

„Kirche als Moralagentur?“ (H. Joas)

Theologisch-ethische Überlegungen
zur moralischen und politischen Relevanz von Kirche in der Gesellschaft

von Jochen Sautermeister

Angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen, die durch die Flüchtlingsbewegungen im Jahre 2015 entstanden sind und zu denen sich auch die Kirchen deziert positioniert und öffentlich wahrnehmbar sowie politisch wirksam geäußert haben, ist die Frage nach der Bedeutung von Kirche als moralischer und politischer Akteur wieder stärker in die Diskussion (v. a. Hans Joas, Ulrich H. J. Körtner) geraten. In kritischer Auseinandersetzung mit einem Verständnis von „Kirche als Moralagentur“ und drohenden Moralisierungstendenzen wird der transmoralische Charakter des christlichen Ethos im Sinne einer „Moral ohne Moralisieren“ (Karl Rahner) reflektiert und dessen öffentliche und politisch-ethische Bedeutung diskutiert.

1. Religion als öffentliche Macht

Dass Religion eine öffentliche Macht darstellt, die wieder verstärkt Aufmerksamkeit erhält,¹ hat verschiedene Ursachen und ist Gegenstand sozialwissenschaftlicher, philosophischer, religionswissenschaftlicher und theologischer Debatten. Und dass Religion in Öffentlichkeit und Politik als ein ambivalentes Phänomen in Erscheinung tritt, lässt sich ebenfalls unschwer erkennen, wenn man das aktuelle Tagesgeschehen verfolgt: sei es in der düsteren Ausprägung eines religiösen Fundamentalismus und Fanatismus als Nährboden für Gewalt und Terror, sei es in der politischen Gestalt von auf bestimmten religiösen Traditionen aufbauenden Regimen, sei es im zugeschriebenen polemogenen Charakter zumindest der monotheistischen Religionen², sei es in der programmatischen Form einer Revitalisierung politischer Theologie, sei es im caritativ-zivilgesellschaftlichen lokalen, regionalen und globalen Engagement für besonders Notleidende, Arme und Schwache sowie für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, etwa in weltweit ausstrahlenden Versöhnungsinitiativen, wie sie jüngst Papst Franziskus in Kolumbien weiter vorangetrieben hat.³

¹ Vgl. *Eduardo Mendieta; Jonathan VanAntwerpen*, Einleitung: Die öffentliche Macht der Religion, in: dies. (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Frankfurt a. M. 2012, 9–27, hier: 9.

² S. etwa *Peter Sloterdijk*, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. – Leipzig 2007; *Peter Sloterdijk*, *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Berlin 2013, sowie *Jan Assmann*, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien 2016.

³ S. hierzu auch *Michael von Brück*, *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*, München 2009, 9.

Die Deutung solcher empirischen Befunde selbst ist jedoch Interpretationsmustern unterworfen, die sich ihrerseits auf normative Vorstellungen davon beziehen, was jeweils zum eigentlichen und wahren Kern einer Religion gehört und was nicht. Der damit verbundene religionskritische Impetus kann dabei sowohl von außen an Religionen und Glaubensgemeinschaften herangetragen als auch aus den religiösen Quellen bzw. der Theologie selbst heraus formuliert werden, um gegenüber Öffentlichkeit und Politik, gegenüber Kritikern wie Gläubigen deutlich zu machen, welche Praktiken mit dieser oder jener Religion und Glaubensüberzeugung vereinbar sind oder eben nicht. Allerdings bleibt auch dann einzugestehen, dass zwischen dem, was das normative Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft bzw. einer Religion ausmacht, und dem, was aus ihnen heraus geschieht bzw. was sie bewirken, nicht immer Übereinstimmung herrscht. (Selbst-)kritische Beobachtung und theologische Reflexion bleiben somit eine dauerhafte Aufgabe.

Vor diesem Hintergrund und angesichts besagter Ambivalenz ist es nicht verwunderlich, wenn auch darüber diskutiert wird, was Religion als öffentliche Macht über deren soziokulturelle Faktizität hinaus legitimiert, wie sich Religion im Raum der Öffentlichkeit überhaupt diskursiv und kommunikativ nachvollziehbar äußern kann und soll, aber eben auch, ob bestimmte Praktiken im Namen einer Religion auf diese selbst zurückzuführen sind oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Instrumentalisierung bzw. einen Missbrauch von Religion handelt. Ebenso wird, wenn es um die Besinnung auf gemeinsame Werte und den solidarischen Zusammenhalt in einer Gesellschaft geht, mitunter gerne auf religiöse Traditionen und Religionen, etwa die christlichen Wurzeln und ihre bleibend kulturelle Bedeutung, verwiesen.⁴

Eine solche Reflexion wird nicht nur im Interesse von Gläubigen und führenden Religionsvertretern betrieben. Dass diese auch im Sinne von Vertretern der politischen, philosophischen und soziologischen Zunft – entgegen mancher harschen und mitunter undifferenzierten atheistischen Religionskritik – geschehen kann, verdient mindestens ebenso Erwähnung. Als Quelle für Achtung und Solidarität, so etwa Jürgen Habermas, könne Religion auch produktiv auf die demokratische Kultur wirken, wenn es ihr gelinge, diese Sinngehalte für den öffentlichen Vernunftgebrauch zu übersetzen.⁵

Denn „das komplementäre Verhältnis der säkularen und der religiösen Bürger im öffentlichen Diskurs wahrt *dem Politischen* in der Bürgergesellschaft des säkularen Staates einen indirekten Bezug zur Religion. Zwar läßt sich Religion nicht auf ihren *moralischen* Kern reduzieren und auch nicht mit *ethischen* Lebensentwürfen gleichsetzen; aber sie kann dazu

⁴ Eine ethische Funktionalisierung von Religion als sozial-kohäsiver Kitt wird jedoch von verschiedener Seite problematisiert, s. hierzu etwa *Magnus Striet*, Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht, in: ders. (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br. 2008, 99–118, hier: 108, sowie *Ulrich H. J. Körtner*, Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, Leipzig 2017, 32.

⁵ Vgl. hierzu *Jürgen Habermas*, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2009, 119–154, oder *Jürgen Habermas*, „Das Politische“ – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie, in: *Mendieta; VanAntwerpen* (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit* (wie Anm. 1), 28–52.

beitragen, daß beide Elemente wachgehalten werden. Der öffentliche Vernunftgebrauch säkularer und religiöser Bürger hat in pluralistischen Gesellschaften das Potential, ein Stachel für deliberative Politik zu sein. Die diskursive Begegnung mit religiösen Überlieferungen, erst recht der Versuch, unabgeholte semantische Potentiale vernünftig einzuholen, bilden Widerlager zur Hegemonie einer auf Nutzenmaximierung eingeschworenen Zweckrationalität.“⁶

Habermas würdigt damit durchaus das ethische Potenzial, das Religion für Politik und Gesellschaft haben kann, allerdings verbunden mit der Auflage, sich selbst auf die Bedingungen des öffentlichen Diskurses zu verpflichten. Erst wenn dies eingelöst wird, so könnte man daraus folgern, kann sich die öffentliche Macht der Religion auch über deren Faktizität hinaus als öffentliche Macht und als moralische Stimme legitimieren.

Die Anerkennung des ethischen Potenzials von Religion konvergiert in gewisser Weise mit dem religiösen „Anspruch, humanisierend zu wirken“⁷ und mit der letzten Sinneinsicht auch praktische Wahrheit in Orientierungsfragen zu erfassen – zumindest in überindividuellen Konturen. Dies macht jedenfalls verständlich, weshalb Religion sich auch aus ihrer inneren Logik heraus als moralisch-politischer Akteur begreifen kann. Als politischer Akteur ist sie dann aber auch den Spielregeln und Konditionen des Politischen unterworfen, wenn sie denn politisch wirksam sein möchte.

In jüngerer Zeit, anlässlich und besonders ansichtig an der sogenannten Flüchtlingskrise in Europa im Jahr 2015, wurde dies in Deutschland vor allem im politischen und caritativen bzw. diakonischen Engagement der katholischen wie auch der evangelischen Kirche sichtbar. Angesichts der Ausnahmesituation und der besonderen humanitären Herausforderungen erhoben die Kirchen in Gestalt hoher Würdenträger und Repräsentanten, aber auch vieler Haupt- und Ehrenamtlicher vor Ort die Stimme, um neben dem tatkräftigen Handeln auch politisch die Alternativlosigkeit des Engagements für eine unbeschränkte Willkommenskultur und eine offenherzige Kultur der Gastfreundschaft und der Nächstenliebe aus religiösen Gründen zur Geltung zu bringen. Dass dies zu heftigen gesellschaftspolitischen Kontroversen geführt hat, die bis heute andauern, ist offenkundig.⁸

2. Kirche als „Moralagentur“ in der Gesellschaft?

Mit ihrem Auftreten als sogenannte Moralagenturen⁹ haben die Kirchen in Deutschland Aufsehen erregt; mitunter wurde die Flüchtlingskrise sogar als Kairos gedeutet, der der Kirche die Chance eröffne, sich wieder auf ihre Wurzeln und ihren eigentlichen Auftrag in der Gesellschaft zu besinnen. Lässt sich in dieser Konstellation vielleicht jenes ethi-

⁶ Habermas, „Das Politische“ (wie Anm. 5), 45 f.

⁷ Assmann, *Totale Religion* (wie Anm. 2), 171.

⁸ Allein diese Kontroverse in ihren kommunikativen Dynamiken, rhetorischen Strategien und normativen Figuren zu analysieren, wäre ein eigenes Forschungsprojekt wert.

⁹ „Moralagentur“ lässt sich als Dienstleister im Bereich moralischer und ethischer Fragestellungen umschreiben.

sche widerspenstige Potenzial von Religion für eine demokratische Gesellschaft freilegen, das Jürgen Habermas entgegen mancher kritischer Stimmen und Ressentiments im öffentlichen und politischen Diskurs zu rehabilitieren sucht?

Dies zum Anlass nehmend, hat der Soziologe Hans Joas gegenüber einer solchen Sichtweise und gegenüber einem stark moralisch aufgeladenen Auftreten der katholischen und evangelischen Kirche erhebliche Skepsis geäußert und differenziert Stellung bezogen. Dabei bezieht sich seine Skepsis nicht nur auf eine statistische Verhältnismäßigkeit, wenn er die Gefahr sieht, „dass sich die öffentliche Rolle der beiden großen Kirchen in Deutschland zunehmend in einem Missverhältnis befindet zu ihrer tatsächlichen Stärke“¹⁰. Vielmehr stellt er noch grundlegender, gleichsam von einer soziologischen Außenperspektive, „die Frage nach der Stellung der Kirchen zur Moral der Gesellschaften, in denen sie sich befinden, und zur Rolle der Moral in ihrer Verkündigung und öffentlichen Präsenz – ob Kirche eine Moralagentur der Gesellschaft sei, ihr diese Aufgabe angetragen werde und sie sich selbst als solche verstehen solle“¹¹. Joas, der eine Diskrepanz zwischen der kirchlichen Realität und einem Ideal von Kirche, wie es – katholischerseits – im Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurde, diagnostiziert,¹² spricht sich dezidiert gegen eine „Moralisierung und Politisierung der christlichen Botschaft und der Aufgabenstellung der Kirchen“¹³ aus.

Eingebettet in eine (religions-)soziologische Analyse, die von einem echten Pluralismus und einer vitalen Multioptionalität nicht nur in Fragen von Religion und Weltanschauung ausgeht, arbeitet Joas heraus, dass sowohl atheistische Lebenseinstellung und säkulare Weltanschauung als auch nichtchristliche religiöse und kulturelle Traditionen zu praktischen weltanschaulichen Alternativen geworden sind. Die gewachsene Optionalität betrifft zudem die relevanten sozialen Beziehungen wie Partnerschaft, Familie, Freundschaft, die auch für die persönliche Identität von Bedeutung sind. Wollte man diese Multioptionalität ignorieren, dann würde sich der christliche Glaube mit seinem universalen, globalen Anspruch bzw. die Kirche mit ihrem weltkirchlich-missionarischen Selbstverständnis als „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“¹⁴ allein schon aus sozialwissenschaftlichen Gründen überholen.¹⁵ Da der „moralische Universalismus des Christentums [...] nach einer Weltkirche“¹⁶ verlange, müsse es unter den Bedingungen der Multioptionalität jedoch auch eine Vielfalt an sozialen Organisationsformen geben, in denen das Ideal des christlichen Liebesethos und die Vielfalt spiritueller Traditionen und Formen auf authentische und vitale Weise nebeneinander koexistieren und gelebt werden können.¹⁷ Damit dies möglich sei, bedürfe es jedoch Hans Joas zufolge einer kirchlichen

¹⁰ Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016, 12.

¹¹ Ebd., 13.

¹² Vgl. ebd., 17 f.

¹³ Ebd., 14.

¹⁴ Als normativer Bezugsrahmen für seine Ausführungen zur Kirche beruft sich Hans Joas auf die Bestimmung der Kirche als „*una sancta catholica et apostolica*“, wie sie in der frühen Kirche festgeschrieben wurde, vgl. ebd., 21–27.

¹⁵ Vgl. ebd., 31–44.

¹⁶ Ebd., 58.

¹⁷ Vgl., ebd., 47–58.

Lernbereitschaft, die sich von den religiösen Erfahrungen und Artikulationsformen verändern lasse und sich durch eine Offenheit und dialogische Haltung sowohl gegenüber den Gefahren einer kulturassimilierten Verflachung einerseits als auch gegenüber einer strengen Disziplinierung und Regulierung andererseits auszeichne.

Auf dieser sozio-theologischen Folie ist die dezidierte Kritik von Hans Joas an einem primären Verständnis von Kirche als Moralagentur zu verstehen. Sie lässt sich systematisch in vier Argumente aufschlüsseln: (1) ein normatives, (2) ein semantisches, (3) ein soziologisches und (4) ein religiös-metaethisches Argument.

(1) Das normative Argument.

„Die Kirche, die ich zu beschreiben versuche, ist eine missionarische Kirche, begeistert von dem Glauben, der in ihr lebt, global orientiert, sich nicht in ihren Strukturen selbst sakralisierend, zu Kompromissen fähig, weil in ihrem Glauben über einen Kompass verfügend, lernend von anderen Christen, anderen religiösen Traditionen und von säkularen Universalisten.“¹⁸

Auf der Grundlage dieses normativen Verständnisses, das sich am Maßstab von Religion als eine attraktive, befreiende, vitalisierende und neue Perspektiven erschließende Größe ausrichtet, soll Kirche authentische religiöse Erfahrung ermöglichen, ein vom Sinngrund des christlichen Glaubens getragenes Lebensgefühl eröffnen und darauf aufbauend praktische Orientierung und Handlungsmotivation bieten.¹⁹ Demnach stellt die christliche Religion und damit auch Kirche eine transmoralische Größe dar, die zwar durchaus moralische Qualität besitzt und ethisch bedeutsam ist. Ihr wesentlicher und eigentlicher Kern erschöpft sich aber gerade nicht darin.

(2) Das semantische Argument.

„Eine solche Kirche kann sich nicht als Moralagentur definieren, weil ihre Botschaft nicht vorrangig eine moralische ist und weil sie sich niemandem als Agentur anbietet. Mit Moral kann man schlecht missionieren [...]. Zumindest in meiner Begriffssprache ist Moral restriktiv; sie schränkt uns in unseren Handlungsmöglichkeiten ein; verbietet uns bestimmte Ziele und Mittel [...].“²⁰

Diese restriktive Bedeutung von Moral, dessen soziologische Provenienz sich nahelegt, führt zwangsläufig zu der Position, dass Kirche dem vorgestellten normativen Verständnis zufolge sich erstens nicht wesentlich als Moralagentur begreifen könne, weil Moral nicht der Kern der christlichen Botschaft sei, was Kirche – sollte sie dennoch im Sinne

¹⁸ Ebd., 61.

¹⁹ Vgl. ebd., 62 und 78.

²⁰ Ebd., 61 f.

einer Moralagentur agieren – in einen performativen Widerspruch führen würde. Zweitens sei aber auch die Bezeichnung „Agentur“ unzutreffend, da eine Agentur zum einen einem Auftrag folge und zum anderen ihre Dienste bestimmten Adressaten anbiete.²¹ Beides aber sei bei der Kirche nicht der Fall.

(3) *Das soziologische Argument.*

„Unter Christen ist ein großes Spektrum legitimer politischer Urteile möglich. Das ist im Prinzip unstrittig und lässt sich an Fragen der Haltung zu sozialer Ungerechtigkeit, zu Krieg und Frieden und zur Einwanderungspolitik leicht illustrieren. [...] Dennoch besteht auf allen Seiten immer die Gefahr, in der politischen Auseinandersetzung unter Christen dem Kontrahenten die Christlichkeit abzusprechen.“²²

Ein richtig verstandener christlicher Universalismus sieht sich durch die pluralen Lebensbedingungen herausgefordert, die einlinige und eindeutige konkrete Handlungsorientierungen und stets hinreichende transkulturelle Regulierungen in den unterschiedlichsten Praxisfeldern unmöglich machen. Darüber hinaus führt die kommunitaristische Betonung der sozialen Eingebundenheit des Individuums dazu, dass neben universalen moralischen auch partikulare moralische Verpflichtungen Geltung haben, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Ein universales Liebesethos, das von solchen Gemeinschaftsbeziehungen abstrahiert und jeweils nur den einzelnen Menschen sieht, verkennt daher nicht nur den relationalen Charakter des Menschen, sondern blendet auch die Eigenstrukturen von Gemeinschaften und die Aufgabe des Politischen aus.²³ Das „großartige universalistische Liebesethos des Evangeliums“, so Joas, zwingt daher „keineswegs zu einer Negation spezifischer partikularer Verpflichtungen.“²⁴

(4) *Das religiös-metaethische Argument.*

„Es ist ein Missverständnis des christlichen Liebesgebots, wenn es so aufgefasst wird, als setze es die Forderungen der Gerechtigkeit und politischen Klugheit außer Kraft. [...] Gewiss geht die neue Botschaft über die Goldene Regel als den moralischen Ausdruck des Reziprozitätsprinzips hinaus. Wir dürfen dieses Neue am Liebesgebot nicht einfach im Sinne eines alternativen moralischen Prinzips auffassen. [...] Der Ausweg besteht darin, der Liebe eine supramoralische Dimension zuzusprechen.“²⁵

Und weiter: „Gerade der supramoralische Charakter der Liebe spricht gegen eine Verengung des Glaubens und der Kirche auf Moral.“²⁶ Konkrete, moralisch alternativlose Handlungsanweisungen lassen sich demnach nicht aus dem Liebesgebot deduzieren, noch

²¹ Vgl. ebd., 62 f.

²² Ebd., 66 f.

²³ Vgl. ebd., 71.

²⁴ Ebd., 77.

²⁵ Ebd., 77 f.

²⁶ Ebd., 90.

kann es Organisationsformen und Institutionen ersetzen, die ein gerechtes Zusammenleben gestalten und sichern sollen. Gleichwohl ist dieses Liebesethos, das sich aus der erfahrenen Zusage der bedingungslosen Liebe Gottes speist und zur Nachfolge Jesu aufruft, ethisch relevant. Denn die Liebe, so Joas, kann „die Regeln der Moral jeweils neu interpretieren, uns dazu befähigen, moralisch zu handeln, unsere Bindungen an die Moral stabilisieren, Gnade, Großzügigkeit, Demut ermöglichen, eine Reduktion auf bloß kalkulatorische Reziprozität verhindern“²⁷. Damit ist das Liebesethos keineswegs apolitisch, aber: „Alle Konzentration des Christentums und der Kirchen auf Moral erscheint dann als höchst problematisch, alle Spezialisierung auf moralisch gezielte Intervention in der Öffentlichkeit erst recht.“²⁸

Auf der Basis dieser Argumente spricht sich Hans Joas entschieden gegen ein vorherrschendes Verständnis bzw. ein dominantes öffentliches Auftreten von Kirche als Moralagentur aus. Insofern dieses gegen den Eigencharakter des Religiösen wie auch des Politischen verstoße, drohe es auch dadurch den eigentlichen Kern des Christlichen zu verdunkeln, dass ein solches Auftreten im öffentlichen und politischen Diskurs hilflos wie arrogant wirken könne; hilflos, da die Komplexität des Problems offensichtlich verkennend; arrogant, wenn eine eigene moralische Überlegenheit hervorgehoben wird.²⁹ Statt „demonstrative[r] politische[r] Präsenz“³⁰ plädiert Joas deshalb vielmehr für einen geschwisterlichen Umgang miteinander bei und trotz aller Differenzen, für ein caritatives bzw. diakonisches Engagement der Kirchen sowie für Leistungen im Bildungssektor, um in Gesellschaft und Öffentlichkeit und damit auch mittelbar in die Politik hineinwirken zu können. Dann, so Joas’ Hoffnung, wäre Kirche auch missionarisch effektiver.³¹

Mit seiner sozialwissenschaftlich-theologischen Kritik redet Hans Joas also gerade nicht einem harmlosen apolitischen Christentum das Wort. Vielmehr geht es ihm im Kern darum, beobachtbare Moralisierungstendenzen im Politischen seitens der Kirche aufzudecken und insofern zu problematisieren, als sie aus theologischen bzw. religiösen, politischen und ethischen Gründen nicht angemessen sind. Aus theologisch-ethischer Sicht sind diese Einwände zwar grundsätzlich nicht neu; bemerkenswert ist allerdings, dass sie aus einer Außensicht durch die Soziologie formuliert werden.³² Joas’ Überlegungen zur Pluralität christlicher Lebensentwürfe und zur Vielgestaltigkeit des Christentums sind insofern anschlussfähig für die theologisch-ethische Reflexion, als Kirche bzw. Christen dezidiert in einer bestimmten Weise als moralisch-politische Akteure in Erscheinung treten und so *ex negativo* auf die moralkritische Funktion der theologischen Ethik und des christlichen Ethos verweisen.

²⁷ Ebd., 79.

²⁸ Ebd., 88.

²⁹ Vgl. ebd., 64. Hans Joas argumentiert hier auf der Folie der Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, wie sie der Soziologe Max Weber eingeführt hat.

³⁰ Ebd., 90 f.

³¹ Vgl. ebd., 91.

³² Die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die kirchliche und theologische Selbstreflexion in der Moderne wird von verschiedenen Theologen dezidiert eingefordert und anerkannt, s. hierzu etwa *Magnus Striet (Hg.), „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch 1)*, Freiburg i. Br. 2014.

3. Moral statt Moralisieren

Es war kein Geringerer als Karl Rahner, der vor 45 Jahren, im Vorfeld der Würzburger Synode, im Rahmen seiner Überlegungen zu den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute unter Kenntnisnahme (religions-)soziologischer Analysen einer pluralen und sich globalisierenden Gesellschaft deutlich die Bedeutung von Kompromissen und die Gefahr von Polarisierungen zur Sprache brachte.³³

Dabei betonte er, „daß vieles im kirchlichen Leben [...] den Charakter von Imperativen und Weisungen an sich tragen muß. Das will sagen: Es wäre falsch und für das Leben der Kirche verhängnisvoll, [...] wenn man meinen würde, kirchliche Entscheidungen müßten den Charakter einer stringenten Deduktion aus den Prinzipien des Glaubens und der christlichen Moral an sich tragen, vorausgesetzt nur, man habe die Situation, auf die solche Prinzipien angewendet werden sollen, genügend genau erkannt.“³⁴

Rahner hob auch das Erfordernis von Entscheidungen, die „nach bestem Wissen und Gewissen [getroffen werden müssen], aber auch in einer schöpferischen Freiheit sind“³⁵ hervor. Allerdings dürfe sich die Kirche, die sich auch als eine dienende Kirche für alle verstehen solle, nicht vom moralischen Engagement verabschieden, ganz im Gegenteil: „Die Kirche sollte eine Kirche sein, die mutig und eindeutig die Moral verteidigt, ohne zu moralisieren.“³⁶

Gegenüber seiner Beobachtung, dass Kirche in ihrer Verkündigung zu viel moralisiere, präzierte er die moralischen Implikationen der christlichen Botschaft und umschrieb den Kern christlicher Moral folgendermaßen: „Wirklich christliche Moral meint den Menschen, verteidigt ihn und seine offene Geschichte, entspringt aus der Mitte des Wesens des Menschen, und zwar aus einer solchen Mitte, in der der Geist Gottes von innen fordernd lebendig ist.“³⁷ Angesichts der komplexer und unübersichtlicher werdenden moralischen und gesellschaftlichen Herausforderungen sprach sich Rahner daher dafür aus, das Gewissen der Einzelnen zu stärken sowie sittliche Mündigkeit und verantwortliche Entscheidungen zu fördern.³⁸

„Wenn die Bemühungen der Moraltheologie und der Verkündigung in dieser Richtung sich bewegen würden, bräuchte weniger moralisiert zu werden, und doch würde in den Gewissen und in der Welt mehr echte Sittlichkeit erzielt. Die sittlichen Entscheidungen auch der Christen würden dann zwar vermutlich immer noch in vielen Einzelfragen material auseinandergehen, aber sie wären dann doch auch trotz dieser Verschiedenheit getragen von einer Verantwortung vor Gott und vor der Würde des Menschen in Gerechtigkeit und Liebe.“³⁹

³³ Vgl. *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance [1972], in: ders., *Sämtliche Werke* 24/2: Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche, bearbeitet von Albert Raffelt; Ulrich Ruh, Freiburg i. Br. 2011, 490–579, hier: 496–514.

³⁴ Ebd., 515.

³⁵ Ebd., 516.

³⁶ Ebd., 528.

³⁷ Ebd., 530 f.

³⁸ Vgl. ebd., 529–531 sowie 539–542.

³⁹ Ebd., 532.

Für Christen und Kirche sei es daher notwendig, dass sie die Fähigkeit besitzen, mit einem „gegebenen inneren Pluralismus fertig zu werden“⁴⁰.

Ohne dies zu markieren, greift Karl Rahner mit der Aussage einer möglichen Pluralität an sittlich verantwortbaren Entscheidungen eine Passage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, wonach in Artikel 43 angesichts der Komplexität von Handlungs- und Entscheidungssituationen bei der Lösung von Einzelfragen auch eine Mehrzahl an Ergebnissen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit“ anerkannt wird. Ein Jahr zuvor hatte der Moraltheologe Josef Fuchs dazu bereits bemerkt:

„Auch das Licht des Evangeliums verhindert nicht, daß in den verschiedenen Fragen konkreten menschlichen Lebens Unsicherheiten und Meinungsverschiedenheiten in der menschlichen und ethischen Wertung – trotz menschlicher Erfahrung und Sachkenntnis – auftauchen können. Das Konzil rechnet also ausdrücklich mit Unsicherheiten und mit legitimum Pluralismus – auch unter gewissenhaften Christen – in den sittlichen Fragen des Verhaltens in der Welt der Menschen.“⁴¹

Mit der Anerkennung einer Pluralität an sittlich verantwortbaren Entscheidungen wollte Rahner also gerade keine Verabschiedung des universalen Anspruchs christlicher Moral verbunden wissen. Vielmehr seien diese eingebettet in die einheitsstiftende und befreiende transmoralische Dimension der Gotteserfahrung:

„Wir haben zuerst und zuletzt dem Menschen von heute vom innersten, seligen, befreienden, aus Angst und Selbstentfremdung erlösenden Geheimnis seines Daseins zu künden, das wir ‚Gott‘ nennen. [...] Wo der Mensch die Erfahrung Gottes und seines aus der tiefsten Lebensangst und der Schuld befreienden Geistes auch anfanghaft nicht gemacht hat, brauchen wir ihm die sittlichen Normen des Christentums nicht verkündigen. Er könnte sie ja doch nicht verstehen, sie könnten ihm nur höchstens als Ursachen noch radikalerer Zwänge und tieferer Ängste erscheinen.“⁴²

Insofern die christliche Botschaft ihrem Kern nach eine Botschaft der Freiheit ist, ist also zum einen darauf zu achten, dass die Kirche durch die Art und Weise ihres moralischen Sprechens nicht diese Botschaft überlagert und ins Gegenteil verkehrt. Zum anderen sieht sie sich in einer selbstbescheidenden Rolle, die auch um die Grenzen genuiner moralischer Erkenntnis weiß, wie Rahner eigens bemerkte: „Eine solche nichtmoralisierende Moral dürfte auch nicht so tun, als ob mit der Berufung auf Gott alle konkreten Lebensprobleme gelöst wären. Sie werden dadurch nicht gelöst. Die konkreten sittlichen Probleme sind vielfach innerweltliche Sachprobleme, vor denen ein Christ ebenso ratlos steht wie die anderen Menschen.“⁴³ Das bedeute allerdings nicht, dass der christliche Glaube für die Beantwortung konkreter ethischer Fragestellungen bedeutungslos sei. Denn wo

⁴⁰ Ebd., 540 f.

⁴¹ Josef Fuchs, Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christliche Moral [1971], in: ders., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd. II: Ethische Konkretisierungen, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1989, 44–60, 53.

⁴² Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (wie Anm. 33), 530.

⁴³ Ebd., 532.

„im Menschen ein echtes Verhältnis zu Gott gegeben ist, kann er, befreit von einer letzten Daseinsangst, offeneren Geistes und freieren Herzens über eine solche Problematik nachdenken und hoffnungsvoller nach Lösungen suchen“⁴⁴, so Rahner.⁴⁵

Auf der Grundlage dieses nichtmoralisierenden Moralverständnisses, das der christlichen Botschaft zu eigen ist, lässt sich im Anschluss an Karl Rahner somit eine doppelte theologische Moralkritik formulieren, die Affinitäten zu einem transmoralischen Moralverständnis zu erkennen gibt: zum einen eine Kritik am ambivalenten Charakter faktischer Moralvorstellungen und ihrer kompromisslosen Durchsetzung im Politischen mittels diverser Moralisierungsstrategien und zum anderen eine Kritik an der Moralisierung von Religion selbst.

4. Theologische Ethik als Moral- und Religionskritik im Anspruch des Evangeliums

Wenngleich Rahners Überlegungen bereits aus dem Jahre 1972 stammen und seitdem innerhalb der Moralthologie paradigmatische Veränderungen stattgefunden haben und sich auch die normtheoretische Diskussion weiterentwickelt hat, sind sie dennoch von bleibender Bedeutung, wie auch die jüngste Veröffentlichung des evangelischen theologischen Ethikers Ulrich Körtner zeigt. Körtner, der die gegenwärtigen Moralisierungs- und Emotionalisierungsstrategien in Gesellschaft und Politik kritisch unter die Lupe nimmt, stimmt mit Joas in der Beobachtung überein, dass in Kirche wie auch in der kirchlichen Verkündigung Moralisierung auf Kosten des religiösen Propriums vorherrscht: „Die Umformung dogmatischer Gehalte in eine Ethiktheologie begünstigt die Gleichsetzung von Religion und Moral beziehungsweise die Reduktion des neutestamentlichen Evangeliums auf moralische Handlungsanweisungen, die in erhöhtem Ton vorgelesen werden.“⁴⁶ Vor allem die mit dem sogenannten postfaktischen Zeitalter einhergehende Dynamik, durch Moralisierung und Emotionalisierung gesellschaftliche und politische Konflikte zu verschärfen, führe zu einer Krise der Demokratie und der Zivilgesellschaft.⁴⁷ Vonnöten sei daher eine Besinnung auf politische, ethische und theologische Vernunft. So komme der Ethik die Aufgabe zu, „vor zu viel Moral und ihren Ambivalenzen zu warnen“⁴⁸.

Unter Rekurs auf die These von Niklas Luhmann, Moral habe einen polemischen Charakter,⁴⁹ spricht Körtner der Ethik einerseits eine moralkritische Funktion zu. Denn mora-

⁴⁴ Ebd., 533.

⁴⁵ Wenngleich Rahner jedoch – anders als 45 Jahre später Hans Joas – dazu aufruft, dass Kirche und Christen sich aktiver gesellschaftskritisch einbringen sollten, ist das jedoch unter der ausdrücklich geforderten Zurückhaltung zu verstehen, moralische Einsprüche und Impulse gerade nicht mit einem lehramtlichen, gleichsam moralisch alternativlosen Anspruch zu verbinden; vgl. ebd., 538.

⁴⁶ Körtner, Für die Vernunft (wie Anm. 4), 5.

⁴⁷ Vgl. ebd., 9–24.

⁴⁸ Ebd., 6.

⁴⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Soziologie der Moral, in: ders.; Stephan H. Pförtner (Hg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt a. M. 1978, 8–116, hier: 54.

liche Bewertungen können als Maßstab von gewährter sozialer Anerkennung und Achtung, aber eben auch von verweigerter Anerkennung und Missachtung von Personen dienen.⁵⁰ Andererseits ist eine Begründung von Moral unverzichtbar, wenn man an der praktisch relevanten Unterscheidung von Moralisierung und Moral festhält. Eine ethische Bewertung von Moral bemisst sich dann am grundlegenden Maßstab „der Achtung und Anerkennung anderer Personen als Personen“⁵¹. Insofern Moral im kommunikativ-interpersonalen Charakter des Personseins wurzelt, stelle sie ein anthropologisches Phänomen dar, wenngleich geschichtlich wandelbar und bedingt. Dies nötige aber gerade nicht zu einem fundamentalen Moralpessimismus, sondern dränge vielmehr dazu, „die Moral vor ihren Perversionen zu schützen, zu denen die Moralisierung, das heißt die gezielte moralische Aufladung von Konflikten und ganzen Lebensbereichen, gehört“⁵².

Neben dieser moralkritischen und moralerschließenden Funktion ist es Aufgabe der Theologie und der wissenschaftlichen Disziplin der Theologischen Ethik, „die Unterscheidung zwischen Religion und Moral in Gesellschaft, Politik und Kirche bewusst zu machen“⁵³. Bezugnehmend auf die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verbindet Körtner die Aufgabe der Moralkritik mit der einer Religionskritik, die sich gegen eine moralische Funktionalisierung von Religion bzw. eine Reduktion von Religion auf Moral wendet.⁵⁴ Insofern das Evangelium die binäre moralische Wertungslogik übersteige, durchbreche sie auch die moralinduzierte Unterscheidung von Wert und Unwert, Achtung und Missachtung. Handeln aus Nächstenliebe solle sich demnach nicht an Werten, sondern an den Menschen selbst orientieren:

„Der bedrohte Mensch soll um seiner selbst willen geschützt werden, nicht aus Bindung an einen Wert wie Toleranz, und auch nicht in dem Sinne, dass ‚Nächstenliebe‘ der Begriff für eine allgemeine moralische Regel wäre, die es im Einzelfall kasuistisch anzuwenden gilt. So gesehen ist Nächstenliebe in der Tat kein Wert und keine Norm, sondern eine transmoralische Orientierung menschlichen Handelns. Wer dagegen aufgrund einer am ‚Wert‘ der Liebe orientierten moralischen Erwägung handelt, handelt gerade nicht aus Liebe.“⁵⁵

In einer solchen Entmoralisierung der Religion könne, so Körtners These, das transmoralische Potenzial des Evangeliums zur Geltung kommen, das einen Zwang zur moralisch-politischen Eindeutigkeit durchbricht,⁵⁶ sich mitunter auch wartend bei gesellschaftlichen Fragen zurückhält⁵⁷ und einer sozialetischen Überdehnung des Gebots der Nächstenliebe zuvorkommt.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund kann Körtner daher auch von einer „Ethik der Selbstbegrenzung des handelnden Subjekts“⁵⁹ sprechen, die sich aus der Einsicht in die

⁵⁰ Vgl. Körtner, Für die Vernunft (wie Anm. 4), 28 f.

⁵¹ Ebd., 39

⁵² Ebd., 39.

⁵³ Ebd., 6.

⁵⁴ Vgl. ebd., 37 f. oder 97–101.

⁵⁵ Ebd., 37; s. auch ebd., 124.

⁵⁶ Vgl. ebd., 107.

⁵⁷ Vgl. ebd., 109.

⁵⁸ Vgl. ebd., 123.

⁵⁹ Ebd., 150.

menschliche Fragmentarität speist und daraus, „dass sich der Mensch nicht selbst verdankt und in die Welt bringt“⁶⁰. Aus einer darauf basierenden Haltung kann ein Engagement der Weltverbesserung erwachsen, in dem Politik und Christentum übereinkommen. Allerdings vermag der christliche Glaube die menschliche Begrenztheit auf eine Weise im Bewusstsein zu halten, dass diese nicht zu Verzweiflung, Angst, Verkrampfung oder Weltflucht führt, und er somit zu einer engagierten „innerweltlichen Zukunftshoffnung“⁶¹ beiträgt:

„So ist der Möglichkeitssinn des Glaubens recht verstanden ein neuer Wirklichkeitssinn, nämlich ein Sinn für die Möglichkeiten, die nicht in der Wirklichkeit, wie sie ist, beschlossen liegen, sondern für die Möglichkeiten, die sich für die Wirklichkeit aus dem Kommen Gottes ganz neu ergeben. Aus diesem Vertrauen wächst die innere Freiheit zur Gestaltung des Politischen und der Mut, sich entschlossen den Fragen der Gegenwart zuzuwenden.“⁶²

Eine solchermaßen engagierte Vernunft, wie sie Ulrich Körtner von Christen als mündigen Bürgern wie auch von der Kirche fordert, ist aber deutlich von Strategien der Emotionalisierung und der Moralisierung abzugrenzen, um ihrer Verantwortung gerecht zu werden.

5. Ausblick: Kirche als moralische Instanz in der Gesellschaft

Die Debatte um die Bedeutung der Kirche als moralische Instanz in der Gesellschaft, so haben die jüngsten Veröffentlichungen des Soziologen Hans Joas und des Theologen Ulrich Körtner exemplarisch gezeigt, ist also im vollen Gange. Wenngleich sie sich an aktuellen gesellschaftspolitischen Herausforderungen entzündet hat, knüpfen beide inhaltlich an frühere Überlegungen zu Aufgabe und Stellung der Kirche in der Gesellschaft und zur Frage nach dem Proprium christlicher Ethik⁶³ an. Dabei wird deutlich, dass Moral als ambivalentes Phänomen selbst der moralkritischen ethischen Reflexion bedarf, um dem Anspruch des Humanen bzw. des Moralischen im Horizont des christlichen Glaubens

⁶⁰ Ebd., 150.

⁶¹ Ebd., 158.

⁶² Ebd., 159.

⁶³ Die sogenannte Propriums-Diskussion kann an dieser Stelle nur erwähnt werden. S. hierzu etwa *Konrad Hilpert*, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980; *Wolfgang Nethöfel*, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen, Göttingen 1987; *Ermy Gillen*, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext Katholischer Theologie, Würzburg 1989; *Franz-Josef Bormann*, Theologie und „autonome Moral“. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik, in: *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 481–505, oder *Sigrid Müller*, 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext, in: Jochen Sautermeister (Hg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit (FS Konrad Hilpert), Freiburg i. Br. 2013, 141–164.

Rechnung zu tragen.⁶⁴ Indem die theologische Ethik diese transmoralische Dimension des Glaubens offenhält, ist sie ebenso sensibel wie kritisch gegenüber inhumanen und entwertenden Dynamiken, die mit Moralisierungstrategien einhergehen können.

Die destruktiven Auswirkungen solcher unangemessener moralischer Komplexitätsreduktionsstrategien sind die Konsequenzen eines Missbrauchs von Moral, der moralpsychologisch noch weiter zu erhellen wäre. Erst kürzlich hat der prominente Psychoanalytiker Wolfgang Schmidbauer herausgearbeitet, dass solche moralischen Empörungs- und Skandalisierungsprozesse, die er als „Helikoptermoral“ beschreibt, aus einer „Hypertrophie von ängstlicher Aufmerksamkeit und hastigen Bewertungen ohne Empathie und ohne Blick auf Zusammenhänge“⁶⁵ resultieren und eine Transposition der Eventkultur in den moralischen Bereich darstellen.⁶⁶ Als hybride Kompensation von Minderwertigkeits-erleben bedingen sie einen Verlust von Verhältnismäßigkeit und Weitsicht, der sich in inszenierten Dramatisierungen der Verurteilung in mitunter emotionaler Wucht Bahn bricht, und behindern eine vernünftige ethische Urteilsbildung. „Urteile“, so Schmidbauer, „werden nicht mehr so dosiert, dass Autonomie beschützt und kleine, unschädliche Abweichungen toleriert werden.“⁶⁷ Toleranz, Kompromissfähigkeit, Kontextsensibilität und Versöhnungsbereitschaft bleiben für die Befriedigung des eigenen Geltungsbedürfnisses auf der Strecke. Ambiguitäten und Grauzonen müssen in klare Wertungen und moralische Eindeutigkeiten überführt⁶⁸ und Tragisches durch Fehlersuche und Schuldzuweisung ersetzt werden.⁶⁹ „Die Helikoptermoral ist eine Moral, die gefährlich wird, weil sie reale Unsicherheit verleugnet und die Schwächen der Urteilenden nicht nur geräuschvoll abwehrt, sondern diesen im Beifall der Massen erlaubt, gleichzeitig Richter und Henker zu werden.“⁷⁰ Sicherheit, sozialer Zusammenhalt, Kontrolle und Perfektionismus sind das zweischneidige Pharmazeutikum gegen Angst und Unsicherheit.⁷¹ Verloren geht jener Bezug zur menschlichen Endlichkeit, Bedürftigkeit und – wenn man so sagen will – Demut: „Die Helikoptermoral ist das Gegenteil dieser Erdung, der kreatürlichen Vergewisserung, dass wir alle Menschen sind, verfolgt von Hunger und Durst, angewiesen auf Sicherheit, von Krankheit und Schwäche bedroht.“⁷²

Die Helikoptermoral lässt sich damit als eine regressive sozialpsychologische Dynamik begreifen, die Schmidbauer zufolge auch durch Religion einen starken Antrieb erfährt.⁷³ Während die psychoanalytische Religionskritik die menschlichen Größenfantasien nach

⁶⁴ Moral im deskriptiven Sinn kann als ambivalentes Phänomen selbst dazu beitragen, Vorurteile, Abwertung und Diskriminierung zu begünstigen. Über den Zusammenhang von Moral und Vorurteil s. auch die grundlegende Studie *Manfred Maßhof-Fischer*, Ethik und Vorurteil. Moralpsychologische Studien zu den Legitimationsstrategien soziokulturellen Handelns im Konfliktfeld von Mythos und Rationalität (Forum Interdisziplinäre Ethik 25), Frankfurt a. M. u. a. 2000.

⁶⁵ *Wolfgang Schmidbauer*, Helikoptermoral. Empörung, Entrüstung und Zorn im öffentlichen Raum, Hamburg 2017, 5.

⁶⁶ Vgl. ebd., 189.

⁶⁷ Ebd., 5.

⁶⁸ Vgl. ebd., 147.

⁶⁹ Vgl. ebd., 143 f.

⁷⁰ Ebd., 9.

⁷¹ Vgl. ebd., 107.

⁷² Ebd., 113.

⁷³ Vgl. ebd., 134.

dem Verlust der metaphysischen Gewissheiten als Ausdruck des „Gotteskomplexes“ (Horst-Eberhard Richter) ausdeutet und Wolfgang Schmidbauer die Helikoptermoral als Abwehrmechanismus von diesem „Mangel an Allgüte“⁷⁴ interpretiert, wird deutlich, welche Gefahren in einer sozialpsychologisch unaufgeklärten wie auch weltanschaulich unreflektierten Inanspruchnahme von Moral liegen können.

Wenngleich dies auf deskriptiver Ebene nicht geleugnet werden kann, haben die theologisch-ethischen Ausführungen jedoch gezeigt, dass auch aus dem normativen Selbstverständnis des christlichen Glaubens heraus solche destruktiven Moralisierungstendenzen zurückzuweisen sind. Und mehr noch: Gerade in einem transmoralischen Moralverständnis erweist sich das christliche Ethos zugleich als ein humanes Ethos, das auf offene Entwicklungs- und Reifungsprozesse setzt und sich nicht undynamisch an Zustände klammert.⁷⁵ Wenn es Kirche gelingt, dies zur Geltung zu bringen – wie es auch der Jubilar, Konrad Hilpert, in seinen theologisch-ethischen Arbeiten vorgeführt hat⁷⁶ –, dann legitimiert sich diese als eine moralische Instanz in der Gesellschaft und rechtfertigt ihr politisches Engagement, wie es auch ihrem Auftrag gemäß der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht.⁷⁷ Dann lassen sich auch jene semantischen Potentiale und existenziellen Quellen der Achtung, Solidarität, Versöhnung, Hoffnung und Kreativität für personale Bildungsprozesse wie auch für soziale und globale Transformationsprozesse erschließen, die für den öffentlichen Vernunftgebrauch, für Moral, Politik und Gesellschaft ebenso notwendig wie produktiv sind.

In light of social challenges which have emerged from the refugee movements throughout the year 2015 and in which the churches not only firmly positioned themselves, but also articulated their position publicly recognizable and politically effective, the question of the church as a moral and political agent has gained new prominence (esp. Hans Joas, Ulrich H. J. Körtner). Through critically analyzing the idea of the “church as a moral agent” as well as the anticipated moralizing tendencies, the transmoral character of a Christian ethos in the sense of “moral without moralizing” (Karl Rahner) will be reflected and its significance concerning the dimension of the public and of political ethics will be discussed.

⁷⁴ Ebd., 185.

⁷⁵ So hebt auch Schmidbauer hervor: „Reife ist ein Prozess, kein Zustand.“ (ebd., 79).

⁷⁶ Vgl. Konrad Hilpert, Reflexion der Verantwortlichkeit an der Schnittstelle von Glaube, Wissenschaft und moderner Gesellschaft, in: ders. (Hg.), Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte, Paderborn 2016, 93–111.

⁷⁷ S. hierzu den Beitrag von Ulrike Kostka, Die Rolle der Moraltheologie in der Politik und das politische Engagement der Kirche, in: Stephan Goertz; Rudolf B. Hein; Katharina Klöcker (Hg.), Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral, Freiburg i. Br. 2013, 445–461, bes. 446–451 und 459–461.