

Thorsten Moos

Praktiken der Moralisierung und Entmoralisierung. Vorschlag einer theologischen Analytik des Verhältnisses von Politik und Moral

Zusammenfassung: Der Beitrag entfaltet eine Analytik der Moralregulation aus theologisch-ethischer Perspektive. Moralisierung und Entmoralisierung werden dazu als (Bündel von) Praktiken verstanden, mit deren Hilfe Gesellschaften ihren Umgang mit Moral dadurch regulieren, dass sie bestimmte Gegenstände als in bestimmtem Umfang für bestimmte Subjekte moralisch relevant oder irrelevant auszeichnen. So lassen sich verschiedene Typen von (Ent-)Moralisierungspraktiken unterscheiden, je nachdem, ob Verschiebungen im Gegenstandsbereich moralischer Kommunikation (Moralisierung I), in deren Geltungsniveau (Moralisierung II) oder im Umfang der angesprochenen moralischen Subjekte (Moralisierung III) im Blick sind. Mit diesem Instrumentarium lässt sich insbesondere die (christliche) Religion als eine Kulturtechnik der Moralregulation verstehen, in der beständig die moralische Relevanz bestimmter Gegenstandsbereiche (etwa: des Politischen), die Verantwortung moralischer Subjekte, vor allem aber die Bedingtheit und Unbedingtheit moralischer Geltungsansprüche justiert werden. Dabei zeigt sich, dass Religion nicht nur moralisiert, sondern immer auch entmoralisiert. Insbesondere werden unbedingte moralische Geltungsansprüche ebenso erhoben wie in Schach gehalten und damit handhabbar gemacht. Das wird im Beitrag zunächst anhand klassischer theologischer Figuren allgemein dargestellt und anschließend am Fallbeispiel der kirchlichen und akademisch-theologischen Debatte um die Flüchtlingspolitik in der Bundesrepublik analysiert. Die These ist, dass diese Formen der Moralregulation nicht nur im Umfeld von Religion, sondern auch allgemein, etwa in der politischen Kultur der Bundesrepublik, aufzuweisen sind. Damit stellt die Theologie nicht nur Instrumente zum Studium religiöser Moralregulation zur Verfügung, sondern trägt im interdisziplinären Kontext auch zu einer vertieften Analytik gesellschaftlicher Moralregulationspraktiken im Allgemeinen bei.

Abstract: The article develops an analysis of the regulation of morals from the perspective of theological ethics. Moralization and dis-moralization are understood as (clusters of) practices by which societies regulate moral social interaction by designating certain objects and subjects as morally relevant or irrelevant. Various types

of (dis)moralization can be differentiated: a shift in the subject matter of moral communication (moralization I) in the level of validity (moralization II); or in the scope of the addressed subjects (moralization III). Within this framework, the Christian religion offers a cultural technique of moral regulation. In doing so, the moral relevance of certain subject matters (such as the political), the responsibility of moral subjects, and the conditionality and unconditionality of valid moral claims are constantly adjusted accordingly, revealing how religion not only moralizes but also dis-moralizes. Unconditional moral validity claims are raised or kept in check, and thereby are made manageable. These claims will first be supported more generally by examining classic theological figures. The analysis will then use the case study of ecclesial and academic theological debate surrounding refugee policy in the German Federal Republic. The article argues that these forms of moral regulation are not only to be found within the religious realm but are commonplace, such as in the political culture of the Federal Republic. Theology thus provides tools for studying religious moral regulation as well as contributes to the interdisciplinary context for a more thorough analysis of general social moral regulation.

1 Hinführung: Politik und Moral

Das Verhältnis von Politik und Moral ist seit jeher intrikat. Die gegenwärtigen politischen Debatten um Klimawandel und Pandemie, um Migration und Identität weisen nicht nur selbst einen erheblichen Gehalt an Moral auf, sondern sind auch begleitet von beständigen Auseinandersetzungen darum, ob und wieviel Moral in der Politik eigentlich legitim sei. Einerseits werden „Sternstunden“ des Politischen regelmäßig gerade dort ausgerufen, wo politische Debatten unmittelbar moralische Überzeugungen der an ihnen Beteiligten abbilden: sei es, dass Greta Thunberg vor der UN-Vollversammlung spricht, oder, dass das deutsche Parlament sich in Aufhebung des Fraktionzwangs mit medizinethischen Grundfragen befasst. Andererseits wird ein Zuviel von Moral in der Politik mithilfe von Begriffen wie Hypermoral (Arnold Gehlen; Grau 2020), (Über-)Tribunalisierung (Marquardt 1981, 39 ff.; Viefhues 1988), Moralismus (Lübbe 1987; Neuhäuser/Seidel 2021) oder eben Moralisierung diagnostiziert.¹ Verwiesen wird hierbei insbesondere auf problematische Folgen übermäßigen Moralimports in die Politik wie Konfliktverschärfung, Polarisierung und Unfähigkeit zum Kompromiss einerseits, Unsachlichkeit, Unterkomplexität und Folgenblindheit andererseits.

1 Auch Formeln wie „Politischer Kitsch“ (Grau 2019) gehören in dieses Umfeld.

Historisch lässt sich eine Bedeutungsverschlechterung der Begriffe „Moralist“, „Moralismus“, „moralisieren“ bereits im 17. und 18. Jahrhundert nachweisen (Lamsfuss 1984). Für die neuere deutsche akademische und publizistische Diskussion um das richtige Verhältnis von Moral und Politik sind vor allem zwei Referenzpunkte einschlägig: zum einen die seit dem 19. Jahrhundert virulente Auseinandersetzung um die Legitimität radikaler politischer Forderungen insbesondere der politischen Linken, wie sie schon Max Webers klassischem Vortrag „Politik als Beruf“ (1919) zugrunde liegt, und zum anderen die Debatte um die Frage, ob die Menschheitsverbrechen des Nationalsozialismus durch eine Freisetzung des Politischen von moralischen Ansprüchen oder umgekehrt gerade durch die Moralisierung von Politik ermöglicht wurden.² Die Auseinandersetzung um die (Ent-)Moralisierung des Politischen im NS stand dabei ihrerseits wieder im Kontext zeitgenössischer Deutungskonflikte um das Verhältnis von Politik und Moral in der frühen Bundesrepublik, um 1968 und nach 1989/91. Das macht die Zuspitzungen dieser Auseinandersetzungen in Deutschland begreiflich: Wenn es um die Dosierung von Moral im Politischen geht, steht die Möglichkeit einer totalen Perversion des Politischen konnotativ im Raum.

In solche Auseinandersetzungen ist Theologie in mehrfacher Weise involviert. Den einen gelten die politischen Interventionen der Kirchen als inadäquate „Moralpredigten“, den anderen als Ausübung eines unaufgebbaren kirchlichen „Öffentlichkeitsauftrages“. Darüber hinaus scheint Moral in der Politik auch dort, wo sie nicht religiös unterfüttert wird, unerwünschte Züge des Religiösen zu tragen: einen fundamentalistischen, die Welt im absoluten Sinne in gut und böse einteilenden, beständig ins Unbedingte ausgreifenden, andere Positionen verketzernden Sinn. Insofern ist die Frage nach Politik und Moral für die Theologie als wissenschaftliche Reflexion von Religion eine spezifische Herausforderung. Im Folgenden wird die These vertreten, dass Theologie auch zum interdisziplinären Studium von Moralisierung etwas beizutragen hat. Insofern die (hier allein betrachtete) christliche Religion bei Lichte betrachtet nicht so sehr als Instanz der Moralisierung denn als Instanz der Moralregulation zu verstehen ist, bietet die Theologie eine Reihe reflexiver Ressourcen zur Analyse von Moralisierungs- und Entmoralisierungspraktiken. Um diese These zu belegen, wird zunächst der hier verwendete Begriff von Praktiken der Moralisierung und Entmoralisierung definiert (2.), bevor der theologische Diskurs über Moralisierung und Entmoralisierung exemplarisch (3.) sowie am Beispiel der Flüchtlingspolitik seit 2015 vertieft

2 Für eine Deutung des Nationalsozialismus als Moralisierung des Politischen argumentierten etwa sozialphilosophisch Hermann Lübbe (1987, 7 ff.) gegen Max Horkheimer (1947/1967), juristisch Herlinde Pauer-Studer und James David Velleman (2017) gegen Gustav Radbruch (1946), theologisch Reiner Anselm (2006, 84) gegen Karl Barth (1946, 26). Eingehender dazu vgl. Moos (2018, 255 f.).

dargestellt wird (4.). Abschließend wird die These mit Blick auf Forschungsperspektiven entfaltet (5.).

2 Moralisation und Entmoralisation als Forschungsgegenstand

2.1 Moralisation

Der Begriff der Moralisation ist nicht nur im Alltagssprachlichen Gebrauch (Möhring-Hesse 2013), sondern in der Regel auch im wissenschaftlichen Kontext mit einer negativen oder wenigstens skeptischen Konnotation versehen. Moralisation bringt Moral mit etwas in Verbindung, das nicht oder nicht in dieser Weise moralisch sein *sollte*. „Mit dem Terminus ‚Moralisation‘ [...] sollen diskursstrategische Verfahren (pragmatischer bzw. rhetorischer Art) operationalisiert werden, in denen die Beschreibung von Streitfragen und erforderlichen Handlungen mit moralischen Begriffen eingeführt werden“ (Becker et al. in diesem Band). Eine solche Engführung steht insbesondere der abwägenden Argumentation entgegen. Moralisation verhindert potentiell die Lösung komplexer Probleme und „ist polemogener Natur“ (Luhmann 2008, 280); ja, sie kann sogar umgekehrt zur Erosion von Moral führen (Homann 2002, 8).³ Solche Moralisationkritik ruht zumeist nicht auf einer generellen Moralkritik, sondern führt eine wertende Unterscheidung von *angemessener* Moral und *unangemessener* Moralisation ein (Körtner 2017, 39; vgl. auch Becker et al. in diesem Band).

In einem ersten systematisierenden Zugriff lassen sich ein stärkerer und ein schwächerer Begriff der Moralisation unterscheiden. Im schwächeren Sinne (Moralisation I) bezeichnet Moralisation den Umstand, dass über einen ‚nicht-moralischen‘ Gegenstand moralisch kommuniziert wird. ‚Nichtmoralisch‘ kann ein Gegenstand dabei in *konventioneller* oder in *wesensmäßiger* Hinsicht sein: So wurde über ihn bislang üblicherweise, mindestens im gegebenen sozialen Zusammenhang, nicht moralisch kommuniziert (Möhring-Hesse 2013, 158); oder er ist aus theoretischen Gründen inhärent nicht moralisch, etwa weil er seiner Natur nach in einem anderen Kommunikationsregime beheimatet ist oder sein sollte (Kreitzer et al. 2019; Luhmann 2008,⁴ Grau 2019, 92). Als Referenzphänomen dient

³ Zur Kritik des Moralismus vgl. Neuhäuser/Seidel (2021).

⁴ Zu Luhmann vgl. auch Nassehi (2001, 27, 34); Großmaß (2013).

hier insbesondere die Verlegung von „Fakten“ oder „Sachfragen“ in den Bereich der „Moral“.

In einem stärkeren Sinne bezeichnet Moralisierung die Steigerung der Verbindlichkeit von normativen Geltungsansprüchen bis hin zur moralischen Unbedingtheit (Moralisierung II). Dabei kann entweder eine modale Steigerung (des Empfohlenen hin zum kategorisch Gebotenen) oder eine umfangsmäßige Erweiterung (des in einem spezifischen Kontext Gebotenen hin zum universal Gebotenen) im Blick sein (vgl. dazu Möhring-Hesse 2013, 156). Durch den Rekurs auf moralische Unbedingtheit – etwa im Modus von „Hochwertwörtern“ oder „Delimitationswörtern“ (Becker et al. in diesem Band) – wird bislang Verhandelbares der Verhandlung entzogen: Die modale Steigerung verhindert eine Abwägung mit anderen Geltungsansprüchen, die umfangsmäßige Erweiterung eine kontextuelle Relativierung des vorgebrachten Geltungsanspruchs (vgl. Körtner 2017, 30). Dieser stärkere Begriff von Moralisierung referiert insbesondere auf Phänomene der Vereindeutigung von ‚richtigen‘ Optionen und ‚guten‘ Akteuren.

Moralisierung II bezeichnet also nicht den Einschluss eines Gegenstandes in moralische Kommunikation überhaupt, sondern gleichsam die Intensitätssteigerung moralischer Kommunikation bis ins Unbedingte. Vor allem letzteres zieht Moralisierungskritik auf sich.

2.2 Responsibilisierung

Einen weiteren Zugang zu Phänomenen der Moralisierung bietet der Begriff der Responsibilisierung, der aus den sich auf Michel Foucault beziehenden Gouvernamentalitätsstudien stammt. Sie fragen nicht nach Umfang und Modalität moralischer Kommunikation überhaupt, sondern nach den beteiligten Subjekten, die sich als moralisch ansprechbar, näherhin: als verantwortlich zeigen. Dabei interessiert insbesondere, inwieweit Subjekte moralischer Verantwortung diskursiv bzw. praktisch hervorgebracht werden. „Statt den Status des Subjekts (als autonom, handlungsfähig, kompetent etc.) theoretisch zu fixieren oder bestimmte Handlungszusammenhänge vorweg zu definieren, ginge es darum, wie Menschen durch Verantwortungszuschreibung zu Subjekten gemacht werden und inwiefern sie dabei Handlungsfähigkeit erlangen“ (Buschmann/Sulmowski 2018, 289). Damit reagieren sie auf eine gegenwärtige „Konjunktur von Verantwortungszuschreibungen“ (Buschmann/Sulmowski 2018, 291), die als eine neoliberale Individualisierung gesellschaftsstrukturell bedingter Probleme rekonstruiert und kritisiert wird. So würden etwa soziale und ökologische Probleme unter dem Stichwort der Nachhaltigkeit als Probleme der Lebensführung gerahmt, für die das Individuum als solches verantwortlich gemacht werde. Dabei handelt es sich der Sache nach

um eine spezifische Form der Moralisierung: „Verantwortung für Nachhaltigkeit wird dabei zum Richtmaß einer Bewertung von einzelnen Menschen – eine gescheiterte Verantwortungsübernahme impliziert moralisches Versagen“ (Buschmann/Sulmowski 2018).

Der gouvernementalitätstheoretische Rahmen enthält eine Reihe hochstufiger Prämissen und soll daher im Folgenden nicht vorausgesetzt werden. Für das Studium der Moralisierung ist aber zweierlei zu lernen: Zum ersten kommt ein weiterer Phänomenbereich und entsprechender Begriff von Moralisierung in den Blick. Neben Verschiebungen im Gegenstandsbereich (Moralisierung I) und im Geltungsniveau (Moralisierung II) moralischer Kommunikation lassen sich auch Verschiebungen im Kreis moralischer Subjekte (Moralisierung III) thematisieren, wobei insbesondere die Fremd- und Selbstzuschreibung von Verantwortung einschlägig ist. Zum zweiten ist der von Buschmann et al. gewählte praxistheoretische Zugang für das Thema der Moralisierung insgesamt interessant. So wie nach sozialen Praktiken der Zuschreibung oder auch der Verweigerung von Verantwortung kann nach sozialen Praktiken der Moralisierung und der Entmoralisierung im Allgemeinen gefragt werden. Dieser Spur gilt es nun zu folgen.

2.3 Praktiken der Moralregulation

Im Folgenden werden unter dem Stichwort der Moralisierung soziale Praktiken der Moralregulation aufgesucht.⁵ In dieser Perspektive ist nicht ein inhärent Nichtmoralisches vorausgesetzt, das dann kommunikativ moralisiert oder mit unbedingten moralischen Geltungsansprüchen belegt würde. Vielmehr werden Moralisierung und Entmoralisierung als Teilaspekte einer beständig im Fluss befindlichen sozialen Regulierung des Moralischen verstanden. Es handelt sich um komplexe Praxisbündel der Moralregulation, die immer neu ins Werk gesetzt werden und ihrerseits in der Verhandlung, also Gegenstand diskursiver Praktiken sind. Gesellschaften produzieren Moral, erweitern, intensivieren und extensivieren diese, aber sie halten sie auch auf Distanz, mildern, verlagern, verweigern oder unterlaufen moralische Geltungsansprüche und Adressierungen auf offene und subtile Weise. Sie pflegen, stärken oder schwächen Institutionen (hier verstanden als Praxisbündel) der Moralregulierung. Sie inszenieren Moralisches wie Nichtmoralisches (z. B. Fakten, kulturelle Differenzen oder Individualität) öffentlich, und sie inszenieren die

⁵ Zur Theorie sozialer Praktiken vgl. Reckwitz (2003). Ein Begriff des Moralischen soll hier allerdings nicht vorausgesetzt werden. Vielmehr zeichnen sich Praktiken der Moralregulation gerade dadurch aus, dass sie spezifisch zwischen Moral und Nichtmoral unterscheiden, also einen impliziten Moralbegriff mitführen.

Schwellen und Grenzbereiche, die das eine vom anderen scheiden (Moralisierung/ Entmoralisierung I).⁶ Insbesondere regulieren sie das moralisch Unbedingte in seiner potentiellen sozialen Sprengwirkung (Moralisierung/ Entmoralisierung II). Dabei halten sie Subjektpositionen der Moralität, der Moraldissidenz und der Amoralität vor (Moralisierung/ Entmoralisierung III). Die Grundstruktur ist jeweils, Moral einerseits verfügbar („anwendbar“) zu halten und sie andererseits in Schach zu halten.

Die Pointe des hier gewählten Zuganges liegt mithin darin, Phänomene der Moralisierung nicht isoliert und vor der Hintergrundfolie von statischen Sektoren des Moralischen und Nichtmoralischen zu analysieren, sondern sie als Elemente einer kontinuierlichen, je nach Kontext differierenden und historisch wandelbaren sozialen Moralregulierungspraxis zu verstehen. Jeweils gilt es, die einzelnen Praktiken der Moralisierung und Entmoralisierung zu beschreiben, systematisch zu analysieren und ggf. zu kritisieren.

Praktiken der (Ent-)Moralisierung lassen sich dabei erstens auf der Ebene von Gesellschaften analysieren, wenn etwa Politik, Recht oder Lebensführung als Bezugsgrößen fungieren. Solche Praktiken können nichtdiskursiver (Design; Nudging etc.) oder diskursiver Natur sein; im zweiten Fall kann beispielsweise nach den semantischen Ressourcen und diskursiven Strategien der (Ent-)Moralisierung einzelner Lebensbereiche gefragt werden. Welche Trenn- und Kopplungssemantiken zwischen Moral und dem jeweiligen Feld werden in welchem Kontext in den Dienst genommen? Die Analyse solcher Praktiken kann sich zweitens auf einzelne Gruppen, auf Organisationen oder auch auf Interaktionen im sozialen Nahraum beziehen; und sie kann drittens das Feld der wissenschaftlichen und philosophischen Theoriebildung kartieren, wenn nach (Ent-)Moralisierungspraktiken in Ethik, Sozialphilosophie, Theologie etc. gefragt wird. Insbesondere die politikwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Moralisierungs- und Moralismuskritiken lassen sich so als theoretische *Entmoralisierungspraktiken* rekonstruieren.

Beispielsweise wurden im Feld der Wirtschaft die Debatte um und die Definition und Einführung von Zertifizierungen und Siegeln wie etwa *Fair trade* als Bündel von (Ent-)Moralisierungspraktiken analysiert (Stehr 2007 sowie kritisch dazu Jonas 2018, 392 f., 405). Als diskursiver Kopplungsbegriff fungiert hier üblicherweise – wie in anderer Weise auch im Feld der Politik oder des Rechts – der Begriff der Werte (Körtner 2017, 31); ihm gegenüber stehen Trennformeln wie der Verweis

⁶ Insbesondere wäre in einem praxistheoretischen Zugang zur Moralregulierung kein spezifischer Begriff von Moral, etwa der eines Sets von als allgemein zustimmungsfähig vorausgesetzten Überzeugungen hinsichtlich des Guten und Richtigen, thetisch zugrunde zu legen. Vielmehr wird mindestens die Extension, implizit aber auch die Intension von „Moral“ in Praktiken der (Ent-)Moralisierung mitverhandelt.

auf die Eigenlogik oder Freiheit des Marktes. Für den Bereich der Wissenschaft lassen sich in dieser Perspektive Institutionalisierungen von Compliance und Whistleblowing oder auch Debatten um Finalisierung bzw. zivilgesellschaftliche Einbindung von Wissenschaft analysieren (Moos 2012). Damit sind zugleich Koppungssemantiken benannt; als typische Trennsemantiken fungieren die der Wissenschaftsfreiheit bzw. der wertfreien Wissenschaft. Im Bereich der Medizin sind es vor allem Präventionspraktiken oder auch Praktiken im Umfeld der sogenannten Alternativmedizinen, die als Moralisierungspraktiken analysiert werden können. Auch der Diskurs um einen epigenetischen Neolamarckismus im Gegenüber zu einem genetischen Determinismus trägt moralregulative Züge. Bereits Susan Sontag hat umgekehrt die naturwissenschaftliche Medizin als Entmoralisierungsressource analysiert (Sontag 1981; zur Medizin vgl. auch Möhring-Hesse 2013, 159). Weitere Beispielen ließen sich aus den Feldern des Rechts (vgl. Somek 2021), der Kunst (vgl. Fenner 2013) oder der Lebensführung bzw. der Lebensformen anführen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Bereiche von Politik und Religion.

3 (Ent-)Moralisierung in der Theologie- und Christentumsgeschichte

Die eingangs benannte These, dass Theologie zum interdisziplinären Studium von Moralisierung etwas beizutragen hat, kann jetzt dahingehend präzisiert werden, dass Theologie Ressourcen zum Studium der Praktiken von Moralisierung und Entmoralisierung bereithält, die möglicherweise interdisziplinär anschlussfähig sind. Um diese These zu belegen, wird im Folgenden der theologische Diskurs zu Moralisierung und Entmoralisierung zunächst im Überblick skizziert, bevor er dann an einem spezifischen Beispiel exemplarisch genauer untersucht wird.

Unter den oben unterschiedenen unterschiedlichen Phänomenbereichen und Begriffen der Moralisierung steht der der Moralisierung II (jetzt präziser: Moralregulation II) im Zentrum theologischen Interesses. Die Frage, inwieweit dem Moralischen eine Dimension der Unbedingtheit eignet und inwieweit die Bedingtheit moralischer Ansprüche theologisch zu verteidigen sei, bildet ein Grundthema protestantischer Theologie, auf die ich mich im Folgenden konzentriere. Die hier ins Feld geführten Denkfiguren strahlen zweitens auf den Bereich der Moralregulation III, der Frage nach der Adressierbarkeit moralischer Subjekte, sowie drittens auf den Bereich der Moralregulation I, der Frage nach dem Umfang moralischer Geltungsansprüche, aus. Einzelnen theologiegeschichtlichen Positionen kann hierbei ebenso wenig Rechnung getragen werden wie den komplexen historischen Entwicklungsprozessen, denen diese Denkfiguren unterliegen (vgl. dazu den Beitrag

von Friederike Nüssel in diesem Band). Vielmehr sollen einige Grundstrukturen dieser Denkfiguren im Zusammenhang mit korrespondierenden Praktiken des Christentums⁷ pointiert dargestellt werden.

3.1 Moralregulation II: Gesetz und Gnade

Auf den ersten Blick könnte die christliche Religion als paradigmatische Instanz von Moralisierung II erscheinen. Moralische Geltungsansprüche sind im religiösen Kontext als Gebote Gottes zu verstehen; so fasst es mindestens die mittelalterliche Naturrechtstradition, die unverändert noch für Martin Luther gilt. Damit erhalten sie eine unbedingte Geltung im oben entfalteten doppelten Sinn: In einem konsequenten Monotheismus steht der eine Gott der einen Welt gegenüber, was eine umfangsmäßig unbedingte, mithin universale Geltung göttlicher Gebote impliziert. Insofern Gott unbedingte Autorität zukommt, ist auch jeder modalen Relativierung diviner Imperative ein Riegel vorgeschoben. Theologisch wird diese Unbedingtheit moralischer Geltungsansprüche in der Regel unter den Begriff des *Gesetzes* (Gottes) gefasst.

In seiner unbedingten Geltung wird das Moralische damit zugleich zum religiösen Problem. Aus eigener Kraft, so ein weiter Konsens in der abendländischen Theologie, kann der Mensch diesem Gesetz nicht genügen. Er ist auf die Gnade Gottes angewiesen, die ein Bestehen des schwachen und bedingten Menschen vor den Augen Gottes doch noch ermöglicht. Zieht der Begriff des Gesetzes Moral und Religion zusammen und verleiht dem Moralischen unbedingte Geltung, so lockert der Begriff der Gnade diese Zügel wieder. Entweder, so das Konzept Thomas von Aquins, ergänzt Gott gnadenhaft die naturhaften Ausstattungen und Bemühungen des Menschen. Oder, so das Augustin rezipierende Verständnis Martin Luthers, ist der Mensch bleibend unfähig zur Erfüllung des Gesetzes, weswegen allein die ihm im Glauben gnadenhaft von außen zugerechnete Gerechtigkeit Christi seine Verwerfung verhindern kann. Das Gesetz behält seine moralische Geltung, verliert aber die religiöse (die Heilsrelevanz). Freigesetzt vom Bannfluch des Gesetzes kann der gläubige Mensch getrost tun, was die Situation und das Wohl seines Nächsten je und je erfordern: Er ist frei, Liebe zu üben. Die Präzisierung dieses Verhältnisses

7 Dabei ist nicht behauptet, Praktiken folgten aus der Theorie oder setzten diese um. Vielmehr ist sozialen Praktiken selbst Wissen eingeschrieben, auf das hin sie befragt werden können (Reckwitz 2003). Als solche können sie auch Gegenstand theoretischer Reflexion werden, die sich ihrerseits wiederum in der Modifikation von Praktiken sedimentieren kann.

von Gesetz und Gnade und damit das Problem moralischer Unbedingtheit ist seit der Reformationszeit Gegenstand intensiver Reflexion und Auseinandersetzung.⁸

Fraglos lassen sich also im Christentum und auch in anderen monotheistischen Religionen Bewegungen der Geltungsintensivierung des Moralischen (Moralisierung II) namhaft machen.⁹ Aber diese Bewegungen sind Teil einer umfassenderen Praxis religiöser Moralregulierung, die neben Praktiken der Moralisierung eben auch Praktiken der Entmoralisierung kennt und beide in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander bereithält und aktualisiert. Gesetz und Gnade ist das zentrale moralregulatorische Begriffspaar der christlichen Theologie,¹⁰ ihm korrespondieren moralregulative Praktiken religiösen Sprechens wie die Predigt, die seelsorgliche Ermahnung, Lied und Gebet (vgl. Fritz 2011). Religion ist damit nicht so sehr eine Kulturtechnik der Moralisierung, sondern (viel mehr als, aber eben auch) eine Kulturtechnik der Regulierung und des Auf-Abstand-Haltens unbedingter Moral.¹¹

3.2 Moralregulation III: Sünde und Heiligung

Der gleiche Befund ergibt sich hinsichtlich der Adressierung moralischer Akteure. Der traditionelle Begriff der Sünde fungiert hier selbst in beide Richtungen: Er fundiert einerseits die Einsicht in eine grundlegende Adressierbarkeit des Menschen durch das göttliche – immer auch: moralische – Gesetz, steht also für moralische Zurechenbarkeit. Auf der anderen Seite steht er insbesondere in der augustini-schen und lutherischen Tradition für die fundamentale Korruption der menschlichen Fähigkeit, gut zu handeln. Als moralisches Subjekt ist der Mensch nur bedingt tauglich; er ist der göttlichen Vergebung bedürftig. Was diese wiederum für seine moralische Adressierbarkeit austrägt, ist dann im Einzelnen sehr differenziert beurteilt worden. Jedenfalls sind der hamartiologische, d. h.: auf die Sünde bezogene, Lehrkomplex und die ihm entsprechenden Praktiken der Beichte und Absolution, des Ablasses, der Gewissenserforschung und der Seelsorge (vgl. Körtner 2017, 26; Moos 2016) prominente Austragungsorte der Moralregulation III.¹² Zu dieser Moral-

⁸ Vgl. etwa Trillhaas (1970, 75–85) zum Thema der Adiaphora.

⁹ Kritisch dazu Friedrich Wilhelm Graf, vgl. <https://www.evangelische-aspekte.de/denkende-religion-statt-kuschel-kurs-und-moralismus/>, 20.6.2021.

¹⁰ Körtner (2017, 99): „Die ethische Konsequenz der Lehre von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein aus Gnade und vor allem allein durch den Glauben besteht in der Entmoralisierung der christlichen Religion sowie in der Begrenzung der Moral in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft.“

¹¹ Das heißt nicht, dass diese Balance aus normativer Perspektive immer zufriedenstellend wäre. Kritisch etwa Friedrich Wilhelm Graf, wie in Fußnote 9.

¹² Auch geistliche Lieder lassen sich hier nennen; vgl. Disselhoff (1866, 131–137).

regulation gehören, eher auf moralsteigernder Seite, noch die Versuche moderner evangelischer Theologie, den lutherischen anthropologischen Pessimismus aufzuheben und den Menschen mindestens in den Stand und in die Verantwortung zu setzen, die ihm geschenkte Freiheit zu „bewähren“ (Trillhaas 1970, 9; Huizing 2013).

Ein zweiter, seiner Anlage nach noch stärker zur Differenzierung der Reflexion moralischer Subjekthaftigkeit fähiges Lehrstück ist die Schöpfungslehre. Mit den einzelnen Topoi der grundlegenden Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf, der Allmacht Gottes und der göttlichen Weltregierung reflektiert sie klassisch die Endlichkeit menschlicher Freiheit und Handlungsmacht.

Drittens sind es christologische und pneumatologische Lehrelemente, die zur Regulation menschlich-moralischer Subjekthaftigkeit in den Dienst genommen wurden. Ebenso wie der Mensch nur bedingt als Subjekt des Glaubens gelten kann, weil vielmehr der Heilige Geist den Glauben wirkt, so ist der Mensch auch nur bedingt als Subjekt der nach reformatorischer Tradition aus dem Glauben fließenden Liebe, also des guten Tuns, in Anspruch zu nehmen. „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20): Liebe verdankt sich einer Transformation oder sogar Substitution des Subjekts. Entsprechend tritt mit dem Liebesgedanken die normativ-moralische Adressierung des Subjekts hinter die Berücksichtigung hinter einen situativen Pragmatismus zurück: Was tut not?

Andererseits ist die Restitution des korrumpierten Subjekts im Stande der Gnade auch als Wiedergewinnung moralischer Adressierbarkeit gedacht worden. Das ist Gegenstand des Topos der Heiligung. Im klassischen Luthertum eher passiv gedacht, wurde sie etwa im Methodismus in Form einer gezielten und, eben, *methodischen* Arbeit an sich selbst als wichtiges Feld religiös-moralischer Praxis etabliert. In der Moderne ist dann generell eine Ethisierung dogmatischer Topoi konstatiert worden: Im Gesamtumfang christlicher Lehrbestände treten moralbezogene Bedeutungen in den Vordergrund. Auf die Seite der Moralisierung ist etwa der prominente Topos der Bewahrung der Schöpfung zu rechnen, der nun nicht mehr Gott, sondern den Menschen als Subjekt positioniert. Damit verbundene Praktiken sind theologisch ihrerseits als Moralisierungspraktiken verstanden und kritisiert worden: „Wenn Menschen auf Kirchentagen eine große Weltkugel auf ihren Händen durch den Raum balancieren, um so die Verpflichtung zur Bewahrung der Schöpfung zu versinnbildlichen, veranschaulichen sie damit, wie weit bereits auch in den Kirchen die Hypermoral um sich gegriffen hat. Nicht Gott, sondern der Mensch hält die Welt in seinen Händen“ (Körtner 2017, 31).

3.3 Moralregulation I: „Zweireichelehre“ und „Königsherrschaft Christi“

Doch der theologische Diskurs um Moralregulierung betrifft nicht nur die Unbedingtheit der Geltung und die Adressierbarkeit des moralischen Subjekts, sondern auch die moralisch valenten Sachbereiche (Moralregulation I). Das wird im Folgenden am Beispiel der Politik dargestellt.

Wiederum schließt Martin Luther an augustinische Traditionselemente an, wenn er zwischen zwei Regimenten von Gottes Weltregierung unterscheidet. Gott regiert das Reich zur Linken, das Reich der Welt, mit dem Schwert: mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit und damit mit Zwang und Gewalt. Ziel dieses ‚politischen‘ Regiments ist die Eindämmung des Bösen, das ohne Zwangsmaßnahmen überhandnähme. Im Reich zur Rechten, dem Reich Gottes, regiert Gott mit Hilfe der geistlichen Obrigkeit, die allein mit dem Wort, also im Modus der innerlichen Überzeugung, auf die Herzen einwirkt. Hier, nicht aber im Reich zur Linken, gilt insbesondere der moralische Maßstab des unbedingten Gewaltverzichts, wie er in der Bergpredigt niedergelegt ist. Moralregulation besteht hier mithin zunächst in der Differenzierung verschiedener Moralen für verschiedene Sektoren, an denen der Einzelne je und je Anteil hat.¹³ Der Sache nach handelt es sich aber um eine Entmoralisierungsstrategie für das Politische, insofern dort äußere Observanz an die Stelle inneren Mitvollzugs und ein ermäßigt-pragmatisches Regulativ an die Stelle unbedingter moralischer Ansprüche treten.

Dieses bei Luther spannungsvolle und nie einheitlich vorgetragene Konzept ist im konfessionellen Luthertum des 19. und im Neuluthertum des 20. Jahrhunderts in Richtung auf eine „Eigengesetzlichkeit“ des Politischen, mithin auf eine vollständige Freisetzung von moralischen Ansprüchen, ausgezogen worden – allerdings kaum je so weit, wie es die entsprechenden Kritiken Ernst Troeltschs und Karl Barths nahegelegt haben. Denn die politische Ordnung erschien hier eben aufgrund ihrer Containment-Funktion für das Böse als eine göttliche Ordnung. Inwieweit diese Ordnung aber materialiter für christlich-moralische Normierungen offensteht, ist etwa im lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts unter Konzepten wie „christlicher Staat“ oder „Schöpfungsordnung“ diskutiert worden. Praktiken des Eides, der Ablehnung des Beamtenstatus für Nichtchristen oder der Todesstrafe haben hier je und je als Schibboleth fungiert, insofern sie als Belege der bleibenden Gültigkeit religiös-unbedingter Normen auch im Feld des Politischen interpretiert werden konnten. Der moralregulative Charakter dieser lutheri-

¹³ Vgl. dazu auch die Tradition der Dreiständelehre und der mit ihr verwandte Begriff des Berufs.

schen Lehrtradition wird insbesondere in der sukzessiven Etablierung des „Kompromisses“ zu einem politisch-ethischen Kernbegriff im 20. Jahrhundert deutlich.

Im Kontext einer sich auf Karl Barth beziehenden Bekenntnissethik ist hingegen ein direkterer Anspruch christlich-moralischer Normierungen unter der theologiepolitischen Kampfformel der „Königsherrschaft Christi“ der „Zweireichelehre“ entgegengesetzt und insbesondere in der Ausrufung des *status confessionis* in politischen Einzelfragen praktisch ins Werk gesetzt worden. Beide Stränge finden sich in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, die insofern ein spezifisches Dokument theologischer Moralregulation des Politischen darstellt. Neueren Datums sind Semantiken wie „öffentliche Theologie“ und „Weltethos“, die auf unterschiedliche Weise auf Intensivierung der Kopplungen zwischen religiöser Moral und Politik ausgelegt sind. Korrespondierende Praktiken sind insbesondere solche der kirchlichen bzw. interreligiösen Politikberatung. Doch auch an dieser Stelle ist immer auch Entmoralisierung betrieben worden. Hierzu gehört eine spezifisch situationsethische Ausrichtung, die die Gültigkeit allgemeingültiger Normen entweder generell oder mindestens für bestimmte „Grenzsituationen“ bestreitet (vgl. EKD 2008), in denen der Einzelne sich unmittelbar von Gott gefordert (in den „Gehorsam“ gerufen) erfährt.

Insgesamt, fungiert, so die theologische Kernthese, Religion nicht primär als Moralisierungsgewalt, sondern als Bündel von Praktiken der Moralregulierung. Sie hält Unbedingtheitsmomente des Moralischen präsent und erlaubt zugleich, diese auf Abstand zu halten. Insbesondere das (protestantische) Christentum setzt Moral in ihrem unbedingten Anspruch und ihrer Abstandsbedürftigkeit ins Werk. In der Regel sind religiöse Praktiken dabei nicht distinkt in Moralisierungs- und Entmoralisierungspraktiken zu unterscheiden. Vielmehr verbinden sie beides: Es handelt sich um moralregulative Praktiken. Theologische Diskurse stehen in einem komplexen Wechselverhältnis zu den religiösen Praktiken, die sie reflektieren und auf die sie zurückwirken.

4 Die Debatte um die Flüchtlingspolitik als Beispieldiskurs

Als Beispiel für eine religiöse bzw. theologische Moralregulation im Feld des Politischen dient im Folgenden die theologische Debatte in Deutschland um den politischen Umgang mit Geflüchteten seit dem Herbst 2015. In ihr werden moralisierende wie entmoralisierende Traditionselemente aktualisiert und transformiert. Zugleich ist die Debatte, der polarisierten Zeitsituation geschuldet, insofern spezifisch zugespielt, als sich Moralisierung und Entmoralisierung mindestens für eine gewisse Zeit

auf unterschiedliche Akteure in der Debatte verteilen. Insofern lassen sich beide moralregulativen Aspekte zunächst unabhängig voneinander studieren.¹⁴

4.1 Moralisierung

In ihrer Erklärung „Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge“ vom September 2015 (EKD 2015) treten die leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands für eine „gelebte Willkommenskultur“ ein und aller Fremdenfeindlichkeit entgegen. Die Erklärung steht unter dem Psalmwort vom Zuflucht gewährenden Gott und beginnt in hohem theologischen Ton:

Gott liebt seine Geschöpfe, und will ihnen Nahrung, Auskommen und Wohnung auf dieser Erde geben. Wir sehen mit Sorge, dass diese guten Gaben Gottes Millionen von Menschen verwehrt sind. Hunger, Verfolgung und Gewalt bedrücken sie. Viele von ihnen befinden sich auf der Flucht. So stehen sie auch vor den Toren Europas und Deutschlands. Sie willkommen zu heißen, aufzunehmen und ihnen das zukommen zu lassen, was Gott allen Menschen zugedacht hat, ist ein Gebot der Humanität und für uns ein Gebot christlicher Verantwortung.

Die humanitäre Verpflichtung besteht jedem einzelnen Schutzsuchenden gegenüber, mithin universal. Als Adressaten dieser Verpflichtung nennt die Erklärung „[u]nsere Gesellschaft“, namentlich „Kirche, Zivilgesellschaft, Staat und Politik“, darüber hinaus ist Europa als Ganzes im Blick. Der Geltungsmodus der Verpflichtung ist mittels der Humanitätssemantik begrenzt,¹⁵ mit der der „christlichen Verantwortung“ aber moralisch gesteigert.

Vier Monate später veröffentlicht der Rat der EKD (2016) eine Stellungnahme „zur Situation von Flüchtlingen“. Ohne sie zu benennen, spiegelt die Erklärung die organisatorischen Schwierigkeiten der Flüchtlingshilfe wie auch die Ereignisse in der Silvesternacht 2015 in Köln wider. Insofern werden die Bedeutung der Stabilität staatlicher Strukturen sowie die „Notwendigkeit der Anerkennung des Rechts und der Grundwerte unseres Landes“ betont. Unverändert wird jedoch verwiesen auf den humanitären Imperativ gegenüber Schutzsuchenden, der mittels des Doppelgebots der Liebe (Mt 22,37–39) und der zur Unbedingtheit Kantischer Pflichtenethik affinen Goldenen Regel (Mt 7,12; vgl. dazu Reuter 2015, 88) biblisch intensiviert wird.

Gegen die aufkommende Kritik verteidigt der damalige EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm die kirchlichen Stellungnahmen und präsentiert sein

¹⁴ Die nachfolgenden Passagen sind eine Überarbeitung von Moos (2018, 249–254, 257–259).

¹⁵ Zur Semantik der Humanität siehe unten.

Konzept einer „Öffentlichen Theologie“ als deren Hintergrundtheorie (Bedford-Strohm 2016). Es gehe darum, „christliche Orientierungen“, die auf einem „klaren theologischen Profil“ gründen, „in den Diskurs einer weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit hinein [zu kommunizieren]“. Dieses theologische Profil sei nicht bloß Ethik; es handle sich vielmehr um in „Spiritualität“ gegründete materiale Überzeugungen, die es mithilfe der „Sprache der Vernunft“ (Bedford-Strohm 2016, 10) im öffentlichen Diskurs zur Geltung zu bringen gelte. Die zugrundeliegende Denkfikur ist Dietrich Bonhoeffers Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und säkularer Welt (Bonhoeffer 1992, 48–50; vgl. auch Huber 1991, 108). Die Kirche ist *Kirche für die Welt*: in die säkulare Weltwirklichkeit hineingestellt, aber zugleich deren Gegenüber. Ebenso ist die theologische Ethik das Gegenüber des weltanschaulich-pluralen Diskurses. Denn der Gegenstand der „ergebnisoffenen Diskursivität“ sind nicht die theologisch-ethischen „Grundorientierungen“, sondern lediglich „die politischen Konsequenzen, die daraus folgen“ (Bedford-Strohm 2016, 11). Es gibt einen inhaltlichen religiös-moralischen Überzeugungskern, den die Kirche bzw. die theologische Ethik in der Öffentlichkeit versucht, plausibel zu machen, über den sie aber nicht mit sich reden lässt. Das Verhältnis dieser politiktranszendenten religiösen Moral zur Politik ist das der Deduktion: Aus Grundüberzeugungen werden „Konsequenzen“ abgeleitet, wenngleich letztere diskursiv verhandelbar, also offenbar nicht deduktiv vollständig bestimmt sind.

Ein ähnliches Modell, wenngleich nicht unter dem Stichwort der Öffentlichen Theologie, legt der Kirchenpräsident der hessen-nassauischen Kirche, Volker Jung, zu Grunde. Er schreibt (2016, 10):

In den vergangenen Monaten haben die Kirchen die Flüchtlingspolitik von Angela Merkel unterstützt. Sie haben dies in der Überzeugung getan, dass die Bundeskanzlerin tut, was christlich geboten ist und – das ist für den politischen Diskurs das entscheidende Argument – dass dies in Übereinstimmung steht mit der rechtlichen Verpflichtung durch Grundgesetz, Genfer Flüchtlings- und Europäische Menschenrechtskonvention.

Die Zustimmung der Kirchen zur Flüchtlingspolitik der Bundeskanzlerin beruht auf einer doppelten Konkordanz: Ihre Politik stimmt mit dem christlich Gebotenen und mit dem Recht überein. Das impliziert, dass das christlich Gebotene unabhängig von Politik und Recht zunächst festzustellen ist (nämlich aus der biblischen Botschaft, vgl. Jung 2016, 8), dann mit Politik und Recht verglichen wird, und das Ergebnis dieses Vergleichs schließlich die Zustimmung der Kirchen zu einer politischen Option konditioniert. Wiederum ist eine politik- und rechtstranszendente religiöse Moral des Christentums vorausgesetzt, die dann in den politischen Prozess hineinartikulierte wird.

Diesen kirchlichen Stellungnahmen ist also zweierlei gemeinsam: *Erstens* lassen sie sich als Fälle von Moralisierung I verstehen. Sie vertreten – auf der Linie

früherer Einlassungen (Gemeinsames Wort der Kirchen 1997, dazu auch von Scheliha 2017) – eine dezidiert universalistische und insofern umfangsmäßig entgrenzte Position in der Flüchtlingspolitik: Jeder Schutzsuchende hat grundsätzlich Anspruch auf Hilfe. *Zweitens* handelt es sich um Formen von Moralisierung II, da die genannten kirchlichen Stellungnahmen diese politische Position als unmittelbar aus christlichen Grundüberzeugungen folgend, letztlich als biblisch fundiert und damit als unbedingt gültig präsentieren. Hiergegen vor allem wurde Widerspruch eingelegt.

4.2 Entmoralisierung

Eine Reihe von theologischen Kritikern wendet sich gegen den biblisch gestützten Universalismus. Anstelle einer direkten Verbindung zwischen religiös-unbedingter Moral und politischer Stellungnahme betonen sie den Abstand von religiöser Moral und Politik (Entmoralisierung II). So kritisiert Günter Thomas (2016, 12) den „radikalen moralischen Universalismus“ der EKD als eine „Anmaßung grenzenloser Verantwortung“. Theologisch argumentiert er, in der Selbstzuschreibung einer universalen „Weltverantwortung“ habe sich die Kirche selbst an die Stelle von Gottes Weltfürsorge gesetzt, was zur grenzenlosen Selbstüberforderung führe. Ethisch mahnt er an, jede konkrete, gehaltvolle Verantwortung sei notwendig begrenzt; unbegrenzte Verantwortung sei folglich notwendig unkonkret und werde zum leeren moralischen Pathos. Hinsichtlich des moralischen Selbstverhältnisses konstatiert er schließlich einen „Habitus einer rechtschaffenen moralischen Überlegenheit“, der keinen Zweifel kenne. Thomas selbst plädiert für einen „moralischen Realismus“, der Verantwortung nicht über die „Grenzen“ eigener Möglichkeiten und Ressourcen hinaus konzipiert und auch partikulare Interessen anerkennt (Thomas 2016, 13, 14, 15).

Für Ulrich Körtner sind die kirchlichen Stellungnahmen Ausdruck einer Gesinnungsethik im Sinne Max Webers, die lediglich an der moralischen Qualität der eigenen Handlungsweise, nicht aber verantwortungsethisch an den Folgen des Handelns interessiert sei (vgl. Weber 1919, 113–252). Er kritisiert einen Biblizismus kirchlicher Stellungnahmen, die direkt aus biblischen Rechtstexten oder Narrativen politische Forderungen ableiteten. Zudem hätten die Kirchen staatlichen Rechtsbruch wie die Außerkraftsetzung des Dubliner oder Schengener Abkommens moralisch für legitim erklärt, wohingegen die reformatorische Zweiregimentelehre gerade die staatliche Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen, betone. Gegen solcherlei Gesinnungsethik sei verantwortungsethisch darauf hinzuweisen, „dass gerade der offene Verfassungsstaat ohne Grenzen und Begrenzungen nicht bestehen kann“ (Körtner 2016b, 8). Die Kontrolle über das Staatsgebiet und somit die Auf-

rechterhaltung einer integren Staatlichkeit seien nicht zuletzt Voraussetzung dafür, überhaupt einen wirksamen Flüchtlingsschutz erbringen zu können (vgl. Körtner 2016a, 293).

Thomas wie Körtner kritisieren also nicht grundsätzlich die moralische Intervention der Kirchen in die Politik. Vielmehr halten sie deren Stil und Inhalt für unangemessen. Thomas stellt ab auf die Unbegrenztheit kirchlich propagierter Verantwortung, die zu einer Entkonkretisierung und damit Entleerung von Verantwortung führe; Körtner auf das Moment der Gesinnung selbst, das die moralische Selbstgewissheit über die skrupulöse Folgenabschätzung und den diskursiven Austrag der Meinungen stelle. Sie machen damit, so lässt sich rekonstruierend sagen, jeweils ein religiöses Moment in der kirchlichen Moralphroduktion namhaft, das sie für politisch schädlich halten: Thomas die Unendlichkeit des Verantwortungshorizonts, Körtner die Unbedingtheit der Forderung (vgl. Barth 2003, 315–344). Erstere übersteigt die Möglichkeiten nationaler (und europäischer) Politik, zweite sprengt den Kompromisscharakter des Politischen selbst, weil sie keine Abwägung erlaubt. Gegen diese Überforderung der Politik durch Moralisierung II gehen sie mit klassischen theologischen Unterscheidungsfiguren vor: mit der Unterscheidung von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem, wie auch mit der Zweiregimentelehre, die mit Max Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik verwoben wird.

An dieser Stelle setzt auch Johannes Fischer (2016) an. Er plädiert nicht nur für eine Bändigung religiös übersteigter Moral in der Politik, sondern letztlich für die Ausgliederung von Moral aus dem politischen Kerngeschäft (Entmoralisierung I). Dazu rekonstruiert er Max Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik als Trennung von persönlicher Gesinnung einerseits und der Verantwortung des politischen Amtes andererseits. Darin sieht Fischer auch die Pointe von Luthers Obrigkeitsschrift von 1523, dem Gründungsdokument der Zweiregimentelehre. Die Verantwortung der Politikerin ist keine persönlich-moralische, sondern eine politische Verpflichtung denen gegenüber, die ihr das Amt übertragen haben. In der Demokratie ist sie dem Wohl des politischen Gemeinwesens und dem Wollen der Bürger verpflichtet, das sie umzusetzen hat. Moral hat im Bereich des Politischen damit im Wesentlichen zwei Orte: Erstens geht sie in die vorpolitische Willensbestimmung der Bürger ein. Zweitens hat die Ordnung des Gemeinwesens selbst eine fundamental moralische Qualität. Dass die Politikerin nicht ihrer Gesinnung, sondern dem Bürgerwillen folgt, dass ihre Amtspflichten nicht moralischer, sondern politischer Art sind, ist mithin selbst eine moralische Einsicht.

Für die Kirchen heißt das, dass sie zwar an den beiden genannten Orten moralisch reden dürfen, um Einfluss auf die vorpolitische Meinungsbildung der Bürgerinnen und Bürger zu nehmen und um die Bedeutung der Ordnung des Gemeinwesens

zu affirmieren. Aber sie müssen auch die Unterscheidung zwischen Moral und Politik betonen und „der Moralisierung der Sphäre des Politischen öffentlich mit Entschiedenheit entgegentreten“ (Fischer 2016, 306). Idealerweise fungieren sie also als Agenturen einer Entmoralisierung von Politik im moralischen Interesse. Anstatt also ein religiös-moralisches Wollen fälschlicherweise *als* politische Option zu artikulieren, müssen die Kirchen die Bedingtheiten des politischen Feldes ernst nehmen und dürfen komplexe politische Situationen nicht religiös-moralisch vereindeutigen.

4.3 Ausgleichspositionen

Die Debatte hat in der Folgezeit auf kleinerer Flamme ihre Fortsetzung gefunden. Zum einen wurden Positionen wiederholt und reformuliert (vgl. EKD 2017; Körtner 2017, 115f.). Zum anderen wurde der den kirchlichen Verlautbarungen zugrundeliegende Universalismus von Seiten theologischer Ethiker gegen die Kritik verteidigt (vgl. Just 2017) oder differenziert. Wolfgang Huber hat hierzu betont, dass das christlich-universalistische Ethos einerseits und die Berücksichtigung konkreter, begrenzter Verantwortungsbeziehungen andererseits durchaus theologisch vermittelbar seien: „Dass unterschiedliche Formen der Nähe sich mit unterschiedlichen Formen der (wechselseitigen) Fürsorge verbinden, [...] kann als Teil der geschöpflichen Wirklichkeit menschlicher Existenz dankbar gewürdigt und anerkannt werden“ (Huber 2017, 248). Ähnlich argumentiert Arnulf von Scheliha hinsichtlich der moralischen Unbedingtheit der universalistischen Position. Im Anschluss an Christian Albrechts und Reiner Anselms Konzept des öffentlichen Protestantismus sieht er den protestantischen Beitrag zur politischen Kultur in der Förderung eines zustimmungsfähigen Hintergrundkonsenses (der Zuwendung zu den Schwachen) einerseits und der – inhaltlich divergierenden – Stellungnahmen zu konkreten politischen Sachfragen, die die situativen Kontexte berücksichtigen und sich dezidiert jeglicher Absolutheitsprätention enthalten, andererseits (vgl. von Scheliha 2017, 271f.). So kommt das Universale politisch in einem positionellen Pluralismus zur Geltung. Damit vertrage es sich gerade nicht, abweichende Positionen pauschal als „gesinnungsethisch“ zu diffamieren (vgl. von Scheliha 2017, 265f., 272f.; sowie Huber 2017, 244f.). Die Suche nach einem moral-regulativen Mittelmaß ist hier mit Händen zu greifen; und auch sie wird im Rückgriff auf entsprechende theologische Traditionsbestände unternommen.

5 Theologische Analytik der Moralregulation

Das Problem der Moralregulation im Politischen entsteht nicht erst dann, wenn Religion auf Politik trifft. Politische Diskurse sind vielfach moralisch imprägniert. Die repräsentative Demokratie belässt den Austrag von Interessen und moralischen Überzeugungen, der zur Meinungs- und Willensbildung führt, nicht wie von Johannes Fischer gefordert, im vorpolitischen Raum und beendet ihn mit einer Abstimmung des Wahlvolkes, sondern organisiert den Austrag von Interessen und moralischen Überzeugungen als Zentrum des Politischen selbst: als Parlament. Bürgerinnen und Bürger wählen aus ihren Reihen Personen aus, die sowohl ihre Interessen als auch ihre Überzeugungen vom Guten und Richtigen vertreten sollen, die also sowohl auf Interessen wie auf Moral hin *behaftbar* sind. Sie haben kein imperatives Mandat, aber sie schulden für ihre stellvertretenden Entscheidungen Begründungen, die potentiell auf allen für die politische Willensbildung relevanten Ebenen, also auch auf moralischer Ebene angesiedelt sind. Immanuel Kant (1795/96) hat darauf hingewiesen, dass Politiker diese moralische Verantwortung noch im Modus der Heuchelei faktisch anerkennen. Die Ausgliederung moralischer Verantwortung aus politischer Verantwortung, also die kategorische Entmoralisierung I, ist insofern deskriptiv wie normativ unzureichend.¹⁶

Doch auch eine kategorische Entmoralisierung II, die Ausscheidung unbedingter moralischer Geltungsansprüche, wie sie Ulrich Körtner und Günter Thomas betreiben, verfängt nicht. Moralisch Unbedingtes ist unaustilgbarer Teil des Politischen. Es tritt auf in Gestalt der Kritik bestehender Verantwortungsbegrenzungen, wie sie im flüchtlingspolitischen Diskurs in der Forderung nach einer Öffnung von Staatsgrenzen geradezu symbolisch prägnant wird (vgl. Körtner 2017, 38). Es tritt ebenso in der Gestalt ‚kompromissloser‘ moralischer Überzeugungen auf, die sich nicht per se aus dem politischen Diskurs ausscheiden lassen, sondern umgekehrt, etwa am Ort neuer sozialer Bewegungen, eine wichtige Ressource politischer Beteiligung sind. Das Problem der Moral in der Politik lässt sich also weder durch eine Grenzziehung zwischen Moral und Politik noch durch eine Grenzziehung zwischen ‚guter‘, bedingter, kompromissfähiger Moral und ‚schlechter‘, unbedingtheitsgetränkter und politikuntauglicher Moral lösen. Dennoch bleibt die potentielle politische Sprengwirkung unbedingtheitsaffiner Moral, auf die Thomas, Körtner und Fischer zurecht hingewiesen haben. Das ins Unbedingte drängende Moralische ist potentiell polemogen, antiplural und polarisierend. Damit ist es ein zwar für die Legitimität unverzichtbarer, aber beständig

¹⁶ Auf die Vernachlässigung der Repräsentativität in der Demokratie bei Fischer weist auch von Scheliha (2017, 267) hin.

gefährlicher Teil des Politischen selbst. So bleibt die Frage, wie der auf Abwägung und Kompromiss ausgelegte demokratische Diskurs starke moralische Überzeugungen einbeziehen kann, auch wenn diese als eindeutig und abwägungsfest, also nichtdiskursiv, auftreten. Wie kann das Unbedingte des Moralischen in das politische Bedingungsgefüge eingehen, ohne dieses zu sprengen?

Wo nicht kategorisch geschieden werden kann, bedarf es der kontinuierlichen Regulation. Im politischen Feld lässt sich eine Vielzahl von eingeübten Praktiken der Moralregulation aufweisen. Die politische Kultur der Bundesrepublik ihre eigene Praxis entwickelt, das moralisch Unbedingte zugleich als Teil des Politischen zu verstehen und pragmatisch einzuhegen. Sie hat der Gesinnungsethik im Sinne Max Webers Orte zugewiesen, indem sie das Gewissen – etwa bei Kriegsdienstverweigerern oder Abgeordneten – juristisch operationalisiert hat. Vor allem aber hat sie es politisch kultiviert. In den bereits erwähnten „Sternstunden des Parlaments“ werden hochgradig moralisch besetzte Entscheidungen insbesondere in bioethischen Fragen ohne Fraktionsdisziplin gefällt. Abgeordnete sind immer ihrem Gewissen verpflichtet, aber hier wird diese Verpflichtung inszeniert und kanalisiert. Darüber hinaus ist es gelungen, das moralisch Unbedingte als Teil des Politischen nicht nur in Ausnahmesituationen zu inszenieren, sondern es als Horizont aller politischen Entscheidungen zu verstehen. Hierfür steht der Begriff der Menschenwürde, der in der pyramidalen Logik des deutschen Verfassungsrechts an der Spitze steht und in seinem juridischen Status zwischen unmittelbarer Verbindlichkeit und Rechtstranszendenz schillert (vgl. Isensee 2006, 173–218). Auch hierum rankt sich ein dichtes Sinngewebe politischer Kultur, das von der öffentlichen Inanspruchnahme der Menschenwürde über die zivilreligiöse Gedenkkultur bis hin zur Rolle und Praxis des Bundesverfassungsgerichtes reicht. Weiterhin gehören dazu das kommunikativ-technische Wegarbeiten moralischer Konflikte in Ethikkommissionen oder auch die Förderung unterschiedlichster religiöser und weltanschaulicher Betätigungen durch den Staat, vermittelt derer dieser seine religiös-weltanschauliche Neutralität aufrechterhält. Noch der strategische moralische Tabubruch in der Parlamentsdebatte affirmiert das Moralische in der Politik, das er zugleich auf Abstand hält.¹⁷

Eine auf Unbedingtheit drängende Moral und das Vorhalten von Praktiken der Moralisierung und Entmoralisierung im Bereich des Politischen sind also keine Alleinstellungsmerkmale der christlich-religiösen Tradition, sondern bereits Bestandteile politischer Kultur als solcher. Damit lässt sich fragen, ob im Feld der Re-

17 Die Diagnose einer einlinigen Moralisierung gegenwärtiger politischer Debatten ist entsprechend differenziert zu betrachten. Dazu vgl. den Beitrag von Reimut Zohlnhöfer in diesem Band.

ligion etwas auf eine spezifische Weise explizit wird, was dem Politischen insgesamt zu eigen ist.¹⁸ Wenn das, mindestens für einen Teilbereich der in Rede stehenden Phänomene, der Fall ist, kann Theologie, die wie dargestellt die religiöse Moralregulation mit ihren eigenen analytischen Instrumenten reflektiert, zum interdisziplinären Studium von Begriff und Phänomenen der Moralisierung Beiträge leisten. Hierbei kommen unter anderem folgende Analysehinsichten in Betracht:

1. Zum einen kann Theologie, zunächst direkt im eigenen Gegenstandsfeld, das politische Engagement religiöser Akteure auf Praktiken der Moralregulation hin untersuchen. Auf welche Weise stellen sie die Verbindung zwischen Politik und Moral her und begrenzen diese (Moralisierung/Entmoralisierung I)? Wie praktizieren sie das Verhältnis von unbedingter Überzeugung und Verhandlung bzw. Kompromissfindung (Moralisierung/Entmoralisierung II)? Welche Verantwortungszuschreibungen an unterschiedliche individuelle und kollektive Akteure nehmen sie vor, und wo wird Verantwortung begrenzt (Moralisierung/Entmoralisierung III)?
2. Zweitens kann sie spezifische Praktiken der Moralisierung/ Entmoralisierung II, also des Unbedingtheitsmanagements in der Moral, beschreiben und religionstheoretisch rekonstruieren. Wenn Religion als Deutung von Lebensführung im Horizont von Unbedingtheit begriffen wird, so werden insbesondere Praktiken, die das moralisch Unbedingte in der Politik symbolisch präsent und zugleich auf Abstand halten, einer religionstheologischen Analyse zugänglich. Eine solche Analyse lässt sich über den Gegenstandsbereich explizit religiösen politischen Engagements (1.) in den Bereich *zivilreligiöser* Praktiken hinein ausziehen.¹⁹
3. Diese Analyse ließe sich drittens traditionsgeschichtlich unterfüttern. Der Symbolvorrat des Zivilreligiösen ist mindestens in westlich geprägten Ländern immer auch christlich geprägt. Damit fungieren auch Elemente religiöser Moralkultivierung und -distanzierung potentiell als öffentliche Ressourcen der

¹⁸ Vgl. dazu aus systemtheoretischer Perspektive Nassehi (2001, 35): „Obwohl sich ethische Moralbegründung und Religion weitgehend voneinander entkoppelt haben, sind beide darauf angewiesen, sich auf Unbedingtheiten zu beziehen. Beide scheinen sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nur gewissermaßen quer zur Gesellschaftsstruktur entfalten zu können. Beide müssen eine letztlich unbeobachtbare, kommunikativ verknappbare Selbstbegründung ihrer Unbedingtheit finden. Wie Religion muss also auch Ethik auf Unbeobachtbares, auf Unsichtbares verweisen. Wie sonst sollte die Paradoxie bearbeitet werden, das Gute des Guten, das Vernünftige der Vernunft, das Menschliche des Menschen, das Moralische der Moral zu begründen?“

¹⁹ Der problematische Begriff der Zivilreligion (vgl. Schieder 2001) ließe sich von hier aus noch einmal neu bestimmen.

Moralregulierung. Das wäre für konkrete historische Lagen,²⁰ mit einiger Vorsicht aber auch für die Gegenwart zu analysieren.

4. Auf dieser religionstheoretischen wie traditionsgeschichtlichen Spur ließe sich viertens das gesamte Spektrum von Entmoralisierungs- und Moralisierungspraktiken in der politischen Kultur untersuchen. Denn, wenn es erstens eine präzise zu beschreibende Problemanalogie zwischen religiöser und ‚allgemeiner‘ Moralregulation im politischen Feld gibt und zweitens historische Linien zwischen beiden aufzuzeigen sind, so dürften theologische Kategorien der Reflexion religiöser Moralregulation – wie etwa die der Unterscheidung der zwei Reiche oder Regimente – als Strukturmodelle der Aufklärung politischer Moralregulation im Allgemeinen fruchtbar zu machen sein.²¹
5. Schließlich ist, wie eingangs gezeigt, auch der wissenschaftliche Diskurs um Moralisierung normativ geprägt. Im Hintergrund steht die Frage, welche Formen politischer Moralregulation als *angemessen* gelten können und welche nicht. An dieser Stelle hätte theologische Ethik, anschließend an die Analysen 1.-4., ihrerseits normativ beizutragen: in der Offenlegung der moralischen Substrukturen moralregulatorischer Praktiken und dann auch in der normativen Stellungnahme.

Hinsichtlich eines solchen Forschungsprogramms ist zu betonen, dass es in keiner Weise auf eine Rethologisierung von Politik – etwa im Sinne der Unterstellung, Moral in der Politik sei „eigentlich“ ein religiöses Phänomen – zielte. Vielmehr geht es darum, theologische Instrumente zur Analyse eines Gegenstandsbereiches in den Dienst zu nehmen. Hierzu haben, das sollte plausibel gemacht werden, kirchen- (1.), religions- (2.) und christentumstheoretische (3.) Stränge theologischer Reflexion ebenso wie deren theologisch-ethische Aufnahme (4., 5.) jeweils Unterschiedliches beizutragen. Wenn sich mit einem solchen Forschungsprogramm ein apologetisches Interesse verbindet, dann allenfalls im Hinweis darauf, dass sich das leidige Problem unbedingter Moral im politischen Feld nicht durch eine diskursive Auslagerung an religiös-„dogmatische“ Akteure lösen lässt.²²

²⁰ Vgl. Moos (2005a; 2005b); Albrecht/Anselm (2015).

²¹ Hierbei ist zu fragen, was dabei einer quantitativen Analyse offenstände (vgl. Becker et al. in diesem Band). In Frage kämen m. E. zuerst die Prävalenz von Semantiken der Kopplung und Trennung. Inwieweit sich auch Strukturmodelle operationalisieren lassen, ist eine interessante Anschlussfrage.

²² So etwa bei Schöne-Seifert (2020, 21f., 25) zu einer insbesondere von den Kirchen eingenommenen „dogmatisch-konservativen“ Position in der Sterbehilfe; vgl. auch Nassehi (2001).

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Christian/Reiner Anselm (Hg.) (2015): *Teilnehmende Zeitgenossenschaft. Studien zum Protestantismus in den ethischen Debatten der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*. Tübingen.
- Alkemeyer, Thomas (2018): Reflexion der Beiträge. Verantwortung als Komplizenschaft oder als gesellschaftskritischer Gegen-Entwurf? In: Anna Henkel/Nico Lüdtke/Nikolaus Buschmann/Lars Hochmann (Hg.): *Reflexive Responsibilisierung*. Bielefeld, 411–418.
- Anselm, Reiner (2006): Von der theologischen Legitimation des Staates zur kritischen Solidarität mit der Sphäre des Politischen. Die Zwei-Reiche-Lehre als Argumentationsmodell in der politischen Ethik des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die theologisch-ethische Theoriebildung in der Gegenwart. In: Tim Unger (Hg.): *Was tun? Lutherische Ethik heute*. Hannover, 82–102.
- Barth, Karl (1946): *Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches*. Stuttgart.
- Barth, Ulrich (2003): Die religiöse Dimension des Ethischen. Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik. In: Ulrich Barth: *Religion in der Moderne*. Tübingen, 315–344.
- Becker, Maria/Ekkehard Felder/Marcus Müller (2024): *Moralisierung als sprachliche Praxis*. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): *Moral und Moralisierung – Neue Zugänge*. Berlin, 123–151.
- Bedford-Strohm, Heinrich (2016): Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht. In: *Zeitzeichen* 7/2016, 8–11.
- Bischof, Norbert (2012): *Moral. Ihre Natur, ihre Dynamik und ihre Schatten*. Wien.
- Bonhoeffer, Dietrich (1992): *Ethik*. DBW Band VI. Gütersloh.
- Buschmann, Nikolaus/Jędrzej Sulmowski (2018): Von „Verantwortung“ zu „doing Verantwortung“. Subjektivierungstheoretische Aspekte nachhaltigkeitsbezogener Responsibilisierung. In: Anna Henkel/Nico Lüdtke/Nikolaus Buschmann/Lars Hochmann (Hg.): *Reflexive Responsibilisierung*. Bielefeld, 281–295.
- Disselhoff, Julius August Gottfried (1866): *Diakonissen-Liederbuch*. Kaiserswerth.
- EKD (2008): *Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung*. Texte 97. Hannover.
- EKD (Hg.) (2015): *Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge, Erklärung der leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands*. Hannover, 10. September 2015.
- EKD (Hg.) (2016): *Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Situation von Flüchtlingen*. Hannover/Breklum, 22. Januar 2016.
- EKD (Hg.) (2017): „... und ihr habt mich aufgenommen.“ Zehn Überzeugungen zu Flucht und Integration aus evangelischer Sicht, Kammer für Migration und Integration. Hannover, Mai 2017.
- Fenner, Dagmar (2013): Kunst und Moral: Zur moralischen Bedeutung von künstlerischen Darstellungen in Abgrenzung von moralphilosophischen Abhandlungen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 67, H. 1 (2013), 35–60.
- Fischer, Johannes (2016): Politische Verantwortung aus christlicher Gesinnung? Über Gesinnungsethik, Verantwortungsethik und das Verhältnis von Moral und Politik. In: *ZEE* 60 (2016), 297–306.
- Fischer, Karsten (2006): *Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat*. Wiesbaden.
- Fritz, Regina (2011): *Ethos und Predigt*. Tübingen.

- Gehlen, Arnold (1969): *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik.* Frankfurt a.M.
- Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (1997): „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gemeinsame Texte 12. Bonn/Hannover/ Frankfurt a.M.
- Graf, Friedrich W. (2011): *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen.* München.
- Grau, Alexander (2019): *Politischer Kitsch. Eine deutsche Spezialität.* München.
- Grau, Alexander (2020): *Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung.* 4. Aufl. München.
- Großmaß, Ruth (2013): „Warnung vor der Moral“ – Zur Funktionsbestimmung von Moral und Ethik in der Theorie Luhmanns. In: Ruth Großmaß/Roland Anhorn (2013): *Kritik der Moralisierung, Perspektiven Kritischer Sozialer Arbeit.* Wiesbaden, 65–82.
- Habermas, Jürgen (1970): Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik. In: *Merkur*, Nr. 264, April 1970, 313–327.
- Homann, Karl (2002): *Vorteile und Anreize: Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft.* Tübingen.
- Horkheimer, Max (1947): *Eclipse of Reason*, New York; deutsch: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.* Frankfurt a.M. 1967.
- Huber, Wolfgang (1991): *Kirche und Öffentlichkeit.* 2. Aufl. München.
- Huber, Wolfgang (2017): *Moralischer Impuls und rechtliche Differenzierung. Für einen erweiterten Blick auf die Debatte zu Flucht und Migration.* In: *ZEE* 61 (2017), 244–249.
- Huizing, Klaas (2013): *Shame on you! Scham als Grundbegriff einer protestantischen Ethik.* In: *ZEE* 57 (2013), 89–101.
- Isensee, Josef (2006): *Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten.* In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 131 (2006), 173–218.
- Jonas, Michael (2018): *Moralisierung der Marktsphäre? – Verantwortungszuschreibungen in der Inszenierung von Fairtrade.* In: Anna Henkel/Nico Lüdtke/Nikolaus Buschmann/Lars Hochmann (Hg.): *Reflexive Responsibilisierung.* Bielefeld, 391–409.
- Jung, Volker (2016): *Herrschaft des Rechts. In der Flüchtlingsfrage folgen die Kirchen einer Verantwortungsethik.* In: *Zeitzeichen* 4/2016, 8–11.
- Just, Wolf-Dieter (2017): *Menschenrechte für Flüchtlinge.* In: *ZEE* 61 (2017), 250–263.
- Kant, Immanuel (1795/96): *Zum ewigen Frieden* (1795, 2. Aufl. 1796). Ein philosophischer Entwurf. In: *Werkausgabe.* Hg. v. Wilhelm Weischedel, Band XI. Frankfurt a.M. 1968, 191–251.
- Knobloch, Clemens (2018): *Das sogenannte Gute. Zur Selbstmoralisierung der Meinungsmacht.* Siegen.
- Körtner, Ulrich (2016a): *Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik.* In: *ZEE* 60 (2016), 282–296.
- Körtner, Ulrich (2016b): *Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen wichtigen Fragen aus.* In: *Zeitzeichen* 2/2016, 8–11.
- Körtner, Ulrich (2017): *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche.* Leipzig.
- Kreitzer, Rebecca J./Kellen A. Kane/Christopher Z. Mooney (2019): *The Evolution of Morality Policy Debate: Moralization and Demoralization.* In: *The Forum* 17(1), 3–24.
- Lamsfuss, Gerd (1984): *Art. Moralist, Moralismus.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie online.* DOI: 10.24894/HWPh.2605.
- Lübbe, Hermann (1987): *Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft.* Berlin.
- Luhmann, Niklas (2008): *Die Moral der Gesellschaft.* Frankfurt a.M.
- Luther, Martin (1523): *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.* In: *WA* 11, 246–280.
- Marquardt, Odo (1981): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien.* Stuttgart.

- Möhring-Hesse, Matthias (2013): ‚Moralisieren‘ und die Grenzen der Moral. In: Ruth Großmaß/Roland Anhorn (2013): *Kritik der Moralisierung, Perspektiven Kritischer Sozialer Arbeit*. Wiesbaden, 151–165.
- Moos, Thorsten (2005a): Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts. Münster (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus, 5).
- Moos, Thorsten (2005b): Macht, Moral und Moderne. Der Machtbegriff als gesellschaftstheoretische Kategorie in der protestantischen Ethik des 19. Jahrhunderts. In: André Brodacz/Christoph O. Mayer/Rene Pfeilschifter (Hg.): *Institutionelle Macht. Genese – Verstetigung – Verlust*. Köln, 367–382.
- Moos, Thorsten (2012): Theologische Aspekte der Forschungsfreiheit. In: Herwig Grimm (Hg.): *Grüne Gentechnik. Zwischen Forschungsfreiheit und Anwendungsrisiko*. Baden-Baden, 41–65.
- Moos, Thorsten (2016): Eine verlorene Kategorie? Zum Umgang mit moralischer Schuld in der Klinikseelsorge. In: Merle Kristin/Thorsten Moos (Hg.): *Vom Unbehagen an der Schuld*, 214–220 (Praktische Theologie 51, Heft 4).
- Moos, Thorsten (2018): Moralisches Unbehagen. Die theologische Debatte um Flucht und Migration und das Verhältnis von Politik und Moral. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (4), 248–262.
- Nassehi, Armin (2001): Religion und Moral – Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft. In: Gert Pickel/Michael Krüggeler (Hg.): *Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?* Wiesbaden, 21–38.
- Neuhäuser, Christian/Christian Seidel (2021): *Kritik des Moralismus*. Frankfurt a.M.
- Nüssel, Friederike (2024): Moralisierung in theologischer Perspektive – Christliche Ressourcen der Moralisierungskritik und die Chance des Dialogs. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): *Moral und Moralisierung – Neue Zugänge*. Berlin, 207–230.
- Pauer-Studer, Herlinde/James David Velleman (2017): „Weil ich nun mal ein Gerechtigkeitsfanatiker bin“. Der Fall des SS-Richters Konrad Morgen. Berlin.
- Radbruch, Gustav (1946): Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. In: *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1 1946, 105–108.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, 282–301.
- Reuter, Hans-Richard (2015): Grundlagen und Methoden der Ethik. In: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hg.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München, 9–123.
- Schieder, Rolf (2001): *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a.M.
- Schöne-Seifert, Bettina (2020): *Beim Sterben helfen – dürfen wir das?* Stuttgart.
- Simmel, Georg (1904): *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Erster Band. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1989 (Gesamtausgabe, Band 3).
- Somek, Alexander (2021): Moral als Bosheit. In: Alexander Somek: *Moral als Bosheit*. Rechtsphilosophische Studien. Tübingen, 135–167.
- Sontag, Susan (1981): *Krankheit als Metapher*. Frankfurt a.M.
- Steier, Nico. (2007): *Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.
- Thomas, Günter (2016): Kafkaeske Züge. Zur Reichweite von Verantwortung und Macht angesichts der Flüchtlingskrise. In: *Zeitzeichen* 8/2016, 12–15.
- Trillhaas, Wolfgang (1970): *Ethik*. 3. Aufl. Berlin.
- Viefhues, Herbert (1988): Medizinische Ethik in einer offenen Gesellschaft. In: Hans-Martin Sass (Hg.): *Ethik in der ärztlichen Praxis und Forschung*. Hannover, 10–33.

- von Scheliha, Arnulf (2017): Politische Flüchtlingskrise und öffentlicher Protestantismus. In: ZEE 61 2017, 264–273.
- Weber, Max (1919): Politik als Beruf. In: Max-Weber-Gesamtausgabe Abteilung I, Band 17. Tübingen 1992, 113–252.
- Zohlnhöfer, Reimut (2024): Moralisierung im Deutschen Bundestag? Das Beispiel der Corona-Politik. In: Ekkehard Felder/Friederike Nüssel/Jale Tosun (Hg.): Moral und Moralisierung – Neue Zugänge. Berlin, 35–61.