

MARTIN M. LINTNER

Philosophisch-Theologische Hochschule Brixen/Bressanone

## Zum Selbstverständnis der theologischen Ethik im (post)säkularen Kontext<sup>1</sup>

1. Säkularisierung und (post)säkulare Gesellschaft – 2. Die katholische theologische Ethik in (post)säkularer Gesellschaft – 3. Abschließende Überlegungen

### 1. Säkularisierung und (post)säkulare Gesellschaft

Spätestens seit den dramatischen und tragischerweise religiös motivierten Ereignissen vom 9.11.2001 hat sich gezeigt, dass sich die These, die Modernisierung würde die Religion unumkehrbar in den privaten Bereich zurückdrängen und gesellschaftspolitisch zusehends irrelevant machen, nicht bewahrheitet. „Die Vorstellung eines automatischen Zusammenhangs von Modernisierung und dem Ende der Religionen erweist sich mehr und mehr als falsch“<sup>2</sup>.

#### 1.1. Kontextualisierung durch Begriffsklärungen

Grundsätzlich ist die Ideologie des Säkularismus vom Prozess der Säkularisierung zu unterscheiden. Der Säkularismus kann

---

<sup>1</sup> Vortrag beim Jahreskongress 2015 der *Association de théologiens pour l'étude de la morale* (ATEM) in Trient am 27. 08. 2015. Die Publikation in französischer Übersetzung unter dem Titel *Comment l'éthique théologique est-elle mobilisée aujourd'hui? Un regard catholique* ist vorgesehen in der „Revue d'éthique et de théologie morale“.

<sup>2</sup> G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“ (GS 44). *Chancen und Herausforderungen der Säkularisierung für die katholische Kirche am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: StNT 9 (2014), S. 85–86.

als eine Extremform von Säkularisierung definiert [werden], wobei der Mensch für sich und „seine“ Welt totale Unabhängigkeit und Autonomie gegenüber Gott prätendiert oder die Existenz Gottes direkt leugnet, um seine eigene Unabhängigkeit zu untermauern. Er ist also nicht einfach dem Atheismus gleichzusetzen. Es geht um die Nichtzulassung einer anderen Welt. Diese Position will nicht anerkennen, dass der Glaube (oder die Religion bzw. die Kirche) etwas zu den Grundfragen des Lebens zu sagen hat<sup>3</sup>.

### Demgegenüber meint

Säkularisierung im allgemeinen Sprachgebrauch grundsätzlich den Verlust oder auch das Zurückdrängen jeglichen Einflusses von Religion überhaupt in der Gesellschaft<sup>4</sup>.

### Der historische Prozess der Säkularisierung begann

zunächst vor allem [mit der] seit 1803 als Folge der französischen Revolution wirk-same[n] rechtliche[n] Übereignung kirchlicher Güter an die sich heranbildenden Nationalstaaten. „Säkular“ bezeichnete ursprünglich also keineswegs den schwindenden Einfluss von Religion, Kirche und Glaube in der Öffentlichkeit<sup>5</sup>.

Die Säkularisierung führt dann jedoch – nicht zuletzt aufgrund des erbitterten kirchlichen Widerstands gegen diese Entwicklungen – mit einem starken antiklerikalen Pathos zu Emanzipationsprozessen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche wie Staat, Politik, Wissenschaft, Kultur etc. vom Einfluss der religiösen Autoritäten, mit denen die Anerkennung der Vernunft als einzig sicherer

<sup>3</sup> I-M.V. SZANISZLÓ, *Unumgänglichkeit der Säkularisierung und Ablehnung des Säkularismus in der heutigen postmodernen Gesellschaft*, in: M.M. LINTNER (ed.), *God in Question. Religious language and secular languages*, Brixen 2014, S. 340.

<sup>4</sup> G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, S. 88. Kruiip bietet eine gute Klärung und Problematisierung des Begriffs der Säkularisierung sowie Angaben von weiterführender Literatur (vgl. *ebd.*, S. 85–86, Anm. 1); M. LUBER, *Ende der Säkularisierung? Neuere Einsichten vom 29. Kongress der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie*, in: StZ 133 (2008), S. 259–269; K. GABRIEL, *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen unter den Bedingungen der Globalisierung*, in: A. KREUTZER, F. GRUBER (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (Quaestiones disputatae 258)*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, S. 267–277; J. CASANOVA, *Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive. Diagnose und Antwort*, in: Th. DIENBERG, Th. EGGENSBERGER, U. ENGEL (Hg.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft – Heavenward and worldly*, Münster 2014, S. 41–54; H. JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. u.a. 2012, v.a. S. 2–85.

<sup>5</sup> M. MENEZES, *Jürgen Habermas und die „postsäkulare“ Gesellschaft*, in: PARALOG vom Februar 2013; online: <http://paralog-journal.at/2013/02/jurgen-habermas-und-die-postsäkulare-gesellschaft/> (10 VII 2015).

Referenzpunkt für das erkennende ebenso wie handelnde Individuum einherging. Die ideengeschichtlichen Wurzeln der Säkularisierung sind dabei durchaus im jüdisch-christlichen Schöpfungs- und Geschichtsverständnis zu suchen, wonach die irdischen und historischen Wirklichkeiten von der Wirklichkeit Gottes grundsätzlich zu unterscheiden sind, auch wenn sie in Gott ihren Ursprung haben und – entsprechend der Lehre der *creatio continua* – von ihm, der als Ziel und Vollendung der Schöpfung verstanden wird, nicht völlig losgelöst sind. Diese Rückbindung der irdischen Wirklichkeiten und geschichtlichen Ereignisse an Gott – im ursprünglichen Bedeutungsgehalt des lateinischen Begriffs *re-ligio* (Rückbindung) – ermöglichte erst deren Entmythologisierung bzw. Desakralisierung und damit zugleich auch eine kritische Distanz zu Welt und Geschichte, die diese wiederum vor einer Pseudosakralisierung bewahrten. Heute wird Säkularisierung, wie schon angedeutet, vielfach als „sozialer Bedeutungsverlust der Religion“ verstanden. Nach dem Religionssoziologen José Casanova handelt es sich hierbei allerdings um eine spezifisch europäische Form von Säkularisierung, die als „Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken“ zu verstehen ist<sup>6</sup>. Die christliche Religion hat die allgemeine Deutungs- und Orientierungshoheit über die Wirklichkeit verloren. Das christliche Menschen- und Weltbild stellt nicht mehr den gesellschaftlich geteilten Plausibilitätshintergrund für die Deutung von Welt, Geschichte und Leben dar. Zugleich wird die religiöse Deutung der Wirklichkeit und des Lebens mehr und mehr in den privaten Bereich zurückgedrängt und auch im Bereich der individuellen Gestaltung des Lebens verlorene tradierte religiöse Normierungen an Einfluss. Mit dem Stichwort der „Individualisierung“ – die nicht mit dem Individualismus im Sinne einer Absolutsetzung des einzelnen Subjekts in seiner Unabhängigkeit vom Anderen zu verwechseln ist – kann der mit der Säkularisierung und der Emanzipation von religiösen Autoritäten einhergehende Zuwachs an individueller Freiheit und damit auch persönlicher Verantwortung benannt werden<sup>7</sup>. Von den Säkularisierungsprozessen zu differenzieren, wenn auch nicht völlig losgelöst von ihnen zu verstehen, sind die unterschiedlichen Tendenzen der Entchristlichung<sup>8</sup>. Diese kann – als Entkonfessionalisierung – bedeuten, dass sich Menschen zwar weiterhin als Christen verstehen, allerdings weniger im Sinne von konfessionell ausgeprägten Selbstidentifizierungen, oder dass sie sich weniger an die Institution

---

<sup>6</sup> S. dazu: J. CASANOVA, *Europäische Säkularisierung aus globaler vergleichender Perspektive*; DERS., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

<sup>7</sup> Vgl. G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, S. 88; weiterführende Literatur *ebd.*, Anm. 7.

<sup>8</sup> Zum Folgenden vgl. G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, S. 88–89.

Kirche gebunden fühlen bzw. weniger am kirchlichen Leben teilnehmen, auch wenn sie ihre Lebenspraxis weiterhin an christlichen Werten ausrichten (Entkirchlichung). Andere wiederum gehen auf Distanz zum christlichen Glauben, haben aber weiterhin an religiösen Fragen und an den Religionen Interesse, sodass sie sich zwar als religiös verstehen, jedoch nicht (mehr) christlich-konfessionell gebunden fühlen. Es kann daher von einer postchristlichen Gesellschaft gesprochen werden. Zusammenfassend kann mit Franz Höllinger die Säkularisierung verstanden werden

nicht [als] das Ende der Religion, sondern [als] Wandel von der universalistischen Gemeinschaftsreligion früherer Zeiten hin zu religiösem Pluralismus, privater Religiosität (...) und zu neuen, „unsichtbaren“ Ausdrucksformen des Religiösen<sup>9</sup>.

## 1.2. Zur Ambivalenz der Rolle von Religion im (post)säkularen Kontext

Die Ambivalenz, dass einerseits institutionell gebundene Religiosität abnimmt und durch die Trennung von Kirche und Staat der Einfluss der Religion bzw. der christlichen Kirchen in den öffentlichen gesellschaftlichen Bereichen geschwunden ist und dass andererseits religiöse Vorstellungen weiterhin das Leben der einzelnen Menschen prägen, die als Bürger und Bürgerinnen an der Gestaltung des gemeinsamen öffentlichen Raumes teilhaben, stellt den säkularen Staat vor die Aufgabe, selbst weltanschaulich neutral zu sein und zugleich das gewaltfreie Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zu garantieren. Die Laizität im Sinne des Verfassungsgrundsatzes, dass Staat und Kirche, Recht und Religion strikt voneinander zu scheiden sind, wofür in Europa v.a. Frankreich steht, beschränkt einerseits die Ausübung von Religion auf den privaten Bereich und anerkennt andererseits die Gleichheit aller Religionen, insofern sich der Staat kein Urteil über den Wahrheitsanspruch einer Religion anmaßt<sup>10</sup>. Der Staat verpflichtet sich damit zur weltanschaulichen Neutralität auch in dem Sinne, dass er sich gegenüber allen Religionen neutral verhält. Dies garantiert ihm einerseits, sich in den politischen Belangen und in der Gestaltung des Zusammen-

<sup>9</sup> F. HÖLLINGER, *Ursachen des Rückgangs der Religiosität in Europa*, in: SWS-Rundschau 45/4 (2005), S. 424–448, hier S. 424, zitiert nach: M. MENEZES, *Jürgen Habermas und die „postsäkulare“ Gesellschaft*.

<sup>10</sup> Zur historischen Entwicklung und zum Verständnis der Laizität siehe: K. FURER, „*Teaching about religion*“ – *Religionskunde im Vergleich. Rechtsvergleichende und verhandlungstheoretische Betrachtung von integrierter Religionskunde in Frankreich und Religionskunde als gesondertem Fach im Kanton Zürich* (ReligionsRecht im Dialog 13), Münster u.a. 2012, bes. S. 20–46.

lebens der Bürger/innen auf Grundsätze berufen zu können, die nicht religiös, sondern durch Vernunftgründe legitimiert sind, schützt zugleich aber auch die Religionsfreiheit des Einzelnen sowie von Religionsgemeinschaften vor der Einmischung politischer Institutionen in religiöse Angelegenheiten. Anerkannt werden jedenfalls die Eigenständigkeit von Staat und Kirche, der gegenseitige Respekt vor ihrem Selbstbestimmungsrecht sowie die Bereitschaft zur Zusammenarbeit, die auf eine friedliche und gerechte Gestaltung der gesellschaftlichen Belange ausgerichtet ist.

Demgegenüber kann mit dem Begriff des Laizismus eine zur staatlichen Weltanschauung erhobene „religiöse Neutralität“ bezeichnet werden, die sich selbst – mehr oder weniger latent – als areligiös bis antireligiös, jedenfalls als Freiheit von der Religion versteht, die mit der Leugnung der Sinnhaftigkeit von Religion bzw. einem – oft militanten – Atheismus einhergeht und den Anspruch erhebt, dass sozial relevante moralische Wertvorstellungen allein durch die politische Dynamik Legitimation finden können. Während die Laizität also durchaus eine gegenseitige Verständigung von politischen und religiösen Instanzen ermöglicht und befürwortet, und zwar in dem gemeinsamen Anliegen, die Menschenwürde zu achten und durch die Menschenrechte zu schützen, wird eine solche gegenseitige Verständigung vom Laizismus dezidiert abgelehnt. Ohne auf die komplexen politischen, rechtlichen und religionssoziologischen Aspekte dieser Problematik einzugehen, sei hier lediglich auf einen hingewiesen: Der politisch-öffentliche Raum kann nicht angemessen verstanden werden, wenn die Dimension der Religion vollends ausgeblendet wird. erinnert sei an die besonders von Ernst Wolfgang Böckenförde diskutierte Frage, ob der freiheitliche, säkularisierte Staat nicht von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, sodass er auf die ethischen Gehalte von religiösen Traditionen angewiesen ist<sup>11</sup>.

Schließlich darf nicht vergessen werden, dass jeder Bürger, sei er nun politisch aktiv oder nicht, in seinem persönlichen Verhalten und Entscheiden geprägt ist von Werthaltungen, die gleichsam weltanschauliche und anthropologische (Vor-) Entscheidungen widerspiegeln und sich nicht in den lediglich privaten Handlungs- und Lebensbereich „einzäunen“ lassen. Zudem stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen Religion und säkularer Gesellschaft. Jürgen Habermas hat den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ geprägt. Er meint damit im Kern, dass die Aufgabe der Religionen in einer säkularen Gesellschaft nicht nur darin

---

<sup>11</sup> S. dazu: E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Berlin 1976; vgl. auch J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, in: DERS., J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 15–37, hier S. 16.

bestehen kann, die semantischen und ethischen Potentiale, die in ihren Traditionen enthalten sind, in Begriffe der säkularen Vernunft zu übersetzen und damit in den öffentlichen Diskurs einzubringen, sondern dass das Verhältnis zwischen säkularer Moderne und Religion bzw. zwischen aufgeklärter Vernunft und Glaube komplexer ist und in einer „wechselseitigen“ bzw. „kooperativen Übersetzungsleistung“ bestehen muss. Es geht also nicht mehr nur um eine Übersetzung ethisch relevanter Gehalte religiöser Traditionen und Überzeugungen in eine kommunikative Ethik, sondern umgekehrt auch darum anzuerkennen, dass

sich nachmetaphysisches Denken durch die Kraft religiöser Inhalte entwickelt hat und zugleich (...) von der säkularen Vernunft gefordert wird, Lernprozesse und Vernetzungen mit dem Glauben einzugehen<sup>12</sup>,

bzw. – um es mit Habermas selbst zu sagen –, dass

religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist<sup>13</sup>,

sodass auch von den säkularisierten Bürgern die Anstrengung verlangt werden darf,

relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen<sup>14</sup>.

Habermas bezieht sich dabei auf existentielle Fragen, die sich aufgrund eines verfehlten Lebens, von gesellschaftlichen Pathologien, des Misslingens individueller Lebensentwürfe oder der Deformation entstellter Lebenszusammenhänge stellen und die Bewältigung von Leid, Schuld, Trauer, Angst und Hoffnung erfordern<sup>15</sup>. Insofern darüber hinaus religiöse Vorstellungen weiterhin das Denken, Handeln und Leben von Menschen ebenso wie von religiösen Gruppen, deren gemeinschaftsbildende Kraft sowie die Art und Weise, wie sie sich in die sozialen und politischen Bereiche integrieren und sie mitgestalten, prägen, ist es im ureigensten

<sup>12</sup> M. MENEZES, *Jürgen Habermas und die „postsäkulare“ Gesellschaft*.

<sup>13</sup> J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, S. 35.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, S. 36.

<sup>15</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, 31; M. MENEZES, *Jürgen Habermas und die „postsäkulare“ Gesellschaft*.

Interesse einer säkularen Gesellschaft selbst, die für das Gemeinwohl wichtigen Gehalte dieser religiösen Vorstellungen sowie die entsprechenden spezifischen Kompetenzen religiös gesinnter Menschen und von Religionsgemeinschaften zu kennen und im Kontext einer pluralen Gesellschaft fruchtbar zu machen.

### 1.3. Ethik im (post)säkularen Kontext

War soeben die Rede von der ambivalenten Rolle der Religion im (post)säkularen Kontext, so kann durchaus auch in Bezug auf die Ethik eine gewisse Ambivalenz diagnostiziert werden. Wir erleben derzeit einen Boom an Ethikbedarf, der beispielsweise Niederschlag findet in Ethikkommissionen und -komitees verschiedenster Art und „als Symptom der vielschichtigen Krise der Moral in unseren Gesellschaften“<sup>16</sup> gedeutet werden kann. Es wäre zu wenig, diesen Ethikbedarf nur als Folge davon zu sehen, dass traditionelle moralische Koordinatensysteme oder die kirchliche Morallehre in Krise geraten oder zerbrochen sind bzw. von vielen Menschen nicht mehr als für ihr persönliches Leben normativ-verbindliche Richtschnur angenommen werden. Der gegenwärtige Pluralismus ist auch dadurch gekennzeichnet, dass unterschiedliche Moralvorstellungen miteinander in Berührung kommen und in eine gewisse Konkurrenz zueinander treten. Dies kann zumal dann, wenn herkömmliche moralische Vorstellungen keine angemessene oder zufriedenstellende Antwort auf neue Fragen und Herausforderungen zu geben vermögen, zu einer tiefen Verunsicherung führen, und zwar nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch bei Gruppen und Entscheidungsgremien auf politischer, kultureller, wirtschaftlicher etc. Ebene<sup>17</sup>.

Diese Verunsicherung wiederum kann in mehrfacher Hinsicht interpretiert werden: einmal als Ausdruck des Ringens um ein angemessenes Verständnis der Freiheit und Würde des Menschen, sodann als Erschütterung eines naiven Fortschrittsglaubens. In beiden Fällen werden für das Selbstverständnis der Moderne zentrale Aspekte in Frage gestellt<sup>18</sup>. Das Konzept der Menschenwürde und die darin

---

<sup>16</sup> G. VIRT, *Die Biopolitik der Europäischen Union und die Möglichkeit des theologischen Ethikers. Erfahrungen aus dem Europarat und der „European Group on Ethics in Sciences and New Technologies“ (EGE) der Europäischen Union*, in: K. SCHLÖGL-FLIERL, G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (Hg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moralthologie* (FS für Herbert Schlögel) (= Studien der Moralthologie, neue Folge 2), Münster 2014, S. 333–346, hier S. 334.

<sup>17</sup> Vgl. G. VIRT, *Die Biopolitik der Europäischen Union und die Möglichkeit des theologischen Ethikers*, S. 334–335.

<sup>18</sup> Zum Folgenden vgl. J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I: *Grundlagen* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. u.a. 2008, S. 26–42.

gründenden Menschenrechte, allen voran des Rechtes auf Leben und auf Gewissensfreiheit, gehören zu den nicht hintergehbaren Errungenschaften der Moderne. Spätestens seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen, nicht zuletzt in Folge der massiven Verbrechen gegen die Menschlichkeit während des Zweiten Weltkrieges, kommt dem Konzept der Menschenwürde nicht mehr nur eine ideelle, sondern eine ganz reale und universale Bedeutung zu<sup>19</sup>. Obwohl

die Abhängigkeit eines menschenwürdigen Lebens von den globalen ökonomischen, politischen und sozialen Lebensbedingungen erkannt und ihre Sicherung als moralische Verpflichtung der Weltgemeinschaft ausdrücklich formuliert wird<sup>20</sup>,

können diese Lebensbedingungen trotz des enormen technologischen Fortschritts der vergangenen Jahrzehnte bis heute nicht allen Menschen garantiert werden. Vielmehr ging mit diesem Fortschritt eine Verabsolutierung eines technokratischen Paradigmas einher, das dadurch gekennzeichnet werden kann, dass das technische Wissen bzw. die wissenschaftlichen Methoden in erster Linie auf das Besitzen, Beherrschen und Umgestalten der Natur hingeeordnet sind, die ihrerseits als etwas „Formloses“ verstanden wird, die dem technischen Eingriff zur freien Verfügung steht<sup>21</sup>.

Zugleich erfolgen die Eingriffe in die Natur bis hin zur Manipulation von biologischen Lebensgrundlagen nicht mehr als Dienst am Menschen und im Bewusstsein um die komplexen Vernetzungen der naturalen Abläufe sowie der Einbindung des Menschen in sie, sondern folgen mehr und mehr ökonomischen Kriterien. Spätestens bei der Anwendung der Biotechnologien wird der Mensch selbst Objekt dieser Logik und es stellt sich verschärft die Frage nach dessen Selbstverständnis als Wesen, das durch Würde und Freiheit ausgezeichnet ist. So wird gegenwärtig nicht nur intensiv darüber diskutiert, wie die Würde des Menschen zu schützen sei, besonders am Beginn und am Ende seines Lebens, sondern was überhaupt unter der Würde des Menschen zu verstehen sei: eine Frage, die oft zu einer Relativierung des Verständnisses des Menschen als Person<sup>22</sup> bis hin zu einer Spaltung von Mensch- und Personsein führt<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 27.

<sup>20</sup> J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 27.

<sup>21</sup> Vgl. FRANZISKUS, *Enzyklika „Laudato si“*, Vatican 2015, Nr. 106–114.

<sup>22</sup> Vgl. J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 37–40.

<sup>23</sup> Beispielhaft sei an den präferenzutilitaristischen Ansatz von Peter Singer erinnert.



Schließlich soll noch auf einen letzten Aspekt hingewiesen werden, der Ethik im (post)säkularen Kontext prägt, und zwar auf die Einsicht, dass ethische Reflexionsprozesse immer auch historisch und sozial bedingt sind. Das hat einerseits eine grundsätzliche Unabgeschlossenheit ethischen Reflektierens zur Folge und verlangt andererseits, dass ethische Einsichten ebenso wie unterschiedliche Interessen – zumal in einem pluralen Kontext – in einem offenen Dialog und Austausch miteinander ins Gespräch gebracht werden. Damit verbunden ist die Hoffnung, dass

in dem Maß, wie im rechtlich abgesicherten Raum des demokratischen Gesprächs die humanisierende Kraft authentischer und herrschaftsfreier vernünftiger Auseinandersetzung wirksam wird, (...) die Versuchungen und Risiken menschenverachtender, strategischer und gewalttätiger Manipulation und Zerstörung von innen her „austrocknen“<sup>24</sup>.

Daraus ergeben sich zwei Herausforderungen: Die erste wurde im Rahmen des diskursethischen Ansatzes von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas deutlich, der grundsätzlich von der Hoffnung getragen ist, dass konsensfähige Lösungen in Konfliktsituationen durch eine gewaltfreie und chancengleiche Teilnahme aller Betroffenen am öffentlichen Diskurs gefunden werden können. Eine der Möglichkeitsbedingungen für diesen Diskurs ist nämlich die vorgängige Achtung der Diskursteilnehmer in ihrer Freiheit und Vernunftfähigkeit sowie die Anerkennung der Gleichheit ihrer Interessen und Bedürfnisse. Diese Möglichkeitsbedingung darf ihrerseits nicht selbst Inhalt des Diskurses sein. Die zweite Herausforderung ergibt sich aus der Verklammerung von Recht und Moral, insofern Normen nur dann als gültig angesehen werden, wenn sie die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer des praktischen Diskurses finden bzw. potentiell finden könnten. Daraus ergibt sich zumindest die Gefahr eines rechtspositivistischen Moralverständnisses, wonach das demokratiepolitisch Konsensfähige als sittlich richtig (bzw. wenigstens nicht falsch) angesehen wird. So wird beispielsweise in Bioethikkommissionen oft gefragt, „was rechtlich erlaubt ist und erst dann wird von dort auf die Ethik zurückgeschlossen“<sup>25</sup>, oder es wird durch Gerichtsurteile der ethische Standard von Gesetzen nach unten hin aufgeweicht<sup>26</sup>. Demgegenüber ist festzuhalten, dass nicht

---

<sup>24</sup> J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 31.

<sup>25</sup> M. BECK, *Ethikkommissionen. Erfahrungen eines theologischen Ethikers in der österreichischen Bioethikkommission*, in: K. SCHLÖGL-FLIERL, G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (Hg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen*, S. 369–385, hier S. 375.

<sup>26</sup> Als Beispiel sei Italien genannt, wo durch Gerichtsurteile sowohl das Verbot der heterologen Befruchtung sowie der Eizellspende als auch das Verbot der PID als nicht verfassungskonform aufgehoben worden sind.

alles, was gesetzlich nicht verboten bzw. erlaubt ist, deshalb schon ethisch legitim ist oder auch in Anspruch genommen werden muss, bzw. dass umgekehrt das sittlich Richtige nicht juristisch geschützt oder eingefordert werden kann.

Vor gänzlich neuen Herausforderungen sieht sich – nicht nur, aber auch – Europa mittlerweile jedoch durch den religiösen Fanatismus islamistischer Prägung gestellt. Dieser zeigt einerseits kein Interesse an einem gewaltfreien Dialog nach demokratiepolitischen Spielregeln auf rechtsstaatlichen Grundlagen und macht sich andererseits massiver Verletzungen der Menschenrechte schuldig, die jedoch nicht – im Unterschied zu bisherigen Unrechtsregimen – nach Möglichkeit vor der Öffentlichkeit geheim gehalten, sondern als strategische Mittel der Abschreckung sowie des eigenen Machtausbaus gezielt inszeniert und zur Schau gestellt werden. Dieser gewaltbereite islamistische Fundamentalismus steht zwar mit dem oben Gesagten nicht in einem ursächlichen Zusammenhang, prägt jedoch zunehmend die öffentliche Wahrnehmung von Religion als Gewaltpotential und gefährdet die beiden ethisch neuralgischen Punkte des Schutzes der Menschenwürde durch die Achtung der Menschenrechte sowie die Hoffnung auf den gewaltfreien demokratiepolitischen Prozess, der auch als ethische Orientierung dienen kann.

Zusammenfassend kann als Grundproblematik gegenwärtiger Ethik die Herausforderung benannt werden, trotz des postmodernen Misstrauens in die Vernunft und den Zweifeln an den menschlichen Möglichkeiten eine vernünftige Sicherung von Humanität zu leisten<sup>27</sup>.

Nach diesem kurzen Versuch einer Begriffsklärung, was unter Säkularisierung und (post)säkularer Gesellschaft zu verstehen ist, und der Fokussierung auf einige grundlegende ethische Fragen, die gegenwärtig in diesem (post)säkularen Kontext diskutiert werden, soll im nächsten Kapitel folgenden Fragen nachgespürt werden: Wie versteht man sich als theologische/r Ethiker/in in einer (post)säkularen Gesellschaft? Welches ist die Rolle von Moralthnolog/inn/en<sup>28</sup> im heutigen Europa sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft? Wie werden sie von der Gesellschaft wahrgenommen und welche Erwartungen werden an sie gestellt?

---

<sup>27</sup> Vgl. J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 42.

<sup>28</sup> Der besseren Lesbarkeit wegen wird im Folgenden auf die geschlechtssensible Schreibweise verzichtet. Ist die Rede vom theologischen Ethiker bzw. vom Moralthnologen, sind grundsätzlich Fachkolleginnen und -kollegen gemeint.

## 2. Die katholische theologische Ethik in (post)säkularer Gesellschaft

### 2.1. Weichenstellungen durch das Zweite Vatikanische Konzil

Theologische Ethik ist im Schnittpunkt von Gesellschaft und Glaube positioniert. Die katholische Moraltheologie ist deshalb von der Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zur Moderne, die das Zweite Vatikanum vorgenommen hat, zutiefst betroffen, wobei als eine auch in ethischer Hinsicht richtungsweisende Grundentscheidung die pastorale Ausrichtung des Konzils angesehen werden kann. Diese besteht in ihrem Kern darin, dass die Kirche sich nicht defensiv auf sich selbst besann und sich auf die Verteidigung der eigenen Lehre bzw. auf die Verurteilung von Irrtümern konzentrierte, sondern darauf, in der Verkündigung der Lehre den Herausforderungen der Gegenwart Rechnung zu tragen, und – auch selbst herausgefordert durch die Gegenwart, ihre Lebensform, Denkweisen und Probleme – darauf Antworten zu geben. Die Kirche versteht sich damit nicht mehr als defensiver Gegenpart oder in Opposition zur gegenwärtigen Welt, sondern als „Kirche in der Welt von heute“<sup>29</sup>.

Diese Positionierung war nur durch eine positive Verhältnisbestimmung der Kirche zur Moderne möglich geworden, die nach Benedikt XVI. auf drei Ebenen geleistet worden ist: auf der Ebene des Verhältnisses von Glauben und modernen Wissenschaften, von Kirche und modernem Staat sowie von christlichem Glauben und Weltreligionen<sup>30</sup>. Für die theologische Ethik, der das Zweite Vatikanum ins Stammbuch geschrieben hat, dass sie,

reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll (OT 16),

ist dabei neben der Anerkennung der relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten (vgl. GS 36) besonders die Gewissenslehre in GS 16 von Belang. Diese macht deutlich, dass es dem Konzil nicht um eine billige Anpassung der Kirche an die Moderne ging, sondern vielmehr darum, sich ihr gegenüber neu zu positionieren und in der Auseinandersetzung mit Grundelementen des modernen Denkens

<sup>29</sup> Vgl. den Titel der „Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute“.

<sup>30</sup> BENEDIKT XVI., *Weihnachtsansprache vom 22. 12. 2005 an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der römischen Kurie*; [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html) (10 VII 2015).

auch selbst zu lernen. Dies ermöglichte auch die positive Annahme der Gewissens- und Religionsfreiheit. Die vehemente Ablehnung der Gewissens- und Religionsfreiheit durch das römische Lehramt von der französischen Revolution bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts<sup>31</sup> war durch zwei Grundprämissen begründet: (1) durch die Verteidigung des Rechtes Gottes, auf richtige Weise verehrt zu werden, und (2) durch die Annahme, dass die legitime staatliche Gewalt von Gott eingesetzt und gewollt sei sowie die Aufgabe habe, den rechten Glauben zu schützen und die öffentliche Ordnung zu wahren. In diesem Sinne kann die Zurückweisung der Religions- und Gewissensfreiheit verstanden werden als Verteidigung der wahren Religion und des sittlich Guten, das nicht allein durch die Vernunft erkannt werden kann. Die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit im Sinne der bürgerlichen Rechte würde beides leugnen und schließlich Agnostizismus (Gott könne nicht mit Sicherheit erkannt werden) und Indifferentismus (es sei hinreichend, dem von der Vernunft als sittlich richtig Erkannten zu folgen, um das Heil zu erlangen) zur Folge haben. Wenn die Kirche also das Dogma von der katholischen Religion als der einzig wahren Religion verteidigte, dann verteidigte sie damit auch das Recht der Wahrheit, das höher gewertet worden ist als die Rechte der einzelnen Person. Hier wird in DiH 1 ein signifikanter Perspektivenwechsel vollzogen, wenn es heißt, dass sich das Konzil weiterhin zu den Pflichten des Menschen bekennt,

die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren,

zugleich aber betont, dass

die Wahrheit nicht anders als kraft der Wahrheit selbst Anspruch erhebt, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.

Hier nimmt das Konzil die neuzeitliche Wende zum autonomen Subjekt positiv auf: Die Wahrheit bindet das Subjekt in dem Maße, als sie vernünftig einsichtig und damit auch kommunikelabel bzw. rational überzeugend vermittelbar ist.

Die beiden oben genannten Prämissen der jahrhundertelangen Ablehnung der Gewissens- und Religionsfreiheit seitens des römischen Lehramtes sind damit entscheidend verändert worden: Es wird nicht mehr vom Recht Gottes, auf richtige

---

<sup>31</sup> Siehe dazu: LEO XIII., *Immortale Deo* (1888) [DH 3165–3179]; PIUS VI., *Quod aliquantum* (1791); GREGOR XVI., *Mirari vos* (1832) [DH 2730–2732]; PIUS IX., *Quanta cura* (1864) [DH 2890, 2894, 2915–2918, 2977–2979]; LEO XIII., *Libertas praetentissimum* (1888) [DH 3248–3252].

Weise verehrt zu werden, sowie von der Aufgabe des Staates, die wahre Religion zu schützen, ausgegangen, sondern vielmehr von der Würde des sittlichen Subjekts, das „mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben ist“ (DiH 2).

Da die Wahrheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen und im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen konkret immer nur als Wahrheitsüberzeugung einzelner Personen und nicht als abstrakte Größe gegeben ist, kommen auch nur Personen als Trägersubjekte moralischer und bürgerlicher Rechte infrage<sup>32</sup>.

Die Anerkennung und der Schutz der Menschenrechte ist nun Aufgabe des Staates, wie in Bezug auf die Religionsfreiheit ausdrücklich formuliert wird. Auf diesem Hintergrund kann die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Gewissens- und Religionsfreiheit als eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre angesehen werden, die durch die Überwindung historisch bedingter Prämissen und Engführungen ermöglicht worden ist und die zugleich an wesentliche biblische Gehalte sowie an die frühchristliche bis spätmittelalterliche/frühneuzeitliche Tradition anknüpfen konnte, besonders an die Ansätze einer Menschenrechtsethik in der spanischen Spätscholastik.

## 2.2. Zum Selbstverständnis des theologischen Ethikers im heutigen Europa

In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil können die intensiven Debatten zwischen Vertretern einer autonomen Moral im christlichen Kontext<sup>33</sup>, der von Kritikern eine Tendenz zu einer theologiefreien Ethikbegründung vorgeworfen worden ist<sup>34</sup>, und der Glaubensethik<sup>35</sup> mit ihrem letztlich gescheiterten Versuch, aus der Offenbarung und dem biblischen Ethos konkrete, spezifisch christliche Normen abzuleiten und zu begründen, als Ausdruck des nachkonziliaren Identitätsfindungsprozesses der katholischen Moraltheologie angesehen werden<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. u.a. 2012, S. 612.

<sup>33</sup> Siehe dazu: A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf<sup>2</sup>1995.

<sup>34</sup> Siehe dazu G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Moral-Theologie und theologische Ethik. Zum theologischen Charakter der Moraltheologie*, in: DERS., K. HUBER, U. WINKLER (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, (Theologische Trends 10), Thaur 2001, S. 219–243.

<sup>35</sup> Siehe dazu: B. STÖCKLE, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974.

<sup>36</sup> Zur Entwicklung der Moraltheologie im Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils siehe: J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 15–25.

Auf die Einengung dieser Debatte auf die Problematik der Normbegründung haben jene Autoren hingewiesen, die einerseits ein verstärktes Augenmerk auf die Tugendethik und darauf, die Glaubenserfahrungen der Gläubigen für die theologische Ethik fruchtbar zu machen, gelegt haben<sup>37</sup> und andererseits in einem umfassenden hermeneutischen Ansatz zwar die Notwendigkeit, zugleich aber auch die Unzulänglichkeit der normethischen Diskussion für das Selbstverständnis der Moralthologie aufgewiesen haben<sup>38</sup>.

### 2.2.1. Die (Selbst)Verpflichtung zur rationalen Argumentation

Diese diversen Debatten können heute dahingehend als ausgefochten gelten, insofern weitgehend Konsens darüber besteht, dass die theologische Ethik methodologisch zu einer rationalen Argumentation verpflichtet ist, d.h. zur

Beibringung von Gründen, die prinzipiell allgemein zustimmungsfähig sind und auch von Nicht-Christen als bedeutsam und ernsthafter Erwägung würdig angesehen werden müssen<sup>39</sup>.

Dass sich die katholische Kirche entgegen einem heute vielfach verbreiteten Misstrauen gegenüber der Vernunft<sup>40</sup> als „Anwältin der Vernunft“<sup>41</sup> versteht, verlangt umso mehr diese Selbstverpflichtung zur rationalen ethischen Argumentation. Vorausgesetzt wird zudem der Auftrag der theologischen Ethik, an den gesellschaftlichen und politischen ethischen Debatten teilzunehmen und die eigenen Stand-

<sup>37</sup> Siehe dazu bspw. D. MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Katholische Akademie in Bayern: Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 104), Düsseldorf 1984.

<sup>38</sup> S. dazu bspw. K. DEMMER, *Moralthologische Methodenlehre* (SthE 27), Freiburg i. Br. u.a. 1989.

<sup>39</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann die Ethik Politik beraten? Erfahrungen eines Theologen im Deutschen Ethikrat*, in: K. SCHLÖGL-FLIERL, G. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (Hg.), *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen*, S. 347–368, hier S. 366.

<sup>40</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Fides et ratio“*, Vatican 1998, Nr. 55

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Ansprache von Johannes Paul II. an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom vom 15. November 1980: „Wir können stets Hoffnung auf versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit ebendieser Vernunft bauen. In einer vergangenen Epoche haben Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt gekämpft. Heute, angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt, haben sich die Kampfesfronten geradezu vertauscht. Heute ist es die Kirche, die eintritt für die Vernunft und die Wissenschaft, der sie die Fähigkeit zur Wahrheit zutraut, welche sie als humanen Vollzug legitimiert; für die Freiheit der Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches personales Gut hat; für den Fortschritt im Dienst einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihrer Würde bedarf“. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf\\_jp\\_ii\\_spe\\_19801115\\_scienziati-studenti-colonia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801115_scienziati-studenti-colonia.html) (20 VII 2015).

punkte einzubringen, allerdings weder in einer deklaratorischen Verkündigung von Glaubensüberzeugungen noch in einer Art „krypto-christlichen Missionierung“ in dem Sinne, dass Glaubensüberzeugungen zwar nicht als solche ausgewiesen, dennoch in einem weltanschaulich neutralen „Sprachkleid“ verkündet werden. Gerade im pluralen Kontext ist es ein Gebot intellektueller Redlichkeit, die eigenen weltanschaulichen und anthropologischen Vorannahmen offenzulegen, ohne die kein Diskursteilnehmer auskommt, ob er sich selbst nun als religiös (welcher Prägung auch immer) versteht oder eben nicht.

Wichtig ist dabei ein Zweifaches. Einerseits muss die ethische Relevanz dieser persönlichen Vorannahmen in eine säkular-ethische Sprache übersetzt sowie auch „das Verständnis der moralischen Prinzipien und Gründe, die hinter der eigenen Stellungnahme stehen“<sup>42</sup>, offengelegt werden. Andererseits müssen die Diskursteilnehmer die Bereitschaft aufbringen, ihren Standpunkt auch zur Diskussion zu stellen bzw. die jeweiligen, möglichst schlüssigen und konsistenten Argumente, die dafür sprechen, in einen offenen Diskurs einzubringen, der als eine Art „Wettstreit um das Humanum“<sup>43</sup> geführt werden soll nach prozeduralen Spielregeln, wie sie etwa die Diskursethik formuliert hat.

Dies impliziert nicht die Bereitschaft, gegensätzliche moralische Auffassungen in strittigen Fragen der Lebensethik als gleichermaßen begründet und richtig anzusehen, wohl aber die Verpflichtung, die Argumente der anderen ernst zu nehmen und ihnen durch den Versuch einer rationalen Kritik zu antworten, wo dies vom eigenen Standpunkt aus erforderlich erscheint<sup>44</sup>.

Deshalb kann eine derlei verstandene und gestaltete Teilnahme an ethischen Diskursen, die die nicht hintergehbare Pluralität an Positionen zulässt und nicht vorweg durch dogmatische Festlegungen dessen, was richtig oder falsch ist, auch nicht – wie innerkirchliche Kritiker gerne mutmaßen – als Angleichung, ja Anbiederung an den Zeitgeist oder als Relativismus missverstanden werden. Der theologischen Ethik kommt nicht nur die Aufgabe einer einbahnigen Übersetzung von ethisch relevanten Gehalten einer christlichen Anthropologie in die säkular-ethische Sprache zu, sondern ein Vermittlungsdienst zwischen Positionen, die um das

---

<sup>42</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann die Ethik Politik beraten?*, S. 366.

<sup>43</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, S. 293.

<sup>44</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann die Ethik Politik beraten?*, S. 367.

je Humanere ringen, um angemessene und effektive Antworten auf die Ängste und Gefährdungen der Menschen<sup>45</sup>. Das ist

nicht ein Ausdruck von Relativismus, Konfliktscheu oder Harmonisierungssucht, wohl aber ein entschiedener Versuch, Differenzen wenigstens verstehen zu wollen, selbst wenn wir uns mit gewissen Positionen niemals identifizieren könnten<sup>46</sup>.

Als praktische Konsequenz kann dies dann bedeuten, dass ein theologischer Ethiker gemeinsam mit anderen nach Lösungen auf ethische Herausforderungen sucht, die nicht die einzig möglichen, sondern möglichst die je besseren Lösungen sind, und dabei unter Umständen bereit sein muss,

Entscheidungen mit[zu]tragen, die nicht hundertprozentig der Lehre der Kirche entsprechen. Deren ethische Vorstellungen sind mitunter hoch angesetzt, können aber in einer endlichen Welt nicht immer vollständig umgesetzt werden. (...) Es gilt das Beste für die Menschen herauszuholen, und das ist oft auch nur das kleinere Übel<sup>47</sup>.

Zugleich eröffnet diese Vorgehensweise oft aber auch unerwartete Koalitionen mit Ethikansätzen, wenn beispielsweise durchaus unterschiedliche Argumente sich bündeln für oder gegen bestimmte Positionen<sup>48</sup>.

### 2.2.2. Zum christlichen Profil der theologischen Ethik

Auch die jahrzehntelang währende Diskussion um das christliche Proprium der theologischen Ethik kann heute als überwunden angesehen werden, insofern als Konsens gilt, dass dieses Proprium nicht in bestimmten normativen Inhalten gefunden werden kann. Das christliche Profil gewinnt die theologische Ethik heute vielmehr in einem entschiedenen Einsatz für das auch in säkularethischen Ansätzen grundlegende Recht auf sittliche Selbstbestimmung aller Menschen, die ohne die Anerkennung der Würde eines jeden einzelnen Menschen nicht gedacht werden

<sup>45</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde*, S. 294–295.

<sup>46</sup> W. LESCH, *Unterwegs zu einer ethischen Theorie des kooperativen Übersetzens*, in: DERS., *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik* (StHE 139), Freiburg i. Br. u.a. 2013, S. 15–28, hier S. 16.

<sup>47</sup> M. BECK, *Ethikkommissionen*, S. 384.

<sup>48</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann Ethik die Politik beraten?*, S. 367. Schockenhoff nennt als Beispiel die Debatte um die Reproduktionstechnologien, bei denen sich feministische Argumente mit jenen, die stärker auf die Schutzverpflichtung gegenüber dem Leben aufbauen, treffen. Siehe dazu auch: A. WALSER, *Ein Kind um jeden Preis? Unerfüllter Kinderwunsch und künstliche Befruchtung. Eine Orientierung*, Innsbruck 2014.



kann. Die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen kann als gelungene Übersetzung eines Kernbestands der christlichen Tradition, nämlich des ethisch relevanten Gehalts der christlichen Anthropologie, der sich bibeltheologisch aus dem Verständnis der Gottebenbildlichkeit ergibt, in die säkular-ethische Sprache angesehen<sup>49</sup> und in diesem Sinne als eine der „allgemein zugängliche[n] anthropologische[n] Einsichten des christlichen Glaubens“<sup>50</sup> verstanden werden. Die Anerkennung des Wertes des Lebens eines jeden Menschen gehört einerseits zu den konfessionsübergreifenden Grundanliegen einer christlichen Ethik, die sich aufgrund seiner bibeltheologischen Fundierung nicht für dissens-ökumenisch orientierte Auseinandersetzungen eignet, und kann andererseits als gemeinsames Fundament mit säkular-ethischen Ansätzen fungieren, da die Wertschätzung des Lebens eines Menschen die Voraussetzung für die Anerkennung von Würde, Freiheit, Gleichheit, Autonomie etc. aller Menschen ist. Besonders im Kontext der Postmoderne mit seiner besonderen Aufmerksamkeit für die Verwundbarkeit des Menschen<sup>51</sup> kommt der christlichen Ethik eine advokatorische Aufgabe für jene zu, die ihre Rechte und Interessen (noch) nicht (oder nicht mehr) vertreten und wahrnehmen können<sup>52</sup>.

Dieser letzte Gedankengang macht auf einen weiteren Aspekt aufmerksam, den es im ethischen Diskurs im (post)säkularen Kontext zu bedenken gilt. Die Diskursteilnehmer müssen die Interessen offenlegen, von denen sie geleitet sind. Ein grundlegendes Interesse des theologischen Ethikers ist dabei der soeben genannte Einsatz für die Würde des Menschen im Ringen um je humanere Lösungen für Probleme der gegenwärtigen Zeit. Zumal der katholische Moraltheologe findet sich oft dem Vorwurf ausgesetzt, er würde kirchliche Interessen vertreten oder sei nicht frei, für seine persönlichen Positionen einzustehen. Fehlt die Bereitschaft zur Auseinandersetzung allein auf der Basis von rationalen Argumenten, gerät er leicht unter Ideologieverdacht<sup>53</sup>. Als Kontrastfolie hierfür kann auch der Umstand dienen,

<sup>49</sup> Vgl. J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, S. 32.

<sup>50</sup> E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann Ethik die Politik beraten?*, S. 367.

<sup>51</sup> S. dazu: W.T. REICH, *Prendersi cura dei vulnerabili. Il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico*, in: „Annali di Studi Religiosi“ 3 (2002), S. 71–86.

<sup>52</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann Ethik die Politik beraten?*, S. 367.

<sup>53</sup> Vgl. dazu M.M. LINTNER, *Wie theologisch muss/darf die theologische Ethik sein?*, in: J. PLATZER, E. ZISSLER (Hg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden Baden 2014, S. 175–195, bes. S. 190ff. In dieser Hinsicht ist das Selbstverständnis der Moraltheologie, wie es beispielsweise in Polen unter vielen Kollegen/innen verbreitet ist (nach mündlicher Auskunft von Konrad Glombik, Oppeln), kritisch zu hinterfragen, wonach es zu den primären Aufgaben der Moraltheologie gehöre, die Inhalte des Glaubens zu deuten und zu vermitteln und in der Gesellschaft Zeuge des Evangeliums zu werden, indem die Lehre der katholischen Kirche verbreitet, gedeutet und verteidigt wird.

dass die Art und Weise, wie sich theologische Ethiker in den gesellschaftspolitischen Diskurs einbringen können bzw. ob sie als Gesprächspartner gesucht und ernst genommen werden, nicht nur von der jeweils persönlichen ethischen Kompetenz und Bereitschaft abhängt, sich in einen offenen und pluralen Diskussionsprozess einzubringen, sondern auch von den spezifischen historischen Entwicklungen, konkret davon, wie sich die politische Situation eines Landes in Bezug zur katholischen Kirche bzw. zum katholischen Denken entwickelt hat<sup>54</sup>. Gerade in Ländern, deren Geschichte dadurch geprägt ist, dass die säkulare Trennung von Kirche und Staat mit einem antiklerikalen Kampf gegen den politischen Einfluss der Kirche einhergegangen ist, führt dies dazu, dass der theologische Ethiker wohl als Ethiker aufgrund seiner spezifischen ethischen Kompetenz ein gefragter Gesprächspartner ist<sup>55</sup>, zugleich aber tunlichst verbergen muss, Theologe zu sein, etwa indem er sich zunächst als Sozial- oder Bioethiker ausweist<sup>56</sup>.

War soeben die Rede davon, dass die Diskursteilnehmer ihre leitenden Interessen offenlegen müssen, so bedeutet dies für den theologischen Ethiker, der nie nur als Privatperson auftritt, sondern – zumal als katholischer Moraltheologe – darum weiß, dass die theologische Ethik sich immer auch als kirchliche Disziplin versteht<sup>57</sup>, dass er seine Aufgabe als Dienst am Menschen versteht. Die katholische Kirche erhebt den Anspruch, „Experte in Menschlichkeit“<sup>58</sup> zu sein. Die theologische Ethik steht deshalb im Dienst an einem umfassenden Gelingen des Lebens.

„Christliches Heil und humanes Wohl“ sollen in eine „allgemein einsehbare und lebende Beziehung zueinander gebracht werden“. Die Moraltheologie soll in diesem Sinn dem Menschen in der freiheitlichen und komplex differenzierten Gesellschaft „Lebenshilfe“ leisten. Sie ist einem „therapeutischen Impetus“ verpflichtet, der für die

<sup>54</sup> Vgl. dazu G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, S. 93–94.

<sup>55</sup> Beispielsweise in den diversen Bioethikkommissionen; siehe dazu die Beiträge von Günter Virt, Eberhard Schockenhoff, Matthias Beck, Christian Lagger und Stefan Dinges in: J. PLATZER, E. ZISSLER (Hg.), *Bioethik und Religion*, S. 333–442.

<sup>56</sup> Dies trifft etwa auf Frankreich ebenso zu wie auf einige mittel-osteuropäische Länder wie Kroatien (nach mündlicher Auskunft von Katica Knezovic, Zagreb) und Slowenien (siehe dazu: Roman Globokar, *A European Perspective on the Role of the Moral Theologian in Church & Society*; <http://catholicmoraltheology.com/a-european-perspective-on-the-role-of-the-moral-theologian-in-church-society/> [10 VII 2015]).

<sup>57</sup> Siehe dazu: S. MÜLLER, *Die Kirchlichkeit der Moraltheologie. Impulse aus katholisch-theologischer Perspektive*, in: J. PLATZER, E. ZISSLER (Hg.), *Bioethik und Religion*, S. 197–216.

<sup>58</sup> So Paul VI. bei seiner Ansprache an die Vertreter der Nationen vom 4. Oktober 1965, in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 3 (1965), S. 508.

Wandlungen der kulturellen Geschichte der Menschheit (und Gottes mit ihr) offen bleibt und ihr dient<sup>59</sup>.

In diesem Sinne gehört zum Profil eines theologischen Ethikers auch die aus dem Glauben gespeiste Hoffnung, dass sich das ethisch Richtige langfristig immer auch als das erweisen wird, was dem umfassenden Gelingen des Lebens hilft und deshalb auch sozial, politisch, ökonomisch, ökologisch etc. verträglich ist, dass umgekehrt aber auch das, was sozial, politisch, ökonomisch, ökologisch etc. verträglich ist, ethisch nicht falsch sein kann bzw. nicht im Widerspruch zum Glauben steht. Daraus ergibt sich die Aufgabe, über die Theologie und ebenso über die irdischen Wirklichkeiten zu reflektieren und zwischen beiden Ebenen zu vermitteln bzw. Übersetzungsarbeit zu leisten<sup>60</sup>.

### 2.2.3. Zur kritischen, integrierenden und stimulierenden Funktion des christlichen Glaubens

Alfons Auer hat in seinem Werk *Autonome Moral und christlicher Glaube* auf die kritische, integrierende und stimulierende Funktion des christlichen Glaubens hingewiesen, die auch im Kontext von säkular-ethischen Debatten zur Geltung gebracht werden kann<sup>61</sup>. Als Beispiel für die kritische Funktion kann die Diskussion über das Autonomieverständnis genannt werden. Im angelsächsisch-amerikanischen Raum ist das Verständnis einer liberalistischen Autonomie vorherrschend, wonach das Individuum seine Selbstbestimmung als Freiheit versteht, nach der Erfüllung seiner Wünsche zu streben, und darin nur eingeschränkt werden darf, wenn es um die Vermeidung von Schaden für Dritte geht. Aus dem biblischen Menschenbild hingegen erschließt sich ein Freiheits- und Autonomieverständnis, in das die Verantwortung für den Mitmenschen und die Natur wesentlich eingeschrieben ist. Es ergeben sich somit Anknüpfungspunkte an das Kant'sche Autonomieverständnis, wonach der freie Wille sich gebunden weiß an das, was ein Mensch dank vernünftiger Einsicht als sittlich richtig erkennt. Der für das Kant'sche Autonomieverständnis wichtige Universalisierungsgrundsatz weist zudem darauf hin, dass individuelle Entscheidungen nie nur eine rein indi-

---

<sup>59</sup> J. RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. I, S. 24–25 (mit Verweis auf Klaus Demmer).

<sup>60</sup> Vgl. G. VIRT, *Die Biopolitik der Europäischen Union und die Möglichkeit des theologischen Ethikers*, S. 342–346, bes. S. 345.

<sup>61</sup> Siehe dazu: A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, S. 185–197.

viduell-persönliche, sondern immer auch eine relationale und soziale Relevanz haben<sup>62</sup>.

Das bedeutet etwa in Bezug auf das Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens sowie der persönlichen Lebensgestaltung<sup>63</sup> die Pflicht, die Auswirkungen individueller Entscheidungen und Lebensentwürfe auf andere Menschen, auf den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft und auf das Gemeinwohl mitzubedenken. Theologische Ethik muss diese Verantwortung, die sich aus einem relationalen Autonomieverständnis ergibt, einfordern, und zwar im Namen jener Menschen, die von individuellen Entscheidungen anderer mit betroffen sind. Hier gilt es beispielsweise auch die Tendenz zu problematisieren, aus dem Recht, vor Diskriminierung geschützt zu werden, Anspruchsrechte abzuleiten, ohne deren Folgen für Dritte bzw. auf sozialer Ebene mitzuberechnen<sup>64</sup>. Hier zeigt sich auch die integrierende Funktion des christlichen Glaubens, der immer um die je größeren Zusammenhänge weiß und deshalb versucht, Einzelaspekte in einen umfassenden Sinnhorizont zu integrieren. Damit erweist sich die theologische Ethik kritisch gegenüber der Absolutsetzung von Teilaspekten und mahnt ein, die Grenzen von Teilbereichen zu erkennen. Sie muss deshalb ethische Bedenken anmelden, wenn es beispielsweise in der Biotechnologie nicht mehr nur um Diagnose und Heilung von Krankheiten geht, sondern um die Optimierung der menschlichen Natur<sup>65</sup>. Zugleich macht sie auf die komplexen Interdependenzen und Zusammenhänge zwischen den unterschiedlichen Bereichen aufmerksam: zwischen privaten Entscheidungen und ihren sozialen Wirkungen und umgekehrt ebenso wie zwischen den unterschiedlichen sozialen Subsystemen wie Politik, Wirtschaft, Kultur, Gesundheitswesen etc. Es gehört zur Aufgabe der theologischen Ethik, das Bewusstsein für die Vernetzungen gesellschaftlicher Subsysteme sowie für die globalen Zusammenhänge zu schärfen<sup>66</sup>.

Schließlich sei noch auf die stimulierende Funktion des christlichen Glaubens hingewiesen, die sich nicht zuletzt aufgrund seiner humanisierenden Kraft ergibt. Für die theologische Ethik erweist sich hierfür der Blick auf Christus nicht nur als

---

<sup>62</sup> Die beiden unterschiedlichen Autonomiekonzepte hat beispielsweise Angelika Walser in Bezug auf die Problematik der Reproduktionstechnologie entfaltet: A. WALSER, *Ein Kind um jeden Preis? Unerfüllter Kinderwunsch und künstliche Befruchtung. Eine Orientierung*, Innsbruck 2014, S. 43–48.

<sup>63</sup> Vgl. dazu Art. 8, Abs. 1, der Europäischen Menschenrechtskonvention.

<sup>64</sup> Beispielhaft sei an die mangelnde Berücksichtigung des Kindeswohls in der Debatte über das Adoptionsrecht homosexueller Paare oder über die heterologe Befruchtung genannt.

<sup>65</sup> Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Wie kann Ethik die Politik beraten?*, S. 368.

<sup>66</sup> S. dazu beispielsweise FRANZISKUS, *Enzyklika „Laudato si“*, bes. Nr. 137–162.

eine Motivationsquelle, sondern eröffnet eine weitere allgemein zugängliche anthropologische Einsicht des christlichen Glaubens, dass nämlich das Humanum bzw. die Menschlichkeit dort wachsen kann, wo die Würde des anderen Menschen unter dem persönlichen Einsatz – der bis zum Einsatz des eigenen Lebens gehen kann – verteidigt wird. Die humanisierende Kraft des christlichen Glaubens entfaltet sich hierbei nicht zuletzt aufgrund der Bereitschaft, im Extremfall eher Gewalt und Unrecht zu erleiden als eigenes Recht mit Gewalt durchzusetzen. Wie sehr einer derlei verstandenen theologischen Ethik der Zeugnischarakter eingeschrieben ist, machen Menschen wie Dietrich Bonhoeffer, Maximilian Kolbe, Dorothy Stang u.a. deutlich. Hier zeigt sich die Verschränkung – unbeschadet der notwendigen Differenzierung – zwischen Orthodoxie und Orthopraxie, insofern besonders im gegenwärtigen Kontext die Glaubwürdigkeit der Kirche an ihrem eigenen Handeln gemessen wird. Das konkrete Glaubens- und Lebenszeugnis kann von den betroffenen Menschen selbst oft gar nicht durch den Ausweis von rationalen Gründen abgesichert werden, aber sie geben dennoch der Vernunft zu denken und stellen in dieser Hinsicht eine Herausforderung für sie dar. Die sittliche Wahrheit stellt sich auch dadurch unter Beweis, dass es ihr gelingt, bessere Handlungsalternativen aus dem Glauben zu entwickeln und zeugnishaft durchzusetzen<sup>67</sup>. Es ist nämlich Aufgabe der theologischen Ethik,

wissenschaftliche und zugleich exemplarische kirchliche Reflexion auf das Handeln aus dem Glauben<sup>68</sup>

zu sein.

### 3. Abschließende Überlegungen

Der theologische Ethiker ist im pluralen (post)säkularen Kontext ein Player unter vielen anderen. Als Bürger ist er eingebunden in den politischen Prozess der Gestaltung des öffentlichen Lebens und in die ethischen Debatten und Auseinandersetzungen. Dabei ist es besser,

---

<sup>67</sup> Vgl. K. DEMMER, *Moraltheologie*, in: TRE 23, S. 295–302, hier S. 299.

<sup>68</sup> S. MÜLLER, *Die Kirchlichkeit der Moraltheologie*, S. 213.

sich aus dem Glauben heraus in diesem weithin säkularisierten Europa zu engagieren als über die Säkularisierung zu jammern<sup>69</sup>,

und jene Chancen zu nutzen, die die Säkularisierung bietet, wenn diese nicht nur negativ als Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Bereich verstanden wird, sondern anerkannt wird,

dass deren Triebkräfte durchaus auch mit christlichen Werten zu tun haben. (...) Als einer der wichtigsten Punkte wird dabei der notwendige Respekt vor der Autonomie aller Menschen hervorgehoben, der mit der Anerkennung der Würde eines jeden Menschen auf engste verbunden ist<sup>70</sup>.

Gerade im gegenwärtigen Kontext, in dem das Verständnis der Menschenwürde sowie die Frage, wie die Würde eines jeden Menschen geachtet und geschützt werden kann, neuralgische ethische Fragestellungen sind, fällt dem theologischen Ethiker die Aufgabe zu, die ethisch relevanten Gehalte des biblischen Menschenbildes in die säkular-ethische Debatte einzubringen. Der pluralistische Kontext verlangt – gleichsam als einen Akt der intellektuellen Redlichkeit –, dass alle Diskurs Teilnehmer ihre weltanschaulichen Hintergründe und Vorannahmen offen legen, dabei aber nicht argumentativ auf diese rekurrieren, sondern vielmehr vernünftige Argumente für ihre Positionen vorbringen und dabei auch offen sind für bessere Argumente und andere Impulse<sup>71</sup>.

Zugleich ist eine pluralistische Gesellschaft gut beraten, die ethischen Impulse und die Motivationskraft, die religiösen Vorstellungen innewohnen, sowie die Erfahrungen und Kompetenzen von glaubenden Menschen sowie Religionsgemeinschaften für das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher Zugehörigkeit sowie für das Gemeinwohl fruchtbar zu machen und deshalb besonders auch jene Werte zu fördern, bei denen eine Affinität von religiösem und säkularem Ethos besteht, aber auch für das kritische Potential religiöser Vorstellungen offen zu sein. Der Kontext solcher Debatten ist jener des offenen Diskurses im Rahmen einer demokratiepolitischen Rechtsstaatlichkeit. Dieser Diskurs, der den Spielregeln der vernünftigen Kommunikabilität und dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (J. Habermas) verpflichtet ist, ist ein Forum für einen offenen

<sup>69</sup> G. VIRT, *Die Biopolitik der Europäischen Union und die Möglichkeit des theologischen Ethikers*, S. 346.

<sup>70</sup> G. KRUIP, „Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, S. 100.

<sup>71</sup> Vgl. M. BECK, *Ethikkommissionen*, S. 384.

Wettstreit um die je humanere Lösung ethischer Konflikte und damit auch um ein je besseres Verständnis dessen, wer der Mensch ist. Die theologische Ethik versteht sich in diesem Kontext als Dienerin für ein umfassendes Gelingen des Lebens eines Menschen und für ein konstruktives Zusammenleben der Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft.

\*

**Abstract: About self-understanding of the theological ethics in a (post)secularized society.** In the pluralistic (post)secularized context, the theological ethicist is just one “player” among many. As a citizen he is involved in the political process and in ethical debates and disputes. It is better to participate in those processes and debates in a secularized context than simply complain about secularization, so long as this process is not understood only negatively, i.e. as denial of religion from public space, but recognizes, that its motive forces are concerned with Christian values.

One of the most important issue is the respect for the autonomy of each one, that is strictly connected with the recognition of human dignity. In a contemporary context, in which the understanding of human dignity and how human dignity can be protected are crucial ethical questions, theological ethicists have the task of introducing important ethical contents of biblical views of the person into the secularized ethical debate.

The pluralistic context demands that all participants of the discourse show their world view, beliefs and assumptions and not only refer to them in their argumentation, but rather demonstrate the reasonable arguments of their statements and are open to the better arguments and new impulses. In this way the pluralistic society is well-advised to accept ethical impulses and the strength of the ethical motivation, that are included in religious beliefs, as well as the experiences and competences of beliefs of people and religious communions, fruitful for the co-existence of persons of different world view affiliations and for the common good. Those values are supported by connections between the religious and the secular ethos, and are open to the critical potential of religious beliefs.

The context of each debate is the public political discourse and the rule of law. This discourse, that is obliged to keep to the rules of rational communication and to promote the non-violent force of the better argument (J. Habermas), is a forum for open competition about more human solutions of ethical conflicts, and through this towards better understanding of the person. In this context, theological ethics understands itself as a servant of the complex fulfillment of a person's life, and the constructive co-existence of people in a pluralistic society.

**Keywords:** theological ethics, secularization, human dignity, Christian faith in the pluralistic society.

**Streszczenie: O samorozumieniu etyki teologicznej w (post)zsekularyzowanym kontekście.** W pluralistycznym (post)zsekularyzowanym kontekście teolog moralista jest jednym „graczem” pośród wielu. Jako obywatel jest włączony do politycznego procesu kształtowania życia publicznego oraz w debaty i spory etyczne. Lepiej jest przy tym angażować się w oparciu o przekonania płynące z wiary w zsekularyzowaną Europę aniżeli narzekać na sekularyzację i wykorzystywać te szanse, które sekularyzacja proponuje, o ile nie są one rozumiane jedynie negatywnie – jako wyparcie religii z przestrzeni publicznej, lecz zostaje uznane, że jej siły sprawcze mają także do czynienia z wartościami chrześcijańskimi. Jedną z ważniejszych kwestii jest przy tym podkreślanie koniecznego poszanowania autonomii każdego człowieka, która jest ściśle związana z uznaniem godności ludzkiej. We współczesnym kontekście, w którym rozumienie godności ludzkiej, jak też pytanie o to, jak godność każdego człowieka może być szanowana i chroniona, będące newralgicznymi kwestiami etycznymi, teologom moralistom przypada zadanie wprowadzania etycznie istotnych treści biblijnego obrazu człowieka do zsekularyzowanej debaty etycznej. Kontekst pluralistyczny domaga się, aby wszyscy uczestnicy dyskursu ujawnili swoje przekonania i założenia światopoglądowe, przy tym nie tylko argumentacyjnie do nich nawiązywali, ale raczej przedstawiali rozumowe argumenty swoich stanowisk i byli otwarci także na lepsze argumenty i inne impulsy. Jednocześnie społeczeństwo pluralistyczne zostaje dobrze poinstruowane, aby impulsy etyczne i siła motywacji, które zawarte są w przekonaniach religijnych, jak też doświadczeniach i kompetencjach ludzi wierzących i wspólnot religijnych, uczynić owocnymi dla współżycia ludzi różnych przynależności światopoglądowych, jak też dla dobra wspólnego, i dlatego szczególnie popierać te wartości, przy których występuje związek etosu religijnego i świeckiego, ale także być otwartym na krytyczny potencjał przekonań religijnych. Kontekstem takich debat jest otwarty dyskurs demokratyczno-politycznej praworządności państwowej. Dyskurs ten, który jest zobowiązany do zachowania reguł racjonalnej komunikatywności i nieprzymuszonego przymusu lepszego argumentu (J. Habermas), jest forum dla otwartej rywalizacji o bardziej humanitarne rozwiązanie konfliktów etycznych, a przez to także o lepsze rozumienie tego, kim jest człowiek. Etyka teologiczna rozumiana jest w tym kontekście jako służebnica kompleksowego spełnienia się życia człowieka i konstruktywnego współżycia ludzi w społeczeństwie pluralistycznym.

**Słowa kluczowe:** etyka teologiczna, sekularyzacja, godność człowieka, wiara chrześcijańska w społeczeństwie pluralistycznym.