

Christliche Moral und religionslose Sittlichkeit

Die Auseinandersetzung des Paderborner Moraltheologen (und späteren Bischofs) Wilhelm Schneider mit den Verfechtern einer unabhängigen Moral

von Werner Wolbert

I

„Gibt es eine von jeder Religion unabhängige Moral? Das ist eine der allerwichtigsten und auch am häufigsten aufgeworfenen Fragen der Gegenwart“. Mit diesen Worten eröffnet V. Cathrein seine Schrift „Religion und Moral oder Gibt es eine Moral ohne Gott?“ (Freiburg 1900). Die Frage des Verhältnisses von Religion (Glaube) und Moral ist demnach nicht nur in unseren Tagen, sondern auch um die letzte Jahrhundertwende eifrig diskutiert worden. Der Anlaß zur Erörterung dieser Frage dürfte allerdings recht unterschiedlich sein. Während die heutige Diskussion um die sog. autonome Moral sich eher aus innertheologischen bzw. innerkirchlichen Problemstellungen (Suche nach dem Proprium christlicher Ethik, Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts in Fragen der Moral) ergeben hat, fanden sich Kirche und Theologie um die Jahrhundertwende konfrontiert mit einer einflußreichen Strömung unter Philosophen und Pädagogen, die eine Moral ohne Religion proklamierten. Mit dieser Strömung hat sich neben dem schon erwähnten V. Cathrein auch der Paderborner Moraltheologe W. Schneider (*1847–†1909) auseinandergesetzt. Sein umfängliches Werk „Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit“ erschien 1900 in Freiburg, dem Jahr seiner Berufung auf den Paderborner Bischofsstuhl.¹

Rein philosophisch orientierte Moral versteht sich zur Zeit nicht unbedingt als kämpferische Alternative zu einer christlichen oder religiösen Moral. Man untersucht etwa, wie sich bestimmte grundlegende gemeinsame Überzeugungen auf rein philosophischer Grundlage oder auch unter ausdrücklichem Ausschluß christlicher bzw. theistischer Orientierung be-

¹ Vgl. dazu schon R. Bruch, Sittlichkeit und Religion. Bischof Wilhelm Schneider von Paderborn als Moraltheologe: ThGl 50 (1960) 401–419, hier zitiert nach ders., *Moralia Varia*, Düsseldorf 1981, 45–62. Vgl. zu Schneider auch J. Schulte, „Schneider, Wilhelm“, in: LThK¹ IX 292 f.

gründen lassen.² Einige Verkünder einer religionslosen Moral um die Jahrhundertwende waren dagegen missionarische Atheisten. Schneider wie auch Cathrein lassen sie zunächst ausgiebig zu Wort kommen.³ Erscheinen heute selbst manchem Skeptiker christliche Wertvorstellungen als etwas Gemeinsames und Verbindliches, hielten es damals die Gründer ethischer Gesellschaften für „höchst gefährlich und unverantwortlich, in einer Zeit, in welcher die Glaubensüberzeugungen nicht nur in zahlreichen und durchaus nicht werthlosen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft verblissen, ... das alle Menschen Verbindende auf Vorstellungen zu begründen, welche die Menschen trennen“⁴. Man will, „daß die sittlichen Grundsätze von allen Wandlungen und Verschiedenheiten der religiösen Lebensentwicklung unberührt bleiben“⁵. Man will damit nicht eine neue Moral schaffen, sondern die immer schon „trotz der Verödung der Sittenlehre durch theologische Pedanterie“ vorhandene sittliche Bildung freilegen. Man läßt sich von der Vorstellung leiten, „daß *Adel und Bedeutung des Lebens unabhängig von den religiösen Vorstellungen sei*“.

Anläßlich einer Zusammenkunft 1893 auf Anregung der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur in Eisenach erläuterte einer der Protagonisten dieser Bewegung, der Wiener Professor F. Jodl, die neue Anschauung⁶: „*die Ethik, die bisher nur an dem Gängelbände der Dogmatik geführt wurde, die wollen wir eben auf eine unabhängige Grundlage stellen*. Wir können mit der Versittlichung der Menschheit nicht warten, bis alle die dogmatischen Fragen gelöst sind“. Und ein anderer Sprecher der Bewegung, F. Adler, der, aus Deutschland ausgewandert, in New York eine entsprechende Bewegung ins Leben gerufen hatte, äußert⁷: „Die ethische Bewegung sagt einfach: *Thue* das Rechte aus dem Beweggrunde, den du für den rechten hältst“.

So weltanschaulich neutral, wie es zunächst den Anschein hat, war die neue Bewegung allerdings nicht in jeder Beziehung. Die Bewegung bekommt selbst religiöse Züge; die sittliche Ordnung selbst wird zum Gegenstand religiöser Verehrung, wie in dem Ausspruch „*Moral ist Religion*“ angedeutet ist.⁸ Man gründet eine ethische Gemeinde. Die „Menschheit“, das „Heilig-Menschliche“ werden fast zum Gegenstand eines Ersatzkultes,

² Vgl. etwa I. Lazari Pawłowska, Reichweiten menschlicher Solidarität: Schopenhauer-Jahrbuch (hg. von A. Hübscher) 63 (1982) 80–95; J. L. Mackie, *Ethik*, Stuttgart 1981. Mackie erläutert ganz unpolemisch (57 f.): „Diejenigen, die den Theismus für richtig halten, mögen die Argumente in den Zwischenkapiteln hypothetisch lesen, als einen Beitrag, inwieweit sich die Moral ohne Rückgriff auf Gott verstehen läßt“.

³ Vgl. zum folgenden Cathrein 20–35; Schneider 79–117.

⁴ Cathrein 21.

⁵ Cathrein 22.

⁶ Cathrein 30.

⁷ Cathrein 18.

⁸ W. M. Salter, *Die Religion der Moral*, Leipzig/Berlin 1885, 235, referiert bei Cathrein 19.

wenn man die Hoffnung äußert⁹, „daß, wenn alle Orakel verstummen, die Gottheit, die in des Menschen eigenem Busen wohnt, ihre Stimme uns nie versagen wird“.

II

Angesichts des Angriffs auf Kirche und Theologie, wie er sich in den dargelegten Bestrebungen artikuliert, fragt man sich, ob in dieser Situation überhaupt ein Gespräch, ein Dialog, ein Bemühen um Verständnis möglich ist. Die Lektüre von Schneiders Buch vermittelt den Eindruck, daß er vor allem nach innen, also gegenüber Gläubigen oder vielleicht auch Zweifelnden „die Notwendigkeit für das sittliche Leben wie auch für eine wissenschaftliche Behandlung desselben darthun“ will, wie er im Vorwort sagt. Damit ist bereits angedeutet, daß die Frage nach einer von jeder Religion unabhängigen Moral, wie sie eingangs gestellt war, mindestens zweierlei Bedeutung hat:

1. Kann Moral ohne Religion praktisch gelebt werden?
2. Kann Moral ohne Religion theoretisch begründet werden?

Nicht immer werden bei S. und anderen theologischen Autoren diese Fragen deutlich getrennt.¹⁰ Im Prinzip ließe sich ja doch denken, daß

⁹ Cathrein 27.

¹⁰ Von T. H. Huxley (Großvater von Aldous Huxley) wird berichtet, er habe, obwohl Gegner des Christentums, die christliche Moral beibehalten wollen. Zu der theologischen Reaktion auf diese Position bemerkt A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford 1975 (= 1949), 45: „It is now plain, we are told, that when Christian theology goes, Christian ethics must go to; if we wish to retain the latter, we must return to the former. But while it may very well be true that ethical standards lose their hold on men when religious faith and hope disappear, it seems to me that Huxley was plainly right in insisting that there is no *logical* dependance of any system of moral precepts upon either religion or science, i. e. that the former cannot be deduced from the latter“.

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die Kontroverse zwischen dem Jesuiten M. Pribilla und dem Philosophen A. Messer, die unter dem Titel „Katholisches und modernes Denken“ 1924 in Stuttgart zusammengefaßt veröffentlicht wurde. Pribilla scheint zunächst vorauszusetzen, die Gemeinsamkeiten bezögen sich nur auf den Bereich des sittlich Richtigen; dann wäre jede säkulare Moral letztlich egoistisch, Laster unter dem Schein der Tugend (vgl. 69–78). Die *faktische* Notwendigkeit der religiösen Begründung scheint Pribilla herauszustellen, wenn er sagt (92), „ein Blick ins menschliche *Leben*“ (eig. Hervorhebung) ergebe „*die unbedingte Notwendigkeit solcher absoluter Imperative*“. Die *theoretische* Frage, ob auf religionsloser Basis ein kategorischer Imperativ logisch möglich ist, ist angesprochen, wenn es heißt (95): „Alles, was die ‚unabhängige‘ Ethik zur Begründung der absoluten Verpflichtung des Sittengesetzes bisher vorgebracht hat, kann vor einer ernsten Prüfung nicht bestehen.“

Messer bemerkt dazu (105), früher habe ihm der Gedanke eingeleuchtet, „wenn es nicht einen Gesetzgeber *über* dem Menschen“ gebe, könne man zwar das Gute inhaltlich erkennen, aber nicht die Verpflichtung dazu. Später sei er aber zu der Einsicht gekommen (106), „daß diese Frage deshalb unlösbar ist, weil sie *falsch* gestellt ist. Wenn ich nämlich etwas als ‚gut‘ nicht nur kühl theoretisch kenne, sondern wenn ich es wirklich als sittlichen *Wert erlebe*, so erlebe ich es unmittelbar als ‚seinsollend‘, als ‚kategorischen Imperativ‘, als ‚verpflichtend‘.“ Vgl. hierzu auch W. K. Frankena. *Is Morality logically dependent on Religion?*, in: P. Helm (Hg.), *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981, 14–33.

jemand eine der beiden Fragen bejaht, die andere dagegen verneint. Verständlicherweise hat man dort kein großes Interesse, solche Möglichkeiten durchzuspielen, wo man einen Angriff abzuwehren hat. Wo man dagegen gleichsam unter sich ist, also unter katholischen Theologen, kann man „sine ira et studio“ die Frage erörtern: Wozu braucht man in der Moral den Gottesglauben, wozu nicht.¹¹ Dabei zeigt sich dann auch, daß die Frage nach der theoretischen Begründung der Moral noch einmal zu differenzieren ist bezüglich des Inhalts des sittlich Geforderten einerseits und der unbedingten Geltung dieser Forderung andererseits.¹²

III

Nachdem S. in den ersten drei Kapiteln seines Buches die Position einer religionslosen Sittlichkeit in verschiedenen historischen und zeitgenössischen Varianten dargelegt hat, legt er zu Beginn des 4. Kapitels sein Programm dar¹³:

„Der *unvergleichliche* Wert des sittlich Guten und die *unbedingte Verbindlichkeit* des sittlichen Gesetzes sind unleugbare Tatsachen des menschlichen Bewußtseins aller Zeiten und Völker. Diese Übereinstimmung wird nur dadurch verständlich, daß die sittlichen Wertunterschiede und Pflichten unabhängig von den wandelbaren Gemütszuständen und Meinungen der Menschen bestehen und auf einer ein für allemal gegebenen sittlichen *Ordnung* beruhen. Was gewissen Handlungen ihren allgemein gültigen Wert und Pflichtcharakter oder die inhaltliche Gutheit und Verbindlichkeit verleiht, ist ihr von der Vernunft erkannter Einklang mit der sittlichen Ordnung.

Diese Ordnung auf ihren tiefsten Grund zurückzuführen, ist die erste Hauptaufgabe der Moralwissenschaft. Die letztere hat daher eine *Richtschnur* aufzustellen und zu begründen, aus der sich die *allgemeine* und *unbedingte* Geltung der sittlichen Wertsetzungen und Verpflichtungen befriedigend ableiten läßt“.

Der Maßstab des Sittlichen sei der *oberste Zweck*, das *höchste Gut*¹⁴; wer den persönlichen Welterschöpfer leugne, könne „einen unwandelbaren und notwendig zu erfüllenden Weltzweck, ein schlechthin anzustrebendes Endziel, mithin eine feste und unbedingt bindende Weltordnung nicht bejahen und infolgedessen weder die eigenartige Wertschätzung des sittlich Guten noch die eigentliche Verpflichtung zu ihm aufrecht erhalten oder begreiflich machen“. Das alles sei nur möglich, „durch die Beziehung des sittlich

¹¹ Vgl. den instruktiven Überblick von R. Bruch, Die Stellungnahme zur Eigenständigkeit des Sittlichen bei deutschen katholischen Autoren im vorkonziliaren Zeitraum des 20. Jahrhunderts, in: ders., *Moralia Varia*, Düsseldorf 1981, 63–81.

¹² Vgl. dazu B. Schüller, *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 3–88.

¹³ Schneider 118.

¹⁴ Schneider 119 f.

Guten auf einen *unendlichen* Wert oder Zweck oder durch die Verbindung mit einem *unendlichen* Ziele oder Gute“. Die religionslose Moral kenne dagegen nur Zwecke und Ziele, die der Endlichkeit angehören.

Hier ist ein Problem religionsloser Moral angedeutet, allerdings vielleicht etwas kurzschlüssig. Auch von einem religionslosen Standpunkt könnte man ja die moralische Gesinnung als einen unbedingten Wert und die sittliche Forderung als unbedingte, kategorische verstehen. Kant kommt dazu ohne die logische Voraussetzung des Glaubens an Gott und mit ihm die Theologen, die mit G. Vazquez der Meinung sind, das sittliche Naturgesetz verpflichte auch abgesehen von einem besonderen gesetzgeberischen Willen Gottes.¹⁵ D. v. Hildebrand hat das so ausgedrückt¹⁶: „Wenn es keinen Gott gäbe, wären alle sittlichen Werte ihres unerläßlichen metaphysischen Fundaments beraubt“. Das gilt aber *quoad se*, bezüglich des metaphysischen Hintergrunds. *Quoad nos* gilt: um die sittlichen Werte und „die von ihnen ausgehende Forderung und Verpflichtung zu begreifen, ist kein Wissen um die Existenz Gottes und darum kein ausdrückliches Sich-Beziehen auf Gott erforderlich“.

Hält man diese Aussage für richtig, könnte man logisch auch ohne vorgängigen Glauben an Gott zur Annahme eines unbedingten Wertes und unbedingter Verpflichtung kommen.¹⁷ Es bliebe nur die Frage, wie etwas Endliches (die sittliche Gesinnung bzw. der Mensch, sofern er ihrer fähig ist) Träger eines unbedingten Wertes sein kann. Hier verweist religiöse Moral auf Gott, der sittliche Güte in Person ist, als Urheber dieses Wertes.

IV

Über diese detaillierten Fragen läßt sich S. nicht aus. Er macht auch nicht deutlich, wie sich aus der Ausrichtung der Moral auf einen obersten Endzweck im *einzelnen* inhaltliche Forderungen ergeben. Dazu wäre nämlich das Verhältnis partikulärer Teilziele zum Endziel genauer zu bestimmen.

¹⁵ Vgl. R. Bruch (Anm. 11) sowie B. Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, in: ders., *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 28–53.

¹⁶ Zitiert nach Bruch (Anm. 11) 74.

¹⁷ Möglicherweise vertritt S. selber diese Position, wenn er an anderer Stelle formuliert (425): „Auch der Ungläubige empfindet zwar die Macht und Heiligkeit des ewigen Sittengesetzes. Dieses bleibt in seiner unverbrüchlichen Gültigkeit bestehen, mag Gott anerkannt werden oder nicht, wie auch der Fortbestand der Naturgesetze durch die Leugnung Gottes nicht im mindesten berührt wird ... Wer aber den göttlichen Weltordner leugnet, kann die sittliche Weltordnung weder bejahen noch verstehen.“ Der letztere Satz wäre wohl nur gültig, wenn die Leugnung des Schöpfers aus unlauteren Motiven resultierte.

Aber diese Aufgabe normativer Ethik hat die gesamte moraltheologische Tradition kaum wahrgenommen.¹⁸

S. scheint bei den Vertretern der religionslosen Moral einen gewissen Relativismus zu konstatieren (auch wenn er diesen Terminus nicht verwendet). Sie verträten „die Verschiedenheit, die Wandelbarkeit und die bedingte Gültigkeit der Sittengesetze“¹⁹. Einer darwinistischen Richtung erschienen „die verbreitetsten Laster als Tugenden und die selteneren Verbrechen als Anpassungen an überwundene oder veraltete Gesittungsstufen“²⁰. Was die einzelnen Autoren hier wirklich meinen, kann wohl nur bei jedem einzelnen geprüft werden. Die Problematik der Darstellung sei an einem Beispiel dargelegt. S. zitiert folgende Äußerung des (im Gegensatz zu anderen sehr irenischen) Philosophen F. Paulsen²¹:

„Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine besondere Moral“.

S. kommentiert das so:

„Paulsen läßt die Folgerung gelten, daß es dann wohl auch eine verschiedene Moral gebe für Männer und Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen, mithin, so könnte man hinzusetzen, eine besondere für Mörder, Räuber, Einbrecher, Bombenwerfer, Wucherer“.

Soweit gehe Paulsen nicht, bemerkt S. ausdrücklich. Aber ist diese Art *reductio ad absurdum (improbitatem)*²² sachlich gerechtfertigt? Paulsen betont tatsächlich, eine allgemeine Moral könne es nur „in einem eingeschränkten Sinne“²³ geben. Sein Anliegen wird in folgenden Worten deutlich²⁴:

„Dabei ist zuzugeben, daß die *Moralpredigt* Ursache hat, mehr die Allgemeingültigkeit der Moralgesetze als die Individualität der Sittlichkeit zu betonen. Der letzteren wird Natur und Neigung schon Raum schaffen, während Unterwerfung unter eine allgemeine Regel der Neigung gar nicht schmeichelt ... Dieser Neigung

¹⁸ Das hat am Beispiel von Thomas von Aquin gut aufgezeigt J. Langan, *Desire, Beatitude, and the Basis of Morality in Thomas Aquinas*, Diss. Univ. of Michigan 1979. Das Problem wird deutlich, wenn S. (449) schreibt: „Der Glückseligkeitstrieb hascht ohne Wahl nach dem ersten besten Gute, das sich ihm darbietet und empfiehlt, unbekümmert darum, ob es dem vernünftigen Geist geziemt oder nicht ... Wer das Ziel setzt, darf den Wegweiser nicht vergessen; wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen.“ Liest man das isoliert, ließe sich der Glaube auch als Wegweiser für einen rationalen Egoismus verstehen.

¹⁹ Schneider 124.

²⁰ Schneider 125.

²¹ Schneider 122; er bezieht sich auf F. Paulsen, *System der Ethik I*, Berlin ³1894, 16–21.

²² Vgl. dazu B. Schüller, *Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik*, in: ders., *Pluralismus in der Ethik*, Münster 1988, 1–25; ders., *Zum Pluralismus in der Ethik*, ebd., 27–44, hier 34–43.

²³ Hier zitiert nach der 6. verbesserten Auflage, Berlin 1903, 20.

²⁴ Ebd. 23.

des natürlichen Menschen gegenüber hat Kants Rigorismus durchaus recht: es handelt sich zunächst um die Unterwerfung des sinnlichen Willens unter das allgemeine Gesetz, diese ist der Anfang, die Grundlage, auf welcher dann die feinere, individualisierte Sittlichkeit sich aufbauen kann. Die letztere stellt sich, mit den Worten des Evangeliums, nicht dar als ‚Auflösung‘, sondern als ‚Erfüllung‘ (πλήρωσις) des Gesetzes“.

Die Rede von einer „besonderen Moral“ umgreift also bei Paulsen die Forderungen, die sich nicht generalisieren lassen, die über den normalen Standard hinausgehen. Es geht nicht um ein Weniger, sondern um ein Mehr. Paulsen spricht somit ein Problem an, daß die Moraltheologie etwa im Lehrstück über die Evangelischen Räte behandelt, das Problem von Forderungen, die nicht für alle gelten können, ein Kapitel, auf das S. selbst zu sprechen kommt mit folgenden Worten²⁵:

„Das Gesetz der Freiheit und der Liebe also will nicht das gesamte Gebiet der christlichen Thätigkeit mit strengen Pflichten umzäunen, sondern einen Teil derselben für freigewählte Werke der Kindesliebe offen lassen“.

Man kann den Eindruck haben, daß Paulsen diesen Bereich in seiner Ausdehnung überschätzt. Man kann auch Zweifel haben, ob die Faktoren, die Paulsen für eine Individualisierung der Moral aufzählt (Volk, Geschlecht etc.), so entscheidend sind. Gerade die Aufzählung solcher Faktoren läßt zunächst den Verdacht eines Kulturrelativismus aufkommen. Aber das ist nicht sein Anliegen. Zu diskutieren wäre mit ihm über die Relevanz der von ihm genannten Faktoren.

Im weiteren Verlauf seines 4. Kapitels bespricht S. die hauptsächlichsten Versuche, „die auf dem Standpunkte der religionslosen Weltbetrachtung zur Aufstellung eines obersten sittlichen Zwecks und Maßstabes unternommen wurden“; darunter fallen: das Menschheitswohl, die Erhöhung des Typus Mensch, der Kulturfortschritt, der Weltprozeß, das Selbstinteresse. Wie diese Kriterien hier im einzelnen gemeint sind, sei hier nicht weiter überprüft. S.’s Kritik an ihnen läßt sich an folgendem Satz (gegen W. Wundt) illustrieren, der fast aus der Feder Kants stammen könnte²⁶:

„Die Richtigkeit und Gewißheit des obersten sittlichen Zweckes und Wertmessers beruht nicht auf bloßem Erfahrungswissen, das beständig wechselnde Einrichtungen in sich aufnimmt. Und man dreht sich im Kreise, wenn man den Maßstab des Sittlichen erst aus der Erfahrung holen will und ihn bereits mitbringt, um die Erfahrungsthatfachen auf ihren sittlichen Charakter zu prüfen“.

Nicht auf Zufälliges, sondern auf Notwendiges muß sich wissenschaftliche Bemühung um Moral stützen; andernfalls gibt es keinen universalen sittlichen Maßstab. Sollten die obengenannten Zwecke allerdings die Bestim-

²⁵ Schneider 559.

²⁶ Schneider 251.

mung des sittlich Richtigen (nicht des sittlich Guten) im Auge haben, wäre dies Bedenken wohl erledigt. Zur Bestimmung des sittlich Richtigen spielt Erfahrung, spielen empirische Fakten in jedem Fall eine Rolle.

V

Die wichtigsten Ausführungen S.'s dürften sich in den letzten beiden Kapiteln finden.²⁷ Unter dem Titel „Religion und Sittlichkeit“ zeigt S. zunächst in einem ersten Artikel die historische Verknüpfung von Religion und Moral auf. Betreffs der „religiösen Grundlegung der sittlichen Ordnung“ gibt S. zunächst zu, daß in einem gewissen Sinn „der Mensch das Maß aller Dinge“ ist, insofern nämlich der nächste Maßstab die vernünftige Menschennatur sei.²⁸ Mit J. M. Sailer stellt er aber heraus, man könne im Menschen zwar „die ganze Bedeutung, den vollen Grund und den Endzweck aller ethischen Begriffe“ aufsuchen, „aber kein *Wober* und kein *Wobin*“. Der „volle bestimmte Sinn kann den ethischen Begriffen erst zu teil werden durch die eine wahre Philosophie, durch die nämlich, die von Gott als der höchsten Wahrheit ausgeht und zu Gott als dem ewigen Leben zurückgeht“. Ziel unseres Lebens ist einerseits die Ehre Gottes. „Ihm untergeordnet, aber unzertrennlich mit ihm verbunden ist unser innere (!) Endzweck, d. i. die *allseitige Vollendung* und die *vollkommene Beseeligung* unserer Natur“²⁹. Damit ist das *Wobin* angesprochen. Die sittliche Anlage, die in jedem Menschen steckt, die sich im Gewissen zeigt, wird erst in ihrem *Wober* als „göttliche Mitgift“ recht begriffen.

VI

Im 7. Kapitel widmet sich S. der „Widerlegung der Haupteinwendungen gegen die religiöse Moral“. In dieser Auseinandersetzung präzisiert er seine Anschauungen. Dabei werden auch die tatsächlichen Divergenzen, wie sie gegenüber einer religionslosen Moral bestehen, deutlicher.

Der erste Einwand ist historischer Art: Die Sittlichkeit sei älter als die Religion; letztere habe erstere eher verschlechtert als verbessert. Es ist zu fragen, ob S. diesem Einwand nicht zuviel Gewicht beimißt. Ist folgender Einwurf, falls er richtig wäre, tatsächlich ein Argument gegen die religiöse

²⁷ Das 5. Kapitel behandelt genetische Fragen, also säkulare Erklärungen des Ursprungs der Sittlichkeit; darauf gehe ich hier nicht ein.

²⁸ Schneider 441.

²⁹ Schneider 446.

Moral³⁰: „Die Religion verdankt ihre sittliche Bedeutung und Würde den sittlichen Vorzügen, die der Gottheit zugeschrieben werden ... Diese Eigenschaften aber waren vorhanden und bekannt, bevor sie von Gott ausgesagt wurden“? Diese These, ob sie nun richtig ist oder nicht, sagt doch bloß etwas über die Genese religiöser Überzeugungen, nicht über deren Wahrheitswert. S. behauptet dagegen³¹, „die ursprüngliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit“ sei „eine geschichtlich feststehende und von keinem ernstern Forscher bestrittene Thatsache“.

Gegenüber dem Einwand, „die Religion habe einen äußerst ungünstigen Einfluß auf das sittliche Leben ausgeübt und thue es noch“³², kann man natürlich unschwer auf Gegenbeispiele verweisen. Dennoch wäre es im Sinn einer Selbstprüfung, der Wahrnehmung des Balkens im eigenen Auge, durchaus angebracht, nüchtern zu prüfen, welche Faktoren in der Religion bzw. im Christentum solchen ungünstigen Einfluß ausüben bzw. ausgeübt haben, bzw. wie man solchem Einfluß vorbeugen oder entgegensteuern könnte. Müßte sich die Überlegenheit christlicher Moral nicht auch in der Bereitschaft zu derartiger Selbstkritik zeigen? Folgende Äußerung erscheint jedenfalls etwas überschwenglich³³: „Die *Nachfolge Christi* hat den Sumpf heidnischer Lasterhaftigkeit in ein Paradies von Tugenden umgewandelt, selbst die tiefstgesunkenen Völker und die verwildertsten Stämme zu gesitteten Menschenverbänden erzogen“. S. stellt freilich auch die positiven Leistungen der antiken Ethik heraus, macht ihr allerdings auch Vorwürfe, die historisch unberechtigt sind.³⁴

Der zweite Einwand behauptet die „Fremdgesetzlichkeit“ der religiösen

³⁰ Schneider 479.

³¹ Schneider 480.

³² Schneider 481.

³³ Schneider 490.

³⁴ So äußert er (488): „Auf Demut verstand sich das Heidentum nicht, kannte sie nicht einmal dem Namen nach.“ Die Behauptung kann man auch heute lesen. Sie ist gleichwohl eindeutig historisch falsch. Vgl. dazu St. Rehr, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur, Münster 1961.

Cicero, so S., rede zwar „sehr schön von der alle Menschen umfassenden Liebe“ (488); „aber bei jeder scheinbar selbstlosen Bethätigung des Wohlwollens rechnet er auf Dankbarkeit und den Beifall der Menge. Von dieser Wohltätigkeit hat Christus gesagt, daß sie ihren Lohn bereits empfangen habe.“ Hier schließt sich S. wohl (ohne sich auf ihn zu berufen) der Polemik von Laktanz gegen Cicero an. Bei genauer Prüfung erweist sich allerdings, daß Laktanz mit Cicero nicht gerade fair umgeht (vgl. Laktanz, *Divinae Institutiones* VI 11 ff mit Cicero, *de officiis* I 15,52 f.; ein Ruhmesblatt für christliche Ethik ist die Polemik von Laktanz sicher nicht). Im übrigen urteilt S. ganz anders, wenn er bei der Besprechung der angeblichen Lohnsucht der religiösen Moral die Idee einer „desinteressierten“ Liebe (Fénelon) zurückweist. Hier wird Cicero plötzlich gelobt: „Verdient nur die ‚uninteressierte‘ Liebe diesen Namen, so bleibt es ein dunkles Geheimnis, warum der hl. Geist statt ihrer vorzugsweise die *dankbare* Liebe lehren ließ. Ist die letztere *selbstsüchtig*, so darf man fragen, warum Gott den Undank so oft und scharf rügt, und Cicero das Verwerfungsurteil der ganzen Menschheit ausspricht, wenn er die undankbare Gesinnung ein abscheuliches Laster nennt.“ Vgl. dazu W. Wolbert, Von der Dankbarkeit der Christen, *ThGl* 77(1987) 1–13.

Moral. S. verweist zunächst auf eine Schwierigkeit in der kantischen Autonomielehre, wenn er betont³⁵: „Der Wille nämlich giebt sich nicht selbst Gesetze, sondern empfängt sie von der praktischen Vernunft“. In der Sache ist das richtig. Freilich verwendet Kant für den ‚Willen‘ in diesem Sinn den Ausdruck ‚Willkür‘, allerdings nicht immer konsequent. Seine Ausdrucksweise kann den falschen Eindruck erwecken, Gesetzgeber und Gesetzesuntertan seien identisch. S. überzieht allerdings, wenn er feststellt³⁶: „Daher ist die Behauptung wertlos: der Mensch ist sich selbst Zweck, und seine Vernunft selbstherrlich“. Selbstherrlichkeit wäre für Kant ein Zeichen von Heteronomie. S. weiß im übrigen allerdings das legitime Anliegen der kantischen Autonomielehre durchaus aufzunehmen, wenn er herausstellt³⁷, die Rede von der Selbständigkeit der Moral besage, recht verstanden, zweierlei:

1. Die menschliche Natur sei selbst Quelle der sittlichen *Erkenntnis*. „Das Sittengesetz ist nicht in dem Sinne göttlichen Ursprungs, als ob die Erkenntnis dessen, was es fordert, unmittelbar gegeben, vom Schöpfer eingegossen wäre“. Mit den Verfechtern einer autonomen Moral bekräftigt S.: „Jeder blinde Gehorsam ist sittlich wertlos, der wahrhaft sittliche Gehorsam aber ist abhängig von unserer eigenen Prüfung und Überzeugung. Denn die Unterwerfung unter einen fremden Willen ist nur dann sittlich gut, wenn das sittliche Bewußtsein dessen Forderung als berechtigt erkennt“.

2. Jede Moral sei unabhängig, insofern sie „den Menschen selbst als Richtschnur und Quelle des sittlich Guten gelten läßt. Und hierbei ist eine zweifache Auffassung möglich: die menschliche Natur ist entweder bloß der nächste, oder zugleich der letzte und höchste Grund der sittlichen Werturteile und Verpflichtungen“. Die religiös begründete Moral nimmt natürlich das erstere an. „Die Unabhängigkeit der Moral in diesem Sinne ist unabweislich, aber auch ausreichend.“

Diese Ausführungen sind gerade im Kontext der heutigen Kontroverse um die „autonome Moral“ bemerkenswert. Bei aller Opposition und Polemik gegen die religionslose Moral ist S. eindeutig als Verfechter einer „autonomen“ Moral einzuordnen; andernfalls müßte er die Meinung ver-

³⁵ Schneider 497. Vgl. hierzu D. Witschen, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984.

³⁶ Schneider 498. S. wirft auch der Stoa Selbstherrlichkeit vor (514): „Der stoische Tugendheld sucht den Tod, um sein selbstherrliches Ich von der Erdennot zu erlösen; der tugendhafte Christ harrt aus in dem Leiden und sucht sie auf, um für seine Mitmenschen zu leben.“ Ähnliche Behauptungen kann man auch heute lesen; dabei dürfte übersehen sein, daß diese Handlung für die Stoiker kein Ausdruck von Selbstherrlichkeit war. Sie sahen vielmehr in bestimmten ausweglosen Situationen einen göttlichen Fingerzeig, der die Selbsttötung nahelegte. Vgl. dazu Cicero, Tusculanae Disputationes I 49, 118 und J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1980 (= ¹1969), 233–255.

³⁷ Schneider 500.

treten, bestimmte Inhalte der sittlichen Forderung erschlossen sich nur dem Christen auf Grund seines Glaubens. Gott aber befiehlt nach S. „das *Höchstnaturgemäße*“³⁸.

Gegenüber der angeblichen „Lohnsucht“ der religiösen Moral betont S. mit Recht, daß das sittlich Gute „nicht bloß das Seinsollende, sondern auch das wahrhaft Beglückende ist“³⁹, daß die Selbstliebe legitim ist, daß „die Seligkeit nicht als *äußerlicher* Lohn der Tugend angestrebt werden darf, sondern als deren Frucht und Krone“⁴⁰. Wenn Gott zugleich „der ewige Urgrund aller Sittlichkeit wie der wahren Seligkeit ist“⁴¹, kann nicht eine desinteressierte Liebe im Sinn Fénelons das letzte Ziel menschlichen Strebens sein. Die christliche Gottesliebe muß „eine *hoffnungsfreudige* und *dankerfüllte*, mithin ‚interessierte‘ Liebe sein“⁴².

Bezüglich des letzten Einwandes gegen die religiöse Moral, den S. kumulativ unter den Stichworten „Weltflucht‘ und ‚Kulturscheu‘, ‚Leibes- und Lebensverachtung‘ und ‚Doppelmoral‘ des Christentums“ zusammenfaßt, weiß S. mit Geschick manche Mißverständnisse aufzuhellen. Er verweist mit Recht auf die sachliche Unvollständigkeit der sittlichen Botschaft Jesu, der schlicht besondere Akzente setzt, auf die Mehrdeutigkeit der Rede von ‚Welt‘ und ‚Weltflucht‘. Das berechtigte Anliegen der Lehre von den Evangelischen Räten wird in folgender Äußerung artikuliert⁴³: „Es kann gewiß Gott nicht gleichgültig sein, wenn sie von niemand befolgt werden; es kann aber auch ebensowenig sein Wille sein, daß sie von allen Christen beobachtet werden“.

Die notwendigerweise selektive Lektüre des Buches von S., wie sie dieser Beitrag vermittelt, gibt einen Eindruck von seinen Stärken und Schwächen. Trotz manch überspitzter Polemik und einseitiger Apologetik vermag S. jedoch einige Mißverständnisse christlicher bzw. religiöser Moral zurechtzurücken. Er vermag auch, legitime Anliegen anderer Positionen zu würdigen und zeigt auf, wie diesen im Rahmen christlicher Moral Rechnung getragen wird. Religionslose Moral gibt es auch heute. Freilich wird sie nicht mit solcher Euphorie und solchem missionarischen Engagement vorgetragen wie um die Jahrhundertwende. Die heutige Moraltheologie kann und sollte deshalb die Fragen um das Verhältnis von Glaube und Moral nach außen und nach innen in Gelassenheit und Sachlichkeit erörtern.

³⁸ Schneider 501.

³⁹ Schneider 510.

⁴⁰ Schneider 513.

⁴¹ Schneider 518.

⁴² Schneider 523; vgl. Anm. 31.

⁴³ Schneider 559 f.