

# Christliche Religion und moralische Praxis

## Moraltheologische Bestimmungsversuche

*Stephan Goertz*

Die neuzeitliche ›Erfindung‹ eines allgemeinen Religionsbegriffs geht mit der Frage der moralischen Funktion von Religion einher. Der Religionsbegriff emanzipiert sich dabei von seinen christlich-konfessionellen Bestimmungen. Die Religionskriege des 17. Jahrhunderts, darauf ist oft hingewiesen worden, machen aus ihm einen politischen Begriff. „Bezeichnete er vormals die Intensität von Frömmigkeit, so wurde er zum Gattungsbegriff, mit dessen Hilfe Religionskonflikte zivilisiert werden sollten.“<sup>1</sup> Das vitale Interesse an einem friedlichen Gemeinwesen steht am Anfang der modernen Funktionalisierung von Religion. Jenseits aller konfessionellen Differenzen soll die postulierte natürliche, d.h. zum Wesen des Menschen gehörende Religion die Bürger zu guten Bürgern machen, indem sie sie zur Befolgung ihrer Pflichten anhält. Religion, so etwa JOHN LOCKE oder JEAN-JACQUES ROUSSEAU – und zuvor schon MACHIAVELLI – soll die Legitimität staatlichen Handelns sicherstellen.<sup>2</sup> Die moderne Zivilreligion ist geboren.<sup>3</sup> „War man früher“, so ROLF SCHIEDER, „am frommen, der Obrigkeit gehorsamen Untertan interessiert, so soll heute die Religion Werte vermitteln, Zusammenhalt fördern und soziales Engagement unterstützen“.

---

<sup>1</sup> R. Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a.M. 2001, 81.

<sup>2</sup> Vgl. E. Feil, *Religion und Moral? Eine historische Rückfrage in systematischer Perspektive*, in: P. Fonk/U. Zelinka (Hg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft*. FS B. Fraling (SThE 81), Freiburg 1999, 41-50.

<sup>3</sup> Vgl. dazu neben Schieder, *Religion*, zuletzt das diesem Thema gewidmete Heft 2 der ThQ 183 (2003).

zen.“<sup>4</sup> So kommt es zu einem Verdoppelungseffekt: Religion soll für den als bestehend vorausgesetzten gesellschaftlichen Wertekonsens eine zusätzliche Stütze darstellen. Bekennt sie sich zu dieser Funktion, erfährt sie politische und soziale Anerkennung, was nicht mit lebensrelevanter Bedeutung zu verwechseln ist. »Die Gesellschaft«, so könnte verkürzt gesprochen die hier anvisierte Situation wiedergegeben werden, braucht Religion, aber nicht das individuelle Gesellschaftsmitglied, das von der Religion der anderen diesen Nutzen erwartet. Aber dies ist nur ein erster Grund, der zur Skepsis gegenüber Funktionalisierungsversuchen veranlasst. Ein zweiter beruht auf der Tatsache, dass sich religiöses Bewusstsein als ein kritisches gegenüber allem Bedingten erweist. Die prophetische Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens steht für diese Dimension von Religion, die sich für die bestehende gesellschaftliche und politische Praxis als gefährlich erweisen kann. „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“<sup>5</sup>, so in aphoristischer Zuspitzung JOHANN BAPTIST METZ. Daran, welche Praxis unterbrochen wird, entscheidet sich, ob eine so verstandene Religion für die Menschen segensreich oder bedrohlich wird. Christliche Religion kommt nicht ohne Ethik aus. Dieser Ethik stellt sich als genuines Thema die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral.

### 1. Religion als Garant der Autorität der Moral

Der Moralphilosoph VICTOR CATHREIN (1845-1931) zählt zu den herausragenden Vertretern der neuscholastischen Moraltheologie, die für etwa ein Jahrhundert die katholische Ethik dominiert hat.<sup>6</sup> In der zweiten Auflage seiner auf eine größere Verbreitung angelegten Schrift *Religion und Moral. Oder: Gibt es eine religionslose Moral?* (Freiburg i.Br. 1904) fragt Cathrein einleitend: „Gibt es eine von jeder Religion unabhängige Moral?“

---

<sup>4</sup> Schieder, *Religion*, 13. Im »Tausch« gewährt der Staat Religionsfreiheit.

<sup>5</sup> J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 150.

<sup>6</sup> Vgl. K. Siedlaczek, *Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Victor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm* (FThSt 52), Frankfurt a.M. 1997.

Das ist eine der allerwichtigsten und am häufigsten aufgeworfenen Fragen der Gegenwart, eine Frage, die tief in das praktische Leben jedes Menschen und der ganzen Gesellschaft eingreift und namentlich für das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen von entscheidender Bedeutung ist“ (ebd. 1). Cathrein geht bei der Beantwortung seiner Frage von einer doppelten Voraussetzung aus: zum einen stellt er eine wachsende Entfremdung der Gebildeten vom christlichen Glauben fest, zum anderen ist es für ihn eine ausgemachte Sache, dass die Gesellschaft ohne eine sittliche Ordnung in ihrem Bestand gefährdet ist. Ob eine sittliche Ordnung ohne Religion möglich ist oder nicht, wird so als eine Frage präsentiert, die nicht nur von akademischem oder katholischem Interesse ist. Cathreins Problemzugang kann als Reaktion auf die kulturkämpferische Marginalisierung des Katholischen verstanden werden. Der Glaube an Gott erfüllt eine gesellschafts-stabilisierende Funktion. Der Religion den Krieg zu erklären (vgl. ebd. 3), wird als gesellschaftszerstörend beurteilt. Zudem könne empirisch gezeigt werden, dass die Moral mit dem Glauben an Gott steht und fällt. Hinter der Auseinandersetzung Cathreins mit einer autonomen Moral im Sinne Kants steht auch die Befürchtung, dass mit der im 19. Jahrhundert entstandenen *Ethischen Bewegung* eine religiöse Konkurrenz heranwächst. „Während die ethischen Gesellschaften die Moral von der Religion im hergebrachten Sinn unabhängig machen wollen, erheben sie andererseits die sittliche Ordnung selbst zum Gegenstand der religiösen Verehrung“ (ebd. 28), so Cathreins nicht unbegründete Sorge. Seine Kritik an einer autonomen Moral ist zugleich ein Kampf um die Bewahrung der Freiheit einer konfessionellen Erziehung (vgl. ebd. 73ff.), ein Beispiel, wie der Selbstbehauptungswille des Katholizismus zu einem Moment des Ringens um eine freiheitlich-plurale Gesellschaft werden konnte, wenn auch unintendiert.

Seine Apologie beginnt Cathrein dann mit Begriffsklärungen. Als *natürliche Moral* gilt ihm die Gesamtheit dessen, was der Mensch durch das ihm geschenkte Licht der Vernunft ohne die Hilfe einer Offenbarung als das Sittliche erkennen kann. Materialiter bestehe die Moral aus dem, was, so die Grundformel, dem Menschen angemessen ist und seinem Wesen entspricht (vgl. ebd. 52-57). Aus dem ersten Grundsatz der praktischen Vernunft, den Cathrein gut thomanisch in dem Prinzip *Das Gut ist zu tun, das*

*Böse ist zu meiden* (S.Th. I-II, 94,2) findet, sollen sich alle Regeln der natürlichen Moral ableiten lassen. Auch die durch nähere Bestimmungen gewonnenen *positiven Gesetze* gehören zur natürlichen Moral, weil sie Gesetze jener Autoritäten sind, die wir durch die Vernunft anzuerkennen genötigt sind. Neben dem Buch der Schöpfung aber hat sich Gott auch in den Heiligen Schriften und in Jesus Christus geoffenbart. Die Verkündigung der Wahrheit und die Übermittlung der Gnadenschätze ist von Christus an die Apostel und ihre Nachfolger übertragen worden. Die *übernatürliche* christliche Moral setzt die natürliche Moral voraus, hebt sie in eine höhere Ordnung und schärft sie neu ein. Zudem gibt es nähere christliche Bestimmungen der natürlichen Ordnung, die zuerst Christus, dann die Kirche getroffen hat, etwa die Bestimmungen über die rechte Weise der gottesdienstlichen Feiern.

Unter *Religion* versteht Cathrein das *Verhältnis des Menschen zu Gott*, christlich: den Glauben an das „Dasein des persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes“ (64). Alle Bestimmungen von Religion, die davon abweichen und an die Stelle des Gottes-Verhältnisses etwa ein Gefühl gegenüber dem Kosmos setzen, werden von Cathrein schroff als Missbrauch des Ausdrucks Religion zurückgewiesen. „Wir betrachten es ... als verwerfliches Tun, wenn man die Etikette ›Religion‹ auf allerlei Surrogate klebt“ (67). Dies sei Ausdruck von fehlender Überzeugungskraft oder mangelnder wissenschaftlicher Redlichkeit. Entsprechend der Differenz zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Moral, gibt es für Cathrein auch die zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Religion. Weil bereits die Vernunft das Dasein Gottes erkennen kann, ist die Religion Teil der natürlichen Moral, denn sittliche Pflichten gegenüber Gott können ohne Offenbarung erkannt werden. Dass Gott zu ehren ist, dass gegen seine Anordnung nicht zu verstoßen ist, beides ergebe sich durch bloßes Schlussfolgern aus dem ersten Prinzip der natürlichen Moral. „Versteht man unter Religion nicht bloß die Gottesverehrung, sondern auch die Gesamtheit der durch das bloße Licht der Vernunft erkennbaren Wahrheiten, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen, so ist die natürliche Religion zugleich das notwendige Fundament der ganzen Moral“ (ebd. 69). Gott ist der Urheber der physischen wie der moralischen Ordnung, seinem

Willen hat sich der Mensch zu unterwerfen. Cathrein: „Das ist also die christliche Auffassung des Verhältnisses von Moral und Religion“ (ebd.). Die spezifisch christliche Moral ruht auf der christlichen Offenbarung. Christliche Moral und christliche Religion sind eng miteinander verwoben. Der auf der Vernunft basierende Teil der christlichen Moral aber gilt unabhängig von der christlichen Religion. Die „religiösen Wahrheiten in Bezug auf Gott den Schöpfer und Herrn und ewigen Richter des Menschen“ bilden für Cathrein „die notwendige Grundlage“ der Moral (ebd.). Widerspricht diese Behauptung aber nicht der Tatsache, dass die natürliche Moral durch die Vernunft erkannt wird? Ist für die Nicht-Christen also nicht eine von der Religion unabhängige Moral anzuerkennen? Cathrein weiß um diese Nachfrage. Seine Antwort ergibt sich aus dem schon Gesagten: „*Aber auch die allgemein menschliche Moral ist eine wesentlich religiöse Moral*“ (75). Moral wird zwar nicht als Religion begriffen, aber die Religion, genauer: der theistische Glaube, wird als Voraussetzung der natürlichen Moral konzipiert. Wer nicht an einen persönlichen Gott glaube, der könne nicht *erklären*, woher das dem Menschen ins Herz geschriebene sittliche Gesetz stamme und der kenne niemanden über sich, der von ihm Rechenschaft für sein Tun einfordert. Cathrein ist in der Frage der Geltungsbe-gründung Anti-Kantianer. Der Nachweis, dass eine von der Religion unabhängige Moral unmöglich ist, bildet das Zentrum seiner hier vorgestellten Schrift. Cathreins Haupteinwand gegen Kant betrifft die Art und Weise, wie Kant sich die Verpflichtung des Sittengesetzes denkt. Dieser hatte gezeigt, dass nur dann von Moralität gesprochen werden kann, wenn sich das Subjekt selbst zu verpflichten willens ist. Die Selbstverpflichtung ist bei Kant in aller Klarheit als Verpflichtung des Selbst durch das Selbst begriffen worden. Dagegen ist es für Cathrein schon vom Begriff der Pflicht und des Gesetzes her evident, dass nur ein anderer Wille von mir eine Unterwerfung fordern kann. Sein eigener Gesetzgeber zu sein – diesen Gedanken kann Cathrein nicht nachvollziehen, denn es gehört für ihn zum Wesen des Gesetzes, dass es nicht von meinem Willen abhängt. Das Sollen ist Resultat des göttlichen, nicht des menschlichen Willens. Handeln aus Pflicht ist Handeln, weil und wie es von der rechtmäßigen Autorität befohlen worden ist. Ich zitiere eine längere Passage, in der Cathrein den Gegen-

satz von Autonomie und Religion begründet: „Mit der vermeintlichen Autonomie kann auch keine Religion bestehen. Die Religion ist ihrem Wesen nach demütige Unterwerfung unter Gott und sein Gebot. Anbetung und Opfer gehören zu ihrem innersten Kern. Die Anbetung ist aber nichts als die demütige Anerkennung der unbeschränkten Herrschaft Gottes über uns. Nun soll es nach Kant nicht sittlich sein, diese Herrschaft anzuerkennen und etwas zu tun, weil es Gott befohlen. Kann da noch von Religion die Rede sein?“ (ebd. 158) Die kantische Idee des Menschen als Selbstzweck kann Cathrein gleichfalls nicht akzeptieren: der Mensch „ist ... von Haus aus Knecht und Diener, dazu da, den Willen seines Herrn zu erfüllen und diesen Herrn, den Endzweck aller Dinge, über alles zu lieben und zu verehren und dadurch nach diesem kurzen Erdenleben in den beseligenden Besitz des unendlichen Gutes zu gelangen“ (ebd. 159). Im Gegensatz zu Kant liegt Cathreins Interesse nicht auf dem guten Willen, d.h. auf dem Willen, der das Gesollte aus freier Einsicht will, sondern auf dem Tun der Pflicht. Ihn treibt offensichtlich die Sorge um, dass Pflicht, Recht und Autorität durch Autonomie um ihre bindende Kraft gebracht werden und damit die gesellschaftliche Ordnung riskiert wird. Wenn niemand mehr als anerkannte sanktionierende Autorität die Einhaltung der Verpflichtungen sicherstellen kann, was in nicht zu überbietender Weise für das göttliche Gericht gilt, dann ist es für Cathrein um die Moral geschehen. Dieser Zusammenhang sei nicht lediglich ein postulierter, sondern ein tatsächlicher. Die gute Lebensführung sei die Frucht der theistischen Moral. In der Geschichte nicht weniger als in der Gegenwart könne man „mit Händen greifen, zu welch übermenschlichem Heroismus die theistische Moral auf christlichem Boden den Menschen befähigt“ (ebd. 183). Religions- und Sittenverfall gingen Hand in Hand, was Cathrein mit den Selbstmordziffern, der Zahl unehelicher Geburten oder Ehescheidungen – je nach Gebiet und Staat – belegen will (vgl. ebd. 192ff.). Aber auch die Forderung der „Straflosigkeit homosexueller Verbrechen“ (ebd. 196) ist ihm ein untrügliches Anzeichen des sittlichen Niedergangs. Beides – sittlicher Heroismus aus Religion und sittlicher Verfall ohne Religion – bilden eine Art sittlichen Gottesbeweis (vgl. ebd. 4).

Cathreins Moralthologie versteht sich ausdrücklich als Apologie der „altbewährten Moral“ (209). In Zeiten des sozialen Wandels und des Aufeinanderprallens weltanschaulich-religiöser Positionen, die um gesellschaftlichen Vorrang kämpfen, setzt er auf die autoritäre Struktur und die traditionellen Inhalte der überkommenen Moral. Die eigene christliche Morallehre wird auf die Tätigkeit der gemeinsamen natürlichen Vernunft zurückgeführt, das sichert ihre Verpflichtung auch für Nicht-Christen. Die katholische Moral versteht sich nicht als die Moral einer gesellschaftlichen Randgruppe. Ihr Anspruch zielt auf alle Mitglieder der Gesellschaft. Diese sollen zudem erkennen, dass eine Abkehr von der christlichen Religion für das Gemeinwohl desaströse Folgen hat. Religion erbringt für die Moral eine unverzichtbare Leistung, was die Inhalte und was die Gesetzeskraft betrifft. So benutzt Cathrein Motive der vor-kantischen Philosophie, ersetzt jedoch die unbestimmte Zivilreligion durch den christlichen Theismus. Die Katholiken können durch diesen Ansatz ihre kognitive Außenseiterposition als zugleich ungerechtfertigt und für die Gesellschaft als schädlich erkennen. Die kirchliche Autorität erhält eine starke ethische Legitimation als Instanz der von Christus bestellten Kompetenz zur näheren Bestimmung des Gesollten. Der Preis des Modells Cathreins liegt in der Verfestigung der Abschottung gegen die moderne Ethik der individuellen Verantwortung der freien Person. An diesem Desiderat setzt die Moralthologie Bernhard Häring an.

## 2. Religion als Fundament und Kraftquelle von Moral

Selten markieren Dissertationen eine theologische Kursänderung so deutlich wie im Falle BERHARD HÄRINGS (1912-1998).<sup>7</sup> Mit der von Theodor Steinbüchel angeregten Arbeit *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug* (München 1950) wird Häring 1947 in Tübingen promoviert. Die Entstehungszeit der Arbeit fällt in die Jahre des Nationalsozialismus und des II. Weltkrieges. Für Häringens neue Verhältnisbestimmung von Religion und Moral ist dieser Erfahrungshinter-

---

<sup>7</sup> Vgl. M. Vidal, *Un Renovador de la Moral Católica*. Bernhard Häring (1912-1998), Madrid 1999, 15-33.

grund ausschlaggebend. Häring schreibt rückblickend: „Ich habe ... über die durch den kriegerischen und grausamen Nationalsozialismus mittels seiner Gehorsamsideologie ausgeübte Manipulation der Menschen nachgedacht. Dieser Gehorsam wurde auch von den Kirchen aufgrund einer mangelnden Erziehung zur Kritikfähigkeit gepflegt.“<sup>8</sup> Dagegen bedürfe es nun „einer völligen Bekehrung zum Glauben in seiner vollkommenen Reinheit, um den großen Gefahren der Ideologien widerstehen zu können: >Ordnung<, >Macht<, >trügerische Sicherheiten<, die unkritisch angenommen wurden und innerhalb aller Religionen bestehen, sowie >Pseudounschuld< und Heuchelei können die menschliche und die religiöse Autorität verderben.“<sup>9</sup> Einer gesetzesförmigen, gehorsamsverpflichteten Moraltheologie setzt Häring eine Moral der *personalen Verantwortung* gegenüber. „In diesem Sinne“, so wird die Abkehr besiegelt, „muß man den abstrakten >Essenzialismus (Lehre von den Wesenheiten), den individualistischen Selbstperfektionismus (Selbstvervollkommnung), die statische juristische >Ordnung< zu überwinden trachten. Kurz gesagt, es handelt sich dabei um eine andere Art des Denkens ...“<sup>10</sup> Die phänomenologisch ausgerichteten Analysen Härings über das Heilige und das Gute, die u.a. auf R. Otto und M. Scheler fußen, müssen hier nicht referiert werden. Entscheidend ist, dass Häring die Religion als ein *personal-dialogisches Geschehen* begreift, „sie ist Persongemeinschaft, Liebesgemeinschaft zwischen dem heiligen Gott und dem ihm gehörenden, sich ihm weihenden Menschen“ (Heilige, 271f.). In *Das Gesetz Christi* hat Häring dann wenige Jahre später, in einem mit *Zentralbegriffe der Moraltheologie* überschriebenen Absatz, seine Auffassung vom Verhältnis der Religion zur Moral zusammengefasst.<sup>11</sup> Weil Religion unverzichtbar responsorischen Charakter habe, könne sich nur eine Ethik als wirklich religiös bezeichnen, die ebenfalls diesen Wesenszug besitzt und nicht nur nachträglich eine autonome Moral

---

<sup>8</sup> B. Häring, *Moraltheologie für das dritte Jahrtausend*, Graz/Wien/Köln 1999, 13.

<sup>9</sup> Ebd. 14.

<sup>10</sup> Ebd. 13.

<sup>11</sup> B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i.Br. <sup>5</sup>1959 (<sup>1</sup>1954), 84-101; vgl. auch das Schlusskapitel *Ethik der Nachfolge* in B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, 271-290.



religiös überformt. Das Dialogische ist das verbindende Element von Religion und Moral, denn beide beruhen für Häring auf dem *Anspruch-Antwort-Schema*. Deshalb erfüllt die Moral der Nachfolge Christi in „übertragender, gar nicht zu ahnender Weise, was das Wesen des Guten wie des Heiligen fordert.“<sup>12</sup> Religion gilt als die menschlich-personale Antwort auf Gott, der sich dem Menschen zuwendet, ohne dadurch seine Heiligkeit Preis zu geben. Religion wird als bindender „Ich-Du-Bezug zu Gott“<sup>13</sup> verstanden, wie es in der typischen Diktion jener Zeit heißt. Christlicher Personalismus kreist darum für Häring von vornherein nicht um das Ich, sondern vollzieht sich als Gemeinschaft. „Religion ist Gemeinschaft mit Gott und damit auch der tragende Grund echter Personengemeinschaft von Menschen.“<sup>14</sup> Für die Sittlichkeit gilt Gleiches: „je mehr sie den Baugesetzen des Religiösen entspricht, je mehr sie von der religiösen Wesensgestalt durchformt ist, um so gesünder wird sie sein.“<sup>15</sup> Die Moral findet ihre seinsmäßige Begründung in der Religion, auch wenn es, das will Häring nicht leugnen, tatsächlich nicht-religiöse sittliche Systeme gibt. Aber auch diese haben den Gedanken bewahrt, dass der Mensch unter „einem umgreifenden Gefüge von Sinnhaftigkeit, Wert und Gesetz“ steht, das „seine freie Einfügung darunter“<sup>16</sup> verlangt. Erst religiöse Ethik jedoch lasse die Zielvorstellung der Selbstvervollkommnung hinter sich. Ihr geht es, christlich gesprochen, um die Gemeinschaft mit Gott. Also duldet es die christliche Religion nicht, so Häring, „daß der Mensch im Mittelpunkt der Ethik steht.“<sup>17</sup> Diese Dezentrierung sperrt sich gegen die Funktionalisierung der Religion für die Selbstvervollkommnung, denn die Gemeinschaft mit Gott ist kein Mittel zu irgendetwas, sondern um ihretwillen zu suchen.<sup>18</sup> Auch

---

<sup>12</sup> Ebd. 271.

<sup>13</sup> Häring, *Das Gesetz*, 86.

<sup>14</sup> Ebd. 87.

<sup>15</sup> Ebd. 88.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd. 89.

<sup>18</sup> Zumindest darf die Selbstvervollkommnung nicht erstes Motiv des Tun des Guten sein. Christlich, so Häring, *Das Heilige*, 269, gilt vielmehr gegen die Vorstellung

hier stellt Häring wieder die Parallele zur Sittlichkeit her, auch diese dürfe letztlich nicht den Menschen und sein Heil ins Zentrum rücken, sondern alleine den Gehorsam gegen Gott, das Bleiben in seiner Liebe. Weder der Religion noch der Moral erlaubt es Häring, anthropozentrisch zu sein. Sittliches und religiöses Leben werden von ihm aber nicht in eins gesetzt. Sittlichkeit als *Moral der Verantwortung* antworte nicht unmittelbar auf Gottes Wort, sondern sei zunächst „Erfüllung der Schöpfungsordnung“<sup>19</sup>. Erst indem der Gläubige sich vom Schöpfer gerufen weiß, durchformt er die Sittlichkeit religiös. Die sittliche Entscheidung aber muss jeweils in den besonderen Situationen getroffen und verantwortet werden. In ihr verwirklicht der Mensch seine sittliche Integrität, sie ist nie unverbindlich. Die Moraltheologie Härings intendiert die „Verwirklichung des sittlich-religiösen Menschen“<sup>20</sup>. Ihr geht es um ein Aufspüren der religiösen Aspekte des Sittlichen und der sittlichen Relevanz der Religion, ohne beides zu vermischen. Ihre Theozentrik wird dabei als Christozentrik ausgelegt, denn die personale Gottesbeziehung realisiert sich in der Nachfolge Christi.<sup>21</sup>

Häring hat erkannt, welche dramatischen Folgen eine Ethik haben kann, in der das Gesollte dem Menschen als fremdes und totes Gesetz begegnet.<sup>22</sup> Die Religion darf für ihn nicht als äußerliche Sanktionierung zur Moral hinzutreten. Sein Religions- und Moralverständnis will entschieden die personal-dialogische Dimension menschlichen Lebens in den Mittelpunkt stellen, ohne anthropozentrisch zu sein. Die Option „für ein mündiges Ge-

---

eines ›amour désintéressé‹, dass wir Gott lieben dürfen und sollen „nicht nur wegen seiner in sich ruhenden Wertfülle, sondern auch das sollen wir an dieser Wertfülle lieben, daß sie alle zu erfüllen und zu beseligen vermag, die sich ihr öffnen.“

<sup>19</sup> Häring, *Das Gesetz*, 95.

<sup>20</sup> Ebd. 98.

<sup>21</sup> Vgl. J. Römel/B. Hidber (Hg.), *In Christus zum Leben befreit. Für Bernhard Häring*, Freiburg/Basel/Wien 1992.

<sup>22</sup> Vgl. Häring, *Das Gesetz*, 94.

wissen aus christlicher Freiheit und glaubender Identität<sup>23</sup> ist von Häring dann in den Jahrzehnten nach *Das Gesetz Christi* entwickelt worden, programmatisch am Titel seines zweiten großen Handbuchs abzulesen: *Frei in Christus* (1979). Durch Häring, daran hat GERFRIED W. HUNOLD erinnert, kündigt sich in der Moraltheologie Neues an. Der formal-juridische Charakter der Applikationsmoral wird zugunsten einer glaubensethischen Begründung der sittlichen Eigenverantwortung überwunden<sup>24</sup>, die sich inmitten einer neuen Welt ihrer Aufgabe der Lebensgestaltung stellt, mündig, sachlich und aus einem verwurzelten christlichen Ethos heraus.<sup>25</sup> Die Zurückweisung der Anthropozentrik in der Moral erklärt, warum auch Häring, wie Cathrein, der Ethik Kants nicht folgen will, die autonome Moral ist für ihn „der Beginn einer Selbstvergottung des Menschen.“<sup>26</sup> Das Gute entziehe sich dadurch der religiösen Begründung. Der Anspruch einer den Menschen übergreifenden Ordnung schimmere bei Kant nur noch durch, als eine wirkliche Ethik könne seine Moralphilosophie deshalb nur begrenzt gelten. Absolut Gesolltes lässt sich für Häring nicht durch anthropologische Reflexionen begründen. Wirkliche Ethik begreife, dass der Mensch sich in einer Seins- und Sollensordnung vorfindet. Hier verbleibt Häring trotz seines Personalismus in einer Ordo-Ethik traditionellen Zuschnitts. Das Gute wird in diesem Sinne zum Ort des Aufbruchs zum Heiligen.<sup>27</sup> Die sittliche Qualität der Person richtet sich, so Häring mit Scheler, danach, ob sie die richtige Wertrangordnung frei entfaltet. Der sittliche Wert tritt dem Menschen im Gewissenserlebnis „durch

---

<sup>23</sup> J. Römel/B. Hidber, Vorwort, in: dies. (Hg.), *Christus*, 7-8, 7; vgl. dazu auch K. Arntz, „Der Widerspänstigen Zähmung.“ Moraltheologie als kritische Zeitgenossenschaft (1902-2002), in: *StMor* 40 (2002) 291-319, 310ff.

<sup>24</sup> G.W. Hunold, „Moraltheologie im Umbruch.“ *Feststellungen zu den geschichtlichen Verwerfungen einer theologischen Disziplin*, in: Römel/Hidber (Hg.), *Christus*, 54-65, 56.

<sup>25</sup> Vgl. B. Häring, *Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben*, Freiburg i.Br. 1959.

<sup>26</sup> Häring, *Das Heilige*, 225.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 232f.

seinen absoluten Kommandoruf der Pflicht<sup>28</sup> gegenüber. Das Reich der Werte wird nicht durch menschliche Freiheit konstituiert, sondern begegnet dieser als Sollensanspruch. Sittlichkeit wird erst da eigentlich erreicht, wo eine religiöse Begegnung vorausgeht, nämlich das Erlebnis des absoluten Selbstwertes Gottes und seiner absoluten Heiligkeit.<sup>29</sup> Die religiöse Erfahrung des Absoluten wird so zum Fundament einer jeden Ethik, die ihren Namen verdient. Dieses Absolute, dieses Heilige, wird mit dem christlichen Gott identifiziert. Härings Religionsbegriff ist ein substantiell christlicher, seine Moralthologie ist primär religiöse Ethik. Christliches Handeln sei Gottesdienst, denn es sucht nicht zuerst die eigene Vollendung. Das religiöse Bild vom Menschen wird zum Fundament wahrer Ethik. Und es ist Kraftquelle der Moral: „Ohne religiöse Einstellung, ohne ein personales Verhältnis zu Gott, ist das Gute zu machtlos.“<sup>30</sup>

Die religiöse, christozentrische Ethik Härings will der Verschwisterung von Gesinnungsethik und Gebotsethik dienen. Die eigene *Verantwortung* für die Welt von heute soll sich von der *Einsicht* in den Sinn des Gebotenen leiten lassen.<sup>31</sup> Dadurch wird Häring in den 50er Jahren zu einem der Wegbereiter der moralthologischen Erneuerung der 60er und 70er Jahre. Religion hat bei ihm keine Funktion für eine autonome Moral, sie bildet das Fundament von Moral überhaupt. Der Religionsbegriff ist dabei noch von eindeutig substantieller christlicher Prägung. Das Verhältnis der christlichen Religion zur Moral wird erst dann wieder prekär, als die Moralthologie die Autonomie der Moral zu rezipieren wagt.

### 3. Christliche Religion angesichts der Autonomie der Moral

Sowohl bei Cathrein als auch bei Häring erfüllt die Religion für die Moral unverzichtbare Funktionen, sie bildet ihr Fundament und sichert ihre Autorität. Der Religionsbegriff ist ein eindeutig christlich-substantieller,

---

<sup>28</sup> Ebd. 235.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 252.

<sup>30</sup> Ebd. 268.

<sup>31</sup> Vgl. Häring, *Das Gesetz*, 92f.

weshalb es zugleich Vorbehalte gegenüber dem Funktionsgedanken gibt. Bei Häring ist die Funktion darum eine abgeleitete, zuerst muss es der Religion – wie der Moral – absichtslos um Gott gehen. Ohne Religion komme es zu keiner für die Moral so grundlegenden Dezentrierung des Menschen. Beide sind in unterschiedlichem Maße noch der Idee eines dem Menschen vorgegebenen Ordo verpflichtet. Für eine mit dieser Vorstellung verbundene Moral erfüllt die Religion ihre Funktionen. Nicht am benutzten Religionsbegriff, sondern am zu Grunde liegenden Moralverständnis setzt die Kritik des Modells dann zunächst an.

Die Rezeption der Ethik Kants führt in der Moralthologie zu einer Anthropozentrik der Moral. Die Einsicht, dass von Moralität nur dann gesprochen werden kann, wenn sie der freien Einsicht und Einwilligung in das erkannte Gute entspringt, hat zur Folge, dass die vormals heftig attackierten Begriffe Autonomie, Selbstzweckhaftigkeit des Menschen und Anthropozentrik in der Moralthologie Eingang finden. Der Begriff der Moral unterliegt einem fundamentalen Bedeutungswandel, er reiht sich in die neuzeitliche Bewegung zum selbstverantwortlichen Subjekt ein. Die Theologie sucht den Anschluss an das moderne Selbstbewusstsein und sieht es nicht mehr exklusiv als Bedrohung an. Rückhalt und Plausibilitätsstütze findet die anthropologische Wende in der Entspannung der weltanschaulichen Antagonismen in den Nachkriegsjahren. Die Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung, die die Würde und Integrität ihrer Mitglieder solidarisch sichert, wird als gemeinsame Aufgabe und Verpflichtung erkannt. Der Katholizismus verliert in der Bundesrepublik seinen Minderheitenstatus. Die Kommunikabilität der eigenen Botschaft kann an die Stelle ihrer ängstlichen Absicherung treten. Der Dialog mit der Welt wird zum erklären Programm. In diesem Klima, das sich durch das II. Vatikanum bestätigt sehen konnte, erscheint es nur als konsequent, dass die Moralthologie beginnt, daraus Folgerungen für das eigene Fach abzuleiten. Der Blick wird frei für die theologischen Möglichkeiten, die in der Aufnahme des Gedankens der freien Person liegen. Es zeigt sich, dass theologische Gründe dafür sprechen, den Menschen als Wesen der Freiheit zu verstehen, denn nur so lässt sich das Gottesverhältnis in nicht-heteronomen Kategorien explizieren, was dem Offenbarungsverständnis angemessen ist. Die Grundintuition

dieses theologischen Ansatzes liegt in der Überzeugung, dass der Mensch sich nicht trotz, sondern nur in seiner Freiheit als ein auf Gott Bezogener verstehen lernen kann. Vernunft und Freiheit werden zu den Begriffen, um die sich die moraltheologische Selbstrevision dreht. An ihnen soll sich entscheiden, ob die Moraltheologie ihren Beitrag zu einer Humanisierung des Lebens im gemeinsamen Bemühen aller leisten kann oder nicht. Diese hier nur grob skizzierte Entwicklung bildet den Hintergrund für die Genese und Gestalt der dann entworfenen Ansätze einer *Autonomen Moral im christlichen Kontext*. Diese neue Anthropozentrik der Moral wirft dann verständlicherweise zunächst nicht die Religions-, sondern die Gottesfrage auf. Wenn Moral autonom ist, d.h. wenn das Subjekt vorgängig zur Offenbarung als sittliches Wesen gedacht werden muss, das sich selbst zur Freiheit verpflichtet weiß, dann ist die Frage unausweichlich, was dann noch *Moraltheologie* bedeuten kann. Es ist nach Gott in der Moral zu fragen. KARL-WILHELM MERKS, der diese Diskussion maßgeblich vorangetrieben und geklärt hat, schreibt zusammenfassend zur gewandelten Ausgangssituation: „An die Stelle einer vor allem durch die Religion (vor-)gegebenen Ordnung, in die die Menschen sich einzufügen haben, wenn sie die Erfüllung ihres wahren Menschseins finden wollen, hat bei vielen Moraltheologen die Idee einen zentralen Platz bekommen, dass im Ausgang vom Menschen selbst mit seinen Erfahrungen in der Wirklichkeit, seinen Nöten, seinem Verlangen, seinen Idealen die Frage nach der rechten moralischen Ordnung gestellt werden muss und darf.“<sup>32</sup>

Versperrt ist einer solchen Moraltheologie jeder Weg, der den Gottesgedanken für Interessen benutzen würde, die den der um ihre Freiheit und um ihr Glück besorgten Individuen entgegenliefen. Das christliche Bekenntnis, so der zweite Eckpunkt, kann nicht als exklusiver Zugang zum Phänomen des Moralischen gelten. Moraltheologie wird unter diesen Voraussetzungen zur *theologischen Auslegung moralischer Erfahrungen*. Gott nicht als *Verpflichtungsgrund* der Moral, sondern als deren *Sinngrund* – so spitzt MERKS die neue Sichtweise zu. Die prinzipiell allen zugängliche

---

<sup>32</sup> K.-W. Merks, Gott in der Moral, in: Th. Laubach (Hg.), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen/Basel 2003, 39-60, 45. Vgl. ders., *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998.

moralische Welt weist demnach Elemente auf, die in theologischer Deutung als Gotteserfahrungen zu begreifen sind, auch wenn dies nicht von denen, die diese Erfahrung machen, so expliziert werden muss. Die Gewissenserfahrung ist oft als dieser anthropologische Ort des Glaubens identifiziert worden, weil sie dem Menschen etwas offenbart, was ihn unbedingt angeht. „Gewissen besagt im Grunde, dass es ganz und gar nicht gleichgültig ist, ob uns das Gute gleichgültig ist. Es ist ganz offenbar etwas Wunderbares, dass der Mensch sich über seine Egozentrik hinaus orientieren und erheben kann; etwas, das uns sogar auf Gott hinzuweisen vermag ...“<sup>33</sup> Eine solche dezentrierende Erfahrung ist konstitutiv für moralisches Handeln. Wie von der Freiheitserfahrung aus Gott gedacht werden kann als Erfüllung sittlicher Freiheit, das ist das Projekt der Theologie THOMAS PRÖPPERS und seiner Schüler<sup>34</sup>, die die Freiheitserfahrung als autonom-menschliche mit ihren Implikationen zu Ende denken wollen und sich darin von denen unterscheiden, die im Menschen selbst keine Basis für eine Erfahrung von Unbedingtem erkennen können und den sittlichen Anspruch deshalb externalisieren und ihn etwa von den Werten selbst ausgehen lassen, wie bei Häring zu sehen war. Es geht dem theologischen Autonomie-denken um eine neue Weise der Deutung der moralischen Erfahrung und ihrer Vermittlung mit den in Schrift und Tradition überlieferten Erfahrungen der Menschen mit Gott. Die Gläubigen sollen sich als von Gott unbedingt angenommene und zur Verantwortung befreite Subjekte verstehen lernen können und darin ihre Würde als Gottes Ebenbild erkennen. Dieser theologische Beitrag zur Erkenntnis menschlicher Würde will die unbedingt und für alle geltenden Menschenrechte in den Mittelpunkt der normativen Bestimmungen und praktischen Bemühungen des Glaubens stellen und unterwirft auch die eigene Glaubensgemeinschaft diesem Kriterium – aus ethischen wie aus theologischen Gründen.

---

<sup>33</sup> Ebd. 55.

<sup>34</sup> Vgl. den Beitrag von Michael Böhnke in diesem Band.

#### 4. Deuten und Darstellen – die unabschließbare Propriumsdiskussion

Kennzeichnend für die Autonome Moral ist die Zurückweisung der Überzeugung, das Spezifische christlicher Moral lasse sich an bestimmten Normen festmachen, deren Begründung die Fähigkeiten der allgemeinen Rationalität übersteige. Dass eine christliche Ethik Spezifika aufweist, ist hingegen nicht strittig. Es geht darum, *welche* das sind.<sup>35</sup> Nach der Phase der Konstituierung des Paradigmas Autonome Moral wird die Propriumsfrage heute wieder aufgeworfen. Nicht zuletzt, so vermute ich, weil gegenüber der Gründungsphase des Paradigmas ein anderes Kennzeichen der modernen Gesellschaft stärker wahrgenommen wird, ihr Pluralismus. Zumal in Fragen der angewandten Ethik, die die rehabilitierte praktische Vernunft mehr und mehr in Beschlag nehmen, erweist sich die Hoffnung nicht selten als trügerisch, zu einer von allen als vernünftig angesehenen Lösung zu gelangen. Im Gegenteil stellt sich nicht selten heraus, dass in moralischen Debatten tiefliegende weltanschauliche Differenzen aufbrechen. Zwar kann es vielleicht zu einer Übereinkunft über fundamentale Prinzipien und Verfahrensweisen der Konfliktaustragung noch kommen, aber kontrovers wird es zumeist dann, wenn jenseits davon normative und praktische Konkretisierungen anstehen. In solchen moralischen Kontroversen ist weit mehr involviert als die bloße praktische Rationalität. Es geht in ihnen auch um unterschiedliche Vorstellungen davon, was menschliches Leben auszeichnet, was zu seinem Gelingen gehört und auch, wie die kulturelle und geschichtliche Situation gedeutet wird. Es hat erheblichen Einfluss auf die Art, ethische Kontroversen wahrzunehmen und anzugehen, ob die Moderne eher als eine Evolution zu mehr Freiheit und Vernunft, als Überdehnung menschlicher Machtansprüche oder als sich steigernde Disziplinierungsmacht erscheint. Eine rein negative Bestimmung der Relevanz des Glaubens, dass er nämlich die Autonomie der Moral nicht antaste, wird für FRANZ-JOSEF BORMANN den gegenwärtigen Herausforderungen

---

<sup>35</sup> Vgl. T.A. Salzman, *Specificity, Christian Ethics, and Levels of Ethical Inquiry*, in: ders. (Hg.), *Method in Catholic Moral Theology. The Ongoing Reconstruction*, Omaha/Nebraska 1999, 177-208.



deshalb nicht gerecht. Es komme – und das bestätigt unsere geäußerte Vermutung – „angesichts der inzwischen rasant fortgeschrittenen Differenzierung und Pluralisierung westlicher Gesellschaften entscheidend darauf an, das eigene kulturelle Selbstverständnis ausdrücklich zu thematisieren und argumentativ zur Geltung zu bringen“<sup>36</sup>, um dadurch das eigene christliche Profil zurück zu gewinnen. Das schließt für Bormann einen materialen Standpunkt in Fragen des guten Lebens ausdrücklich ein. Dieser dürfe nicht der Privatheit der Lebenskunst geopfert werden. Was aber bedeutet diese neue moraltheologische Offensive wiederum für konkrete moralische Fragen? Welcher Stellenwert kommt der eigenen Tradition in Fragen des guten Lebens normativ zu? Was ist heute integrationsfähig, was nicht? Steht dem gesellschaftlichen Pluralismus eine gefestigte christliche Identität gegenüber? Wie geht diese Position mit dem eigenen innerchristlichen Pluralismus auch in moralischen Fragen um? Abschließend soll angesichts dieser noch offenen Fragen ein anderer Akzent gesetzt werden.

Der Pluralismus modernisierter Gesellschaften, normativ gewollt und keineswegs ein nur zu akzeptierendes Übel, offenbart die Perspektivität der eigenen Deutungen und Wertungen der Wirklichkeit. Kontingenzbewusstsein führt zur Selbstreflexivität.<sup>37</sup> Damit verliert auch der christlich-substantielle Religionsbegriff seine Selbstverständlichkeit. Was Religion ist, wird von der Frage abgelöst, was als Religion funktioniert. Und weil unter diesem Blickwinkel immer weitere und neue Phänomene als religiös qualifiziert werden – bis hin zum Fußball oder den Medien –, büßt der Begriff seine Eindeutigkeit ein. Zugleich wechselt mit der Funktionalisierung auch der Bezugspunkt von Religion. Nicht mehr Gott, wie im substantiellen Denken, sondern die Gesellschaft und die Individuen werden zu den Bezugsgrößen, denn es geht nun darum, welche Funktion für die Gesellschaft oder für die Individuen Religion erfüllt. Damit trennt sich die Gottes- von der Religionsfrage und Religiosität wird zur neuen Grund-

---

<sup>36</sup> F.J. Bormann, Nicht in der Defensive bleiben. Überlegungen zur Zukunftsfähigkeit katholischer Moraltheologie, in: *HerKorr* 56 (2002) 512-516.

<sup>37</sup> Vgl. dazu weiterführend die Überlegungen von J.-P. Wils, Tradition und Zeitgenossenschaft. Von der Moraltheologie zur (theologischen) Ethik, in: *HerKorr* 57 (2003) 462-466.

kategorie, wenn religiöse Erfahrungen auf einen Nenner gebracht werden sollen. Religion wird dann oft eher für die institutionelle, sozial sichtbare Seite einer bestimmten religiösen Tradition reserviert. Für die Moraltheologie bedeutet dies zweierlei. Sie kann – wie MERKS – explizit auf der Basis des christlichen Gottesbegriffs nach Gott in der Moral fragen. Die moralische Erfahrung wird daraufhin befragt, was sie für den christlichen Gottesglauben bedeutet und in der Gegenbewegung wird die Relevanz dieses Glaubens für das Selbstverständnis der moralisch Handelnden zu klären versucht. Gott und die Moral wird zu einem ethischen wie zu einem dogmatischen Thema. Moraltheologie kann sich darüber hinaus aber auch wieder dem Verhältnis zwischen Religion und Moral zuwenden, in dem Wissen, damit noch nicht automatisch bei der Gottesfrage zu sein. Welche Bedeutung eine mögliche Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral für das eigene Selbstverständnis hat, ist deshalb eigens zu klären. Die Moraltheologie kann nicht einfach vorhandene Konzepte übernehmen, sie kommt an eigenen normativen Erwägungen nicht vorbei. Sie muss mit einer selbstreflexiv gewonnenen Heuristik an die Außenperspektiven herangehen, ohne dabei der Gefahr zu unterliegen, zu meinen, im Alleingang die Fragen der Verhältnisbestimmung von Religion und Moral klären zu können.

Unter dieser Prämisse lassen sich folgende drei thematische Bereiche umschreiben:

1.) Von Religion und Moral, statt von Gott und der Moral auszugehen, hat den Vorteil, mit dem Religionsbegriff ein konkretes Phänomen der Lebenswirklichkeit bezeichnen zu können, das einer multidisziplinären Betrachtung offen steht.<sup>38</sup> Der Zusammenhang von Religion und Moral ist dann nicht zuerst als das Ergebnis einer theoretisch-prinzipiellen Reflexion anzusehen, sondern als das Ergebnis konkreter, sozialwissenschaftlich zu erhellender geschichtlich-gesellschaftlicher Konstellationen und der unter ihren Bedingungen lebenden und handelnden Individuen. Der Zusammenhang von Religion und Moral wird so als ein kontingenter und ambivalen-

<sup>38</sup> Nur zwei Titel: B. Gladigow (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976; G. Pickel/M. Krüggeler (Hg.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?* Opladen 2001.

ter erkennbar. Dabei ist zwischen den verschiedenen Dimensionen des Moralischen zu differenzieren. Es macht einen erheblichen Unterschied, für wen oder was Religion eine Funktion haben soll: für das handelnde Individuum, für das Ethos einer Gruppe oder Gesellschaft, für die Ethik (samt deren verschiedenen Begründungsebenen). Das Verhältnis von Religion und Moral gibt es nicht, es gibt nur spezifische Zusammenhänge bestimmter Weisen von Religion mit bestimmten moralischen Phänomenen. Theologische Ethik nimmt zu diesen zunächst wahrzunehmenden Zusammenhängen dann wertend Stellung, was einschließt, das eigene Selbstverständnis und die darauf fußende Praxis unter den gewonnenen Einsichten möglicherweise zu revidieren. Wenn Moralthologie ein für die Handlungsfähigkeit und Freiheit aller förderliches religiöses Bewusstsein will und es nicht als in der eigenen Tradition immer schon verwirklicht ansieht, dann wird sie die Einsichten über tatsächliche Interdependenzen von Religion und Moral als kritisches Korrektiv schätzen lernen.

2.) Wie es eine moralische Relevanz von Religion gibt, so auch umgekehrt eine religiöse Relevanz von Moral. Gerade an der Unbedingtheitsdimension der moralischen Erfahrung setzt religiöse Deutung an. In der Sphäre des Moralischen können Berührungspunkte zur Religion entdeckt werden, die durch ihre Reflexionsleistung diese Punkte der Ethik weiter erschließt und bekräftigend zur Geltung bringt. Die moralische Erfahrung kann als eine mögliche Zugangsweise zur religiösen Erfahrungen verstanden werden. Genauer: Religion ist ein Modus von Erfahrung mit Erfahrungen.

3.) Die Verhältnisbestimmungen von Religion und Moral haben eine Geschichte. Die Theologie ist interessiert daran, aufzuweisen, dass und wie die ethischen Leitideen des Christentums eine politisch, sozial und kulturell prägende Kraft geworden sind. Nicht im Sinne eines apologetischen Triumphalismus, sondern im Sinne einer „Kulturhermeneutik unter dem Aspekt der außerkirchlichen Wirkungsgeschichte christlicher Leitvorstellungen und Deutungsmuster.“<sup>39</sup> Zu diesen wirkmächtigen Ideen der christlichen Religion gehören etwa die Vorstellungen der Geschöpflichkeit, der

---

<sup>39</sup> U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 330.

Gottebenbildlichkeit, der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, der Erlösungsbedürftigkeit und der geschenkten Teilhabe am Reich Gottes.<sup>40</sup>

Die Frage nach der Relevanz des Christentums für Moral und Ethik hat damit vier Bezüge sicherzustellen: zur systematischen Reflexion der ethischen Wesensbestimmungen des Christentums, zu den nicht-theologischen Wissenschaften, zur Zeitdiagnose und zur Kulturhermeneutik. Der Beitrag der christlichen Religion wird dabei aus systematischer Sicht, nachdem die eigene Würde ethischer Subjektivität zu Bewusstsein gekommen ist, in erster Linie „nicht in der Demontage und Neukonstitution des humanen Ethos“, sondern in der „erweiterten und vertieften Deutung der ethischen Situation“<sup>41</sup> anzusiedeln sein. Dass diese religiöse Neudeutung sittliche Praxis initiieren kann, ist christliche Hoffnung und empirisch zu überprüfende Behauptung zugleich. Deuten aber müssen konkrete Individuen ihre eigenen Erfahrungen, die theologische Deutungsarbeit alleine initiiert noch keine Praxis. Der Weg zum Handeln führt über die Erfahrung, als moralisches Wesen anerkannt zu sein. Diese Erfahrungen der Selbst-Anerkennung müssen im Alltagsleben gemacht werden. Die eigene Würde muss in konkreter Praxis als respektiert erfahrbar sein können. Die Kirche als Gemeinschaft derer, die an Gottes universalem, in der Geschichte offenbartem Anerkennungs- und Heilswillen glauben und die diesen Glauben in der Praxis bewähren sollen, kann als Raum einer konkreten Kultur der Anerkennung Subjekte zum moralischen Handeln befähigen und ihnen die Zusage vermitteln, vor aller eigenen Leistung unbedingt von Gott angenommen zu sein. Diesen Anspruch stellt theologisch-ethisches Nachdenken an kirchliche Verkündigung und Praxis. Als Religion der Freiheit ist das Christentum von der eigenen Botschaft her in die Lage versetzt, zum modernen Anspruch des Menschen auf Respektierung seiner moralischen Selbstbestimmung ein produktives Verhältnis einzunehmen.

Zu welchen nachhaltigen Konsequenzen dieser Klärungsprozess des Verhältnisses der christlichen Religion zur Moral führen kann, wird in fol-

---

<sup>40</sup> Vgl. dazu exemplarisch ebd. 315-343.

<sup>41</sup> Ebd. 334.

gender Äußerung ULRICH BARTHS deutlich: „Eine solchermaßen konzipierte theologische Ethik, die sich einerseits begrenzt auf den hermeneutischen Aufweis der geschichtlichen Präsenz der großen ethischen Leitideen des Christentums innerhalb der von ihm geprägten Welt und die andererseits die praktischen Implikationen des christlichen Verantwortungsgedankens für die individuelle und soziale Lebensführung zur Geltung bringt, mag, gemessen an den umfassenden materialen Sittengemälden vorneuzeitlicher Moraltheologie, vielleicht als arm erscheinen. Aber dafür bewahrt sie ebenso vor den moralischen Reglementierungsbegehrlichkeiten kirchlicher Großinstitutionen wie vor der moralischen Arroganz eines unangefochtenen Zeigefinger-Christentums – sei es von rechts oder von links. Der Beitrag der christlichen Religion zum Ethos erschöpft sich in der Tat in der Funktion eines kritisch-konstruktiven Ferments der allgemeinen ethischen Kultur. Insofern wiederholt sich an der Funktion christlich-theologischer Ethik, was für die Substanz des Christentums generell gilt: ›Das Evangelium ist nur das Salz der Erde; wo es mehr sein will, ist es in Wahrheit weniger.‘“<sup>42</sup>

Christliche Religion will dem Gärungsprozess der Praxis dienen. Neben den von Barth in Anschlag gebrachten Aufgaben der *Hermeneutik* übernimmt dabei die *christliche Praxis*, die das für alle zugesagte Heil darstellend präsent halten will – kultisch und diakonisch –, eine unverzichtbare Funktion.

---

<sup>42</sup> Ebd. 342, das Schlusszitat stammt von J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin <sup>9</sup>1968, 371.