

## Christliche Moral als Ermöglichung

Zum Verhältnis von Glauben und Moral in Zeiten des Moralismus

Katharina Klöcker

Von einem Zeitalter der Moralisierung und einer Lust an der Empörung ist in öffentlichen Debatten seit einiger Zeit immer häufiger die Rede, und in diesem Zusammenhang auch von nichts weniger als einer Tyrannei der Moral, einer Moraldiktatur, einer Hegemonie der Hypermoral.<sup>1</sup> Selbst wenn man diesen Super- und Hyperlativen skeptisch gegenüber steht und sie in ihrer Emphase für problematisch hält, ist eine zunehmende Moralisierung unserer Lebenswelt wohl nicht von der Hand zu weisen. Doch zugleich ist zu beobachten, dass auch der *Vorwurf* des Moralismus allerorten anzutreffen ist. Mit ihm sehen sich immer mehr Menschen mit sehr unterschiedlichen Anliegen und Positionen konfrontiert.

### 1. Facetten des Moralismus

Zwar kann auch die generelle Anerkennung bindender Moralvorstellungen unter Moralismus<sup>2</sup> verstanden werden, aber nicht erst im gegenwärtigen Sprachgebrauch wird der Begriff vorwiegend pejorativ verwendet. So ist etwa mit dem Substantiv *moraliseur* bereits

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa A. Grau, *Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung*, München 2020; C. Neuhäuser/C. Seidel (Hrsg.), *Kritik des Moralismus*, Berlin 2020; U. Körtner, *Für die Vernunft. Wider die Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017. Zum Begriff *Hypermoral* vgl. aber auch bereits A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, hrsg. v. Karl-Siebert Rehberg, Frankfurt a. M. 2016 (1969).

<sup>2</sup> O. Hallich, *Was ist Moralismus? Ein Explikationsvorschlag*, in: C. Neuhäuser/C. Seidel (Hrsg.), *Kritik des Moralismus*, Berlin 2020, 61–82, 61: „Es gibt Überlappungen und Überschneidungen zwischen den verschiedenen Verwendungsweisen des Ausdrucks ‚Moralismus‘, ohne dass sich aber ein alle Moralismusphänomene erfassender gemeinsamer Bedeutungskern festlegen ließe.“

im 18. Jahrhundert despektierlich ein Moralprediger gemeint.<sup>3</sup> Somit stand Moralismus schon früh für Übertreibung von Moral. Mit Corinna Mieth und Jacob Rosenthal lassen sich jedoch zudem die folgenden Ausdrucksformen und Spielarten dieser Hyperbolisierung identifizieren: Heuchelei, moralische Ostentation, Einmischung, Oberlehrertum, Rigorismus, moralischer Fanatismus.<sup>4</sup> Dabei geht die all diesen Spielarten gemeinsame starke Betonung moralischer Prinzipien meist einher mit Simplifizierungen, Schematisierungen und „unangemessener Komplexitätsreduktion“<sup>5</sup>, mit denen den als Zumutung empfundenen Herausforderungen der Pluralisierung moderner Gesellschaften<sup>6</sup> begegnet werden soll. Allerdings bezeichnet Moralismus auch die Usurpation moralfreier Räume durch moralische Urteile. Ihm haftet also etwas Übergriffiges und Grenzverletzendes an,<sup>7</sup> und schließlich ist ein weiteres Kennzeichen des Moralismus, dass moralische Urteile zum Teil eines öffentlichen Diskurses gemacht werden, und dass damit auf dieser Ebene Rechtfertigungsdruck erzeugt wird, der gewalttätige Züge annehmen kann. Öffentliche Diffamierungen und *Hatespeech* sind extreme Steigerungsformen einer solchen Moralisierung, die vor allem in den sozialen Medien Verbreitung findet.<sup>8</sup>

Zu einer kritikwürdigen Angelegenheit werde der Moralismus, so Oliver Hallich, allerdings nicht deshalb, weil Moral mittels Sanktionen durchgesetzt werden soll, sondern dann, wenn diese Durchsetzung unberechtigt sei.<sup>9</sup> Der als Moralist Kritisierte irrt also nicht per se in seinem moralischen Urteil. Vielmehr argumentiert er in Kontexten moralisch, in denen es gar nicht in erster Linie um Moral

---

<sup>3</sup> Vgl. G. Lamzfuss, *Moralist, Moralismus*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Darmstadt 2017, 175–179.

<sup>4</sup> Vgl. C. Mieth/J. Rosenthal, *Spielarten des Moralismus*, in: C. Neuhäuser/C. Seidel (Hrsg.), *Kritik des Moralismus*, Berlin 2020, 35–60.

<sup>5</sup> C. Neuhäuser/C. Seidel, *Kritik des Moralismus. Eine Landkarte zur Einleitung*, in: Dies. (Hrsg.), *Kritik des Moralismus*, Berlin 2020, 9–34, 9.

<sup>6</sup> Vgl. P. Strohschneider, *Zumutungen. Wissenschaft in Zeiten von Populismus, Moralisierung und Szientokratie*, Hamburg 2020.

<sup>7</sup> Vgl. O. Hallich: *Was ist Moralismus* (s. Anm. 2).

<sup>8</sup> Vgl. dazu A. Lukas/E. Radtke/C. Schulz (Hrsg.), *Verhasste Vielfalt. Eine Analyse von Hate Speech im Raum von Kirche und Diakonie mit Kommentierungen* (Schriften zu Genderfragen in Kirche und Theologie 1), Hannover 2017.

<sup>9</sup> Vgl. O. Hallich, *Was ist Moralismus* (s. Anm. 2), 69ff.

geht.<sup>10</sup> Doch so sehr solch eine Kritik gerechtfertigt erscheinen mag, so häufig erregt sie zugleich Argwohn. Denn sie wird nicht selten kalkuliert eingesetzt, um unliebsame moralische Positionen gezielt zu schwächen. Wer moralische Werte und Normen oder geltendes Recht diskreditieren will, verunglimpft Vertreter dieser Positionen als Moralapostel und torpediert so gut begründete Anliegen. Ulrich Körtner spricht im Hinblick auf diese als Moralkritik getarnte Moralisierung vom „Populismus im Gewand des Anti-Populismus“<sup>11</sup>. Deshalb müssen dort, wo der Moralismus-Vorwurf erhoben wird, immer auch die diesem Vorwurf zugrundeliegenden normativen Voraussetzungen reflektiert bzw. gerechtfertigt werden.<sup>12</sup>

## 2. Moralismus und christliche Moral

Der Moralismus in all seinen unterschiedlichen Spielarten fordert heraus, auch und im Besonderen Theologie und Kirche, und zwar sowohl mit Blick auf die zunehmenden gesellschaftlichen Verwerfungen, die aus einer „Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit“<sup>13</sup> resultieren, als auch mit Blick auf die immer wieder geäußerte Befürchtung eines gänzlich in Moral diffundierenden Christentums. Auf den ersten Blick mag es sich um zwei verschiedene Moralismen handeln, doch beide verbindet mehr, als sie trennt, zumindest, was die Rolle der Moral betrifft: sie wir auch hier übergreifend. Aus ganz unterschiedlichen Blickwinkeln wird – wie bereits vor vierzig Jahren durch Eugen Drewermann – vor einer „fortschreitenden Vermoralisierung des Christentums“<sup>14</sup> gewarnt. Gott dürfe nicht mit dem Sittlich-Allgemeinen verschmelzen, es müsse „Asyle der Gnade“ geben, die „der Moral scheinbar ins Gesicht schlagen“<sup>15</sup>, so Drewermann. In jüngerer Zeit sieht etwa Körtner, der ebenfalls eine Reduktion von Re-

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 80.

<sup>11</sup> U. Körtner, Für die Vernunft (s. Anm. 1), 40.

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch E. Buddeberg, Wer kritisiert wen im Namen welcher Moral?, in: C. Neubäuser/C. Seidel (Hrsg.), Kritik des Moralismus, Berlin 2020, 183–205.

<sup>13</sup> O. Marquard, Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit. Erfahrungen mit der Wissenschaftsethik, in: Spiegel der Forschung 10 (1993) 2–4.

<sup>14</sup> E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1, Angst und Schuld, Mainz 1982, 63.

<sup>15</sup> Ebd., 102, der die These vertritt, dass die Psychotherapie in einer sich säkula-

ligion auf Moral kritisiert, in der moralischen Funktionalisierung von Religion einen Grund für den zunehmenden Moralismus.<sup>16</sup> Aus einer soziologischen Perspektive erkennt vor allem aber auch Hans Joas in der Moralisierung der Kirchen eine „gefährliche Versuchung“, der sie öfter erliegen, als es „ihre ausdrückliche Zustimmung zu einer solchen Rolle erscheinen“<sup>17</sup> ließe. Die Konzentration auf Moral gerade in Beiträgen zur politischen Debatte lasse die Kirche, so Joas, dabei allerdings „hilflos oder arrogant“<sup>18</sup> erscheinen.

Mit solchen kritischen Anmerkungen wird nicht per se in Abrede gestellt, dass eine enge Verwobenheit von Moral und Glauben zur DNA des Christentums gehört. Der christliche *Gottesgedanke* ist aus sich selbst heraus „ein praktischer Gedanke“<sup>19</sup>. Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verlangen nach Konkretisierung. Darüber hinaus ist mit Stephan Goertz auf folgenden grundlegenden Gedanken zu verweisen: Von einem gerechten und die Freiheit des Menschen wollenden Gott lässt sich nur sprechen, wenn „wir Gott moralische Eigenschaften zusprechen dürfen. [...] Das spezifisch Christliche liegt in der göttlichen Rechtfertigung des Menschen, die die Religion nicht entmoralisiert, sondern die die stets endliche Moral vor Skepsis und Verzweiflung bewahrt.“<sup>20</sup> Gott als der vollkommen Gute wäre letztlich gar nicht erkennbar, wenn er sich den Maßstäben moralischer Erkenntnis von Gut und Böse entzöge.<sup>21</sup>

Dass also Moral eine bedeutende Rolle im Christentum spielt, ist klar. Doch sollte die Botschaft der Kirche *vorrangig* eine moralische sein?<sup>22</sup> Beschränkt sich ihre Rolle auf die der Moralinstanz, so steht

---

risierenden Welt zumindest Reste der Erinnerung an Orte grundloser Berechtigung bewahre.

<sup>16</sup> Vgl. U. Körtner, Für die Vernunft (s. Anm. 1), 37f.

<sup>17</sup> H. Joas, Kirche als Moralagentur?, München 2016, 90.

<sup>18</sup> Ebd., 64.

<sup>19</sup> J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz <sup>5</sup>1992, 63 (Herv. i. Orig.).

<sup>20</sup> S. Goertz, Theologie welcher Moral? Über den prekären Gegenstand der Moraltheologie, Münster 2004, 30f.

<sup>21</sup> Vgl. dazu etwa L. Honnefelder, Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: A. Holderegger (Hrsg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Fribourg/Freiburg i. Br. 1996, 113–125.

<sup>22</sup> Vgl. H. Joas, Kirche als Moralagentur (s. Anm. 17), 61f.

sie in der Gefahr, die „expansive Logik der Moral“<sup>23</sup>, die auch als Reflex auf die „Abdankung Gottes in der Moderne“<sup>24</sup> zu verstehen ist, zu verstärken und letztlich mitzuwirken an der Herausbildung einer Moral als einer das Gute fetischisierenden „letzten Religion“<sup>25</sup>. Die Reduktion des christlichen Glaubens auf Moral spielt damit ungewollt dem zunehmenden Bedeutungsverlust des Christentums in die Hände – und das relativ unabhängig von der Frage, ob die Moralisierungstendenzen im christlichen Kontext als Ursache, als Folge oder als Ausdruck religiöser Selbstauflösungsprozesse zu verstehen sind.

Aus dem bislang Ausgeführten wird deutlich, dass der Moralismus in seinen verschiedenen, hier beschriebenen Ausprägungen *eine* theologische Disziplin in besonderer Weise herausfordert, nämlich die theologische Ethik, die als Reflexion des moralischen Handelns im Horizont des Glaubens ein ausgesprochen großes Interesse an der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Moral hat. Dass dieses Verhältnis bereits in der so genannten Propriumsdebatte<sup>26</sup> intensiv reflektiert wurde, bedeutet dabei ausdrücklich nicht, dass man die Frage nach dem genannten Beziehungsstatus als ein für alle Mal erledigt betrachten könnte. Im Gegenteil: Gerade die Moralismusdebatte führt doch vor Augen, wie wichtig ein anhaltendes Nachdenken über das Verhältnis von Glauben und Moral ist und bleiben wird – und zwar unter der dezidierten Maßgabe einer „kritischen Koexistenz“<sup>27</sup> beider. Zu achten ist daher im Anschluss an Hans-Joachim Höhn darauf, dass Glaube und Moral „in ihrer jeweiligen Verschiedenheit aufeinander bezogen werden und dabei ihre wechselseitige Bedeutung füreinander deutlich wird. Nur dann befindet sich die Betonung der Unverwechselbarkeit von Glaube und Moral im Recht, wenn inmitten dieser Unterscheidung eine positive

<sup>23</sup> A. Grau, *Hypermoral* (s. Anm. 1), 25.

<sup>24</sup> U. Körtner, *Für die Vernunft* (s. Anm. 1), 30.

<sup>25</sup> A. Grau, *Hypermoral* (s. Anm. 1), 14.

<sup>26</sup> Zur Propriumsdebatte in der theologischen Ethik, vgl. z. B. S. Müller, 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext, in: J. Sautermeister (Hrsg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit* (FS Konrad Hilpert), Freiburg i. Br. 2013, 141–164; W. Nethèfel, *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen 1987.

<sup>27</sup> H.-J. Höhn, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg i. Br. 2014, 173.

*Beziehung* erkennbar bleibt.<sup>28</sup> Zu dieser Beziehung will der vorliegende Text einen Beitrag leisten.

### 3. Wechselseitige Beeinflussung von Gottesbildern und Moralvorstellungen

Versucht man, sich dem Verhältnis von Glauben und Moral aus einer diachronen und debatten-geschichtlichen Perspektive anzunähern, so lässt sich zunächst einmal ganz allgemein feststellen, dass zwischen moralischen Wertvorstellungen und Glaubensüberzeugungen immer schon Wechselwirkungen bestanden haben. Viele davon reichen bis in Debatten der Gegenwart hinein, etwa zum assistierten Suizid oder zu Fragen der Geschlechtergerechtigkeit, um nur zwei Beispiele zu nennen. Dass religiöse Überzeugungen Moralvorstellungen beeinflussen *können*, ist daher unstrittig. Wenig Einigkeit herrscht jedoch nach wie vor hinsichtlich der Frage, wie stark religiöse Faktoren öffentliche Debatten beeinflussen *dürfen* und *sollen*.

Ein Blick in die Religionsgeschichte zeigt, dass der moralische Gottesbezug neben religiöser Erfahrung und Weltdeutung immer auch *eine* Dimension von Religion war. Den in einer Gemeinschaft geltenden moralischen Regeln wurde durch eine göttliche Autor-schaft besondere Nachdrücklichkeit und Autorität verliehen. Inwiefern hier von einer *transzendenten Genese* gesprochen werden kann, führt Christof Breitsameter mit Blick auf die Bibel aus:

„Damit soll nicht behauptet werden, die Zuweisung von Geltung und Genese moralischer Normen auf die Autorität Gottes durch normsetzende Schichten sei als solche absichtsvoll geschehen und solchermaßen auch als Artefakt aufgefasst worden. Normen konnten in der Zeit, in der die Bibel entstand, nicht anders als durch Gott instituiert verstanden werden (wie Normen ohnehin eher ge- als erfunden werden).“<sup>29</sup>

In einem ähnlichen Bezugsrahmen zeigt auch Ludwig Siep nicht nur auf, wie Moralen durch die Wechselwirkung mit Gottesbildern<sup>30</sup> Zi-

<sup>28</sup> Ebd. (Herv. i. Orig.)

<sup>29</sup> C. Breitsameter, *Das Gebot der Liebe – Kontur und Provokation*, Basel 2019, 143.

<sup>30</sup> Auf die notwendige Pluralität von Gottesbildern weist Christian Frevel hin:

vilisierungprozesse durchlaufen, sondern auch, wie sich religionsgeschichtlich eine durch moralische Vorstellungen beeinflusste Entwicklung hin zu humaneren Gottesbildern nachweisen lässt, beispielsweise im Hinblick auf eine historisch belegbare abnehmende Akzeptanz von Menschenopfern.<sup>31</sup> Mit Blick auf diese wechselseitigen Beeinflussungen identifiziert Siep drei unterschiedliche Gottesbilder, die für religiöse Autorisierungsprozesse vorgefundener Normen beansprucht werden: Gott als (willkürlich) strafender Herrscher, als verlässlicher Vertragspartner und als nachahmenswertes moralisches Ideal. Bestimmte Gottesvorstellungen wurden bzw. werden etwa in Anspruch genommen, um eine rigoristische Moral zu implementieren und Machtansprüche zu legitimieren. Das trifft in besonderer Weise auch für das Christentum zu. Beispiele für Deformationen christlicher Moral, die auf zerstörerische Weise bis hinein in heutige Glaubensbiographien wirken, gibt es zahlreiche. Wirkmächtige Korrespondenzen zwischen Moral und Gottesvorstellung etablierten sich in besonders destruktiver Form etwa in der Neuscholastik. Ein autoritäres Gottesbild ging mit einem System rigider Moralvorstellungen einher. Die Vorstellung von Gott als oberstem Richter und Gesetzgeber korrespondierte nicht nur mit einer legalistisch geprägten Sünden- und Aktmoral, sondern legitimierte diese zugleich.

Dieser Zusammenhang zwischen Gottesbildern und Moralvorstellungen wurde und wird immer wieder theologisch reflektiert, so zum Beispiel hinsichtlich des Souveränitätsarguments im Kontext der Debatte um die verschiedenen Formen der Sterbehilfe.<sup>32</sup> Die der Ablehnung so genannter aktiver Sterbehilfe zugrundeliegende

---

„[D]ie Wirklichkeit Gottes ist weder mit einem Bild noch mit einem Begriff zu fassen oder abschließend zu behandeln. Deswegen bedarf es der Ergänzung eines Gottesbildes durch andere Gottesbilder, die die Offenheit wahren, dasjenige im Wesen Gottes, das ein Bild nicht fasst, offen zu halten. Kein Bild darf absolut gesetzt werden.“ C. Frevel, *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016, 89; vgl. R. Venter, *God images, ethical effects and the responsibility of systematic theology*, in: *Acta Theologica* 28 (2008) 146–164, 155.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden: L. Siep, *Moral und Gottesbild. Aufsätze zur konkreten Ethik 1996–2012*, Münster 2013, 30.

<sup>32</sup> Vgl. S. Ernst, *Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik*, Freiburg i. Br. 2020, 95ff.

Vorstellung von Gott als Souverän, der keine menschliche Konkurrenz duldet, stellt die normative Valenz dieser Denkfigur in Frage, und zwar – neben anderen Gründen – deshalb, weil sich das Gottesbild theologisch als nicht haltbar erweist. Wer glaubt, Gott als Konkurrenten des Menschen begreifen zu müssen, der ignoriert schöpfungstheologische und christologische Grundannahmen. Er verkennet – oder will nicht wahrhaben –, dass Gott sich selbst als das befreiende, liebende und Freundschaft-gewährende Gegenüber des Menschen (vgl. Joh 15) ins Spiel bringt, ihn mit Vernunft und Freiheit beschenkt. Wer versucht, sich Gott so zu vergegenwärtigen, der wird dann auch ein diesem Freundschaftsgedanken<sup>33</sup> angemessenes Moralverständnis favorisieren. Man könnte folglich zusammenfassen: Nur im verantwortlichen Handeln aus Freiheit auf Gerechtigkeit hin kommt der Mensch seiner Bestimmung als Freund Gottes nach.

Mit Blick auf die Moral- und Religionsgeschichte hebt Siep hervor, dass die „Humanisierung des Gottes- und Moralverständnisses“ einerseits und die „Barbarisierung und Amoralisierung andererseits“<sup>34</sup> keiner linearen Entwicklung folgte.<sup>35</sup> Trotzdem zeigt er sich davon überzeugt, dass Gottesbilder auch für heutige säkulare Ethikentwürfe relevant sein können:

„Ein trinitarisches Gottesbild einander anerkennender Personen und die Bereitschaft des Gekreuzigten, den eigenen Peinigern zu vergeben, kann ein Vorbild sein für Versöhnung und Überwindung von Diskriminierung. Ohne solche Ziele bliebe die moderne Ethik auf Verfahren der Harmonisierung von Interessen und Vermeidung von Frustrationen beschränkt. Auch der Philosoph, der auf alles verzichten will, was Wunschdenken und überflüssige Hypothese der Welterklärung sein könnte, wird als Moralphilosoph nicht allein mit prozeduraler Rationalität auskommen. Ein Gottesbild der Anerkennung und selbst-überwindenden Ver-

---

<sup>33</sup> Vgl. M. Eckholt/T. Fliethmann (Hrsg.), „Freunde habe ich euch genannt“ – Freundschaft als Leitbegriff systematischer Theologie, Berlin/Münster 2007.

<sup>34</sup> L. Siep, Moral und Gottesbild (s. Anm. 31), 34.

<sup>35</sup> Vgl. J. Assmann, Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung, Wien <sup>3</sup>2018; K.-W. Merks, Theologische Fundamenteethik, Freiburg i. Br. 2020, 350–372.

söhnung bleibt auch für die autonome Moral eine wichtige Orientierung.<sup>36</sup>

Bis heute stehen also Gottesbilder und Moral in einem Wechselverhältnis zueinander, was selbstverständlich nicht impliziert, dass der Gottesglaube notwendige Voraussetzung für eine humane Moral ist. Eine solche Annahme wäre auch theologisch nicht haltbar.<sup>37</sup>

#### 4. Konstitutiver Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe

Mit den vorangegangenen Ausführungen dürfte bereits deutlich geworden sein, warum die Unterscheidbarkeit von Glauben und Moral so zentral ist, und inwiefern beide im besten Fall voneinander profitieren können. Doch wie lässt sich ihre *kritische Koexistenz* genauer verstehen? Und wie kann – mit dieser Frage sieht sich, wie bereits angedeutet, die theologische Ethik im Angesicht des Moralismus in besonderer Weise konfrontiert – die Reduktion von Religion auf Moral und die Substitution von Religion durch Moral durchkreuzt werden?

*Ein* für die moraltheologische Reflexion entscheidender Impuls ergibt sich aus den folgenden Überlegungen zur Korrelation von Nächsten- und Gottesliebe. Zentral ist in der Formulierung des Doppelgebots der Liebe im Matthäus-Evangelium (vgl. Mt 22,37–40), dass die Gottes-, die Nächsten- und die Selbstliebe untrennbar zusammengehören: Die praktizierte Nächstenliebe in der Nachfolge Jesu Christi ist für Christinnen und Christen das Erkennungsmerkmal und das Medium, ihrem Glauben an Gott Ausdruck und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Denn es gilt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Mt 7,16). Papst Benedikt XVI. weist in seiner Enzyklika *Deus Caritas est* (2005) hin auf die „unlösliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe. Beide gehören so zusammen, dass die Behauptung der Gottesliebe zur Lüge wird, wenn der Mensch sich dem Nächsten verschließt oder gar ihn hasst.“<sup>38</sup>

<sup>36</sup> L. Siep, Moral und Gottesbild (s. Anm. 31), 46.

<sup>37</sup> Vgl. H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen (s. Anm. 27), 173ff.

<sup>38</sup> Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus Caritas est* an die Bischöfe, Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die

Diese innere Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe hat Karl Rahner in einer auch für den vorliegenden Zusammenhang erhellen- den Weise interpretiert. Dem Handeln aus Nächstenliebe kommt Rahner zufolge eine entscheidende Rolle im Hinblick auf die Gottes- erfahrung zu. Im Kern geht es darum, dass der Mensch Gott im Akt der Nächstenliebe als einen radikalen sittlichen Grundvollzug der ganzen Person erfahre.<sup>39</sup> Und umgekehrt gilt für Rahner, dass jeder Akt expliziter Gottesliebe ein Ausdruck von Nächstenliebe ist.<sup>40</sup> Zwar seien Ausdrucksformen der Gottesliebe wie Gebet oder Liturgie keine unmittelbaren Akte der Nächstenliebe, doch seien sie auch niemals getrennt von den sie begleitenden Handlungen der Nächstenliebe möglich. Damit macht Rahner unmissverständlich klar, wie stark innerhalb des christlichen Glaubens die moralische auf die religiöse und die religiöse auf die moralische Erfahrung<sup>41</sup> verwiesen ist und bleibt.

Doch – so ist im Angesicht der Moralisierungsdiskussion zu fragen: Ist dieser konstitutive Zusammenhang von Nächsten- und Gottesliebe, diese gegenseitige Verwiesenheit von moralischer und religiöser Erfahrung im Christentum aus dem Blick geraten? Verliert die innere Verknüpfung dieser beiden Erfahrungsdimensionen nicht zusehends an Spannkraft und wird damit der Prozess einer fortschreitenden Reduktion des Glaubens auf Moral forciert? Dietmar Mieth beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen:

---

christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2005, 16.

<sup>39</sup> Karl Rahner beschreibt diesen Grundakt folgendermaßen: „Der eine sittliche (bzw. unsittliche) Grundakt, in dem der Mensch zu sich kommt und über sich verfügt, ist also die (liebende oder hassende) Kommunikation mit dem konkreten Du, an dem der Mensch seine apriorische Grundverwiesenheit an das Du überhaupt erfährt, annimmt oder verneint.“ *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. 2005, 76–91, 85.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 83.

<sup>41</sup> Mit Dietmar Mieth lassen sich diese beiden Arten der Erfahrungen folgendermaßen beschreiben: „Wenn wir [...] der religiösen Erfahrung die Religion oder den Glauben zuordnen, so müssen wir der moralischen Erfahrung den Bereich der Ordnung unseres Handelns oder unsere Praxis zuweisen. ‚Praxis‘ [...] meint jene Qualität, die in der Scholastik ‚actus humanus‘ [...] genannt worden ist, [...] [und der] eine reflexive und intentionale Qualität [besitzt].“ *D. Mieth*, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 76), Fribourg/Freiburg i. Br. 1998, 16f.

„Wird Moral religiös verzwecklicht, dann löst sich die Religion leicht in Moral, d. h. in den erschließenden Weg zu ihr auf. Die Umkehrung kommt zu dem gleichen Ergebnis: eine moralisch verzweckte Religion macht die Moral zum Ersatz von Religion.“<sup>42</sup>

Wenn überhaupt, dann stößt Religion innerhalb postsäkularer Gesellschaften vornehmlich dann (noch) auf Akzeptanz, wenn sie gesellschaftsstabilisierende Funktionen übernimmt und als Botschafterin einer universalen Moral oder als Wertevermittlerin auftritt. Diese Akzeptanz-Erfahrung in der Rolle der Moralinstanz bewirkt jedoch wiederum, dass auch christlicherseits die *moralische* Botschaft immer stärker in den Vordergrund und die Frage nach der Verbindung zum Glauben in den Hintergrund gerückt wird, vor allem auch deshalb, weil der Herausforderung eher ausgewichen wird, diese Verknüpfung von Moral und Glauben in nicht-religiöse Kontexte zu übersetzen und zu plausibilisieren.<sup>43</sup> Oder anders formuliert: Die Logik *Moral sells better* verleitet Kirche und Theologie dazu, vor allem von der Nächstenliebe als Markenkern des Christentums zu sprechen, von deren inneren Verknüpfung mit der Gottesliebe aber tendenziell eher zu schweigen. Damit verblasst der für das Christentum konstitutive Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe zusehends, was wiederum die beschriebenen Mechanismen, die den Moralismus begünstigen, fördert.

## 5. Christliche Moral als Ermöglichung

Für die theologische Ethik als *kritischer* Theorie der Moral ergibt sich daraus die Aufgabe, den verblichenen Zusammenhang von religiöser und moralischer Erfahrung neu zu konturieren. Sie muss dies in einer Situation fundamentaler, wenn nicht sogar existentieller Infragestellungen tun. Denn wer im Angesicht des tausendfach verübten sexuellen und spirituellen Missbrauchs von Kindern, Jugendlichen und Frauen durch Kleriker und dessen jahrzehntelanger

---

<sup>42</sup> D. Mieth, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, 4. überarb. und erg. Neuauf. (Studien zur theologischen Ethik 2), Fribourg/Freiburg i. Br. 1999, 29.

<sup>43</sup> Vgl. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.

Vertuschung die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen Glauben und Moral stellt, der wird nicht umhin kommen, von einem in seinen Grundfesten erschütterten christlichen Glauben zu sprechen und von einem damit korrespondierenden Verlust moralischer Glaubwürdigkeit.

Wenn aber gilt, wie Volker Eid feststellt, dass das „faktisch gelebte, und im öffentlichen und privaten Raum vermittelte und gelebte Gottesbild prägenden Einfluss auf die sittliche Grundeinstellung des Menschen ausübt“<sup>44</sup>, dann muss, anknüpfend an die Überlegungen Sieps, auch gefragt werden, welche Gottesbilder ein Moralverständnis fördern und legitimieren, das den systemischen Missbrauch und seine Vertuschung ermöglichten. Wenn gilt, dass moralische Erfahrung als „Erfahrung des Gewissens, mit der Erfahrung der Verantwortlichkeit in der menschlichen Freiheit zu den bevorzugten Orten heutiger Glaubensintroduktion“<sup>45</sup> werden kann, wie Karl-Wilhelm Merks es formuliert, dann legt die Missbrauchs-krise die Annahme nahe, dass eine von Leid und Gewalt durchkreuzte moralische Erfahrung letztlich zum Verlust des Glaubens führt. Damit aber ist die aktuelle tiefe moralische Glaubwürdigkeits-krise der Kirche nicht nur deshalb beklagenswert, weil damit eine potentiell wirkmächtige Anwältin der Benachteiligten ihre Stimme nicht mehr wirksam zu Gehör bringen kann, sondern auch darum, weil offenbar wird, wie weit christliche und kirchliche Moral in ihrer „moralischen Lethargie“<sup>46</sup> davon entfernt sind, ein Ort der Begegnung mit dem menschenfreundlichen Gott zu sein.

Dass eine Moral, die den Missbrauch und seine Vertuschung nicht verhindert(e), zum Ort religiöser, also von Leidenschaft und Begeisterung getragener Erfahrung werden kann, an dem den Menschen der menschenfreundliche Gott der biblischen Verheißung entgegentritt, ist undenkbar.<sup>47</sup> Eine solche Moral entpuppt sich vielmehr als Ort der Abwesenheit Gottes. Die alles entscheidende Frage

---

<sup>44</sup> V. Eid, *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 104), Fribourg/Freiburg i. Br. 2004, 10.

<sup>45</sup> K.-W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 280.

<sup>46</sup> F.-X. Kaufmann, *Moralische Lethargie in der Kirche*, in: S. Goertz/H. Ulonska (Hrsg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster 2010, 11–16.

<sup>47</sup> Vgl. H. Joas, *Kirche als Moralagentur* (s. Anm. 17), 62f.

christlicher Ethik stellt sich dann aber folgendermaßen: Wie kann christliche Moral – unter dem Vorzeichen, dass Religion immer mehr ist als Moral – zu einem die Begegnung mit Gott als dem befreienden Gegenüber ermöglichenden Ort werden? Auf der Suche nach Antworten auf diese Frage sieht sich theologische Ethik einer dialektischen Denkbewegung verpflichtet, die am Ende der Überlegungen noch einmal die Frage nach der Moralisierung aufgreift:

Theologische Ethik wird moralische Erfahrung daraufhin befragen (müssen), inwiefern sich diese auch als religiöse Erfahrung deuten lässt und wie entsprechende Deutungsversuche plausibilisiert werden können. Hier wird theologische Ethik ihr moralkritisches Potential entfalten. Theologische Ethik wird zugleich aber auch religiöse Erfahrung darauf hin befragen (müssen), inwiefern sich diese als moralische Erfahrung deuten und plausibilisieren lässt. Der Rekurs auf Gott ist kritisch daraufhin zu prüfen, ob mit ihm letztlich eine humane Moral legitimiert werden kann und soll, oder ob dies nur dem Anschein nach möglich ist. Hier entfaltet theologische Ethik ihr religionskritisches Potential. Geleitet wird sie dabei von der Einsicht, dass die Berufung auf Gott allein keine menschenfreundliche Moral garantiert. Vielmehr ist jeder Inanspruchnahme Gottes in moralischen Fragen per se mit einem explizit ideologiekritischen Vorbehalt zu begegnen. Denn so lange nicht Rechenschaft darüber abgelegt wird, von welchem Gott die Rede ist, und wer aus welchen Gründen für seine Gottesrede Legitimität beansprucht, lauert in einer solchen Berufung immer die Gefahr des Missbrauchs Gottes und der Moral.

Somit zeigt sich, dass in der theologischen Ethik – noch einmal verschärft in Zeiten der Hochkonjunktur des Moralismus – die Gottesfrage als eine moralisch hochrelevante und die Moralfrage als eine religiös hochrelevante Frage zu artikulieren ist. Die Potentiale und Gefahren dieser beiden Frageperspektiven wurden skizziert. Die Überlegungen im Ausgang vom Phänomen des Moralismus, der danach trachtet, Moral als letzte Religion und Religion als verabsolutierte Moral zu verfechten, haben gezeigt, wie Moral und Glauben von der theologischen Ethik in einen Modus wechselseitiger Kritik gebracht werden können und müssen. Dieser dialektische Vorgang macht deutlich, warum die Differenz zwischen Religion und Moral und der Widerstand gegen ihre Nivellierung, wie sie vom Moralismus betrieben wird, notwendig ist und bleibt – um der Moral und

um des Glaubens willen.<sup>48</sup> Theologische Ethik sieht sich dazu herausgefordert, an Moralvorstellungen und -konzeptionen mitzuwirken, die Erfahrungsräume öffnen, in denen sich der befreiende und barmherzige Gott bezeugen lässt. Eine ihrer zentralen Aufgaben besteht darin, Moral – auch – als Ort religiöser Erfahrung und Glauben – auch – als Ort moralischer Erfahrung zu deuten.

Allen Versuchen einer Aufhebung von Religion in Moral und Moral in Religion ist mit Vehemenz entgegenzutreten. Als kritische Theorie der Moral zielt theologische Ethik darauf ab, Moral vor ihrer Überhöhung und Entgrenzung, ihrer religiösen (Selbst-)Verabsolutierung zu bewahren. Zugleich erhebt sie Einspruch gegen einen Rekurs auf Gott, mit dem moralische Ansprüche, die vor dem Forum der Vernunft keinen Bestand haben, in offener oder verdeckter Form legitimiert werden sollen.

Die gegenwärtig notwendige Aufgabe theologischer Ethik besteht nach all dem Ausgeführten meines Erachtens darin, für eine Moral der Ermöglichung einzutreten, eine Moral, die es Menschen ermöglicht, Gottes Freundschaft zu erfahren. Dabei weiß jeder Mensch, auf wie viel unterschiedliche Weisen Freundschaft sich erweisen und erfahren werden kann. Damit wird die moralische Erfahrung nicht zum Gottesbeweis. Aber die moralische Erfahrung kann, so Karl-Wilhelm Merks, „vielleicht heute die Eingangspforte zur Transzendenzerfahrung“<sup>49</sup> sein – vielleicht. Denn klar geworden ist im Angesicht des Missbrauchsskandals, dass auch als christlich bezeichnete Moral in der Gefahr steht, diese Tür zu verriegeln und vielleicht sogar ein für alle Mal zu verschließen.

---

<sup>48</sup> Vgl. *D. Mieth*, *Moral und Erfahrung I* (s. Anm. 42), 29.

<sup>49</sup> *K.-W. Merks*, *Gott und die Moral* (s. Anm. 45), 281.