

Hansjörg Schmid · Andreas Renz · Abdullah Takım
Bülent Ucar (Hg.)

Theologisches Forum Christentum – Islam



Verantwortung für das Leben

Ethik in Christentum
und Islam

Verlag Friedrich Pustet

Theologisches Forum Christentum – Islam

herausgegeben von Hansjörg Schmid, Andreas Renz,
Jutta Sperber, Abdullah Takım, Bülent Ucar

Hansjörg Schmid · Andreas Renz · Abdullah Takım ·
Bülent Ucar (Hg.)

Verantwortung für das Leben

Ethik in Christentum
und Islam

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7046-8

© 2008 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz und Layout: Corinna Schneider, Heidelberg
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg 2014

Weitere Publikationen aus unserem Verlag
finden Sie auf www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
---------------	---

Hansjörg Schmid/Kays Mutlu

Christen und Muslime in ethischer Verantwortung Zur Einführung	11
---	----

I. Anthropologische und theologische Grundlagen der ethischen Verantwortung

Heike Baranzke

Vor Gott – für die Geschöpfe Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung	21
---	----

Abdullah Takım

Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam Eine Erwiderung auf Heike Baranzke	46
---	----

Ahmet Hadi Adanali

Was wir tun können, aber nicht tun sollen Die Quellen der Verantwortung in islamischem Recht und islamischer Theologie	52
--	----

Ulrike Bechmann

Verantwortung setzt die Anerkennung der Anderen als Andere voraus Eine Erwiderung auf Ahmet Hadi Adanali	73
---	----

II. Verantwortliches Zusammenleben in Partnerschaft und Familie

Hamideh Mohagheghi

Partnerschaft, Familie und das Verhältnis der Generationen aus islamischer Sicht	83
---	----

Wiebke Krohn/Arnulf von Scheliha

Liebe als Kriterium von Partnerschaft, Ehe und Familie aus evangelischer Perspektive	98
Beobachterbericht (<i>Halit Öztürk</i>)	110

III. Verantwortliches Handeln in Staat und Politik

Daniel Bogner

Vom Glauben zur Politik – natürlicher Weg oder innere Verdrehung für Christen?	117
---	-----

Nader Purnaqcheband

Einige historische Vorüberlegungen zur politischen Ethik im Islam (7.–11. Jahrhundert)	129
Beobachterbericht (<i>Ayşe Başol-Gürdal</i>)	146

IV. Verantwortliches wirtschaftliches Handeln

Johannes J. Fröhbauer

Freiheit in den Grenzen der Gerechtigkeit? Wirtschaftsethische Überlegungen aus der Sicht der Christlichen Sozialethik	153
---	-----

Şefik Alp Bahadır

Islamische Wirtschaftsethik – eine kritische Bestandsaufnahme	168
Beobachterbericht (<i>Simone Rappel</i>)	181

V. Verantwortung in der Biomedizin

Mechthild Herberhold

Individual- und sozialetische Aspekte der Biomedizin Ein Beitrag aus christlicher Sicht	189
--	-----

Dževad Hodžić

Verantwortung in der Biotechnologie und das islamische Gemeinwohlprinzip (<i>maşlahā</i>).....	203
Beobachterbericht (<i>Thomas Eich</i>)	211

VI. Konfrontation, Korrektiv, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext

Maysam J. al-Faruqi

Islam, Christentum, Säkularismus: Haben sie gemeinsame Werte?	217
--	-----

Bülent Ucar

Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftliche Diskussion ein? Ein Beitrag aus muslimischer Sicht.....	229
---	-----

Ulrich Dehn

Die ethische Botschaft der Religionen zwischen sozialem Gewissen und gesellschaftlicher Integration Ein Beitrag aus christlicher Sicht	249
--	-----

Andreas Renz/Abdullah Takim

Christen und Muslime in der gemeinsamen Verantwortung für das Leben Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen	255
Autorinnen und Autoren.....	276

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die vierte christlich-muslimische Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam, die vom 29.2. bis 2.3.2008 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand. Unter dem Titel »Verantwortung für das Leben« diskutierten über 100 christliche und islamische Theologen aus zwölf Ländern über christliche und islamische Ethik. Erfreulicherweise ist der Anteil muslimischer Teilnehmer auf über 40 gestiegen. Hervorzuheben ist, dass mit Prof. Dr. Xhabir Hamiti erstmals ein Muslim aus dem Kosovo am Forum teilnahm, das auch die Stimmen der Muslime vom Balkan in das Gespräch einbeziehen möchte. Der Bischof der gastgebenden Diözese, Dr. Gebhard Fürst, würdigte in einem Grußwort das Theologische Forum Christentum – Islam als gelungenes Beispiel des christlich-islamischen Dialogs. Das Forum sei »das gangbare Gegenmodell zu jenem Ansatz von Parallelgesellschaften, der nicht nur inhaltlich bedenklich und nicht wünschenswert, sondern vor allem auch in den Auswirkungen zunehmend konfrontativ und undialogisch wäre«. Erfreut zeigte sich der Bischof darüber, dass es zwischenzeitlich qualifizierte deutschsprachige Gesprächspartner auf Seiten der Muslime gibt, worin er ein »Heimischwerden von Muslimen in unserer Gesellschaft« sieht.

Dass das Forum auch sechs Jahre nach der ersten Tagung¹ »jung« bleiben will und ein besonderes Interesse am wissenschaftlichen Nachwuchs hat, kam durch die Studienwoche »Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext« zum Ausdruck, die im Juli 2007 (und erneut im Jahr 2008) mit 24 je zur Hälfte muslimischen und christlichen Stipendiaten stattfand. Zwei von ihnen wurden auf der Tagung im März von der Georges-Anawati-Stiftung für ihre lesenswerten Essays ausgezeichnet, die sie im Anschluss an die Studienwoche verfasst hatten:

1 Zur Entstehung und Entwicklung des Forums vgl. *Hansjörg Schmid*, Theologische Themenfelder im Gespräch von Christen und Muslimen. Erfahrungen und Ergebnisse im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands, in: *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008), 109–120.

Amin Rochdi (Erlangen) mit dem Titel »Von Schweinefleisch wird mir immer schlecht« und Sandra Lenke (Berlin) zum Thema »Nicht Herr im eigenen Haus? Christliche Selbstbesinnung als Beitrag zum interreligiösen Dialog«.²

Die Tagung wurde wie gewohnt von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und geleitet, dem außer den Herausgebern dieses Bandes Prof. Dr. Klaus Hock, Kays Mutlu M. A. und Dr. Jutta Sperber angehörten. Die Beiträge des Bandes entspringen einem gemeinsamen Prozess des Nachdenkens und Diskutierens über Ethik in den beiden Religionen, spiegeln aber zugleich auch eine Vielzahl an Positionen wider und werden in inhaltlicher Hinsicht von ihrem jeweiligen Autor verantwortet.

Unser Dank gilt all denen, die mit ihren Vorträgen und Berichten zur Tagung und der vorliegenden Publikation beigetragen haben. Zu danken haben wir wiederum dem Bundesministerium des Innern, das durch seine finanzielle Förderung die Tagung und die Arbeit des Forums ermöglicht hat. Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet hat die Erstellung des Buches wie gewohnt mit großer Sympathie für die Sache begleitet. Ikram Kabchi, Corinna Schneider und Christa Wassermann haben durch ihre Mitarbeit bei den Korrekturen dafür gesorgt, dass der Band zeitnah, ästhetisch ansprechend und weitgehend fehlerfrei erscheinen kann. Dafür ist ihnen herzlich zu danken.

Stuttgart/München/Frankfurt/Osnabrück, im August 2008

Hansjörg Schmid
Andreas Renz
Abdullah Takım
Bülent Ucar

2 Vgl. www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/schmid/2008_03_03_Rochdi_Schweinefleisch.pdf und www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/schmid/2008_03_03_Lenke_Herr_im_Haus.pdf.

Christen und Muslime in ethischer Verantwortung

Zur Einführung

Hansjörg Schmid/Kays Mutlu

1. Ethische Fragen im Dialog

Die Verantwortung für das eigene wie für das fremde Leben gehört mit zu den Grundlagen theologischer Anthropologie und Ethik in Christentum und Islam. Muslime und Christen sehen sich heute angesichts globaler Krisen und der wissenschaftlichen Fortschritte in Medizin und Technik neuen ethischen Fragen gegenüber. Die Frage nach der ethischen Verantwortung knüpft an die Beschäftigung mit Leid im letzten Band des Theologischen Forums Christentum – Islam an, ist doch im menschlichen Handeln neben der Klage, dem Nachdenken und dem Hoffen auf Gott ein Weg der Leidbewältigung zu sehen.¹

Ethik zum Thema eines christlich-muslimischen Gesprächs zu machen, ist ein komplexes Unterfangen, da es zunächst um eine angemessene Situationswahrnehmung, sodann um eine Sichtung der jeweiligen Traditionen, Methoden und Wege der Entscheidungsfindung und schließlich um Perspektiven für die Umsetzung ethischer Entscheidungen und gemeinsames Handeln gehen muss. Aufgrund des Handlungsbezugs mag man jedoch auch eine besondere Chance im Thema Ethik sehen, stehen doch Christen und Muslime gleichermaßen vor einem »ethischen Imperativ«², so dass gerade hier Grenzziehungen überwunden werden können.

-
- 1 Vgl. *Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Abdullah Takim* (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 255–273.
 - 2 *Andreas Renz/Klaus Hock/Abdullah Takim*, Identität durch Anerkennung von Differenz. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi* (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 254–260, 260.

Im Unterschied zum »Projekt Weltethos« zielt der vorliegende Band nicht auf die Herausarbeitung von Konsens und ein über den Religionen stehendes »Metaethos«.³ Zudem geht es hier nicht um alle großen Weltreligionen, sondern um eine bilaterale christlich-muslimische Perspektive und auch darum, inwieweit Muslime und Christen Bündnispartner in gemeinsamen Anliegen sein können.

Ethische Reflexionen über menschliches Handeln sind sowohl in der islamischen als auch in der christlichen Tradition zentral.⁴ Im Christentum werden diese seit dem 16. Jahrhundert in der Disziplin Moraltheologie bzw. theologische Ethik systematisiert. Im Islam findet man ethische Fragen und Themen in Koran, Hadith, philosophischen, rechtlichen, theologischen und sufischen Traditionen.⁵ Viele ethische Fragen werden auch im Bereich des Rechts behandelt.⁶ Einen wichtigen Stellenwert besitzt daneben *ʿilm al-aḥlāq* (theoretische/praktische Ethik, Charakterlehre) als Teil der Philosophie, in dem es um die moralische Verfasstheit der Seele, Tugenden und Laster geht. Al-Ġazālī hat die Ethik als eine Disziplin des Glaubens in die »Religionswissenschaften« integriert, wobei er eine Synthese zwischen der philosophischen, sufischen, rechtlichen und der theologischen Tradition des Islams hergestellt hat.⁷ Zwei Kernfragen bezüglich des unterschiedlichen Profils islamischer und

3 Vgl. *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München ⁵1993, 80, der »das, was sie (die Weltreligionen, H.S./K.M.) trotz allem verbindet – im Blick auf das Prinzip Verantwortung« für entscheidend hält. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem »Projekt Weltethos«, das entscheidend mit zur Sensibilisierung für interreligiöse Fragen beigetragen hat, kann an dieser Stelle nicht geführt werden. Vgl. dazu *Hans J. Münk*, Das Projekt Weltethos in der Diskussion, in: *Stimmen der Zeit* 222 (2004), 101–113.

4 Vgl. *Konrad Hilpert*, Art. Moraltheologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 7, 462–468; *Gerhard Endreß*, Die wissenschaftliche Literatur, in: *Wolf Dietrich Fischer* (Hg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. 3: Supplement, Wiesbaden 1991, 37–47.

5 Vgl. *Majid Fakhry*, *Ethical Theories in Islam*, Leiden u. a. 1991; *Dwight M. Donaldson*, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953.

6 Vgl. *Klaus Hock*, Islam und Christentum – Gibt es gemeinsame Ziele in der Bioethik?, in: *Thomas Eich/Helmut Reifeld* (Hg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin 2004, 103–114, 109; *Hadi Adanah*, Klonen beim Menschen: Ethische Prinzipien und Zukunftsperspektiven – ein islamischer Standpunkt, in: ebd. 35–53, 43: »Die ethischen Diskussionen im Islam wurden sehr eng mit den juristischen assoziiert.«

7 Vgl. *Richard Walzer*, Art. *Aḥlāq*, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 1, 325–329; *Endreß*, Literatur (s. Anm. 4), 41–43; *Fakhry*, Theories (s. Anm. 5), 193 ff.

christlicher Ethik lauten: Ist islamische Ethik im Mainstream stärker legalistisch im Sinne der Anwendung vorgegebener Normen? Ist sie fast ausschließlich auf das Individuum ausgerichtet und damit weit weniger sozialetisch, wenn sie mit Tariq Ramadan als »Untersuchung des persönlichen Verhaltens gegenüber Gott, sich selbst, der Familie und Gesellschaft im allgemeinen«⁸ definiert werden kann? Dabei sind jedoch vielschichtige Entwicklungen in der Geschichte der christlichen Ethik zu berücksichtigen. So steht in der christlichen Sozialethik die Frage über die individuelle Verantwortung hinausgehender struktureller Rahmenbedingungen im Mittelpunkt. Daneben kann auch christlicherseits eine »Renaissance der Tugendethik«⁹ beobachtet werden.

Islam wie Christentum stehen in dem Zwiespalt, sich einerseits auf die Moderne und ihre Eigengesetzlichkeiten einzulassen, andererseits aber Kritik an Materialismus, Leben auf Kosten nachfolgender Generationen und Veräußerlichung zu üben. Um in der heutigen Welt Antworten auf ethische Konflikte geben zu können, müssen die Religionen auch säkulare Kontexte und nichtreligiöse Ethiken berücksichtigen, was der türkisch-islamische Theologe Burhanettin Tatar treffend formuliert hat: »Die Werte und Prinzipien islamischer Sozialmoral sind in einer sich säkularisierenden Welt mit politischen, wirtschaftlichen und auch beachtlichen weiteren Werten konfrontiert, denen gegenüber sie ihren Platz finden und zu denen sie Verbindungen herstellen müssen. [...] soziale moralische Werte des Islam erhalten ihre Legitimation und Bedeutung nicht – wie etwas in einem geschlossenen Bedeutungssystem – durch Bezug auf sich selbst (self referentiality).«¹⁰ Damit können beide Religionen an eigene Traditionen anknüpfen, da ihre ethischen Orientierungen immer auch auf vorgefundenen philosophischen Konzepten aufbauten. Im Blick auf beide Religionen fallen die Antworten, inwieweit Ethik

8 *Tariq Ramadan*, *Muslimsein in Europa: Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg 2001, 66.

9 *Hans J. Münk*, *Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem*, in: *ders.* (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexion zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Fribourg 2005, 190–244, 237.

10 *Burhanettin Tatar*, *Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – Die Sozialethik des Islam und des Christentums*, in: *Konrad-Adenauer-Stiftung* (Hg.), *Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte als Basis für einen interreligiösen Dialog*, Ankara 2007, 79–92, 89.

»eine gemeinsame Sache«¹¹ auch mit nichtreligiösen Kräften darstellt, je nach Zuordnung von Offenbarung und Vernunft unterschiedlich aus.

Schließlich ist Ethik kein geschlossenes System: »Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen. [...] Auch die Theologie befindet sich auf der Suche, weil sie keineswegs im Besitz fertiger Antworten auf die ethischen Fragen unserer Gegenwart ist.«¹² Dies gilt auch für den Islam.¹³ Berücksichtigt werden muss »the diversity and pluralism that has marked the Muslims of the past as well as the present«¹⁴.

Aufgrund der Vielfalt ethischer Ansätze und Positionen bleibt auch der vorliegende Band selektiv und repräsentiert nicht *die* christliche und *die* islamische Ethik. So beschränkt sich beispielsweise der Beitrag von Wiebke Krohn und Arnulf von Scheliha explizit auf eine evangelische Positionsbestimmung.¹⁵ Der Beitrag von Maysam al-Faruqi erfuhr auf dem Forum auch von Seiten der Muslime deutlichen Widerspruch.¹⁶ Die muslimischen und christlichen Theologen beteiligen sich hier nicht als offizielle Vertreter einer Religion, um diese zu verteidigen. Ziel ist es, dem anderen Einblick zu gewähren in innere Spannungen und Diskussionen und umgekehrt sich den Anfragen des anderen auszusetzen.

11 *Muhammad Talbi*, Eine Charta der Pflichten und Aufgaben aller Menschen, in: *Hans Küng* (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München/Zürich 1996, 258–266, 264. Talbi betont aber zugleich die Notwendigkeit der »transzendenten Dimension« in der Ethik (265).

12 *Ulrich H. J. Körtner*, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, 95.

13 Vgl. auch *Groupe de recherches islamo-chrétien*, *Péché et responsabilité éthique dans le monde contemporain*, Paris 2000, 210, wo von einer legalistischer Moral entgegenstehenden »éthique nouvelle« gesprochen wird, für welche die Beziehung des Menschen zu Gott entscheidend ist.

14 *Azim Nanji*, Islamic Ethics, in: *Peter Singer* (Hg.), *A Companion to Ethics*, Oxford 1993, 106–118, 117. Ähnlich *Muhammad Khalid Masud*, The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions, in: *Sohail H. Hashmi* (Hg.), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton/Oxford 2002, 135–147, und *Tatar*, *Freiheit* (s. Anm. 10), 83, der folgenden Merkmale moralischen Wissens nennt: »offen für Revision, zeitabhängig, hinterfragbar und verfügt [...] über einen pluralen Charakter«.

15 Ergänzende Hinweise zur katholischen Position finden sich im Beitrag von *Andreas Renz/Abdullah Takım* (258 f.).

16 Eine alternative Sicht, die auf breite Zustimmung stieß, bietet der Beitrag von *Bülent Ucar*. Eine kritische Auseinandersetzung mit al-Faruqi findet auch im Beitrag von *Andreas Renz/Abdullah Takım* (273–275) statt.

2. Verantwortung als gemeinsamer Fokus?

»Verantwortung« (arab. *mas'ūliya*) für das eigene wie für das fremde Leben soll als Leitbegriff dienen, der ausgehend von der individuellen Verantwortung auch die gemeinschaftliche Verantwortung für die Gestaltung sozialer Institutionen und Ordnungen umfasst.¹⁷ Allgemein gesprochen handelt es sich um die Verantwortung des Menschen für seine Handlungen vor einer Instanz, die Rechenschaft fordert. Dabei kann es sich um das Sittengesetz, die Eltern, die Öffentlichkeit oder in religiösen Zusammenhängen um das Gewissen und Gott handeln.

Im 20. Jahrhundert wurde Verantwortung eine »ethische Schlüsselkategorie«¹⁸. Max Weber prägte den Begriff »Verantwortungsethik«. Im Gegensatz zur Gesinnungsethik oder einer absoluten religiösen Ethik muss das Individuum für die Folgen seines Handelns einstehen, anstatt sie auf andere abzuwälzen.¹⁹ Hans Jonas entwarf eine Verantwortungsethik als für anderes Sein sorgende Zukunftsethik.²⁰ Weiter radikalisiert wird Verantwortung bei Emmanuel Lévinas, der sie als grenzen- und anfangslose, asymmetrische und stetig anwachsende »Nicht-Indifferenz«²¹ bezeichnet. Dagegen verweist Franz-Xaver Kaufmann auf die Grenzen der individuellen Verantwortung, da Handlungsfolgen in der Moderne komplex und nur begrenzt voraussuchen sind, so dass institutionelle Verantwortung und Koordinationsformen zwischen verschiedenen Verantwortungsträgern an Bedeutung gewinnen.²²

17 Auch im Islam wird Verantwortung nicht nur individuell verstanden. Vgl. *Hasan Hanafi*, *Alternative Conceptions of Civil Society*, in: *Hashmi*, *Ethics* (s. Anm. 14), 56–75, 68.

18 *Kurt Bayertz*, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: *ders.* (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995, 3–71, 3. Vgl. auch *Martin Honecker*, Art. Sozialethik, in: *Evangelisches Staatslexikon*, 2192–2205, 2204; *Wilhelm Korff*, Art. Ethik III. Systematisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 7, 923–929, 928.

19 Vgl. *Max Weber*, Politik als Beruf, in: *Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter* (Hg.), *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. I/17, Tübingen 1994, 35–88, 79 f.

20 Vgl. *Hans Jonas*, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, der von einer »Ethik der Zukunftsverantwortung« (175) angesichts einer »gewaltig ins Unbekannte überschießenden Zukunftsdimension« (214) spricht.

21 *Emmanuel Lévinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1992, 361 u. ö.

22 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg u. a. 1992, 96–114.

Mit dem Titel »Verantwortung« ist keine Eingrenzung auf ein im engeren Sinne verantwortungsethisches Konzept intendiert, sondern der Versuch einer theologischen Verankerung von Ethik, der die Bezogenheit des menschlichen Handelns auf ein unbedingtes Sollen und auf die Handlungsziele einschließt. Es geht dabei auch um spezifische Akzente der Religionen, die von der Gott-Mensch-Beziehung ausgehen.²³ So kann der Unterschied einer spezifisch christlichen Verantwortungsethik im Unterschied zum Konzept von Hans Jonas darin gesehen werden, »dass sie zum Handeln ermutigt, indem sie dieses gerade von allen soteriologischen Forderungen befreit und die Handlungsziele auf ein menschliches Maß reduziert«²⁴. Gerade in der Motivation zu ethischem Handeln und im Umgang mit Scheitern kann eine zentrale Funktion der Religionen vermutet werden. Es stellt sich somit die Frage, wie eine islamische bzw. christliche Einbettung von Verantwortung dieser ein spezifisches Gepräge gibt und wie darauf aufbauend in bestimmten Bereichen auch eine gemeinsame Wahrnehmung von Verantwortung möglich ist.²⁵

3. Verantwortungsbereiche des Lebens – Zur Auswahl an Einzelfragen

»Verantwortung für das Leben« dient als roter Faden durch die vorliegende Publikation. Angesichts der ausdifferenzierten Gesellschaften ist eine eigene ethische Reflexion in komplexen Verantwortungsbereichen erforderlich, die deren Sachgesetzmäßigkeiten gerecht wird. »Leben« wird dabei nicht auf das Leben des Menschen als Individuum oder gar auf bio- und medizinethische Fragen beschränkt,²⁶ sondern umfassender verstanden.

23 Vgl. z. B. *Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, hg. von *Eberhard Bethge*, München 1988, 238–269.

24 *Körtner*, Evangelische Sozialethik (s. Anm. 12), 91. Vgl. auch *Mohammad Fanaei Eshkevaris*, Faith and Morality in Islam and Christianity, in: *Anthony O'Mahony/Wulstan Peterburs/Mohammad Ali Shomali* (Hg.), *A Catholic-Shi'a Engagement. Faith and Reason in Theory and Practice*, London 2006, 170–180.

25 Vgl. *Ludwig Bertsch/Hans Messer* (Hg.), *Christen und Muslime in der Verantwortung für eine Welt- und Friedensordnung*, Frankfurt 1992; *Paul Knitter*, *Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen*, München 1998.

26 Vgl. das Dokument »Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin« (Wien 2001), in: www.evang.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/verantwortung.pdf.

Für die Tagung musste anhand folgender Kriterien eine Auswahl aus der Fülle möglicher ethischer Themenstellungen getroffen werden: Wozu gibt es aktuelle Forschungen, Diskussionen und damit auch Referenten? In welchen Themen besteht Dissens und damit auch Diskussionsbedarf? So schieden Fragen der lebensethisch zentralen Umweltethik aus, da es hierzu im deutschsprachigen Raum kaum muslimische Forschung gibt.²⁷ Als zentral erwies sich die Familienethik, die eine Kernfrage in der Debatte um die Integration des Islam in Westeuropa darstellt,²⁸ aber auch in der christlichen Theologie derzeit breit diskutiert wird.²⁹ Sie eröffnet den Reigen der behandelten Bereichsethiken, da die Familie aus christlicher wie aus islamischer Sicht als Fundament der Gesellschaft angesehen wird.³⁰ Es folgen politische Ethik, Wirtschaftsethik und Bioethik. Jede dieser Bereichsethiken würde Stoff genug für ein ganzes Buch hergeben. Da jedoch im Zusammenhang des Theologischen Forums Christentum – Islam erstmals ethische Fragen behandelt wurden, schien eine gewisse Themenbreite zunächst sinnvoll, aus der heraus sich spezifischere Fragen und Themenstellungen ergeben.

4. Die Fragestellungen im Einzelnen

Im *ersten Teil* des Bandes geht es um »anthropologische und theologische Grundlagen der ethischen Verantwortung«. Wie wird diese jeweils begründet und worauf ist sie gerichtet? Welche Prinzipien entscheiden über die sittliche Qualität einer Handlung?

»Verantwortliches Zusammenleben in Partnerschaft und Familie« ist Thema des *zweiten Teils*. Auch wenn Christentum wie Islam die klassische Form der Familie favorisieren, müssen sie sich mit gesellschaftlichen Trends und alternativen Lebensformen auseinandersetzen. Anderer-

27 Vgl. dazu *David Joseph Wellman*, *Sustainable Diplomacy. Ecology, Religion and Ethics in Muslim-Christian Relations*, New York 2004. Einige Hinweise zur Umweltethik finden sich im Beitrag von *Heike Baranzke* (3.5, 32 ff).

28 Vgl. *Rita Breuer*, *Familienleben im Islam. Tradition – Konflikte – Vorurteile*, Freiburg 2008.

29 Vgl. *Marion Bayerl*, *Die Familie als gesellschaftliches Leitbild. Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht*, Würzburg 2006; *Päpstlicher Rat für die Familie* (Hg.), *Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen*, Paderborn u. a. 2007; *Adrian Thatcher*, *Theology and Families*, Malden 2007.

30 Vgl. *Bayerl*, *Familie* (s. Anm. 29), 18, 182; *Hanafi*, *Conceptions* (s. Anm. 17), 69, der von »a microcosm of the larger society« spricht.

seits wird derzeit die Familie als gesellschaftliches Leitbild wiederentdeckt und ist zu einem zentralen Thema politischer Diskussionen geworden. Wie weit können sich Islam und Christentum den neuen Lebensformen öffnen, wo sind ethischen Grundprinzipien Grenzen zu ziehen?

Im *dritten Teil* geht es um »verantwortliches Handeln in Staat und Politik«. In der Geschichte von Islam und Christentum gab es jeweils lange Phasen einer breiten Überschneidung von Politik und Religion. Wie kann es aus dem theologischen Selbstverständnis heraus zu einer politischen Wirksamkeit der Religion kommen? Zu welcher Art von politischem Engagement sind Christen und Muslime durch die jeweilige theologische Grundgrammatik disponiert, wo gibt es geschichtliche Varianzen?

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach »verantwortlichem wirtschaftlichem Handeln« im *vierten Teil* steht im Spannungsfeld von Effizienz und Solidarität, Sachgemäßes und Menschengerechtes, Gerechtigkeit und Markt. Muslime und Christen sind herausgefordert, diese widerstreitenden Größen so aufeinander zu beziehen, dass sie gleichermaßen eine gelingende wirtschaftliche Entwicklung ermöglichen und den Menschen dienlich sind. Wie viel Freiheit hat Gott dem Menschen im Bereich des wirtschaftlichen Handelns eingeräumt? An welchen Prinzipien findet umgekehrt die Freiheit der Ökonomie ihre Grenzen?

Im *fünften Teil* geht es um »Verantwortung in der Biomedizin«. Entwicklungen wie In-vitro-Fertilisation, Stammzellenforschung, reproduktives und therapeutisches Klonen, Organtransplantation u. a. führen dazu, dass Fragen nach den Grenzen des Erlaubten und somit das christliche wie das islamische Menschenbild neu diskutiert werden müssen. Welche religionsübergreifenden Kriterien und Prinzipien ethischer Urteilsbildung gibt es im Feld der Bioethik?

Der *sechste Teil* »Konfrontation, Korrektiv, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext« geht der Frage nach, wie Christen und Muslime ihre ethischen Positionen in gesellschaftliche Diskussions- und Entscheidungsprozesse einbringen können. Wo liegen hier gemeinsame Interessen von Christen und Muslimen? In welchem Verhältnis stehen die religiösen Positionen zu säkular geprägten Auffassungen? Wie können die Religionen kommunikationsfähig gegenüber konkurrierenden Begründungsmodellen bleiben? – Der abschließende Beitrag enthält zusammenfassende Reflexionen, die aus der rückblickenden Perspektive des Vorbereitungsteams auf die Tagung und die verschiedenen Beiträge formuliert sind.

I.

Anthropologische
und theologische
Grundlagen der ethischen
Verantwortung

Vor Gott – für die Geschöpfe

Grundlinien einer christlichen Anthropologie und Ethik der Weltverantwortung

Heike Baranzke

1. Verantwortung – vom Wort zur Ethik

Es ist bemerkenswert, dass für die Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam der Begriff der Verantwortung als ein Konzept gewählt wurde, dem offensichtlich eine vielfältig vermittelnde und integrierende Kraft sowohl zwischen den Religionen als auch zwischen der ethischen Dimension der Religionen und der philosophisch-säkularen Ethik zugetraut wird. Dies erstaunt umso mehr, als das Wort »Verantwortung« nicht zum biblischen Wortschatz gehört und überhaupt erst im Mittelhochdeutschen als ein juridischer Terminus nachweisbar ist. Eine *Ethik* der Verantwortung hat sich sogar erst im Laufe des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts herausgebildet und wird hinsichtlich ihrer Konturen und Leistungsfähigkeit noch diskutiert.¹ Das Wort »Verantwortungsethik« wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts von dem Soziologen, Religionsphilosophen und Nationalökonom Max Weber geprägt, um die Verantwortung insbesondere eines Berufspolitikers für die voraussehbaren Folgen einer Handlung gegenüber einer so genannten »Gesinnungsethik« zu akzentuieren, die »religiös geredet« dem Grundsatz folge: »der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim«.² Weber führte die Bezeichnung »Verantwortungsethik« demnach gar als einen kritischen

-
- 1 Vgl. *Christian Müller*, Verantwortungsethik, in: *Annemarie Pieper* (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 2. Tübingen/Basel 1992, 103–131; Schwerpunktthema »Verantwortungsethik« in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994); *Kurt Bayertz* (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem*, Darmstadt 1995; *Wolfgang Wieland*, *Verantwortung – Prinzip der Ethik?*, Heidelberg 1999.
 - 2 Vgl. *Max Weber*, *Politik als Beruf* (1919), in: *Max Weber. Schriften 1894–1922*, ausgewählt und hg. von *Dirk Kacsler*, Stuttgart 2002, 545.

Gegenbegriff zu einer religiösen Ethik ein. Aber erst der Philosoph Hans Jonas entfachte mit seinem Buch »Das Prinzip Verantwortung« (1979) eine intensive Diskussion über »Verantwortungsethik« als der notwendigen neuen Ethik im Zeitalter der »technologischen Zivilisation«, indem er angesichts der Möglichkeit der technologischen Selbstvernichtung der Menschheit und Zerstörung des Planeten Erde durch die Atomtechnologie und die Umweltzerstörung die Handlungsverantwortung für zukünftige Generationen betonte. Damit verlängerte er die Zeitachse der Folgenverantwortung gegenüber Max Weber noch einmal beträchtlich und erklärte Verantwortungsethik zum Prototyp einer Zukunftsethik. Der Jonas'sche verantwortungsethische Impuls wurde dann insbesondere in den Kontexten einer Ethik der intergenerationellen Verantwortung³, einer Ethik der Technikfolgenabschätzung⁴ und schließlich in der Umweltethik und der biomedizinischen Ethik⁵ ausgebaut.⁶

Überraschend ist, dass trotz der Neuheit des Begriffs christliche Ethiker mit dem Begriff der »Verantwortung« ihr urreigenstes Anliegen verbinden. So findet sich in einem Ethiklehrbuch katholischer Provenienz die Versicherung: »Verantwortung gehört dem Gehalt nach zum Grundbestand christlicher Anthropologie, wenngleich der Begriff sich weder in der Bibel noch im theologisch-ethischen Schrifttum bis in die Neuzeit hinein findet. Dennoch ist der christlichen Tradition Verantwortung der Sache nach bekannt«, nämlich gemäß »der Grundüberzeugung, daß der Mensch durch Gott beansprucht ist.«⁷ Autoren eines neuen Lehrbuchs protestantischer Ethik bekräftigen: »Das Wort ›Verantwortung‹ hat hier nach seinen ursprünglichen Sitz in der Situation der Rechtfertigung vor einer Rechenschaft fordernden Instanz. In seinem sittlichen Gebrauch verweist es auf eine Grundsituation, welche schon lange vor dem Aufkommen des Wortes ›Verantwortung‹ leitend und bestimmend war für das sittliche Denken innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition. Steht

3 Vgl. *Dieter Birnbacher*, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988.

4 Vgl. *Hans Lenk/Günter Ropohl* (Hg.), Technik und Ethik, Stuttgart 1987.

5 Vgl. *Micha H. Werner*, Hans Jonas' Prinzip Verantwortung, in: *Marcus Düwell/Klaus Steigleder* (Hg.), Bioethik. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2003, 41–56.

6 Diese Spuren hatte *Hans Jonas* in seinem Buch »Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung« (Frankfurt 1985) selbst gelegt.

7 *Peter Kaufmann*, Verantwortung. Die Reichweite des sittlichen Anspruchs, in: *Gerfried W. Hunold/Thomas Laubach/Andreas Greis* (Hg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch, München 2000, 177.

doch in ihr der Mensch mit all seinem Tun in der Verantwortung vor Gott. Diese Stellung vor Gott liegt allen anderen kommunikativen Zusammenhängen voraus, welche den Menschen sonst noch in Verantwortung nehmen mögen, und sind deren Maßstab und Grenze zugleich.«⁸

2. Verantwortung *vor* und Verantwortung *für* – Instanz und Gegenstandsbereich

Ein erster Vergleich zwischen der philosophischen und der christlich-theologischen Karriere des Begriffs Verantwortung fördert eine zunächst sehr unterschiedliche Akzentuierung zu Tage: Verantwortung hat sich erst zu einem zentralen Begriff der philosophischen Ethik und zur Bezeichnung eines eigenen Ethiktyps entwickelt, seit sich ein Bewusstsein für die Notwendigkeit einer menschlichen Verantwortung für langfristige Handlungsfolgen gebildet hat. Demgegenüber liegt der primäre Impuls für Theologen, Verantwortung seit jeher als eine genuin theologische Angelegenheit zu betrachten, in der besonderen Stellung und Inanspruchnahme des Menschen vor Gott begründet. Anders gesagt: Christliche Theologen betrachten als Ursprungsdimension die *Verantwortlichkeit* des Menschen *vor* Gott, während die philosophischen Verantwortungsethiker im ausgehenden 20. Jahrhundert vor allem die *Verantwortlichkeit* des Menschen *für* eine als in ihrem Bestand gefährdet wahrgenommene Welt hervorheben. Erst sekundär scheinen philosophische Verantwortungsethiker neben einer ganzen Reihe weiterer Elemente⁹ die Notwendigkeit einer Verantwortungsinstanz wieder zu entdecken, um der philosophischen Rede von Verantwortung auch Verbindlichkeit

8 Johannes Fischer u. a., Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart 2007, 388. Vgl. auch Max Josef Suda, Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben, Wien u. a. 2005, Kap. 7 »Verantwortungsethik«.

9 Vgl. die Elemente: Verantwortungsträger (Individuen, Korporationen, Gesellschaften), -gegenstände (Handlungen, Produkte, Unterlassungen), -gegenstandsfolgen (un-/vorausschbar, Spätfolgen), -kriterien (moralische Regeln, gesellschaftliche Werte, staatliche Gesetze), -instanzen (Gewissen, öffentliche Meinung, Gericht), -modus (aktiv, passiv, virtuell) sowie zeitliche Erstreckung (prospektiv, momentan, retrospektiv) in Günter Ropohls morphologischer Matrix für die Beschreibung und Identifizierung von Verantwortungstypen (Günter Ropohl, Das Risiko im Prinzip Verantwortung, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), 109–120, bes. 112 Tabelle 1).

zu geben.¹⁰ Das ist zunächst erstaunlich, denn der Verantwortungsbegriff entstammt der Gerichtssphäre, in der es darauf ankommt, sich *vor einer Instanz* für eine Tat *verantworten* zu müssen. Auf den Weg zu einem eigenen Ethiktyp machte sich ›Verantwortung‹ aber erst, als mit der Atombombe die Möglichkeit der menschlichen Selbstvernichtung erkennbar wurde,¹¹ angesichts der die ehemals metaphysische Frage, warum eine Menschheit und eine Welt sei, als Problem der physischen Existenzgarantie zu einem Gegenstand menschlicher Verantwortung wird; dabei scheint die Verantwortungsinstanz zunächst völlig aus dem Blickfeld zu geraten. Diese Beobachtung legt nahe, die christliche Ethik einmal unter dem Gesichtspunkt sich erweiternder Zeithorizonte zu betrachten.

3. Verantwortungsbereiche in der Zeit

3.1 Gott als Richter – die retrospektive Verantwortung des Menschen für seine Taten vor Gott

Da Bibel und christliche Theologie Gott immer auch als Richter verstanden haben, ist Gott als Verantwortungsinstanz dem christlichen Denken immer gegenwärtig gewesen. Insbesondere der Einfluss des römischen juristischen Denkens in der Antike und der Einfluss des germanischen Rechtsdenkens im frühen Mittelalter haben dazu geführt, diese Richterfunktion Gottes in bestimmten Epochen christlicher Geschichte immer wieder zu verabsolutieren. Das Kriterium für Gottes gerechte Beurteilung menschlichen Handelns sind seine Gebote, die er Moses am Sinai übergeben hat und die neben dem Fremdgötter- und Bilderverbot und dem

10 So weist *Werner*, Prinzip (s. Anm. 5), 49, darauf hin, dass Jonas die Verantwortungsinstanz ganz in den Verantwortungsgegenstand hinein verlagert.

11 So bei *Georg Picht*, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969. Wenige Jahre später vermutet *Johannes Schwartländer*, Art. Verantwortung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, 1577–1588, 1577, dass der Verantwortungsbegriff denjenigen der Pflicht beerbt und verdrängt zugleich: »Offensichtlich tritt die Verantwortung im allgemeinen sittlichen Bewusstsein an die Stelle, die bisher die Pflicht eingenommen hat, und vielleicht drückt sich der Wandel des geschichtlichen Ethos nirgends deutlicher aus als in der zunehmenden Einschränkung, ja Herabsetzung des Begriffs der Pflicht und der gleichzeitigen Betonung und Vertiefung des Begriffs Verantwortung.« Mit *Hans Jonas'* »Prinzip Verantwortung« im Jahr 1979 tritt die Verantwortungsethik in ein breites öffentliches Bewusstsein.

Verbot, den göttlichen Namen zu verunehren, und dem Gebot, den Sabbat zu heiligen, die Grundorientierungen menschlichen Zusammenlebens zum Inhalt haben (Eltern ehren, nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehen, nicht lügen, fremdes Glück und Eigentum nicht neiden).

Charakteristisch für biblisches Denken ist aber, dass Gott seine Gebote mit einer Selbstvorstellung und einer Erinnerung an den Exodus,¹² die Befreiung seines Volkes aus der Sklaverei, einführt: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.« (Ex 20,2; Dtn 5,6) Gott fordert nicht voraussetzungslose Unterwerfung, sondern Gehorsam gegenüber seinen Geboten als Dankbarkeit und Vertrauen bezeugende Antwort auf sein vorhergehendes Heilshandeln. Schon vor der Herausführung aus der ägyptischen Sklaverei hat er sich Moses im brennenden Dornbusch vorgestellt als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der »Ich-bin-da« heißt (Ex 3,14 f.) – ein programmatisches Beistandsversprechen. Erst nachdem Gott seine Menschenliebe und seinen Heilswillen durch seine Befreiungstat unter Beweis gestellt hat, fordert er eine entsprechende Antwort in Form des Haltens seiner Gebote. Seine Gebote sollen aber nicht aus Angst vor Strafe, sondern im Vertrauen auf ihren lebensförderlichen Sinn beachtet werden.

Im biblischen Denken werden Gottes Richteramt und seine Gerechtigkeit immer wieder umfängen von seiner Liebe und seiner Barmherzigkeit, so dass Gott nicht als ein unbeteiligter neutraler Beobachter, nicht wie die blinde Iustitia, sondern als ein engagierter, um die Bundestreue seines Volkes leidenschaftlich kämpfender Gott vorgestellt wird, der immer wieder in Vorlage tritt, immer wieder über die Treulosigkeit hinwegsieht, weil er das Heil der Menschen will. In seiner Liebe zu den Menschen geht Gott nach christlichem Glauben sogar so weit, dass er die vernichtenden Folgen einer gerechten Strafe für das Unmaß ihrer Treulosigkeit auf sich selbst nimmt, indem er ein Mensch wird, um alle Schuld der Menschen auf sich zu nehmen und zu tilgen. So wird Gottes Gerechtigkeit im biblischen Denken immer wieder und immer stärker von seiner Liebe und Barmherzigkeit übertrumpft. Folglich wird das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch in den biblischen Schriften, zumal in den frühen Texten, zwar in der äußeren Form eines Rechtsverhältnisses dargestellt, der inneren Substanz nach zeigt es sich aber als ein Liebesverhältnis, in dem Gott als Liebhaber um die Treue und Liebe der Men-

12 Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), *Leben aus dem Glauben. Katholischer Erwachsenenkatechismus*, Bd. 2, Bonn 1995, 149 f.; *Arno Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1997, 21 f.

schen bis zur Selbsthingabe wirbt. »Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt«, spricht Gott im Buch des Propheten Jeremia (31,3).

Im ersten Johannesbrief heißt es Jahrhunderte später: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm. Darin ist unter uns die Liebe vollendet, dass wir am Tag des Gerichts Zuversicht haben. [...] Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Denn die Furcht rechnet mit Strafe, und wer sich fürchtet, dessen Liebe ist nicht vollendet. Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.« (1Joh 4,16b–19) Hier wird deutlich, dass das Rechtsverhältnis von einem Liebesverhältnis überformt wird. Deshalb ist die einzig adäquate Antwort des Menschen auf Gott schon früh in dem Satz formuliert: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.« (Dtn 6,4 f.)

3.2 Das heilige Leben – Verantwortung für das Leben im Horizont der Gegenwart

Mit der Transformierung des Rechtsverhältnisses in ein Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch verwandelt sich auch der Zeitbezug im Verantwortungsbereich. Denn während die Rechtsverantwortung vor allem die retrospektive Verantwortung für vergangene Taten betont, steht im biblischen Denken der Sache – nicht dem Wort – nach mit der Heiligung des eigenen Lebens die gegenwartsbezogene Bedeutung von verantwortlicher Lebensführung vor Gott im Vordergrund.¹³ Die Lebensführung gibt Aufschluss über die Qualität der Gottesbeziehung des Gläubigen in seinem Leben, die sich auch in Form von Gebet und Danksagung als »Heiligung des göttlichen Namens« zeigt. Ein in diesem Sinne Gott verantwortliches – die Bibel nennt es »heiliges« – Leben im Vertrauen auf Gottes Wort vor seinem Angesicht zu führen, bestimmt die biblische Grundforderung im Leben durch das ganze Leben hindurch. Insofern ist die Heiligung des Lebens ein urbiblischer Auftrag für eine verantwortliche Lebensführung aus dem Glauben und entfaltet den Verantwortungsgedanken präsentisch auf das eigene Leben hin.

13 Das macht auch angesichts der Tatsache Sinn, dass die altisraelitische Religion noch keinen Jenseitsglauben kannte. Der Glaube an die Auferstehung von den Toten, an ein Jüngstes Gericht und an ein ewiges Leben hat sich erst viel später entwickelt.

Die Heiligung des Lebens – ein Lebensvollzug aus dem Glauben an Gottes Lebenszusage – wird im aktuellen medizinethischen Kontext über die Frage der Legitimität von Euthanasie missverstanden als »Heiligkeit des Lebens« (»sanctity of life«), als sei »Heiligkeit« eine Eigenschaft des physischen Lebens.¹⁴ Von der bioethischen Popularität der »sanctity of life« zeugt seine Eintragung in dem *New Dictionary of Medical Ethics*, wo es heißt: »This essentially religious concept has its basis in the notion that life is a gift from God. An additional factor within Christianity is the belief that humans are created in the image of God. In non-religious circles the term is used to indicate the utmost respect with which human life should be treated.«¹⁵ Der Text belegt, wie ratlos man dem Ausdruck gegenübersteht, der heute im Kontext der Euthanasiedebatte verortet ist und von Euthanasiebefürwortern meist als polemische Bezeichnung für einen absoluten Erhalt menschlichen Lebens in Anspruch genommen wird.

Besitzt menschliches Leben also einen absoluten Wert? Diese Behauptung wird unisono von christlichen Ethikern¹⁶ wie vom kirchlichen Lehramt¹⁷ zurückgewiesen. Zwar steht Leben, das menschliche Leben

14 Exemplarisch dafür vgl. *Helga Kuhse*, Die »Heiligkeit des Lebens« in der Medizin. Eine philosophische Kritik, Erlangen 1994; *Kurt Bayertz* (Hg.), Sanctity of Life and Human Dignity, Dordrecht 1996.

Die entscheidende Spur für die Auflösung dieses Missverständnisses hat *Verena Lenzen* gelegt in ihrer Bonner Habilitationsschrift über »Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)«, München/Zürich 1995. Ausführlicher vgl. *Heike Baranzke*, Heiligkeit des Lebens. Eine Spurensuche, in: *Konrad Hilpert/Dietmar Mieth* (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg u. a. 2006, 87–111.

15 *Kenneth M. Boyd/Roger Higgs/Anthony Pinching* (Hg.), The New Dictionary of Medical Ethics, London 1997, 228.

16 Vgl. *James F. Keenan*, The Concept of Sanctity of Life and its Use in Contemporary Bioethical Discussion, in: *Bayertz*, Sanctity (s. Anm. 14), 1–18; *Thomas R. Kopfensteiner*, »Sanctity of Life« vs. »Quality of Life«, in: *Adrian Holderegger* (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, Freiburg/Freiburg 1999, 192–207; *Christoph Götz*, Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum, Mainz 2000, 279–300; *Reiner Anselm*, »Geschöpflichkeit« und »Heiligkeit des Lebens« – sozial-ethische Erwägungen aus protestantischer Sicht, in: *Klaus-Michael Kodalle* (Hg.), Das Recht auf ein Sterben in Würde, Würzburg 2003, 121–126.

17 Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung »Iura et bona« zur Euthanasie (20. Mai 1980); Katechismus der Katholischen Kirche, München

insbesondere, unter dem Schutz Gottes, so dass niemand befugt ist, einen Menschen zu töten, weder einen anderen noch sich selbst. Aber die biblische Anthropologie macht auch deutlich, dass der Mensch als sterbliches Wesen von Gott geschaffen ist und die Medizin nicht dazu bestimmt ist, das menschliche Geschöpf unsterblich zu machen. Menschliches Leben darf nicht vorzeitig beendet werden, aber wenn die Zeit des Sterbens gekommen ist, soll dieses auch nicht aufgehalten werden. Im Konfliktfall hat die Linderung des Leidens Vorrang vor der Lebensverlängerung. Es kommt nicht darauf an, die Lebenszeit zu verlängern, sondern das Sterben als menschlich-personalen Handlungsvollzug zu ermöglichen. Diese Dimension hat die Begründerin der modernen Hospizbewegung, Lady Cicely Saunders, in christlichem Geist in den für die Begleitung Sterbender programmatischen Satz gegossen: »Wir wollen nicht deinem Leben Tage, sondern deinen Tagen Leben geben.«

Allerdings darf menschliches Leben auch nicht vor der Zeit genommen werden. Als Grund für das Verbot der Tötung unschuldiger Menschen wird in der Heiligen Schrift die Statuenhaftigkeit des Menschen angeführt. In Gen 9,6 heißt es: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.« Lesen wir diesen Satz im Licht der neuen exegetischen Erkenntnisse, dann wird der Mensch hier nicht zu einer anbetungswürdigen Kultfigur gemacht, sondern als Repräsentant Gottes in der Schöpfung hat er sein Leben von Gott als Geschenk erhalten, um es zur guten Selbst- und Weltgestaltung zu nutzen. Als solches steht menschliches Leben unter dem absoluten Schutz Gottes.

Paulus stellt den Gedanken vom menschlichen Leben als einem anvertrauten Geschenk in den Kontext der Erlösungstat Gottes durch Jesus Christus, wenn er im 1Kor 6,19 f. schreibt: »Oder wisst ihr nicht, dass eurer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkaufte worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!« Gott selbst hat die Mächte eines unlebendigen, gottfernen Lebens besiegt, so dass dem nun doppelt beschenkten Menschen daraus die Verpflichtung entsteht, sein Leben aus dem Geist der befreienden Liebe Gottes zu führen und zur Vollendung zu bringen.

u. a. 1993, Nr. 2276–2279; *Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Sterbebegleitung statt aktiver Sterbehilfe*. Eine Textsammlung kirchlicher Erklärungen (Gemeinsame Texte 17), Bonn 2003.

An diesem Punkt wird deutlich, dass es bei der »Heiligkeit des menschlichen Lebens« nicht um eine besondere Eigenschaft des menschlichen Lebens, sondern um den Auftrag zu einer dem personalen Anspruch Gottes entsprechenden Lebensführung geht. Das geschöpfliche Leben des Menschen ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Heiligkeit, anders gesagt: Es geht um Heiligung des Lebens. Ist die Handlungs- und Beziehungsdimension in der Rede von der »Heiligkeit des Lebens« erst einmal wieder freigelegt, dann lassen sich die Spuren leichter zurückverfolgen. So schlägt der 1. Petrusbrief 1,15 f. zitierend den Bogen zum Gottesspruch Lev 19,2 zurück: »Seid heilig, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig!« wird in 1Petr in den erlösungstheologischen Kontext gestellt: »Wie der, der euch berufen hat, heilig ist, so soll auch euer ganzes Leben heilig werden. Denn es heißt in der Schrift: ›Seid heilig, denn ich bin heilig‹ – wohl wissend, dass das von Schuld geschwächte menschliche Geschöpf der Hilfe des Erlösers bedarf, um sein Leben zur Vollkommenheit zu führen.

3.3 Nächstenliebe – Vom verantwortlichen Umgang mit der Bedürftigkeit der Mitmenschen

Von jeher zeigte sich aus biblischer Sicht ein heiliges, gottgefälliges Leben aber nicht nur in privater Frömmigkeit, sondern vor allem im Dienst am Nächsten, besonders an den durch Armut, Krankheit oder Heimatlosigkeit geschwächten Mitmenschen. Diesen Zusammenhang zeigt z. B. die Fortsetzung des oben zitierten Wortes aus dem ersten Johannesbrief: »Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm: wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben.« (1Joh 4,20 f.) Dass der Mitmensch einen zentralen Platz in dem Liebesgeschehen zwischen Gott und Mensch einnimmt, dass das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch also keine abgeschlossene Zweiermonade ist, davon zeugt auch schon das Nächstenliebegebot im ersten Teil der Bibel: »Du sollst deinen Nächsten (*re'a*) lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.« (Lev 19,18)

Wenige Zeilen später wird klargestellt, dass sich die Fürsorgeverantwortung nicht nur auf den Volksgenossen beschränkt, sondern auch den fremden Mitbürger einbezieht und ein Fürsorgeverhalten nach seinem eigenen Vorbild gefordert: »Wenn bei dir ein Fremder (*ger*) in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch