

## Christentum als Moralverstärker?

### **Kritik an der Umcodierung des Religiösen ins Ethische**

*Johann Ev. Hafner*

#### 1. Ethisierung von Religion als Kompensation für Bedeutungsverlust

Bei großflächigen Untersuchungen der Gesellschaften Europas ist eine breite Entkoppelung von moralischen Wertvorstellungen und religiösen Begründungen zu beobachten. Die Ablehnung von Steuerbetrug beispielsweise gilt für sich und weist keine Korrelation mit persönlicher Religiosität auf. Was die Menschen für gut und böse halten, lässt sich daher immer weniger aus ihrer religiösen Selbsteinschätzung ablesen.<sup>1</sup> Fragt man aber Zeitgenossen nach der Relevanz des Christentums für die Gesellschaft, so wird meist der ethische, vor allem der sozial-diakonische Bereich genannt. An den Kirchen schätzt man und von ihnen erwartet man, dass sie sich um die Marginalisierten kümmern und die Werte der Mitmenschlichkeit pflegen. Auch die Erwartung von Christen an sich selbst weist eine deutliche Ethisierung auf: Sie verstehen Christsein nicht als das Festhalten an dogmatischen Sätzen, sondern als Lebenshilfe für sich und für andere.<sup>2</sup> So ergibt sich das verwirrende Bild *verringertes ethischer Prägekraft der Religion* einerseits und *gesteigerter ethischer Erwartungen an Religion* andererseits. Darf die Religion, insbesondere das Christentum, diese Erwartungen übernehmen, obwohl er bereits im Vorfeld weiß, dass es sie nicht durchsetzen kann?

Die Versuchung hierzu ist groß. Je mehr die Majoritätskonfessionen in einen Minderheitenstatus geraten, je stärker die Konkurrenz um Aufmerksamkeit in einer pluralistischen Gesellschaft wird, desto drängender werden Nachfragen, wozu Kirchen überhaupt gut sind. Wenn die Kirchen darauf verweisen können, dass sie es sind, die das moralische Grundgerüst der Gesellschaft stärken, scheint ihre Existenz gesichert. Benötigt doch jede Gesellschaft eine Organisation zum Auffang derjenigen, welche durch die sozialen Netze fallen. Und schließlich ist jedes Gemeinwesen auf ein grundlegendes Systemvertrauen der Bürger angewiesen, das seine intrinsische Befolgung unterstützt und die Gelassenheit bei Systemhärten erhöht. Ohne diese Hintergrundethik würden die sozialen Systeme ständig ausgereizt. Folglich wird von den Bistümern in den Flugblättern über die Verwendung der Kirchensteuer gezielt der Beitrag zu caritativen Aufgaben hervorgehoben. Die pastoraltheologische und religionspädagogische Literatur des letzten Jahrzehnts hat intensiv die Bedeutung von caritativem Einsatz für religiöses Lernen und Leben herausgestellt. 'Sozialpastoral' und 'diakonischer Religionsunterricht' wurden zu richtungsweisenden Programmen erhoben. Von den Politikern wird regelmäßig der Beitrag der Kirchen zur Pflege gerade derjenigen Werte wie Ehrlichkeit und Hilfsbereitschaft gesehen, die nicht durch politische oder juristische Maßnahmen durchgesetzt werden können.

Insgesamt wird deutlich, dass das Christentum in der pluralen Gesellschaft vor allem seine ethischen Anteile präsentiert und diese auch rege abgefragt werden. Ethik ist offensichtlich pluralitätsfreundlich. Anscheinend<sup>3</sup> macht sie vor den Augen der Öffentlichkeit angenehm und sichert dem Christentum seinen Platz in der Gesellschaft. Woher kommt diese Erwartung von außen und die Tendenz zur Selbstethisierung der christlichen Kirchen?

## 2. Geschichtliche Vorläufer der Symbiose von Moral und Religion

Was die oben zitierten Umfragen für heute zeigen – nämlich die Steigerung von Anforderungen an Moralität bei zunehmender Kirchendistanz –, das dokumentierte bereits die Aufklärung als Ganze. Nachdem der Deismus die Offenbarungsschriften als historische und kontingente

Texte entlarvt hatte, entdeckte man den eigentlichen Wert des Christentums in seiner ethischen Qualität. Eine umfassende Umcodierung fand statt: Osterpredigten legten das Evangelium von der Auferstehung Jesu daraufhin aus, wie hilfreich es sei, früh aufzustehen. Religion wurde nur als nützlich, nicht aber als notwendig für die Erziehung der Menschheit erkannt. „Die Moral“ – so beginnt Kants Religionsschrift – „bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“<sup>4</sup> Aber Religion „erweitert“ die Moral um die Annahme eines göttlichen Gesetzgebers, was manchen die Erfüllung der moralischen Pflichten erleichtert. Man muss dann das Gesetz nicht nur befolgen, sondern kann seinen Ursprung auch achten und lieben. Alle religiösen Vorschriften, die über die Motivierung zu einem sittlichen Lebenswandel hinausgehen (Kasteiungen, Opfer, Wallfahrten) sind Kant zufolge jedoch Wahn und „Afterdienst“.<sup>5</sup> Kant schlägt für die Ausbildung der Theologen ganz praktisch vor, nach dem Bibelstudium jeweils eine „Vorlesung über die reine *philosophische* Religionslehre“<sup>6</sup> anzuhören, um die theologische Erkenntnisse daraufhin zu prüfen, ob sie dem allgemeinen Sittengesetz widersprüchen. Jeder, der die Konsistenz beider Erkenntnisweisen einsehe, müsse zu dem Schluss gelangen, dass Religion nichts anderes ist denn „das Erkennen aller unserer Pflichten *als* göttliche Gebote“.<sup>7</sup> Die Formulierung besagt nicht, dass die göttlichen Gebote notwendig wären, um die religiösen Pflichten zu erkennen, sondern dass man die sittlichen Pflichten als gottgegeben annehmen kann. Sie sind aber *jedem*, der sich seiner Vernunft bedient, bekannt. Die gesetzgebende Vernunft ist ein allgemeines Gut und gehört zur Möglichkeit der menschlichen Natur,<sup>8</sup> weshalb sie nicht auf Offenbarungen und kirchliche Vorschriften angewiesen bleibt. An den sittlichen Forderungen der Religion kann jeder teilnehmen, auch ohne Bibel, ohne Dogmen, ohne Priester. Die Moralität entgrenzt also das exklusive Wissen und Wirken der (statutarischen) Religion und übereignet sie dem öffentlichen Gebrauch.<sup>9</sup>

Nicht erst seit der Aufklärung wird der Sinn von Religion darin gesehen, Moral zu verstärken, bereits im 2. Jahrhundert wurde in Auseinandersetzung mit konkurrierenden, vor allem gnostischen Schriftdeutungen ein Weg zwischen rigoroser Weltüberwindungs-Moral (Welt als schlechte Materie eines bösen Gottes) und laxistischer Heilsgewissheit

(Welt als schwache Materie) ein Weg gesucht, auf dem man Handeln religiös begründen könne. Die Versuchung dabei war auf beiden Seiten sittliches Handeln (bzw. Handlungsverzicht) zum eigentlichen Gegenstand der Religion werden zu lassen. Obwohl das Christentum sich seit Augustinus den Dual *fides et mores* zum Gegenstand von Lehre und Leitung (*doctrina et regimen*) gemacht hat, wurde nie exakt definiert, worin der Unterschied zwischen „Glaubens- und Sittendingen“ denn liege. Bilden religiöse Urteile im Bereich des Sittlichen nur eine Dublette zum allgemein erwartbaren moralischen Wissen (Naturrecht, *lex indita*)? Fügt das Heilswissen besondere sittliche Pflichten hinzu? In der christlichen Paränese wurden sittliche und religiöse Ansprüche stets ungetrennt erhoben, so dass es nahezu unmöglich war, zwischen der sittlichen *Ermahnung* im Namen der Religion und der religiösen *Begründung* von sittlichen Forderungen zu unterscheiden. „Gegen alles Alltagsverständnis, wie wir es aus der Kirche mit nach Hause bringen, muß die Symbiose von Religion und Moral als kulturelles Artefakt begriffen werden, das prekär und kontingent ist und bleibt.“<sup>10</sup>

Zu einem *sichtbaren* Auseinandertreten der lose gekoppelten Moral und Religion kam es erstmals im Spätmittelalter, als die Theologie die Transzendenz Gottes zu erhöhen suchte, indem sie die Unverfügbarkeit seiner Entschlüsse betonte. Man vermutete sein Heilshandeln wurde nun jenseits irdischer Zwänge und auch menschlicher Vernunft vermutet,<sup>11</sup> was zur Folge hatte, dass die Kontingenz, die Nichtnotwendigkeit alles irdisch Faktischen (des Machbaren und Gemachten) gesteigert wurde. Die ethische Verlässlichkeit des Kosmos samt seines vorgespurten Naturrechts nahm rapide ab. Aus der Welt wurde immer unklarer ablesbar, was man tun solle. Aus der Heiligen Schrift – deutlich beim Isaaksopfer oder der Selbstaufopferung Christi – war bekannt, dass Gottes Forderungen die menschlichen Moralen suspendieren können. Das menschliche Gerechtigkeitsempfinden wurde durch diese Forderungen nur deshalb nicht verletzt, weil der Gläubige unterstellen darf, dass Gottes Gerechtigkeit „größer“<sup>12</sup> ist als jede menschliche Gerechtigkeit, so dass eventuell auftretende Unverständlichkeiten als Überforderung und nicht als Unterbietung irdischer Standards akzeptiert wird.

So blieb – und das markiert den Beginn der Neuzeit – als Instanz der Moralität nur das sich um sich selbst sorgende Subjekt. Seine Entschlüsse und Handlungen können von ihm selbst gefasst und verantwortet

werden. Damit steigen die Anforderungen an die Selbstbeobachtung des Subjektes. Sind seine Entscheidungen in sich (vor ihren eigenen Augen) konsistent, nichtwidersprüchlich? Dieses formale Kriterium lässt sich über eine ebenso formale Universalisierungsregel nachprüfen: Was immer von allen für gut gehalten wird, das darf man auch selber für gut halten.

In der entfalteten Moderne greift allerdings diese Regel nicht mehr, wenn 'alle' je nach Funktionszusammenhängen anders urteilen. Soll ein Versicherungsvertreter seine Berufslogik (möglichst viele Versicherungen verkaufen, um die Firma voranzubringen) oder seine Privatlogik universalisieren (möglichst wenig Versicherungen kaufen, um den familiären Haushalt zu entlasten). In der ausdifferenzierten Gesellschaft bestehen zwar nach wie vor Konsistenz- und Universalisierungsansprüche, aber sie gelten nur bereichsspezifisch. Was in der Politik zwingend gilt, unterscheidet sich von dem, was in der Wissenschaft oder der Religion zählt. Der Konflikt findet dann im einzelnen Individuum statt, das sich zwischen den verschiedenen Funktionsbereichen bewegen muss. Es antwortet auf diese Geltungspluralität mit Moral: Man soll sich als Versicherungsmakler *und* als Familienvater moralisch verhalten, z.B. fair. Was für das psychische System Mensch einen Selbstwiderspruch bedeutet, der in Zynismus oder Gewissensnöte münden kann, stellt für soziale Systeme kein Problem dar; sie grenzen ihre Geltungshorizonte einfach gegeneinander ab. Im Gegensatz zu psychischen Systemen sind soziale Systeme beliebig pluralisierungsfähig. Es ist deshalb ein Kurzschluss, heute auf die begrenzte Fassungskraft der Menschen zu verweisen, um zu argumentieren, es könne und dürfe nur die Einheit der verschiedenen Codes (z.B. Moral und Religion) geben.

### 3. Das Liebesgebot. Identität von religiösen und moralischem Tun?

Dass zwischen religiösem und moralischen Handeln eine grundlegende Einheit, ja sogar eine Identität herrschte, das haben seit der Aufklärung christliche Theologen übernommen und als Selbstbeschreibung des Christentums propagiert. Einer der einflussreichsten Theologen, der sogar eine „strenge Identität“<sup>13</sup> von Gottes- und Nächstenliebe fordert, war Karl Rahner.<sup>14</sup> Er schrieb nicht nur mehrere Artikel über diese The-

se,<sup>15</sup> sein ganzes Denken wollte die kategorialen Akte der Sittlichkeit mit dem transzendentalen Akt der Gottesliebe in Deckung bringen. Sein Hauptargument kurz zusammengefasst: Wahre christliche Liebe verdankt sich nicht allein einem menschlichen Vermögen, sondern ist in der theologischen Tradition ein Akt der Tugend Liebe, die den Menschen als *gratia infusa* erreicht. Wann immer wir Gott lieben, lieben wir implizit (formaliter) auch die von ihm geschaffenen Menschen, über allem aber den vollkommenen Gottmenschen, den inkarnierten Gottessohn. Das ist die Identität von oben nach unten. Rahner fügt dieser Identität nun die Identität von unten nach oben hinzu. Wann immer wir unseren Nächsten lieben und dies mit moralischer Unbedingtheit tun,<sup>16</sup> ist unsere Liebe schon von etwas Übernatürlichem unterfangen, gegründet in Gottes Gnade. Unbedingte Nächstenliebe richtet sich eigentlich auf Gott selbst.

Was aber heißt moralische Unbedingtheit? Sie herrscht dort, wo ein anderer nicht als ein Ding in der Objektwelt gesehen, sondern ihm vorbehaltlose Anerkennung vor einem transzendentalen Hintergrund gezollt wird, welchen der Andere für mich repräsentiert. „Wo ein absoluter sittlicher Einsatz positiver Art [...] vorliegt, ist auch Heilsereignis, Glaube, Hoffnung und Liebe, Akt der vergöttlichenden Gnade gegeben ...“<sup>17</sup> Der Akt personaler Liebe zu einem konkreten Du ist Grundakt des Menschen, weil der Mensch in „apriorischer Grundverwiesenheit“ auf ein Du überhaupt bezogen ist. Er wird von Gottes Gnade, die er jedem Menschen ob Christ oder Atheist anbietet, übernatürlich erhöht. Der ethische Akt ist also nicht nur der fundamentale Zugang zur Wirklichkeit, sondern der Liebende macht „darin schon immer die transzendente und gnadenhaft unmittelbare Erfahrung Gottes“.<sup>18</sup> Der formelle religiöse Akt der Gottesliebe bleibt dem gegenüber stets sekundär und hat dem impliziten ethischen Akt der Nächstenliebe nichts an Radikalität und Tiefgang voraus. Rahner wiederholt demnach nicht einfach die traditionelle Auffassung, dass jeder Nächstenliebende eigentlich Gott meine, sondern radikalisiert diese Aussage dahin gehend, dass die explizite Gottesliebe von der Nächstenliebe „getragen“ wird und folglich Gottesliebe „immer auch schon Nächstenliebe sei“.<sup>19</sup>

Jedoch, bedeutet Rahners Position nicht die Diffusion von Religion und eine klandestine Vermischung mit dem Moralischen. Wenn jede ernst gemeinte sittliche Tat – ohne es zu wissen und auf einer transzen-

dentalen Ebene – implizit Gottesliebe ist? Ist umgekehrt schon jeder Gottesdienst – ebenfalls ohne es zu wissen und auf transzendentaler Ebene – „getragen von jener vertrauend-liebevollen Öffnung zur Ganzheit der Wirklichkeit hin, die in der Nächstenliebe geschieht“?<sup>20</sup> Der Religiöse muss angesichts dieser Formulierungen den Eindruck eines Hasen haben, dem der ethische Igel immer schon „Ich bin schon da!“ entgegen ruft. Weshalb benutzt man die Gottes-Semantik noch, wenn die thematischen Akte unthematisch identisch sind?

Das anscheinend stärkste Argument für Rahners „Identität“ ist der biblische Befund. Im Neuen Testament formuliert Jesus das sogenannte Doppelgebot der Liebe. Er zitiert die Tora: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft [Dtn 6,5] und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.“<sup>21</sup> Einige kritische Hinweise gegen die Identifizierung von religiöser und moralischer Liebe sollen an dieser Stelle genügen.<sup>22</sup>

Erstens entzündet sich das Streitgespräch über das wichtigste Gebot jeweils an der Frage von Schriftgelehrten – vor allem vor dem Hintergrund der sadduzäischen Ablehnung transzendenter Motive wie Auferstehung und messianische Parusie –, was man tun solle, um ewiges Leben bzw. einen Schatz im Himmel zu erlangen. Die Gottesliebe als Liebe zum ewigen bei-Gott-Leben treibt die Nächstenliebe an und ist ihr vorgeschaltet.

Zweitens kommt die Tendenz, beide Gebote explizit gleichrangig zu erklären, erst später bei Matthäus und Lukas zum Tragen. In Mk 12,31 wird das Gebot der Nächstenliebe „als zweites“ nachgeordnet als ein integrales Moment auf dem Weg zum Reich Gottes.<sup>23</sup>

Drittens zeichnet sich Gottesliebe strukturell dadurch aus, dass sie im Christentum responsorial gedacht wird. Die Gläubigen können Gott nur deshalb lieben, weil sie sich bereits von ihm geliebt wissen. Ihn aus eigenem menschlichen Vermögen zu lieben, wäre Götzendienst. Ganz anders verhält es sich mit dem Nächsten: Die Liebe zu ihm soll man gerade nicht davon abhängig machen, ob er uns vorher geliebt hat. Altruismus zielt auf den Anderen um seiner selbst willen. Kurz: Bei Gott muss man Gegenliebe voraussetzen, beim Nächsten darf man es nicht. Diese Gegenliebe ist zwar der Grund, darf aber nicht das Motiv der Gottesliebe sein (Ich liebe Gott nur, weil er mich liebt). Deshalb muss

die Gottesliebe asymmetrisiert werden. Der Mensch kann die göttliche Zuwendung gar nicht adäquat erwidern; er muss sie sozusagen umleiten. Gott gibt vor, durch welche Umleitungen er geliebt werden will: Gerechtigkeit und Friede gegenüber dem Nächsten. Die religiöse Liebe integriert somit die moralische Liebe, nicht umgekehrt.<sup>24</sup>

#### 4. Differenzierung von moralischem und religiösem Handeln

Die Unterscheidung von Gottesdienst einerseits und Weltdienst andererseits, von Handeln im sakralen Bereich und Handeln im profanen Bereich wird dadurch nicht aufgehoben, dass man z.B. Armenpflege als Dienst für Gott ausweist. Sie bleiben asymmetrisch aufeinander bezogen. Gottesdienst gebührt nur Gott, aller Weltdienst ist allenfalls Gott wohlgefällig. Man darf also nicht die nachträgliche Vermittlung des Sakralen mit dem Profanen für die Grundstruktur von Religion halten.

Handlungen sind zunächst leichter beobachtbar als Kommunikationen, aber sie müssen mit ganz besonderen Indizes ausgestattet werden, um sie einem System zuordnen zu können. Weil es aber zum Ethos der religiösen, insbesondere der christlichen Ethik gehört, nicht dezidiert 'im Namen Gottes' Gutes zu tun, wird die religiöse Färbung einer Tat aktiv verborgen. Religion ist im Gegensatz zur Magie, welche Absicht und religiöse Handlung eindeutig koppelt, eine Kultur der Absichtslosigkeit. Das Ziel der Handlung, einem Notleidenden zu helfen, darf nicht mit der Absicht, dadurch Gott gnädig zu stimmen, verwechselt werden. Deshalb wird religiöses Handeln insgesamt – sich die Glückseligkeit bei Gott erhoffen, indem man sich dem anderen gegenüber sittlich verhält – kommunikativ abgekoppelt. Alles Handeln dient zu nichts anderem als zur Ehre Gottes. Das ist der Generalvorbehalt vor allen individuellen Motiven und situativen Zwecken. Aus diesem Grund ist Handeln in religiöser Absicht besonders verwechselbar. Weil es selber keine soziale Beschreibung mitliefert, werden ihr alle möglichen anderen Beschreibungen unterstellt.

Im Verständnis eines religiös Handelnden ist es Gott, der zur Handlung befähigt und beruft. So kommt es zur paradoxen religiösen Selbstbeschreibung, wonach das eigene Handeln quasi als etwas Fremdattribuiertes erlebt wird. Es wird zugleich dem Handelnden (System) als auch –



und das unterscheidet es von allen anderen Funktionszusammenhängen – einer allumfassenden Umwelt, nämlich Gott, zugeschrieben. Damit wird der Sinn von Handlung überhaupt (Selbstvereinfachung von Kommunikation) aufgehoben. Statt in eindeutiger Zurechnung wird religiöses Handeln als Doppelzuschreibung kommuniziert (freier Mensch *und* verfügender Gott).

Die Vermischung hat aber Wurzeln in der religiösen Semantik selber. Zwar unterscheidet der religiöse Code grundsätzlich zwischen Immanenz und Transzendenz und verdoppelt die Welt in eine hiesige und eine jenseitige, aber alle diese Unterscheidungen finden in der Immanenz statt, in der sich die Gläubigen befinden, wenn sie miteinander sprechen. Der religiöse Mensch, unterwegs zur himmlischen Welt, handelt in der weltlichen Welt. Insofern ist religiöses Leben doppelt referentiell: verhaftet in eine aktuelle, aber nur relative Wirklichkeit und bezogen auf eine entzogene, aber Ausschlag gebende Wirklichkeit. Der moralische Code hingegen bezieht sich auf *einen* Gegenstandsbereich, denn er unterscheidet Gut und Böse *innerhalb einer* Welt, nicht eine Welt gegen eine andere. Moral hat nur Sinn innerhalb der zugänglichen Handlungsfeldes 'Welt'.

Zudem behandelt die moralische Unterscheidung ihre Werte so einseitig, dass sie letztlich nur mit einem einzigen Wert rechnet. Denn sie setzt gegen den Ausschlusswert 'gut' den Ausschlusswert 'schlecht' (oder: 'böse') als Abwesenheit des Guten. In der religiösen Semantik dagegen hat sich die Zweiwertigkeit strikt erhalten, und zwar aus dem Grund, weil man Gott als eine Art dritten Wert noch über die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz setzt. Gott ist der Erschaffer beider Welten (Himmel und Erde); er hält sie ständig zusammen und auseinander; und er entscheidet, welche der beiden Welten die bessere ist. Gott kann die falsche Bevorzugung des Transzendenten (Weltflucht) korrigieren, er kann umgekehrt die falsche Erhöhung von Immanentem (Götzendienst) kritisieren. Weil der moralischen Qualifizierung (vor ihrer Symbiose mit Religion) jedoch die dritte Größe<sup>25</sup> fehlt, ist ihr Code immer schon entschieden: gut ist besser als schlecht. Eine systemtheoretische Herleitung soll erklären, weshalb *moralische Unterscheidung stets als Entscheidung* auftritt? Hierzu wird rekonstruiert, wozu moralische Unterscheidungen benutzt werden und wie sie auf Personen zugeordnet und an Einzelne gebunden bleiben.

## 5. Funktion der moralischen Unterscheidung

### 5.1 *Anerkennung als Subjekte*

Moral nimmt ihren Anfang, wenn zwei Individuen aufeinander treffen und einander vor dem Hintergrund indifferenten Rauschens irritieren. Das andere Individuum wird aus dem wirren Prozesschaos, das die einzelnen umgibt, durch Erwartbarkeit herausgelöst. Dennoch bleibt der andere undurchsichtig und letztlich unberechenbar. Die Abweichung von erwartetem und erlebtem Handeln kann nicht ganz der Umwelt des anderen zugerechnet werden, als ob er nur ein Teil naturhafter Vorgänge wäre. Denn der andere Akteur wird als System gesetzt, das sich – wie der Beobachtende selber – in einer Umwelt orientiert, in der andere Akteure vorkommen, die sich an einer Umwelt orientieren, in der andere Akteure vorkommen ... Stattdessen wird die erfahrene Kontingenz dem Akteur zugeschrieben.<sup>26</sup> Alles, was der Handelnde tut, wird als Resultat von *internen* Entscheidungen, Motiven, Wert- oder Güterpräferenzen interpretiert und beantwortet.

Deshalb wirken Handlungen für den Handelnden komplexitätsreduzierend, für die anderen aber komplizierend. Eine Handlung verengt das Spektrum aller faktischen Möglichkeiten der einzelnen, aber sobald sie vollzogen und *von anderen* erlebt wird, bietet sie mannigfaltige Gelegenheiten, über die Motive zu spekulieren. Nicht Handlungen, sondern Kommunikationen bilden daher die letzte Einheit, aus denen sich das Miteinander von Personen aufbaut. Mit anderen Worten: Nicht was Handelnde tun, sondern wie sie sich darüber austauschen, macht den umfassenden Sinnhorizont aus. Miteinander zu kommunizieren ist nicht einfach eine weitere Handlung, sondern Handlung eine besondere Art zu kommunizieren. Unerklärtes Verhalten bleibt stets eine Überraschung. Man sieht, wie der Andere reagiert, man weiß aber nie genau, warum. Zum Zwecke der Überraschungsreduktion ist es hilfreich, dem Anderen grundsätzlich Freiheit zu unterstellen. „Auf Freiheit kann man sich, mit anderen Worten, auch dort noch einstellen, wo die zugrundeliegende Realität unbestimmbar ist.“<sup>27</sup> Freiheitsunterstellung bildet die erste und fundamentale Vereinfachung. Sie besteht im Verzicht, die Äußerungen des Anderen in den eigenen Kalkulationen vorstrukturieren zu wollen. Soll dies gelingen, muss die Unterstellung so geschehen, dass sie die

Verzichtsbereitschaft nicht wieder aufhebt, etwa indem sie als selbstverursachte Konstruktion ständig in den Blick kommt. Deshalb wird Freiheit als etwas von außen Gegebenes, Vorgängiges, ein Factum akzeptiert.

Noch aber ist die Situation zwischen zwei Individuen so vielseitig verschränkt, dass Handeln kaum sinnvoll möglich ist. Denn der Eine weiß, dass er für sich ein Ego (System), für den Anderen aber ein Alter (Umwelt) ist. Er weiß darüber hinaus, dass der Andere ihn für ein alter ego hält (ein System in der Umwelt). Und schließlich muss der Eine vermuten, dass der Andere weiß, dass der Eine diese drei erstgenannten Vermutungen anstellt. Würden Akteure diese gegenseitigen Taxierungen laufend vornehmen, kämen sie nie zu Entscheidungen und zum Handeln. Daher wird der komplexe Prozess auf ein einfaches Muster eingebnet: die Ich/Du-Konstellation. Die Individuen schlagen sozusagen den Knoten durch und behandeln einander als gleichwertige Teilnehmer. Ego anerkennt Alter nicht als etwas gänzlich anderes, als pure Umwelt, sondern achtet ihn als anerkennenswertes Gegenüber. Von nun an ist erwartbar, dass keine voreingestellten Erwartungen gestellt werden, sondern dass man selber bereit ist, den Anderen 'wie er ist' zu behandeln, in der Erwartung, dass auch der Andere mich 'wie ich bin' zu behandeln bereit ist. Anerkennung ist nichts anderes als der Abbruch der endlosen Spekulation über die Spekulationen des Anderen, indem man ihm als Unerwartbarkeit, als unverfügbaren Freiheitsgrund, kurz: als Subjekt ausflaggt.

## 5.2 Achtung zwischen Personen

Hierfür benötigen die Subjekte so etwas wie eine Konsensfiktion, die von mehreren geteilt wird. Sie setzt nicht – wie die Diskurstheorie annimmt – eine gemeinsame Orientierung an gelingendem Verstehen voraus, sondern bezieht sich und den Anderen in eine basale Zurechnungsfähigkeit ein, indem man zwischen Situation (den Hintergrundbedingungen) und Person (die aktuelle performance) unterscheidet. Jeder Teilnehmer generalisiert die Vorstellung, dass jede andere Person eine eigene 'normale', ehrliche, authentische Seinsweise besitzt. Man nimmt an, sie gäbe eine Selbstreferenz, die sich selber nicht nur beobachtet, sondern selber fortsetzen will ('sein Wesen vollzieht', 'sich als gut ge-

schaffen weiß'). „Der Ausdruck von *Differenz* (Achtung/Mißachtung) wird benutzt, um Selbigkeit mitzuteilen, nämlich Selbigkeit der Bedingungen, nach denen über Achtung und Missachtung zu entscheiden ist.“<sup>28</sup> Moral stellt allen Teilnehmern die *gleichen* Achtungsmöglichkeiten in Aussicht, sie muss grundsätzlich jedem die gleiche Chance nach festen Kriterien geben; eben Gleichheit vor dem Gesetz. Das ist der Grund, warum Moral stets „eine Tendenz zum Normalen [besitzt], die das Auffälligerwerden in jeder Richtung ‘bestraft’.“<sup>29</sup> „Moral ist immer symmetrisierter Sinn. Sie operiert unter dem Verbot der Selbstexemption. Wer Moral einfordert, muß sie auch für sein eigenes Verhalten gelten lassen.“<sup>30</sup> Sie kennt keine Autorität, die der Regel, die sie fordert, nicht unterworfen wäre. Wenn Personen einander moralisch beurteilen, setzen sie immer schon eine gemeinsame Normalsituation voraus, innerhalb derer das Geforderte erreichbar ist.<sup>31</sup> In dieser Situation – so nehmen alle Teilnehmer an – ist es den Akteuren möglich, ohne titanische Anstrengung oder supererogatorische Leistungen, nur unter Zuhilfenahme der natürlichen Ausstattung sittlich richtig zu handeln. Ultra posse nemo tenetur. Niemand darf jenseits seiner Möglichkeiten für haftbar gehalten werden. Moral geht von Normalität aus, nicht von Heroismus. Heldentum wird zwar in Heiligenviten oder Sagen weitererzählt, stabilisiert sich jedoch nicht als Moral. Dem Held gebührt Bewunderung, vielleicht Verehrung, nicht aber moralische Achtung.

Wenn wir jemanden *moralisch* achten, bewerten wir deshalb nicht seine Leistungen als ‘guter’ Geschäftsmann, sondern wir bewerten ihn als Gesamtperson auf dem Hintergrund seiner Normalsituation als Mensch guten Willens. Moral zielt auch nicht auf professionelle Eigenschaften; schließlich kann ein Geschäftsmann seinen Erfolg gerade durch Amoralität erreicht haben.<sup>32</sup> Moralische Bewertung muss zunächst von den beobachtbaren Handlungen ausgehen, denn „Handlungen sind einfacher zu erkennen und zu behandeln als Kommunikationen. [...] Die Entlastung liegt vor allem darin, daß nicht (oder nur unter besonderen Umständen) geprüft werden muß, auf welche Information sich eine Mitteilung bezog und wer sie verstanden hat.“<sup>33</sup> Aber Moral bleibt bei den Handlungen nicht stehen, sondern vermag sie – aufgrund der Unterscheidung Situation/Person – auf dahinter vermutete Motive und danach zu erwartende Effekte zu beziehen. Wenn ein Handelnder falsche Absichten hegt, ist er als böswillig zu qualifizieren, wenn er die Folgen

seines Handelns nicht berücksichtigt, rücksichtslos. Anscheinend gut Handelnde können nun (aufgrund der Absichten und Folgen) missachtet, vordergründig schlecht Handelnde können geachtet werden.

### 5.3 Generalisierung durch Moral

Moral findet zwar im personalen Nahbereich von Ich und Du statt, ist unter differenzierten Bedingungen aber *soziale* Achtungskommunikation. Ego und Alter kommen nur dann zu Synthesen, wenn sie sich nicht nur *gegenseitig* achten, sondern den sozialen Hintergrund, vor dem beide einander erscheinen und zu dem sie zurückkehren, mitsagen. Dies geschieht nicht ausdrücklich, sondern oft nur durch das Weiterführen oder das Abbrechen der Kommunikation, durch Zwischentöne oder Themenwechsel. Mit den Achtungserweisen (in der Situation, zwischen Ego und Alter) werden die Achtungsbedingungen (in der Gesellschaft, herrschende Semantik) aktualisiert. Diese Bedingungen werden über Symbole (von Heroengeschichten bis zu Moralhandbüchern) in einer Art Achtungskonserve generalisiert.<sup>34</sup> An Modellfiguren und -fällen können sich alle orientieren. Jedoch zerbricht die Vorbildfunktion, wenn die Individuen in verschiedenen Kontexten leben, unterschiedliche Rollen einnehmen, sich nach Schicht, Geschlecht oder Religion unterscheiden; wenn man sozusagen nicht mehr nur den eigenen Kral oder nur ähnliche Krale kennt, sondern Mitglieder anderer Gegenden, die anders handeln und urteilen.

Damit sich Personen auch in komplexen Gesellschaften noch begegnen können, wo Alter aus einem Regelsystem stammt, das Ego nie ganz einsichtig oder zugänglich wird, müssen sich beide gegenseitig mit universalisierter, anstatt nur mit akteursbezogener Achtung ausstatten. Zur Person-Situation-Differenz tritt nun die Person-Dritter-Differenz. Ego zieht die Partner und Gegner von Alter mit in Betracht, um ihn einschätzen zu können. Umgekehrt weiß Ego, dass Alter über ihn vor Fremden sprechen wird, und dass Ego seine Einschätzung vor Fremden vertreten muss, wenn Alter nicht mehr anwesend ist. Kurz: Ego und Alter müssen in einer Weise miteinander umgehen, dass sie einander Achtung zuerkennen auch für Situationen jenseits der aktuellen Begegnung und dass sie dies in jeder aktuellen Situation wenigstens implizit mitkommunizieren. Der Andere gilt grundsätzlich als fähig, gewisse Standards wie

Ehrlichkeit, fairness, Nächstenliebe in allen Funktionszusammenhängen, sei es bei der Arbeit, beim Sport, in der Familie zu beachten. Deshalb ist er ein moralisches Subjekt und kann diese Erwartung auch an mich stellen. Und deshalb tendiert Achtungskommunikation zur Generalisierung.<sup>35</sup>

Je gespürter und differenzierter aber die Funktionszusammenhänge werden, in denen sich Personen begegnen, (wie in den Rollenkonstellationen von Verkäufer-Kunde, Arzt-Patient, Berater-Klient oder Lehrer-Schüler), desto mehr weicht die moralische einer *professionellen* Achtungskommunikation. Sie gilt der Leistung, nicht mehr der Person. Man schätzt einen guten Geschäftsmann oder Rechtsanwalt wegen seiner ökonomischen oder juristischen Fähigkeiten, nicht wegen seiner moralischen Integrität. Im Zuge dieser Umwertung werden selbst Rollen, die stark mit Moral verknüpft sind, ent-moralisiert: So wird in einem Priester weniger den Gottesmann gesehen, als vielmehr der wegen seiner liturgischen oder theologischen Spezialfähigkeiten zu konsultierenden Fachmann. Diese Achtung richtet sich also auf seine Fähigkeiten, die dann auch bei anderen Personen vermutet werden können (nichtgeweihten Theologen, nichtkirchlichen Sinnberatern, nichtreligiösen Therapeuten). Gleichzeitig mit der Ablösung der Leistung von den Personen akzeptiert man die Eigenlogik dieser Fachleute (Sprache, Ausbildung, Entscheidungen), auf deren Dienstleistung man angewiesen ist oder doch wenigstens vertraut. Von Moral wird nur dann noch gesprochen, wenn man die Eigencodierung der Funktionsbereiche nicht mitzuvollziehen vermag, weil sie unmenschlich, unfair, ungerecht erscheint. Moral wird so zum kritischen Instrument, das aber von seiner Herkunft her personenbezogen bleibt und deshalb keine strukturellen Gegenvorschläge machen kann (Dazu müsste sie in die Eigenlogik der Systeme einsteigen), und sich zum Anwalt der vernachlässigten individuellen Subjekte machen. Dies geschieht über eine selbstreferentielle Figur, wonach das Subjekt sowohl der Adressat und freier Ursprung aller moralischen Sätze ist als auch deren Gegenstand: Handle so, dass Subjektivität möglich bleibt. In einer Gegenstellung zu den selbst gesteuerten Bereichen (Politik, Wirtschaft und auch Religion) nimmt Moral eine prinzipiell distanziert-mahnende Haltung ein, weil sie Achtung zwischen Personen kommuniziert, nicht aber Leistung zwischen Systemen.<sup>36</sup> Jedoch verfügt Moral über keine eigene Infrastruktur, mit der sie ihre

Verpflichtungen auch urgieren und kontrollieren könnte.<sup>37</sup> So kommt es zu einer Inflation bei der Häufigkeit moralischer Rede und einer Deflation bei ihrer Durchsetzbarkeit. Dies haben wir in Punkt 1 am Erscheinungsbild der Kirchen beobachtet.

## 6. Konsequenzen der Moralisierung

Aus diesen Gründen ist die Symbiose der religiösen Rede (von transzendent und immanent) und der moralischen Rede (von gut und böse) höchst prekär. Ethische Kompetenz sichert häufige Nachfrage, denn mit dem Auseinanderdriften der Handlungsbereiche und der Horizonterweiterung beim Folgenwissen steigt der kurzfristige Orientierungsbedarf.

### 6.1 Ersetzbarkeit

Allerdings muss auf lange Sicht beachtet werden, dass die einzelnen Handlungsbereiche ihre eigenen Einschätzungs- und Entscheidungsregeln entwickeln.<sup>38</sup> Freilich tragen diese Regelkomplexe den Namen 'Ethik' zu Unrecht, weil es sich nicht um generalisierbare, sondern nur um problem- und leistungsbezogene Anweisungen handelt. Aber sie zeigen, dass der Orientierungsbedarf durch Selbstregulierung in vielen Feldern wieder abnehmen kann. So steht die christliche Moral in Gefahr, sich laufend in fremde Materien einzuarbeiten, um die gut/schlecht-Codierung anzubringen (durch die Einforderung von Letztprinzipien wie Person, Solidarität, Nachhaltigkeit ...); aber um die moralische Kritik innerhalb dieses Bereiches verständlich zu machen, muss sie wenigstens zum Teil dessen Sachlogiken mitvollziehen. Zudem muss sie auf allzu voraussetzungsreiche Argumentationen aus dem eigenen Bereich verzichten oder sie in den Worten der Kritisierten formulieren. Erst wenn so die kognitive Differenz zwischen Moralansprüchen und einem Sachbereich – zwischen dem Arbeitsplan eines experimentellen Biologen und dem Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben – genügend vermindert ist, kann man auf Gehör hoffen und Verständigung erwarten. Allerdings geschieht dies stets auf Kosten des Forderungsprofils und in dem Wissen um die Möglichkeit, dass ein Problem durch (juristische, technische) Eigensteuerung entschärft wird oder grundsätzlich unbeeinflussbar bleibt.

### 6.2 Polemisierung

Weil moralische Codierung Unterscheidungen zu *Entscheidungen* auflädt, begrenzt sie Kommunikationsmöglichkeiten. Sie stellt vor die Alternative Ablehnung/Annahme einer Äußerung. Statt eine inhaltliche Unterscheidung anzubieten, provoziert Moral eine Stellungnahme zu dem, der sie geäußert hat. Dies kann durch die unverhohlene Nachfrage „Du stimmst mir doch zu?“ oder durch suggestiven Stil transportiert werden. Parallel zu der Auseinandersetzung über die Inhalte läuft eine zweite Wahrnehmung mit: Welche Intentionen, Interessen verfolgt der Andere bzw. könnte der Andere meinen, dass ich verfolge? Dies führt zu einer latenten Polemisierung der Diskurse. Sie wird zwar in den wenigsten Fällen akut, denn man rechnet immer schon mit der Streitbereitschaft der anderen, aber sie erhöht die Grundspannung und verhindert ungeschützte Kommunikationen.

### 6.3 Personalisierung

Bei moralverstärkter Kommunikation bleibt die Achtungserwartung der Beteiligten maßgebend. Das heißt nicht, dass der Gegenstandsbereich auf private oder persönliche Themen eingeschränkt würde, aber Sachdifferenzen werden stets auf Personendifferenzen bezogen. Dies führt bei religiösen Fragen dazu, jedes Thema nach seiner Relevanz für die einzelnen hin zu beurteilen. Nun gibt es aber eine Vielzahl religiöser Motive, die nicht unmittelbar mit der subjektiven oder intersubjektiven Lebenswelt der Menschen zu tun haben (Trinität, Engel). Das spekulative Potential der Religion wird nicht abgerufen, weil es unter das Verdikt des Nichtrelevanten fällt, wonach nur über das gesprochen werden soll, das ethischen Ernst besitzt. Freilich müssen religiöse Überzeugungen ethische Überzeugungen quasi als Beleg nach sich ziehen, aber dürfen nicht von vorneherein durch Moral begrenzt werden. In diesen Zusammenhang fällt auch das allgemeine Diktat der Erfahrbarkeit und Lebensnähe aller religiösen Inhalte. Religiöse Erfahrung besteht aber gerade in dem Widerfahrnis von etwas, das alles menschliche Erfahren relativiert.

Weil Moral – wie oben ausgeführt – keinen dritten vermittelnden Wert besitzt, der die beiden Seiten ‘gut’ und ‘bö’s’ ausbalancierte, bietet sich gerade ihr Code für die Bevorzugung eines Wertes an: ‘Bö’s’ ist



dann nicht Gegenteil von 'gut', sondern sein privativer Modus der Abwesenheit. So schrumpft die Unterscheidung zu einem einwertigen Akzent. Lagert sich der moralische Code dann in andere Systeme als Zweitcodierung ein, führt dies zur unkontrollierten Asymmetrisierung: Anstatt das Wechselspiel der Differenzen zu pflegen, wird sofort Parteinahme nahe gelegt: Regierung ist besser als Opposition, Kaufen besser als Verkaufen, Lieben besser als Geliebtwerden, Transzendenz besser als Immanenz (oder jeweils umgekehrt). So wie aber das politische System ohne Opposition zur Diktatur verkäme, so geriete das religiöse System ohne Immanenz zur Schwärmerei. Nicht Werte an sich halten die Kommunikation am Laufen, sondern die *Wertdifferenzen*.

#### 7. Für die Entflechtung der Codes

Die moderne Pluralisierung wäre missverstanden, wenn man sie als Konkurrenz verschiedener Systeme um ein und dasselbe knappe Gut sehen würde. Dann wäre die angemessene Reaktion darauf, sich – etwa durch Ethisierung – möglichst oft und überall zu Wort zu melden. Doch besteht die Pluralität der Moderne viel radikaler in der Vervielfachung von Welten und Wirklichkeiten als nicht nur in der Perspektivenvervielfachung auf eine gemeinsame Wirklichkeit. Daher kann es der Religion, in unserem Fall dem Christentum, nur darum gehen, der religiösen Wirklichkeit die eigene Aufmerksamkeit zu schenken und die anderer darauf zu lenken. Insofern folgt aus Pluralität zunächst Profilierung, nicht Konkurrenz.

Die Überlagerung des religiösen Codes durch den moralischen bringt der Religion kurzfristig mehr Aufmerksamkeit. Man kann nach außen signalisieren: Religion kümmert sich nicht nur um sich – um Gott und seine Gläubigen –, sondern will auch für diejenigen von Belang sein, die sich nicht religiös verstehen. Umgekehrt anerkennen Außenstehende die Existenz des Christentums als hilfreichen Beitrag zur Linderung von gesellschaftlichen und biographischen Härten (Armut, Tod). Aber die Umcodierung hat ihre Grenze dort, wo das religiöse System vergisst, welche Kommunikation nach außen (umweltadressiert) und welche nach innen gerichtet ist (systemadressiert). In der Selbstbeschreibung von Religion kann Moral allenfalls eine sekundäre Funktion spielen: zur

Überprüfung von Ernsthaftigkeit, zur Symbolisierung von Glauben, zur Anwerbung von Interessenten.

Auch vermag der moralische Code den religiösen feiner aufzulösen, indem er die Transzendenz in gute (Engel) und schlechte (Teufel) oder die Immanenz in gute (Kreatürlichkeit) und schlechte (Erbsündlichkeit) unterscheidet. Insofern kann der moralische Code *in* anderen Systemen durchaus komplexitätssteigernd und stimulierend wirken. Aber er wirkt kontraproduktiv, wenn er als eine Art Universalmedium *zwischen* den Systemen verwendet wird. Über Werte glauben alle mit allen reden zu können, die Gläubigen mit den Ökonomen, die Künstler mit den Erziehern ... Dies trifft in gewissem Sinne zu, weil sich auf moralischer Ebene Personen als ganze Personen anerkennen – nicht nur Ausschnitte ihres Wirkens – und Achtung kommunizieren. Und deshalb ist in der pluralen Situation die Versuchung groß, Moral zu Hilfe zu nehmen, um das Gespräch der auseinander driftenden Bereiche nicht abreißen zu lassen. Moral fungiert dann als eine Relaisprache, deren Komplexität aber deutlich geringer sein muss, als die der Eigensemantiken der Systeme.

Diese Umcodierung bedarf der genauen Beobachtung durch die Theologie. Sie muss dafür Sorge tragen, dass religiöse Kategorien nicht mit allgemeinen Achtungskategorien vermischt werden. Dabei werden Fragen schärfer gestellt werden müssen, dass Gott der *Erschaffer und Erlöser* des Menschen ist, dass aber weder die Erschaffung noch die Erlösung von der gegenseitigen moralischen Anerkennung der Menschen abhängt. Menschen mögen Gott als Gesetzgeber und Richter wahrnehmen, aber dessen Gerechtigkeit liegt noch einmal jenseits menschlicher Achtungsstandards.<sup>39</sup> Gott stellt keinen zusätzlichen, besonders weitsichtigen Beteiligten in der Achtungskommunikation zwischen Personen dar. Für ihn gilt die Moralsymmetrie nicht, er bleibt als einziges Wesen exempt. Deshalb beurteilt er die anderen nicht nach 'gut und böse', sondern danach, ob die Kreatur fähig ist, ihren Schöpfer und Erlöser als solchen zu akzeptieren, ob also der Mensch die Unterscheidung transzendent/immanent auf sich selbst und auf Gott anzuwenden imstande ist. Gott will, dass diese Akzeptanz nicht wiederum aufgrund einer menschlichen Zurechnung geschieht („Gott ist gut, weil er mir Gutes tut“ bzw. „Gott ist böse, weil er mir Schlechtes antut“). Der religiöse, sozusagen transzendenzfähige Mensch schreibt allem Guten und

Schlechtem, das ihm widerfährt, einen 'guten' Sinn zu. 'Gut' trägt dann freilich eine ganz andere Bedeutung. Sie bildet nicht mehr das Gegenüber zu 'böse', sie ist eine Bezeichnung vor aller moralischen Unterscheidung.

Fazit: Das Christentum sollte auf die Pluralisierung der Moderne nicht durch Selbstethisierung reagieren, sondern seine Eigenunterscheidung 'transzendent/immanent' scharf und gegen die Vermischungen frei halten.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. G. Pickel: Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich, in: Ders. (Hg.): Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft? Opladen 2001, 105-132.
- <sup>2</sup> Nach der Studie „Kehrt die Religion wieder?“ (2000 in Österreich durchgeführt) stellen Menschen vor allem drei Erwartungen an die Kirchen: erstens ein verstärktes Engagement Frieden in der Welt (78%), zweitens für eine bewohnbare Zukunft der Welt (65%), drittens für den Kampf gegen die Armut in der Welt (47%). Weiter hinten rangieren die Erwartungen an Ausländerintegration (28%), Umweltschutz (26%) und Gleichberechtigung von Frauen (19%). Zieht man zum Vergleich die religiösen Leistungen der Kirche heran, zeigt sich dass für die meisten ethisches und religiöses Engagement fast gleichauf liegen: 82% sehen die Hauptaufgabe der Kirchen im Beerdigen, 80% im Taufen und 72% im Trauen (zum Vergleich: 78% fordern Friedensengagement). Der Erwartungsdruck an ethisches Engagement ist bei Katholiken mit 24% größer als bei Protestanten mit 13%, bei Ausgetretenen 31% größer als bei Kirchenmitgliedern und bei Nichtchristen mit 35%.  
Unklar ist, ob man bei letztgenannten Themen die schlechte Bewältigung kritisiert wird oder ob man sie nicht für die Aufgabe der Kirchen hält. Vgl. zum Ganzen P. M. Zulehner / I. Hager / R. Polak: Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000, Bd. 1: Wahrnehmen. Ostfildern 2001, 102f.
- <sup>3</sup> Allerdings profitieren die Kirchen nicht von der hohen Achtung der bundesdeutschen Bevölkerung vor den Hilfs- (Misereor, Brot für die Welt) und Sozialwerken (Caritas, Diakonie). Das ergab die online-Umfrage 'Perspektive Deutschland' zum Institutionen-Vertrauen Ende 2002. Vgl. Th. v. Mitschke: Institution katholische Kirche in der Vertrauenskrise? Juli 2003 (Vortragsmanuskript).
- <sup>4</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: I. Kant: Werke in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt 1983, 645-879, hier 649 (= BA III).

- <sup>5</sup> B 261 (= Weischedel Bd. 7, 842).
- <sup>6</sup> BA XIX (= ebd., 657).
- <sup>7</sup> B 229 (= ebd., 822).
- <sup>8</sup> B 19 (= ebd., 675).
- <sup>9</sup> Über Schleiermachers bekannte Kritik an der Vermischung von Metaphysik, Moral und Religion kann hier nicht eingegangen werden. Erinnert sei aber an eine meist vernachlässigte Zielrichtung: Schleiermacher weist der Religion nicht nur eine „eigene Provinz im Gemüte“ zu, er bestimmt die soziale Kommunikation über diese individuellen Gemütsvorgänge als Geburtsstunde allen religiösen Lebens. Vgl. F. Schleiermacher: *Über die Religion*, hg. v. R. Otto. Göttingen (5. Auflage) 1926, 31-50; T. Rendtorff: *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*. Gütersloh 1970, 115-162.
- <sup>10</sup> N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1997, 241. Nur 25% der ethnographisch erfassten Gesellschaften „kennen einen Hochgott, der die Menschen moralisch beurteilt.“ Ebd., 243, Anm. 97.
- <sup>11</sup> L. Honnefelder: *Die ethische Rationalität der Neuzeit*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, hg. v. A. Hertz u.a. Freiburg-Basel-Wien (aktualisierte Neuauflage) 1993, 19-45, hier: 25.
- <sup>12</sup> Mt 5,20: „perissoteron“.
- <sup>13</sup> K. Rahner: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: *Ders.: Schriften zur Theologie*, Bd. 6. Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 277-298, hier: 286.
- <sup>14</sup> Ein großer Teil der politischen Theologie, der Befreiungstheologie, neuerdings auch der Theologie der Religionen beziehen ihre Argumente zur Inanspruchnahme ethischer Akte für das Christentum von Rahner.
- <sup>15</sup> Vgl. auch K. Rahner: *Das ‘Gebot’ der Liebe unter anderen Geboten*, in: *Ders.: Schriften zur Theologie*, Bd. 5. Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 494-517.
- <sup>16</sup> Vgl. Rahner: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, 283.
- <sup>17</sup> Ebd., 286.
- <sup>18</sup> Ebd., 294.
- <sup>19</sup> Ebd., 295.
- <sup>20</sup> Ebd.
- <sup>21</sup> Das Gebot der Nächstenliebe stammt aus dem Heiligkeitsgesetz in Lev 19,18, wo es ausdrücklich auf die israelitischen Stammesgenossen bezogen wird. In Lev 19,34 werden aber auch die Fremden einbezogen, die Gastrecht innerhalb Israels besitzen. „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“ Ausgeschlossen bleibt der Ausländer! Auch die rabbinischen Interpretationen unter-

stützen diese Beschränkung. Vgl. A. Nissen: Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe. Tübingen 1974, 82-84.

Das Gebot der rückhaltlosen Gottesliebe stammt aus der Verpflichtungsformel, dem „Höre, Israel“ Dtn 6,5. Dahinter steht die Bemühung um Verinnerlichung („mit deinem ganzen Herzen“) gegenüber einer diplomatischen Vertragsterminologie. Vgl. H. Seebass: Art. Liebe II, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, 128-132, hier 132.

- <sup>22</sup> Hierzu ausführlicher vgl. J. Ev. Hafner: The Difference between loving God and loving the Other, in: *Loving God – Loving the Other*, hg. v. Centro Studi sulle Categorie politiche dell'Europa, Bologna 2003.
- <sup>23</sup> In Joh 15 findet sich eine mehrfache Verschränkung: Einerseits die Liebe des Vaters zu Christus mit der Liebe Christi zu seinen Jüngern. „Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt.“ (Joh 15,9); andererseits die Verschränkung der Liebe Christi zu den Jüngern mit der Liebe der Jünger untereinander. „Dies ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15,12f.) Das Leben der Christengemeinde soll ein Abbild sein für die Vaterbeziehung des Sohnes. Aus Liebe sendet Gott seinen Sohn in die Welt; der Sohn liebt seine Jünger bis zum Ende (Joh 13,1). Allerdings bleibt die Selbsthingabe für andere auf die Brüder der Gemeinde beschränkt (vgl. 1Joh 3,16).
- <sup>24</sup> Man kann auch die biblische Urgeschichte dahingehend deuten, dass Moral 'später' kommt. Der paradisiische Zustand des Menschen war vormoralisch, weil sich Adam und Eva noch ganz in der Urstandsgnade befanden (Gotteserkenntnis, Leidenschaftslosigkeit). Vor dem Fall herrscht Unmittelbarkeit zu Gott („Ebenbildlichkeit“ Gen 1) und Beseeltheit durch Gott („Hauch“ Gen 2). Es bedarf der Schlange, um die Menschen darauf hinzuweisen, dass sie auch die Möglichkeit haben, göttliche Verbote zu übertreten. Aber die Entscheidung, vom Baum der Erkenntnis zu essen, kann im strengen Sinne keine moralische Entscheidung sein, weil die Fähigkeit zu Erkenntnis von Gut und Böse erst nach dem Genuss vom Baum der Erkenntnis aktiviert wird. Die Entscheidung, moralisch zu sein oder nicht, fand also vor der Unterscheidung von Gut und Böse statt. Diese Urentscheidung kann demnach nicht in die moralischen Kategorien gewertet werden, welche die Menschen seither an alle Taten anlegen.
- <sup>25</sup> Zur Funktion von dritten Werten, sog. Kontingenzformeln siehe J. Ev. Hafner: Selbstdefinition des Christentums. Freiburg i.Br. 2003, 173-211.
- <sup>26</sup> Diesen Teil der Kontingenzverteilung nennt man Handeln. „Handlung ist auf Systeme zugerechnete Selektion.“ N. Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. 1984, 160.

- <sup>27</sup> N. Luhmann: Soziologie der Moral, in: N. Luhmann / S. H. Pfürther (Hg.): Theorie-technik und Moral. Frankfurt a.M. 1978, 8-117, hier: 44.
- <sup>28</sup> N. Luhmann: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1993, 358-447, hier: 363. In Hochkulturen werden alle Menschen als achtenswerte Wesen einbezogen. In einfachen Kulturen nur der interagierende Stamm samt seiner anwesenden Ahnengeister. Vgl. ebd., 364.
- <sup>29</sup> Luhmann: Soziologie der Moral, 52.
- <sup>30</sup> Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 242.
- <sup>31</sup> Die Normalsituation kann nach der Gewöhnlichkeit und Häufigkeit des Vorkommens bestimmt werden, gemäß dem naturrechtlichen Grundsatz „ut in pluribus“ (Normal ist, was in den meisten Fällen vorkommt). Normalität kann aber auch kontrafaktisch bestimmt werden, z.B. durch Festlegung eines Eheideals, das unwahrscheinlicher ist als Promiskuität.
- <sup>32</sup> Vgl. Luhmann: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, 365. Ders.: Soziologie der Moral, 43-63.
- <sup>33</sup> Luhmann: Soziale Systeme, 232.
- <sup>34</sup> Vgl. Luhmann: Soziologie der Moral, 78.
- <sup>35</sup> Zwar kann Achtung asymmetrisch verteilt werden, z.B. bei der Geringschätzung von Hautfarbe, Alter oder Herkunft (Rassismus, Sklaverei), aber im Normalfall wird Achtung symmetrisch zugebracht. Dann erst spricht man im vollen Sinne von Moral. Im Gegensatz zu Befehlen gelten moralische Anweisungen auch für den, der sie gibt.
- <sup>36</sup> In den harschen Worten Luhmanns: „Der Name ‘Ethik’ ist nach all dem nur noch ein inhaltsleerer Distanziermechanismus, der zum Ausdruck bringt, daß ein Dialog nicht von vornherein in anders codierten oder in bereits organisierten Kontexten stattfinden soll.“ Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1044.
- <sup>37</sup> Überdeutlich ist dies bei der kirchlichen Moral, besonders in Europa. Die Normen werden auf Institutionenebene (Katechismus, Enzykliken) aufrecht erhalten, auf Interaktionsebene (Beichtgespräch, Predigt) werden sie ständig unterhöhlt, und zwar sowohl von den Pfarrern als auch von den Gläubigen. Rein religiös motivierte Moral, etwa durch Verweis auf himmlischen Lohn oder auf ewige Verdammnis, wird als extrinsisch abgelehnt. Vgl. hierzu den Beitrag von M. N. Ebertz in diesem Buch.
- <sup>38</sup> So hat sich der kompakte Orientierungsbedarf in der Umweltethik, wie er noch in den 1980er Jahren herrschte, in verschiedenste Detailprobleme aufgefächert (Artenschutz, Generationengerechtigkeit, Gentechnik, Landschaftsbewahrung), die alle ihre eigenen ‘Ethiken’ generieren.
- <sup>39</sup> Gott kann Sündern vergeben, er kann den einen berufen, den anderen nicht.