

HANSPETER SCHMITT

## GLAUBE ALS GRÖSSE UND GRENZE OPTIONALER MORAL

### Im Gespräch mit Hans Joas\*

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, geb. 1959, Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1987/88 Ausbildung im Pastorseminar 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“ (erschieden: 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“ (erschieden: 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); *Familienvielfalt in der katholischen Kirche. Geschichten und Reflexionen* (zus. mit A. Bünker, Zürich 2015).

Forschungsschwerpunkte: Dokumentationssysteme im Bereich klinischer Pastoral; Proprium der Theologischen Ethik; Empathie und die Entstehung von Werten; Ethik und Theologie im Kontext der Sterbendenbegleitung.

## 1 Glaube und Moral – die Notwendigkeit ihrer Vermittlung

### 1.1 Biblische Vorgabe und hermeneutischer Zirkel

Die Notwendigkeit, Glaube und Moral bzw. Spiritualität und Praxis zu vermitteln, ist dem Christentum ins „biblische Stammbuch“ geschrieben.<sup>1</sup> Die

\* Erstpublikation in: SUSANNE BRAUER (Hrsg.): „Alle Religion ist erfahrungsbasiert.“ Im Gespräch mit Hans Joas. Zürich 2015, S. 85–98. Dort weitere Beiträge von Christoph Ammann, Josef Annen, Eva Baumann-Neuhaus, Susanne Brauer, Hans Joas, Antonius Liedhegener, Georg Pfeleiderer und Esther Straub.

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: F. BÖCKLE: *Fundamentalmoral* (31981), S. 167–234; B. FRALING: *Vom*

hierin erfahrbare, fest und präsent gehaltene Offenbarung Gottes belegt in sämtlichen Traditionen und Schichten, dass sich Gott als der Gott der Väter und Propheten, des Jesus von Nazaret und der in Christus gegründeten Kirche auf die von ihm geschaffene Welt selbst einlässt: Er wird als Ursprung, Antrieb und Vollender ihrer Geschichte erfahrbar; er nimmt stets Anteil an den Wegen und Regungen aller Lebenden; er freut sich mit ihnen, geht und leidet ihre Pläne und Schicksale mit. Dabei begegnet er den Menschen mit göttlichem Anspruch. Kern dieses Anspruches und der sich daran entzündenden Kommunikation ist die Ansage der persönlichen, sozialen wie strukturellen Heilung und Befreiung: Gott setzt auf eine Praxis und Weltgestalt, die den Geschöpfen Entfaltung und Glück als Leben in Fülle bringt. Es geht ihm um Moral als dem Weg solidarisch wie visionär verwirklichter Freiheit. Sie soll sich schon heute bewahrheiten: im Mühen um „größere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20), welche die Hoffnungen der Anderen und Fremden ins eigene Interesse einbezieht. Sie wird einmal in die Vollendung des Schalom münden, in die uneingeschränkte Lebensfülle alles Geschaffenen. Diesen Schalom von Herzen anzunehmen und so Motive für ein schöpfungsgemäßes Tun und Lassen zu gewinnen, gehört zum Wesen des biblisch-christlichen Glaubens.

Allein das Zitieren biblischer Quellen genügt aber nicht, damit die darin grundgelegte und aufgetragene Vermittlung von Glauben und Moral menschlich angemessen gelingt. Entscheidend sind immer auch Vorverständnisse, die das Denken und Handeln bei der Aneignung und Interpretation der Quellen leiten. Was aktuell, kulturell oder geschichtlich unter Spiritualität, Gott, Religion, Offenbarung auf der einen Seite, unter Gerechtigkeit, Freiheit, Humanität und Praxis auf der anderen Seite verstanden wird, macht den Einstieg in die Quellen und ihre Interpretation möglich, kann aber auch zu ihrer Verfremdung und Funktionalisierung beitragen. Um in diesem hermeneutischen Zirkel nicht ideologisch abgeschottet zu bleiben, sondern produktiv voranzukommen und neue Erkenntnisse auszulösen, bedarf es der bewussten Öffnung des eigenen Verstehens für das Verstehen des Anderen. Für die Deutung des besagten Zusammenhanges von Glauben und Moral bzw. Praxis, wäre es also wichtig, die jeweils vorliegenden Erfahrungen mit den biblischen Texten und untereinander ins Gespräch zu bringen. Je eingehender sich hierbei das Verstehen und Abwägen ihrer Gründe und Hintergründe gestaltet, desto angemessener wird der resultierende Begriff gläubiger Praxis bzw. praktischen Glaubens sein.

## 1.2 Unterschiedliche Paradigmen und kommunikative Öffnung

Nicht zu vergessen, weil vorentscheidend, sind zudem Paradigmen des Verstehens. Sie können prägend für Personen, Kulturen oder Epochen sein, lenken deren moralisch-praktische Deutung des Glaubens entlang einer tief eingelassenen, nicht leicht hintergehbaren Logik.<sup>2</sup> So ist z.B. für Texte der Bibel oder der frühen Kirchenväter ein *theistisches* Schema selbstverständlich, demzufolge die Praxis des Menschen sich am direkten Willen Gottes ausrichtet, wobei Weisheit in Form von Erfahrung und Angemessenheit durchaus eine Rolle spielt. Der prägende hochmittelalterliche Entwurf des THOMAS VON AQUIN hingegen operiert *theologisch wie rational*: er geht von einer praktischen Vernunft aus, die mit der göttlichen Ratio und Heilsdynamik verbunden, dadurch aber geradezu befähigt ist, in moralischen Fragen eigenständig, das heißt sach-, erfahrungs- und gewissensgemäß zu urteilen. Demgegenüber hat die antimodernistisch ausgerichtete neuscholastische Logik des 19. Jahrhunderts ein *positivistisches* Denken hervorgebracht, weil sie bestimmte sittliche Normen direkt durch Gott und im Rahmen der von ihm geschaffenen Naturordnung begründet sah. Damit aber entzogen sie jene Anteile, die geschichtlich bedingt und durch sie selbst in die Auslegung eingetragen waren, der ethischen Reflexion. Anders *extrem säkulare* Ansätze jüngerer Zeit: sie halten es für ein lediglich historisches oder zufälliges Phänomen, dass Glaube und Religion Relevanz für das Verständnis bzw. die humane Orientierung und Gestaltung von Welt und Menschsein haben. Selbst wenn Religionen, was offensichtlich scheint, auch künftig zum kulturellen wie persönlichen Leben gehören, sei ihnen dafür keine substantielle Bedeutung beizumessen.

Diese und andere Paradigmen stellen also Weichen für ein Verständnis dessen, was Glaubensvollzüge und Moral als Wert- und Handlungsorientierung verbindet. Einerseits brauchen Menschen, Kulturen und Epochen solche Schlüssel, um Zugang zum praktischen Denken zu erhalten und ihm eine logische Struktur zu geben. Andererseits ist es für eine humane Praxis zentral, diese Paradigmen transparent und reflexionsfähig zu halten. Sie dürfen sich nicht autoritär gebärden, wenn sie einem besseren Verstehen dienen sollen. Das gilt umso mehr, als auch sie Ergebnis falsifizierbarer Deutungen menschlicher Existenz – ihrer Wesensmerkmale sowie ihrer kulturellen, sozialen und struk-

Ethos der Bibel zu biblischer Ethik (1998); M. HOFHEINZ u.a.: Wie kommt die Bibel in die Ethik? (2011).

<sup>2</sup> Vgl. insgesamt: A. ANZENBACHER: Einführung in die Ethik (1992); ders.: Christliche Sozialethik (1998).

turellen Voraussetzungen – sind. Um Menschen und geschichtlichen Prozessen gerecht zu werden, bedarf es somit auch auf dieser Ebene einer kommunikativen Öffnung, welche die Vorverständnisse und Denkschemata durchdringt und unverbrauchte innovative Begegnungen mit aktuellen Realitäten, Lagen und Äußerungen anstrebt. Ziel ist eine beeindruckbare anthropologische Reflexion auf Basis von Kommunikation und präziser sozialer Wahrnehmung.

### ***1.3 Reflexion bei Hans Joas und neu entstehende Gesprächsräume***

Sämtliche Arbeiten von HANS JOAS<sup>3</sup> treiben diese anthropologische Reflexion voran. Sie dienen dem Anliegen, produktive Gesprächsräume für ein angemessenes Verstehen wesentlicher Vollzüge des Menschseins zu eröffnen. JOAS bahnt die Erneuerung diesbezüglichen Denkens und Deutens besonders dadurch an, dass er „festgefahrene“ Begriffe, allzu gewohnte Sichten und sie begleitende, vermeintlich zeitlos geltende Theorien empirisch überprüft und sozialphilosophisch befragt. Entlang der ihnen zugrunde liegenden greifbaren Phänomene kritisiert, relativiert und differenziert er etwa gängige Vorstellungen über die Genese, Lage und Zukunft von Religion, Moderne, Wertorientierung und Glauben. So gestalten sie sich wieder „flüssig“, neu auf Realität bezogen und für konstruktivere praktische Entwürfe zugänglich.

Besonders sein neues Werk „Glaube als Option“<sup>4</sup> macht JOAS zum Gesprächspartner für alle, die an der besagten Frage einer Vermittlung religiösen Lebens mit wertbezogenen moralisch-praktischen Vollzügen interessiert sind. Wer bereit ist, den erfahrbaren Tatsachen der Individualisierung und kulturellen Pluralität nicht nur mit Abwehr oder Fatalismus zu begegnen, sondern ihnen für ein Zusammenspiel von Glauben und Moral etwas zuzutrauen, wird das Gespräch mit JOAS nicht bereuen.

## **2 Theologisch-ethische Vermittlungsmodelle im Widerstreit**

### ***2.1 Humanae vitae (1968) als Auslöser des Vermittlungsstreites***

Als ich Anfang der 1980er-Jahre Theologische Ethik studierte, war in diesem Fach eine scharfe Kontroverse im Gange. Es ging just darum, auf welche Weise christlicher Glaube und Moral zusammenhängen: Wie soll man mit der

<sup>3</sup> Für diese Überlegungen kontextuell im Blick: H. JOAS: Die Kreativität des Handelns (1992); ders.: Die Entstehung der Werte (1997); ders.: Braucht der Mensch Religion? (2004); ders.: Die Sakralität der Person (2011).

<sup>4</sup> H. JOAS: Glaube als Option (2012).

allenthalben beobachteten Moralisierung des Glaubens umgehen, mit dem Fakt also, dass vermehrt normative Forderungen und wertpraktische Appelle die Verkündigung und Vollzüge des Christentums bestimmen? Verfremdet und funktionalisiert dieser Fakt nicht das Wesen biblisch-christlicher Orientierung? Zielt dieses Wesen primär auf Moral und Norm oder verheißt es nicht vielmehr Gottes gütige Erlösung und Gnade, die erst zur vollen Menschlichkeit befreit? Selbst wenn aus dieser Erfahrung Perspektiven oder Effekte für die Moralgestaltung folgten: Welche anthropologischen Konzepte eignen sich, diesen Vorgang zu verstehen bzw. theoretisch einzuholen, mittels welcher Rationalität lassen sich insbesondere seine normativen Aussagen plausibel machen oder kritisieren? Und bietet der Glaube diesem Feld reflektierter Ethik und gelebter Moral überdies etwas an, was nur durch ihn erreichbar und vollziehbar ist und damit als sein ganz eigener Beitrag – als sein Proprium – zu werten wäre?

Anlass dieser Kontroverse war das große Entsetzen, das durch die 1968 publizierte Enzyklika *Humanae vitae* ausgelöst wurde. Dieses Entsetzen ergriff nicht allein die Fachleute der Theologie und Ethik, sondern bewegte weite Kreise inner- wie außerhalb der Kirche und dauert an, auch wenn der einst widerständige Sturm längst einer allgemeinen Distanzierung gewichen ist.<sup>5</sup> Dabei wurde wohlgemerkt nicht der gesamte Lehrtext Gegenstand der Ablehnung: Dessen Aussagen über die personale Ausrichtung und Symbolik menschlicher Sexualität und Liebe bzw. über den auch von dort her sich aufbauenden reichen Gehalt ehelicher und familiärer Partnerschaft werten Insider bis heute als großen Fortschritt kirchlicher Moralverkündigung, der allerdings nur von wenigen zur Kenntnis genommen wurde. Zu wuchtig und unverständlich stand nämlich das Ansinnen im Raum, den Menschen – über diese Wertaussagen hinaus – konkrete Normen ihres Handelns diktieren zu wollen. Dabei lag das Problem nicht in einer, wie oft unterstellt wird, weitverbreiteten Unwilligkeit, Verantwortung zu tragen und humane Qualität anzustreben. Es lag und liegt vielmehr an der Art der Normbegründung und wie mit den Adressaten solcher Moraldoktrinen umgegangen wird. Nicht ihre Erfahrungen, spezifischen Situationen und gründlichen Reflexionen sind letztlich gefragt bzw. werden gewürdigt, sondern ihre Bereitschaft, einem ihnen auferlegten Normenkatalog schlicht Folge zu leisten.

<sup>5</sup> Vgl. F. BÖCKLE/C. HOLENSTEIN (Hrsg.): Die Enzyklika in der Diskussion (1968); F. OERTEL (Hrsg.): Erstes Echo auf *Humanae vitae* (1968); F. BÖCKLE (Hrsg.): Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral (1977); P. HÜNERMANN (Hrsg.): Lehramt und Sexualmoral (1990); D. MIETH: *Humanae vitae* – 40 Jahre danach. *Concilium* 44 (2008), 111–116.

Hinzu kommt, dass die theologisch in Anschlag gebrachte naturrechtliche Argumentation gegen „künstliche“ Empfängnisverhütung und jede Form von vor-, außer- und nachehelicher Sexualitätsgestaltung Mängel hat, daher kaum vermittelbar ist, irrational wirkt und den Eindruck autoritärer Übergriffigkeit verstärkt.<sup>6</sup> In Zeiten diskursiver Rationalität erscheint es ungenügend, ja sogar kontraproduktiv, situative Moralurteile unmittelbar auf der Basis von Glaubensquellen bzw. eines zeitbedingten, lehramtlich präformierten Naturverständnisses fällen und vorschreiben zu wollen.

## **2.2 Reaktion der Fachvertreter als erste Suche nach anderen Lösungen**

Nur wenige theologische Ethiker folgten im anschließenden, lang dauernden Streit über diese Enzyklika und andere ähnlich gelagerte Lehrtexte deren im Kern neuscholastischen Begründungsmustern. Die meisten teilten das Entsetzen und kritisierten diese Linie als inadäquate Moralisierung des Glaubens. Im Gegenzug belegten sie durch eingehende Studien, dass das Christentum nicht zwangsläufig oktroyierend oder verfremdend in sittliche Überzeugungen und Urteile eingreift.<sup>7</sup> Wertaussagen und moralische Normen folgen demnach einer praktischen Rationalität, deren Prämissen wissenschaftstheoretisch zu verantworten und mit christlich gewachsenen Erkenntnissen interaktiv zu verbinden sind. Inhaltlich ist diese Rationalität auf die Erfahrung bzw. Interpretation von Menschsein, auf sachliche Voraussetzungen und die Umstände jeweils betreffender Situationen bezogen. Kultur, Vernunft, Diskurs und Gewissen bilden unverzichtbare Medien einer solchen Rationalität.

Auch wenn – was niemand in diesem Streit verneinte – biblische Texte, theologische Traditionen oder kirchliche Personen wichtige Anregungen für die Humanisierung diverser Bereiche persönlichen und gesellschaftlichen Lebens beisteuern: Stets sind solche Impulse rational – über nachvollziehbare Gründe, sachliche Triftigkeit, dialogische Prozesse und konkrete Relevanzen – einzuholen und zu bewahren, um für sittlich, sprich mündig wie selbstbestimmt agierende Zeitgenossen zu einem Angebot werden zu können.

Damit lag eine theologische Ethik vor, die sich als klares Contra gegen jede christlich ideologisierte Form sittlicher Normbegründung verstand. Jedoch reichte diese Abgrenzung allein nicht, um die im Hintergrund treibende

<sup>6</sup> Hierzu jüngst: S. GOERTZ: Naturrecht und Menschenrecht. *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 509–514. Grundlegend: F. BÖCKLE (Hrsg.): *Das Naturrecht im Disput* (1966); K. HILPERT (Hrsg.): *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (2011).

<sup>7</sup> Vgl. F. BÖCKLE: *Fundamentalmoral* (1981); J. GRÜNDEL: *Normen im Wandel* (1984); W. KORFF: *Theologische Ethik* (1975).

Frage der Vermittlung von Glauben und Moral befriedigender zu beantworten als es zuvor geschehen war. Im Gegenteil wurde den sogenannten „autonomen Ethikern“ von der „glaubensethischen“ Seite vorgehalten, dass Texte der Offenbarung, Glaubensbezüge und andere explizit christliche Beiträge in ihrer rationalistischen Ethik nur noch marginal vorkämen und besonders für die Normfindung irrelevant seien. Damit aber stünde die genuine Bedeutung christlichen Glaubens für Ethik und Sittlichkeit auf dem Spiel.<sup>8</sup>

### **2.3 „Christlicher Sinnhorizont“ (Alfons Auer) als nicht ausreichendes Modell**

Zusammen mit anderen Fachleuten trat damals besonders ALFONS AUER (1915–2005) diesem Vorwurf vehement und erfolgreich entgegen. Er bestritt aus Gründen der von ihm breit erörterten Rationalität des Sittlichen, dass das spezifisch christliche Proprium für Humanität und Ethik in positiven, rein christlich hergeleiteten Normen zu finden sei. Stattdessen entwickelte er unter der Formel „Christlicher Sinnhorizont“<sup>9</sup> ein Modell, das die moralische Relevanz des Glaubens bzw. des Christ- und Kircheseins neu beschrieb und für diese Frage fachlich prägend wurde.

Der Kern dieses Modells besteht in der Einsicht, dass sich die praktische Orientierung und moralische Entschiedenheit eines Menschen nicht nur auf der Ebene gut begründeter Normen ereignet, sondern vor allem durch die Vitalität der ihn treibenden Motive wie durch die Bedeutsamkeit der ihn tragenden existentiellen Sinnkonzepte bedingt ist. Hier – nicht in der Statuierung spezifischer sittlicher Normen! – hätte der christliche Glaube seinen zentralen, ja unverzichtbaren Beitrag für Moral und Ethik zu leisten. Im Eigentlichen ginge es also um die gläubige Erkenntnis und Annahme der unbedingten Solidarität Gottes zu jedem Geschöpf, um das Bewusstsein seiner nicht verlierbaren personalen Liebe wie seiner geschichtlich mächtigen, einmal vollendeten Heilsdynamik.

Einerseits führt dieses Bewusstsein nach AUER dazu, die Heilsdynamik mit existentieller Sicherheit und Stärke – Gelassenheit, Motivation, Offenheit und Hoffnung – aufzunehmen und der darin mitgeteilten humanen Fülle konsequent und beherzt auf der Spur zu sein. Andererseits lässt die Ansage der

<sup>8</sup> Vgl. exemplarisch: B. STOECKLE: Grenzen der autonomen Moral (1974).

<sup>9</sup> A. AUER: Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation (1975), S. 27–90, hier 46; vgl. auch: Ders.: Autonome Moral und christlicher Glaube (1971); ders.: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs (1995).

grenzüberschreitenden wie subjektbezogenen Humanität jene, die in Theologie wie Kirche Verantwortung haben, auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion ethische Diskurse in genau diesem Format initiieren und vorantreiben. Das Christentum erzeugt folglich nach AUER für die ethisch-praktischen Vollzüge einen unverwechselbaren, doppelten Effekt: Es formt bzw. beantwortet existentielle Sinnfragen moralisch handelnder Menschen, aber es formt auch – diesem Sinn entsprechend – die Anlage, Ernsthaftigkeit und Transparenz der im Hintergrund stattfindenden Diskurse.

Trotz ihrer Leistung konnte die Theorie AUERS das virulente Vermittlungsproblem aber nicht ausreichend lösen.<sup>10</sup> Zwar waren jetzt ethische und theologische Beiträge auf der Normebene voneinander unterschieden und auf der Sinnebene in ein plausibles Verhältnis gebracht. Offen blieb jedoch die Frage, wie dieser christliche Sinn die Akteure, die sich um verantwortliche Lebensqualität bemühen, erreichen wird: Was muss geschehen, damit sich die Botschaft in ihr Welt- und Selbstbild so integrieren kann, dass daraus existentielle Motivationen und eine weltanschauliche wie spirituelle Einhegung ihres humanen Handelns entstünden?

AUER selbst war aufgrund seiner christlichen, im katholischen Milieu integral gestützten Sozialisation von der christlichen Botschaft ganz beseelt und getragen. Um diese existentiell wie moralisch tragende Wirkung auch für andere zu erreichen, sah er die christliche Katechese, Moral- und Religionspädagogik am Zuge. Er berücksichtigte aber zu wenig, dass allein dadurch der Wegfall biographischer, soziologischer und kultureller Bedingungen, die für ihn lebensweltlich noch bestanden, nicht zu kompensieren ist. AUER hatte die christliche Sicht und Symbolik „mit der Muttermilch“ aufgesogen, so dass sie ihm in „Fleisch und Blut“ übergegangen war. Sie war für ihn der klimatische Horizont tiefer Beheimatung, der seine Identität existentiell und praktisch verortete bzw. auslegte, sprich eine „Selbst-Verständlichkeit“. Seine meist jüngeren Rezipienten aber teilten diese Plausibilität oft nicht mehr. Sie erkannten zwar, dass AUER den christlichen Sinn authentisch beschrieb und inhaltlich eingehend erklärte. Es fehlte ihnen aber jener konsistente sozial-biographische Nährboden, auf dem sich für AUER diese Inhalte in die Früchte existentiell tragender Evidenz und Verankerung hatten wandeln lassen. Daher blieb ihnen die Botschaft letztendlich äußerlich: Ihre Mitteilung wirkte auf sie wie

<sup>10</sup> Erste Anfragen bei: E. ARENS: Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht (1995), S. 25–43; H. HIRSCH: Autonome Moral und christliche Anthropologie (1995), S. 97–119. Vgl. auch: H. SCHMITT: Vom Menschen her (2008), S. 58–69, hier 66–69.



ein einseitiges, von außen herangetragenenes, fertiges christliches Wissen, zu dem sie trotz einiger Kenntnis keinen einfachen inneren Zugang mehr fanden.

### **3 Glaube als Größe optionaler Moral (Hans Joas)**

#### **3.1 Ansatz von Joas**

In dieser Problematik steckt die theologisch-ethische Vermittlungsdebatte bis heute. Es spiegelt sich darin die Ausgangslage von Gesellschaften und Kulturen, die strukturell durch ein erheblich gestiegenes Maß an Pluralität, Individualität und einem damit verbundenen säkularen Wandel der Bedeutung religiöser Phänomene geprägt sind. Unter solchen Bedingungen haben Religionen wie eben die christliche weiterhin Chancen auf kulturelle Akzeptanz und überzeugten Nachvollzug. Nur dürfen sie nicht mehr mit einer systemisch gestützten Etablierung ihrer Deutungen, auch nicht mit dem Erfolg einer nur einseitigen Übereignung bereits fertiger Sinngehalte rechnen. Es kommt darauf an, dass sie gegebene menschliche Erfahrungen, Bedürfnisse und Lagen ernst nehmen, in ihren Horizont integrieren und zum Anfang bzw. zur Nahtstelle der Artikulation und sprachlichen Neuformulierung ihrer dogmatischen und praktischen Ideale machen.

Daher wählt JOAS „Selbsttranszendenz“<sup>11</sup> als Einstieg für die Vermittlung von christlichem Glauben und wertbezogenem Handeln: eine Erfahrung, in der sowohl religiöse Äußerungen als auch die Artikulation von Wertungen einen Anknüpfungspunkt haben. Selbsttranszendenz ereignet sich auf Feldern wie Biographie, soziale Begegnung, Natur, Kunst, Technik etc. Sie steht für dauerhafte Bindung und enormes Interesse, einhergehend mit Gefühlen „restlosen“ Ergriffenseins, die durchaus ambivalent sind: Sie reichen von Pathos, Enthusiasmus, verstörendem Berührtsein, unerhörtem Staunen, Lust etc. bis hin zu Angst, Sucht und existentiell dem Entsetzen. Selbsttranszendenz entsteht meist spontan: durch die erlebende Anschauung des in Augenschein genommenen Phänomens. Man beschreibt sie als ekstatisches „Hin-und-weg-Sein“, als Hinauskommen über sich zugunsten der leidenschaftlichen Besetzung einer Wirklichkeit außer mir und der Identifikation mit ihr. Solche Ereignisse sind für Identitätsbildung und Sozialität, für Wertfindung und Parteilichkeit unverzichtbar, bedürfen aber der gezielten Artikulation und kulturellen wie

<sup>11</sup> H. JOAS: Braucht der Mensch Religion?, S. 17, vgl. auch ebd., S. 12–31, 42ff., 138ff.; ders.: Glaube als Option, S. 44, 63ff., 121–128, 139–154, 169–172. Im Hintergrund: Ders.: Die Entstehung der Werte.

sozialen Deutung, um angemessen erfasst bzw. eingeordnet und gehandhabt werden zu können.

Zusammengefasst rückt damit die Genese tief verwurzelter Optionen in den Fokus: Diese befähigen nach JOAS handelnde Akteure, die in pluralisierten Welten normale Erfahrung der Kontingenz durch die Herstellung von Gewissheit zu bewältigen. Solche Optionen sind keine beliebig wähl- und austauschbaren Varianten, da sie die Person ganz vereinnahmen, an das besetzte Phänomen „fesseln“, somit den Charakter elementarer Glaubensformung gewinnen. Umso wichtiger ist es aber, dass solcher Art Bindungen reflektiert und kultiviert werden, damit man verstehen lernt, was sie aussagen und in welcher Gestalt sie dem humanen Anspruch genügen.

Damit kommen Religionen, etwa die christliche Glaubensform, als Größe optionaler Moral ins Spiel; sie sind ein Angebot, die Kommunikation und Kultur solcher fundamentalen – das Selbst übersteigenden, es zugleich bildenden – Optionen zu fördern und zu beheimaten.<sup>12</sup> Einerseits helfen sie, Optionen in Richtung eines reflektierten, damit praktikablen Wertbewusstseins zu erschließen und aufzubauen. Andererseits bewahren und pflegen sie dabei deren selbstenergetischen Charakter, der das Eigene fest an das zum Ziel gewordene Andere hängt. Für beides bieten sie die reiche Vielfalt ihrer existentiell wie praktisch relevanten Symbole, Erzählungen, Riten, Denk- und Sozialformen an, können auf dieser Basis aber auch umgekehrt Anlass zentraler, existentiell verankerter Wertungsperspektiven des Menschen sein.

Vor allem deutet Religion diese engagierte Selbsttranszendenz, die für moralisches und wertvolles Leben so unabdingbar ist, auf wirklich existierende göttliche Transzendenz hin:<sup>13</sup> das verstärkt für jene, die diese explizit gläubige Deutung annehmen, die Bindung, Ernsthaftigkeit und Hoffnung ihres daraus resultierenden Handelns.

### **3.2 Einige Rückfragen**

#### *3.2.1 Selbsttranszendenz und religiöse Artikulation im Zusammenspiel?*

Die erste Rückfrage betrifft das Miteinander von Selbsttranszendenz und religiöser Artikulation. Ausgehend von JOAS und gegen eine nur einseitig verstandene Übereignung christlichen Wissens rückt jetzt eine dezidiert wechselseitige Hermeneutik in den Blick: Religionen bilden einen Horizont für die

<sup>12</sup> Vgl. H. JOAS: Braucht der Mensch Religion?, S. 22–31, 48f.; ders.: Glaube als Option, S. 125–128, 139–154, 161ff.

<sup>13</sup> Vgl. H. JOAS: Braucht der Mensch Religion?, S. 22f., ders.: Glaube als Option, S. 205ff.

Artikulation, Deutung und Kultivierung der identitäts- wie wertkonstitutiven Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. Umgekehrt aber (das steht bei JOAS nach meinem Eindruck nicht im Vordergrund) transformieren sich auf diesem Weg – durch die Aneignungskompetenz der Glaubenden! – die Symbolik, Sprachen und Konzepte von Religionen und Bekenntnissen. Das ist vornehmlich als Chance ihrer kulturellen Identität und personalen Weitergabe zu begreifen, nicht als Gefahr. Letztes wird wohlgemerkt nicht von JOAS behauptet, aber von jenen, die christliche Wahrheit als starre Gegebenheit denken.

Das Zusammenspiel zeigt sich noch auf andere Art. Die Ergriffenheit und Bindung, die zur Selbsttranszendenz führt und über sie erfolgt, kann sich auf inhumane Größen richten: Erniedrigung, Rassismus, Besitzgier, Ausgrenzung, Ästhetik ohne Verantwortung etc. Religiöse Artikulationen, die angesichts dessen kultivierend wirken sollten, zeigen sich allerdings gleichermaßen anfällig: Denn auch die Symbolik der Religionen wird oft inhuman – für Krieg, Würdeverletzung, physische oder doktrinäre Übergriffe, Abschottung etc. – benutzt. JOAS<sup>14</sup> spricht das klar an, berührt damit freilich einen hermeneutischen Zirkel, den es näher zu beleuchten gälte: Wertbindungen sind (auch) auf Religionen angewiesen, um adäquat artikuliert und dauerhaft konstituiert zu sein; umgekehrt brauchen Religionen plausible Wertungen, um sich in Form und Wirken human auszurichten. Diese wechselseitige Humanisierung darf jedoch nicht als positiver Automatismus gedacht werden. Es wäre folglich der Frage nachzugehen, worin das Kriterium liegt bzw. was der materiale Anhaltspunkt ist, um zu entscheiden, welche Optionen akzeptabel sind – und welche nicht.

### *3.2.2 Ethischer Universalismus mittels christlichem Exklusivismus?*

Für die Kultivierung optionaler Präferenzen des Handelns und der mit ihnen verbundenen Selbsttranszendenz traut JOAS den großen monotheistischen Religionen Entscheidendes zu:<sup>15</sup> Durch die achsenzeitliche Transformation gewann ihr Transzendenzbegriff und damit ihr gesamtes Gebaren universalistisches Niveau, das der Sakralisierung partikulärer Interessen und Objekte seither klar widerspricht. Damit steht die Präsenz von Religionen – sofern sie ihrem Transzendenzbezug treu sind – für ein nicht teilbares humanes Denken, wie es etwa in den modernen Menschenrechtsformulierungen zum Ausdruck kommt, und unterstützt es. In diesem Zusammenhang bekennt JOAS, dass er

<sup>14</sup> Vgl. H. JOAS: Glaube als Option, S. 164–184.

<sup>15</sup> Ebd., S. 63ff., 173–176, 183f., 213ff., 225.

„persönlich in der Botschaft des Evangeliums die stärkste ‚Imagination‘ des Universalismus, die der Menschheit zuteil wurde“ sehe, und äußert seine Sorge, „dass eine Schwächung des Christentums einen Pfeiler des moralischen und rechtlichen Universalismus schwächt“<sup>16</sup>.

Damit ergibt sich die Frage eines möglichen, universalistisch allerdings nur schwer vereinbaren Exklusivismus des Christlichen: Man sollte die Sorge, die JOAS äußert, zweifellos teilen und auch einräumen, dass eine persönliche Option für die Leistung einer bestimmten Religion nicht nur vertretbar, sondern biographisch unumgänglich ist. Dennoch fragt sich, ob der Vorrang des Evangeliums bezüglich der nicht teilbaren humanen Orientierung auch inhaltlich behauptet werden kann oder sogar muss. Welche Auswirkungen hätte aber eine solche Exklusivität auf interreligiöse Dialoge, die für den Universalismus des Humanen ja nicht unwesentlich sind?

### 3.2.3 *Geschätzte, aber zugleich unterschätzte Empathie?*

JOAS schätzt Empathie als Kompetenz sozial einführender Praxis und beschreibt sie – neben Prozeduralisierung und Wertgeneralisierung – als zentralen Faktor für die Bewältigung gesteigener Kontingenz.<sup>17</sup> Es zählt zur aktuell erlebten Normalität, dass menschliche Begegnungen von unterschiedlichen Interessen, Ausgangslagen, nicht einfach prognostizierbaren Erwartungen und Wertungen geprägt sind. Auf Basis gekonnter Empathie entsteht nach JOAS aber die Chance, sich inmitten differierender Perspektiven angemessen zu bewegen und orientiert zu sein: Pläne, Intentionen, Stimmungslagen, Gründe und Hintergründe, die auf strukturell offenem Feld gedeihen, kommen konstruktiv zusammen und werden zugunsten von genauem Verstehen, qualitätsvoller Sozialität und prospektiver Handlungsplanung ausgetauscht. Besonders die optionalen, durch tiefe Emotionen existentiell verankerten Bindungen und Ziele, von denen die Rede war, werden durch empathische Interaktionen kommunizierbar, weil hierin die Fühlensebene eine bezeichnende Rolle spielt.

Diese Erkenntnis lässt sich aber vertiefen, wobei die geisteswissenschaftliche Empathieforschung der letzten Jahre zu beachten ist:<sup>18</sup> Einfühlerndes Verstehen wird hier – aufgrund seiner emotional-reflexiven Form – nicht nur als Ort begriffen, die Differenz von Erlebensperspektiven analog aufzugreifen,

<sup>16</sup> Ebd., S. 64f.

<sup>17</sup> Vgl. H. JOAS: Braucht der Mensch Religion?, S. 47ff.; ders.: Glaube als Option, S. 139–146.

<sup>18</sup> Vgl. für das gesamte Feld: H. SCHMITT: Empathie und Wertkommunikation (2003); Themenheft: Compassion – Empathie – Achtsamkeit. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 54 (2011), 145–190.

wertbezogen zu erörtern und sie so gestalterisch fruchtbar zu machen. Sie gilt auch als hervorragende Quelle für die originäre – reflexiv wie existentiell informierte – Genese von Wertbewusstsein, dies wegen des in der Empathie stattfindenden Aufwandes *eigener* emotionaler und selbstenergetischer Mittel für die Erkenntnis *anderer* Wertlagen.

### 3.3 Resümee

Diese Rückfragen bewegen sich in dem Gesprächs- und Reflexionsraum, der durch die innovative Arbeit und sozialphilosophische Systematik von HANS JOAS eröffnet wurde. Mein spezifisches Interesse ist, das theologisch-ethische Vermittlungsproblem im Gespräch mit JOAS zu vertiefen. Dieses Interesse ist Teil der zentralen Herausforderung zu einer anschlussfähigen christlichen Zeitgenossenschaft und Kirche.

## 4 Glaube – Grenze und Gnade optionaler Moral

JOAS betont, dass er diese Anschlussfähigkeit christlichen Glaubens nicht funktional verstanden wissen will. Es kann folglich nicht um Glaubenssinn auf Linie der frühen religionssoziologischen Kontingenzbewältigungstheorie und ihrer sehr schlichten Auslegung gehen: Glaube und Religion als Versatzstück, als Kompensation des Mangels an Moral, sozialer Integration und Wissen. Für Religionen, die auf solche Glaubensdefinitionen setzen, ist die eigene Bedeutungslosigkeit im Maß der jeweiligen Steigerung von Wertbewusstsein, Sozialität und Erkenntnis vorprogrammiert.<sup>19</sup>

Joas will die „Nutzenfalle“ meiden, bietet aber dennoch Nutzen an, da er die konstitutive Leistung der Religion und glaubensbezogenen Deutung für die Genese, Artikulation und kulturelle Stützung tragender universaler Optionen favorisiert. Gewiss lässt sich mit diesem Nutzen christlich gut leben, weil er nicht Täuschung – nicht Projektion, Entfremdung oder falschen Trost – anzielt, die den sozialen Fortschritt und die personale Würde blockieren: Vielmehr dient christliches Erschließen von Selbsttranszendenz der Etablierung jener grenzüberschreitenden, zugleich subjektbezogenen universalen Humanität, für die gerade der Anspruch Gottes im Kontext christlicher Heilsdynamik steht. Hier erweist sich also der Glaube als ausgesprochen bedeutsame Größe optionaler Moral und Humanität.

<sup>19</sup> Vgl. H. JOAS: Glaube als Option, S. 32ff., 125ff.

Ebenso anspruchsvoll kommuniziert Glaube aber auch die Grenze: Die Kommunikation der Güte und Heilung Gottes findet Menschen selbst da, wo sie universalen humanen Werten aus Schuld, Angst, Egoismus, notorischer Desorientierung oder Gedankenlosigkeit (noch) nicht folgen können oder wollen. Diese für eine christliche Glaubenshermeneutik essentielle Aussage ist gnadentheologisch zu buchstabieren; sie gilt als Kerninterpretation aller christlich vorstellbaren Optionen.<sup>20</sup>

Die oft gehörte Gegenrede, dass diese Zuwendung Gottes zwar bestehe, darin aber die mögliche Umkehr zur konkreten wie universalen Liebe die inhärente Erwartung und Bedingung sei, greift gnadentheologisch zu kurz. Gott will humane Umkehr, doch seine Liebe hängt nicht davon ab! Ihre Größe, die zugleich Grenze aller noch so erwartbaren moralischen Idealistik ist, liegt in ihrer eigenen sich selbst entgrenzenden solidarischen Hingabe. Dass diese Hingabe menschliche Selbsttranszendenz und Umkehr zugunsten der Lebensfülle Anderer und Fremder bewirkt, ist die Hoffnung Gottes, nicht der Grund seiner Liebe. Im Klima göttlicher Hingabe scheint es aber möglich, dass sich menschliche Selbsttranszendenz solidarischer gestaltet.

Eine im Wesen *theologische* Ethik wird diese auf Gottes Gnade konsequent bezogene Kerninterpretation bewahren, ohne sie imperativisch umzumünzen. Wenn das in Kirche und Verkündigung Schule macht, entsteht womöglich mehr Raum für den Versuch, schlicht ein Medium dieser göttlichen Kommunikation und Praxis zu sein. Zweifellos eine gewagte Option! Möglich kraft des Glaubens.

### Zusammenfassung

SCHMITT, HANSPETER: **Glaube als Größe und Grenze optionaler Moral. Im Gespräch mit Hans Joas.** ETHICA 23 (2015) 2, 99–114

Die Notwendigkeit, Glaube und Moral bzw. Spiritualität und Praxis zu vermitteln, ist ein Teil der Identität biblisch fundierten Glaubens und bildet daher eine Grundaufgabe christlicher Theologie bzw. Theologischer Ethik. In der christlichen Theologiegeschichte haben sich für diese Vermittlung unterschiedliche Paradigmen herausgebil-

### Summary

SCHMITT, HANSPETER: **Faith as a magnitude and limit of optional morality. In dialogue with Hans Joas.** ETHICA 23 (2015) 2, 99–114

The necessity of conveying faith and morality or spirituality and experience is part of the identity of a biblically founded faith and, thus, is a basic task of Christian theology or theological ethics. In the history of Christian theology different paradigms have developed to this effect which, from today's point of view, need to be critically

<sup>20</sup> Vgl. H. SCHMITT: Empathie und Wertkommunikation, S. 482–490; ders.: Wozu Theologie? *Ethica* 21 (2013) 1, 9–47, hier 35. Allgemein zum theologischen Gabediskurs: V. HOFFMANN (Hrsg.): Die Gabe (2009); dies.: Skizzen zu einer Theologie der Gabe (2013).

det, die aus heutiger Sicht der kritischen Reflexion bedürfen. In seinen jüngeren Werken liefert der Philosoph und Soziologe Hans Joas dieser Reflexion ein anthropologisch wie kulturell fundiertes Theorieangebot und führt damit die Debatte in entscheidender Weise fort. Dabei beschreibt er die Erfahrung der Selbsttranszendenz – ihre Artikulation und Deutung – als grundlegenden Akt, der die Angebote von Religionen und die humane Wertorientierung auf fundamentale Weise verbindet. Glaube und Religion eröffnen nach Joas die Chance, universale, damit menschenrechtlich angelegte Optionen und Haltungen im Bewusstsein von Menschen und Kulturen zu verankern. Im Gespräch mit Joas wäre freilich zu bedenken, dass christlicher Glaube nicht allein zur Etablierung optionaler Moralgrößen beiträgt, sondern zugleich die heilvolle Grenze einer lediglich moralisch verstandenen Wirklichkeit markiert und gestaltet.

Auer, Alfons  
Empathie  
Glaube  
*Humanae vitae*  
Joas, Hans  
Moral  
Selbsttranszendenz  
Theologische Ethik  
Werte

reflected. In his more recent works the philosopher and sociologist Hans Joas makes an offer of anthropologically as well as culturally founded theories and so carries on the debate in a decisive way. He describes the experience of self-transcendence, its articulation and significance as a basic act that combines the offers of religions and the human value-orientation in a fundamental way. According to Joas, faith and religion offer the possibility for embedding options and attitudes that are universal and, thus, based on human rights in the consciousness of man and culture. Of course, in dialogue with Hans Joas, one would have to consider that Christian faith does not only contribute to establishing optional magnitudes of morality but also marks and shapes the salvific bounds of a reality that is interpreted only from a moral point of view.

Auer, Alfons  
empathy  
faith  
*Humanae vitae*  
Joas, Hans  
morality  
self-transcendence  
theological ethics  
values

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

- ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.  
— Christliche Sozialethik. Paderborn u.a.: Schöningh, 1998.  
ARENS, EDMUND: Glaube und Handeln aus handlungstheoretischer Sicht, in: Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen/Basel: Francke, 1995, S. 25–43.  
AUER, ALFONS: Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“, in: Ders. u.a. (Hrsg.): Moralerziehung im Religionsunterricht. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1975, S. 27–90.  
BÖCKLE, FRANZ: Fundamentalmoral. München: Kösel, 1981.  
BÖCKLE, FRANZ (Hrsg.): Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf: Patmos, 1966.  
— Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt? Düsseldorf: Patmos, 1977.  
BÖCKLE, FRANZ/HOLENSTEIN, CARL (Hrsg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu *Humanae vitae*. Zürich u.a.: Benziger, 1968.

- BRAUER, SUSANNE (Hrsg.): „Alle Religion ist erfahrungsbasiert.“ Im Gespräch mit Hans Joas. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2015.
- FRALING, BERNHARD: Vom Ethos der Bibel zu biblischer Ethik. Versuche zur biblischen Grundlegung der Moralthologie. Thaur u.a.: Dr.- u.-Verl.-Haus Thaur, 1998.
- GOERTZ, STEPHAN: Naturrecht und Menschenrecht. Viele Aspekte der kirchlichen Sexualmoral werden nicht mehr verstanden. *Herder Korrespondenz* 68 (2014), 509–514.
- GRÜNDEL, JOHANNES: Normen im Wandel. München: Don Bosco-Verlag, <sup>2</sup>1984.
- HILPERT, KONRAD (Hrsg.): Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2011.
- HIRSCHI, HANS: Autonome Moral und christliche Anthropologie, in: Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung. Tübingen/Basel: Francke, 1995, S. 97–119.
- HOFFMANN, VERONIKA (Hrsg.): Die Gabe – ein „Urwort“ der Theologie. Frankfurt a. M.: Lembeck, 2009.
- HOFFMANN, VERONIKA: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2013.
- HOFHEINZ, MARCO: Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik. Zürich: TVZ, Theol. Verl., 2011.
- HÜNERMANN, PETER (Hrsg.): Lehramt und Sexualmoral. Düsseldorf: Patmos, 1990.
- JOAS, HANS: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i. Br.: Herder, 2004.
- Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.
- KORFF, WILHELM: Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 1975.
- MIETH, DIETMAR: *Humanae vitae* – 40 Jahre danach. Ein Anlass zu Überlegungen, die über die Kontroverse zur Empfängnisverhütung hinausführen. *Concilium* 44 (2008), 111–116.
- OERTEL, FERDINAND (Hrsg.): Erstes Echo auf *Humanae vitae*. Essen: Fredebeul und Koenen, 1968.
- SCHMITT, HANSPETER: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 2003.
- Vom Menschen her. Voraussetzungen und Anhaltspunkte einer theologisch-ethischen Anthropologie, in: Ders./Klaus Bieberstein (Hrsg.): *Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen*. Luzern: Edition Exodus, 2008, S. 58–69.
- Wozu Theologie? Eine Klärung aus theologisch-ethischer Perspektive. *Ethica. Wissenschaft und Verantwortung* 21 (2013) 1, 9–47.
- STOECKLE, BERNHARD: Grenzen der autonomen Moral. München: Kösel, 1974.
- Themenheft: Compassion – Empathie – Achtsamkeit. *Religionsunterricht an höheren Schulen* 54 (2011), 145–190.

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, TH Chur, Lehrst. f. Theologische Ethik,  
 Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur  
 hanspeter.schmitt@thchur.ch