

Dystopie als Gegenwart – Zur Krise christlicher Moral

von Katharina Klöcker

Zukunft als Katastrophe – so lautet nicht etwa das Motto meines Beitrags zu Ehren von Stephan Ernst, sondern der Titel eines von Eva Horn im Jahr 2014 veröffentlichten Buches, in dem die Germanistin Katastrophenfiktionen von der Romantik bis in die jüngere Gegenwart hinein analysiert. In den vergangenen Jahren seien, so bilanziert Horn, in unterschiedlichen künstlerischen Formen vielfach Bilder einer Erde ohne Menschen beschrieben worden. Wie zum Beispiel in dem Roman *Die Arbeit der Nacht*, einer Dystopie von Thomas Glávinic¹, in welcher der Protagonist eines Morgens aufwacht und ihm nur langsam das doch eigentlich Unfassbare dämmert: dass er der einzige auf der Erde noch verbliebene Mensch ist. Wie viele werden sich an solche apokalyptischen Szenarien zumindest erinnert gefühlt haben, während sie in den Zeiten der Corona-Lockdowns über verwaiste Plätze und durch leergefegte Fußgängerzonen gingen?

Doch nicht nur in Romanen und Filmen, sondern auch in populären Sachbüchern, in philosophischen und soziologischen Zeitdiagnosen haben solche und andere apokalyptische Szenarien Hochkonjunktur.² Horn konstatiert, dass die gegenwärtige Gesellschaft sich zwar in einem permanenten Modus der Alarmbereitschaft befinde, zugleich aber in einer bizarren Unentschlossenheit und Untätigkeit verharre. Viele spürten eine diffuse Angst davor, dass vorhandene krisenhafte Tendenzen plötzlich umschlagen, ein *tipping point* erreicht sei, an dem „die bloße Fortsetzung des Alltäglichen und Gewöhnlichen sich langsam zu einem katastrophischen Bruch aufaddieren könnte.“³

¹ Th. Glávinic, *Die Arbeit der Nacht*, München 2006.

² Vgl. E. Horn, *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt a. M. 2014, 13: „Der ‚apokalyptische Ton‘, den Jacques Derrida den achtziger Jahren bescheinigte, kehrt gegenwärtig in den unterschiedlichsten Spielarten und Diskursformen wieder: im Kino (von Roland Emmerich bis Lars von Trier), in der Literatur (von Cormac McCarthy und Michel Houellebecq bis Kathrin Röggla und Thomas Glávinic), im populären Sachbuch, in Computerspielen, in der soziologischen und philosophischen Zeitdiagnose (von Ulrich Beck bis Harald Welzer, Peter Sloterdijk und Bruno Latour), in den Naturwissenschaften (von der Geologie bis zur Klimawissenschaft), und neuerdings sogar in der notorisch fortschritts- und wachstumseuphorischen Ökonomie.“

³ Ebd., 19; vgl. dazu auch: E. Horn, *Tipping Points. The Anthropocene and Covid-19*, in: G. De-

Die weit verbreitete Passivität trotz des Wissens um eine mögliche drohende Katastrophe, wie sie etwa den Umgang mit der Klimakrise in weiten Teilen der Gesellschaft prägt, lässt Horn im Anschluss an Bruno Latour von einer „reflexivité aveugle“⁴ sprechen. Diese „blinde Reflexivität“⁵ präge den Menschen, der zugleich Akteur und Opfer der Katastrophe sei. Er wisse zwar alles, integriere dieses Wissen aber nicht in die eigene Lebenswirklichkeit. „Angenommen, wir sind sicher oder fast sicher, dass die Katastrophe vor uns liegt, [...]. Das Problem ist, dass *wir das nicht glauben*. Wir glauben nicht, was wir wissen.“⁶ Notwendig sei deshalb, so der französische Philosoph Jean-Pierre Dupuy, auf den Horn hier rekurriert, ein „catastrophisme éclairé“⁷, ein aufgeklärter Katastrophismus.

Fiktive Katastrophenszenarien übernehmen Horn zufolge hier eine wichtige Rolle. Sie würden zu Versuchsanordnungen, welche die drohenden Katastrophen begreifbar machten und der Einsicht Ausdruck verliehen, dass es noch einen gewissen Spielraum gegeben hätte, die Katastrophe abzuwenden, ohne dass dieser genutzt worden sei.⁸ Imaginierte Katastrophen würden der Vorstellungskraft auf die Sprünge helfen. Insofern seien diese filmischen, literarischen oder philosophischen Imaginationsformen nicht nur Ausdruck unseres Verhältnisses zur Zukunft. Vielmehr prägten und formatierten sie dieses auch. Sie würden zu Denkwerkzeugen für die Bewältigung gegenwärtiger Krisen.⁹ Den Imaginationen negativer Zukunftsvisionen komme so eine epistemische, eine analytische und klärende Kraft zu: „Genau darum sind wir auf den Raum der Imagination angewiesen – und zwar nicht einen Raum fix herbeigezauberter ‚erfinderischer‘ Lösungen, sondern der präzisen Ausmalung all dessen, was wir am meisten fürchten. Eine Imagination, die die Bruchstellen der Wirklichkeit ausleuchtet, in der wir leben.“¹⁰

lanty (Hg.), *Pandemics, Politics, and Society Critical Perspectives on the Covid-19 Crisis*, Berlin/Boston 2021, 123–137, 126.

⁴ B. Latour, „Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sers d’avoir sauvé ton âme?“, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/109-ECOTHEO-FR.pdf>, 109 [Zugriff am 18.03.2021].

⁵ Horn, *Zukunft als Katastrophe* (s. Anm. 2), 380.

⁶ J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain*, Paris 2002, 141f., zitiert und übersetzt von Horn, *Zukunft als Katastrophe* (s. Anm. 2), 385.

⁷ So der Titel des Buchs von Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain* (s. Anm. 6).

⁸ Vgl. Horn, *Zukunft als Katastrophe* (s. Anm. 2), 385.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Ebd., 381.

1. Dystopie als Gegenwart

Die Annahme, dass fiktive Imaginationen von Katastrophen im Hinblick auf die Bewältigung von Krisen analytisch hilfreich sein können, ist der Ausgangspunkt für das hier vorzustellende Gedankenexperiment, das in weiten Teilen notgedrungen rudimentären Charakter haben und sich größtenteils darauf konzentrieren wird, die dem Experiment zugrunde liegende Versuchsanordnung vorzubereiten. Dafür soll der Blick einmal schweifen: weg von den großen, potentiell die gesamte Menschheit bedrohenden Katastrophen hin zu einer Krise mit weitaus weniger dramatischem Potential. Es geht um die gegenwärtige Krise christlicher Moral, womit hier einmal das bezeichnet werden soll, was in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als Ausdruck moralischer Überzeugungen, die sich in einem christlichen Kontext verorten lassen, wahrgenommen wird. Eine große Rolle spielt in dieser Wahrnehmung zweifellos die kirchliche Moralverkündigung.¹¹ Mit Blick auf die Krise christlicher Moral ist im Anschluss an die Überlegungen Horns nun zu fragen: Könnten auch hier aus Dystopien christlicher Moral epistemische Kräfte gewonnen werden, die bei der Überwindung der gegenwärtigen Krise hilfreich sein könnten?

Diese Frage ist Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, und sie macht zugleich auf eine Leerstelle und eine damit verbundene Schwierigkeit aufmerksam. Denn was fehlt, ist eine Dystopie christlicher Moral. Dennoch soll zumindest ein Versuch, dessen Anfechtbarkeit mir sehr bewusst ist, unternommen werden. Es gilt hier den unter Rekurs auf Horns Überlegungen vorbereiteten Gedankengang für die christliche Moral fruchtbar zu machen, und zwar folgendermaßen: Da sich die Imaginationen von Katastrophen zu meist an real gegebenen Gefahren orientieren, kommt bestehenden Krisenphänomenen eine richtungsweisende Bedeutung für die Ausgestaltung von Katastrophenfiktionen zu. Aus diesem Grund können wiederum sichtbare Erscheinungsformen der Krise christlicher Moral, von denen einige wenige ohne Anspruch auf Vollständigkeit gleich skizziert werden sollen, zumindest die Richtung andeuten, in die hinein sich eine Dystopie christlicher Moral entwickeln ließe.

Da nicht das ganze Panorama sich gegenwärtig zeigender Krisenphänomene in den Blick genommen werden kann, soll ein Themenbereich stellvertretend für andere fokussiert werden: Im Mittelpunkt werden moralische

¹¹ In erster Linie wird hier von christlicher Moral katholischer Prägung die Rede sein.

Implikationen der technisch assistierten Reproduktion stehen und die Frage, wie in diesem Kontext Äußerungen vonseiten christlicher Moral in der Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Vor dem Hintergrund einer dezidierten Zuspitzung dieser Wahrnehmung ist zu fragen, wie aus der Perspektive theologischer Ethik auf die Konfrontation mit einer solchen negativen Krisenimagination christlicher Moral reagiert werden könnte.

2. Krisensymptomatik am Beispiel der technisch assistierten Reproduktion

Die Geburt Louise Browns am 25. Juli 1978 sorgte weltweit für Furore. Erstmals war die Zeugung eines Menschen im Labor gelungen. Waren es im Jahr 1982 gerade einmal 742 und 1990 rund 8.500 Behandlungen, so werden in Deutschland mittlerweile pro Jahr mehr als 100.000 Behandlungen durchgeführt. Es gibt also eine klar steigende Tendenz; und selbst 2020 wurde laut IVF-Register mit 108.000 Behandlungen trotz Corona zu einem weiteren Rekordjahr.¹² Seit 1997 wurden in Deutschland rund 320.000 im Labor gezeugte Kinder geboren. Nach anfänglicher Skepsis und Zurückhaltung¹³ gegenüber der extrakorporalen Befruchtung boomt die Reproduktionsmedizin mittlerweile. Sie verspricht Fruchtbarkeit, wo noch vor wenigen Jahrzehnten vielen Menschen nichts anderes übrig blieb, als sich mit einem nicht in Erfüllung gehenden Lebenstraum abzufinden. Gleichzeitig wächst die gesellschaftliche Akzeptanz der Reproduktionsmedizin. Doch werden schon seit Jahren auch diverse ethische Folgeprobleme diskutiert: der Umgang mit überzähligen Embryonen, die Präimplantationsdiagnostik (PID), Fragen der Eizellspende oder der Leihmutterschaft – um nur einige wenige zu nennen.¹⁴

Die katholische Kirche lehnt die technisch assistierte Reproduktion kategorisch ab und hält sie moralisch für prinzipiell „in sich unerlaubt“¹⁵. Die Instruktion *Donum Vitae* von 1987 rekurriert auf die Lehre der Enzyklika

¹² Vgl. *Deutsches IVF-Register*, Pressemitteilung/Factsheet (31.01.2021): Sonderauswertung des Deutschen IVF-Registers, www.deutsches-ivf-register.de/presse-pressemitteilungen.php [Zugriff am 18.03.2021].

¹³ Vgl. A. Bernard, *Kinder machen. Neue Reproduktionstechnologien und die Ordnung der Familie*. Samenspenden, Leihmütter, Künstliche Befruchtung, Frankfurt a. M. 2014, 426–436.

¹⁴ Vgl. *St. Ernst*, *Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik*, Freiburg i. Br. 2020, 293–297.

¹⁵ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden

Humanae vitae (1968) und damit auf eine erste deontologische Begründungsfigur: *contra naturam*. Die in der Enzyklika Pauls VI. formulierte Norm, dass die von „Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung –, die beide dem ehelichen Akt innewohnen“¹⁶, niemals getrennt werden dürfe, hatte nicht nur das Verbot jeder künstlichen Empfängnisverhütung zur Folge. Wenn der eheliche Liebesakt der „einzige der menschlichen Fortpflanzung würdige Ort“¹⁷ ist, dann darf auch die Fortpflanzung nicht außerhalb dieses Geschehens erfolgen.

Supponiert wird also eine unveränderliche Naturordnung als Abbild göttlicher Schöpfungsordnung. Dieses theologische Argument führt zu einer prinzipiellen und ausnahmslosen Ablehnung sowohl der heterologen als auch der homologen Befruchtung.¹⁸ Dass bei einer In-vitro-Befruchtung möglicherweise überzählige Embryonen anfallen, identifiziert das katholische Lehramt als ein weiteres ethisches Problem. Denn mit der Befruchtung beginnt menschliches Leben, dem der volle Schutz zukommt, wie das Lehramt betont. Da Gott der Herr des Lebens sei, dürfe sich „niemand das Recht anmaßen, ein unschuldiges menschliches Wesen direkt zu zerstören“¹⁹. Ins Spiel gebracht wird damit eine weitere deontologische Figur, das Souveränitätsargument. Die beiden deontologischen Figuren der Widernatürlichkeit und der Nicht-Berechtigung bürgen für die Unveränderlichkeit und Absolutheit der Norm. Adressaten der Instruktion sind insbesondere Multiplikatoren: Wissenschaftler, Mediziner, Juristen, Politiker, vor allem auch Theologen und Moraltheologen.²⁰

menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (*Donum vitae*), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 74), Bonn 1987, II.B.5.

¹⁶ Ebd., II.B.4 (zitiert hier *Paul VI.*, Enzyklika *Humanae Vitae*, 12).

¹⁷ Ebd., II.B.5.

¹⁸ Wörtlich heißt es in *Donum Vitae*: „Das Verfahren der FIVET muß in sich selbst bewertet werden; es kann seine endgültige moralische Bewertung weder aus dem ehelichen Leben in seiner Gesamtheit herleiten, in das es sich einfügt, noch von den ehelichen Akten, die ihm vorangehen, noch von denen, die ihm folgen mögen. [...] diese ist in sich unerlaubt und steht in Widerspruch zur Würde der Fortpflanzung und der ehelichen Vereinigung, selbst wenn alles getan wird, um den Tod des menschlichen Embryos zu vermeiden.“ (Ebd. II.B.5) Lediglich die künstliche Insemination wird unter bestimmten Umständen erlaubt, und zwar für den Fall, dass die „technischen Mittel nicht den ehelichen Akt ersetzen, sondern ihn erleichtern und ihm helfen [...], sein natürliches Ziel zu erreichen“ (ebd. II.B.6).

¹⁹ Ebd., Einführung. 5.

²⁰ Vgl. ebd., Schlussbemerkung.

Dieselbe Begründung für eine Ablehnung der homologen wie der heterologen Befruchtung findet sich auch in der rund zwei Jahrzehnte später erscheinenden Instruktion *Dignitas Personae* (2008), die das Thema erneut aufgreift und zugleich den Adressatenkreis erweitert. Ihre Ausführungen richten sich nun, wie es in der Einleitung heißt, an die „Gläubigen und alle wahrheits-suchenden Menschen“²¹. Es lassen sich nun aber leichte Akzentverschiebungen im Vergleich zu *Donum Vitae* erkennen. Die naturrechtliche Argumentation und der Rekurs auf die Sexualmoral in *Humanae Vitae* treten etwas in den Hintergrund. Das Instrumentalisierungsverbot erhält dagegen ein stärkeres argumentatives Gewicht und verbindet sich mit der Warnung vor Manipulation und Verletzung der Menschenwürde und des Kindeswohls.

Hier zeichnet sich – zwar noch sehr verhalten, aber dennoch spürbar – eine Tendenz der kirchlichen Moralverkündung insgesamt ab. Sie verlässt sich nicht mehr (nur) auf das exklusiv theologische Argument, sondern greift auf universal-säkular vermittelbare Argumente zurück. Die Erkenntnis, dass in pluralistischen Gesellschaften Glaubensinhalte nicht zur Begründung ethischer Einsichten herangezogen werden können, gewinnt an Boden und es werden stärker verantwortungsethische Perspektiven eingeblendet.²² So ist beispielsweise in einem 2019 veröffentlichten Eckpunktepapier der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Fragen der Fortpflanzungsmedizin zu lesen, dass der Aspekt eines verantwortungsvollen Umgangs mit den Reproduktionstechnologien im Mittelpunkt stehe und die Frage, wie dieser gewährleistet werden kann. Dort heißt es dann auch: „[M]oralisch erstrangig verpflichtend [sei es,] die Perspektive der Schwächsten einzunehmen, nämlich der ungeborenen Kinder.“²³

²¹ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion *Dignitas Personae* über einige Fragen der Bioethik, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 183), Bonn 2008, Einleitung.

²² Walter Schaupp führt dies mit Blick auf die Debatte über die Liberalisierung des Fortpflanzungsgesetzes in Österreich so aus: „Die gesellschaftliche Kritik konzentriert sich in dieser Frage auf das Wohl des Kindes, auf die Belastungen für eine Eizellspenderin und eine mögliche Ausbeutung von Leihmüttern. Wohl aus diesem Grund spielten der Schutz der Ehe und der ehelichen Treue in der Argumentation der österreichischen Bischöfe gegen die Liberalisierung des Fortpflanzungsmedizingesetzes im Jahr 2015 keine Rolle, vielmehr wurde den Vertretern einer Liberalisierung Verrat an den Interessen des Kindes vorgeworfen.“ W. Schaupp, *Humanae vitae* und die Technisierung der Reproduktion in der Fortpflanzungsmedizin, in: K. Hilpert/S. Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018, 270–288, 283.

²³ *Deutsche Bischofskonferenz/Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (Hg.), *Kindeswohl und Elternwünsche. Eckpunkte zu aktuellen Fragen der Fortpflanzungsmedizin*, Bonn 2019, 5.

Von der theologisch-ethischen Diskussion werden die hier vorgestellten Argumentationen kritisch begleitet. So wird etwa die des Öfteren anzutreffende Behauptung, reproduktionstechnologische Maßnahmen führten per se zu einer Instrumentalisierung des Kindes, hinterfragt, auch wenn die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Instrumentalisierung damit nicht bestritten wird. Im Mittelpunkt steht aber vor allem im Hinblick auf die lehramtliche Zurückweisung jeder Art der technisch assistierten Reproduktion eine noch fundamentalere Kritik, die Stephan Ernst wie folgt zusammenfasst: „Da die prinzipielle Ablehnung gerade auch der homologen künstlichen Befruchtung durch das Lehramt der katholischen Kirche nicht nur im säkular gesellschaftlichen Kontext, sondern auch von vielen Katholiken nicht mehr verstanden und beachtet und auch interkonfessionell und innertheologisch kontrovers beurteilt wird, stellt sich aus theologisch-ethischer Sicht [...] die Frage, ob die Begründung für diesen Normsatz überhaupt tragfähig und belastbar ist [...] [und] welche problematischen Folgen bei einem verantwortungsvollen Umgang mit künstlicher Befruchtung zu berücksichtigen sind.“²⁴

Am Beispiel der technisch assistierten Reproduktion – stellvertretend für viele andere umstrittene Themen, nicht nur der Bioethik – wird meines Erachtens besonders gut sichtbar, wie sich vermeintlich unanfechtbare Begründungslogiken christlicher Moral zu wandeln beginnen. Hier kann man einen sich gegenwärtig vollziehenden Prozess beobachten, dessen Ausgang noch offen ist. Dass vergleichbare Prozesse bereits weitergediehen sind, lässt sich an einer ganzen Reihe von Beispielen illustrieren. Erinnerung sei etwa an die ehemals strikte Ablehnung der Organspende, die naturrechtlich mit dem Totalitätsprinzip begründet wurde, bevor sie dann als Akt der Nächstenliebe und der universalen Geschwisterlichkeit²⁵ für gut geheißen wurde. Ein anderes Beispiel ist die Umformulierung einer Passage im Katechismus zur Todesstrafe durch Papst Franziskus im Jahr 2018²⁶: Sie wird darin nun katego-

²⁴ Ernst, Am Anfang und Ende des Lebens (s. Anm. 14), 289.

²⁵ Vgl. etwa jüngst: *Franziskus*, Ansprache an die italienische Vereinigung für die freiwillige Organ-, Gewebe- und Zellenspende (AIDO) (13. April 2019), http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/april/documents/papa-francesco_20190413_donazione-organi.html [Zugriff am 22.03.2021].

²⁶ Die ursprüngliche Passage im *Katechismus der Katholischen Kirche* (1997) lautete: „Der Schutz des Gemeinwohls der Gesellschaft erfordert, daß der Angreifer außerstande gesetzt wird zu schaden. Aus diesem Grund hat die überlieferte Lehre der Kirche die Rechtmäßigkeit des Rechtes und der Pflicht der gesetzmäßigen öffentlichen Gewalt anerkannt, der Schwere des Ver-

risch verurteilt – was bis zu diesem Zeitpunkt in dieser Eindeutigkeit nicht geschehen war. Die Kirche erklärt nun „im Licht des Evangeliums“ die Todesstrafe für unzulässig: Ethisches Argument ist die Universalität der unverlierbaren Personenwürde²⁷. Der Rekurs auf die Menschenwürde führt hier also zu einer Abkehr von der jahrhundertelangen Rechtfertigung der Todesstrafe als Wille Gottes. Die Kirche zeigt sich bereit, über moralische Bewertungen nachzudenken, bestimmte normative Begründungen auf den Prüfstand zu stellen, abzuschwächen, anders zu akzentuieren oder auch zu revidieren. Ob unter der Bedingung, dass keine Beeinträchtigung des Kindeswohls zu befürchten ist und die Frage der überzähligen Embryonen gelöst wird, zumindest die homologe Variante der technisch assistierten Reproduktion explizit als moralisch legitim beurteilt werden könnte, wird sich erweisen müssen.

Diese skizzenhaften Darlegungen mögen ausreichen, um einen Eindruck sowohl von den zumindest fürs Erste abgeschlossenen, aber auch von den unabgeschlossenen Veränderungsprozessen christlicher Moral zu vermitteln. Die Frage ist nun aber, ob diese Aufbrüche, Prozesse und Umorientierungen, die von vielen Beobachtern innerhalb des christlichen Binnendiskurses als Weiterentwicklung christlicher Moralverkündigung begrüßt werden, auch aus einer Außenperspektive so wahrgenommen werden. Aufschlussreich und ernüchternd zugleich erscheint hier die folgende Einschätzung eines Medizinethikers, die von exemplarischer Bedeutung sein dürfte.

3. Schlaglichter auf das gegenwärtige Krisenpanorama

Urban Wiesing setzt sich in einem 2018 veröffentlichten Text explizit mit den päpstlichen Aussagen von 1987 und 2008 zur Reproduktionsmedizin auseinander.²⁸ Der Medizinethiker attestiert der katholischen Position eine nicht zu überbietende Selbstgewissheit und einen nicht zu überbietenden

brechens angemessene Strafen zu verhängen, ohne in schwerwiegendsten Fällen die Todesstrafe auszuschließen.“ (KKK, Nr. 2266) Vgl. dazu *St. Goertz, Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*, in: Ch. Breitsameter/St. Goertz (Hg.), *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge* (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. Br. 2018, 67–81, 68–73.

²⁷ Vgl. ebd., 71.

²⁸ Anlass dafür war ein Studientag während der 200-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen unter dem Motto „Nicht ohne die anderen“, zu dem Wiesing eingeladen war.

Anspruch.²⁹ Den Reproduktionstechnologien unterstelle das Lehramt „höchste Unsittlichkeit und eine niederträchtige Denkungsart“, so Wiesing. Die Anliegen hilfeschender Menschen würden abgewertet, der Text äußere sich „abschätzig“ gegenüber Paaren, die an Kinderlosigkeit litten. Sie würden sich selbst „zum Herren über Leben und Tod nach Belieben“ machen. Mit Blick auf das zugrunde gelegte Verständnis vom ehelichen Geschlechtsakt als einzig würdigem Ort der Fortpflanzung fragt Wiesing, ob dann jedem dritten Elternpaar per se Verantwortungslosigkeit zu unterstellen sei – 35 Prozent der Kinder werden mittlerweile außerhalb einer Ehe geboren. Als „Gipfel des Unverständnisses“ bezeichnet der Medizinethiker schließlich die Aussage in *Donum Vitae*, dass Paare aufgerufen seien, in ihrer ungewollten Kinderlosigkeit „die Gelegenheit für eine besondere Teilnahme am Kreuz des Herrn“ zu entdecken. Er fragt: „Wen glaubt die Instruktion mit diesen Worten erreichen zu können?“ Wiesings Antwort ist eindeutig: Die Verbote würden gar nicht wahrgenommen, geschweige denn befolgt, und sie diskreditierten alle, die den diesen Verboten zugrundeliegenden Begründungslogiken nicht folgten. Die Analyse Wiesings lässt eine ganze Reihe von Krisenphänomenen christlicher Moral hervortreten, die in einer Dystopie aufgegriffen werden könnten.

Das Krisenpanorama ließe sich unschwer erweitern, denn von vielen säkular-gesellschaftlichen Akteuren werden kirchliche Stellungnahmen zunehmend kritisch oder zumindest ambivalent wahrgenommen.³⁰ Lediglich zwei Stimmen seien hier aus einem anwachsenden Chor von Kritikern herausfiltriert: So kritisierte etwa der CDU-Politiker Jens Spahn mit Blick auf die Migrationsdebatte: „Ich empfinde es als irritierend, wenn ein religiös inspirierter oder kirchlich unterstützter Moralismus um sich greift und von der Gesellschaft wie der Politik fordert, seiner engen Gesinnungsethik Folge zu leisten.“³¹ Und der Bioethiker Hans-Martin Sass spricht von „ebenso komplexen wie gefährlichen Schattenseiten religiöser Ethik und religiöser Diskursdominierungsversuche in den pluralistischen Gesellschaften“³².

²⁹ Alle Zitate in diesem Abschnitt: U. Wiesing, Nicht ohne die Anderen? Ganz ohne die Anderen!, in: ThQ 198 (2018), 88–94.

³⁰ Vgl. A. Lob-Hüdepohl, Zwischen Prophetie und Schweigen. Zum Geltungsanspruch ‚religiöser‘ Argumente im Raum politischer Öffentlichkeit, in: StZ 140 (2015), 173–184.

³¹ *Domradio.de*, Spahn kritisiert kirchlichen Moralismus in politischen Debatten, www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2018-11-24/spahn-kritisiert-kirchlichen-moralismus-politischen-debatten [Zugriff am 17.03.2021].

³² H.-M. Sass, Relevanz religiöser Ethik in pluralistischer Gesellschaft?, in: A. Holderegger/D.

Aber auch mit Blick auf die direkten Adressaten christlicher Moralverkündigung lassen sich enorme Verdunstungsprozesse der moralischen Autorität beobachten, wie sich im Kontext der kirchlichen Position zur Reproduktionsmedizin bereits andeutete. Hier ist eine sich seit Jahrzehnten verstärkende Dissoziation von Lehre und Leben zu diagnostizieren. In der westlichen Welt habe sich längst, so Magnus Striet, eine „katholische Schizophrenie“ ausgebreitet, nach dem Motto: „Lehre war Lehre, und das Leben wurde gelebt.“³³

Doch würde die hier in aller Kürze angedeutete zunehmende Marginalisierung der Kirche als moralischer Autorität sowohl für die persönliche Lebensführung als auch im Hinblick auf gesellschaftlich umstrittene Fragen völlig unzureichend erfasst, wenn man den tausendfach verübten sexuellen und spirituellen Missbrauch von Kindern, Jugendlichen und Frauen durch Kleriker und seine jahrzehntelange Vertuschung nicht mit in den Blick nähme. Dieser und die Tatsache, dass immer wieder begründeter Anlass für die Annahme besteht, Kirchenvertreter wollten einer schonungslosen Konfrontation mit dieser Schuldgeschichte ausweichen und es so vermeiden, Konsequenzen zu ziehen, verschärfen die Krise christlicher Moral in einem bislang nicht erreichten Ausmaß.

Diese hier nur knapp skizzierten gegenwärtigen Krisenphänomene könnten nun Ausgangspunkte eines dystopischen Entwurfs christlicher Moral werden. Doch wie bereits einleitend angekündigt, ist die Ausgestaltung einer solchen Dystopie ein noch ausstehendes Zukunftsprojekt. Lediglich drei grundlegende Aspekte, allesamt Elemente einer sich abzeichnenden Verlustgeschichte, sollen an dieser Stelle Erwähnung finden: Christliche Moral steht erstens in der Gefahr des Verlusts ihrer gesellschaftlichen Relevanz und ihres Einflusses auf Debatten zu ethisch umstrittenen Themen. Sie steht zweitens in der Gefahr des Verlusts ihrer Glaubwürdigkeit insbesondere im Hinblick auf ihr Selbstverständnis als Anwältin der Marginalisierten und Leidenden. Und sie steht drittens in der Gefahr des Verlusts ihrer Anerkennung als moralische Autorität nach innen wie außen.

Müller/B. Sitter-Liver/M. Zimmermann-Acklin (Hg.), *Theologie und biomedizinische Ethik. Grundlagen und Konkretionen (SThE 97)*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 43–61, 52.

³³ M. Striet, *Jenseits von Heteronomie – oder: Kirche als Glaubensagentur*, in: J. Sautermeister (Hg.), *Kirche – nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg i. Br. 2019, 117–136, 133.

4. Blinde Reflexivität überwinden

Und die theologische Ethik? Welche epistemischen Kräfte könnte sie im Angesicht der Krise christlicher Moral generieren? Hierzu einige fragmentarische Anregungen: Der christliche Glaube ist nicht reduzierbar auf Moral, aber ohne eine wirksame und erkennbar dem Menschen zugewandte Moral lässt sich Gottesliebe, die im Glauben nach einem Ausdruck verlangt, nicht leben. Deshalb rüttelt die Vorstellung eines vollständigen Verlusts moralischer Autorität an den Grundfesten christlichen Selbstverständnisses. Nichts weniger als eine der Herzkammern des christlichen Glaubens würde damit stillgelegt: „Für die Kirche ist aus Gründen ihres Auftrags moralische Autorität unverzichtbar. Ihr Verlust trifft sie ins Mark. Als Christen glauben wir an einen menschenfreundlichen Gott, der das Heil aller Menschen will, der den Menschen als sein Bild auf Erden aufrichtet, ihn von allem Götzendienst und ideologischen Zwängen befreit und zu Gerechtigkeit und Liebe befähigt.“³⁴

Um der in ihrer Radikalität fiktiven, aber auf faktisch gegebenen Krisenphänomenen basierenden Verlusterzählung christlicher Moral zu begegnen, ist vor allem eines notwendig: Es müssen Möglichkeiten eruiert werden, wie die *blinde Reflexivität* überwunden werden kann. Dabei steht die grundlegende Frage im Mittelpunkt, wie das Wissen um den drohenden Verlust in ein Handeln münden kann, das wirksam zur Abwendung der befürchteten Entwicklung beitragen könnte. Darin sehe ich eine der drängendsten und herausforderndsten Aufgaben gegenwärtiger theologischer Ethik. Sie kann nicht im Handstreich erledigt werden. Deshalb können in diesem Text nur einige wenige Schritte angedeutet werden, die zum weiteren Nachdenken in dieser Perspektive anregen sollen.

Zunächst scheint es notwendig, die bestehenden Denkräume der Theologie, in denen auch die theologische Ethik ihrer Aufgabe als Reflexionswissenschaft christlicher Moral nachkommt, konsequenter zu nutzen: Welcher Wissenschaft, wenn nicht der Theologie, ist das Wissen um ihre eigenen epistemologischen Grenzen tiefer eingraviert?³⁵ Keine andere Disziplin ist durch die großen Umformungsprozesse der Neuzeit so sehr wie die Theologie „zur kritischen Reflexion und Transformation des eigenen Selbstver-

³⁴ G. Kruij, *Ins Mark getroffen. Wie kann die Kirche moralische Autorität zurückgewinnen?*, in: *HerKorr* 65 (2011), 173–178, 174.

³⁵ Vgl. F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 277.

ständnisses genötigt worden. [...] Die kritische Rückfrage nach Sinn und Notwendigkeit des eigenen Tuns ist zu einem konstitutiven Moment theologischer Selbstbesinnung geworden.“³⁶ Diese Nötigung zur Selbstreflexion könnte theologische Ethik in eine produktive Ressource zur Krisenbewältigung christlicher Moral ummünzen.

Eine daraus entspringende Haltung der Selbstdistanz bringt die Bedeutung der geschichtlichen Dimension christlicher Moral zum Bewusstsein.³⁷ Eine solche geschichtliche Perspektivierung klärt zum Beispiel die Frage, warum christliche Moral bis in unsere Tage vor allen Dingen als kirchliche Moral wahrgenommen wird. Dies hängt mit einer Entwicklung zusammen, die Soziologen mit dem Aufstieg des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. Jahrhundert in Verbindung bringen. Das Naturrechtsdenken sollte eine universal gültige Moral für alle Menschen werden und die kirchliche Autorität verstand sich als Hüterin dieser Moral. Dagegen sieht sich in einer pluralen Gesellschaft jede Annahme damit konfrontiert, „durch die Welt und das Wissen der anderen fraglich“³⁸ zu werden. Dieser Einsicht in ihre geschichtliche Grundsignatur kann sich auch die christliche Moral nicht verschließen. Ihre Legitimationsgrundlage ist nicht der „Nimbus überzeitlicher Geltung“³⁹, ihre Legitimationssicherung nicht Autorität, sondern es ist die vernünftige Einsicht. Die Tatsache des geschichtlichen Geworden-Seins von Normen ist keine Kröte, die die christliche Moral zu schlucken hat. Vielmehr ist sie der Schlüssel dafür, eine den Menschen in ihren historisch und kulturell bedingten Lebensrealitäten zugewandte Moral zu sein.

Eine selbstreflexive Ethik, für die Geschichtlichkeit konstitutiv ist, verändert nicht nur den Blick auf *Normbegründungen*, sondern auch den Umgang mit *Normkonflikten*. Christliche Moral wird sich nicht länger als reine Gebots- und Verbotsmoral entwerfen können. Doch es geht dabei nicht einfach nur um die Forderung nach einer möglichst lebensnahen Moral um einer besseren Anschlussfähigkeit willen. Es sind vielmehr theologische Gründe, die für eine Moral sprechen, die sich aufgeschlossen gegenüber den

³⁶ Beide Zitate: F. Nüssel, *Theologie als Kulturwissenschaft?*, in: ThLZ 11 (2005), 1153–1168, 1153.

³⁷ Nicht nur, aber auch in dieser Perspektive ist die Bedeutung der umfangreichen moralhistorischen Arbeiten von Stephan Ernst für das Fach Moraltheologie/Theologische Ethik gar nicht hoch genug einzuschätzen.

³⁸ P. Strohschneider, *Krisen von Vorbehaltlichkeit*. Vortrag zum 200-jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, www.thq-online.de/inhalte.php?jahrgang=2018&ausgabe=1&artikel=3 [Zugriff am 17.03.2021].

³⁹ *Striet*, *Jenseits von Heteronomie* (s. Anm. 33), 129.

Ambiguitäten des Lebens zeigt. Dass sich Normen für Umformulierungen zugänglich erweisen, dass gesellschaftliche, kulturelle Bedingungen und auch spezifische persönliche Kontexte zu berücksichtigen sind, ist deshalb notwendig, weil sie in der Gefahr stehen, Leid zu verursachen. Christliche Moral muss sich fragen, an welchem moralischen Anspruch sie sich selbst messen lassen will. Wenn sie in ihrer biblischen Verwurzelung eine ganz klare Option für Gerechtigkeit hat und den Leidenden Autorität zuspricht, dann muss sie auch selbst in ihrem moralischen Selbstverständnis diesem Anspruch genügen, die Ursachen von Leid zu bekämpfen. In dieser Perspektive muss etwa die Gender-Thematik als eine zutiefst gerechtigkeitsrelevante Kategorie noch viel stärker ein Grundthema christlicher Ethik werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine christliche Moral, die zukunftsfähig sein will, im Reflexionshorizont einer christlichen Ethik stehen könnte, die sich wie folgt charakterisieren lässt: Sie weiß sich vernünftiger Begründbarkeit und dem Wissen um ihre eigenen epistemologischen Grenzen verpflichtet. Sie ist sich ihrer geschichtlichen Bedingtheit und damit auch der Wandelbarkeit von Normen bewusst. Sie ist für die Erfahrungen und Lebensrealitäten von Menschen nicht nur konstitutiv offen, sondern lässt sich von ihnen auch irritieren und verändern. Sie bekämpft Leid und damit jegliche, auch die ihr selbst inhärenten Formen von Ungerechtigkeit, und sie ist schließlich eine im Horizont des Glaubens stehende Ethik, die der Hoffnung Ausdruck verleiht, dass das, was ist, nicht alles ist.

Eine so verstandene christliche Ethik wird die Rolle, die christliche Moral in gesellschaftlichen Debatten bislang spielte, verändern. Wie, das soll abschließend noch einmal auf das Beispiel der Reproduktionsmedizin zurückkommend, zumindest ansatzweise konkretisiert werden.

5. Konstruktive Einmischungen

Viel zu selten werden in gegenwärtig geführten bioethischen Debatten – dafür ist die Debatte um die technisch assistierte Reproduktion nur ein Beispiel unter vielen anderen – die impliziten anthropologischen Grundannahmen, die jeder medizinethischen Aussage zugrunde liegende jeweilige „Referenzanthropologie“⁴⁰ thematisiert. Den Blick für die in gesellschaftli-

⁴⁰ A. Bondolfi, Die moralischen Prinzipien medizinischen Handelns, in: H. Müller/Ders. (Hg.), Medizinische Ethik im ärztlichen Alltag, Basel/Bern 1999, 83–122, 84.

chen Diskursen wirksamen, aber selten reflektierten Menschenbilder zu schärfen, könnte eine der vorrangigen Aufgaben christlicher Ethik sein. Und zwar deshalb, weil sie sich selbst bereits seit längerer Zeit mit der Aufgabe konfrontiert sieht und auseinandersetzt, ihre eigenen anthropologischen Engführungen auf den Prüfstand zu stellen. So setzt sie sich etwa mit einem „naturrechtlich aufgeäumten Essentialismus [...] [auseinander], der ein universales, ahistorisches und invariantes Wesen von Entitäten postuliert, welches sich deskriptiv erfassen lässt und zugleich normativ aufgeladen ist. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Essentialismus in einer plural verfassten und an Autonomie orientierten Gesellschaft überaus problematisch sein muss.“⁴¹

Zugleich macht sie aber im Hinblick auf eine sich als provisorisch verstehende Anthropologie, die keinerlei normative Aussagen über den Menschen für gerechtfertigt hält, auf die Gefahr aufmerksam, dass hier möglicherweise „Normen, welche gesellschaftlich in einem bestimmten Kontext als ‚konsensfähig‘ oder als ‚bequemer‘ erscheinen“⁴², verteidigt werden. Die Perspektive, für gerechtere Verhältnisse einzutreten, könnte hier aus dem Blickfeld geraten. Dem Glauben an die normative Kraft des Faktischen könnte eine christliche Moral den Glauben an einen Menschen entgegensetzen, der an mehr als an das Menschenmögliche zu glauben vermag, und der zugleich um die bleibende Fragilität menschlichen Lebens, die kein Machbarkeitsversprechen bezwingen wird, weiß. Auch diese Perspektive könnte in manchen medizinethischen Diskursen der Gegenwart Engführungen aufbrechen.

Die Kritik am Machbarkeitsversprechen ist vor allem im Hinblick auf die Reproduktionsmedizin noch einmal in den Mittelpunkt zu rücken. Zu fragen ist, warum der Wunsch nach Machbarkeit solche Triumphe feiert und was für eine tiefe Sehnsucht in ihm zum Ausdruck kommt, aber auch, wer den Glauben daran gezielt befördert und von seiner Kommerzialisierung profitiert – und schließlich: ob und wenn ja, was für Alternativen es zu dieser Machbarkeitsillusion gäbe, jenseits des Diktats der Leidensnachfolge.

Der Logik eines Ethos der Gleich-Gültigkeit⁴³, das moderne Technologien suggerieren, indem so getan wird, als wären alle Optionen gleich gültig,

⁴¹ M. Quante, *Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung. Eine philosophische Skizze*, in: J.-C. Heilinger/J. Nida-Rümelin (Hg.), *Anthropologie und Ethik (Humanprojekt 12)*, Berlin u. a. 2015, 37–58, 54.

⁴² Bondolfi, *Die moralischen Prinzipien medizinischen Handelns* (s. Anm. 40), 85.

⁴³ Vgl. K. Harwood, *The Infertility Treadmill. Feminist Ethics, Personal Choice, and the Use of Reproductive Technologies*, Chapel Hill 2007.

könnte christliche Moral in den öffentlichen Debatten eine Moral der Parteilichkeit entgegensetzen, die Technologien sowohl in ihren lebensdienlichen als auch in ihren zerstörerischen Potentialen in den Blick nimmt.

Dabei wird sie dies tun mit Blick auf den Menschen, der verantwortliche Entscheidungen für sein Leben treffen muss. In diesem Sinne wird christliche Moral dafür eintreten, den Menschen nicht bevormundend gegenüberzutreten, sondern sie im Vertrauen auf ihre Fähigkeiten ohne moralisierenden Eifer zu ermutigen, Gutes zu tun. Denn letztlich ist nur das moralisch gut, was derjenige, der es tut, auch einsieht. Dieses Plädoyer für Autonomie läuft gerade im Kontext der reproduktiven Selbstbestimmung jedoch immer auch Gefahr, zu einer Chimäre zu werden. Vermeintlich individuelle Entscheidungen der Frau sind nur unter Berücksichtigung der Relationen und Systemlogiken zu verstehen, denen sich Frauen im durchökonomisierten Reproduktionsprozess ausgesetzt sehen. Um so weitreichende Lebensentscheidungen treffen zu können, wie sie die Reproduktionsmedizin ermöglicht, braucht es in pluralen Gesellschaften vor allem Räume, die jenseits ökonomischer Interessen Möglichkeiten des gemeinsamen Nachdenkens eröffnen.

Und noch ein weiteres spannungsgeladenes Gefüge zeigt sich nun: Das, was der einzelne als gelingende individuelle Konzeption seines Lebens begreift, „muss sich mit der intersubjektiven Konzeption eines guten Lebens nicht decken“⁴⁴. Das heißt also: Was die einzelne als gut für sich erkennt, muss nicht gut für alle sein, im Sinne von gerecht. Man schaue nur auf das Phänomen der so genannten „Reproreisen“: Immer mehr ungewollt kinderlose Paare etwa fahren ins Ausland, um dort eine Leihmutter in Anspruch zu nehmen. Rigide Verbote können hier wenig ausrichten. Letztlich ist jeder einzelnen Person als mündiger Bürgerin bzw. als mündigem Bürger „die Verantwortung für das eigene Leben, einschließlich etwaiger Verfehlungen“⁴⁵ zuzumuten und zuzurechnen. Im Kontext der reproduktiven Selbstbestimmung ist hier aber auch auf die Gefahr einer individualistischen Engführung hinzuweisen. Fortpflanzung ist ein Beziehungsgeschehen, und deshalb kann die Frage nach der Verantwortung gegenüber den an diesem Geschehen Beteiligten niemals losgelöst von einem Kinderwunsch beantwortet werden.

Christliche Moral in Bezug auf die Reproduktionsmedizin, wie sie hier in aller Kürze skizziert wurde, könnte hier notwendige Freiheitsräume eröff-

⁴⁴ Quante, *Pragmatistische Anthropologie* (s. Anm. 41), 52.

⁴⁵ O. Höffe, *Gibt es christliche Politik – und wenn ja, warum und wie viel?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 89, 15.04.2019, 6.

nen. Sie könnte in den Debatten um technisch assistierte Reproduktion, aber nicht nur dort, für eine neue Nachdenklichkeit über das Gute und das Gerechte eintreten und damit zu einem produktiven Störfaktor werden. Denn diese Perspektive wird in vielen technologisch und ökonomisch boomenden Bereichen der *Life sciences* dezidiert ausgeblendet. Christliche Moral könnte dann *ihre* Vorstellungen vom Guten einbringen, und sie könnte der Gerechtigkeitsfrage zu neuem Ansehen verhelfen, und dies gerade vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen – unter der Voraussetzung, dass sie sich ihnen stellt: „Gerade eine Institution, die weiß und authentisch bekennt, wo, wie, weshalb sie schuldig geworden ist, kann einen bitter erfahrenen Blick darauf entwickeln, was gesellschaftlich in Wirtschaft und Politik, Kultur und Öffentlichkeit falsch läuft.“⁴⁶

6. Hellsichtig werden

Die hier vorgelegten Gedanken sind tastende Denkversuche. Im besten Fall deuten sie eine Richtung an, in die im Angesicht der Krise christlicher Moral weiterzudenken ist. Eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für eine produktive Konfrontation mit dieser Krise ist, sie in ihrem ganzen Ausmaß wahrzunehmen. Eine Dystopie christlicher Moral, deren Umriss hier nur schemenhaft skizziert werden konnten, kann die Augen für die entscheidende Frage öffnen: Wie kann das Wissen um die Krise in ein Handeln transformiert werden, wie kann es gelingen, die *blinde Reflexivität*, von der eingangs die Rede war, zu überwinden? Dupuy hatte die Herausforderung darin erkannt, dass auch das Wissen um eine nahende Katastrophe nichts verändere, solange dieses Wissen nicht geglaubt werde. Horn formuliert diesen meines Erachtens zentralen Punkt in einem Text zur Corona-Krise so: „This is not only a problem of knowledge, but also one of agency. It is about not only *knowing* something, but also *believing* it – and acting on this conviction.“⁴⁷

Diese Frage, wie etwas, das wir wissen, auch geglaubt, das heißt so angeeignet werden kann, dass es zum Handeln motiviert, ist eine der großen Fragen, die für die Menschheit offensichtlich eine existentielle Bedeutung haben

⁴⁶ H.-J. Sander, Sozialethik, theologisch. Der *locus theologicus alienus* Menschenrechte, in: M. Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg 2015, 252–278, 253f.

⁴⁷ Horn, *Anthropocene and Covid-19* (s. Anm. 3), 134.

wird. Es geht, anders formuliert, um die Frage nach der Motivationskraft und um die Frage, woher eine Motivation zu handeln ihre Ressourcen nehmen könnte. Wie wird eine rational begründbare Überzeugung – theologisch könnte man von Glauben sprechen – handlungswirksam?

Die Frage nach der Relevanz des Glaubens für unser Handeln und danach, ob und wenn ja, wie der Glaube zum Handeln motiviert, sind Fragen, mit denen in besonderer Weise die theologische Ethik ringt. Dabei könnte man das Christentum insgesamt gewissermaßen als einen einzigen großen Antwortversuch auf diese Frage verstehen. Denn daran, ob und wenn ja, wie der Glaube in der Welt zum Wohl der Menschen wirksam wird, entscheidet sich in einem nicht zu unterschätzenden Maß seine Glaubwürdigkeit.

So hat sich die Motivationsfrage letztlich als neuralgischer Punkt im Hinblick auf die Abwendung möglicher zukünftiger Krisen und Katastrophen erwiesen. Das Christentum könnte hier seine besondere Expertise bezüglich der Motivationskraft des Glaubens in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Es könnte an der Überwindung *blinder Reflexivität* mitwirken, damit wir im Angesicht der imaginierten Katastrophen (endlich) anfangen, das zu tun, von dem wir wissen, dass es notwendig ist, um Schlimmeres zu verhindern. Es ist nicht unmöglich, denn – so hat es Stephan Ernst einmal formuliert: „Der Glaube kann *hellsichtig* machen.“⁴⁸

⁴⁸ St. Ernst, Das ‚christliche Menschenbild‘. Norm oder Fiktion?, in: E. Garhammer (Hg.), *BilderStreit. Theologie auf Augenhöhe* (WTh 3), Würzburg 2007, 141–168, 166. [Hervorhebung i. Orig.]