsams gegenüber Gott sein will, dies alles und zugleich eine Religion der Freiheit sein kann. Es liegt mir völlig fern, die zentrale Rolle des Freiheitsbotschaft spätestens seit dem Galaterbrief des Paulus in Zweifel zu ziehen; aber mir lösen sich die Spannungen zwischen Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Gottesfurcht nicht so eindeutig auf, wie es die Pointierung auf Freiheit anzielt.“ Joas, *Eine Theologie der Befreiung?*, in: *Kommunikative Freiheit*, 98.

⁵² Vgl. Michael Moxter, *Recht und kommunikative Freiheit*, in: *Kommunikative Freiheit*, 109–125.

⁵³ Huber, *Verbindlichkeit*, 79: „Das Modell der Konziliarität bietet noch weiten Spielraum für Verfahren der kirchlichen Urteilsbildung, die von dem Zutrauen zur Verbindlichkeit der Freiheit geprägt sind.“ [Der Druckfehler im Wort „bietet“ („beitet“) wurde hier korrigiert.] Huber führt dies am Beispiel der friedensethischen Diskussionen aus.

Diese Begründungsstruktur lässt sich auch in dem Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahre 2006 wiederfinden.⁵⁴ Freiheit als „Signatur evangelischen Christseins“ wird ausformuliert als die Bindung an die persönlich verantwortete Gestaltung der christlichen Existenz und des kirchlichen Auftrags“, und zwar, wie der Ton der dann folgenden Sätze mahnt, in der hier seitens der EKD vorgelegten Form. Freiheit aus Einsicht in das moralisch Richtige wird gleichgesetzt mit dem institutionellen Mitwirken an dem von der EKD ausgerufenen Reformprogramm.

In der Tradition von Kant und Hegel ist es schlüssig, so zu argumentieren. Aber im 20. Jahrhundert lassen sich nicht mehr alle Menschen hinter dieser transzendentalen Ethik versammeln. Es regte sich erheblicher Widerstand gegen die Zumutung, dem vorgelegten Reformprogramm aus Einsicht zustimmen zu sollen. Zu sehr hatten sich seit den 1960er Jahren neue Freiheitsimpulse durchgesetzt, hatten die Universitäten, das Bildungssystem, die Gesellschaft und mit einiger Verzögerung auch die Kirchen verändert. Ein neuer „Freiheitsgeist“ war sozusagen „aus der Flasche“ und konnte nicht mehr durch die Kantsche Ethik eingefangen werden. Einer der Impulsgeber dieses neuen Geistes war Theodor W. Adorno, der sich in seiner 1966 erschienenen Schrift „Negative Dialektik“ kritisch mit Kants Freiheits- und Vernunftbegriff auseinandersetzte.⁵⁵ Mit spitzer Feder seziert Adorno Kants Argumentation und attestiert ihm, Angst vor den Folgen des von ihm angenommenen Freiheitsbegriffes gehabt zu haben, weshalb er die Vernunft an ein Sit tengesetz als Gegebenes gebunden und die Freiheit sofort durch Ordnung und System wieder eingeeht habe. Freiheit werde bei Kant zu einer Bestimmung des intelligiblen Subjekts, also zu einer transzendentalen Bestimmung, die von der Empirie ferngehalten wird. Sein strenges Resümee: „Die intelligible Freiheit der Individuen wird gepriesen, damit man die empirischen umso hemmungsloser zur Verantwortung ziehen, sie mit der Aussicht auf metaphysisch gerechtfertigte Strafe

⁵⁴ „Zur Signatur evangelischen Christseins gehört Freiheit. Die Bindung an Jesus Christus eröffnet Raum für die persönlich verantwortete Gestaltung der christlichen Existenz und des kirchlichen Auftrags, den Auftrag besonderer Ämter eingeschlossen. Doch die christliche Freiheit ist nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln; sie trägt vielmehr ein spezifisches Profil. Zu ihr gehört die Bereitschaft, Verantwortung füreinander und für den Weg der Kirche zu übernehmen. Freiheit lässt sich nicht nur in Distanznahme und Kritik leben. Ihre wirklichkeitsgestaltende Kraft entfaltet sie auch in der Bereitschaft dazu, den eigenen Horizont für die Anliegen und Bedürfnisse der Anderen zu öffnen und das gemeinsame Leben mitzugestalten. Die evangelische Kirche braucht zur Gestaltung des Weges in die Zukunft eine neue Bereitschaft, aus Freiheit Verbindlichkeiten wachsen zu lassen. Solche Bindung aus Freiheit mündet in ein Ja zur Kirche als sichtbarer Gemeinschaft der Glaubenden. Dies wird konkret in der Bereitschaft, die evangelische Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft zu unterstützen.“ Kirche der Freiheit, 13.

⁵⁵ Adorno, Negative Dialektik. Hier vor allem im dritten Teil die Seiten 209 bis 354.

besser an der Kandare halten kann.“⁵⁶ Er fährt fort: „Kant, wie die Idealisten nach ihm, kann Freiheit ohne Zwang nicht ertragen; ihm schon bereitet ihre unverborgene Konzeption jene Angst vor Anarchie, die später dem bürgerlichen Bewusstsein die Liquidation seiner eigenen Freiheit empfahl.“⁵⁷ Mit der Konstitution der Kausalität durch die reine Vernunft, die doch Freiheit sein soll, ist Freiheit bei Kant, so Adorno, von vornherein korruptiert.⁵⁸ Kant fordert Freiheit „und verhindert sie“.⁵⁹

Selbstverständlich ist der Blick der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule nicht der einzig mögliche. Aber er trägt bei zum Verständnis, warum die bürgerliche Gesellschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zugleich aufgeklärt und repressiv sein konnte. Das bürgerliche Ordnungsempfinden war Ausdruck der Angst vor den Folgen einer entfesselten Freiheit. Wenn man, wie hier angenommen, unterstellt, dass die evangelische Kirche dieses Denkmodell strukturell adaptiert hat, ist nachvollziehbar warum sie auf der einen Seite Freiheit hochhält und zu ihrer zentralen Signatur gemacht hat, andererseits aber zurückschreckt, wenn es um die konkrete Freiheit des Individuums geht.⁶⁰ Wir werden bei der an einigen Beispielen durchgeführten Sicht auf die materialen Bereichsethiken dieser Spannung aus Freiheitsimpuls und Festhalten an einem Ordnungsdenken immer wieder begegnen.⁶¹ Beim Thema des assistierten Suizids wurde die geforderte Einhegung der Freiheit des Individuums immer wieder mit ausdrücklichem Rekurs auf den Autonomiebegriff Kants begründet, der eben keine Autonomie in unserem heutigen umgangssprachliche Sinne meine, sondern seinen Ausdruck in der Freiheit findet, das zu tun, was die Vernunft in ihrer Bindung an das Sittengesetz zu tun für einsichtig hält.⁶²

⁵⁶ A.a.O., 214.

⁵⁷ A.a.O., 231.

⁵⁸ A.a.O., 246.

⁵⁹ A.a.O., 247.

⁶⁰ Reiner Anselm und Martin Laube stellen fest, dass die evangelische Kirche sich auf der einen Seite als Kirche der Freiheit inszeniert, aber auf der anderen Seite „durch ein tief-sitzendes Misstrauen gegenüber allen Versuchen geprägt [ist], diese Freiheit dann auch für die konkrete Gestaltung der eigenen Lebensführung in Anspruch zu nehmen“. Anselm, Laube, Thesen, 241.

⁶¹ Siehe hierzu auch den Abschnitt „Der lange Schatten der Ordnungspolitik“ in Reiner Anselms Vortrag „Veränderungsdynamiken im evangelischen Eheverständnis“, gehalten am 31. August 2018 in Loccum, dokumentiert in epd 2019/6.

⁶² Vgl. Magnus Schlette, Autonome Selbstbestimmung.

Diskurstheoretisch kann man sagen, dass die verfassten evangelischen Kirchen sich in den letzten Jahrzehnten insgesamt an der auf Kant und Hegel zurückzuführenden Argumentationsstruktur orientiert haben, während sich kritische Impulse, u.a. von der Frankfurter Schule, eher in theologischen Nischen oder im Aufbegehren von Pfarrerrinnen und Pfarrern und einzelnen Laien geäußert haben.⁶³ In vielen Konflikten standen sich verfasste Kirche und engagierte Pfarrerrinnen, Pfarrer, akademische Theologie und Laien als Gegner gegenüber.⁶⁴ Doch mit einer frontalen Gegenüberstellung wird die Chance, das Potential beider Ansätze zu nutzen, nicht ausgeschöpft.

Ein Versuch, beide Ansätze zur Geltung zu bringen, könnte so aufgestellt werden: Die auf der Grundlage von Hubers kommunikativem Freiheitsbegriff gewonnen ethischen Einsichten sind auf einer nächsten Stufe der Reflexion dialektisch in Frage zu stellen. Für die Institution bedeutet dies, offen zu sein, für die weitere Diskussion und für Veränderungen, auch wenn Entscheidungen aufgrund der bisherigen Einsichten bereits getroffen wurden. Dieser dialektische Prozess kann im Prinzip open end wiederholt werden. Man könnte dasselbe auch mit Niklas Luhmann so formulieren, dass getroffene Entscheidungen Komplexität zwar reduzieren, auf dieser Basis aber jeweils neue Komplexität ermöglichen. Stellt man sich selbst als Beobachter dieses Prozesses vor, so wird man fortlaufend zum Beobachter der nächsthöheren Ordnung, der jeweils die vorangegangene Stufe beobachtet. Auf diese Weise behalten Ordnungen und Institutionen ihren Platz. Autonomie wird also nicht zur reinen Selbstverwirklichung oder Anarchie. Ordnungen und Institutionen müssen es aber aushalten, fortlaufend kritisch in Frage gestellt zu werden. Gerade darin, in dem ständig sich reformierenden Vorgang und im Aushalten der damit gegebenen Unsicherheit, kann das gut Evangelische dieses Modells gesehen werden.

1.5 Zugriff auf die Wirklichkeit

Seit Kant wird über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit gestritten. Wittgensteins sprachanalytische Skepsis gegenüber der Erkenntnis von Wirklichkeit, Husserls phänomenologischer oder Heideggers ontologischer Ansatz – immer geht es um die Frage, ob und wie wir überhaupt

⁶³ Der Marburger Theologe Henning Luther war Adorno-Schüler. Seine kritische Theologie von Fragmenten und den „Lügen der Tröster“ ist aber eine Ausnahme geblieben. Siehe: Die Lügen der Tröster.

⁶⁴ Damit setzt sich u.a. die Demokratiedenschrift 1985 auseinander (46f.).

etwas wissen können von der Welt, in der wir leben und über die wir uns Urteile bilden wollen. Im Blick auf die materialen Bereichsethiken, die seit den 1960er Jahren relevant waren, könnte man auf den ersten Blick sagen, dass derlei mikrokosmische Fragen unerheblich sind, wenn man über den Schwangerschaftsabbruch oder verseuchte Flüsse diskutiert. Dass eine Schwangerschaft da ist, eine Frau, ein Kind, ein Vater; dass das Wasser eines Flusses giftig ist und krank macht – das sind makrokosmische Phänomene deren Vorhandensein kein vernünftiger Mensch bestreiten wird. Allerdings holt die mikrokosmische Erkenntnisfrage die Alltagsebene doch wieder ein. Wie lassen sich klimatische Veränderungen berechnen und prognostizieren? Lassen sich überhaupt Ursachen eindeutig feststellen? Ab wann ist eine bestimmte Belastung des Wassers gesundheitsschädlich? Wann ist eine bestimmte Zellansammlung menschliches Leben? Schnell holt uns die Einsicht ein, dass sichere Erkenntnisse über die Wirklichkeit, die uns umgibt, höchst voraussetzungsreich oder gar nicht zu haben sind. Die Wissenschaftssoziologie⁶⁵ hat Erkenntnisse als Diskurse über ein bestimmtes Handeln rekonstruiert. Einer der bekanntesten Impulse geht von Bruno Latour und seiner Akteur-Netzwerk-Theorie aus.⁶⁶ In seinem Buch „Wir sind nie modern gewesen“ analysiert er, wie sich die Moderne selbst darüber getäuscht habe, der Mensch könne durch Unterscheidungen Bestimmtheiten hervorbringen und so Ordnung in die „Dinge“ bringen.⁶⁷ Etwa zeitgleich rekonstruierte Michel Foucault den „Wahnsinn“ als gesellschaftliches Konstrukt, das erst entstehen konnte, nachdem die „Vernunft“ zum Maßstab menschlichen Handelns wurde.⁶⁸ Ausgerechnet die Zeit, in der die evangelische Kirche sich zu Themen der Gesellschaft in einem Ausmaß geäußert hat wie nie zuvor, war eine Phase erkenntnistheoretischer und wissenschaftssoziologischer Kritik. Woher konnte die evangelische Kirche Maßstäbe zur Begründung ethischer Urteile nehmen, wenn der Zugriff auf die Wirklichkeit so hohen erkenntnistheoretischen Hürden unterliegt?

Hinzu trat das Problem, dass die konkreten Gegenstände, die einer ethischen Betrachtung unterzogen werden sollten, sich immer weiter von der Erfahrungswelt der biblischen Tradition entfernten. Nukleare Technologie, reproduktive Medizin,

⁶⁵ Als ihr Begründer gilt Karl Mannheim. Vgl. Zeitschrift für Ideengeschichte XIX/3 (2025), darin u.a. die Beiträge von Amalia Barboza und Armin Nassehi.

⁶⁶ Siehe ausführlich Gorski, *Ethnologie*, 9–11.

⁶⁷ Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen*.

⁶⁸ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, Suhrkamp Frankfurt/M. 1969 (Original Paris 1961).

globale Lieferketten – nichts davon findet sich auch nur annähernd in der biblischen und kirchlichen Tradition. Aber selbst da, wo es vergleichbare Themen in der Tradition gibt, z.B. beim Thema Familie und Lebensformen, dürfen keine kurzschlüssigen Folgerungen gezogen werden; denn eine Ein-zu-eins-Anwendung muss angesichts der völlig unterschiedlichen Lebensverhältnisse fehlgehen. Die Anwendung traditioneller Maßstäbe erfordert aus der Tradition abstrahierte Meta-Kriterien, die auf die neue Wirklichkeit angewendet werden können. Und noch schwieriger: Bevor Meta-Kriterien zur Anwendung kommen können, muss der Sachverhalt als solcher erfasst werden. Dafür ist die Kirche, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf die Fachkenntnisse der Spezialwissenschaften angewiesen.⁶⁹ Da es sich aber, wie die Wissenschaftssoziologie beschrieben hat, nicht um direkte Zugriffe auf eine Wirklichkeit handelt, sondern um Diskurse über voraussetzungsreiche Forschungsvorgänge, gibt es in der Regel nicht nur eine fachliche Auskunft, sondern deren mehrere und bisweilen gegensätzliche. Reiner Anselm zieht deshalb ein recht nüchternes Fazit: „Da die Quellen des Christentums für konkrete politische und rechtliche Fragen nur wenige Anhaltspunkte bereitstellen, gelingt es kaum, ein eigenständiges Orientierungspotenzial in einfachgesetzlichen Fragen generieren zu können. Das bedeutet aber zugleich: In konkreten Handlungsoptionen bleibt die theologische Position viel zu sehr abhängig von der Rezeption außertheologischer Kenntnisse, als dass sie eine eigenständige Begründungsfigur liefern könnte.“⁷⁰

Im Ergebnis haben die kirchlichen Stellungnahmen ihre systemisch bedingten Schwächen. Sie können besondere Aspekte, vor allem grundsätzlicher Natur, einspielen, etwa nach dem Nutzen für die Menschen und künftige Generation, nach dem Schutz der besonders vulnerablen Gruppen oder nach der Ausbalancierung von Gerechtigkeit fragen. Nur selten gelingt es aber, damit klar erkennbar christliche Standpunkte zu konkreten Handlungsoptionen zu beschreiben, die über eine interessierte politisch-fachliche Öffentlichkeit hinaus Aufmerksamkeit finden. Erkenntnistheoretisch gibt es grundsätzlich zwei fundamental unterschiedliche Wege der Genese ethischer Urteile und der Behauptung ihrer Geltung: Der eine Weg ist normativ-deduktiv, bettet die Theologie in Ontologie ein und wird heute noch von Teilen der römisch-katholischen Kirche und fundamentalistischen Gruppen der evangelischen Kirche beschritten. Er hat den Vorteil, klare und christlich er-

⁶⁹ Am Beispiel der Frage, wann Leben beginnt, stellt Dabrock fest, dass ethische Urteile in medizinethischen Fragen immer „gemischte Urteile“ seien, da sie „naturwissenschaftlich rückgebundene Aussagen“ seien. Dabrock, Eindeutigkeit, 368f.

⁷⁰ Anselm, Politische Ethik, 218.

kennbare Positionen zu beschreiben, allerdings den Nachteil, dass sie an der konkreten Wirklichkeit bisweilen vorbeigehen. Der andere Weg ist empirisch-induktiv, er löst die Theologie aus der Ethik, das Sollen vom Sein, und wird heute von den verfassten evangelischen Kirchen in Deutschland beschritten. Er hat den Vorteil, die Wirklichkeit mit Hilfe multiperspektivischer Methoden so gut wie möglich zu beschreiben, aber den Nachteil, dass eingestanden werden muss, dass es sich um vorläufige, begrenzte Urteile und wissenschaftssoziologisch um Diskurse über Diskurse handelt.⁷¹

1.6 Der Ruf nach Ethik

Gerade diese Schwierigkeit der Letztbegründung ethischer Urteile weckt den Ruf nach Ethik. Wo ethische Urteile sich nicht mehr aus einer ontologischen Einbettung in das „Wahre, Gute und Schöne“ ableiten lassen; gerade da, wo Ethik zur Diskussion steht, steigt der Bedarf an Ethik, wird der Ruf nach Orientierung lauter.⁷² Es gab in den 1960er und 70er Jahren eine Phase, in der Ethik weniger gefragt war, weil man angesichts der enormen wissenschaftlichen Fortschritte glaubte, das richtige Handeln ließe sich rein wissenschaftlich begründen, wenn man nur tief genug in die Forschung einsteigt. Doch musste sich dies aufgrund der im vorigen Kapitel dargestellten Zusammenhänge alsbald als Täuschung erweisen. Wenn das Sollen vom Sein getrennt wird, aus ontologischen Einbettungen gelöst wird, dann kann diese Einbettung nicht substituiert werden durch die Einbettung in eine „Ersatz-Ontologie“ wissenschaftlicher Erkenntnisse. Denn das Wahre, Gute und Schöne in den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu suchen, muss schon deshalb fehlgehen, weil wissenschaftliche Erkenntnisse nie voraussetzungslos sind und weil gerade das immer tiefere Eindringen in wissenschaftliche Erkenntnisse nur umso mehr offenbart, wie vorläufig sie sind und wie sehr der Umgang mit ihnen auf Kriterien von außerhalb dieser Wissenschaften angewiesen ist. Konkret zeigte sich dies in den 1970er und 1980er Jahren im Fortschreiten der Nukleartechnik, die – wie das Unglück von Tschernobyl 1986 zeigte – keineswegs sicherer und beherrschbarer wurde. Auch das Fortschreiten der genetischen Medizin warf immer grundsätzlichere Fragen auf. Hinzu kam, dass die weiter fortschreitende funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft ethische Kriterien für jeden den Funktionsbereiche erforderte. Eben deshalb kam es zu „Bereichsethiken“, wie sie Gegen-

⁷¹ Hier schließt sich der Bogen zu unseren Ausführungen in Studie I, Gorski, Ethnologie, II u.ö.

⁷² Christoph Schwöbel, Unverzichtbarkeit, in Systematische Theologie heute, 109.

stand dieser Studie sind. Die Einflüsse der Wirtschaft und der globalen Handlungszusammenhänge ließen die Politik vermehrt nach Ethik fragen.⁷³ Dieser Ruf richtete sich zwar auch an die Kirchen. Da sie ihr Alleinstellungsmerkmal als Garanten der Kontingenzbewältigung aber verloren haben, wurden Ethikkommissionen eingerichtet, in denen verschiedene Perspektiven zusammengetragen und diskutiert wurden, in der Hoffnung, am Ende eine möglichst „neutrale“ oder jedenfalls diskursiv abgesicherte ethische Position zu erhalten. Die Bundesregierung richtete 2001 den Nationalen Ethikrat ein, dem 2008 der Deutsche Ethikrat folgte. In ihnen waren und sind auch die Kirchen vertreten.⁷⁴ Der hohe Beratungsbedarf im Medizinbereich führte zur Einführung von Ethikkommissionen in zahlreichen Krankenhäusern und zur ethischen Begleitung von medizinischen Studien.⁷⁵ Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers und das Zentrum für Gesundheitsethik an der Evangelischen Akademie Loccum (ZfG) richteten eine eigene Website ein, auf der die Stellungnahmen zu bio- und medizinethischen Themen aus dem Raum der evangelischen Kirchen gesammelt wurden.⁷⁶

Ethische Politikberatung, das zeigte sich in den aufgebauten Strukturen, blieb ein weites Feld mit vielen Unbekannten. Adorno konstatierte bissig: „Wo die Wissenschaft die Entscheidung des ihr Unauflöslichen von der Philosophie erhofft, empfängt sie von dieser nur weltanschaulichen Zuspruch. An ihm orientieren sich dann die Einzelwissenschaftler nach Geschmack und, so muss man fürchten, nach der eigenen psychologischen Triebstruktur.“⁷⁷ Gleiches ließe sich, *cum grano salis*, auch für das Verhältnis der Theologie zur Politik sagen. Die funktionale Ausdifferenzierung bringt es mit sich, dass die gesellschaftlichen Bereiche jeweils nach ihrem eigenen Code funktionieren und sich untereinander nur Hinweise geben oder Irritationen erzeugen können. Mehr kann, systemisch betrachtet, Politikberatung der

⁷³ So Hans-Richard Reuter, Grundlagen, 12f.

⁷⁴ § 4 Abs. I des Ethikratgesetzes lautet: „Der Deutsche Ethikrat besteht aus 26 Mitgliedern, die naturwissenschaftliche, medizinische, theologische, philosophische, ethische, soziale, ökonomische und rechtliche Belange in besonderer Weise repräsentieren. Zu seinen Mitgliedern gehören Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den genannten Wissenschaftsgebieten; darüber hinaus gehören ihm anerkannte Personen an, die in besonderer Weise mit ethischen Fragen der Lebenswissenschaften vertraut sind.“ URL: https://www.gesetze-im-internet.de/ethrg/___4.html (abgerufen am 17.02.2026).

⁷⁵ Siehe den „Arbeitskreis medizinischer Ethikkommissionen in der Bundesrepublik Deutschland e.V.“ URL: <https://www.akek.de> (abgerufen am 17.02.2026).

⁷⁶ URL: <https://www.ev-medizinethik.de> (abgerufen am 17.02.2026).

⁷⁷ Adorno, Dialektik, 215.

Kirchen nicht sein. Die Pandemie hat eindrucksvoll vor Augen geführt, dass weder die Virologie noch eine weltanschauliche Ethik der Politik ihre Verantwortung für ihre Entscheidungen abnehmen kann. Aus der Virologie allein ergibt sich nicht automatisch, ob Schulen geschlossen und Besuche von Angehörigen in Krankenhäusern und auf Pflegestationen verboten werden müssen.⁷⁸ Die Kirchen als Religionssystem bearbeiten nach Luhmann den Code „immanent/transzendent“. D.h. sie blicken auf die verschiedenen Einzelthemen aus der Perspektive dieses Codes. Wie die strukturelle Koppelung mit den Einzelwissenschaften dabei ausgestaltet wird, bleibt immer im Einzelfall zu entscheiden. Ein Zuwenig kann bedeuten, dass die Positionierung der Kirche unkonkret und insofern beliebig bleibt; ein Zuviel kann bedeuten, dass sie ihr eigenes Metier unangemessen überschreitet und sich als Instanz höherer Weisheit in Einzelfragen ausgibt. Sie kann grundsätzliche Orientierung geben, sollte aber nicht versuchen, ihr Amt für die Beeinflussung der politischen Entscheidung in Einzelfragen instrumentalisieren.⁷⁹ Bei Themen, die zwischen den Parteien oder überparteilichen Gruppierungen stark umstritten sind, mag Adornos Sentenz sinngemäß auch auf die Politikberatung der Kirchen zutreffen.

2 Drei Bereichsethiken – Die Tiefenmatrix ihrer Argumentationen exemplarisch dargestellt

2.1 Die Debatte um Lebensformen

Eine Geschichte der evangelischen Kirche und ihres Verhältnisses zu den Lebensformen ist noch nicht geschrieben und wäre wohl auch nicht leicht zu schreiben angesichts der Fülle des Materials und vielfältigen Debattenlage. Man gerät schon auf schillernden Grund, wenn man das Eheverständnis der evangelischen Kirche

⁷⁸ Vor dem Hintergrund der Debatten um den assistierten Suizid folgert Gorski: „Systemtheoretisch können die ‚Hinweise‘ aus dem Religionssystem z. B. in Musterbildungen des Weltzugangs und der Sicht auf den Menschen nur als ‚Irritationen‘ seitens des Politiksystems rezipiert werden. Es bleiben Äußerungen des Religionssystems, d. h. sie bearbeiten den Code immanent/transzendent und legen ihn im Blick auf seine Bedeutung für das menschliche Leben aus. Ihre Aufnahme und Verarbeitung für die politischen Entscheidungen sind – wie die ‚Irritationen‘ aus der Wissenschaft während der Pandemie – ein eigener Prozess, der politisch zu verantworten ist. Wenn dies nicht gesehen wird, kommt es entweder zur Instrumentalisierung der Kirchen durch die Politik oder – wenn dies nicht möglich ist – zur Behauptung scheinbarer Irrelevanz der Kirchen. Dieses Methodenthema stärker aufzugreifen, bleibt ein Desiderat an Kirchen und Politik.“ Diskurs, 48.

⁷⁹ So auch die EKD in ihrer Demokratiedenkschrift: Demokratiedenkschrift, 46.

beschreiben wollte. Christoph Marksches sagte als Moderator eines Symposiums zu den Reaktionen auf den Text „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ 2013 in Berlin: „Das Problem besteht meiner Ansicht nach darin, dass die theologische Bedeutung der Ehe zwischen zwei Menschen verschiedenen Geschlechts mindestens in der allgemeinen Debatte unserer Kirche, vielleicht aber auch in der fachwissenschaftlichen evangelischen Ethik mehr vorausgesetzt und behauptet, denn wirklich präzise begründet wird.“⁸⁰ Schon der Blick auf Luthers Traubüchlein von 1529 führt in eine komplexe – oder eigentlich unterkomplexe – Debatte, denn oft wird nur zitiert, die Ehe sei „ein weltlich Ding“⁸¹, obwohl Luther sie im Verhältnis zu dem von ihm gering geachteten Stand der Nonnen und Mönche erst recht als „geistlichen Stand“ gewertet haben wollte. Wie man diese Aussage aus dem Kontext der Ständegesellschaft in die Moderne übertragen soll und ob das überhaupt sinnvoll ist, ist hingegen eine offene Frage. Das Bedürfnis, ethische Positionen der Kirche aus ihrer Tradition zu begründen, führt in komplexe hermeneutische Fragestellungen. In der Praxis werden sie oft verkürzt auf handhabbare Begriffe oder rhetorische Figuren. Der Fokus der theologischen Debatten zum Eheverständnis lag bis in die 1960er Jahre auf Ordnungsfragen, die sich auf die Eheschließung und die Ehescheidung konzentrierten. War der Ordnung genüge getan, war ethisch nicht viel anzumerken. Zur Sexualität schwieg sich die evangelische Kirche aus bzw. schloss sich dem bürgerlichen Verständnis stillschweigend an, sie gehöre ausschließlich in die Ehe und man rede darüber nicht. Im Grunde hatte die evangelische Kirche nur eine Verbotsethik anzubieten, die die Ränder beschrieb, die nicht überschritten werden durften (keine Sexualität vor der Ehe, keine Abtreibungen, keine Ehescheidungen), aber keine ausformulierte Ethik zur Gestaltung der Lebensweise und der Sexualität.

Das begann sich zu ändern unter dem Druck der sexuellen Befreiungsbewegung in den 1960er Jahren.⁸² Die evangelische Kirche sah sich genötigt, sich auf ein ihr bisher fremdes Terrain zu begeben, wollte sie nicht die Entfremdung der jungen Generation einfach hinnehmen oder fortschreiten lassen. Rechtlich schlug sich die veränderte gesellschaftliche Stimmung in Gesetzesinitiativen nieder, u.a. in der Neuordnung des Ehescheidungsrechts durch die sozialliberale Koalition ab 1969. In diesem Kontext entstanden die Denkschrift der Familienrechtskommission zur

⁸⁰ Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, 10.

⁸¹ So auch in Autonomie und Angewiesenheit, Ziffer 48.

⁸² Die sogenannte „Kommune I“ oder kurz „K I“ wurde 1967 in West-Berlin gegründet.

Neuordnung des Ehescheidungsrechts (1970) sowie die „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“ (1971).

Es kann hier die Debatte seit den 1970er Jahren nicht dargestellt werden.⁸³ Vielmehr werden konzentriert folgende Fragen adressiert: Welche Metakriterien bestimmten die Debatten und kirchlichen Äußerungen? Was waren die argumentativen Muster und woher kamen sie? Was wurde verhandelt, wenn über Lebensformen gestritten wurde, und wer waren die Akteure?

Auftraggeber der genannten Denkschrift war der Rat der EKD in seiner Amtsperiode unter dem Vorsitz von Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger (Bayern). Welchen Zerreißproben dieser Rat ausgesetzt war, kann man daran erkennen, dass der Rat unter seinem Vorsitz beide Denkschriften zur Veröffentlichung freigab, dass Dietzfelbinger selbst jedoch gemeinsam mit seinem katholischen Gegenüber, dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, die kleine Schrift „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ herausgab, in der sie die Meinung vertraten, die Unterscheidung zwischen spezifisch christlichen Wertvorstellungen und staatlichem Recht dürfe nicht zu einer völligen Privatisierung der sittlichen Ordnung führen: „Für unsere Ordnung ist anzuerkennen, dass sie von christlichen Überzeugungen geprägt wurde und geprägt wird, auch wenn dies vielen nicht mehr bewusst zu sein scheint. ... Es ist ein Irrtum zu meinen, der Staat könne sich auf wertfreie Ordnungsfunktionen beschränken und nur auf diese Weise sei eine der Würde des Menschen entsprechende Freiheit zu verwirklichen. ... Anstelle einer erwarteten Befreiung erfahren Mensch und Gesellschaft die totale Unfreiheit ideologischer Verstrickungen.“⁸⁴ Konkret wird dem „Zerrüttungsprinzip“ im Scheidungsrecht vorgeworfen, es führe zu einem „Kündigungsprinzip“.⁸⁵ Auch widerspreche es in den Folgen für die Unterhaltsregelungen dem „Leitbild“ der nichterwerbstätigen Frau und propagiere ein neues Leitbild der erwerbstätigen Frau, das auch an der Basis mehrheitlich abgelehnt werde.⁸⁶

Damit stellte Dietzfelbinger sich gegen die Denkschrift der Familienrechtskommission, die das Zerrüttungsprinzip befürwortete, wenn auch mit stärkeren Ein-

⁸³ Einen Einblick in die Debattenlage der damaligen Zeit geben: Hans-Georg Wiedemann, *Homosexuelle Liebe*; Barbara Kittelberger/Wolfgang Heilig-Achneck/Wolfgang Schürger (Hg.), *Was auf dem Spiel steht*.

⁸⁴ *Das Gesetz des Staates*, 13.

⁸⁵ A.a.O., 15.

⁸⁶ A.a.O., 17.

schränkungen als im späteren Gesetz vorgesehen.⁸⁷ Dass sich in den unterschiedlichen Positionen auch ein Generationenkonflikt verbarg, zeigt die „Gegendenkschrift“ eines jungen Autorenkollektivs. Sie kritisieren, dass einige wenige Geistliche für sich beanspruchen, für die Mehrheit der Kirchenmitglieder sprechen zu können, und befürchten, dass die evangelische Kirche den Kontakt zur jungen Generation verliert.⁸⁸ Insgesamt stieß der Vorstoß von Dietzfelbinger und Döpfner auf scharfe Kritik. Trutz Rendtorff nahm in einem süffisanten Verriss den Anspruch der beiden Protagonisten (und ihrer Mitautoren) aufs Korn, ohne Mitwirkung der Gremien, auch des Rates der EKD, eine „durchschnittliche Auffassung der Kirchen“ normativ vertreten zu können. Mit einer Prise Ironie schließt er: „Das erfreuliche Ergebnis der Publikation dieser Stellungnahme ist es allerdings, dass das öffentliche christliche und kirchliche Bewusstsein solche kirchlichen Äußerungen nicht mehr einfach akzeptiert, sondern als das nimmt, was sie sind, eine durchschnittliche Meinung.“⁸⁹ Diskursanalytisch zeigt sich hier das Schwinden der bischöflichen Pastoralmacht.

Das Ordnungsthema, das von Dietzfelbinger und Höpfner aufgerufen wurde, wird in der wenig später verabschiedeten Sexualdenkschrift aufgegriffen, und zwar kritisch.⁹⁰ Diese Denkschrift setzt sich neben den grundsätzlichen Fragen nach Ehe und Familie im gesellschaftlichen Wandel vor allem mit den damals virulenten Einzelfragen wie Verhütung, Sexualität vor und außerhalb der Ehe, Homosexualität, Masturbation und Petting auseinander. Sie markiert die Wende zur Einbeziehung der Humanwissenschaften in die theologisch-ethische Urteilsbildung. Der Vorsitzende der Kommission war der Mediziner Karl Horst Wrage, etliche weitere Mitglieder waren Mediziner und Psychologen (unter den 23 Mitgliedern waren fünf Frauen).⁹¹ Neben einem Eingeständnis der eigenen Schuld der Kirche an den sexualfeindlichen Positionen der Vergangenheit wird deutlich gemacht, dass die Kirche heute keine zeitlos gültigen Ordnungen mehr verkündigen will:

⁸⁷ Die Debatte ist mit Pro und Contra nachvollziehbar in ZEE 1971, dort beispielhaft die Beiträge von Dietrich Mann (Contra) und Dieter Eichhorn (Pro).

⁸⁸ Klaus Lefringhausen et al., Gegendenkschrift.

⁸⁹ Rendtorff, Christliche Gemeinsamkeit im Durchschnitt, 178.

⁹⁰ Die folgende Darstellung der Sexualdenkschrift ist weitgehend identisch mit der Darstellung in meinem Vortrag am 1. September 2018 in der Evangelischen Akademie Loccum, publiziert als epd-Dokumentation 2019/06: Auf dem Weg zu einem evangelischen Eheverständnis.

⁹¹ Zu Hintergründen der Arbeit der Kommission und zu Verbindungen zu einer gleichzeitig in der DDR arbeitenden Ehekommission siehe die Informationen bei Sarah Jäger, Individualisierung, in: Teilnehmende Zeitgenossenschaft, 319–323.

„Wenn die Kirche die Einsicht in das von Gott eröffnete und gewollte Verhältnis der Geschlechter auch heute geltend macht, so verkündigt sie deshalb weder eine scheinbar zeitlose ‚natürliche‘ Ordnung noch ein sakrales Gesetz. Sie verkündigt vielmehr das geschichtliche Angebot Gottes, das menschliches Miteinanderleben ermöglicht und so auch menschliche Bedürfnisse, z.B. menschliche Angewiesenheit auf Gemeinschaft erfüllt. Wenn Zuwendung und Treue Gottes vom Menschen angenommen werden und sich in menschlichem Gemeinschaftswillen und Gemeinschaftstreue auswirken, dann wird sich daraus auch eine Ordnung des Lebens der Geschlechter ergeben.“

Mit diesem Ansatz wird auch eine bibelhermeneutische Wende vollzogen: Nicht mehr die Interpretation von Einzelstellen ist maßgeblich, sondern die Gesamtschau auf den Willen Gottes, der sich in der Liebe zu den Menschen offenbart und ihnen ein Leben in Liebe, Gemeinschaft, gegenseitiger Zuwendung und Treue schenkt. Urteile zu Einzelfragen sind aus diesem Grundsatz abzuleiten.

Die Sexualdenkschrift hat die Wende von formalen zu inhaltlichen Kriterien eingeleitet. Diskurstheoretisch ist interessant, dass es Mediziner und Psychologen waren, die der Kirche zu einer Wende in ihrer Urteilsbildung verhalfen. Aus der damals noch vorherrschenden neo-orthodoxen Theologie allein wäre dies kaum möglich gewesen. Aus heutiger Sicht mutet es fremd an – und ist doch so lange noch nicht her – wie die Medizin sich damals aus ihrer moralischen Inanspruchnahme befreite und nun beispielsweise ganz nüchtern feststellen konnte, dass Onanieren nicht zwangsläufig Gehirnerweichung zur Folge habe. Wir lächeln heute darüber, aber es waren bis in die 1970er Jahre auch solche schein-medizinischen Behauptungen, die der ethischen Urteilsbildung der Kirche zur Absicherung ihrer moralischen Verbote dienten.

In den folgenden Jahrzehnten⁹² verdichteten sich die in der Sexualdenkschrift angedeuteten Kriterien immer mehr zu drei mit einem „V“ beginnenden ethischen Kategorien, die schließlich auch 2017 in der Stellungnahme des Rates der EKD zur geplanten „Ehe für alle“ im Mittelpunkt stehen: „Für die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) sind Vertrauen, Verlässlichkeit und die Übernahme von Verantwortung in der Gestaltung menschlicher Beziehungen von zentraler Bedeutung.“⁹³

⁹² Einen Überblick über die offiziellen Stellungnahmen der EKD aus diesen Jahrzehnten gibt der o.g. Vortrag des Autors vom 01.09.2018.

⁹³ URL: <https://www.ekd.de/stellungnahme-des-rates-der-ekd-zur-debatte-um-die-ehe-fuer-alle-24373.htm> (abgerufen am 20.02.2026).

Die Debatten der Jahrzehnte zwischen 1971 und 2017 wurden auf allen Ebenen geführt: Anfängen von den Kirchengemeinden bis zu Synoden und Kirchenleitungen, begleitet von der wissenschaftlichen Theologie wie auch von den Protesten aus dem fundamental-biblizistischen Raum. Nicht selten waren sie hoch emotional. Der Fokus der Debatte verlagerte sich im Laufe der Jahre von der Ehe im Allgemeinen und der Frage nichtehelichen Zusammenlebens (auch im Pfarrhaus) auf das Thema gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Hier prallten die Ansichten besonders schroff aufeinander. 1997 legten zwei der drei Bischöfe der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche ihr Veto gegen einen Synodenbeschluss zur Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ein. Die Frontlinien der Debatte bildeten folgende Metathemen:

2.1.1 Das Abstandsgebot

Eines dieser Themen wurde unter dem Begriff „Abstandsgebot“ diskutiert. Damit war gemeint: Theologisch sollte im Blick auf die Ehe ein Abstand bei der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare gehalten werden, der gegebenenfalls auch in den benutzten agendarischen Formulierungen unmissverständlich zum Ausdruck kommen müsse. Rechtlich wurde lange daran festgehalten, dass auch bei gesetzlichen Regelungen für gleichgeschlechtliche Partnerschaften diese keinesfalls mit der Ehe gleichgestellt werden dürften, weil sonst das christliche Eheverständnis unklar werde.⁹⁴ Allerdings wurde im Laufe der Debatten immer deutlicher, dass die unterstellten Gründe für den gebotenen Abstand nicht existierten. Denn die Ehe ist nach lutherischem Verständnis eine Segnung. Sie von der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare abzugrenzen, beruhte auf der von Christoph Marksches formulierten Annahme eines gegebenen evangelischen Eheverständnisses, das aber konkret formuliert gar nicht existiert (hat) und dem gerade in dieser Undeutlichkeit die Möglichkeit zur theologischen Überhöhung innewohnte. In den offiziellen Texten der evangelischen Kirche wird die Ehe in der Regel als „gute Gabe Gottes“ be-

⁹⁴ So noch im Jahre 2000 dezidiert eine Stellungnahme aus dem Kirchenamt der EKD: „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe“. Darin heißt es: „Die Öffnung des Rechtsinstituts der Ehe für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften oder die Schaffung eines Rechtsinstituts, auf das – ohne den Namen 'Ehe' zu gebrauchen – die für die Ehe geltenden rechtlichen Bestimmungen unterschiedslos angewandt würden, kommen nicht in Betracht.“ URL: https://www.ekd.de/lebensgemeinschaft_2000.html (abgerufen am 20.02.2026).

zeichnet⁹⁵, was aber mehr eine Verlegenheitsaussage denn eine theologische Definition ist. Die rhetorische Figur von der „guten Gabe“ begegnet auch bei zahlreichen anderen Themen, etwa wenn es um die Bewahrung der Schöpfung geht. Sie schien auch im außerkirchlichen Raum anschlussfähig, weil sie an das verbreitete Gefühl anknüpft, dass wir uns nicht uns selbst verdanken. Eine inhaltliche Klärung kann diese Formel jedoch nicht leisten.

Die Gründe für die rechtliche Abgrenzung verloren ebenfalls an Boden, weil sich die Argumentation durchsetzte, dass, gerade wenn man die Ehe und den mit ihr gegebenen rechtlichen Schutz für das vorbildliche Modell hält, dieser Schutz dann erst recht auch gleichgeschlechtlichen Paaren zugutekommen muss. Die Stellungnahme des Rates der EKD zur „Ehe für alle“ 2017 fährt deshalb fort:

„Aus Sicht der EKD bietet die Ehe dafür beste Voraussetzungen und ist deshalb ein Zukunftsmodell. Sie bildet den rechtlichen Rahmen für ein Zusammenleben von zwei Menschen, das auf lebenslanger Treue beruht. Dass auch für gleichgeschlechtlich liebende Menschen, die den Wunsch nach einer lebenslang verbindlichen Partnerschaft haben, der rechtliche Raum vollständig geöffnet wird, in dem Vertrauen, Verlässlichkeit und Verantwortung durch gesetzliche Regelungen geschützt und unterstützt werden, begrüßt die EKD. Die Bedeutung der Ehe zwischen Mann und Frau wird dadurch keineswegs geschmälert. Im Gegenteil – sie wird noch einmal unterstrichen.“

2.1.2 Der biblische Befund

Ein anderes Metathema war der Umgang mit dem biblischen Befund. Die einschlägigen Stellen⁹⁶ wurden jahrzehntelang diskutiert in der Hoffnung, wenn man theologisch nur tief genug bohren würde, würde man am Ende zu einem alle Seiten überzeugenden Konsens kommen. Diese Hoffnung hat sich als Illusion erwiesen. Vermutlich liegt das daran, dass jede Hermeneutik bereits von Vorentscheidungen ausgeht und es eine voraussetzungslose Hermeneutik (wie überhaupt vorausset-

⁹⁵ „Die Ehe ist nach christlichem Verständnis eine gute Gabe Gottes.“ In: „Ehe und Familie. Ein Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aus Anlass des internationalen Jahres der Familie“, Hannover 1994. URL: <https://www.ekd.de/22777.htm> (abgerufen am 21.02.2026). Schärfer hat Dietrich Mann 1971 in der Diskussion um die Denkschrift zur Reform des Scheidungsrechts argumentiert, Jesus habe die Ehe als den unauflösbaren Ort bezeichnet, an dem der Mensch seine „Herzenshärte“ zu überwinden lernen könne. Mann, Denkschrift, 342. Dieter Eichhorn stellt demgegenüber fest, Jesus habe die Ehe als „Ort der Freiheit zu personalbezogener Lust und Liebe“ angesehen. Eichhorn, Plädoyer, 344.

⁹⁶ Siehe hierzu Wiedemann, Homosexuelle Liebe.

zungslose Wissenschaft) nicht gibt. Die unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge zur Bibel gründen, gerade in dieser auch emotional unterlegten Debatte, auf Frömmigkeitskulturen und persönlichen Haltungen, die ihrerseits im Diskurs unhintergebar sind. Natürlich wären sie hintergebar durch Selbstinfragestellung. Aber eine Selbstinfragestellung müsste den hermeneutischen Zirkel durchbrechen, der die eigene Position *prima vista* immer bestätigen wird.⁹⁷ Dass die Debatte über dieses biblische Metathema leiser geworden ist, liegt nicht an sachlichen Erkenntnisdurchbrüchen (zu denen es seit den ersten Veröffentlichungen aus den 1980er Jahren kaum substantielle Zuwächse gegeben hat), sondern am Schwinden des Einflusses biblizistischer Gruppen und auch an inneren Veränderungen in diesem Milieu. Für die jüngere Generation ist auch hier die Akzeptanz verschiedener Lebensformen oft kein Thema mehr. Lediglich in der Württembergischen Landeskirche gibt es noch nennenswerten Protest aus den pietistischen Kreisen.⁹⁸

Die Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ aus dem Jahre 1996, erarbeitet von einer ad-hoc-Kommission unter dem Vorsitz von Wilfried Härle, ist gerade hinsichtlich der Bezugnahme auf die biblischen Texte ein Musterfall.⁹⁹ Sie galt zunächst als Durchbruch zur Liberalisierung, weil sie gleichgeschlechtliche Partnerschaften nicht mehr rundheraus ablehnte und damit nach und nach auch die Möglichkeit des Zusammenlebens im Pfarrhaus eröffnete. Obwohl die Praxis bald über sie hinwegging, galt sie lange Zeit als Referenztext. Dabei hat sich – nach meiner Wahrnehmung – im kollektiven Gedächtnis eine Verschiebung vollzogen. Der Titel verselbständigte sich in dem Sinne, dass man meinte, er begründe oder fordere, die evangelische Kirche müsse angesichts unterschiedlicher Positionen geschwisterlich „mit Spannungen leben“ können.¹⁰⁰ Doch im Text wird der Titel anders

⁹⁷ In den gegenwärtigen Debatten um Identität und Zugehörigkeit werden Wege gesucht, die aus diesem Zirkel herausführen. Siehe hierzu die Überlegungen von Max Tretter zu Transpartikularismus und Transpartikularisierung auf dem Symposium über die Grenzen der Vermittlung zum 60. Geburtstag von Peter Dabrock: Max Tretter, „You will never be one of us“. Reflexionen zum Umgang mit Identität, Privilegien und Grenzerfahrungen, in: Dabrock, Tretter, Ott, Hahn (Hg.), Grenzen von Vermittlung, 47–55.

⁹⁸ Vgl. z.B. URL: <https://www.evangelisch.de/inhalte/156114/02-05-2019/wuerttemberg-pfarrer-gegen-homo-segnung-unterschriften> (abgerufen am 16.04.2026).

⁹⁹ „Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema ‚Homosexualität und Kirche‘“ (1996), die unter Vorsitz von Wilfried Härle von einer im Jahre 1994 eingesetzten Ad-hoc-Kommission in 10 teils mehrtägigen Sitzungen erarbeitet wurde. Diesen Text machte der Rat sich unter dem Vorsitz von Klaus Engelhardt ausdrücklich zu eigen.

¹⁰⁰ Ein Beleg für die Verschiebung im Verständnis des Titels findet sich bei Dabrock, Eindeutigkeit, 382. Er überlegt, was es für die Rezeption der Texte bedeutet hätte, wenn man die Titel der beiden Schriften „Mit Spannungen leben“ und „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“ vertauscht hätte.

begründet. Es zeige sich, dass es keine biblischen Aussagen gibt, die Homosexualität in eine positive Beziehung zum Willen Gottes setzen. Homosexuelle Praxis als solche wird „als dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes widersprechend qualifiziert“. Angesichts der zentralen Stellung, die das Liebesgebot in der Heiligen Schrift habe, dürfe jedoch auch homosexuelles Zusammenleben nicht von seiner Geltung ausgenommen werden. Dies hebe jedoch den biblischen Widerspruch nicht auf. Die damit gegebene Spannung müsse ausgehalten werden.¹⁰¹ Das heißt – und dies ist ein wesentlicher Unterschied zu dem später gängigen Verständnis des Titels – das Aushalten dieser Spannung obliegt vor allem denjenigen, die homosexuell leben, es ist *nicht* Aufgabe *aller* Geschwister. Allenfalls indirekt betrifft es die kirchliche Gemeinschaft, wenn sie für die homosexuellen Geschwister Regelungen finden muss, die diese Spannung aufnehmen. Das ändert nichts daran, dass „Nicht-Betroffene“ sich von dieser Spannung nicht betroffen sehen müssen.¹⁰²

Wenn man es genau nimmt, dann bedeutet diese Argumentation einen Rückfall hinter die Sexualdenkschrift von 1971, weil mit dem „Schöpferwillen Gottes“ indirekt wieder das Ordnungsparadigma aufgerufen und als entscheidend markiert wird. Auch wenn man dies so scharf nicht sehen will, bedeutet es doch letztlich eine intellektuelle (oder in der Dynamik der ad-hoc-Kommission vielleicht eher kirchenpolitische) Kapitulation vor den Forderungen einer sauberen historisch-kritischen Exegese. Eine historisch-kritische Exegese, die am Ende eine Spannung zwischen ihren Ergebnissen und dem Schöpferwillen Gottes feststellt, ist ein Widerspruch in sich, weil ja auch der Schöpferwille Gottes nur durch dieselbe exegetische Methode festgestellt werden kann. Gottes Schöpferwille „pur“ – jenseits unserer Exegese – ist uns nicht zugänglich und kann darum auch nicht gegen Ergebnisse der Exegese in Stellung gebracht werden. Genau solch inkonsequenter Umgang mit der historisch-kritischen Exegese wurde von Gerhard Ebeling kritisiert.¹⁰³ Seine Forderung nach einer Durchdringung der systematischen Theologie

¹⁰¹ „Die Spannung zwischen dem biblischen Widerspruch gegen homosexuelle Praxis als solche und der Bejahung ihrer ethischen Gestaltung (21) gemäß dem Willen Gottes verschwindet dadurch nicht, kann aber von daher verstanden und ausgehalten werden.“ (21f.) Dieser Gedanke wird in der „Schlussüberlegung“ wieder aufgegriffen: „Grundlegend ist dabei die Einsicht geworden, dass es in den biblischen Aussagen eine Spannung gibt, die nach unserer Erkenntnis nicht aufgehoben werden kann und deshalb ausgehalten und in allen kirchlichen Entscheidungen zur Geltung gebracht werden muss.“ (54) Das scheint freilich etwas schief formuliert zu sein. Denn die Spannung liegt ja nicht in den biblischen Texten selbst, sondern in der Bezugnahme auf unterschiedliche Stellen.

¹⁰² Hier wird – leicht ironisierend – die damals übliche Sprache benutzt. Denn auch die Vermeidung von Begriffen wie „lesbisch“ und „schwul“ gehört zum Signum der damaligen Situation.

¹⁰³ Siehe oben Kapitel I.

mit der historisch-kritischen Exegese wird an diesem Beispiel in ihrer Notwendigkeit bestätigt.¹⁰⁴

2.1.3 Die Ehe als Institution

Ein weiteres Metathema war die Frage, ob die Ehe eine „Institution“ sei und was die jeweilige Antwort darauf für die geistliche und rechtliche Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bedeutet. Eine Schwierigkeit im Umgang mit dem Institutionenbegriff dürfte in seiner Mehrdeutigkeit bestehen. In einem allgemeinen soziologischen Sinn sind Institutionen gekennzeichnet durch eine Regulierung von sozialen Verhaltensweisen, die über sehr lange Zeit gewachsen und deshalb lebensweltlich und oft auch rechtlich verankert ist. Dadurch wird Erwartungssicherheit im sozialen Umgang hergestellt. Gemeinschaften oder die Gesellschaft können mit Hilfe von Institutionen Spannungen integrieren und Ängste absorbieren, sie werden insgesamt dadurch stabilisiert. Damit ist gegeben, dass man Institutionen nicht „gründen“ und nicht „auflösen“ kann – obwohl man natürlich eine Behörde auflösen oder die Ehe per Gesetz abschaffen könnte. Das faktisch-rechtliche Vorhandensein von Institutionen ist sozusagen die Vorderseite, die von einer Rückseite lebt, die man eher kulturhermeneutisch fassen oder soziologisch deuten kann. Das heißt, Institutionen bestehen und leben so lange, wie sie von einer Mehrheit gesellschaftlicher Kräfte akzeptiert werden. Werden Institutionen in Frage gestellt, so kann dies Unsicherheit und Abwehr auslösen. Wenn es richtig ist, was Arnold Gehlen angenommen hat, dass der Mensch ein Mängelwesen ist, das für seine Existenz auf derartige Hilfsmittel angewiesen ist, dann wird man diese Funktion nicht geringschätzen. Ohne Gehlens Anthropologie zu übernehmen, muss man ihm doch zugestehen, etwas Richtiges gesehen zu haben.¹⁰⁵

¹⁰⁴ „Mit Spannungen leben“ wurde nach einer Diskussion auf der Synode der EKD im November 2025 von der Homepage entfernt und ist jetzt nur noch antiquarisch zugänglich. Ob dies ein angemessener Umgang mit der eigenen Geschichte ist, scheint fraglich. Eine unübersehbare Kennzeichnung des Textes als nicht mehr aktuell hätte der Forderung nach klarer Abgrenzung ebenso genügen können und hätte die historischen Stufen der Meinungsbildung im Raum der evangelischen Kirche sichtbar gemacht. Gerade in seiner Anfechtbarkeit ist dieser Text ein historisch wichtiges Dokument des Ringens um eine ethische Positionierung.

¹⁰⁵ Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur.

Lange war jedoch ein anderes Verständnis der Ehe als Institution wirksam, ein metaphysisches, wie es Carl Schmitt in der Tradition des Idealismus¹⁰⁶ zuzeiten des Nationalsozialismus klassisch formuliert hat. Danach kommt einer Institution eine metaphysische Wirklichkeit zu, die aus einer Idee abgeleitet wird und für die konkrete Lebenswirklichkeit inhaltliche Qualitäten normativ festschreibt.¹⁰⁷ Hinsichtlich der Ehe sind dies beispielsweise die „natürlicherweise gegebenen“ Rollen von Mann und Frau. Die Rechtslehre von Carl Schmitt hat trotz seiner NS-Vergangenheit bis in die 1970er Jahre nachgewirkt, im allgemeinen Bewusstsein vielleicht sogar bis heute. Das umgangssprachliche Verständnis von Institution ist diesem Rechtsverständnis zumindest ähnlich in der Hinsicht, die Ehe sei etwas „Heiliges“, woran nicht gerüttelt werden dürfe. Diesem institutionellen steht ein individualrechtliches Verständnis gegenüber, das in der Ehe eine personhafte Gemeinschaft sieht, die die Ehegatten im Rahmen geltenden Rechts nach ihrer freien Übereinkunft gestalten können.¹⁰⁸

Die Schlussfolgerungen für die Öffnung der Ehe für andere geschlechtliche Kombinationen ist klar: Aus Sicht der Institutionentheorie ist dies definitionsgemäß ausgeschlossen, aus Sicht der individualrechtlichen Theorie ist es zumindest grundsätzlich möglich.

Carl Schmitt hatte 1922 in seiner „Politischen Theologie“ den Grundstein für die Lehre gelegt, wonach der Staat selbst einer metaphysischen Grundlegung durch die Theologie bedürfe. Auf der Linie von Schmitt ist es folgerichtig anzunehmen, dass dem institutionellen Rechtsverständnis ein sittliches Verständnis zugrunde liegt, das in der christlichen Tradition begründet ist und auch von geistlicher Seite her eine normative Prägung der Qualitäten der Institutionen bedeutet. Theologische Sprachfiguren wie Barths „Ehe als Stiftung Gottes“ oder Bonhoeffers Mandatslehre boten hierfür Anknüpfungspunkte seitens der Theologie. Die Liberalisierung der theologischen Positionierung zur Frage von Lebensformen und Diversität war, wenn auch oft unausgesprochen, ein Kampf gegen dieses Erbe des Idea-

¹⁰⁶ Maßgeblicher Bezugspunkt war Johann Gottlieb Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre“ von 1797, siehe die Ausführungen von Anselm, Veränderungsdynamiken.

¹⁰⁷ Schmitt gebraucht statt Institution den Begriff „konkrete Ordnung“. Grundlegend in: Carl Schmitt, Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens.

¹⁰⁸ Ernst Wolf, Die Ehe – Institution oder personhafte Gemeinschaft. Eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Perspektiven auf den Institutionenbegriff findet sich bei Udo di Fabio, Herrschaft und Gesellschaft, 160–177.

lismus und auf theologischer Seite einer Neo-Orthodoxie, die Recht und Theologie gleichermaßen lange Zeit zu beherrschen versuchten.

Einen kleinen Einblick in die Folgen dieses institutionellen Verständnisses der Ehe für die inhaltliche Ausgestaltung bietet die Stellungnahme der Ehrechtskommission der EKD von 1952 zu einer geplanten Novellierung des Eherechts. Dort heißt es: „Nicht alles formal Mögliche, was überhaupt etwa mit Gleichberechtigung bezeichnet werden könnte, kann danach Sinn des Art. 3, 2 GG sein, sondern nur das, was unter Voraussetzung des Wesens von Ehe und Familie innerhalb dieser Institution als Gleichberechtigung möglich und sinnvoll ist.“¹⁰⁹ Was als „Wesen“ von Ehe und Familie innerhalb der „Institution“ Ehe festgestellt werden kann, speist sich, wie die Stellungnahme im weiteren Verlauf zeigt, aus biblischer Exegese und theologischer Tradition. Allerdings wird etwas erstaunlich argumentiert: Die Überordnung des Mannes über die Frau müsse im Eherecht kirchlicherseits nicht mehr gefordert werden, weil es hierfür keine biblischen Belege gebe. Man sah wohl, dass eine solche Überordnung nicht mehr gut angekommen wäre, nachdem Frauen im Krieg und in der Nachkriegszeit selbständig gearbeitet und gleichzeitig allein Kinder großgezogen hatten. An der Forderung der väterlichen Entscheidungsgewalt für die Erziehung der Kinder müsse aber festgehalten werden, denn: „Die christliche Kirche, die Gott als den Vater verehrt, kann mit der Beseitigung der väterlichen Entscheidungsgewalt nicht den Anschauungsgehalt dieses Bekenntnisses und der entsprechenden apostolischen Mahnung preisgeben“. Es wird also ein Wesensbegriff als Interpretationsrahmen dem Grundgesetz übergeordnet, dessen Begründung auf der Zusammenschau bestimmter biblischer und traditioneller Elemente besteht und dessen Unantastbarkeit mehr vorausgesetzt als begründet wird. Man kann angesichts dieses Umgangs mit dem Institutionenbegriff ahnen, ein wie langer Weg bis zu seiner Dekonstruktion zu gehen war.

In der Ratsperiode unter dem Vorsitz von Klaus Engelhardt (1991–1997) wurde eine eigene „Kammer für Ehe und Familie“ eingesetzt. Den Vorsitz führte Ute Gerhard. Diese Kammer arbeitete sechs Jahre lang an einem einzigen Text zum evangelischen Verständnis von Ehe und Familie, der sowohl in der Kammer wie auch im Rat kontrovers gesehen wurde und der vom Rat nur als Beitrag der Kammer zur Veröffentlichung freigegeben wurde.¹¹⁰ Dem Text wurden Beiträge

¹⁰⁹ Die Stellungnahme der Ehrechtskommission ist nur noch schwer zugänglich, aber z.B. dokumentiert bei: URL: https://ghdi.ghi-dc.org/pdf/deu/Vol.8_Chap.15_Doc.09_-GERM.pdf (abgerufen am 24.02.2026).

¹¹⁰ Gottes Gabe und persönliche Verantwortung, URL: https://www.ekd.de/zusammenleben_1998_vorwort.html (abgerufen am 24.02.2026).

einzelner Kammermitglieder angefügt, um die Bandbreite der Positionen innerhalb der Kammer klarzustellen. Ein zentraler Streitpunkt war das Institutionenverständnis: „In der Diskussion um die Bedeutung der Ehe als rechtlich geordneter Lebensgemeinschaft, die verschieden gesehen wird, z.B. ‚Ehe als Institution‘, ‚Keimzelle des Staates‘ und ‚Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung‘, wird immer wieder auf die christlich-abendländische Tradition und insbesondere die protestantischen Ehelehren verwiesen. Dabei wird nicht bedacht, dass sowohl das Modell der bürgerlichen Kleinfamilie als auch die spezifische Rechtsform der Ehe als Vertrag und zugleich staatlich geschützte Institution erst ein Produkt des 19. Jahrhunderts sind.“¹¹¹ Ein Teil der Kammer zielte mit dieser Kritik auf eine offizielle Absage der evangelischen Kirche an die Ehe als Institution in diesem Sinne. Das freilich war mehrheitlich nicht durchsetzbar.

Vielleicht war der Kampf gegen das metaphysische Institutionenverständnis deshalb so schwierig, weil neben dem eigentlich anvisierten Ziel dieses speziellen Verständnisses im öffentlichen Bewusstsein das allgemeine Verständnis von Institutionen fast unvermeidlich mitberührt ist. Wird aber dieses allgemeine Verständnis (vermeintlich) mit angegriffen, werden Ängste frei. Greift gar die Kirche Institutionen an, entsteht ein verbreitetes Gefühl: „Nun ist selbst der Kirche nichts mehr heilig.“

In eine derartige kommunikative Lage kam die Evangelische Kirche in Deutschland mit der Veröffentlichung der Orientierungshilfe „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ 2013.¹¹² Sie wurde von einer ad-hoc-Kommission unter dem Vorsitz von Christine Bergmann erarbeitet. Wie schon der Titel andeutet, hatte der Text das Ziel, Familie zu stärken. Er sollte kein theologischer Grundsatztext, sondern ein sozial-diakonischer und sozial-politischer Text sein. Er sollte nachvollziehen, was in der diakonischen Arbeit längst selbstverständlich war: Dass Kindertagesstätten, Beratungsstellen und alle Einrichtungen familiärer Unterstützung nicht mehr am klassischen Bild der (intakten) bürgerlichen Kleinfamilie orientiert sind, sondern gegenwartssensibel Familien welcher Art auch immer im Blick auf ihre speziellen Bedürfnisse unterstützen und niemanden verurteilen, der oder die den klassischen Normen nicht entspricht. Es

¹¹¹ A.a.O., Kapitel II. 1. 1.1 (Die online-Veröffentlichung enthält keine Seitenzahlen).

¹¹² URL: <https://www.ekd.de/22588.htm> (abgerufen am 16.04.2026).

sollte für eine nachhaltige Familienpolitik plädiert werden.¹¹³ Doch das Aussprechen dieser scheinbaren Selbstverständlichkeiten löste einen Sturm der Entrüstung aus, der über den binnenkirchlichen Kern hinausreichte.¹¹⁴

Man könnte diskurstheoretisch zunächst darauf verweisen, dass der Text schlichtweg seiner eigenen Intention zuwider als theologischer Grundsatztext rezipiert wurde. Dann hätten wir es mit einem kommunikativen Problem zu tun. Doch die Heftigkeit der Reaktionen ist damit allein wohl kaum erklärbar. Der tiefere Grund dürfte sein, dass der Text als Angriff auf die Institutionen von Ehe und Familie gelesen und gehört wurde. „Familie neu denken“ lautet eines der zentralen Stichworte. Sehr ausführlich zeichnet der Text die Entwicklungen des Verständnisses von Ehe und Familie seit dem 19. Jahrhundert nach. Anschließend werden familienrechtliche Regelungen in ihren Veränderungen detailliert beschrieben, wobei auch auf die Unterschiede von Ost und West Bezug genommen wird. Theologische Deutungen finden sich nur rudimentär.¹¹⁵ Immer wieder wird aus dem 1. Buch Mose zitiert „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei.“ Aus Luthers Traubüchlein kommt selektiv die Formel von der Ehe als „weltlich Ding“ zur Sprache. Es dürfte diese Mischung aus geringer theologischer Substanz, sozialpolitischer Ausrichtung in Verbindung mit dem Ziel, Familie (und damit auch Ehe) neu zu denken, gewesen sein, die den (richtigen oder falschen) Eindruck erweckten, die EKD gebe die Ehe als Institution auf. Richtig ist dieser Eindruck im Blick auf das metaphysische Institutionenverständnis. Das soziologische Institutionenverständnis wird hingegen nicht angegriffen. Im Gegenteil, mit dem Ziel, Familie zu stärken, dürfte eher der Wunsch verbunden gewesen sein, die Unsicherheit und Ängste bindenden Seiten zu bewahren, aber situationsgerecht weiterzuentwickeln. Doch diese Feinheiten in der öffentlichen Kommunikation zu vermitteln, ist extrem schwierig. Da blieb bei manchen einfach der Eindruck: Jetzt gibt auch noch die Kirche die Ehe auf...

¹¹³ So die Vorsitzende auf der Pressekonferenz am 19.06.2013 in Berlin:
URL: https://www.ekd.de/20130619_bergmann_orientierungshilfe_familie.htm (abgerufen am 16.04.2026).

¹¹⁴ Ein Symposium in Berlin sollte die Reaktionen aufarbeiten und reflektieren (siehe oben Kapitel 2.1). Kritik kam z.B. von der Evangelischen Allianz. URL: <https://www.ead.de/2013/juni/19062013-diener-zwischen-autonomie-und-angewiesenheit-familie-als-verlaessliche-gemeinschaft-staerken/> (abgerufen am 16.04.2026).

¹¹⁵ Mündlichen Berichten zufolge enthielt der Textentwurf zunächst gar keine theologischen Bezüge. Auf Kritik aus dem Rat soll nachgebessert worden sein. Vielleicht wäre es kommunikativ klarer gewesen, auf Theologie ganz zu verzichten. Dann wäre der Charakter eines sozialpolitischen Textes eindeutig gewesen, und das Missverständnis, es handle sich um einen – reichlich dürftigen – theologischen Grundsatztext, hätte nicht entstehen können.

Wenn man auf die handelnden Akteure blickt, so fällt auf, dass die Vorsitzende aus der DDR stammte und eine hochrangige Politikerin, ehemals Senatorin für Arbeit und Familie in Berlin sowie Bundessozialministerin im Kabinett Schröder, war. Durch sie wurden die sozialpolitischen Themen, aber auch der Blick aus der Tradition der DDR transportiert. Stellvertretende Vorsitzende war Ute Gerhard, die die Vorsitzende der Kammer für Ehe und Familie Anfang der 1990er Jahre gewesen war. Diese Konstellation (sicherlich nicht sie allein) ermöglichte, das umzusetzen, was bereits in der Kammer der EKD intendiert worden war: Eine Absage an die metaphysische Institutionentheorie.¹¹⁶

Die Herausforderung der Rezeption dieser Absage war sicherlich auch deswegen groß, weil sich in den 2010er Jahren das komplette Umfeld des Verständnisses von Familie zu verändern begonnen hatte. Dazu gehören ebenso die Entwicklungen im Bereich reproduktiver Medizin wie der Transgeschlechtlichkeit. Diese Veränderungen sind weiter im Fluss und lösen, wie die Kritik aus dem konservativen und dem rechten Gesellschaftsbereich zeigen, große Verunsicherung aus. Die Aufregung um den Ratstext legte sich bald – wie alle Aufregungen kurzlebig sind. Der Text verdient in seiner grundsätzlich Neuausrichtung aber weiter Beachtung und ist in seiner Relevanz vielleicht erst aus der Distanz der Rückschau richtig einzuschätzen.¹¹⁷

2.1.4 *Generativität und Generationalität*

Als letztes Metathema ist das der „Generativität“ zu nennen. Dass die Ehe allein dem Zweck der Zeugung dient, ist zwar mehr Überzeugung der römisch-katholischen als der protestantischen Ethik.¹¹⁸ Dennoch wird auch in den Texten der

¹¹⁶ Legt man die Passagen zur historischen Kritik am Institutionenverständnis des Kammertextes von 1997 und des Textes von 2013 nebeneinander, so fällt die Ähnlichkeit ins Auge. Es liest sich, als ob 20 Jahre später an dem Kammertext weitergearbeitet worden sei.

¹¹⁷ Reiner Anselm sieht den Text „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ kritischer, weil nach seiner Wahrnehmung „das Kind mit dem Bade ausgeschüttet“ werde und eben nicht nur der metaphysische Institutionenbegriff dekonstruiert werde, sondern sie generell den „konstruktiven Charakter vorgegebener Strukturen“ übersehe. Anselm, *Veränderungsdynamiken*, Abschnitt 2: Die Dominanz der tugendethischen Fassung der Ehe und ihre Probleme.

¹¹⁸ Der Canon 1055 des neuen Codex Iuris Canonici von 1983 stellt nicht mehr die Fortpflanzung als ersten Zweck der Ehe voran, sondern nennt sie als zweites nach dem Wohl der Ehegatten. Dennoch bleibt es dabei, dass dauerhafte Impotenz nach Canon 1084 ein Ehehindernis ist. Die zumindest potentiell vorhandene Fortpflanzungsfähigkeit und der grundsätzlich dem nicht entgegenstehende Wille gehören daher nach katholischem Verständnis zum Wesen der Ehe.

Evangelischen Kirche in Deutschland vom Sollenscharakter der Fruchtbarkeit gesprochen. In der Sexualdenkschrift von 1971 heißt es: „Nach christlichem Verständnis sind Zeugungsfähigkeit und Fruchtbarkeit von Mann und Frau eine Gabe Gottes, die es bewusst verantwortlich zu verwalten gilt. Jeder Vollzug der Geschlechtsgemeinschaft ist unlösbar mit der Verantwortung für werdendes Leben verbunden. Eheleute sollten bereit sein, Kinder zu haben und Eltern zu werden.“¹¹⁹ Die Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ 1996 begründet das Abstandsgebot gleichgeschlechtlicher Partnerschaften zur Ehe zwischen Mann und Frau mit dem Argument einer biologisch verstandenen Generativität, weil „die Fülle der für das menschliche Leben wesentlichen Funktionen so *nur* in Ehe und Familie möglich“ sei.

Im Laufe der Jahre schwand der gesellschaftliche Rückhalt für derartige Behauptungen über das Wesen von Ehe und Familie. Dazu trug ein tiefgreifender Wandel des Familienbildes bei. Während ein Familienbild, das sich exklusiv von der (heterosexuellen) Ehe her verstand, mit der sozialen Wirklichkeit in Konflikt geriet, wurde gleichzeitig auch die Koppelung von Heterosexualität und Generativität im Eheleitbild als Differenzkriterium problematisch. In der Orientierungshilfe des Rates „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ von 2013 wird dies kritisch reflektiert: „Dass homosexuelle Paare gemeinsam keine Kinder zeugen können, kann ... kein Grund sein, ihnen den Segen zu verweigern. ... Es zählt zu den Stärken des evangelischen Menschenbildes, dass es Menschen nicht auf biologische Merkmale reduziert ...“.¹²⁰ Familie wird jetzt definiert als „alltäglicher Lebenszusammenhang und Lernort verschiedener Generationen“.

Dialektisch gesehen, ist jede Problemlösung von heute die Problemstellung von morgen. Oder, mit Niklas Luhmann gesagt: Jede Komplexitätsreduktion ist der Ausgangspunkt für neue Komplexität. Das gilt auch für die Ablösung des Kriteriums der Generativität durch die Generationalität. Denn „Generationalität“ zu definieren und Kriterien für ihre Gestaltung zu bestimmen, führt in die aktuellen Debatten etwa um die Frage nach „Naturalität“ und Rechtsansprüchen auf reproduktionsmedizinische Maßnahmen. Was soll als Krankheit gelten und durch Kassenleistungen finanziert werden? Ist Kinderlosigkeit Krankheit? Und wenn ja, in welchen Fällen? Insbesondere ist festzuhalten, dass rein individuelle Argumentationen, wie sie sich vor dem Hintergrund gewonnener Freiheiten zur indivi-

¹¹⁹ Sexualdenkschrift, Ziffern 42f.

¹²⁰ Zwischen Autonomie, 67.

duellen Ausgestaltung von Familie nahelegen, nicht ausreichen, um sozialpolitische Regelungen oder den Anspruch auf medizinische Leistungen zu begründen.¹²¹ Die diesbezüglichen Aushandlungsprozesse sind im Fluss.

2.1.5 Eine Beobachtung zum Schluss

Seit einigen Jahren wird die kirchliche Trauung von einigen Landeskirchen in neuen, möglichst niedrigschwelligen Formaten angeboten. Dazu gehören Festivals wie das Pop-Up-Hochzeitsfestival der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-Schlesische Oberlausitz 2022¹²² oder das Projekt „einfach-heiraten“¹²³, an dem sich mehrere Landeskirchen beteiligen. Mit diesen Formaten ist die Ent-Institutionalisierung der Ehe mehr oder weniger vollständig vollzogen. Die gegebenenfalls auch spontan getroffene Entscheidung des Brautpaares und die auf ein kurzes Gespräch beschränkte Vorbereitung machen aus der Trauung eine ad-hoc-Segnung für den Moment. „einfach-heiraten“ stellt auf seiner Homepage klar, dass eine Trauung, die in die Kirchenbücher eingetragen wird, nur nach Vorlage der Bescheinigung einer vorangegangenen standesamtlichen Trauung erfolgt. Andernfalls werde eine Segnung vorgenommen. Trotz dieser Klarstellung bleibt undeutlich, ob der Unterschied zwischen Trauung und Segnung nur die Eintragung in die Kirchenbücher ist. Was ist mit der lebenslangen Perspektive?

Das Pop-Up-Festival 2022 hatte kritische Nachfragen ausgelöst, weil auf der Homepage einerseits ebenfalls auf diese Unterscheidung hingewiesen wurde, es im weiteren Text dann aber hierzu hieß: „In der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist es üblich, vor einer kirchlichen Trauung, die in die Kirchenbücher eingetragen wird, die standesamtliche und damit zivilrechtliche Ehe einzugehen. Das Angebot des Segensbüro unterscheidet sich hiervon, weil es Menschen ermöglicht, eine kirchliche Segenshochzeit zu feiern, die weder zivilrechtliche noch kirchenrechtliche Rechte, Pflichten oder Konsequenzen nach sich zieht. Sie ermöglicht es auch Paaren, die aus je individuellen Gründen keine standesamtliche Hochzeit begehen können oder wollen, dennoch eine Hochzeit mit Gottes Segen

¹²¹ Siehe Anselm, Veränderungsdynamiken. Wie komplex die Thematik der Generationalität ist, hat u.a. die Debatte um Leihmutterschaft gezeigt, die im Juli 2026 durch Jens Spahn ausgelöst wurde.

¹²² URL: <https://www.ekbo.de/news-detail/pop-up-hochzeits-festival> (abgerufen am 03.04.2026).

¹²³ URL: <https://einfachheiraten.info> (abgerufen am 03.04.2026). Diese Aktion firmiert auf der Homepage als „Eine Aktion der Evangelischen Kirche“. Erst das Impressum weist die EKD mit ihrem Kirchenamt in Hannover als verantwortlich aus.

zu feiern.“ Der neu kreierte Begriff „kirchliche Segenshochzeit“ verwischt die zuvor versuchten klärenden Differenzierungen. Unter dem Strich entstand der Eindruck, es werde unter dem Anschein einer kirchlichen Trauung für eine Handlung geworben, die keine Trauung ist.

Es geht nicht darum, Ungeschicklichkeiten aufzuspießen. Diskurs- und institutionentheoretisch interessant ist an diesen Beispielen, dass sie zeigen, dass wir uns vom Erbe unseres Institutionenverständnisses nicht einfach per Schalthebel verabschieden können. Es holt uns mindestens bei der Fremddeutung dessen, was wir tun, wieder ein. Die Adressaten sehen uns mit ihren Augen, nicht mit unseren. Und in den Augen der Adressaten dürften sich mehrere, in Spannung zueinanderstehende Ebenen verbinden. Das Institutionelle wird abgelehnt – in seiner als verstaubt, altmodisch, unflexibel empfundenen Variante. Diese Negativfolie dürfte von Restbeständen des metaphysischen Institutionenverständnisses gespeist sein. Gleichzeitig scheinen die Adressaten aber doch Halt bei einer institutionellen Form zu suchen. Andernfalls könnten sie kein Interesse haben, eine Segenshandlung von der Institution Kirche durchführen zu lassen. Und sie wären dann nicht ansprechbar auf die unterschwellige Botschaft, die „kirchliche Segenshochzeit“ sei irgendwie doch eine kirchliche Trauung. Dieser (hier unterstellten) Ambivalenz der Adressaten entspricht die doppeldeutige Werbung. So gesehen, passt das Angebot für eine Epoche des Übergangs mit ihren Undeutlichkeiten und Disparitäten.

2.2 Das Leben als Thema der Bio-Ethik

Zu Beginn des in diesem Studienprojekt¹²⁴ schwerpunktmäßig in den Blick genommenen Zeitraums veröffentlichte der Rat der EKD 1985 die Handreichung „Von der Würde werdenden Lebens“. In den Jahren zuvor waren die medizintechnischen Möglichkeiten kontinuierlich erweitert worden. Sie erforderten neue rechtliche Regelungen, für die nicht nur nach juristischen und technischen, sondern auch nach ethischen Kriterien gesucht wurde. Dieser ersten Stellungnahme zu dem großen Komplex der Reproduktionsmedizin kann man die Unsicherheit im Umgang mit den neuen Themen stellenweise ansehen. So wird der Eingriff in die menschliche Keimbahn zwar abgelehnt; dies jedoch unter dem ausdrücklichen

¹²⁴ Wie in Studie I der Ethnologie ausgeführt, ist der zeitliche Rahmen durch meine Berufstätigkeit in der Kirche gesetzt. Zu den Verbindungen zwischen Biographie und Themen gehört, dass gerade während meiner ersten Dienstzeit im Kirchenamt der EKD von 1983–1985 an der Handreichung zur Würde werdenden Lebens gearbeitet wurde. Zu meinen Aufgaben gehörte es, Material zu den Themen zu sammeln.

Vorbehalt, künftige therapeutische Anwendungen könnten zur „Modifikation“ dieser Ablehnung führen.¹²⁵

Neben solcher eingestandenen Unsicherheit steht allerdings eine noch nicht hinterfragte Gewissheit, was grundsätzlich „christlich“ sei. „Nach christlicher Überzeugung ist die liebevolle Familie der beste Rahmen für eine Kindheit, wie sie der Bestimmung des menschlichen Lebens durch die Liebe und zu ihr entspricht.“¹²⁶ Oder: „Weil für das bestimmungsgemäße Werden menschlichen Lebens die Liebe der Eltern im Akt der Zeugung wesentlich ist, gelten die Vorbehalte, die gegen die extrakorporale Befruchtung erhoben wurden, auch gegen die heterologe Insemination.“¹²⁷ Diese Verbindung von Liebe, Zeugung und einer vorausgesetzten Bestimmung des Werdens menschlichen Lebens steht in der Tradition des metaphysischen Institutionenverständnisses. Was Ehe, was Familie, was die Bestimmung werdenden Lebens ist – das muss nicht begründet werden. Es wird als bekannt und normativ vorausgesetzt. Entsprechend deklaratorisch ist die Sprache: „mit dem christlichen Glauben unvereinbar“¹²⁸.

Der Beginn des Lebens wird mit der Zeugung angesetzt, ohne dies zu diskutieren. Die Berufung darauf, die EKD habe dies bei ihren Stellungnahmen zum Schwangerschaftsabbruch immer so gesehen, deutet aber doch eine kontroverse Debatte an. Die EKD vertritt hier noch grundsätzlich eine lebensschützerische Position. Die Achtung vor der Würde und der Individualität des Menschen müssten bei jeder Entscheidung den obersten Grundsatz bilden.¹²⁹ Allerdings wird die Individualität vor allem in Bezug auf die möglichen „Objekte“ der Handlungen, also Zellen, Embryonen, Föten und Kinder in Stellung gebracht. Die Individualität der handelnden Subjekte wird nur in negativer Abgrenzung angedeutet, wenn argumentiert wird, die medizintechnische Erfüllung eines individuellen Kinderwunsches würde Ressourcen binden, die „zur Behebung von anderer Not“ nicht zur Verfügung stünden.¹³⁰ Hier bleibt die subjektivitätstheoretische Wende der Neuzeit vor der Kirchentür bzw. wird moralisch in die Nähe eines Egoismus gerückt, der anderen schade.

¹²⁵ Von der Würde werdenden Lebens, Ziffer 1.8.

¹²⁶ A.a.O., Ziffer 2.8.

¹²⁷ A.a.O., Ziffer 3.3.

¹²⁸ A.a.O., Ziffer 5.5.

¹²⁹ A.a.O., Ziffer 2.7.

¹³⁰ A.a.O., Ziffer 1.4.

Zwei Denkfiguren verdienen in ihrer historischen Bedingtheit eingeordnet zu werden. „Humangenetische Familienberatung darf nicht dem Ziel dienen, den Bestand an Erbfaktoren einer Bevölkerung zu verbessern.“¹³¹ Dieses Argument ist der Erinnerung an nationalsozialistische Rassentheorie geschuldet. Möglich, dass es künftig wieder an Bedeutung gewinnt, falls völkische Denkmuster in Teilen der Gesellschaft zunehmen.

Die andere Denkfigur: „Wenn Eltern sich bereit finden, das Leid und die Verantwortung, die mit einem behinderten Kind auf sie zukommen, auf sich zu nehmen, so entscheiden sie damit auch, dass ihr Kind mit der schweren Krankheit oder Missbildung leben muss.“¹³² Zwar wird es als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bezeichnet, behinderten Menschen das Lebensrecht abzusprechen. Aber es fällt doch auf, wie selbstverständlich damals Behinderung mit Leid identifiziert wurde.

Zwei Jahre später griff die Synode der EKD dasselbe Thema auf und verabschiedete eine Kundgebung „Zur Achtung vor dem Leben“. Im Unterschied zu dem institutionellen Ansatz von Ehe, Familie und der Bestimmung werdenden Lebens, der keine Begründungspflicht seiner Inhalte kennt, beginnt die Kundgebung mit einer ausführlichen biblischen Reflexion. Sie sieht in der Gottebenbildlichkeit die Grundlage menschlicher Ethik in der Verantwortung vor Gott. Aus der „Sonderstellung“ des Menschen in der Schöpfung ergebe sich seine Verantwortung, der „mitgeschöpften Welt ihr Daseinsrecht“ nicht zu rauben.¹³³ Die Handreichung des Rates wird ausdrücklich bestätigt und als Anhang beigegeben. Als eigener Akzent ist noch stärker als im Ratswort ein mahnender Unterton zu hören. Der technische Fortschritt sei in Gefahr, sich gegen den Menschen selbst zu wenden. Seine technischen Fähigkeiten seien zwar eine Gabe Gottes, aber immer in der Gefahr, in menschliche Hybris umzuschlagen.¹³⁴

Trotz der Versuche, die eigene Haltung biblisch zu begründen, knüpft die Synode durchaus auch an das metaphysische Institutionenverständnis an: „Nach christlicher Überzeugung ist eine liebevolle Familie der beste Rahmen für das Heranwachsen von Kindern. Die Manipulation von Zeugung, Empfängnis und Schwanger-

¹³¹ A.a.O., Ziffer 5.2.

¹³² A.a.O., Ziffer 5.4.

¹³³ Achtung vor dem Leben, Ziffer II.2.

¹³⁴ A.a.O., Ziffer III.1.

schaft gefährdet Bindung und Bestand von Ehe und Familie.“¹³⁵ Man kann an diesen zwei Sätzen sehr schön sehen, was es heißt, mit metaphysischen Institutionen zu operieren. Denn sie setzen ein gemeinsames Verständnis der Inhalte als gegeben und darüber hinaus auch deren Akzeptanz voraus. Solange über diese Bedingungen Einverständnis besteht, haben diese Sätze Sinn und Kraft. Aber einmal hinterfragt, zerfallen sie – ähnlich wie eine Eierschale ihre Stabilität aus ihrer intakten Form bezieht, aber instabil wird, sobald sie an einer Stelle einen Riss bekommt. Denn einmal angefangen, würde man über jeden einzelnen Bestandteil der Sätze stolpern: Wer sagt und warum, was christliche Überzeugung ist? Was sagt die christliche Überzeugung, wenn eine Familie nicht oder nicht nur liebevoll ist? Was ist eine liebevolle Familie? Lässt sich das überhaupt definieren? Kann es nicht auch andere gute Rahmen geben? Was heißt der Begriff der „Manipulation“? Heißt das, dass Empfängnisverhütung oder auch nur Familienplanung Ehe und Familie gefährden? Wollte man wirklich 1987 die Empfängnisverhütung verurteilen? Oder zumindest unter Generalverdacht stellen?

Die beiden Texte stehen an der Schwelle dieser Veränderungen. Sie markieren das Ringen der Kirche um eine christliche Haltung zu den neuen Themen. Die Ambivalenz von Wertschätzung für die neuen Möglichkeiten und Warnung vor den unabsehbaren Folgen wird die Stellungnahmen der nächsten Jahrzehnte begleiten.

2.2.1 Die Stammzellenforschung als Herausforderung für die Ethik – Eine exemplarische Rekonstruktion ethischer Argumente

Anfang der 2000er Jahre nahm der Bundestag eine gesetzliche Regelung zur Forschung mit embryonalen Stammzellen in den Blick. Dies löste eine Debatte aus, die weit über die Politik hinaus in die Gesellschaft reichte. Treffend hat Peter Dabrock festgestellt, die Gesellschaft verhandle an den bioethischen Themen ihr eigenes Selbstverständnis.¹³⁶ Wenn irgendwo, dann kann man dies an der kontrovers und heftig geführten Debatte um die Forschung mit embryonalen Stammzellen nachvollziehen. Dabrock hat in seiner minutiösen Rekonstruktion der kirchlichen Debatte drei Phasen unterschieden.¹³⁷ Die erste Phase reicht nach dieser Einteilung bis zur Entscheidung des Bundestages im Januar und April 2002, in der er zwar die Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken in Deutschland

¹³⁵ A.a.O., Ziffer III.5.e.

¹³⁶ Dabrock, *Eindeutigkeit*, 396.

¹³⁷ A.a.O., 372–392.

verbot, es aber erlaubte, im Ausland vorhandene und bis zu einem bestimmten Stichtag hergestellte Stammzellen zu importieren und mit ihnen zu forschen. Die evangelische Kirche hatte sich im Vorfeld gegen diesen Kompromiss gewandt und war sich darin mit der römisch-katholischen Kirche einig. Allerdings äußerte der Ratsvorsitzende Manfred Kock nach der Entscheidung ein gewisses Verständnis für diesen Kompromiss. Dem folgte eine Phase vorsichtiger Öffnung, zu der die 2002 veröffentlichte Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“ gehörte. Wir kommen auf sie zurück. Die dritte Phase hängt mit der Novellierung des Stammzellengesetzes 2008 zusammen und der Frage, ob der Stichtag einmalig verschoben werden dürfe. Es hatte sich nämlich herausgestellt, dass etliche der vorhandenen Keimlinien verunreinigt und damit für die Forschung unbrauchbar waren. Wollte man die Stichtagsregelung von 2002 nicht ins Leere laufen lassen, musste der Stichtag einmalig neu festgesetzt werden. Wolfgang Huber als zu dieser Zeit Ratsvorsitzender der EKD hat sich für diesen Kompromiss eingesetzt, weil er in einer ethisch nicht auflösbaren Konfliktlage für Rechtsfrieden Sorge. Die evangelische Kirche habe einzustehen, dass es im Umgang mit den neuen medizintechnischen Verfahren ethisch nicht einwandfrei auflösbare Konfliktlagen gebe. Es gehöre vielmehr zum Protestantismus, die Vielstimmigkeit angesichts solcher komplexen Fragestellungen zu akzeptieren. Es muss nicht betont werden, dass die römisch-katholische Kirche diesen Weg nicht mitgehen konnte.

Wie Dabrock schreibt, sind die Umstände der Entstehung der Argumentationshilfe nicht ganz deutlich.¹³⁸ Denn sie präsentiert neben einer Mehrheits- auch eine Minderheitsmeinung und öffnet damit den Weg für eine auch offiziell anerkannte Mehrstimmigkeit in der evangelischen Kirche. Genau diese Anerkennung hatte man aber kurz zuvor in der Kontroverse mit Stimmen aus der theologischen Wissenschaft noch verweigert. Wie dem auch sei: Die Argumentationshilfe lässt verschiedene ethische Denktraditionen oder Argumentationsmodelle erkennen. Sie stellt die Argumentationslinien zweier Positionen um der Übersichtlichkeit willen idealtypisch nebeneinandergestellt. Nicht sämtliche Kammermitglieder, so heißt es im Text, würden einer der beiden Argumentationslinien „eindeutig und vollständig“ zustimmen.¹³⁹

¹³⁸ A.a.O., 377.

¹³⁹ Geist der Liebe, 15.

Im Kern geht es um die Einschätzung der ethischen Dignität der Zellformationen in der Phase zwischen Zeugung und Nidation. Das Bundesverfassungsgericht hatte in seinen Urteilen 1975 und 1993 offengelassen, ob die Zellen in diesem Stadium demselben Schutz unterliegen wie der Embryo nach der Nidation. Dennoch hatte es 1993 festgestellt, dass es sich „um individuelles, in seiner genetischen Identität und damit in seiner Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit bereits festgelegtes, nicht mehr teilbares Leben, das im Prozess des Wachsens und Sich-Entfaltens sich nicht erst zum Menschen, sondern als Mensch entwickelt“ handle. Damit ist aber die Frage der ethischen Dignität noch nicht beantwortet. „In biologischer Perspektive lässt sich feststellen, ob bestimmte Zellen oder Organismen der Spezies „Mensch“ bzw. „Homo sapiens (sapiens)“ angehören. Ebenso lässt sich biologisch feststellen, in welcher Entwicklungsphase sie sich befinden. In keinem Fall kann aber in biologischer Perspektive das erfasst werden, was mit dem Ausdruck „Mensch als Person“ gemeint ist.“¹⁴⁰ Nach christlichem Verständnis werde der Mensch zur „Person“ durch die Anerkennung Gottes. Die entscheidende ethische Frage ist, ob diese Anerkennung bereits mit der Zeugung oder erst zu einem späteren Zeitpunkt gegeben ist. In jedem Fall wird diese Anerkennung gewissermaßen retrospektiv hergeleitet von der Tatsache, dass aus einem Embryo ein Mensch geworden ist, dessen Würde unantastbar ist und der von Gott als Person anerkannt wird. Also muss ihm diese Anerkennung von Anfang an gegeben sein. Wo aber ist dieser Anfang anzusetzen?

Die Mehrheitsmeinung argumentiert, dass es zwischen Zeugung und Geburt keine eindeutige Zäsur gebe, von der her man unterscheiden könne, ab wann werden-des menschliches Leben von Gott als „Person“ anerkannt werde und von der her man das Recht ableiten könne, Zellen in einem bestimmten Stadium für Forschungszwecke zu verbrauchen. Deshalb komme jeder Zellformation ab der Zeugung die Würde einer menschlichen „Person“ zu. Die Minderheit argumentiert jedoch, dass eine retrospektive Sicht auf das werdende menschliche Leben für die Phase bis zur Nidation nicht schlüssig sei, weil bei „der Mehrzahl der Embryonen, die verschwenderisch auf natürlichem oder gezielt auf künstlichem Wege entstehen, [...] die äußeren Bedingungen für eine Entwicklung, insbesondere die Einnistung in die Gebärmutter einer Frau, nicht gegeben sind.“¹⁴¹ Für diese zahlreichen Embryonen, die auch auf natürlichem Wege keine Chance auf die Entwicklung zu

¹⁴⁰ A.a.O., 16.

¹⁴¹ A.a.O., 19.

einem lebensfähigen Embryo haben, könne das retrospektiv angelegte Argument nicht gelten.

Beide Auffassungen müssten sich kritische Rückfragen gefallen lassen. Die Mehrheitsmeinung, wie es dann um die Einschätzung nidationshemmender Verhütungsmittel stehe (Spirale und „Pille danach“). Die Minderheitenmeinung, „ob sie nicht ungewollt einer fast unbegrenzten Verfügbarmachung und Verdinglichung menschlichen Lebens für technologische Zwecke Vorschub leistet“.¹⁴²

Der Dissens zwischen diesen Auffassungen war in der Kammer nicht überbrückbar. Und mehr noch: „Schließlich besteht auch keine Einmütigkeit im Blick auf die Gewichtung dieser Dissense. Während es sich für manche Kammermitglieder um einen ethischen Fundamentaldissens handelt, der die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens berührt, sehen andere Kammermitglieder diesen Dissens als Ausdruck eines Pluralismus der Auffassungen, wie er sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft gut akzeptiert werden kann, ohne dass damit Grundlagen des Zusammenlebens in Frage gestellt werden.“¹⁴³

Hat man die Argumentationslinien soweit rekonstruiert, stellt sich die Frage: Und nun? Was hat denn die Kammermitglieder zu diesen unterschiedlichen Auffassungen veranlasst? Müsste eine vollständige Rekonstruktion der Argumentationsketten nicht gerade hier ansetzen, wo sie aufhört? Fehlt nicht letztlich das entscheidende Glied in der Kette der Argumentationen, bzw. ihr Referenzpunkt? Ein Glied, dass nicht nur die jeweilige Argumentationskette in ihrem Sinne erst erschließen würde, sondern auch die Debatte aus einem unüberbrückbaren Konflikt hinaus auf das Feld kommunikativer Vernunft führen könnte, auf dem sich am Ende das beste Argument durchsetzt? Doch eine solche Letztbegründung ethischer Positionen kann es nur im Rahmen einer Regel- oder Prinzipienethik geben – wobei eine solche Ethik ihre Letztbegründung auch nur behaupten, nicht aber diskursfähig machen kann. Rekonstruiert man Ethik aber – und dazu bekennt sich die Kammer geschlossen trotz der Meinungsunterschiede¹⁴⁴ – als Verhältnis von Prinzipien, konkreten Situationen und der Sensibilität für die Individualität von Menschen, dann sind lediglich relative und zeitgebundene Urteile möglich. Der moralische Akt wird dadurch zu einem Akt des Willens und der Entscheidung, der unhintergebar bleibt. Genese und Geltung kommen „auf einen Schlag“ zustande, „indem

¹⁴² A.a.O., 20.

¹⁴³ A.a.O., 34.

¹⁴⁴ A.a.O., 14.

das handelnde Subjekt kraft eines seinerseits moralischen Aktes dasjenige bereits zu erfüllen sich anschickt, was das durch diesen Akt allererst Konstituierte fordert.“¹⁴⁵

Die ausführliche Analyse von „Im Geist der Liebe“ lohnt sich, weil sie exemplarisch die Situation der evangelischen Kirche in der modernen Gesellschaft beleuchtet. Sie soll und will Orientierung geben, hat dafür aber keine unantastbaren Letztbegründungen mehr zu Verfügung, sondern kann „nur“ (obgleich auch das viel sein kann) Argumente ins Spiel bringen, die „konkrete Ethik“ (so das Stichwort Dabrocks) mit Schrift und Tradition anreichern und in Dialog bringen. Entsprechend schreibt der Ratsvorsitzende Manfred Kock im Vorwort, der Rat trage „seine Position in der bioethischen Debatte nicht mit dem Anspruch vor, abschließend darüber bestimmen zu können, was derzeit und künftig als evangelisch zu gelten habe.“ Die protestantische Tradition habe immer nur „in wenigen Fragen Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit verlangt“. Deshalb sei es nicht nur legitim, sondern geradezu notwendig, die unterschiedlichen Standpunkte, die in der Kirche vertreten werden, klar auszusprechen.¹⁴⁶

Die zwei Argumentationslinien stehen auch als solche exemplarisch für die Konfliktlinien anderer Themen. In Analogie zu den Begriffen der „konstituierten Subjektivität“ und der „konstituierenden Subjektivität“ aus der gesellschaftstheoretischen Forschung¹⁴⁷ kann man die eine Haltung, die damals noch die Mehrheitsposition ist, als eine Position beschreiben, die das Subjekt in Tradition und Gemeinschaft einbettet. Dem Subjekt ist das Allgemeine vorgegeben, demgegenüber seine individuellen Lebensbedingungen und Wünsche zu rechtfertigen sind. Die andere Haltung setzt beim Subjekt an, aus dessen Handeln das Allgemeine sich konstituiert. Hier ist das Allgemeine dem Individuellen gegenüber rechenschaftspflichtig. Diese beiden Haltungen prägen die Äußerungen der evangelischen Kirchen zu vielen Themen der Moderne. Eindringlich lässt sich dies beim Thema des assistierten Suizids beobachten. Torsten Moos spricht in seiner Analyse der Würdepraktiken in der Sterbebegleitung von „kataphatischer“ und „anaphatischer“ Anthropologie, die ein vergleichbares theologisches Pendant zu den soziologischen Begriffsfiktionen abbilden. Bezugspunkt des Vergleichs ist die Perspektive vom menschlichen

¹⁴⁵ Heiko Schulz, *Christlicher Glaube und Metaethik*, 203.

¹⁴⁶ *Geist der Liebe*, 6.

¹⁴⁷ Siehe Heiko Delitz, *Gesellschaftstheorien. Zur Erläuterung der Begrifflichkeit „konstituiertes“ bzw. „konstituierendes“ Subjekt* siehe S. 15–19.

Subjekt aus oder von einer ihm übergeordneten Werte.¹⁴⁸ Man könnte diese Haltungen versuchsweise mit anderen Begriffspaaren wie „konservativ/progressiv“ oder „Ordnung/Freiheit“ abgleichen. Sie umkreisen eine gemeinsame Schnittmenge aus unterschiedlichen Perspektiven.

2.2.2 Probebohrungen im Längsschnitt

Über die Jahre waren es eine Reihe von bio- und medizinethischen Themen, mit denen die evangelische Kirche sich auseinanderzusetzen hatte. Die Präimplantationsdiagnostik, die non-invasive Pränataldiagnostik, das Klonen, der Umgang mit dem Kinderwunsch im Rahmen der Reproduktionsmedizin, die Ersatz- oder Leihmutterschaft, die Organspende, die gentechnischen Möglichkeiten des Eingriffs in die menschliche Keimbahn, der Schwangerschaftsabbruch, die Patientenverfügung und der assistierte Suizid. Diese im engeren Sinne bio- und medizinethischen Themen haben Schnittmengen mit Themen des Gesundheitswesens und der Biotechnologie allgemein.

Im diachronischen Schnitt begegnen einige ethische Metathemen oder Grundmotive evangelischer Ethik immer wieder. Die Menschenwürde, die Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen, Freiheit und Selbstbestimmung sowie der begleitende und oft sorgenvolle Blick auf die gesellschaftlichen Veränderungen: Wie wird die Gesellschaft sich verändern, wenn die non-invasive Pränataldiagnostik in den Leistungskatalog der gesetzlichen Krankenversicherungen aufgenommen wird? Welche Folgen sind für das Leben mit Behinderung zu erwarten? Welche Herausforderungen stellen sich werdenden Müttern und Vätern angesichts der neuen technischen Möglichkeiten? Wir suchen einige dieser Motive an exemplarischen Orten des Längsschnitts auf.

2.2.2.1 Menschenwürde

Der Rekurs auf die Menschenwürde (sinngleich gebraucht mit der „Würde des Menschen“) begegnet schon 1985 in dem Ratswort „Von der Würde werdenden Lebens“ und durchzieht in irgendeiner Form alle bio- und medizinethischen Themen. Die argumentative Grundfigur ist die der Gabe Gottes: Weil das Leben Gottes Gabe ist und weil die Person, der diese Gabe gegeben ist, von Gott bedin-

¹⁴⁸ Torsten Moos, Würdepraktiken.

gungslos anerkannt ist, ist die Würde dieses Lebens unantastbar.¹⁴⁹ Eine Stärke dieser ethischen Grundfigur ist ihre Unabhängigkeit von menschlichen Voraussetzungen. Weder ob das Leben bereits geboren ist, spielt eine Rolle, noch die geistigen Fähigkeiten eines Menschen. Seine Würde beruht auf einem Anerkennungsverhältnis. Dieser Aspekt erhält im Blick auf den Schutz von Leben mit Behinderung besondere Relevanz.¹⁵⁰ Zugleich war die Menschenwürde über die Jahrzehnte diejenige ethische Grundfigur, auf die evangelische und römisch-katholische Kirche sich gemeinsam verständigen konnten.¹⁵¹

Es lag deshalb nahe, über diese Grundfigur eine Verständigung zu suchen, als beim Thema der Forschung mit embryonalen Stammzellen Risse zwischen den Kirchen auftraten.¹⁵² Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) und die katholische Deutsche Bischofskonferenz griffen auf das erprobte Format der bilateralen Arbeitsgruppe („BIIAG“¹⁵³) zurück, um hier den Auftrag zu verorten, ob und wie die Kirchen trotz Unterschieden in ethischen Einzelfragen ein gemeinsames Zeugnis über die „Würde des Menschen“ ablegen könnten. Das Ergebnis wurde 2017 unter dem Titel „Gott und die Würde des Menschen“ veröffentlicht.

Die Studie beleuchtet die ethische Kategorie der Menschenwürde in der römisch-katholischen und der evangelischen Tradition. Sie arbeitet „Prinzipien ethischer Urteilsbildung im Lichte konfessioneller Traditionen“ heraus und bezieht sie auf die exemplarisch gewählten Themen der Stammzellenforschung, der Kinderarmut und Bildung und der Sterbehilfe. Im Ergebnis stellt sie einen „differenzierten Konsens“ fest. Hinsichtlich des Begriffs der Menschenwürde gebe es eine weitreichende Übereinstimmung zwischen den Kirchen. Allerdings sei Menschenwürde ein

¹⁴⁹ So z.B. in der Christlichen Patientenverfügung 2001, 9 und 11; Wenn Menschen sterben wollen, 2008, 2 und 26. Besonders intensiv macht „Im Geist der Liebe“ von der Denkfigur der Menschenwürde gebrauch und legt den Akzent auf die Gottebenbildlichkeit, die jedem Menschen von der Zeugung oder von der Nidation (der Zeitpunkt ist in der Kammer umstritten) an gegeben ist. Zum Thema Schwangerschaftsabbruch heißt es in der Erklärung des Rates der EKD vom 9. Mai 1980: „Leben ist ein Geschenk Gottes, das uns alle zu Dank verpflichtet. Darum sollen wir es schützen um ihm eine Umgebung schaffen, die seiner unverwechselbaren Würde entspricht.“

¹⁵⁰ Ausführlich in der Stellungnahme der EKD zur non-invasiven Pränataldiagnostik 2018, 15, 32, 33.

¹⁵¹ Grundlegend in „Gott ist ein Freund des Lebens“.

¹⁵² Vgl. hierzu die Ausführungen bei Dabrock, Eindeutigkeit, 373, 390.

¹⁵³ Die Vorgängerkommissionen hatten bereits 1984 das Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ sowie 2000 „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ veröffentlicht.

„begründungsoffener“ Begriff, d.h. er „hat nicht schon in sich selbst konkreten normativen Gehalt; aus ihm können nicht direkt Handlungsanweisungen abgeleitet werden.“¹⁵⁴ Obwohl es keine strikt den Konfessionen zurechenbaren ethischen Begründungsmuster gibt, neigt die römisch-katholische Seite „im Zweifel stärker zu einer Orientierung an ethischen Grundsätzen, um den Anfängen zu wehren und die Schwachen zu schützen, die evangelische Kirche neigt im Zweifel zu einer größeren Zurückhaltung in der ethischen Bewertung, um Raum für persönliche Gewissensentscheidung zu schaffen und den Erfordernissen der Praxis Rechnung tragen zu können.“ Die Unterschiede in der Bewertung ethischer Einzelfragen resultieren dennoch weder aus Differenzen in der Anthropologie noch aus Methoden ethischer Urteilsbildung, sondern daraus, dass „die angewandte Ethik immer Urteile verlangt, die von zahlreichen Faktoren beeinflusst sind, die unterschiedlich eingeschätzt werden.“¹⁵⁵

Zweifellos war der Versuch, die ethischen Themen unter anthropologischen Aspekten zu beleuchten, der Mühe wert. Denn in der praktischen Arbeit sowohl der Kirchen wie der Universitätstheologie fällt beides oft auseinander, weil es unterschiedlichen organisatorischen Einheiten bzw. Lehrstühlen zugeordnet ist. Ein echter Gewinn in der Sache konnte allerdings nicht erarbeitet werden. Die Feststellung, es gebe einen „tief verwurzelten und breit gefächerten Konsens in der Anthropologie“, der durch „Differenzen in einigen wenigen, eng begrenzten, wenngleich wichtigen Fragen der Ethik“ „nicht erschüttert“ werde¹⁵⁶, ist mehr eine Deklaration guten Willens als eine aus der Untersuchung herleitbare Schlussfolgerung. Die – angesichts der Zusammensetzung der BILAG – weise Entscheidung, die drei exemplarisch herausgegriffenen Themen nicht selbst fachlich zu bearbeiten, lässt am Ende zu offen, welche Schlussfolgerungen sich für das ökumenische Gespräch konkret ziehen lassen.

Die Kommission legte ihr Ergebnis den auftraggebenden Leitungsorganen zur Rezeption vor. Auf evangelischer Seite sollte wegen der Zuständigkeit für die ethischen Themen auch der Rat der EKD einbezogen werden. Diese Rezeption ist m.W. auf keiner Seite erfolgt. Der Text „verhalte im Sande“. Organisationstheoretisch könnte es daran liegen, dass beide Kirchen im Blick auf die organisationale Zuordnung von Themen einer gewissen Versäulung unterliegen. Obwohl gerade in

¹⁵⁴ Würde des Menschen, 110.

¹⁵⁵ A.a.O., 140.

¹⁵⁶ A.a.O., 123.

der ressortübergreifenden Bearbeitung die Chance zu einer Erweiterung des Blicks und zu einer Bezugnahme der ethischen Themen auf die Rechtfertigungslehre gelegen hätte¹⁵⁷, hatten offenbar in beiden Kirchen die Akteure Schwierigkeiten damit, sich ressortübergreifend wahrzunehmen. Dass die BILAG sich überhaupt mit bio- und medizinethischen Fragen befasst hatte, erschien den fachlich zuständigen Ressorts wohl unangemessen. Nach meiner Wahrnehmung wurde der Text abgelehnt, ohne breit gelesen worden zu sein.¹⁵⁸

Zusammenfassend gesagt: Die Stärke der Menschenwürde als ethischer Grundfigur dürfte zugleich ihre Schwäche sein. Man kann sich trotz Meinungsverschiedenheiten auf sie verständigen. Aber gewonnen ist damit für eben diese Meinungsverschiedenheiten selbst noch nicht viel. Denn was aus der Tatsache ihrer Geltung folgt, kann durchaus unterschiedlich und gegensätzlich gesehen werden. Das spielt insbesondere dann eine Rolle, wenn konkurrierende Subjekte und Objekte sowie konkurrierende Werte ins Spiel kommen. So geht es u.a. um die heikle Abwägung zwischen Menschenwürde und Selbstbestimmung.

2.2.2.2 *Selbstbestimmung*

Nach Kant beruht die Würde des Menschen auf seiner Fähigkeit zu sittlicher Selbstbestimmung. Menschenwürde und Selbstbestimmung sind folglich nicht eo ipso ethische Kontrahenten. Sie können es aber werden wegen der Kantschen Einschränkung der Selbstbestimmung durch das Sittengesetz.¹⁵⁹ Anders als Kant annahm, kann heute, was als sittlich zu gelten hat und folglich der Würde des Menschen entspricht, strittig sein. Der ökumenische Text „Gott ist ein Freund des Lebens“ nimmt Kants Denkmodell auf und verknüpft sie mit der Gottebenbildlichkeit: „Denn mit Gottebenbildlichkeit bzw. Würde des Menschen ist ein prinzipielles Selbstbestimmungsrecht mitgesetzt.“¹⁶⁰ Jedoch: Die Selbstbestimmung „ist nicht absolut, sondern verantwortlich vor Gott auf die Umwelt und Mitwelt bezogen“.¹⁶¹ Die Selbstbestimmung findet ihre Grenzen am Lebensrecht des anderen.

¹⁵⁷ Dies hatte Trutz Rendtorff schon 2002 gefordert: Grundkonsens, 244.

¹⁵⁸ Für die geringe Rezeption spricht auch, dass die beiden publizierenden Verlage ihn nicht mehr anbieten, er aber auch online nicht verfügbar ist. Er ist nur noch antiquarisch erhältlich.

¹⁵⁹ Siehe oben Kapitel I.4.

¹⁶⁰ Freund des Lebens, 41.

¹⁶¹ A.a.O., 32.

Damals wurde aus dieser Tatsache gefolgert: „Darum kann das Selbstbestimmungsrecht der Frau keine Verfügung über das in ihr heranwachsende Leben begründen.“¹⁶² Heute betont die EKD, dass der Schwangerschaftskonflikt aus der „Kollision zweier unvereinbarer Ansprüche“ bestehe und dass dieser Konflikt ethisch nicht eindeutig auflösbar sei. Ausdrücklich wird einer einseitigen Privilegierung widersprochen.¹⁶³

Die Berufung auf das Recht zur Selbstbestimmung gehörte über die Jahrzehnte zu den grundlegenden ethischen Konfliktthemen:

„Die Freiheit eines Forschers verwirklicht sich auch in der Selbstbeschränkung, zumal wo ethische Grenzen berührt werden. Freiheit der Forschung hat ihre Grenze an der Würde des menschlichen Lebens.“¹⁶⁴

„Ohne Zweifel verdient die Selbstbestimmung eines Menschen unsere Achtung. Das gilt insbesondere für die Selbstbestimmung dessen, der anders denkt als wir selbst. Doch hat die Selbstbestimmung dort ihre Grenze, wo sie mit Folgen verbunden ist, durch die eine Person selbst oder andere in ihrer Integrität und Selbstbestimmung beeinträchtigt werden.“¹⁶⁵

„Anders verhält es sich, wenn diese Aussage im Sinne der Ermutigung verstanden wird, das eigene Leben als Gabe Gottes zu sehen und es in der Vielfalt der mit ihm verbundenen Erfahrungen so anzunehmen. Wird das Leben in diesem Sinne begriffen, dann heißt Führung des eigenen Lebens: sich führen lassen durch den, dem es sich verdankt.“¹⁶⁶

„Das evangelische Verständnis zeichnet die Selbstbestimmung aber in die Beziehungen ein, in denen der Mensch steht: zu Gott, der ihn ins Leben gerufen

¹⁶² A.a.O., 69. Schärfer noch formulierte 1986 Hartmut Löwe im Vorwort zu EKD-Texte 14: „Wer dem noch nicht geborenen Kind mit Rücksicht auf das Selbstbestimmungsrecht der Frau den Schutz versagt, weiß nicht, was er tut oder handelt ethisch verantwortungslos.“, 2. Löwe scheint sich mit dieser Ablehnung grundsätzlich im Rahmen der damaligen Einschätzung bewegt zu haben. Die Synode der EKD beschloss in ihrer Kundgebung „Zur Achtung vor dem Leben“ 1987 den Satz: „Eine Abtreibung – in welchem Stadium auch immer – ist Tötung menschlichen Lebens.“

¹⁶³ Schwangerschaftsabbruch. Ein theologisch-ethischer Diskussionsbeitrag zur Debatte um §218 StGB, Hannover 2024.

¹⁶⁴ Von der Würde werdenden Lebens, 3.

¹⁶⁵ Geist der Liebe, 30.

¹⁶⁶ Wenn Menschen sterben wollen, 27.

hat, und zu den Mitmenschen, in deren Gemeinschaft er sein Leben führt. Beide Beziehungen ermöglichen und begrenzen die Freiheit des eigenen Lebens.“¹⁶⁷

Auch die ökumenischen Verhandlungen über die Veröffentlichung einer christlichen Variante der Patientenverfügung gerieten in diesen Konflikt. Wie weit sollte eine Patientenverfügung die Selbstbestimmung von Menschen in ihrer letzten Lebensphase absichern können bzw. wo sollten dieser Selbstbestimmung Grenzen gesetzt sein, nicht nur durch das Gesetz, sondern auch die sittlichen Entscheidungen von Angehörigen und Ärzten? Erst 2009 regelte der Gesetzgeber, dass der Verfügung eines Patienten Geltung zu verschaffen sei, wenn festgestellt ist, dass die konkrete Situation der von ihm angenommenen entspricht.¹⁶⁸ Die ökumenisch seit 1999 herausgegebenen Fassungen der „Christlichen Patientenverfügung“ ließen offen, wie weit das Selbstbestimmungsrecht des Patienten gehen solle.¹⁶⁹ Schließlich verabschiedete man sich von dem Begriff der „Verfügung“ und sprach, wenn auch etwas holperig, von der „Christlichen Patientenvorsorge“, um den Unterschied zu einer Verfügung schon im Titel anzudeuten.

Eine Zuspitzung erfährt die Kollision des Selbstbestimmungsrechts mit anderen Rechten oder sittlichen Pflichten beim Thema des assistierten Suizids.¹⁷⁰ In der von EKD und katholischer Deutscher Bischofskonferenz gemeinsam herausgegebenen „Christlichen Patientenverfügung“ von 2001 heißt es dazu kategorisch: „Beihilfe zum Suizid entspricht ethisch der von uns verworfenen aktiven Sterbehilfe.“ In der Fassung der „Christlichen Patientenvorsorge“ von 2025 wird dagegen sorgfältig abgewogen: „Ethische und religiöse Gründe führen die christlichen Kirchen dazu, die „Beihilfe zur Selbsttötung“ kritisch zu betrachten und darin kaum eine geeignete Lösung in einer schwierigen Lebenssituation zu sehen. Aus ihrer Sicht ist eine lebensbejahende, würdevolle Begleitung von Menschen bis zu ihrem Tod zentral. Dabei hat die palliativmedizinische Betreuung [...] eine hohe Bedeu-

¹⁶⁷ Stellungnahme des Rates zu einem legislativen Schutzkonzept 2020.

¹⁶⁸ Heute der § 1827 StGB.

¹⁶⁹ Ein Rückblick auf die auch zwischen den Kirchen kontroverse Debatte um die „Reichweite“ von Verfügungen enthält die Christliche Patientenvorsorge 2025, 15.

¹⁷⁰ Die Nomenklatur hat sich im Laufe der Jahrzehnte gewandelt. Zunächst war auch von Beihilfe zur Selbsttötung oder zum Suizid die Rede. In frühen Texten wurde sogar die Trennlinie zur „Tötung auf Verlangen“ nicht klar gezogen, weil beides undeutlich unter „aktiver Sterbehilfe“ gefasst wurde. In „Im Geist der Liebe“ heißt es: „Die aktive Sterbehilfe wird hingegen kontrovers diskutiert. Sie stößt zwar in der Gesellschaft bei vielen Menschen auf positive Resonanz in der ethischen Diskussion hingegen bislang überwiegend auf Ablehnung.“ (29) Hier ist inhaltlich von der Beihilfe zum Suizid, nicht aber von der Tötung auf Verlangen die Rede.

tung. Gleichzeitig wissen auch die Kirchen darum, dass an der Grenze des Lebens individuelle Extremsituationen entstehen, die einer moralischen Beurteilung von außen letztlich verschlossen bleiben. Sie begleiten die Menschen seelsorglich, unabhängig von deren Entscheidung und ohne Schuldzuweisung. Sie geben Orientierung im Sinn des Evangeliums.“¹⁷¹ Zwischen diesen beiden Texten liegen Jahre, in denen sowohl innerhalb der Kirchen als auch zwischen ihnen heftig um die Positionen gerungen wurde.¹⁷²

Den Konfliktpunkt hat vielleicht niemand klarer formuliert, als das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 26. Februar 2020: „Das Recht, sich selbst zu töten, kann nicht mit der Begründung verneint werden, dass sich der Suizident seiner Würde begibt, weil er mit seinem Leben zugleich die Voraussetzung seiner Selbstbestimmung und damit seine Subjektstellung aufgibt [...] Die selbstbestimmte Verfügung über das eigene Leben ist vielmehr unmittelbarer Ausdruck der der Menschenwürde innewohnenden Idee autonomer Persönlichkeitsentfaltung; sie ist, wenngleich letzter, Ausdruck von Würde.“¹⁷³ Erkennbar bezieht sich das Bundesverfassungsgericht auf die von den Kirchen in ihrer Stellungnahme vertretene Position, die selbstbestimmte Verfügung über das eigene Leben markiere die Grenze der Selbstbestimmung und sei deshalb aus der Menschenwürde gerade nicht ableitbar. Die Position des Bundesverfassungsgerichts fand Gehör nicht in den offiziellen Stellungnahmen der EKD, aber in verschiedenen Äußerungen der Diakonie und aus dem akademischen Bereich. Diskursanalytisch ist bemerkenswert, dass es 2020/21 eine Parallele zu der Kontroverse um die Forschung mit embryonalen Stammzellen gab. Wie schon 2001 bemühte sich auch jetzt der Rat der EKD darum, seine Position als die gültige und allein vertretbare evangelische Haltung zu markieren. Und wie schon 2001¹⁷⁴ war es ein Namensbeitrag in der FAZ, in dem Stimmen aus dem akademischen Bereich diesen Anspruch öffentlich in Frage stellten und damit eine Diversifizierung der Positionierung auslösten.¹⁷⁵

¹⁷¹ Christliche Patientenvorsorge 2025, 10.

¹⁷² Siehe hierzu ausführlich: Gorski, Diskurs.

¹⁷³ BVerfG 26.02.2020, Rn 211.

¹⁷⁴ Siehe dazu die Schilderung bei Dabrock, Eindeutigkeit, 373f.

¹⁷⁵ Nicht nur die strukturelle Parallele ist interessant. Auch einer der Autoren der FAZ-Beiträge 2002 und 2021 war derselbe.

2.2.2.3 „Kommunikative Freiheit“ als Ersatz für die Institutionentheorie

Untersucht man die Argumentationsgänge zu verschiedenen Themen, so fällt auf, dass Bilder des ethisch Richtigen im Hintergrund wirksam sind, die weder ausdrücklich ausgeführt noch begründet werden. Vielmehr scheint mit dem Hinweis, dass wir Gott unser Leben verdanken und dass unsere Selbstbestimmung beschränkt ist durch die Verantwortung vor den Menschen und für andere Menschen, alles gesagt zu sein. Dabei stehen aber durchaus unterschiedliche Bilder von konkreten Situationen wie auch von verantwortetem Leben im Hintergrund. Der Tenor der offiziellen Äußerungen ist überwiegend der einer Mahnung. Die Haltung zur Freiheit ist ein „Ja, aber“. Die metaphysische Institutionentheorie setzte geprägte und normative Bilder vom Wesen der Institutionen voraus. Auch wenn ideengeschichtliche Vergleiche immer Unsicherheiten mit sich tragen, so scheint die Figur der kommunikativen Freiheit eine ähnliche Funktion zu erfüllen wie die Institutionentheorie früher. Sie versucht Halt zu geben und Ängste zu binden, indem auf angenommene Bilder von Verantwortung rekurriert wird, deren konkrete Füllung vage bleibt. Sie kann ihre Funktion nur erfüllen, solange eine Mehrheit der Beteiligten bestimmte Bilder von Verantwortung teilt.

Wie schwierig die Konsensfindung bezüglich solcher Bilder ist, zeigt schon der Text „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“ von 2002. Die Debatten um den assistierten Suizid bis 2015 und verschärft nach 2020 sowie die Debatten um den Schwangerschaftsabbruch 2024 und 2025 lassen die Vielfalt der Bilder von ethischer Verantwortung erkennen. Das Ratswort zu einem legislativen Schutzkonzept für den assistierten Suizid setzte ganz auf das Argument, Menschen vor sich selbst schützen zu müssen und die Freiheit des Handelns durch die Rücksicht auf Angehörige zu begrenzen. Die anschließenden Debatten, in denen zunehmend auch Betroffene zu Wort kamen, machten sichtbar, wie wenig diese normative Sicht mit der Realität gekoppelt war. Das machte ihre paternalistische Schlagseite deutlich. Das Bundesverfassungsgericht hatte mit seiner Definition von freier Entfaltung der Persönlichkeit und Selbstbestimmung den Nerv der Zeit viel besser getroffen. Allerdings soll diese Beobachtung deskriptiv verstanden werden, nicht normativ. Die Spannung von Lebenswelt und religiöser Bindung an ein Absolutes bleibt auch hier unhintergebar und ist das „Mehr“, dass von den Kirchen in die gesellschaftlichen Debatten eingebracht werden kann.

2.2.2.4 Die Befürchtung negativer gesellschaftlicher Veränderungen (Dammbruch)

Die Äußerungen der evangelischen Kirche zu bio- und medizinethischen Themen sind durchgehend von der Sorge um die Folge-Einschätzungen geprägt. Dabei geht es sowohl um biologisch-technische Folgen, beispielsweise bei der Veränderung der Keimbahnlinien, als auch um befürchtete Folgen für das gesellschaftliche Klima oder einzelne Personengruppen, etwa Menschen mit Behinderung. Folge-Einschätzungen gehören zu ethisch verantwortlichen Entscheidungen notwendig dazu. Da sie in der Regel mit Ungewissheiten zu operieren haben, sind sie selten neutral. Sie sind meistens geprägt entweder von einer zukunftsoptimistischen Sicht oder von der Sorge vor nachteiligen Veränderungen. Die Äußerungen aus dem evangelischen Raum betonen überwiegend diese Sorge. Obwohl dem christlichen Glauben mit seinem eschatologischen Horizont der Zukunftsoptimismus sozusagen in die Wiege gelegt ist, überwiegt faktisch die Furcht vor den Veränderungen. Was Adorno Kant attestiert hat, gilt – *cum grano salis* – auch für die evangelische Kirche: Sie proklamiert Freiheit und Zukunftshoffnung, aber sie hegt sie aus Angst vor den Folgen gleich wieder ein.

Vergleicht man die Stellungnahme des Rates zum Schutz werdenden Lebens, die von einer Fachkommission erarbeitet wurde, mit der Kundgebung der EKD-Synode ein Jahr später, so fällt auf, um wie viel besorgter sich gerade die Laien äußern. Während die Argumentationshilfe des Rates sachlich an die Verantwortung der Forscher erinnert, lässt die Kundgebung der Synode den Befürchtungen breiteren Raum und weist ausdrücklich darauf hin, dass die Forschung nicht alles darf, was sie kann. Sie befürchtet negative Folgen der verschiedenen medizinischen Reproduktionstechniken für die Eheleute und für die Familie. Der Blick auf die Wissenschaft ist insgesamt negativ: „Die ethische Urteilsbildung ist um so dringlicher als in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation die Eigendynamik neuer Entwicklungen, der Machbarkeitsglaube und kommerzielle Interessen stärker sind als die Orientierung an grundlegenden Werten. In der Welt von Wissenschaft und Technik führt die Ethik oft ein Schattendasein.“¹⁷⁶ Damit wird ein Ton angeschlagen, der die folgenden Jahrzehnte bestimmend blieb und die evangelische Kirche überwiegend als Mahnerin und Warnerin positioniert hat.

Eindrücklich wird der besorgte Blick auf die Folgen technischer Entwicklungen entfaltet in dem Text „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“. Zu der Min-

¹⁷⁶ Achtung vor dem Leben 1987, 2f.

derheitsmeinung, die sich eine begrenzte Freigabe der Forschung mit embryonalen Stammzellen vorstellen kann und die den Beginn des personalen Menschseins mit der Nidation ansetzt, heißt es: „Die zweite Auffassung muss sich fragen lassen, ob sie nicht ungewollt einer fast unbegrenzten Verfügbarmachung und Verdinglichung menschlichen Lebens für technologische Zwecke Vorschub leistet.“¹⁷⁷ So zu argumentieren kommt in die Nähe des „Dammbrucharguments“: Wehret den Anfängen.

Die Themen der Pränataldiagnostik und des assistierten Suizids scheinen besonders geeignet für die Dammbruchargumentation zu sein und fordern offenbar die Kirchenleitung auch besonders heraus, sich zur „Gefahrenabwehr“ sehr deutlich und mit Alleinvertretungsanspruch zu äußern. In „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“ wird besonders die Sorge thematisiert, es könne die Hemmschwelle gegenüber der Tötung von Menschen generell gesenkt werden, mit besonderen Auswirkungen für die Gruppe einwilligungsunfähiger Personen. Hier stehen die Erfahrungen im Nationalsozialismus im Hintergrund.¹⁷⁸ Hinsichtlich der Präimplantationsdiagnostik wird die Sorge geäußert, es werde Leben „auf Probe“ erzeugt, dessen weitere Existenz von einer Qualitätsprüfung abhängig werden könne.¹⁷⁹ An der 2011 vom Rat der EKD veröffentlichten Stellungnahme zur Präimplantationsdiagnostik hat Peter Dabrock mit dem Hinweis auf die Dammbruchargumentation Kritik geübt.¹⁸⁰

In „Wenn Menschen sterben wollen“ wird die Argumentationsfigur des Dammbruches besonders greifbar bei der Zustimmung zum geplanten Verbot geschäftsmäßig tätiger Vereine. Die Beihilfe zum Suizid werde zur „Dienstleistung“, könne „gekauft“ werden und werde Teil des „Marktgeschehens“.¹⁸¹ In den Stellungnahmen des Rates vom 12. Juni 2020 und vom 29. Juni 2023 wird das „gesellschaftliche Klima“ adressiert und vor einer Normalisierung gewarnt.

Setzt man Akteure des Diskurses über den assistierten Suizid und Inhalte in Bezug zueinander, ergibt sich ein Bild, in dem es vor allem die leitenden Organe der verfassten Kirchen sind, die sich ablehnend äußern. Differenzierter urteilt die akade-

¹⁷⁷ Geist der Liebe, 20.

¹⁷⁸ A.a.O., 30.

¹⁷⁹ A.a.O., 24.

¹⁸⁰ Dabrock, Eindeutigkeit, 393f.

¹⁸¹ Wenn Menschen sterben wollen, 32.

mische Theologie. Und einen eigenen Weg geht die Diakonie, die mit den konkreten Situationen umgehen muss. Beispielsweise muss das Pflegepersonal in Altenheimen davor geschützt werden, am Vollzug des assistierten Suizides beteiligt zu werden, wenn es dies ablehnt. Es muss aber auch geschult werden, wie es mit dem Wunsch von Bewohnerinnen und Bewohnern nach einem assistierten Suizid umgehen kann. Der seinerzeitige Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider hat in einem Interview gesagt, bei der Sterbehilfe komme man nicht darum herum, sich die Hände schmutzig zu machen. Die Ablehnung der kirchenleitenden Ebenen hat zur Folge, dass der Schmutz gewissermaßen nach unten durchgereicht wird. Die Diakonie kann sich diesem Problem viel weniger entziehen und hat sich ihm gestellt.¹⁸²

Unter diesem Gesichtspunkt war es ein wichtiger Schritt, dass der Rat der EKD in seiner Stellungnahme 2023 seine Haltung modifizierte und nun beschloss: „Zum Schutz des Lebens und zur Achtung vor dem einzelnen Menschen gehört auch, wenn eine Entscheidung für einen assistierten Suizid in einer Grenzsituation getroffen wird, die Umsetzung dieser Entscheidung im Rahmen des Rechts zu ermöglichen, dieser Person vorurteilsfrei zu begegnen und sie seelsorgerlich zu begleiten. Für diese Begleitung steht die evangelische Kirche bereit.“ Wenn man bedenkt, dass die Ablehnung der Beihilfe zum Sterben einer der Gründe überhaupt war, das Format einer „Christlichen Patientenverfügung“ 1999 aufzulegen¹⁸³, dann kann man ermessen, wie sich die ethischen Parameter im Laufe der Jahrzehnte verändert haben.

Auf dem Feld der Bio- und Medizinethik überwog trotz solcher Änderungen der Parameter die Sorge vor negativen gesellschaftlichen Veränderungen. Nun wird niemand, der die Entwicklungen nüchtern verfolgt, die wirtschaftlichen und politischen Einflüsse auf die technischen Entwicklungen leugnen können. Global gesehen kommen ungerecht verteilte Möglichkeiten der Anwendung hinzu.¹⁸⁴ Noch gar nicht abzusehen sind die Möglichkeiten und ihre Folgen hinsichtlich der Verknüpfung der technischen Ebenen mit der künstlichen Intelligenz, und dies in der

¹⁸² Grundlegend: „Ich bin ein Gast auf Erden“ (Psalm 119, 19). Orientierungshilfe zum Umgang mit Sterbewünschen, suizidalen Gedanken und Wünschen nach Suizidassistenz. Für Begleitende, Beratende, Versorgende, Leitende in Diensten und Einrichtungen der Diakonie, hg. von der Diakonie Deutschland, Berlin 2022.

¹⁸³ So ausdrücklich Christliche Patientenverfügung 2001, 6.

¹⁸⁴ Beim Thema der Leihmutterschaft spielt zudem die wirtschaftlich schwache Situation der Frauen, die sich bereitfinden, den Embryo für eine andere Frau auszutragen, eine Rolle.

Hand einzelner Milliardäre.¹⁸⁵ Die Feststellung der EKD-Synode 1987, dass in der Welt von Wissenschaft und Technik die Ethik oft ein „Schattendasein“ führe, hat von ihrer Aktualität nichts verloren. Unbestreitbar gibt es Grund zur Sorge. Dennoch ist bemerkenswert, wie wenig es gleichzeitig gelingt, positive Bilder künftigen Lebens unter Einbeziehung der neuen Möglichkeiten zu entwerfen. Das Normative wird in der Vergangenheit gesucht. Freiheit scheint, trotz aller Beschwörungen zum Jahr des Reformationsjubiläums 2017, vor allem mit seinem Gefährdungspotential gesehen zu werden, das durch Verbote eingehegt werden muss. Es scheint wenig Zutrauen zu den Menschen zu geben.

Dass es auch anders geht, zeigt die Orientierungshilfe der Diakonie Deutschland zum assistierten Suizid. Unter der Psalm 119, 19 entlehnten Überschrift „Ich bin ein Gast auf Erden“ werden einige praktische Haltungen wie hinsehen und hinhören, nicht urteilen, befähigen, begleiten, wahrnehmen, ansprechen, Spannungen aushalten und Selbstsorge ermöglichen entfaltet, die bescheiden und unaufgeregt eine vom christlichen Glauben geprägte Landschaft beschreiben. Sorgen werden in konkrete Handlungsoptionen überführt. Aus diesen kleinen Bausteinen ist immerhin ein Zutrauen zu den Menschen zu hören, mit Konfliktsituationen menschlich und ethisch verantwortbar umzugehen.

2.3 Die ökologische Krise

Im Jahre 1985 veröffentlichten die römisch-katholische und die evangelische Kirche ihr gemeinsames Wort „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“.¹⁸⁶ Legt man die ungefähr zeitgleich entstandenen Veröffentlichungen aus den Debatten um die Lebensformen (hierzu auch noch „Mit Spannungen leben“ von 1996) und die Bio- und Medizinethik neben dieses gemeinsame Wort, so fällt die gänzlich andere „Stimmung“ auf, der andere Ton, festzumachen an einem anderen Vokabular, zu dem Begriffe wie Verantwortung, Zukunft, Hoffnung und Gestaltung gehören. Fast möchte man nicht glauben, die Texte stammten aus der derselben Zeit und wurden von denselben kirchlichen Organen verabschiedet. Im Bild gesagt, scheint es beim Thema der ökologischen Krise gelungen zu sein, „vor die Welle“ zu kommen, also nicht bei Beschreibung von Problemen und Befürchtungen stehen zu bleiben, sondern Szenarien für die Zukunft zu entwickeln und den Menschen dabei etwas zuzutrauen.

¹⁸⁵ Vgl. das Neuro-Enhancement, das Elon Musk mit seiner Firma Neuralink betreibt. URL: <https://neuralink.com> (abgerufen am 25.03.2026).

¹⁸⁶ URL: <https://www.ekd.de/23006.htm> (abgerufen am 25.03.2026).

Zu dieser so ganz anders gearteten Diskussionslage dürften maßgeblich zwei Faktoren beigetragen haben: Die Technik und die gesellschaftlichen Entwicklungen, die kritisch in den Blick genommen wurden, lagen – anders als bei der Lebensformdebatte und in der Bio- und Medizinethik – in der Vergangenheit. Es ist die 1. industrielle Revolution, die für die ökologische Krise maßgeblich verantwortlich gemacht wird, und es ist der Ressourcenverbrauch der reichen Länder seit Beginn der industriellen Revolution, der die Effekte der Ungerechtigkeit verstärkt. Gleich der erste Satz adressiert die „Fortschrittsgläubigkeit und die unbekümmert anspruchsvolle Lebenseinstellung, die in den sechzigerjahren vorherrschten“, die aber „seit etwa zwei Jahrzehnten sichtlich im Schwinden begriffen“ seien. Mit der „Fortschrittsgläubigkeit“ wird ein Grundthema der Moderne für die Umweltprobleme verantwortlich gemacht, aber eben retrospektiv für die bereits eingetretenen Schäden. Die Lösungen, auch technischen Lösungen, die zur Behebung der Schäden angeboten werden, stehen damals nicht eo ipso unter dem Verdacht, man laufe dem technischen Fortschritt hinterher. Der andere Faktor, der die Debatte von Anfang an auf ein tendenziell universalistisches Gleis setzt, ist, dass die Diskussion um die „Bewahrung der Schöpfung“ durch den von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 ausgerufenen „konziliaren Prozess“ von vornherein in einen internationalen Kontext eingebunden war.

Mit dem Beschluss zu „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ in Vancouver wurde die Debatte um die ökologische Krise überdies von Anfang an thematisch geöffnet und mit Fragen der Gerechtigkeit, der Entwicklungspolitik, des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems verbunden. Frieden, so wurde gesehen, setzt Gerechtigkeit voraus. Zugleich haben Kriege erhebliche Auswirkungen auf die Ökologie. Mit dieser multifaktoriellen Re-Konstruktion war das Thema auf eine viel breitere, tiefere und besser vernetzte Reflexionsebene gestellt als die anderen beiden exemplarisch analysierten Themenfelder.

In den gut 40 Jahren seit Vancouver hat sich das Themenfeld einerseits stark verändert. Die multifaktorielle Re-Konstruktion wurde erheblich erweitert, wie sie in den 8 „Millennium Development Goals“ (MDGs) der Vereinten Nationen im Jahre 2000 formuliert und in Paris 2015 mit der Verabschiedung der „Agenda 2030“ und der Ausdifferenzierung in 17 „Sustainable Development Goals“ (SDGs) und 169 Einzelziele immer detaillierter entfaltet wurden. Andererseits ist es nachgerade erstaunlich, wie aktuell der Text von 1983 auch heute noch klingt. Bei allen Veränderungen im Detail, beispielsweise bezüglich des Verständnisses von Entwicklungspolitik und globaler Gerechtigkeit bewährte sich doch weitgehend der anfangs

gesteckte Rahmen, in den die immer präziseren Analysen eingezeichnet wurden.¹⁸⁷ Mit den Veränderungen gingen Verschiebungen in der Nomenklatur einher: Klimakrise, ökologische Krise, Klimagerechtigkeit, Nachhaltigkeit, sozial-ökologische Transformation. Immer umfassender versuchten die Begriffe, die Dramatik der Situation und des erforderlichen Wandels zu fassen.

Im Rahmen unserer Studie betrachten wir dieses Themenfeld unter zwei Gesichtspunkten genauer: Wie wurde die biblisch-theologische Fundierung des Themas aufgestellt und im Prozess verändert? Welche ideengeschichtlichen Paradigmen waren für die evangelische Kirche in ihrem Denken und Handeln maßgeblich?

2.3.1 Die biblisch-theologische Fundierung

Mit der Formel von der „Bewahrung der Schöpfung“ ist der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983¹⁸⁸ ein rhetorischer „Coup“ gelungen. Kaum eine andere Formel hat so viel öffentliche Aufmerksamkeit erfahren, eine so weitreichende Wirkungsgeschichte gehabt und sich so lange gehalten. Und das, obwohl sie biblisch-hermeneutisch und theologisch höchst anfechtbar ist und angefochten wurde. Aber die hermeneutische und theologische Korrektheit koinzidiert nicht immer mit der freigesetzten diskursiven Energie.

Hermeneutisch ist zu kritisieren, dass es sich um das willkürliche Herausgreifen einer einzelnen Bibelstelle aus dem 2. Schöpfungsbericht des Buches Genesis handelt. Dort erhält der Mensch den Auftrag, den Garten Eden „zu bebauen und bewahren“. Allerdings sind die sogenannten „Schöpfungsberichte“ der Bibel nach allgemeiner wissenschaftlicher Auffassung weder historisch-naturwissenschaftliche

¹⁸⁷ Die EKD hat diese Veränderungen ausführlich reflektiert. Es sei exemplarisch auf einige der neuesten Texte hingewiesen: „Umkehr zum Leben“. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2009; „...damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2015; „Geliehen ist der Stern, auf dem wir leben“ Die Agenda 2030 als Herausforderung für die Kirchen. Ein Impulspapier der Kammer für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2018; Auf dem Weg zur sozial-ökologischen Transformation. Geschichten des Gelingens zur Umsetzung der Ziele für eine nachhaltige Entwicklung in Kirche und Diakonie, Hannover 2021; Beschluss der EKD-Synode in Magdeburg 2022 zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. URL: <https://www.ekd.de/beschluss-frieden-gerechtigkeit-bewahrung-der-schoepfung-76163.htm> (abgerufen am 26.03.2026).

¹⁸⁸ Stephen Brown fasst die Vorgeschichte knapp zusammen und würdigt dabei den bedeutenden Beitrag der Kirchen in der DDR und insbesondere des Erfurter Propstes Heino Falcke. URL: <https://www.oikoumene.org/de/news/sustainability-and-environment-how-the-ecumenical-movement-helped-mobilize-ecology-protest-in-east-germany> (abgerufen am 17.04.2026).

Erklärungen der Welt, noch kommt ihnen in ihren Aussagen automatisch normative Kraft zu. Es handelt sich um Glaubenszeugnisse, mit denen die Menschen zu ihrer Zeit ihre vorfindliche Welt mit Gott in Bezug gesetzt haben. Ziel dieser Zeugnisse ist das Gotteslob. Gerade das naturwissenschaftliche oder gesellschaftlich-normative Missverständnis haftet diesen Texten an. Aus der Beschreibung, wie Gott Mann und Frau schuf, wurde die verbindliche Zweigeschlechtlichkeit der Ehe und die Unterordnung der Frau unter den Mann gefolgert (Gen 1, 27). Der Auftrag, sich die Erde „untertan“ zu machen (Gen 1, 28), war Teil der jetzt kritisierten Haltung des Menschen gegenüber seiner Mitwelt. Es vollzog sich also einfach eine Verschiebung der als passende Begründung herangezogenen Bibelstellen im Rahmen der selbstkritischen Sicht auf den Umgang mit der Mitwelt. Warum die eine Stelle normative Gültigkeit haben und die Begründungslast für eine umfassende Änderung des Lebensstils und globaler Veränderungen im Zusammenleben der Menschheit haben soll, eine andere Stelle aber in ihrer Normativität ausdrücklich bestritten wird, ist nicht ersichtlich.¹⁸⁹

Weiterhin wurde kritisiert, dass mit dem Auftrag, die Schöpfung zu bewahren, das anthropozentrische Weltbild nicht verlassen, sondern eigentlich auf eine neue Spitze getrieben wurde. Das „Bewahren“ der Schöpfung ist Gott vorbehalten. „Als Gegenmittel gegen die ökologische Bedrohung der Gegenwart wird eben die Selbstüberhebung aufgeboten, der diese Bedrohung selbst entspringt“.¹⁹⁰ Denn in Wirklichkeit, so die Einsicht in den Debatten, kann die Menschheit die Schöpfung weder zerstören noch bewahren. Sie kann höchstens Veränderungen bewirken, die ihre eigenen Lebensgrundlagen zerstören, von denen der Planet Erde sich aber binnen Millionen von Jahren ebenso erholen würde, wie er frühere, lebensunwirtliche Stadien seiner Entwicklung hinter sich gelassen hat. Wo der Mensch lebt, isst, trinkt, hintritt, baut und Nahrung produziert, verändert er notwendigerweise die Umwelt, verbraucht und zerstört er Ressourcen. Er kann sich allenfalls in der Art und Weise, wie er dies tut, auf ein Mindestmaß beschränken.

In der akademischen Theologie hat sich die „Schöpfungstheologie“ in den zu betrachtenden vier Jahrzehnten grundlegend gewandelt hin zu „deep theology“, die die Verantwortung des Menschen für den Planeten, auf dem er lebt, und für seine Mitgeschöpfe nicht mehr auf einzelne Bibelstellen, sondern auf eine christologi-

¹⁸⁹ Eine Zusammenfassung der kritischen Überlegungen bietet Gerhard Liedke, „Auch die Schöpfung wird befreit werden“.

¹⁹⁰ Wolfgang Huber, zitiert nach Liedke, a.a.O., 37.

sche Verankerung gründet.¹⁹¹ Es ist Christus selbst, der in der Schöpfung seufzt: „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, dass die Kinder Gottes offenbar werden. Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –, doch auf Hoffnung; denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick seufzt und in Wehen liegt.“ (Röm 8, 19–22). Der Glaube an Christus selbst ist es, der die Weltverantwortung der Christen begründet.¹⁹² Diese vertiefte theologische Gründung hat allerdings nicht zur Ablösung der Formel von der „Bewahrung der Schöpfung“ geführt und auch keine neue Formel hervorgebracht, die für die breite öffentliche Kommunikation geeignet wäre.

Die neueren Texte der evangelischen Kirche verzichten auf eine eindimensionale Herleitung des Ethos aus bestimmten Bibelstellen. Grundlegend ist die Erkenntnis, dass die Schöpfung Gottes Geschenk ist und eine Antwort im menschlichen Handeln braucht. Die herangezogenen Bibelstellen stehen in diesem Kontext: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis und die darauf wohnen“ (Ps 24,1). „Denn siehe, ich will ein Neues schaffen“ (Jes 43,19; 65,17; Offb 21,5). Friede und Gerechtigkeit küssen sich (Ps 85, 11). Der Sabbath als Geschenk Gottes, das der menschlichen Arbeit einen wohltuenden Rahmen setzt (Ex 20, 10). „Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf.“ (1. Kor 6,23). Sie sollen „Leben und volles Genüge“ haben. (Joh 10, 10).¹⁹³

Zwar unterliegt ein solcher Gebrauch von Bibelziten der Gefahr, willkürlich zu sein. Die hermeneutische Logik des Gebrauchs ergibt sich jedoch gerade aus der Fülle solcher Belegstellen und ihrer Interaktion. Sie machen Grundaussagen und Tiefenstrukturen biblischer Theologie anschaulich. Aus den zahlreichen biblischen Zitaten ergibt sich eine Landschaft, die ein christliches Verständnis von Weltver-

¹⁹¹ Bereits das gemeinsame Wort „Verantwortung wahrnehmen“ 1985 geht über eine oberflächliche Begründung mit Einzelzitaten hinaus und verankert die Schöpfungsverantwortung christologisch (Ziffer 61).

¹⁹² Zur deep theology siehe z.B. Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2021. Bereits 1985 hat Jürgen Moltmann eine ökologische Schöpfungslehre verfasst, in der er vor der Missverständlichkeit der Wendung „Bewahrung der Schöpfung“ warnte und die Schöpfungslehre trinitarisch entfaltete: „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre“, München 1985. Eine eingehende Rezeption der neueren Theologie findet sich in Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht. Ein Impulspapier der Kammer für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2019.

¹⁹³ Vgl. „Geliehen ist der Stern...“ und „Nutztier und Mitgeschöpf“.

antwortung beschreibt. Die einzelnen Stellen haben nicht so sehr eine argumentativ-begründende, sondern eine deskriptiv-einladende Funktion. Eine vergleichbare christlich imprägnierte Landschaftsbeschreibung ist für die meisten anderen Themen der Moderne, mit denen sich die evangelische Kirche in den letzten Jahrzehnten auseinandersetzen musste, nicht gelungen.¹⁹⁴

Eine besondere Variante der „deep theology“ kann unter dem Begriff „Schöpfungsspiritualität“ zusammengefasst werden.¹⁹⁵ Ihr geht es darum, aus der eigenen Frömmigkeit heraus eine veränderte Lebenshaltung zu entwickeln, die bis in konkrete Veränderungen der Lebensweise reicht.¹⁹⁶ Dieser Ansatz unterscheidet sich von den diskursiven Texten darin, dass er vom persönlichen Glauben und Handeln ausgeht und von dort aus versucht, in die Gesellschaft hinzuwirken. Es ist gewissermaßen das spirituelle Pendant zu den theologischen und fachlich orientierten Reflexionen.

2.3.2 Universalismus als Koordinatensystem kirchlichen Handelns

Die universalistischen Züge des gemeinsamen Wortes der beiden großen Kirchen von 1985 könnte man als logische Folge der Sache selbst deuten. Denn Kontaminationen, Eingriffe in die Biodiversität und klimatische Veränderungen machen an nationalen Grenzen nicht Halt. Doch so automatisch kann man universalistisches Denken nicht aus der Sache selbst ableiten. Zum einen, weil aus Fakten nie nur eine einzige Handlungsoption zwingend erwächst und im Übrigen auch die Fakten zunächst einer Feststellung und Deutung bedürfen. Zum anderen, weil die Debatte selbst über die Jahrzehnte genügend Beispiele hervorgebracht hat, wie man trotz weltweiter Sachzusammenhänge partikular denken und argumentieren kann. Darunter sind zu rechnen Kampagnen wie „Freie Fahrt für freie Bürger“¹⁹⁷ oder das selbst von seriösen Politiker:innen immer wieder bemühte Argument, der eigene nationale Beitrag z.B. zum CO₂-Ausstoß sei mit 2% zu unbedeutend, als dass mit

¹⁹⁴ Vergleichbar wäre am ehesten noch die Migrationsthematik. Siehe das gemeinsame Wort „Migration menschenwürdig gestalten“ 2021.

¹⁹⁵ Vgl. „...damit sie das Leben...“, 46–50.

¹⁹⁶ Vgl. Ruth Gütter/Georg Hofmeister, Die Zeit zu handeln ist jetzt.

¹⁹⁷ Der ADAC startete 1974 eine Kampagne mit diesem Slogan, gegen den befristeten Versuch, Tempo 100 auf den bundesdeutschen Autobahnen festzuschreiben. Hintergrund war die Ölkrise. D.h. am Anfang stand ein politisch seitens der OPEC verursachtes Ressourcenproblem. Später wurde der Slogan allgemeiner verwendet, auch gegen Tempobeschränkungen aus ökologischen Gründen.

einer nationalen Strategie der Schaden wirksam begrenzt werden könnte.¹⁹⁸ Mit dieser Redefigur kann man unter dem Anschein, universalistisch zu argumentieren, nationale Interessen vertreten.

Es war also keineswegs ausgemacht, bei der Bestimmung des Themas und der Verantwortung der Handelnden vom „natürlichen Lebensraum Erde“ und von „Menschheit“ zu sprechen.¹⁹⁹ Das Verhältnis des Christentums zum Universalismus ist komplex.²⁰⁰ Und dies aus mehreren Gründen. Moralischer Universalismus, so Hans Joas' These, muss universalistische Verpflichtungen und partikulare Gebundenheiten ausbalancieren. Und obwohl Universalismus, nach Joas, nicht seinerseits eine partikulare Form ist (neben der andere auf derselben Ebene existieren), existiert er doch nur in partikularen Verkörperungen. Das heißt, es gibt moralischen Universalismus nur im Plural.²⁰¹ Was das Christentum als eine Religion angeht, so trägt es beide Impulse mit sich: Den des exklusiven Glaubens mit Absolutheitsanspruch, dem nur eine besondere Schar angehört. Und den des Glaubens mit universalem Missionsanspruch und der Behauptung universaler Macht seines Gottes. Die politisch links-liberal orientierte Theologie der letzten Jahrzehnte hat den Universalismus des Christentums betont. In den neueren Debatten um politische Theologie gewinnt auf der Seite der Neuen Rechten der partikulare Impuls, der im Christentum ein abgrenzendes Identitätsmerkmal sieht, neue Bedeutung und politische Wirkmacht.²⁰²

Die komplexe Debatte um den Universalismus kann hier nicht rekonstruiert werden. Für unsere ideengeschichtliche Einordnung der kirchlichen Äußerungen zur ökologischen Krise ist entscheidend die grundsätzliche Feststellung, dass die bei-

¹⁹⁸ URL, hinter Bezahlschranke: <https://www.stern.de/politik/deutschland/klimaschutz--politiker-aussagen--die-dringend-aufgeklaert-werden-muessen-33408436.html> (abgerufen am 27.03.2026). Es wird Bezug genommen auf einer Äußerung von Michael Kretschmer in der Talk-Runde bei Anne Will. URL, hinter Bezahlschranke: <https://www.zeit.de/kultur/2025-07/friedrich-merz-klimapolitik-generaldebatte-bundestag-kritik> (abgerufen am 27.03.2026). In diesem Bericht geht es um eine Äußerung von Bundeskanzler Friedrich Merz im Bundestag im Juli 2025.

¹⁹⁹ Verantwortung wahrnehmen, Ziffer 26.

²⁰⁰ Diese leicht ironische Untertreibung darf man sich erlauben, wenn man das neue Buch von Hans Joas, *Universalismus, Weltherrschaft und Menschheitsethos*, versucht hat, zur Kenntnis zu nehmen. In ihm bündelt Joas die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen Forschungen.

²⁰¹ A.a.O., 233f.

²⁰² Lukas Bormann/Ansgar Kreuzer (Hg.), *Politische Theologien. Aufbrüche und Neukonzipierungen*, Freiburg 2025; Neu: Philine Lewek, *Politische Theologien der Neuen Rechten. Konflikte um Deutungsmacht in Deutschland und Österreich*, transcript-Verlag 2026.

den großen Kirchen in Deutschland sich auf die Seite des moralischen Universalismus gestellt und von hier aus argumentiert haben. Die Entfaltung einer Zukunftshoffnung samt konkreter Aufgabenbeschreibung für Kirchen und Gemeinden öffnet den Blick für den eigenen Lebensstil, sittliche Verantwortung, Dialog mit Politik und Wissenschaft sowie das beispielhafte Handeln von Kirchen und Gemeinden bei der Bewirtschaftung von Grundstücken und Gebäuden, im Bildungsbereich und bei der Versöhnung unterschiedlicher Positionen.

In den folgenden Jahrzehnten wurden diese Faktoren weiter ausbuchstabiert und erweitert. Eine diskursive Weichenstellung, die auch organisatorisch abgebildet wurde, war die Verknüpfung des ökologischen Themas mit der Entwicklungshilfe. Die „Kammer für nachhaltige Entwicklung“ erarbeitete eine 2009 veröffentlichte Denkschrift zur nachhaltigen Entwicklung im Zeichen des Klimawandels unter dem Titel „Umkehr zum Leben“.²⁰³ Es folgten zahlreiche Beiträge zur Ernährungssicherheit, dem Tierwohl und zur Global Governance. Über mehr als zehn Jahre wurde diese Arbeit maßgeblich von Hans Diefenbacher geprägt. Das Ausbalancieren der kirchlichen Äußerungen war nie konfliktfrei. Es waren kulturelle und politische Rücksichten zu nehmen. Oft waren internationale Äußerungen zu den verheerenden Folgen der globalen Finanzwirtschaft oder zu den Lieferketten radikaler als die deutschen.

Die enge Verflechtung des landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland mit der Politik hatte Vor- und Nachteile. Der jährliche „Johannisempfang“ in Berlin mit Gästen aus Politik und Wirtschaft, darunter Minister und hin und wieder Bundeskanzler bzw. eine Bundeskanzlerin, bot die Chance zu kritischer Zeitansage vor den Ohren der Verantwortlichen. Davon wurde nur zurückhaltend Gebrauch gemacht, weil man sich eher in einer seelsorgerlichen Rolle sah. Die fachlichen Veröffentlichungen blieben nichtsdestotrotz am Puls der wissenschaftlichen Entwicklungen.

Der Text „...damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ setzte sich 2015 mit den neuen entwicklungspolitischen Konzepten selbstkritisch auseinander²⁰⁴. Universalismus wird auf seine Zukunftsfähigkeit hin befragt. Die ökologischen Grenzen des Planeten haben gezeigt, dass das westliche „Produktions- und Kon-

²⁰³ „Umkehr zum Leben“.

²⁰⁴ Die Konzepte, nach denen „Misereor“ und „Brot für die Welt“ lange Zeit gearbeitet haben, werden in ihrem entwicklungspolitischen Kontext in Frage gestellt. Vgl. a.a.O., 12f.

summuster“ kein „Entwicklungsideal“ sein kann.²⁰⁵ Neue Wohlstandsmodelle sind zu entwickeln, ohne dass in den globalen Steuerungssystemen der Finanz- und Wirtschaftskreisläufe postkoloniale Strukturen immer wieder bestimmend werden.²⁰⁶ Die Zukunftsfähigkeit des Universalismus hängt davon ab, ob seine an Europa und Nordamerika orientierten postkolonialen Strukturen ersetzt werden können durch die Befähigung und gleichberechtigte Teilhabe der Unterlegenen.²⁰⁷ Ausdrücklich wird auf die Überlegungen von Ernst Troeltsch zu universalen Entwicklungsgedanken und seiner Warnung vor „Europäerhochmut“ Bezug genommen.²⁰⁸ Hans Joas hat allerdings darauf hingewiesen, dass Troeltsch‘ Äußerungen in sich nicht ganz konsistent sind und sie sich nicht einlinig zum Zeugen für eine global gedachte evangelische Universalismustheorie eignen.²⁰⁹ Die enge Verknüpfung von moralischen Gesichtspunkten der ökosozialen Gerechtigkeit mit den geostrategischen Machtinteressen der globalen Player bestätigt, was Joas für die Entstehung des moralischen Universalismus von seinen Anfängen an herausgearbeitet hat: Der moralische Universalismus entstand nicht als rein intellektuelle Idee, sondern als schöpferischer Akt in der Herausforderung durch imperiale Staatlichkeit.²¹⁰ Diese Frontstellung kennzeichnet ihn auch heute.

Wie selbstverständlich bewegt die evangelische Kirche sich beim Thema der ökologischen Krise im Rahmen des neuzeitlichen Paradigmas des Universalismus. Welche Gründe haben dazu geführt? Dieser Befund ist vor allem deswegen erklärungsbedürftig, weil wir gesehen haben, wie schwer sich die evangelischen Kirchen bei den Themen der Lebensformen und der Biomedizin mit der Akzeptanz der Moderne taten. Da historische Entwicklungen multikausal sind, kann es eine einfache Antwort auf diese Frage nicht geben. Sicherlich spielt bei den Themen der Lebensformen und des Lebensschutzes eine tief geprägte und (ob zu Recht oder nicht, kann offenbleiben) biblisch begründete Tradition der Kirchen eine Rolle. Eine Abkehr von dieser Tradition erschien undenkbar, eine Weiterentwicklung nur langsam möglich. Die Prägung der Verhaltensregeln durch Institutionen, denen meta-

²⁰⁵ A.a.O., 20.

²⁰⁶ A.a.O., 24f.

²⁰⁷ Vgl. Peter Dabrock, Das Ende der Bequemlichkeit, ZEIT-Ausgabe 12/2026. URL, hinter Bezahlschranke: <https://www.zeit.de/feuilleton/2026-03/universalismus-machtpolitik-voelkerrecht-moral-usa-europa> (abgerufen am 29.03.2026).

²⁰⁸ „... damit sie Leben und volle Genüge haben“, 12.

²⁰⁹ Joas, Universalismus, 46–53, 354–363.

²¹⁰ A.a.O., 81.

physische oder göttliche Ordnungsprinzipien unterstellt wurden, machte Veränderung äußerst schwer. Dass die Kirchen sich auch beim Thema der ökologischen Krise von Traditionsbeständen eines instrumentellen Weltverhältnisses lösen mussten, wird in „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ 1985 ausdrücklich beschrieben. Allerdings war die Unterstützung des aufgeklärten zweckrationalen Weltverhältnisses durch die Theologie schon Teil der früheren Adaption der Moderne durch die Kirchen und erfuhr nun lediglich eine Korrektur.

3 Schlussbetrachtung

Mit dem Ringen um verschiedene Positionen und ihre Geltung zu den ethischen Fragen der Moderne ringt die evangelische Kirche um ihr Verhältnis zur Aufklärung und um ihren Platz in der modernen Gesellschaft. Dass sie sich dieser Aufgabe stellt und nicht auf vormoderne normative Standpunkte zurückzieht, ist selbst schon ein Zeichen, dass sie sich als Teil der modernen Gesellschaft sieht. Doch erwächst daraus keine gewissermaßen „in sich ruhende“ Positionsbeschreibung. Denn auch wenn man sich von einer normativen Prinzipienethik verabschiedet, passt Religion nicht „fugenlos“ in die moderne Gesellschaft. Sie muss und soll dies auch nicht. Religion lebt unverzichtbar von einer als bedingungslos verstandenen Bindung an eine transzendental gedachte Wirklichkeit. Würde sie diesen Anspruch aufgeben, verkäme sie zu einem bloßen Weltanschauungsverein oder, wie es in der öffentlichen Debatte schon polemisch formuliert wurde, einer „Werteagentur“. Ethisch bleibt also eine Beunruhigung, ein „Mehr“, ein „Surplus“, das argumentativ nicht vollständig auflösbar ist. Damit umzugehen, ist anspruchsvoll. Insofern sehen diejenigen, die sich nicht mit einem „We agree, that we disagree“ zufriedengeben können, etwas Richtiges. Die Beunruhigung, die darin liegt, dass ethische Urteile immer in Spannung zu einer Bindung an ein Absolutes stehen, lässt sich nicht aus der Welt schaffen. Vielleicht liegt aber gerade darin der Beitrag der evangelischen Ethik, diese Beunruhigung auszusprechen und auszuhalten.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M., 1966.

Anselm, Reiner: Politische Ethik, in: Huber, Wolfgang/Meireis, Torsten/Reuter, Hans-Richard (Hg.): Handbuch der evangelischen Ethik, München 2015, 195–263.

Anselm, Reiner: Veränderungsdynamiken im evangelischen Eheverständnis. Reaktionen und Progressionen im 20. und 21. Jahrhundert, in: Auf dem Weg zu einem evangelischen Eheverständnis, epd-Dokumentation 2019/06.

Anselm, Reiner/Laube, Martin: Thesen zum protestantischen Verständnis von Autonomie und Freiheit, in: Stoellger, Philipp/Weilert, A. Katarina/Nagel, Rasmus (Hg.): Am Ende Autonomie – Autonomie am Ende? Zur Hermeneutik der Konflikte um Autonomie am Lebensende, Heidelberg 2025, 241–247.

Bedford-Strohm, Heinrich/Nolte, Paul/Sachau, Rüdiger (Hg.): Kommunikative Freiheit. Interdisziplinäre Diskurse mit Wolfgang Huber, Leipzig 2014.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.): „Gott und die Würde des Menschen“, Paderborn/Leipzig 2017.

Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, München 1951.

Bormann, Lukas/Kreuzer, Ansgar (Hg.): Politische Theologien. Aufbrüche und Neukonzipierungen, Freiburg 2025.

Bultmann, Rudolf: Zur Frage der Christologie, in: Glaube und Verstehen, Bd. I, Tübingen 1933, 85–113. Erstveröffentlichung 1927.

Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: H.-W. Bartsch (Hg.): Kerygma und Mythos. Band I, 4. Auflage, Hamburg 1960, 1–29.

Dabrock, Peter: Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von R. Denkhäus. Gütersloh 2012.

- Dabrock, Peter: „...nur in wenigen Fragen Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit“ Zur Genealogie jüngerer bioethischer Stellungnahmen der EKD, ZThK 109 (2012), 360–396.
- Dabrock, Peter: Interview in der Rheinischen Post vom 19.03.2020.
URL: https://rp-online.de/politik/der-ethiker-peter-dabrock-ueber-die-coronakrise_aid-49639105 (abgerufen am 10.04.2026).
- Dabrock, Peter: Mehr „Wir“ wagen? Zur Kontingenz und Normativität einer vermeidbaren Verblendungskategorie. Ethische (Selbst-)Kritik, ZEE 68/3 (2024), 163–169.
- Dabrock, Peter/Tretter, Max/Ott, Tabea/Hahn, Michael (Hg.): Grenzen von Vermittlung – Vermittlung von Grenzen. Ethische, theologische und gesellschaftswissenschaftliche Erkundungen, Stuttgart 2025.
- Dabrock, Peter: Das Ende der Bequemlichkeit, ZEIT-Ausgabe 12/2026, URL, hinter Bezahlschranke: <https://www.zeit.de/feuilleton/2026-03/universalismus-machtpolitik-voelkerrecht-moral-usa-europa> (abgerufen am 29.03.2026).
- Delitz, Heike: Gesellschaftstheorien. Studententexte zur Soziologie, Wiesbaden 2020.
- Deuser, Hermann/Korsch, Dietrich (Hg.): Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin, Gütersloh 2004.
- Deutscher Ethikrat: Eingriffe in die menschliche Keimbahn. Stellungnahme, Berlin 2019. URL: <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-eingriffe-in-die-menschliche-keimbahn.pdf> (abgerufen am 20.04.2026).
- Deutscher Ethikrat: Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung, Berlin 2020.
URL: <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf> (abgerufen am 26.04.2026).
- Diakonie Deutschland (Hg.): „Ich bin ein Gast auf Erden“ (Psalm 119, 19). Orientierungshilfe zum Umgang mit Sterbewünschen, suizidalen Gedanken und Wünschen nach Suizidassistenten. Für Begleitende, Beratende, Versorgende, Leitende in Diensten und Einrichtungen der Diakonie, Berlin 2022.
- Dietzfelbinger, Hermann/Döpfner, Julius Kardinal: Das Gesetz des Staates. Zur öffentlichen Diskussion des Eherechts und des Strafrechts, Gütersloh 1970.

- Ebeling, Gerhard: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950), 1–46.
- Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Tübingen 1979.
- Eichhorn, Dieter: Ein evangelisches Plädoyer für den Regierungsentwurf, ZEE 15 (1971), 343–349.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Denkschrift der Familienrechtskommission der EKD. Herausgegeben vom Rat der EKD, Gütersloh 1970.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, Gütersloh 1971. Erneut veröffentlicht in: Denkschriften der EKD, Bd. 3/1, Gütersloh 1981, 139–209.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Von der Würde werdenden Lebens. Extrakorporale Befruchtung, Fremdschwangerschaft und genetische Beratung. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung, Hannover 1985.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (Hg.): Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Hannover/Bonn 1985. URL: <https://www.ekd.de/23006.htm> (abgerufen am 25.03.2026).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Stellungnahmen zum Thema Schwangerschaftsabbruch. EKD-Texte 14, Hannover 1986.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin. Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1987.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), Bonn/Hannover 1989.

- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): „Ehe und Familie. Ein Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland aus Anlass des internationalen Jahres der Familie“, Hannover 1994.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema „Homosexualität und Kirche“, EKD-Texte 57, Hannover 1996.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zusammenleben in Ehe und Familie. Ein Beitrag der Kammer für Ehe und Familie der EKD, Hannover 1997, URL: https://www.ekd.de/zusammenleben_1998_vorwort.html (abgerufen am 21.04.2026).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): „Verlässlichkeit und Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der EKD zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften und zur besonderen Bedeutung und Stellung der Ehe“, Hannover 2000. URL: https://www.ekd.de/lebensgemeinschaft_2000.html (abgerufen am 20.02.2026).
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz (DBK) in Verbindung mit den weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.): Christliche Patientenverfügung. Mit Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung. Handreichung und Formular, Hannover/Bonn 2001.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). EKD-Texte 71, Hannover 2002.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 97, Hannover 2008.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): „Umkehr zum Leben“. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels. Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2009.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2013.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): „...damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ Ein Beitrag zur Debatte über neue Leitbilder für eine zukunftsfähige Entwicklung. Eine Studie der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung. EKD-Texte 122, Hannover 2015.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Nichtinvasive Pränataldiagnostik. Ein evangelischer Beitrag zur ethischen Urteilsbildung und zur politischen Gestaltung. Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, Hannover 2018.

URL: <https://www.ekd.de/nichtinvasive-praenataldiagnostik-37971.htm> (abgerufen am 22.04.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Stellungnahme des Rates der EKD zur geplanten „Ehe für alle“, Hannover 2017. URL: <https://www.ekd.de/stellungnahme-des-rates-der-ekd-zur-debatte-um-die-ehe-fuer-alle-24373.htm> (abgerufen am 20.02.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): „Geliehen ist der Stern, auf dem wir leben“ Die Agenda 2030 als Herausforderung für die Kirchen. Ein Impulspapier der Kammer für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2018.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht. Ein Impulspapier der Kammer für nachhaltige Entwicklung, Hannover 2019.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Evangelische Perspektiven für ein legislatives Schutzkonzept bei der Regulierung der Suizidassistentz. Stellungnahme zu einer Anfrage des Bundesgesundheitsministers zur Regulierung der Suizidassistentz im Anschluss an das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu § 217 StGB, Hannover 2020.

URL: <https://www.ekd.de/evangelische-perspektiven-fuer-ein-legislatives-schutzkonzept-56633.htm> (abgerufen am 22.04.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Auf dem Weg zur sozial-ökologischen Transformation. Geschichten des Gelingens zur Umsetzung der

Ziele für eine nachhaltige Entwicklung in Kirche und Diakonie, Hannover 2021.

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Beschluss der EKD-Synode in Magdeburg 2022 zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. URL: <https://www.ekd.de/beschluss-frieden-gerechtigkeit-bewahrung-der-schoepfung-76163.htm> (abgerufen am 26.03.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Der Rat der EKD nimmt Stellung zur Debatte um den assistierten Suizid, Hannover 2023. URL: <https://www.ekd.de/rat-der-ekd-nimmt-stellung-zur-debatte-um-assistierten-suizid-79379.htm> (abgerufen am 22.04.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Schwangerschaftsabbruch – Ein theologisch-ethischer Diskussionsbeitrag der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Debatte um § 218 StGB, Hannover 2024. URL: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Schwangerschaftsabbruch-2025-bf.pdf (abgerufen am 22.04.2026).

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und Deutsche Bischofskonferenz (DBK) in Verbindung mit den weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmachten, Betreuungsverfügung, Patientenverfügung und Behandlungswünsche, Hannover/Bonn 2025. URL: <https://www.ekd.de/christliche-patientenvorsorge-und-patientenverfuegung-91976.htm> (abgerufen am 12.08.2026).

Fabio, Udo di: Herrschaft und Gesellschaft, Tübingen 2019 (Erstausgabe 2018).

Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft, Suhrkamp Frankfurt/M. 1969 (Original Paris 1961).

Gehlen, Arnold: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt/M./Bonn 1964. (1. Auflage 1956).

Gerhardt, Volker: Gott und Grund, in: Systematische Theologie heute, 85–101.

Gorski, Horst: Auf dem Weg zu einem evangelischen Eheverständnis, epd-Dokumentation 2019/06.

Gorski, Horst: Studien zu einer „Ethnologie der evangelischen Kirche“. Kirchliches Leben aus der Vogelperspektive. Einführung in das Studienprojekt und methodische Grundlegung, Heidelberg 2025.

- Gorski, Horst: Kirche in der demokratischen Gesellschaft. Vom Weg in die Moderne und dem Ringen, auf der „richtigen“ Seite zu stehen, Heidelberg 2025.
- Gorski, Horst: Ein Blick auf den Diskurs zum assistierten Suizid im Raum der EKD nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26. Februar 2020, in: Stoellger, Philipp/Weilert, A. Katarina/Nagel, Rasmus (Hg.): Am Ende Autonomie – Autonomie am Ende? Zur Hermeneutik der Konflikte um Autonomie am Lebensende, Heidelberg 2025, 35–51.
- Greschat, Martin (Hg.): Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982.
- Gütter, Ruth/Hofmeister, Georg, Die Zeit zu handeln ist jetzt! Theologie und Kirche angesichts der Überlebenskrise, Leipzig 2026.
- Hauschild, Wolf-Dieter: Evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1961 und 1979, in: Hermle, Siegfried/Lepp, Claudia/Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2012, 51–90.
- Holl, Karl: Was verstand Luther unter Religion? Erstveröffentlichung 1917, in: Raatz, Georg/Cordemann, Claas/Feldmann, Stephan (Hg.): Luther im Spiegel liberaler Theologie: Luther-, Reformations- und Protestantismusdeutungen im 20. Jahrhundert, Kamen 2017, 129–160.
- Huber, Wolfgang: Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990.
- Huber, Wolfgang: Die Verbindlichkeit der Freiheit. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik, ZEE 37 (1993), 70–81.
- Huber, Wolfgang: Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung, Gütersloh 2009.
- Huber, Wolfgang: Von der Freiheit. Perspektiven einer solidarischen Welt, München 2012.
- Jäger, Sarah: Individualisierung als Herausforderung. Der Protestantismus vor Fragen von Sittlichkeit, Sexualethik und Geschlecht in den fünfziger und sechziger Jahren, in: Albrecht, Christian/Anselm, Reiner (Hg.): Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Tübingen 2015, 295–326.

- Joas, Hans: Eine Theologie der Befreiung? Wolfgang Hubers „kommunikative Freiheit“ und die Freiheitskonzeption der Sozialtheorie, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Nolte, Paul/Sachau, Rüdiger Hg.): Kommunikative Freiheit, 88–100.
- Joas, Hans: Universalismus, Weltherrschaft und Menschheitsethos, Suhrkamp-Verlag, Berlin 2025.
- Jüngel, Eberhard: Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie (1975), in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980.
- Kittelberger, Barbara/Heilig-Achneck, Wolfgang/Schürger, Wolfgang (Hg.), Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München 1993.
- Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Suhrkamp Frankfurt/M. 2008 (Original Paris 1991).
- Lefringhausen, Klaus et al.: Gegendenkschrift, Jugenddienst-Verlag Wuppertal 1971.
- Lewek, Philine: Politische Theologien der Neuen Rechten. Konflikte um Deutungsmacht in Deutschland und Österreich, transcript-Verlag 2026.
- Liedke, Gerhard: „Auch die Schöpfung wird befreit werden“. Ein Problemanzeige – 30 Jahre nach „Im Bauch des Fisches“, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchen-Vluyn 2009, 34–40.
- Luther, Henning: Die Lügen der Tröster, Das Beunruhigende des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: Praktische Theologie 33/3 (1998), 163–176.
- Mann, Dietrich: Zur Denkschrift der EKD über die Ehescheidungsreform 1969 und zum Entwurf der Bundesregierung 1971, ZEE 15 (1971), 336–343.
- Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.
- Moos, Torsten: Würdepraktiken. Zur ethischen und theologischen Hermeneutik der Debatte um das selbstbestimmte Sterben, in: Stoellger, Philipp/Weilert, A. Katarina/Nagel, Rasmus: Am Ende Autonomie, 155–185.

- Moxter, Michael: Recht und kommunikative Freiheit. Überlegungen zur Rechts-ethik Wolfgang Hubers, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Nolte, Paul/Sachau, Rüdiger (Hg.): Kommunikative Freiheit, 109–125.
- Oberdorfer, Bernd: „Christliche Freiheit“ und neuzeitliche Autonomie. Genealogische und systematische Rückfragen, in: Bedford-Strohm, Heinrich/Nolte, Paul/Sachau, Rüdiger (Hg.): Kommunikative Freiheit, 101–106.
- Pollack, Detlef: Die Geburt der westlichen Moderne aus dem Geist der Religion, ZThK 122 (2025), 84–107.
- Rendttorf, Trutz: Christliche Gemeinsamkeit im Durchschnitt, ZEE 15 (1971), 176–178.
- Rendtorff, Trutz: Christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, hg. von Hertz, Anselm/Korff, Wilhelm/Rendtorff, Trutz/Ringeling, Hermann, Freiburg/Basel/Wien 1993, 378–388.
- Rendtorff, Trutz, Grundkonsens im Dissens? Zur Argumentationshilfe der EKD für medizin- und bioethische Fragen, in: ZEE 46 (2002), 242–244.
- 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.
- Scharfenberg, Joachim/Kämpfer, Horst: Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten/Freiburg i.Br. 1980.
- Schlette, Magnus: Autonome Selbstbestimmung: Verteidigung eines umstrittenen Begriffs. Eine Nachlese zum BVerfG-Urteil vom 26. Februar 2020, in: Am Ende Autonomie, 189–214.
- Schmitt, Carl: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.
- Schulz, Heiko: Christlicher Glaube und Metaethik oder: Kann die Sprachanalyse zur Klärung ethischer Grundprobleme in der Theologie beitragen?, in: Deuser/Korsch (Hg.): Systematische Theologie heute, 193–215.
- Schwöbel, Christoph: Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik, in: Systematische Theologie heute, 102–118.

- Stoellger, Philipp/Weilert, A. Katarina/Nagel, Rasmus (Hg.): Am Ende Autonomie – Autonomie am Ende? Zur Hermeneutik der Konflikte um Autonomie am Lebensende, Heidelberg 2025.
- Thielicke, Helmut: Exkurs über Karl Barths Vortrag in Tübingen (8.11.1945), in: Greschat, Schuld, 163–172.
- Tretter, Max: „You will never be one of us“. Reflexionen zum Umgang mit Identität, Privilegien und Grenzerfahrungen, in: Dabrock/Tretter/Ott/Hahn: Grenzen von Vermittlung.
- Vogt, Markus: Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg 2021.
- Wiedemann, Hans-Georg: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik, Stuttgart 1982.
- Woche für das Leben. URL: <https://www.woche-fuer-das-leben.de> (abgerufen am 20.04.2026).
- Wolf, Ernst: Die Ehe – Institution oder personhafte Gemeinschaft, ZEE 15 (1971), 360–364.