

HANSPETER SCHMITT

## WOZU THEOLOGIE?

### Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, geb. 1959, Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1987/88 Ausbildung im Pastoralseminar der Phil.-Theol. Hochschule in Münster, seither Arbeit in der Jugend-, Berufungs- und Gemeindepastoral. 1994–1999 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moralthologie der Universität Bamberg, dort 2001 Promotion im Fach Moralthologie bei Prof. Dr. Volker Eid zum Thema „Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive“ (erschienen: Freiburg i. Br. u. a., 2003). 2001–2005 Wissenschaftlicher Assistent, 2005–2007 kommissarische Leitung der Professur Moralthologie der Fakultät Katholische Theologie, Universität Bamberg, dort 2007 Habilitation für Theologische Ethik mit der Arbeit „Sozialität und Gewissen. Anthropologische und theologisch-ethische Sondierung der klassischen Gewissenslehre“ (erschienen: Berlin, 2008).

Seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Theologische Ethik an der Theologischen Hochschule in Chur (Schweiz). 2012 Lehrauftrag an der Universität Zürich.

Aus den weiteren Veröffentlichungen: *Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten* (Stuttgart, 2006); *Theologie in Politik und Gesellschaft* (zus. mit A. Filipovic u. K. Lindner, Berlin, 2006); *Prekär: Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen* (zus. mit K. Bieberstein, Luzern, 2008); *Seelsorge in Palliative Care* (zus. mit M. Belok u. U. Länzlinger, Zürich, 2012).

Forschungsschwerpunkte: Proprium der Theologischen Ethik; Kompetenzorientierung der Ethik; Empathie und Ethik der Kommunikation; ethische Grenzfragen am Lebensende und Kultur der Sterbebegleitung.

Seit geraumer Zeit schon wird auf allen Ebenen unverblümt und offensiv nach Funktion und Sinn von Theologie gefragt. Ob im Rahmen gläubiger Vollzüge, seitens der Kirchen oder auf wissenschaftlichem Sektor: theologisch zu reden, zu arbeiten und zu leben ist längst nicht mehr selbstverständlich oder einfach akzeptiert. Die Theologie sieht sich in aktuellen gesellschaftlichen Debatten und auch generell vor die Plausibilitätsfrage gestellt: Wozu sollen theologisch versierte Ansichten und Begründungen gut sein, wem leuchten sie ein? Für wen ist die von dort initiierte Art der Weltsicht und des Lebens von solch gravierender Bedeutung, dass sie nicht problemlos wegfallen oder durch andere, leichter zu greifende Anbieter bzw. näher liegende Symboliken

und Verständnisse ersetzt werden könnte? Ist es für säkulare, kulturell pluralisierte Lebenswelten noch angebracht und „kostendeckend“, sich Theologie zu leisten – zumal in kirchlich und konfessionell gebundenen Formen?

Der hier angedeutete Verlust an Bedeutung hat die Theologie selbst in Bewegung gebracht. Längst wird fachintern die „Existenzfrage“ gestellt. Das geschieht keineswegs panisch und ist von defensiver Selbstbehauptung oder resignierter Selbstaufgabe weit entfernt. Vielmehr findet eine umfassende, durchaus selbstkritische Reflexion statt, die von einer wachen, genauen und respektvollen Realisierung veränderter Denk- und Lebensbedingungen getragen ist. Im Vordergrund steht die Einsicht, dass auch die Theologie sich verändert hat, ja sich und ihre Standorte verändern muss, um „an der Zeit“ zu sein.<sup>1</sup> Ziel sind folglich neue Relevanzen – sei es als Innovation von Sinn oder als Wiederentdeckung und Optimierung bewährter Plausibilitäten. In jedem Fall beinhaltet es das ernsthafte Bemühen, die Potentiale theologischen Verstehens und die Gegenwart menschlichen Lebens in ein Verhältnis zu bringen, das nachvollziehbar und bedeutsam sein kann.

## **1 Moral – lebensweltlicher Wandel und bleibende Aktualität**

Aus theologisch-ethischer Perspektive geht es diesbezüglich um das Verhältnis von Theologie bzw. Glaube und Moral. Besagte Relevanzen just auf dieser Ebene entdecken zu wollen, wirkt allerdings einigermaßen verwegen. Denn bereits auf lebensweltlicher Seite zeigen sich diverse Hindernisse, da Moral und Sittlichkeit – betrachtet man den Sprachgebrauch – aus der Mode gekommen zu sein scheinen.

### ***1.1 Unüblichkeit und Unzugänglichkeit alter Moralbegriffe***

Herkömmliche Begriffe wie Sitte, Gebot, Anstand und Tugend, aber auch Treue, Lauterkeit oder Keuschheit, mit derer Hilfe früher die „Mores“ gelehrt wurden, wirken heute unüblich und tauchen in Alltagsgesprächen kaum auf. Wie sie wiederbelebt werden können und unter welchen inhaltlichen Prämissen das geschehen soll, ist eine offene Frage.<sup>2</sup> Lediglich im Rahmen der Sportsprache wirkt man bezüglich der Moral noch sicher: Darin wird regelmäßig

<sup>1</sup> Vgl. H.-J. HÖHN (Hg.): *Theologie* (1992); J.-P. WILS (Hg.): *Theologie* (1996); C. SEDMAK: *Theologie* (2003); Th. HAUSMANNINGER (Hg.): *Christliche Sozialethik* (1993); G. KRAUS (Hg.): *Theologie* (1998); R. BUCHER: *Zukunft* (2012); P. ZULEHNER: *Kirchenvisionen* (2012).

<sup>2</sup> Vgl. am Beispiel des Tugendbegriffes: D. MIETH: *Tugenden* (1984); A. W. MÜLLER: *Tugend* (1998).

mitgeteilt, Sportlerinnen oder ganze Mannschaften hätten auf beeindruckende Weise „Moral“ bewiesen oder „moralische“ Unterstützung erfahren – und alle scheinen informiert zu sein.<sup>3</sup>

Andere ebenfalls klassische Moralbegriffe werden zwar häufiger gebraucht, bleiben aber schillernd, denn ihre Bedeutung wird als nur schwer zugänglich erlebt. Was heißt beispielsweise „Gewissen“ und mit welchen Erfahrungen soll man es identifizieren? Oder wie erklärt sich das viel zitierte Böse samt seiner damit in Verbindung gebrachten Formen und Varianten? Umgekehrt das Gute, das sehr Unterschiedliches bedeutet, wie effizient, brav, Spitze sein oder sich wohlfühlen, aber auch humane Güte oder lediglich die funktional gedachte Qualität und Leistung von Produkten bzw. Vorgängen meinen kann. Wie geht man mit einem derart widersprüchlichen semantischen Spektrum um?

### ***1.2 Etablierung und Plausibilität neuer Moralbegriffe***

Zunächst darf man diese sprachlichen Phänomene nicht als Beweis eines generellen Bedeutungsverlustes von Moral missverstehen. Vielmehr spiegelt sich darin der markante Wandel, der moderne Lebenswelten insgesamt prägt bzw. permanent verändert und dem auch die Begriffe, Codes und Metaphern des Wert- und Normbereiches unterliegen.<sup>4</sup> Die Sache der Moral – das humane Gelingen von Person, Gesellschaft und Welt – bleibt aber im sprachlichen Bewusstsein präsent. Wo nämlich alte Formulierungen in der einst gewohnten Verwendung nicht mehr greifen, zeigen sich bereits andere, die keineswegs randständig oder unüblich sind, sondern hohen Stellenwert genießen. Man denke an gängige, eindeutig moralisch besetzte Termini wie Zivilcourage, Gerechtigkeit, Toleranz, Partnerschaft, Lebensqualität, Humanisierung und Solidarität.

Aufgrund ihrer allgemein nachvollzogenen Plausibilität und Codierung ist Moral auch heute nicht nur lebensweltlich gesichert, sondern zeitigt eine beachtliche individuelle und soziale Intensität und Wirksamkeit.<sup>5</sup> Medien, parteipolitische Agenden, Bildungskonzepte, gewöhnliche Alltagsgespräche

<sup>3</sup> Vgl. H. SCHMITT: Sport (2010).

<sup>4</sup> Grundlegend zum Lebensweltbegriff: J. HABERMAS: Theorie. Zweiter Band (1988), S. 173–293; vgl. auch: Ders.: Erläuterungen (<sup>3</sup>1989), S. 589–593; ders.: Moralbewusstsein (<sup>4</sup>1991), S. 146f.; ders.: Dialektik (1985), S. 185f. Vgl. exemplarisch über Habermas hinaus: G. BRAND: Lebenswelt (1992); G. HAUCK: Theorie (1984), S. 200–205; B. MIEBACH: Handlungstheorie (1991), S. 131–152, 321–332; H. Steinkamp: Solidarität (1994), S. 68–74; W. MARX: Ethos (1986), bes. S. 55–90. Vgl. hierzu jüngst den Leitbildband der Theologischen Hochschule Chur: E.-M. FABER (Hg.): Lebenswelt und Theologie (2012).

<sup>5</sup> Selbstredend bleibt es eine kulturelle wie ethische Aufgabe, tradierte Begriffe wie z. B.

– um nur einiges zu nennen – werden mittels dieser Begriffe mehr denn je mit Moral konfrontiert bzw. „angereichert“.

### ***1.3 Moralisches Klima und öffentlich-diskursive Rationalität***

Auf diese Weise generiert und verstärkt sich ein Klima persönlicher wie gemeinsamer Verantwortlichkeit, das kulturhistorisch seinesgleichen sucht:<sup>6</sup> Während in der antiken Polis alles dem in Mythos und Rolle gründenden Takt des städtischen Systems gehorchte, im abendländischen Mittelalter die christlich abgeleiteten, kirchlich geschützten Hierarchien aus Stand, Amt, Geschlecht und Wahrheit maßgeblich waren, dann – im Aufgang von Emanzipation und Moderne – zunehmend das vernünftige Subjekt zum Idealbezug von Theorie und Praxis avancierte, setzt man heute auf öffentliche Diskurse. An diesen kontinuierlichen Prozessen freien und fairen Debattierens kann jede und jeder teilnehmen – und soll es auch. Hier werden besagte Moralbegriffe als Leitvorstellungen aller Praxis verhandelt, gültig geformt, etabliert und nahegebracht. Es soll darin nachvollziehbar und zustimmungsfähig – in diesem Sinn rational – eruiert und bestimmt werden, was diese Begriffe konkret bedeuten, was also humane Verantwortung realiter meint. Dass Menschen kraft ihrer unvertretbar eigenen kommunikativ-moralischen Kompetenz dazu aufgerufen sind, ist hingegen keine Frage mehr.<sup>7</sup>

So gesehen liegt Moral förmlich „auf der Straße“: Nicht nur, dass sich stets neue Herausforderungen, Themen und Konflikte gerechter wie sittlich authentischer Gestaltung ergeben! Sie gelten – das ist das eigentliche Novum – als überall und grundsätzlich diskutierbar, weil sie weder strukturell noch ideologisch entschieden sind, folglich persönlich betreffen und angehen. Wer nicht als ignorant, unmündig oder verantwortungsscheu gelten will, tut gut daran, sich an solchen Diskursen zu beteiligen und die mit ihnen eröffnete bzw. gewollte Chance praktischer Orientierung und Überzeugungsbildung zu ergreifen.

Treue, Keuschheit oder Tugend zu analysieren, ihren bleibenden Gehalt zu erarbeiten bzw. ihrer sprachlichen „Entleerung“ zu begegnen.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch: J. ROHLS: Ethik (1991).

<sup>7</sup> Vgl. J. HABERMAS: Vorstudien (31989).

## 2 Glaube – zwischen lebensweltlicher Skepsis und Ethikerwartung

Betrachtet man nun den Kontext christlichen Glaubens, zeigt sich, dass er von all dem betroffen ist. Auch hier gilt es beinahe schon als selbstverständlich, sich solchen Diskursen zu stellen und an der darin stattfindenden Erörterung moralischer Leitvorstellungen mitzuwirken.

### 2.1 Glaubensrelevante Folgen

Es fällt zwar Teilen der Kirche, besonders Amtsträgern, noch schwer, anzuerkennen, dass sich dieser Vorgang paritätisch gestaltet bzw. dass kirchliche Praxis und Ereignisse überhaupt zum Gegenstand öffentlicher, rational wie mündig vorgetragener Kritik und Überprüfung werden. Dennoch bleibt das Geschehen für die demokratisch-praktische Legitimierung wie die moralische Erneuerung der Kirche und ihrer einzelnen Sozial- und Glaubensformen nicht nur geboten, sondern inhaltlich überaus bedeutsam und ertragreich.<sup>8</sup>

Was sich so für Theologie und Kirche an engagierter wie kritisch auf sie zurückwirkender Beteiligung am moralischen Sprechen einer Kultur ergibt, resultiert indes nicht allein aus dieser allgemein geltenden öffentlichen Relevanz und Verpflichtung, sondern entspricht dem Selbstverständnis christlicher Offenbarung: Sie ist von Grund auf praktisch geformt, da sie im Klima der durch Jesus von Nazareth aufgenommenen und geprägten Kommunikation Gottes auf Befreiung und Gerechtigkeit samt entsprechender Wege und Formen der Umkehr, Kooperation, Politik und Mystik zielt.<sup>9</sup>

### 2.2 Lebensweltliche Skepsis

Auch diese genuin moralisch-praktische Dimension des Glaubens wirft aber heute mehr denn je Fragen auf: Führt sie zu einer Kompetenzüberschreitung seitens der Kirchenleute und Theologinnen bzw. Theologen? Haben sie überhaupt das „Zeug“, die Begriffe und nötigen Erfahrungen, um auf den unterschiedlichsten, oft komplexen Feldern des Handelns im Sinne einer verantwortlichen Suche nach humanem Leben mitzureden? Sollten sich Kirche und

<sup>8</sup> Vgl. W. SCHOBERT/I. SCHOBERT (Hg.): Kirche (2002); K. GABRIEL: Öffentlichkeit (1997); ders.: Religionen (2004); H. SCHMITT: Öffentlichkeit (2009); H. BEDFORD-STROHM: Kirche (2006); J. MANEMANN (Hg.): Demokratiefähigkeit (1995); E. ARENS/H. HOPING (Hg.): Theologie (2000); I. BALDERMANN u. a. (Hg.): Glaube (1996).

<sup>9</sup> Vgl. exemplarisch: D. SÖLLE: Sympathie (1981); J. B. METZ: Glaube (1992); ders.: Welt (1969); ders.: Begriff (1997); ders./F.-X. KAUFMANN: Zukunftsfähigkeit (1987).

Glaube nicht besser auf Bibel, Gebet, Sakramente und interne pastorale Fragen beschränken? Hier scheint sich sogar eine Allianz mit innerkirchlichen Stimmen zu ergeben, die unter dem Eindruck fehlender Ressourcen fordern, sich konsequent auf das zurückzuziehen, was sie als das „Kerngeschäft“ der Kirche bzw. des Glaubens betrachten?

Ein solcher Rückzug stellt freilich – gemessen an biblischen Quellen – einen befremdlichen Traditionsbruch dar, gemessen am Ernst und an der Breite aktueller Herausforderungen wirkt er überdies anachronistisch bzw. einfältig und sogar bequem. Er verstärkt nur die vorhandene Skepsis, man könne in Sachen Moral und Verantwortung nicht von einer lebensweltlichen Relevanz kirchlicher bzw. theologischer Positionen ausgehen. Betrachte man zudem – so dieser Verdacht – offizielle kirchliche Moralnormen, die besonders im Bereich der Sexualitäts- und Partnerschaftsgestaltung wegen diverser naturrechtlicher Konstrukte statisch und autoritär fixiert seien,<sup>10</sup> täte man gut daran, den Einfluss des kirchlichen Lebens auf spirituelle Übung, dogmatisches Bekenntnis und liturgisches Feiern zu beschränken.<sup>11</sup>

### **2.3 Allgemeine Ethikerwartung**

Diese Skepsis wird aber nicht konsequent durchgehalten, denn zugleich sehen sich Theologie und kirchliches Handeln mit einer stark ausgeprägten Ethikerwartung konfrontiert.<sup>12</sup> Kirchenamtliche Äußerungen zur sozialen Gerechtigkeit, entwicklungs- und friedenspolitischen Gestaltung, zu Migrations- oder Umweltfragen sowie anderen ethischen Herausforderungen stehen – sofern sie nachvollziehbaren Argumenten folgen – ohne Zweifel hoch im Kurs. Analog dazu richten sich die Erwartungen von Eltern wie Schülern an Inhalt und Form des kirchlichen Religionsunterrichts nicht zuerst auf dogmatische Inhalte, sondern auf die Werterziehung und humane Orientierung, damit auf Bildungsziele, welche die familiären Potentiale angesichts kulturell divergieren-

<sup>10</sup> Hierzu jüngst und zentral für den Fachdiskurs: K. HILPERT (Hg.): *Sexualethik* (2011); vgl. darin u. a.: K.-W. MERKS: *Beziehungsethik* (2011); S. ERNST: *Argumentationsmodelle* (2011); K. HILPERT: *Partnerschaften* (2011); ders.: *Kontinuitäten* (2011); vgl. auch: M. M. LINTNER: *Eros* (2011).

<sup>11</sup> Hier zeigt sich zudem das Missverständnis, das spirituelle, liturgische oder konfessionelle Vollzüge für moralfreie Zonen hält. Im Gegenteil unterliegen sie der ethischen bzw. theologisch-ethischen Kritik, weil es mit ihnen – wie mit aller Gestaltung – um menschlich absichtsvolle und folgenreiche Handlungen geht, die nach humaner Qualität und entsprechenden Reflexionen rufen.

<sup>12</sup> Man kann das u. a. daran messen, dass Vertreter der Kirchen und Theologie regelmäßig zu offiziellen Ethikkommissionen bzw. institutionellen Ethikkonsilien eingeladen werden.

der Wertausgangslagen latent überfordern und mehrdimensional angelegter Pädagogikstile bedürfen. Gilt es schließlich, den Sinn kirchlicher Strukturen und die Leistung ihrer Akteure einzustufen, werden insbesondere praktische Aktivitäten im medizinisch-pflegerischen, beratenden und diakonisch-sozialen Bereich als sinnvoll erachtet, also wiederum Handlungen, die dem genügen, was man gemeinhin für moralisch relevant und ethisch bedeutsam hält.<sup>13</sup>

Diese signifikante Ethikerwartung wurde durch den seit vielen Jahren andauernden allgemeinen „Ethikboom“ verstärkt und hat inzwischen ein Maß erreicht, das selbst Ethikfachleute der Theologie verunsichert. Gewiss haben sie überhaupt nichts gegen die engagierte sachgerechte Wahrnehmung moralischer Themen im Kontext der Theologie einzuwenden. Dennoch zweifeln sie, ob allein per Moral bzw. Ethik bereits der genuine Beitrag getroffen ist, den der Glaubensvollzug für die sittliche Orientierung und ihre Genese zu leisten vermag.<sup>14</sup> Worin aber kann dieser Beitrag liegen, wenn es dabei weder um eine Fixierung von bzw. auf Moral noch um eine letztlich „pseudospirituelle“ Distanzierung von Praxis und Welt gehen darf?

### **3 Absage an eine exklusive ethische Rationalität christlichen Glauben**

Aufgabe der Theologischen Ethik ist es, das hier zur Debatte stehende Verhältnis von Glaube und Handeln, von christlicher Botschaft und humaner Verantwortung wissenschaftlich einzuholen und klären zu helfen. Wegen der lebensweltlichen Transformation hin zu pluralen, diskursiv generierten Gesellschafts- und Persönlichkeitstypen tragen nur traditionell abgesicherte Formeln wenig dazu bei. Es bedarf hermeneutisch einleuchtender Vermittlungen, um die moralpraktische Relevanz des Glaubens plausibel und dem humanen Anspruch wie dem christlichen Proprium gleichermaßen verpflichtet darzustellen. Zudem wirkt dieses Ansinnen auf Form und Selbstverständnis der Theologischen Ethik zurück.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Vgl. exemplarisch für einen aktuell sehr gefragten Bereich: M. BELOK/U. LÄNZLINGER/H. SCHMITT: Palliative Care (2012).

<sup>14</sup> Schon früh unter dem Begriff der Spiritualität: D. Mieth: Gotteserfahrung (1982); des Weiteren exemplarisch: V. EID: Gott (2004); E. SCHILBEECKX (Hg.): Mystik (1988); J. RÖMELT: Christliche Ethik (2000); H. SCHMITT: Gott und Moral (2006).

<sup>15</sup> Im Folgenden kann die Propädeutik als Methodik und Hermeneutik der Theologischen Ethik nur skizziert werden. Hierfür grundlegend u. a.: F. BÖCKLE: Fundamentalmoral (1985); D. MIETH: Erfahrung (1977); ders.: Erfahrung II (1998); E. SCHOCKENHOFF: Grundlegung (2007); J. RÖMELT: Christliche Ethik (2000); W. LESCH/A. BONDOLFI (Hg.): Theologische Ethik (1995); K. DEMMER: Methodenlehre (1989); ders.: Sittlich handeln (1980). Zum Ansatz einer „nicht

Die Reflexion beginnt am direktesten mit der erwähnten, deutlich und provozierend im Raum stehenden Frage, ob denn Glaube bzw. Theologie im Kontext von Moral und Verantwortung überhaupt (noch) eine nachweisbar tragende Funktion besitzen.

### **3.1 *Quantitative Sicht***

Bereits quantitativ gesehen braucht es in der Tat keine zusätzliche, theologisch produzierte bzw. aus dem Glauben kommende Moral. Denn es gibt – banal gesagt – schon genug davon, sprich: unsere Zeit prägt ein hohes Maß an moralischem Bewusstsein und die meisten in ihr lebenden Zeitgenossen beweisen andauernd starkes Verantwortungsgefühl. Dem halten Skeptiker und besorgte Moralisten entgegen, dass moralisch offenkundig zu viel „schiefe“ laufe, um eine solche These vertreten zu können. Das aber tat es zu allen Zeiten und betrifft die stabile praktische Umsetzung moralischer Werte und Doktrinen! Am moralischen Bewusstsein *als solchem* mangelt es unserer Zeit sicher nicht: Mehr denn je fühlen sich Menschen ganz persönlich verantwortlich, richten ihren Blick über ihren eigenen Horizont auf die globalen Gestaltungszusammenhänge, fragen besorgt oder beschämt nach dem Leid und den blockierten Lebenschancen anderer, stellen einander mahnend zur Rede, legen öffentliche Bekenntnisse bezüglich Moral oder Unmoral ab, gründen zudem Kommissionen bzw. verfassen Reglements zur Bewältigung ethischer Fragen, beschließen Standesethiken wie auch nationale und internationale Ethikdeklarationen etc.

All dies geschieht nicht nur in quantitativ beeindruckender Weise, sondern auch mit großer Ernsthaftigkeit und Geduld, so dass man – selbst angesichts der vorhandenen Divergenzen, Motivations- und Realisationsprobleme – von einer ausreichenden gesellschaftlichen Vorgabe von Moral sprechen kann. Es genügt, überzeugende Moralbestände subsidiär zu unterstützen und – darüber hinaus – nachweislich geeignete humane Ideen und Impulse, die im Horizont christlichen Glaubens aufgenommen bzw. verstärkt wurden, wachzuhalten und anzubieten. Zusätzlicher Moralkodices und Normensammlungen seitens der Kirche und Theologie bedarf es jedoch nicht.

selbstverständlich, aber auch nicht exklusiv“ gestalteten christlichen Moral: K. HILPERT: Herausforderung (1989), S. 23.



### ***3.2 Materiale Ebene***

Dies liegt zweitens daran, dass moralische Fragen auf der materialen Ebene keine eigene genuin „theologische Natur“ besitzen. Mit ihnen geht es zunächst um Sachverhalte, die in der Kompetenz unterschiedlicher Fachdisziplinen liegen. Sie erkunden bzw. erörtern die sachliche Beschaffenheit und praktische Valenz der jeweils angesprochenen Gestaltungsbereiche. Dabei gilt es auch, ihre inhärente Werthaltigkeit – damit ihren anthropologischen Bezug bzw. humanen Sinn – eingehend und frei von abgeleiteten Interessen zu eruieren bzw. zu deuten, bis man schließlich zur Interpretation praktischen Sollens und zu konkreten normativen Begründungen gelangt.

Darauf arbeiten Human- wie Erfahrungswissenschaften, philosophisch wie ethisch informierte bzw. reflektierende Disziplinen und nicht zuletzt das induktiv erhobene, teilnehmende Gespräch mit betroffenen Menschen und Gruppen zu. Theologie ist auf den sich so ergebenden interdisziplinären Zusammenhang unmittelbar angewiesen.<sup>16</sup> Sie zeigt sich darin als hörende, die Sachkunde und Urteilskraft andere Fachleute nutzende, fordernde und begleitende Disziplin. Jedenfalls bringt sie kein originäres, sozusagen ihr „gehörendes“, allein mittels des Glaubens und seiner Quellen verstehbares moralisches Wissen hervor. Daher mag sie auf dieser Ebene dem einen oder anderen als durchaus verzichtbar erscheinen.

### ***3.3 Normative Gründe***

Betrachtet man die Ebene normativer Begründungen genauer, spitzt sich diese Absage an eine spezifische Bedeutung von Theologie, Kirche und Glaube für die Moral zu. Denn was immer sie an Moral vorzutragen haben: Theologisch formelhafte oder kirchlich systemische Gründe reichen heute für eine angemessene und dauerhafte lebensweltliche Etablierung moralischer Normen und Werte bzw. ihre Plausibilität nicht mehr aus. Die theologisch und kirchlich versierten Akteure der Moral wissen das und sind daher in der Pflicht, sich um ein rational nachhaltiges Überzeugungsniveau ihrer Aussagen und Theorien zu bemühen. Dabei sind inhaltlich potentiell zugängliche Erkenntnisse anzuzielen, die sich in Verbindung mit einschlägiger Erfahrung und sinnvoll gelagerten Argumenten via Kommunikation und Empathie erschließen bzw. nahelegen. Dahinter wirkt der Anspruch verantwortlicher Freiheit und Mün-

<sup>16</sup> Den systematischen Auftakt auch für die interdisziplinäre Orientierung einer diskursfähigen Theologischen Ethik bildete: A. AUER: *Autonome Moral* (1984).

digkeit, der Menschen auf Basis (selbst-)kritisch gewachsener Überzeugungen sittlich handeln lässt. Um gewissens- und sozialpflichtige Selbstbestimmungsakte muss es demnach primär gehen, nicht um eine blinde oder formale Folgsamkeit gegenüber autoritativen Größen – und seien es Rechtsdokumente, Amtsträger, biblische Texte, theologische wie kirchliche Traditionen oder Jesus selbst.

Dabei wird niemand in Abrede stellen, dass diese und andere Bezüge Beachtung verdienen und gegebenenfalls eine unverwechselbar anregende, menschlich wie christlich wegweisende Bedeutung auch für moralisches Handeln freisetzen. Doch spätestens im berühmten Propriumsstreit, der im Nachfeld von *Humanae Vitae* (1968) die Theologische Ethik lange bewegte, wurde quer zu den verfochtenen Positionen klar, dass christliche Theologie in puncto Moral keine eigene ethische Rationalität besitzt.<sup>17</sup> Folglich hat sie sich in praktischen Diskursen als kollegiale Partnerin zu erweisen, muss sich wie alle anderen argumentativ bewähren und die sie leitenden Erfahrungen kommunikativ, mit sachlicher Kompetenz und kritikfähig einbringen. Genau darin liegt auch ihre Chance auf moralische Bedeutsamkeit und sittliche Relevanz in Zeiten öffentlich-partizipativer Moralausgestaltung.

#### **4 Zugänge zur bleibenden ethischen Relevanz christlichen Glaubens**

Damit klingt schon an, dass diese Bedeutung der Theologie im Kontext humaner Gestaltungsfragen durchaus existiert, selbst wenn sich dabei keine Binnenethik im Sinne spezifischer, nur christlich verstehbarer Normen, Wertideale und Handlungsmaximen ergibt. Aber jenseits einer solchen dezidiert ethischen Exklusivität zeitigen Religionen – hier insbesondere der biblisch-christliche Glaube bzw. die durch ihn hervorgebrachten Anteile abendländischer Kultur – eine humanisierende Relevanz, die auf der Ebene anthropologischer Aussagen und einer von dort ausgehenden Formung der Moralstruktur liegt.

##### **4.1 Zugang: Menschenbild**

Zunächst beruht jede moralpraktische Erörterung bis hin zur Rechtfertigung und Formulierung detaillierter Handlungsnormen auch auf lebensweltlich ge-

<sup>17</sup> Vgl. aus der Fülle an Beiträgen zur Propriumsfrage: A. AUER: Proprium (1980); D. MIETH: Autonome Moral (1976); J. FUCHS: Moral (1970); B. STOECKLE: Grenzen (1974); V. EID: Güte Gottes (2004); E. ARENS: Glaube (1995).

sicherten, die Lebenswelt zugleich prägenden Interpretationen des Menschseins.

#### *4.1.1 Kulturelle Erfahrungen*

Gemeint sind oft sehr hintergründige, einer Kultur und ihren geschichtlichen Erfahrungen entstammende mensch- und weltanschauliche Aussagen, Symbole und Erzählungen. Diese sind allein durch Moral weder herstellbar noch zu verantworten, sondern für sie voraussetzungsvoll, sofern sich moralische Orientierung aus ihnen nährt: Sie vermitteln und bewahren nämlich die kollektiv tragende, auch pluriform gebrochene, dennoch tief verankerte Erinnerung, worum es im konkreten Handeln vom menschlichen Wesen her und auf das Ganze des Lebens gesehen geht, was daher im Eigentlichen und Letzten „auf dem Spiel steht“.

Wenn man beispielsweise im Kontext der Debatten um Sterbehilfe oder medizinisch assistierten Suizid – hier sogar gegen zahlreiche andere Meinungsäußerungen – sagt, dass gerade das gebrechliche, bewusstseinsverminderte oder sterbende Leben menschliche Würde besitzt und Anspruch auf Respekt und gesellschaftliche Solidarität hat, gründet diese Aussage nicht in der normativen Logik selbst. Sie resultiert vielmehr aus dem Horizont einer ihr vorgängigen, kulturell gewachsenen wie persönlich geteilten, deshalb gewiss nicht statischen oder ungefährdeten lebensweltlichen Orientierung. Sie „weiß“ (im Sinne von geschichtlich deutender Gewissheit) und geht aufgrund ihrer Schicksale, Erfahrungen und Dialoge davon aus, dass es human angemessen ist, mit Schwächen und Grenzen schöpferisch schützend umzugehen statt sie im Zwang steter, letztlich entfremdender Perfektion und Steigerung mehr und mehr ausgrenzen zu wollen. Sie „weiß“ auch, dass Sterben und manchmal sogar Phasen des Ringens und Leidens, so wenig der Mensch diese einfach hinnehmen kann, Teil des ihm aufgegebenen, nach Sinn rufenden existentiellen Lebensvollzuges sind – und nicht ein schlichtweg zu verneinender Irrtum seines Daseins.

#### *4.1.2 Biblisch-christliche Quellenlage*

Um anthropologisch so argumentieren und darüber reflektieren, aber natürlich auch konträr diskutieren zu können, bedurfte es nicht zuletzt der biblisch-christlichen Quellen samt der auch aus ihr gewachsenen abendländischen Kultur des Deutens und Wertens. Das Menschenbild, das sich so geformt bzw.

verdichtet hat, ist zweifellos auch mittels anderer Quellen erreichbar und gehört zudem längst zum allgemeinen, von Religion emanzipierten Standard aufgeklärter, freiheitlicher Humanität. Dennoch bleiben seine historische Rekonstruktion und systematische Vergewisserung in Verbindung mit den biblisch-christlichen Quellen für seine Authentizität und lebensweltliche Wirksamkeit von größter Bedeutung.<sup>18</sup>

In diesem Menschenbild wird – etwa mit Blick auf das angeführte Beispiel – festgehalten und symbolisiert, dass die Erfahrung der Begrenztheit und Imperfektion menschlichen Lebens nicht als Bankrott der Menschlichkeit zu werten ist. Vielmehr scheint in ihr das Menschsein in Form wesenhafter Sozialität und Angewiesenheit auf. Folgt man dem, eröffnen sich – gegen die schleichende strukturelle und mentale Ausgrenzung von Schwäche – Perspektiven engagierter Integration und Solidarität, von denen letztlich alle abhängen bzw. aus denen man sich nicht ohne Schaden verabschieden kann. Wenn Paulus – um nur einen biblischen Exponenten zu nennen – in theologischer Absicht seine leidvoll empfundene Schwäche als Weg und Ausweis eigentlicher Stärke beschreibt (vgl. 2 Kor 12), wirkt das möglicherweise empirisch oder technisch unsinnig. Es beinhaltet und betont aber eine umfassend humanisierende Wahrheit, die Menschen im Vollsinn ihrer Existenz anerkennt, aufrichtet und leben lässt.

Solche und andere anthropologische Aussagen finden sich wie gesagt weder in nur normativ denkenden Ethiken, erst recht nicht in sozialtechnologisch geprägten Konzepten. Sie wachsen, regenerieren und präzisieren sich im offenen Austausch mit einschlägigen Philosophien und Theologien bzw. ihren sie inspirierenden historischen, religiösen und kulturellen Erfahrungen, die ihrerseits tief in das existentielle wie moralische Bewusstsein handelnder Akteure reichen.

#### **4.2 Zugang: Adäquates Format**

Eine weitere – gleichfalls nicht exklusive, aber überaus relevante – moralpraktische Funktion der Theologie besteht darin, eklatante soziale Einseitigkeiten vorhandener Moralbestände und ethischer Leitbegriffe anzusprechen.

<sup>18</sup> Vgl. J. HABERMAS: *Glaube* (2003); ders./J. RATZINGER: *Dialektik* (2005); vgl. grundlegend: W. HÄRLE: *Würde* (2010).

#### *4.2.1 Strukturelle Defizite*

Es geht dabei um die soziologisch beschreibbare Erstreckung praktischer Entwürfe, sprich um einen Beitrag zum strukturell adäquaten Format moralischer Reflexion und Gestaltung. Die dafür notwendigen Strukturimpulse bezieht Theologie wiederum aus biblischen – fachlich, kirchlich und kulturell aufgenommenen und fortentwickelten – Interpretationen zur Situation, Not und Hoffnung gelingenden Menschseins, hier im Kontext von Beziehung, Gruppe, Gesellschaft und Weltgeschehen.

Die biblisch beschriebene und kritisierte Gefährdung humanen Wohlergehens durch Formen und Akte der Vereinsamung, Ausgrenzung, Unterprivilegierung, Nichtwahrnehmung und Dämonisierung einzelner Menschen, ganzer Schichten, Gruppen und Institutionen, aber auch fremder Ethnien, Völker und Regionen, hat an Aktualität nichts verloren. Sie zeugt nicht nur von einem mangelnden Niveau auf Ebene personaler Anthropologie, sittlicher Entschiedenheit und Motivation, sondern auch von gefährlichen strukturellen Defiziten im Aufspüren und Erkennen sozialer wie globaler Verantwortungen.

Ob es sich etwa um eine bewusst ethisch akzentuierte Unternehmensphilosophie handelt, um bevorzugte Maximen Einzelner oder die Moral der bürgerlichen Klasse insgesamt bzw. jene der Arbeiter, um zweckdienliche Regeln eines prosperierenden Wirtschaftsraumes, die politische Rechtfertigung einer konkreten Regierungsform oder um institutionelle Festlegungen bezüglich der Beteiligung an Bildung, Wohlfahrt, Macht und Konsum: Immer besteht die Gefahr, den oder die jeweils Anderen zu „vergessen“, sprich sie in der strukturellen Definition und Wahrnehmung sozialer Verantwortung auszublenken. Damit aber kommen vornehmlich die eigenen Belange, heimischen Binnenräume und herrschenden Handlungsmuster zum Zug. Jenseits der darin selbstverständlich verfolgten Interessen werden – oftmals gedankenlos – Inhumanität und menschliche Opfer in Kauf genommen.

#### *4.2.2 Biblisch-christliche Strukturimpulse*

Demgegenüber gestaltet sich die theologische, zumal biblisch-christlich fundierte Reflexion und Praxis ihrem Selbstverständnis nach strukturell wie hermeneutisch offenstehend und einbeziehend: Ihre Sicht und moralische Erkenntnis ist nicht durch partielle Ziele oder Denkansätze eingeengt, wird also durch national, kulturell, politisch, gruppenspezifisch oder individuell sich isolierende Aspekte nicht gelenkt oder zweckbestimmt. Vielmehr wirkt sie

grenzüberschreitend und universal: Sie buchstabiert den unabdingbaren Subjektbezug der Humanität weltweit und verbindet ihn kritisch mit den dafür notwendigen gesellschaftlichen, kommunikativen und systemischen Voraussetzungen. Auf diese Weise definiert sich das persönliche Wohlergehen eines Menschen als niemals zu vernachlässigende und als nicht teilbare Größe praktischer Reflexion: mit seinem Wohl steht und fällt das Wohl der ganzen Menschheit. Also muss auch das humane Streben bei jedem Menschen erneut und authentisch einsetzen bzw. entwickelt werden und bringt dabei die Rolle und Reformierung aller Systeme, Prozesse und Wertungen in den Blick, welche die humane Lebensentfaltung bedingen, aber auch blockieren und durchkreuzen können.

Als Modell dient die alttestamentliche Vision eines universalen Schöpfungsfriedens, die sich in Jesu Basileia-Botschaft personal vertieft und eschatologisch wendet:<sup>19</sup> Es kommt darin die Erfüllung der von Gott gedachten, seine Schöpfung räumlich und geschichtlich prägenden sozialen Gerechtigkeit, Güte und Wohlfahrt zur Geltung, aber so, dass kein einziges Geschöpf verloren geht. Zugleich werden im Kontext dieser Bewegung alle Subjekte bei der Wahrnehmung ihres eigenen Glücks an ihre Verantwortung für das Glück der jeweils Anderen und an die Umformung der dabei belastenden oder widerstrebenden Verhältnisse und Strukturen umkehr- und gerichtsernst erinnert. Von daher rühren die sozialkritischen Worte biblischer Traditionen und Propheten.<sup>20</sup> Sie bilden teils scharfe Verdikte gegen den antisozial verselbständigten Reichtum; gegen eine reflexartig und selbstverliebt betriebene, kontextblinde kultische Ästhetik; gegen Willkürakte der politisch, religiös oder kulturell Mächtigen; gegen die lebensweltliche Missachtung bestimmter Gruppen von Menschen, der Andersdenkenden, besonders der Fremden etc.

Das hier strukturell tragende – biblisch herkunftige, theologisch reflektierte – Format bildet einen Beitrag, der die Qualität moralischer Diskurse sichern hilft, weil und damit einleuchtet, dass sich legitime personale Interessen nur auf Basis angemessener sozialer Grundlagen entdecken, formulieren und realisieren lassen. So wird – in soziologischen Begriffen – die anthropolo-

<sup>19</sup> Vgl. für das Folgende exemplarisch: J. BLENKINSOPP: Prophetie (1998); E. ZENGER: Einleitung (<sup>3</sup>1998); G. THEISSEN/A. MERZ: Jesus (<sup>2</sup>1997); H. MERKLEIN: Gottesherrschaft (<sup>2</sup>1981); ders.: Jesu Botschaft (<sup>3</sup>1989).

<sup>20</sup> Vgl. exemplarisch Am 5,21-24: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, ich habe kein Gefallen an euren Gaben und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“

gisch bereits erkannte Integrität und Würde des Menschen gestützt und fortgeschrieben.

### **4.3 Zugang: Erlösungsdimension**

Die moralischen Anforderungen, die sich aus solchen Überlegungen ergeben, sind enorm und unabweisbar. Vor dieser Anspruchsseite tritt auch das moralische Scheitern und schuldhaftes Versagen handelnder Personen überaus deutlich hervor. Zwar unterstützen sich Menschen bei der legitimen Entfaltung ihres Lebensglücks; sie entwickeln solidarische Wege und Gestalten, um einander Wohlergehen und lebenspraktische Qualität dauerhaft möglich zu machen. Aber genauso verbauen, verweigern und zerstören sie solche Gestalten und die dafür notwendigen Voraussetzungen. Geschieht das gezielt oder aus notorischem Desinteresse, offenbart sich ein rätselhafter Selbstwiderspruch von Freiheit, deren innerste Dynamik und Erkenntnis menschlich gedeihliche Formen des Daseins erstrebt, sie aber dennoch zu konterkarieren vermag.<sup>21</sup>

#### *4.3.1 Schuld als existentielle Erfahrung*

Schuld als die Fähigkeit oder Neigung, das humane Glück nicht nur verantworten, sondern auch gefährden und bewusst verneinen zu können, zeigt sich bei näherer Überlegung als existentielle Erfahrung: Sie prägt Leben von Grund auf, belastet es konkret, aber bewegt und inspiriert es zugleich. Im Kern riskiert Schuld den Bruch mit sich selbst, diskreditiert die eigene Bestimmung und Aufgabe, verantwortlich und schöpferisch Mensch und Mitmensch zu sein – wird aber umgekehrt zum Anlass, die Chancen vollen Menschseins neu zu prüfen und in geläuterter Weise zu ergreifen.

Wenn nun das die Ausgangslage wie auch die reale Situation allen humanen Strebens ist, verfehlen jene Moralkonzepte ihren eigentlichen Sinn, die primär auf moralische Perfektion, normativen Druck und die fordernde Kommunikation praktischer Ideale setzen. Sie geraten ihrerseits in einen Selbstwiderspruch, weil sie die menschlich prägende Offenheit und Gebrochenheit des Handelns nur abwehren und desavouieren, anstatt ihr konstruktiv zu begegnen.

<sup>21</sup> Vgl. für das Folgende exemplarisch: K. HILPERT: Fragen (2009), S. 95–114; V. EID: Freiheit (2004); P. SCHOONENBERG: Theologie (1966); E. DREWERMANN/K. HILPERT: Sünde/soziale Sünde (1991); M. SIEVERNICH: Schuld (2005); J. WERBICK: Schuld (2005).

Um Menschen in ihrer für sie unausweichlichen Schuld gerecht zu werden, bedarf es vielmehr einer solidarischen Eigenformung von Ethik und Moral. Sie eröffnet ihren Adressaten anthropologisch einen Zugang, ihre existentielle Gefährdung und faktische Schuld genau anzusehen, sich darin aber auch anzunehmen und als Mensch zu bejahen. Dann erst ergeben sich persönliche wie soziale Wege, mit Schuld ernsthaft und produktiv zu verfahren. Letztlich basieren diese Wege auf der Zusage und Hoffnung, im ehrlichen Umgang mit den eigenen Taten eine zukunftsfähigere Haltung einnehmen und ein „menschlicherer Mensch“ werden zu können.

#### *4.3.2 Biblisch-christlicher Bewältigungsansatz*

Der Beitrag christlicher Quellen und Theologie zu einer solchen Konzeption und Hoffnung humaner Praxis liegt auf der Hand: Den Auftakt bildet wieder das vor diesem Horizont geformte Menschenbild. Die darin beschriebene wie geforderte Verantwortlichkeit und sittliche Urteilskraft des Menschen wird schon im Ansatz mit der existentiellen „Normalität“ seines Scheiterns und Versagens zusammen gesehen. Diese Deutung von Schuld als einer *Conditio humana* führt aber weder zur banalen Entwertung noch zur restriktiven Ausgrenzung dieser Erfahrung. Sie macht im Gegenteil die Bedürftigkeit des Menschen nach einer erlösenden, Situationen der Schuld bewältigenden Sozialität erst plausibel: Alle sind von Schuld betroffen; somit sind auch alle auf Formen ihrer heilsamen Lösung und Bewältigung angewiesen, was letztlich nur im Vertrauen auf die von Grund auf vergebende und erlösende Wirklichkeit Gottes gelingen kann (vgl. Gen 1-10; Jes 53; Joh 8,1-11; Röm 1-8).

Diesem anthropologischen Ansatz folgen theologisch-ethisch integrierte Entwürfe der Bearbeitung von Schuld:<sup>22</sup> Sie stehen unter der Maßgabe, nicht autoritär die Norm- oder Gebotsübertretung in das Zentrum der Schulddialoge zu rücken und zu korrigieren, sondern die eigentliche, direkt an der Integrität und Wohlfahrt eines Menschen erzeugte Verletzung wahrzunehmen und anzusprechen.

Das geschieht umfassend, das heißt, unter kommunikativer Einbeziehung aller – eine Tat situativ, strukturell, sozial und persönlich bestimmenden – Anteile und Motive auf der einen und der durch sie erzeugten Schmerzen, Einbußen und Folgen auf der anderen Seite. Durch diese realistische, dabei subjekt- und erlebensbezogene, gewiss konfrontative Schilderung und Ana-

<sup>22</sup> Aufgezeigt am Beispiel der im Film „Dead man walking“ erzählten Schuld- und Versöhnungspastoral: H. SCHMITT: Schuld (1996); vgl. auch O. FUCHS: Gericht (2007), bes. S. 134.



lyse tritt der fahrlässige oder mutwillige Bruch mit den Chancen menschlich erfüllten Lebens ganz unverstellt und ungeschönt vor Augen; der Schuldkomplex wird wieder „aufgerollt“. Leitendes Ziel hierbei ist aber nicht, eine umso wirkungsvollere Verurteilung in Gang zu bringen, sondern das fatale Schuldgeschehen personal, sozial und strukturell zu verändern und womöglich zu heilen. Das kann auf dem Weg einer für alle bedeutsamen wechselseitigen Annäherung und wahrhaftigen Begegnung von Tätern und Opfern und der so möglichen echten, auch nachhaltig empfundenen Einsicht, Reue und Umkehr der Schuldigen gelingen.<sup>23</sup>

#### *Exkurs: Axiome einer alternativen Schuldtheologie*

Im Mittelpunkt des theologischen Beitrags zur Schuld steht also nicht die narzisstische Bestätigung moralisch-ethischer Leistungssysteme. Vielmehr wird eine konstruktive Mitgestaltung der Versöhnung zwischen Menschen und die differenzierte, proaktive Unterstützung der dafür notwendigen Prozesse und Dialoge angestrebt. Somit ergibt sich eine humane Alternative zu den höchst ambivalenten gesellschaftlichen Reaktionen auf Schuld, die sich fast dualistisch zwischen individueller Verdrängung und öffentlicher Inszenierung, zwischen Verharmlosung der Gewalt und ihrer auf Vergeltung, Genugtuung und Entrechtung der Täter fixierten Verabsolutierung bewegen.

Für diese Alternative treten schon die biblischen Versöhnungs- und Befreiungsgeschichten ein, aber auch kirchliche Kontexte, Riten und theologische Begriffe wie Sühne, Sünde, Umkehr, Gnade, Rechtfertigung etc. Sie sind – kraft ihres anthropologisch wie praktisch erhellenden Gehaltes – darauf angelegt, die Praxis eines Gottes zu symbolisieren bzw. handelnd freizusetzen, der sich der Menschen in ihrer Sündigkeit und Verfehlung annimmt: unbeirrt gütig, für wahre Versöhnung werbend und sie auf allen relevanten Ebenen entschlossen begleitend.

Dabei wird der vernichtende Antagonismus „Opfer/Täter“ überwunden, der insbesondere durch die Ausblendung geschichtlicher Kontexte im Umfeld des Schuldgeschehens funktioniert. Basis dafür ist die bleibende Anerkennung der durch Schuld verletzten, aber trotz und mit aller Schuld bestehenden menschlichen Würde. Sie eröffnet – wider die stummen archaischen Muster

<sup>23</sup> Hier gälte es, den humanen Sinn von Strafe bzw. Strafvollzug und die bleibende Bedeutung – aber auch das Missverständnis – des traditionellen Sühnegedankens aufzugreifen. Vgl. eine theologische Tagung der Zürcher Paulus-Akademie zum Thema Vergeltung mit Beiträgen u. a. von ADRIAN SCHENKER, JÜRGEN WERBICK, HANS ZOSS; Publikation: Zürich 2013.

der Rache und Gegengewalt – eine neue kommunikative Sozialität der Wahrheit und des differenzierten Hinsehens. Diese fördert ihrerseits die Fähigkeit und Bereitschaft, mit Schuld und Verletzungen biographisch umzugehen und ihnen geschichtlich zu begegnen, um einmal wieder integriert und zukunftsorientiert leben zu können.

Es geht hier wohlgemerkt nicht ums Vertuschen und Verdrehen! Prozesse der Schuldbearbeitung sind notwendig; sie brauchen auch Zeit, Geduld und Mühe, ohne in technischer Pragmatik vorhersagen zu können, was sie letztendlich bewirken und wohin sie führen. Dennoch ist diese Offenheit zu riskieren und auszuhalten. Sie darf nicht pseudotheologisch durch eine rasch eingesetzte, stereotype Versöhnungsrhetorik abgekürzt und überformt werden. Biblisch-christliche Theologie und die von ihr unterstützte Ethik der Versöhnung initiiert diese Offenheit förmlich, motiviert zur Umsicht und Gestaltungskraft innerhalb der daraus erwachsenden Wahrheitsdialoge und optiert dafür, den durch seine Schuld offenkundig Anderen, Stigmatisierten und am Guten Gescheiterten als Mensch nicht aufzugeben. So trägt sie dazu bei, der falschen Absolutheit und Macht einer Untat zu widerstehen, die am Ende jeden gefangen zu setzen droht – angesichts aktueller, aber auch künftig möglicher Schuld (vgl. Röm 1,18-3,20).

Die Quellen, Begriffe und Erfahrungen, die für eine solche Alternative stehen, favorisieren eben kein Konzept der Makellosigkeit, der moralischen Leistungen und Verdienste, sondern bringen demgegenüber eine Sprache hervor, die das Gebeugte aufrichtet, Verwundetes heilt und den neuen Anfang vorbehaltlos zu eröffnen vermag. Man beachte hier nur die angesprochenen biblischen Topoi: einschlägige Prophetenworte wie jenes vom „geknickten Rohr“ (Jes 42,3); die Botschaft der Bundesschlüsse; die von Jesus geprägten Dialoge, Bilder und Gleichnisse; die Kreuzestheologien der Evangelien; die paulinische Reflexion über die Macht der Sünde und das sie wandelnde „Übermaß der Gnade“ (vgl. Röm 5,20f.) usw.

Diese theologisch geformte, zutiefst Menschliches symbolisierende Sprache bildet in aktuellen Lebenswelten, die mit subtiler – mental wie strukturell nachhaltiger – Wirkung auf Effizienz und ungetrübte Performance „geeicht“ sind, ein befreiendes Angebot. Genauso aber im Kontext der Kirche, insofern sie mittels ihrer Vorgänge, Normen und ethischen Bezüge die Präsenz der vorbehaltlos mitgehenden, göttlichen Güte relativiert und in Frage stellt!

## **5 Prinzipielle formale Anforderung an moralpraktische Aussagen des Glauben**

Im Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Moral scheinen sich inadäquate Ansprüche und unverzichtbare Beiträge die Waage zu halten. Die erfolgte theologisch-ethische Erörterung beider Seiten klärt dieses „Patt“ und macht deutlich, dass es die moralpraktische Relevanz von Glaube, Kirche und Theologie zweifelsohne gibt und im Sinne einer umfassenden Humanisierung und Kultur auch geben muss. Die Frage lautet also nicht, *ob* seitens des Glaubens etwas inhaltlich Konstruktives für die Moral zu erwarten sei, sondern *welche* Beiträge das sinnvoller Weise sind, *wie* man diese legitimieren kann – und in *welcher Form* die dafür notwendigen Interaktionen geschehen müssen. Dieser Formaspekt ist prinzipiell zu beachten und stellt keine bloße Geschmacksfrage dar. An ihm entscheidet sich die rationale Vermittelbarkeit christlich inspirierter Aussagen im Kontext der Moralgespräche einer Gesellschaft und Kultur – unabhängig von der jeweils inhaltlich vertretenen Position. Will man moralische Ansichten bzw. Geltungsansprüche wirksam kommunizieren, muss man sich also um Verstehbarkeit auf der Basis lebensweltlich verbindender Sprach- und Denkformen mühen, gerade auch wenn es sich um zeitkritische Interventionen handelt.

Es geht dabei eben nicht um eine billige, profillose Anbiederung an einge Spielte, vermeintlich inhumane Muster einer Epoche, was in religiös fundamentalistischen Zirkeln oft leichtfertig und naiv unterstellt wird. Gemeint und unbedingt erforderlich ist, die biblisch und christlich belegten Erfahrungen und Ziele gelingenden Menschseins diskursfähig einzubringen: Sie sind einer kulturell interaktiven, für Ratio und Argumentation offenen Überprüfung zuzuführen, müssen sich also an neuzeitlich bewährte formale Standards ethischer Begründung anschließen.

Entsprechend bedarf es umgekehrt der konsequenten Abwehr monologischer und apodiktischer Belehrung, gleich von welcher Seite sie erfolgen sollte. Denn diese agiert – formal gesagt – binnenreferentiell, versucht Moral autoritär anzuordnen, wo sie doch nur kommunikativ, kraft guter Gründe, eigener Einsicht und verantwortlicher Freiheit erworben und gelebt werden kann. Solche Standards zu erfüllen, beinhaltet in der Tat eine wichtige Anforderung an jede praktische Interpretation – auch an die praktische Auslegung des Glaubens. Nur dann kann sie für den kritisch verstehenden Nachvollzug und für den von dort her möglichen personalen Aufbau sittlicher Überzeugungen bzw. Motive sinnvoll und fruchtbar werden. Dann aber hat sie auch eine echte Per-

spektive, bei der moralischen Ausrichtung aktueller Lebenswelten bedeutsam zu sein und möglicherweise zum Tragen zu kommen.

## **6 Einzelne formale Kriterien einer „brauchbaren“ Theologischen Ethik**

Worin diese Standards genau liegen, ist Gegenstand einer breiten diskurstheoretischen Erörterung, die durch die Theologische Ethik aufgenommen wurde und fortgeführt wird.<sup>24</sup> Von Interesse sind Art und Procedere einer auf Sachlichkeit, Erfahrung, Dialog und Vernunft aufbauenden Plausibilisierung von Sitte und Sittlichkeit. Die formalen Kriterien, die hierzu erarbeitet wurden, zählen längst zum programmatischen Kern des Faches und klangen in diesen Überlegungen bereits zwischen den Zeilen an. Sie sind für das moralische Sprechen in der Theologie und den Kirchen wie für jede dezidiert „nach außen“ tretende kirchliche Kommunikation moralischer Erkenntnis maßgeblich, will man die eigene Relevanz und Überzeugungskraft nicht bereits im Ansatz gefährden. Zudem prägen sie das Vorgehen und Selbstverständnis einer – in diesem Sinn – „brauchbaren“ Theologischen Ethik, formen ihre eigene argumentative Struktur, was auch für sie eine wichtige Herausforderung darstellt. Unter dieser formalen Hinsicht und wegen ihrer theologischen Eigenart muss man auf die hermeneutische Anlage, den dialogischen Ernst und die kirchliche Verortung jeder Theologischen Ethik achten:<sup>25</sup>

### **6.1 Hermeneutische Anlage**

Hermeneutisch zeigt sich Theologische Ethik, wenn sie eine nachvollziehbare Form des Verstehens anzielt bzw. wenn sie Prozesse verstehender Erkenntnis in Sachen Moral unterstützt und dabei Auskunft über die Herkunft und Logik ihrer Begründungen geben kann.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vgl. W. LESCH/A. BONDOLFI (Hg.): *Theologische Ethik*.

<sup>25</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF: *Grundlegung*, S. 303–568; vgl. zudem die weiteren Angaben in Anm. 15.

<sup>26</sup> Vgl. exemplarisch den lang anhaltenden Diskurs um die theologische Hermeneutik ethischer Schriftauslegung: P. HOFFMANN/V. EID: *Jesus* (1975); B. FRALING: *Ethos* (1998); O. FUCHS: *Biblische Geschichten* (1983); F. NOICHL: *Schriftauslegung* (2002); I. BALDERMANN u. a. (Hg.): *Biblische Hermeneutik* (1997); W. LESCH: *Bibelhermeneutik* (1999); H. SCHMITT: *Schrift und Leben* (2005); M. HOFHEINZ u. a. (Hg.): *Bibel* (2011); M. HEIMBACH-STEINS/G. STEINS (Hg.): *Bibelhermeneutik* (2012).

### 6.1.1 Zentraler Anhalt

Von daher verbietet es sich zunächst für die Theologie wie für jede kirchliche Paränese, im Gestus „abgeschlossener“, geschichtlich oder kulturell unzugänglicher moralischer Wahrheit aufzutreten, als ob Offenbarung, Verkündigung und Glaube vor allem einer absoluten Statuierung sittlicher Normen zu dienen hätten. Demgegenüber und im Sinne einer solchen, per definitionem geöffneten Hermeneutik gilt es theologisch festzuhalten, dass allein Gott als Absolutum zu „begreifen“ ist.

Diese zentrale, hier theologisch aufgenommene Kontextuierung und Relativierung von – mittels menschlicher Vernunft eingeholter bzw. konstituierter – Wahrheit, ist deshalb keineswegs fern einer geltungsfähigen Moral. Vielmehr eröffnet gerade sie eine permanent engagierte, um Wahrheit und Gerechtigkeit ringende, dabei selbstkritische Bewegung praktischen Verstehens. Sie wirkt als theologischer Anhalt, antihermeneutische – letztlich destruktiv tätige – fundamentalistische, intuitionistische oder naturalistische Formen der „Begründung“ von Moral abzuwehren.<sup>27</sup>

### 6.1.2 Formaler Gehalt

Gegenüber solchen Fehlstellungen geht es einer hermeneutisch angelegten Bewegung darum, das sittlich Gute auf dem Weg einer dafür substantiellen Sensibilität für das geschichtliche Ereignis, die konkrete Situation und die unverwechselbare Person jeweils neu aufzuspüren und zu entdecken. Gewiss stellt das Gute einen bleibenden, nicht hintergehbaren Anspruch dar, der je-

<sup>27</sup> Man muss ethisch präzise zwischen im Humanum gründenden sittlichen *Werten*, den durch sie geschützten fundamentalen *Gütern* und darauf bezogenen konkret gültigen *Normen* unterscheiden: Diese Kategorien moralpraktischen Bewusstseins lassen sich – unbenommen ihres grundlegenden Charakters – aber nicht als „absolut“, „unbedingt“ etc. bezeichnen; sie sind ihrerseits in anthropologischen Deutungen und Rahmenvorstellungen begründet. Dadurch werden sie aber nicht beliebig, sondern ihrer kulturellen Plausibilität und Geltung zugeführt! Bisweilen findet sich – neben „Gott“ – auch das Humanum als solches, sprich der formal-kategorische Anspruch des Guten, mit „absolut“ bezeichnet. Diesen Anspruch anzuerkennen, ist zweifellos sittlich zentral; darin symbolisiert sich und wirkt die in einer humanen Kultur nicht hintergehbare personale Entschiedenheit für den „moral point of view“. Diesen Anspruch nicht anzuerkennen und zu bestreiten, wäre folglich nur um den Preis der eigenen Moralität denkbar. Daran lässt sich aber auch erkennen, dass die Plausibilität selbst dieses fundamentalsten aller humanen Ansprüche durch kulturelle Reflexion und personale Aneignung eingesehen bzw. bedingt ist. Das führt nicht in ein „sittliches Chaos“, wie manche vermuten, sondern evoziert die Kultur fortgesetzter Anerkennung des Guten. Die konkrete Praxis des Humanum wiederum vermittelt sich selbstredend über situative, kulturelle und geschichtliche Umstände und Potentiale – inklusive ihrer nicht aufgebaren geschichtlichen Optimierung. Vgl. exemplarisch F. BÖCKLE: *Fundamental-moral*, S. 258–319.

doch nur im gelebten Leben wirklich erkannt, eingesehen und entfaltet werden kann – was dem erwähnten, material bestimmenden Format christlich getragener Ethik entspricht.

Formal hinzu kommt allerdings die Reflexion dessen, was unmittelbar auffällt bzw. angeht, dem Anspruch humanen Gelingens aber umfassend und aufs Ganze gesehen genügen soll. Für diese volle „Bewahrheitung“ konkreter praktischer Pflichten müssen Gründe sinnvoll benannt und einander schlüssig zugeordnet werden können: Es gilt, leitende Wertungsprämissen deutlich zu machen, bestehende Absichten zu hinterfragen bzw. zu klären, relevante Folgen abzuwägen, situative Umstände, mentale Potentiale und mögliche Entwicklungen handlungskonzeptionell zu deuten und normativ zu integrieren etc. Das alles geschieht im Rahmen eines methodisch konsistent und logisch aufgebauten ethischen Instrumentariums. Es entzieht sich alternativen Erfahrungen und wissenschaftstheoretischer Kritik nicht, sondern ist dank seiner eigenen Transparenz und Vernünftigkeit dafür offen – und somit auch selbst optimierbar.

### *6.1.3 Theologische Perspektive*

Diese hermeneutische Weite und Haltung sittlichen Erkennens steht der Theologie – und nicht nur ihr – gut zu Gesicht: Denn darin wird im Grunde die gestalterische, auf Welt und Mensch inkarnatorisch wie solidarisch bezogene Form christlichen Glaubens eingelöst:<sup>28</sup> Im Bekenntnis göttlicher Menschwerdung teilt sich die frei gewählte Offenheit und das rückhaltlose Interesse für die volle Realität menschlichen Daseins mit und bietet sich an – dies in einer derart radikalen Weise, die allein von Gott ausgesagt werden kann. Man kann sie als absolute Liebe interpretieren und erstreben, weil sie sich – ohne Verlust der eigenen Identität – so zu verstehen gibt, einlässt und (ent-)äußert, dass der Andere in dieser Ernstnahme und Anerkennung zu sich selbst sowie zur Welt und zur Gemeinschaft findet – also zu seinen wesenhaften Möglichkeiten gelangt.

Diese theologische Linie mündet im alternativlosen Respekt vor der letztgültigen sittlichen Aufgabe und Kompetenz einer Person. Leitend ist hier die Vorstellung, dass sich Gott kraft dieser – in Jesus Christus vollends realisierten wie anschaulichen – inkarnatorischen Dynamik auf die Partnerschaft mit

<sup>28</sup> Hierzu grundlegend: H. KESSLER: *Christologie* (2006), bes. S. 322f., 390f., 435ff.; ders.: *Erlösung* (1972); vgl. auch G. FUCHS: *Botschaft* (2006). Für den Kontext: M. HENRY: *Inkarnation* (2011).

Schöpfung und Menschen festgelegt hat. Er setzt den Menschen in seine Verantwortung für ein schöpfungsgemäßes, reflexiv entfaltetes Leben praktischer Fülle ein, „verausgibt“ dabei – bis in die eigene Wehrlosigkeit – ureigenste Potentiale, ohne ihm jemals seine Solidarität und Gnade zu entziehen.

## **6.2 Dialogischer Ernst**

Der Subjektbezug christlicher Theologie und jeder humanen Ethik ist also nicht nur inhaltlich, sondern auch formal von überragender Bedeutung. Er zieht das Formkriterium der Dialogik unmittelbar nach sich.

### *6.2.1 Formaler Gehalt*

Ernsthaft dialogisch zeigt sich die Theologische Ethik, wenn sie sich in ihrer Erkenntnis und sozialen Recherche vom Gegenüber der anderen sittlichen Erfahrung, geschichtlichen Lage und Betroffenheit materialiter wie methodisch nachhaltig bewegen und in Frage stellen lässt. Zudem bahnt sie in dieser dialogischen Dynamik das sittlich erschließende „Zueinander“ und damit die wechselseitige Entgrenzung wie Bereicherung von ansonsten beziehungslos oder gegeneinander existierender Lebens-, Denk- oder Arbeitsweisen an.

Nachdem Theologie und Kirche keine spezifisch christliche normative Materialität zu sichern bzw. zu vertreten haben, gewinnen sie eine umso größere Freiheit, selbstlos und anwaltschaftlich für eine unverkürzte, paritätisch gestaltete und grenzüberschreitend interessierte Intersubjektivität moralischen Redens einzutreten. Somit realisieren sie auch formaliter die Vision gelingenden Menschseins, die sie inhaltlich inspiriert.

### *6.2.2 Konsequente Dialogik*

Das führt wohlgerne nicht zur harmoniesüchtigen, aber inhaltsleeren Glättung bestehender Unterschiede, sondern – wo nötig – zu einer kontroversen Kultur argumentativen Erkennens, Ringens und Streitens, um sich dem möglichen humanen Optimum mehr und mehr anzunähern.<sup>29</sup> Umgekehrt darf diese Dialogik nicht nur zum Schein erfolgen bzw. mögliche Konsequenzen von vornherein verneinen, nach Art einer strategisch angesetzten Ersatzhandlung,

<sup>29</sup> Vgl. H. SCHMITT: *Streiten-KÖNNEN* (1998). Vgl. umfassend: G. KRAUS/H. SCHMITT (Hg.): *Streitkultur* (1998), mit Beiträgen u. a. von OTTO H. PESCH, DIETMAR MIETH, OTTMAR FUCHS, PAUL HOFFMANN, MARIANNE HEIMBACH-STEINS.

um den Status quo veränderter Lebenschancen auf diese Weise pseudoaktiv zu verschleiern und beizubehalten.<sup>30</sup>

Durch eine wirklich wahrnehmungsbereite, auf das situativ, sozial und kulturell Andere zu- und eingehende Ausrichtung bekommen nicht zuletzt Unterprivilegierte und Marginalisierte die Chance, in die lebensweltliche Reflexionen einbezogen zu werden. Gemeint sind die Erfahrungen jener Menschen, die sich mangels Lobby, eigenen Einflusses oder wegen fehlender Kompetenzen in den einschlägigen Diskursen nicht zu Wort bringen können. Gemeint sind aber auch alle Lebenslagen, die unter dem inhumanen Gefälle kollektiver Abwertung und Ausgrenzung leiden, ob dies nun aufgrund von Vorurteilen geschieht oder weil darin Fremdes bzw. Ungewohntes begegnet.

### 6.2.3 Theologische Perspektive

Auch zu diesem Formkriterium der Dialogik hat christliche Theologie eine eigene, genuin theologische Affinität: Die Offenbarung des göttlichen Heilungswortes ist hier von Grund auf kommunikativ gedacht.<sup>31</sup> Dies bedeutet nicht nur, dass Gottes guter Schöpfungswille eine ihm genügende Antwort des Menschen sucht. Vielmehr liegt es im Wesen Gottes, im dialogischen Austausch und in Begegnung zu sein. Göttliches Handeln ist von Sehnsucht nach dieser Dialogik geprägt: dies zunächst, um auf die konkrete Lage und Bedürftigkeit des Menschen einzugehen, um sich seiner gütig anzunehmen und ihn auf den Wegen der Gerechtigkeit und Versöhnung schrittweise zu begleiten; aber auch, um ihn in seine Heilsbewegung so einzubeziehen, dass er darin wirklich „groß“ und mündig wird, seine Verantwortung bewusst und in Freiheit wahrnehmen kann und demnach „konkretorisch“ an der Vollendung gottgeschenkter Schöpfung mitarbeitet.

Gottes Wort – so diese theologische Folie – schafft damit aus sich selbst den Raum einer humanisierenden Kommunikation,<sup>32</sup> die alles Getrennte verbindet, das Fremde und Ausgestoßene wieder einlädt, die quer zu den sozial und kulturell zerstörenden Grenzen um erneutes Verstehen und bekömmliche

<sup>30</sup> Dies ist auch eine Sorge laufender kirchlicher Dialogereignisse, gleich ob das diözesane Dialogprozesse oder Weltbischofssynoden sind, aber auch Kommissionsarbeiten. Selbstredend betrifft das Problem unechter Dialoge auch andere Bereiche wie Politik, gesellschaftliche Institutionen, persönliche Lebensvollzüge etc.

<sup>31</sup> Vgl. unter dem Terminus „Selbstmitteilung“: K. RAHNER: Grundkurs (31976), S. 122–142; ders.: Christologie (1962). Für den gesamten Kontext: Ders.: Menschsein (2005); J. WERBICK: Glauben (2000); H. SCHMITT: Wertkommunikation (2003), S. 420–526.

<sup>32</sup> Vgl. G. FUCHS: Botschaft, S. 265ff.



Formen des Lebens für alle wirbt. Es wird so zum Prototyp einer zukunftsfähigen Intersubjektivität; denn sie entwirft und propagiert Moral und sittliche Orientierung – lebensweltlich wie wissenschaftlich – niemals unabhängig oder abgegrenzt von den jeweils anderen, zumal unerwünschten Perspektiven des Erlebens und Bewertens, des Strebens und Scheiterns.

### **6.3 Kirchliche Verortung**

Wenn Theologische Ethik die kirchliche Verortung als Formkriterium angibt, gerät sie unversehens unter Verdacht, die Wissenschaftlichkeit ihres Vorgehens zugunsten kirchenamtlich präformierter, rein disziplinar eingeforderter Aussagen massiv zu gefährden.

#### *6.3.1 Theologische Ethik und kirchliches Lehramt*

Das wäre in der Tat gegeben, würde sich ihre Kirchlichkeit darin ergeben, sittlich relevante Aussagen des offiziellen Lehramtes undifferenziert und unbegründet, also im Gestus lediglich autoritär geleiteter Anpassung zu übernehmen. In zahlreichen Äußerungen haben bedeutende Exponenten bischöflicher und päpstlicher Lehrbefugnis darauf verwiesen, dass kirchlich kein legitimes, auch kein theologisches Interesse an einer solchen blinden, funktionalen Zuordnung der Theologie zum Lehramt besteht und bestehen kann.<sup>33</sup> Nicht zuletzt spricht die profunde, traditionell belegte Entwicklung lehramtlicher Theologie mit ihrer Formulierung bzw. Zuordnung unterschiedlicher Aufgaben, zu respektierender Rollen und Kompetenzen eine andere Sprache – auch für den theologisch-ethischen Weg moralischer Wahrheitsbegründung.<sup>34</sup>

Umgekehrt lassen einzelne lehramtliche Interventionen – sofern es ihnen an einer vernunft- und sachgerecht angelegten Hermeneutik und ernsthaft intendierten Dialogik mangeln sollte – an ihrer eigenen Treue zur gegebenen Breite der Geschichte, Reflexion und Praxis lehramtlichen Sprechens zweifeln.

<sup>33</sup> Vgl. diverse lehramtliche Äußerungen zur eigenständigen Funktion und Arbeitsweise der Fachtheologie, z. B. die Ansprachen Johannes Pauls II. vor Studierenden, Wissenschaftlern und Theologinnen bei seinem Deutschlandbesuch 1980: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Papst Johannes Paul II., S. 26–34, 167–172. Vgl. auch Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie z. B. *Gaudium et Spes* 15–16; *Lumen Gentium* 25; *Optatam totius* 13–16.

<sup>34</sup> Hierzu fanden auch in den 1980er- bzw. 1990er Jahren wegen unterschiedlicher Anlässe teils heftige Debatten statt. Vgl. aus der Fülle der klärenden Beiträge: W. KERN (Hg.): Lehramt (1982); D. MIETH: Quellen (1982); P. HÜNERMANN (Hg.): Lehramt (1990); J. SCHUSTER: Ethos (1984); A. AUER (Hg.): Autorität (1984); F. BÖCKLE: Fundamentalmoral, S. 321–331.

In solchen Fällen zweifelt man natürlich auch, ob Theologie überhaupt als eigenständige, in die kirchliche Kommunikation schöpferisch eingebundene Wissenschaft (vgl. *Gaudium et Spes* 36) gefragt ist. Es muss stets gewährleistet werden, dass jene für Theologie selbstverständliche kirchliche Verortung – gemäß der Tradition – konstruktiv gedacht ist.

Die Kirchlichkeit der Theologischen Ethik führt dazu, gesellschaftliche bzw. lebensweltlich wirksame Erfahrungen mit biblischen, theologischen, kirchlichen und gemeindlichen Traditionen in Verbindung zu bringen und sie insgesamt mit einschlägigen fachlichen Kenntnissen sittlich-praktisch zu vermitteln. Dabei ist es ein fester Anteil konstruktiver Kirchlichkeit, auf eine wache, inhaltlich interessierte, durchaus ergebnisorientierte Begleitung des Lehramtes zu vertrauen. Dessen legitime Sorge betrifft die umfassende Anschauung, aufbauende wie wegweisende Formulierung und Beachtung der auf Basis von Erfahrung, Vernunft und theologischer Reflexion gewonnenen moralpraktischen Erkenntnisse.

### 6.3.2 *Formaler Gehalt*

Kirchliche Verortung von Theologie bedeutet aber wesentlich mehr als allein den Bezug zu autoritativ-lehramtlichen Größen! Vor allem geht es hierbei um den strukturellen Aspekt, der bedacht, aber auch kritisch überprüft werden muss, damit die biblisch und christlich getragene Hoffnung und die davon bewegte sittliche Relevanz geschichtlich wie kulturell nicht untergehen, sondern Bestand haben und gehört bzw. verstanden werden können.<sup>35</sup> Kirche als manifeste Struktur dient dem Evangelium und dem dort ins Zentrum des Geschehens gerückten Heil der Menschen. Sie hat sich folglich in ihrer eigenen institutionellen Logik, ihren sämtlichen Bezügen und internen wie externen Gestalten an diesem Wort Gottes, an seiner offenbaren personalen und sozialen Wirklichkeit, auszurichten und kritisch hinterfragen zu lassen.

Das orientiert auch die Theologische Ethik als Teil kirchlicher Wirklichkeit. Es bringt sie dazu, sich in ihren für die Sehschärfe und Praxis christlicher Verkündigung wichtigen Strukturen zu bewegen, eine auf dieses Format bedachte, aber eigenständige Wissenschaftsstruktur auszubilden und zugleich den strukturkritischen Aspekt anzuwenden – und zwar im Maß jener Formung, die durch die evangeliumsgemäße „Kommunikation Gottes“<sup>36</sup> nahegelegt ist.

<sup>35</sup> Vgl. M. KEHL: Kirche (1994); ders.: Institution (1986); J. WERBICK: Glauben (2000), S. 332–336, 655–844.

<sup>36</sup> H. SCHMITT: Wertkommunikation (2003), S. 416. Vgl. die Analyse unterschiedlicher bibli-

Einerseits hieße das, die ethische Reflexion der menschenfreundlichen Praxis Gottes „in alle Welt“ (vgl. Mk 16,15) zu tragen und so den göttlichen Anspruch humanen Gelingens über institutionelle, soziale und kulturelle Grenzen hinweg und anhand der jeweils bestehenden persönlichen Erfahrungen von Leid und Glück fachlich zu erörtern, aber auch normativ zu entwickeln und dringlich vor Augen zu führen.

### 6.3.3 *Theologischer Kern*

Andererseits wäre aber allein mit dieser ethischen Arbeit die Erfahrung des schöpferischen Gottes, die auch für das Dasein und den Auftrag der Kirche ursächlich und bestimmend ist, längst nicht getroffen. In ihrem Kern ist diese Erfahrung erst eingelöst und praktiziert, wenn sich ihre unbestreitbare, überaus anfordernde praktische Dynamik als unbedingte, in ihrer Form vollendete humane Güte kommuniziert.<sup>37</sup> Diese – nach biblisch-christlicher Auskunft – „göttliche“ Art der Begegnung kommt der Solidarität des Menschen, die stets von zweifelnder Angst, antisozialen Interessen und geschichtlicher Kontingenz belastet ist, auf eine Weise zuvor, die ihn befreit: befreit zur mutigen, realistischen Annahme seiner selbst, befreit auch dazu, sich jene geforderte eigene Menschlichkeit und Solidarität – in Umwandlung alles Widerstrebenden – allmählich vorstellen und aneignen, sie schließlich nachvollziehen, wagen und leben zu können, weil sie in der Solidarität und „Kommunikation Gottes“ längst heilend und ermutigend erfahren wurde.

Damit sind die christlichen Kirchen wie die Reflexionen der Theologischen Ethik nur dann im Ursprungssinn authentisch und kirchlich verortet, wenn sie im Format ihrer personalen wie universalen Erstreckung den in die Moral reichenden humanen Anspruch zwar ohne Abstriche bedenken. Aber primär haben sie das zu erörtern und einzubringen, was Menschen erst zu Menschen und solidarisch fähig macht: „göttliche“ Formen zwangloser Sozialität, Anerkennung und Liebe, die zur Freude am Sein, Annahme realen Lebens und gütigen Sicht auf den Anderen beitragen. Sie lassen die praktische Identität dergestalt reifen, dass das Gute als Gabe – sprich im Modus des Anteilhabens, Könnens und Dürfens – präsent ist und als eine solche Gabe der Erfahrung seines Gesolltseins zuvorkommt und sie existentiell überwiegt.<sup>38</sup>

scher Traditionen unter dem Terminus „Kommunikation Gottes“: Ders.: Wertkommunikation, S. 416–514.

<sup>37</sup> Vgl. ders.: Wertkommunikation, S. 430ff., 441f., 468ff., 476–490.

<sup>38</sup> Vgl. zur Anlage und Bedeutung einer in diesem Sinne kompetenzorientierten Theologischen Ethik: Ders.: Wertkommunikation, S. 351–412. Allgemein zum „Gabe“-Diskurs: CH. MANDRY:

## 7 Erfahrungen der missbräuchlichen Verwendung von Theologie

Mit diesen Aussagen, die zum innersten Wesen der christlichen Theologie zählen, könnte man die Erörterung ihrer moralischen „Brauchbarkeit“ abschließen, gäbe es nicht – über das Gesagte hinaus – zahlreiche Formen der missbräuchlichen Verwendung einer solchen Theologie.

### 7.1 Abgesonderter Verbrauch

Zunächst stehen die Theologie und – auf Ebene gelebter Vollzüge – die unterschiedlichen Interaktionen des Glaubens in Gefahr, sich aus der Relevanz für Welt- und Lebensgestaltung, die ihnen biblisch und christlich aufgetragen ist, selbstverschuldet zu „verabschieden“. Sie verhalten sich bedeutungslos bzw. nutzen und „verbrauchen“ die ihnen anvertrauten Talente und Potentiale des Humanen ohne Wachstum und lebensweltliche Wirkung, wenn sie tendenziell abgesondert und nur für sich existieren sollten. Dann pflegen und reduplizieren sie binnenfixiert den vertrauten eigenen Text ihres Denkens und Handelns, ohne sich der Verstehensart und Herausforderung ihrer Kontexte in gewachsenen Formen des Mit- und Zusammenseins anzunehmen. So freilich können sie nicht zum „belebenden Salz“ und „Licht“ eines auf Hoffnung und Sinn hin orientierten Menschseins werden (vgl. Mt 5,13-16).

Soziologisch lässt sich das an milieuähnlichen Exklusionen kirchlichen und gemeindlichen Lebens erkennen. Dabei riskiert man den nahezu kompletten Ausschluss von Daseinsstilen, Gefühlen, kognitiven Zugängen und Ästhetiken, obschon sie das Miteinander und die Identität ganzer Schichten, Generationen und Kulturen nachhaltig prägen. Daher bleibt es ihnen, selbst wenn sie wollten, verwehrt, ein produktives Verhältnis zu der für ihr Empfinden verschlossenen Mentalität und Form von Kirche bzw. Pastoral zu finden.<sup>39</sup>

Umgekehrt kennzeichnend für eine solche „leer laufende“ Absonderung schöpferischer Potentiale ist es, wenn vertraute – ihrerseits geschichtlich bedingte! – liturgische, asketische oder administrative Gestaltungsweisen nur anhand eindimensionaler Absicherungs- und „Fortsetzungslogiken“ reflektiert werden. Die zukunftsfähige Alternative besteht darin, eine offene und lernfähige Auseinandersetzung mit den kulturell diesbezüglich greifenden ri-

Gabe (2012); F.R. VOLZ: Ethos (2012); O. BAYER: Gabe (2009); V. HOFFMANN (Hg.): Gabe (2009).

<sup>39</sup> Wichtig für den aktuellen, auch empirischen wie pastoralen Hintergrund: H. HAIMERL: Sinus-Milieu-Studie (2006); M.N. EBERTZ/H.-G. HUNSTIG (Hg.): Weite (2008); M.N. EBERTZ u. a. (Hg.): Lernen (2005).

tuellen, mentalen und politischen Grammatiken einzugehen. Das bedarf der Bereitschaft, birgt dann aber die Chance, sich darin zugunsten einer größeren Relevanz wirklich verändern zu lassen.

Analog dazu droht auch der Theologie bzw. Theologischen Ethik dieser „Verbrauch“. Das geschieht, wenn sie primär Akte der ungunstigen Selbstgenügsamkeit von Kirche und Glauben theoretisch „unterfüttert“, anstatt sich – kritisch zurückgewendet – um schöpferische und inkarnatorische Relevanz zu bemühen. Entsprechend gilt es, die Anfragen, Nöte und Zeichen der Zeit gezielt wahr- und aufzunehmen (vgl. *Gaudium et Spes* 1–4), um die Reflexion und Praxis christlichen Da- bzw. Sozialeins zu den Ufern gelebten Lebens aufbrechen zu lassen.

Manchmal scheinen theologische Abhandlungen oder liturgische Homilien in einem weiteren Sinn „verbraucht“ zu sein: bedrückend blass, ohne Aussagekraft, systematische Kontur, gedankliche Lust oder Ideenstärke. Auch das rührt nicht selten daher, dass sich Gedanken und Personen von der Kraft und Dynamik vollen menschlichen und kirchlichen Daseins abgewandt haben bzw. davon abgeschnitten arbeiten und leben. Die selbstredend theologisch nötige begriffliche und thematische Konzentration und Dichte muss sich jedoch genauso intensiv mit der Vielfalt, Vitalität und Aktualität der Gegenwart verbinden, um nicht in Sterilität und Fruchtlosigkeit zu enden.

## 7.2 Eklatanter Missbrauch

Verheerend wirkt indes der mögliche Missbrauch von Theologie. Zunächst wäre – was jetzt nur noch angedeutet werden kann – über Erfahrungen der Diskreditierung bzw. Selbstdiskreditierung von Theologie zu sprechen. Die Glaubwürdigkeit insbesondere der Theologischen Ethik würde auf Ebene ihrer wissenschaftlichen wie theologischen Integrität auf Dauer beschädigt, wenn sie nicht ausschließlich dem humanen, dabei universal- wie personbezogenen Gestaltungsinteresse diene und etwas anderes als die konstruktive praktische Anerkennung nicht teilbarer Menschenwürde im Sinn hätte. Für diese Menschenwürde engagieren sich die aktuell Theologietreibenden in beispielgebender und redlicher Weise.

Dennoch sind eklatante Fehlgestalten dieser Art denkbar und geschichtlich belegt. Darin nutzte die Theologie ihre Potentiale und Begriffe bzw. ließ sie benutzen, um abgeleitete – den Menschen entfremdende – Zwecke zu begründen und „abzusegnen“. Offen auf der Hand liegen „theologische“ Rechtfertigungen jedweder Form von Mensch- und Kulturverachtung, Kriegstreiben

und übergrieffiger Inquisition. Auch muss man an die Grundlegung einer eindeutig unangemessenen, weil einseitigen oder rigorosen Moral- wie Rechtsausübung denken, wie sie etwa Suizidenten und ihren Angehörigen widerfuhr. Schließlich wäre festzuhalten, dass es einem Missbrauch theologischer Reflexions- und Sprachformen gleichkommt, wenn sie erhalten, systemische Gebilde – und sei es die weltliche Struktur der Kirche – um jeden Preis zu stützen statt sie einer gerechten, person- wie sinnadäquaten Reformierung zuzuführen.

### *7.3 Untheologischer Gebrauch*

Viel subtiler als solche offensichtlichen Verletzungen der theologisch-ethischen Integrität ist eine weitere nachteilige Verwendung. Sie zeigt sich zu meist von laueren Intentionen geprägt, wird selten als möglicher Missbrauch Theologischer Ethik erkannt bzw. markiert, sondern oft als ihre eigentliche Aufgabe verstanden. Es dreht sich um das erwähnte Ansinnen, unabdingbare sittliche Ideale und entsprechende Abwägungen und Normen reflektiert und handlungsbegleitend naheulegen und dringlich zu betonen.<sup>40</sup> Es hieß, dass diese dezidiert „imperativische“ Seite mit der „indikativischen“ Fundierung einhergehen muss, um den spezifisch theologischen Kern Theologischer Ethik nicht zu verfehlen.<sup>41</sup> Denn nach biblisch-christlicher – auch anthropologisch einleuchtender<sup>42</sup> – Erkenntnis ist der Anspruch human gelingenden Lebens ohne den „Indikativ der zuvorkommenden Güte Gottes“<sup>43</sup> letztlich nicht einlösbar bzw. zu leben. Daher gilt es, die Kommunikation dieser Gnade in jede theologisch-ethische Reflexion und kirchliche Äußerung von Moral wirksam zu integrieren. Woher rühren aber die Bedenken?

Zunächst scheint diese Anforderung schon deshalb gewagt, weil der Anspruch der Sittlichkeit dabei nicht aufgehoben oder vermindert wird, sondern wie gesagt in seiner ganzen Tragweite und Notwendigkeit darzulegen ist. Im gleichen Zug soll dem zu solidarischem Handeln Aufgerufenen aber deutlich werden, dass auch ihn diese Solidarität uneingeschränkt erreicht – trotz und

<sup>40</sup> Vgl. 4.2.2, 6.3.2.

<sup>41</sup> Vgl. 6.3.3, ferner 6.1.3, 6.2.3.

<sup>42</sup> Die stabile Ausgangslage einer zweck- und bedingungsfreien, dabei authentischen Anerkennung lässt Menschen in ihrer Identität und Selbstgewissheit reifen, woraufhin sie Sozialität und Praxis dauerhaft umsichtig und solidarischer zu leben vermögen. Das ließe sich identitätstheoretisch und moralpädagogisch nachvollziehen, aber auch über die kompetenz- wie interaktionsorientierte Analyse solidarischer Akte: Vgl. wegen der Affinität zum „Gabe“-Diskurs Anm. 38, dort Angaben zur weiterführenden Literatur.

<sup>43</sup> Vgl. V. Eid: Güte Gottes (2004), bes. S. 48–53.

angesichts seiner unvermeidlichen Widerstände, Ängste und Egoismen. Er erfährt sich dann nicht primär als Adressat eines objektiv gegen ihn gerichteten Sollens, sondern als Subjekt der Liebe Gottes, die ihn vorleistungsfrei anerkennt, existentiell trägt und ihn mittels dieser Erfahrung in seinem Mensch- und Mitmenschsein fördert und zu sich selbst bringt.

Bereits hier zeigt sich der Spagat dieser theologisch-ethischen Kernaufgabe. Es droht eine permanente Überforderung moralischen Sprechens, denn es genügt aufs Ganze gesehen nicht, jenes Sollen über die Beifügung von sicher hilfreichen Kompetenzanteilen zu ergänzen und so effizienter auf den Weg zu bringen. Der „Indikativ der Gnade“ betrifft vielmehr den definitiven Bankrott des eigenen sittlichen Könnens – ob wegen unüberwindlicher Enge, Schuld oder letzter Sinnlosigkeit –, und dass in dieser für Menschen typischen Lage eine Weise der Liebe angeboten ist, die als unbegrenzte Güte und Zukunft erscheint.

Wie soll man aber von dieser im Letzten und Ganzen tragenden, insofern „göttlichen“ Liebe sprechen? Sie kann jedenfalls nicht Gegenstand moralischer Reden und sittlicher Postulate sein, obschon sich das Dasein, Sehnen und Handeln des Menschen von Grund auf daran misst und orientiert. In ihrer eigentlichen Bestimmung ist sie nicht „Sache“ der Moral oder menschlicher Praxis, sondern absolute Präsenz eines Gottes, der alles raumzeitliche Hoffen und Suchen, Scheitern und Lieben in seiner ewigen Liebe erfüllt und wandelt (vgl. 1 Kor 13; 1 Joh 4; Eph 1,3-14).

Die besagte Gefährdung von Theologie liegt just darin, diesen absoluten Indikativ zwar zu sehen und anzusprechen, es aber wiederum in Form idealistischer bzw. imperativer Betonung zu tun, als ob menschliches Handeln für diese durch nichts bedingte, unverlierbare Güte und Anerkennung einstehen könnte. Damit ist der Kern der Theologischen Ethik zwar inhaltlich aufgenommen, aber kommunikativ in sein Gegenteil verkehrt. Was sich als „reine“ Gabe des Schöpfers mitteilt und nur so mitteilen kann, wird unversehens zu einer Forderung, die dem Menschen abverlangt ist. Darin spiegelt sich ein sicher nicht gewollter, dennoch zutiefst untheologischer Gebrauch von Theologie, der ihren Kern tangiert: Sie bezeugt nicht die Hoffnung, sondern schafft Skepsis und Verzweiflung, weil „göttliche“ Liebe als sittliche Forderung die existentiell begrenzte Chance und Verfasstheit menschlichen Liebens überfordert und desavouiert.

## 8 Theologie und Ethik der konstruktiven Selbstbegrenzung

Ist durch diese substantiell prekäre Lage das Versagen der Theologischen Ethik *als Theologie* „vorprogrammiert“? Scheitert sie – trotz ihrer dargestellten inhaltlichen wie formalen Möglichkeiten – an der Unmöglichkeit, ihr Kernanliegen „göttlicher“ Liebe in ethischer Diktion sinnvoll zu kommunizieren?

Als zutiefst schöpferische Theologieform kommt sie ihrem eigenen Scheitern durch eine wache, zugleich vertrauensorientierte Selbstbegrenzung zuvor. Es kann nicht ihre Sache sein, die absolute Form alles überdauernder Güte, auf die der Mensch aus ist und hinter der er existentiell zurückbleibt, selbst zu leisten oder leisten zu lassen.

Eine solche wache Selbstbeschränkung macht Theologie nicht passiv, sondern führt sie in eine mit Mensch und Gesellschaft solidarische Konstruktivität. Zentral wird für sie, den „Indikativ der Gnade“ auch indikativisch zu kommunizieren, ihn also nicht normativ und idealistisch umzumünzen, sondern ihn im Umgang mit allen Beteiligten zu veranschaulichen.

Das betrifft auch Konzeption und Klima ethischer Arbeit bzw. Vermittlung: Weil humane Güte, die dem Absoluten zustrebt, letztlich weder vorzuschreiben noch machbar ist, zeigt sich Theologische Ethik selbst glaubend, hoffend und liebend. Sie kooperiert, baut mit auf, stärkt Kompetenzen, fördert das Nächste, erzielt Lösungen, „modelliert“ Gutes in anregender Form.

Dergestalt konstruktiv steht sie dem Menschen in seinem Mühen und Scheitern nicht mehr gegenüber, sondern bleibt mit ihm auf dem Weg, selbst fehlbar und suchend. Auf diese Weise erst kann sie selbst empfänglich, transparent und Medium sein – Medium für die unvergleichlich tragende Zuwendung Gottes, die an Menschen kraft des Glaubens geschieht.

### Zusammenfassung

SCHMITT, HANSPETER: **Wozu Theologie? Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive.** ETHICA 21 (2013) 1, 9–47

Die gesellschaftliche Relevanz von Theologie und Kirche steht seit geraumer Zeit offen und auf unterschiedlichsten Ebenen in Frage. Das hat in der Theologie eine umfassende, durchaus selbstkritische Reflexion ausgelöst. Hier herrscht die Einsicht vor, dass es gerade zur Identität christlichen Glaubens zählt, veränderte Lebensbedin-

### Summary

SCHMITT, HANSPETER: **Why theology? Clarification from a theological-ethical perspective.** ETHICA 21 (2013) 1, 9–47

For some time now the social relevance of theology and the Church has been questioned openly and on different levels. This led to extensive as well as definitely self-critical reflections within theology itself. One has come to the conclusion that it belongs to the identity of Christian faith that changes in living conditions are re-



gungen mit Respekt wahrzunehmen, um den eigenen Standort bzw. die Formung wie die Hermeneutik des Glaubens auch von dort her überprüfen und gegebenenfalls neu bestimmen zu lernen. Aufgabe speziell der Theologischen Ethik ist es hierbei, das Verhältnis von christlichem Glauben und Handeln, von Spiritualität und Moral bzw. Sittlichkeit methodisch einzuholen und klären zu helfen. Hier ergeben sich inhaltliche Zugänge (Menschenbild, adäquates Format, Erlösung), die jedoch dem formalen Standard praktischer Diskurse genügen müssen, um prinzipiell nachvollziehbar zu sein. Die fatale Erfahrung einer sittlich missbräuchlichen Verwendung von Theologie regt diese zu einer konstruktiven Selbstbegrenzung an. So tritt ihr Wesen umso deutlicher hervor: zu einer praktischen Hermeneutik beizutragen, deren Kern die durch nichts bedingte und unverlierbare, insofern göttlich geschenkte Weise sozialer Anerkennung und gütiger Liebe ist.

Bibel  
Ethik  
Glaube  
Hermeneutik  
Kommunikation Gottes  
Lebenswelt  
Theologie  
Theologische Ethik

spectfully noticed in order to review and, if necessary, redefine the position or formation/hermeneutics of faith also from this point of view. Here it is particularly within the responsibility of theological ethics to methodically capture and help to clarify the relations of Christian faith and action, of spirituality and morality or moral practice. An access is possible, e.g., in terms of content (conception of man, adequate quality, redemption) which must, however, satisfy the formal standard of practical discourses to be basically comprehensible. The fatal experience of an improper use of theology from the moral point of view induces its constructive self-restriction. So its character becomes more obvious: namely, to contribute to a practical hermeneutics the heart of which is the unconditioned and unloseable kind of social recognition and generous love as given by God.

Bible  
communication of God  
ethics  
faith  
hermeneutics  
lifeworld  
theological ethics  
theology

#### L i t e r a t u r

- ARENS, EDMUND: Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht, in: Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen/Basel: Francke, 1995, S. 25–43 (UTB; 1806).
- ARENS, EDMUND/HOPING, HELMUT (Hg.): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2000 (Quaestiones Disputatae; 183).
- AUER, ALFONS: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf: Patmos, 1984.
- (Hg.): Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral. München/Zürich: Schnell & Steiner, 1984 (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg).
- Das christliche Proprium des Sittlichen, in: Hermann Boverter (Hg.): Ethische Normen – und das christliche Proprium. Thomas-Morus-Akademie, 1980, S. 61–96.
- BALDERMANN, INGO u. a. (Hg.): Glaube und Öffentlichkeit. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1996 (Jahrbuch für biblische Theologie; 11).

- u. a. (Hg.): *Biblische Hermeneutik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997 (*Jahrbuch für biblische Theologie*; 12).
- BAYER, OSWALD: *Ethik der Gabe*, in: Hans Chr. Knuth (Hg.): *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*: Erlangen: Martin-Luther-Bund, 2009, S. 133–154.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH: *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Zur ethischen Dimension der Ekklesiologie*. *Verkündigung und Forschung* 51 (2006) 2, 4–19.
- BELOK, MANFRED/LÄNZLINGER, URS/SCHMITT, HANSPETER (Hg.): *Seelsorge in Palliative Care*. Zürich: Theologischer Verlag, 2012 (*Forum Pastoral*; 5).
- BLENKINSOPP, JOSEPH: *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998.
- BÖCKLE, FRANZ: *Fundamentalmoral*. München: Kösel, 1985.
- BRAND, GERD: *Art. Lebenswelt*, in: Helmut Seiffert/Gerard Radnitzky (Hg.): *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1992 (*dtv – Wissenschaft*; 4586), S. 186ff.
- BUCHER, RAINER: *... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*. Würzburg: Echter, 2012.
- DEMMER, KLAUS: *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*. Düsseldorf: Patmos, 1980.
- *Moraltheologische Methodenlehre*. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 1989 (*Studien zur Theologischen Ethik*; 27).
- DREWERMANN, EUGEN/HILPERT, KONRAD: *Art. Sünde / soziale Sünde*, in: Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 5. München: Kösel; 1991, S. 86–100.
- EBERTZ, MICHAEL N./FUCHS, OTTMAR/SÄTTLER, DOROTHEA (Hg.): *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*. Mainz: Grünewald, 2005.
- EBERTZ, MICHAEL N./HUNSTIG, HANS-GEORG (Hg.): *Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche*. Würzburg: Echter, 2008.
- EID, VOLKER: *Freiheit und Schuld im christlichen Kontext*, in: Ders.: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 2004 (*Studien zur Theologischen Ethik*; 104), S. 162–180.
- *Die Gegenwart der Güte Gottes wahrnehmen. Der Beitrag des Christlichen für eine humane Moral*, in: Ders.: *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 2004 (*Studien zur Theologischen Ethik*; 104), S. 41–53.
- *Wir müssen von Gott reden, weil wir über uns reden müssen. Gibt religiöser Glaube Lebenssinn?*, in: Ders., *Christlich gelebte Moral. Theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 2004 (*Studien zur Theologischen Ethik*; 104), S. 76–86.
- ERNST, STEPHAN: *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, in: Konrad Hilpert (Hg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2011 (*Quaestiones Disputatae*; 241), S. 162–184.
- FABER, EVA-MARIA (Hg.): *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*. Fribourg i. Ü.: Academic Press, 2012.
- FRALING, BERNHARD: *Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moraltheologie*. Thaur/Wien/München: Thaur-Verlag, 1998 (*Beiträge zur Ethik*; 4).

- FUCHS, GOTTHARD: Eine gute Botschaft, in: Institut für Spiritualität Münster (Hg.): Grundkurs Spiritualität. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006, S. 258–269.
- FUCHS, JOSEF: Gibt es eine spezifisch christliche Moral? *Stimmen der Zeit* 95 (1970), 99–112.
- FUCHS, OTTMAR: Das Jüngste Gericht – Hoffnung auf Gerechtigkeit. Regensburg: Pustet, 2007.
- Biblische Geschichten und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben, in: Katholisches Bibelwerk (Hg.): Dynamik im Wort. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983, S. 361–383.
- GABRIEL, KARL: Öffentlichkeit als Herausforderung für Theologie und Kirche. *Stimmen der Zeit* 122 (1997), 814–824.
- Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa. *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 152 (2004), 394–407.
- HABERMAS, JÜRGEN: Dialektik der Rationalisierung, in: Ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985 (Edition Suhrkamp; 1321), S. 167–208.
- Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band/Zweiter Band. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 (Edition Suhrkamp; 1502).
- Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns, in: Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, <sup>3</sup>1989, S. 571–606.
- Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, <sup>3</sup>1989.
- Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, <sup>4</sup>1991 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 422).
- Texte und Kontexte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, <sup>2</sup>1992 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 944).
- Glaube und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders.: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003 (Edition Suhrkamp; 2439), S. 249–262.
- HABERMAS, JÜRGEN/RATZINGER, JOSEPH: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2005.
- HÄRLE, WILFRIED: Würde. Groß vom Menschen denken. München: Diederichs, 2010.
- HAIMERL, HELMUT: Die Sinus-Milieu-Studie. Chance für die künftige religiöse Kommunikation. *Communicatio socialis* 39 (2006), 229–252.
- HAUCK, GERHARD: Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984 (Rowohlts Enzyklopädie; 401).
- HAUSMANNINGER, THOMAS (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne. Paderborn u. a.: Schöningh, 1993.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE/STEINS, GEORG (Hg.): Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- HENRY, MICHEL: Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg i. Br./München: Alber, 2011.
- HILPERT, KONRAD: Herausforderung des Christlichen. Zur Frage nach spezifisch christlichen Werten, in: Katholische Sozialethische Arbeitsstelle (Hg.): Mit Werten das Leben

- gestalten. Werte als Orientierung einer sich wandelnden Welt. Hamm: Hoheneck-Verlag, 1989 (Grundwerte und Wertbewusstsein; 10), S. 18–25.
- Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung. Regensburg: Pustet, 2009.
- Gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in: Ders. (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2011 (Quaestiones Disputatae; 241), S. 288–299.
- Kontinuitäten, Problemfelder und Perspektiven christlicher Sexuallehre, in: Ders. (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2011 (Quaestiones Disputatae; 241), S. 473–489.
- (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2011 (Quaestiones Disputatae; 241).
- HÖHN, HANS-JOACHIM (Hg.): Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen. Paderborn u. a.: Schöningh, 1992.
- HOFHEINZ, MARCO/MATHWIG, FRANK/ZEINDLER, MATTHIAS (Hg.): Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik. Zürich: Theologischer Verlag, 2011.
- HOFFMANN, PAUL/EID, VOLKER: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1975 (Quaestiones Disputatae; 66).
- HOFFMANN, VERONIKA (Hg.): Die Gabe – ein „Urwort“ der Theologie? Frankfurt a. M.: Lembeck, 2009.
- HÜNERMANN, PETER (Hg.): Lehramt und Sexualmoral. Düsseldorf: Patmos, 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 137).
- KEHL, MEDARD: Kirche als Institution, in: Walter Kern u. a. (Hg.): Handbuch der Fundamentalthologie, Bd. 3: Traktat Kirche. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1986, S. 176–197.
- Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter, <sup>3</sup>1994.
- KERN, WALTER (Hg.): Die Theologie und das Lehramt. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1982 (Quaestiones Disputatae; 91).
- KESSLER, HANS: Erlösung als Befreiung. Düsseldorf: Patmos, 1972.
- Christologie, in: Theodor Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1. Düsseldorf: Patmos, <sup>3</sup>2006, S. 241–442.
- KRAUS, GEORG (Hg.): Theologie in der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg. Frankfurt a. M.: Lang, 1998 (Bamberger theologische Studien; 10).
- KRAUS, GEORG/SCHMITT, HANSPETER (Hg.): Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1998 (Bamberger theologische Studien; 7).
- LESCH, WALTER: Bibelhermeneutik und theologische Ethik, in: Alberto Bondolfi/Hans J. Münk (Hg.): Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag. Zürich: NZN Buchverlag, 1999, S. 11–33.
- LESCH, WALTER/BONDOLFI, ALBERTO (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs. Tübingen/Basel: Francke, 1995 (UTB; 1806).
- LINTNER, MARTIN M.: Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik. Brixen/Innsbruck/Wien: Tyrolia, 2011.

- MANDRY, CHRISTOF: Das Denken der „Gabe“ in der Ethik. Themen und Zugänge. *Theologie der Gegenwart* 55 (2012), 12–28.
- MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): Demokratiefähigkeit. Münster: LIT, 1995 (Jahrbuch politische Theologie; 1).
- MARX, WERNER: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
- MERKLEIN, HELMUT: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg: Echter, <sup>2</sup>1981 (FzB; 34).
- Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, <sup>3</sup>1989 (SBS; 111).
- MERKS, KARL-WILHELM: Von der Sexual- zur Beziehungsethik, in: Konrad Hilpert (Hg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2011 (Quaestiones Disputatae; 241), S. 14–35.
- METZ, JOHANN B.: Zur Theologie der Welt. Mainz/München: Grünewald, <sup>2</sup>1969.
- Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Grünewald, <sup>5</sup>1992.
- Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997. Mainz: Grünewald, 1997.
- METZ, JOHANN B./KAUFMANN, FRANZ-XAVER: Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1987, S. 148–165.
- MIEBACH, BERNHARD: Soziologische Handlungstheorie. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991 (WV-Studium; 142).
- MIETH, DIETMAR: Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit in der theologischen Ethik. *Orientierung* 40 (1976), 31–34.
- Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 1977 (Studien zur Theologischen Ethik; 2).
- Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns. München: Kösel, 1982.
- Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik, in: Josef Blank/Gotthold Hasenhüttl (Hg.): Erfahrung, Glaube und Moral. Düsseldorf: Patmos, 1982, S. 36–50.
- Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf. Düsseldorf: Patmos, 1984 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern; 104).
- Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 1998 (Studien zur Theologischen Ethik; 76).
- Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998 (Ethik aktuell; 4).
- NOICHL, FRANZ: Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2002 (Freiburger Theologische Studien; 165).
- RAHNER, KARL: Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 5. Einsiedeln/Köln/Zürich: Benziger, 1962, S. 185–221.
- Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, <sup>3</sup>1976.
- Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie. Freiburg i. Br.: Herder, 2005 (SW; 12).
- RÖMELT, JOSEF: Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode

- ethischer Reflexion in der Theologie. Münster/Hamburg/London: LIT, 2000 (Studien der Moralthologie, Abt. Beihefte; 4).
- ROHLS, JAN: Geschichte der Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991.
- SCHOBERT, WOLFGANG/SCHOBERT, INGRID (Hg.): Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung. Hans G. Ulrich zum 60. Geburtstag. Münster/Hamburg/London: LIT, 2002 (Ethik im theologischen Diskurs; 5).
- SCHILLEBEECKX, EDWARD (Hg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz: Grünewald, 1988.
- SCHMITT, HANSPETER: Schuld, Erlösung und Würde des Menschen. *Orientierung* 60 (1996), 133–136.
- Vom Streiten-KÖNNEN. Ekklesiale Streitkultur im Blickfeld einer kompetenzorientierten Theologischen Ethik, in: Georg Kraus/Hanspeter Schmitt (Hg.): Wider das Verdrängen und Verschweigen. Für eine offene Streitkultur in Theologie und Kirche. Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 1998 (Bamberger theologische Studien; 7), S. 79–96.
- Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien: Herder, 2003 (Studien zur Theologischen Ethik; 93).
- Schrift und Leben. Zur moralpraktischen Bedeutung der Bibel. *Orientierung* 69 (2005), 99–104.
- Gott und Moral. Befreiende Praxis in Gerechtigkeit, aus Gnade, in: Ders. (Hg.): Der dunkle Gott – Gottes dunkle Seiten. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006, S. 115–144.
- Kirchliche Personalpolitik in kritischer Öffentlichkeit. Theologisch-ethische Impulse, in: Til Galrev (Hg.): Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben? Berlin/Münster: LIT, 2009, S. 155–164.
- Wie der Sport „Moral beweist“. Ethische Analyse einer sprachlichen Stereotype. *Theologie und Seelsorge. Internetzeitschrift der Theologischen Hochschule Chur* (21.07.2010).
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2007.
- SCHOONENBERG, PIET: Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1966.
- SCHUSTER, JOSEF: Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. Frankfurt a. M.: Knecht, 1984 (Frankfurter Theologische Studien; 31).
- SEDMAK, CLEMENS: Theologie in nachtheologischer Zeit. Mainz: Grünewald, 2003.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Papst Johannes Paul II. in Deutschland. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden: 15. bis 19. November 1980, Bonn 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles; 25).
- SIEVERNICH, MICHAEL: Schuld und Vergebung. Grundthema und Anfrage. *Wege zum Menschen* 57 (2005), 296–308.
- SÖLLE, DOROTHEE: Sympathie. Theologisch-politische Traktate. Stuttgart/Berlin: Kreuz, <sup>3</sup>1981.
- STEINKAMP, HERMANN: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. Mainz: Grünewald, 1994.
- STOECKLE, BERNHARD: Grenzen der Autonomen Moral. München: Kösel, 1974.

- THEISSEN, GERD/MERZ, ANNETTE: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1997.
- VOLZ, FRITZ R.: Ethos und Vermögen des Gabehandeln. Elemente einer Ethik der Gabe. *Theologie der Gegenwart* 55 (2012), 2–11.
- WERBICK, JÜRGEN: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 2000.
- Zwischen Schuld und Tragik. Sünde als Thema ökumenischer Verständigungssuche. *Ökumenische Rundschau* 54 (2005), 413–426.
- WILS, JEAN-PIERRE (Hg.): Warum denn Theologie? Tübingen: Attempto, 1996.
- ZENGER, ERICH u. a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, <sup>3</sup>1998 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; 1, 1).
- ZULEHNER, PAUL M.: Kirchengenerationen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus. Ostfildern: Patmos, 2012.

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Theologische Hochschule Chur,  
Lehrstuhl für Theologische Ethik, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur  
hanspeter.schmitt@thchur.ch