

WEGE ZUM MENSCHEN

Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln

Organ der Evang. Konferenz für Familien- und Lebensberatung e.V.,
der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. (DGfP)
und der Konferenz für evangelische Krankenhausseelsorge

58. Jahrgang · Heft 3 · Mai/Juni 2006

Herausgegeben von: Prof. Dr. Christiane Burbach, Hannover; Prof. Dr. Wilfried Engemann, Münster;
Dr. Jörn Halbe, Ratzeburg; Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, Frankfurt/M.; Dr. Ursula Peukert,
Münster; Prof. em. Dr. Richard Riess, Neuendettelsau; Prof. Dr. Christoph Schneider-Harpprecht,
Freiburg/Br.; Prof. em. Dr. Dr. Hermann Steinkamp, Münster; Prof. Dr. Anne M. Steinmeier, Halle/S.;
Prof. Dr. Heribert Wahl, Trier

Redaktionskreis: Prof. Dr. Christiane Burbach, Prof. Dr. Wilfried Engemann,
Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, Prof. Dr. Christoph Schneider-Harpprecht, Prof. Dr. Heribert Wahl
Geschäftsführende Herausgeberin: Prof. Dr. Anne M. Steinmeier, Talweg 37, 21149 Hamburg
Tel. 040 / 79 61 23 11; Fax 040 / 79 61 23 12; E-mail: steinmeier@lanthalux.de
(verantwort. i. S. des niedersächs. Pressegesetzes)

INHALT

	Zu diesem Heft	205
J. Fischer	Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge	207
U. H. J. Körtner:	Ist die Moral das Ende der Seelsorge, oder ist die Seelsorge am Ende Moral?	225
R. Kunz / M. Neugebauer:	Ethische Seelsorge und Orientierungsvielfalt	246
U. H. J. Körtner:	Sündenvergebung und Schuldübernahme in der Seelsorge	259
Ch. Schneider-Harpprecht:	Was kann die Ethik von der Seelsorge lernen?	270
	Thesen zur Ethikberatung im Alltag der Seelsorge	283
	Bücherschau	287
	Hinweise	290

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes: M. Lachmann: Praktische Theologie des Perspektivwechsels –
U. Gerstenkorn: Religiöse Kompetenz im Alltag der Sterbebegleitung – T. Roser: In der Arena des
Sterbens – E. Everts: Klinische Ethik-Komitees und Krankenhausseelsorge – R. Zitt: Abschied, Trauer
und Neuanfang.

Bezugsbedingungen: Jährlich 64,- € / 65,80 € (A) / 106,- sFr; Mitglieder der Int. Gesellschaft für
Tiefenpsychologie e.V. 52,- € / 53,50 € (A) / 87,- sFr; für Studentinnen, Vikarinnen und Personen,
die nach dem 2. Examen (Vikariat) keine feste Anstellung im Pfarrdienst erhalten haben, gegen
entsprechenden Nachweis 39,- € / 40,10 € (A), 68,- sFr; Einzelheft 16,90 € / 17,40 € (A), 30,80
sFr. Alle Preise zzgl. Porto. Diese Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Die
Bezugsdauer verlängert sich um ein Jahr, wenn keine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. – Für
Rücksendung unverlangter Rezensionsexemplare keine Gewähr.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen; www.v-r.de
E-mail: info@v-r.de (für Bestellungen und Abonnementverwaltung)

Anzeigenverkauf: Gisela Herre-Pawelz

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Ethische Seelsorge und Orientierungsvielfalt

Die Herausforderungen für die kirchliche Seelsorge durch ethischen
Relativismus und Wertpluralismus –
Systematische und pastoraltheologische Erwägungen

Ralph Kunz und Matthias Neugebauer

Zusammenfassung: Der Aufsatz befasst sich mit dem Verhältnis von Ethischer Seelsorge und dem sogenannten ethischen Relativismus und dem Wertpluralismus. Dabei wird in einem ersten Schritt das Verständnis von Ethischer Seelsorge näher bestimmt und in einem zweiten die Konturen des ethischen Realismus nachgezeichnet. Dies wird dann in pastoraltheologischer Hinsicht konstruktiv aufeinander bezogen. Die These ist: Der ethische Relativismus, interpretiert als Quasi-Relativismus gemässigter Gestalt, ist sehr wohl mit Ethischer Seelsorge kompatibel und vermag es sogar, kreative Impulse im Sinne protestantischer Freiheit und Toleranz freizusetzen.

Abstract: The essay deals with the relationship of ethical pastoral care resp. and the so-called ethical relativism resp. the pluralism of values. In a first step it focusses the understanding of ethical pastoral care and in second step it outlines the ethical realism. This is then referred constructionally one on the other in pastoral-theological regard. The thesis is: The ethical relativism, interpreted as quasi-relativism of moderate shape is very probably compatible with ethical pastoral care and is able to give creative impulses in the sense of Protestant liberty and tolerance

1 Das postmoderne Spannungsfeld ethischer Seelsorge

Die lange Zeit eigene Wege gehenden Disziplinen Ethik und Seelsorge sind in ihrem Verhältnis in jüngster Zeit verstärkt ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Das hat mehrere Gründe, die sowohl die Seelsorge als auch die Ethik betreffen.

Dass die Ethik in der Seelsorgediskussion keine Rolle gespielt hat, hängt zunächst damit zusammen, dass sich die Seelsorge der Therapie angenähert und die ethische Fragestellungen weitgehend ausgeblendet hat.¹ Andererseits dürfte darin auch ein Schatten der 68er Bewegung erkennbar sein, die bekanntlich ihre Gesellschaftskritik in einem hohen Maße auf die traditionelle, christlich geprägte Moral hin konzentriert hat.² Dies hat zu einer grundsätzlichen Skep-

¹ Hans Martin Müller, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln, in: PTh 80 (1991), 3–16, 3f; vgl. dazu auch Dieter Stollberg, Therapeutische Seelsorge, München 1969 und Reinhard Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, Göttingen 1988, 27f.

² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Seelsorge und Ethik. Zur ethischen Dimension seelsorgerlichen Handelns, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 87–104, 87.

sis im Umgang mit Normen geführt, die u. a. in einem strikt verstandenen Grundsatz der Nichtdirektivität ihren Niederschlag gefunden hat.

Auch von der Ethik her betrachtet lassen sich Widerstände benennen. So ist ein Grund für das bis in die 80er Jahre reichende Nichtverhältnis von Ethik und Seelsorge die „Auswanderung der Ethik aus der Theologie“.³ Diese hat mit einer Distanzierung der Theologie von der philosophischen Ethik einerseits und der Abwendung von einer einseitigen Fundierung der Ethik in der Dogmatik im Gefolge der Theologie Karl Barths zu tun. Zusätzlich ist darauf hinzuweisen, dass die Ethik mit der Seelsorge nur wenig anzufangen wusste, weil der im Hintergrund stehende Begriff der Seele opak blieb.⁴

Hier hat sich vieles geändert, was nicht im Einzelnen ausgeführt werden kann.⁵ Nur soviel: Zum einen hat sich das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik gewandelt,⁶ zum anderen hat sich ein exklusiv therapeutisch begründeter Seelsorgeansatz als zu einseitig herausgestellt.⁷ Insgesamt dürften es aber in erster Linie der steigende Orientierungsbedarf und die damit verbundene Präsenz von Moral und Ethik sowie die zunehmende Vernetzung der Wissenschaften sein, die zu einer „(Wieder-) Entdeckung der ethischen Funktion von Seelsorge“⁸ geführt haben. Denn Seelsorge hat es mit Ethik zu tun, insofern in der Seelsorgesituation die menschliche *Lebensführung* zum Thema wird.⁹ Oder wie Doris Nauer im Anschluss an Jürgen Ziemer festhält: „Das Hauptziel Ethischer Seelsorge besteht darin, dem Gegenüber dabei behilflich zu sein, eine eigenständige ethische Urteilsfähigkeit und sittliche Kompetenz zu entwickeln.“¹⁰ Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass Seelsorge nicht in toto in ihrer Funktion als ethische Orientierung aufgeht.¹¹ Vielmehr ist mit Friedrich Wintzer davon auszugehen, dass die Seelsorge mehrdimensional verfasst ist, wobei sich wenigstens eine religiöse, eine therapeutische, eine kommunikative und eben eine ethische Dimension unterscheiden lassen.¹²

³ Müller, 3.

⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von Johannes Fischer in diesem Heft.

⁵ Vgl. dazu im Einzelnen Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001, 251 ff; Körtner, 87 ff und Friedrich Wintzer, Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung, in: PTh 80 (1991), 17–26, 21 ff.

⁶ Vielmehr gibt es inzwischen an dieser Stelle Stimmen, die von einer bleibenden Angewiesenheit der Theologischen auf die Philosophische Ethik ausgehen; vgl. Johannes Fischer, Theologische Ethik, Stuttgart 2003, 165.

⁷ Vgl. Eberhard Hauschildt, Zur Seelsorge zwischen Spezialisierung und Globalisierung, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 12–18, 17f.

⁸ Nauer, 251.

⁹ Zur differentiellen Bezugnahme auf Rendtorff vgl. die Beiträge in diesem Heft von Körtner und Fischer.

¹⁰ Nauer, 254.

¹¹ So Eilert Herms: Die ethische Struktur der Seelsorge, in: PTh 80 (1991), 40–63, 53.

¹² Vgl. Friedrich Wintzer, Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung, in: PTh 80 (1991), 17–26, 25. Auch Körtner, 95 spricht von einer ethischen Dimension der Seelsorge.

Unser Fokus ist auf die ethische Dimension der Seelsorge gerichtet und zwar in Korrelation zu einer ganz bestimmten Signatur der Postmoderne.¹³ Ist die Postmoderne wesentlich durch funktionale Differenziertheit, strukturelle Individualisierung und radikale Pluralisierung gekennzeichnet,¹⁴ so evoziert insbesondere das letztgenannte Phänomen in Hinblick auf ethische Seelsorge nicht unwesentliche Widerstände. Die Frage des Verhältnisses von Ethik und Seelsorge weist konsequent auch immer zurück auf das in einer ethischen Seelsorgesituation *präsente Ethos*. Allerdings ist in der pluralistischen Gesellschaft umstritten, was genau als *christliches Ethos* zu gelten hat.¹⁵ Denn in der postmodernen Gesellschaft ist das – wie dann auch immer konkret bestimmte – christliche Ethos eingebettet in eine Pluralität differenter und z. T. konkurrierender Orientierungssysteme religiöser und nichtreligiöser Gestalt. Das bedeutet: Die Postmoderne ist charakterisiert durch einen *Wertpluralismus* und dieser zieht einen *ethischen Relativismus* nach sich, dessen Kern aus der These besteht, dass es universelle moralische Urteile nicht geben kann, weil die Wahrheitsfähigkeit oder Objektivität moralischer Aussagen nicht erweisbar ist.¹⁶ Dieser ethische Relativismus ist insbesondere innerhalb der moralphilosophischen Diskussionen nachgerade zu einem eigenen, wenn auch nicht unumstrittenen Lehrstück gewachsen, bedeutet er doch die radikale Infragestellung ethischer Orientierungsgewissheit. Dies hat auch ersichtliche Auswirkungen auf die ethische Seelsorge. Im Folgenden soll der ethische Relativismus kurz skizziert werden, um in den nächsten Abschnitten auf die Konsequenzen des Wertpluralismus und des ethischen Relativismus für die ethische Seelsorge einzugehen. Abschließend wird ein Fazit formuliert.

2 Der ethische Relativismus

Der ethische Relativismus ist im Kontext des metaethischen Streites um die Wahrheitswertfähigkeit respektive der Objektivität moralischer Urteile ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.¹⁷ Hier haben sich grob betrachtet zwei Hauptrichtungen herausgeschält: der Kognitivismus und der Nonkognitivismus.

¹³ Zum Begriff und zur Begriffsgeschichte des Ausdrucks „Postmoderne“ vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 12 ff.

¹⁴ Vgl. dazu Andreas Wittmann, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Stuttgart 2001, 93.

¹⁵ Körtner, 100.

¹⁶ Vgl. Klaus Peter Rippe, *Relativismus*, in: Marcus Düwell u. a. (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart 2002, 481–486 sowie Klaus Peter Rippe, *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung*, Paderborn u. a. 1993, 11–63. Vgl. auch Djavid Salehi, *Ethischer Relativismus*, Frankfurt a. M. 2002, 33: „Die Kernthese des ethischen Relativismus besteht in der Ansicht, dass Moralen nur relative Gültigkeit besitzen“.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher Edgar Morscher, *Art. Kognitivismus/Nonkognitivismus*, in: Düwell, 36–48, 36f; Thomas Schmidt, *Art. Realismus/Intuitionismus/Naturalismus*, in: Düwell, 49–60, 49–57; Jean-Claude Wolff/Peter Schaber, *Analytische Moralphilosophie*, Freiburg i. Br./München 1998, 130–135.

Die entscheidende Grundannahme des Kognitivismus ist die These, dass moralische Urteile wahrheitswertfähig sind. In moralischen Stellungnahmen artikulieren sich wahre Erkenntnisse und deren Wahrheitsgehalt als *real zugänglich*. Da moralische Werte in kognitivistischen Theorien als reale Teile der Welt gelten, korrespondiert den verschiedenen Spielarten des Kognitivismus in der Regel ein *moralischer Realismus*.

Der Nonkognitivismus bezweifelt hingegen, dass moralische Urteile Wahrheit beanspruchen bzw. gar nicht oder nur teilweise einer rationalen Rechtfertigung unterzogen werden können. Insofern der Nonkognitivismus *Wahrheitswertfähigkeit* moralischer Äußerungen ablehnt, erhält er gleichermaßen eine antirealistische Zuspitzung, dergestalt, dass moralische Eigenschaften, Dinge, Situationen, Handlungen oder Personen nicht real inhärent sind. Der Nonkognitivismus ist demnach durch einen *Skeptizismus* ausgezeichnet und führt in dieser Beziehung den Relativismus als tragendes Argument an. Paradigmatisch ist hierfür der Moralphilosoph John L. Mackie.

Mackie hatte sich mit seiner 1977 erschienen Monographie *„Ethics. Inventing Right and Wrong“* (dt. 1981) als Vertreter eines „ethischen Skeptizismus“ zu erkennen gegeben.¹⁸ Bei der Einschätzung, eine Handlung sei richtig oder falsch, handelt es sich laut Mackie nicht um die Artikulation von objektiven Qualitäten, und insofern gibt es für Mackie überhaupt „keine objektiven Werte“,¹⁹ d. h. auch keine moralische Wahrheit. Wenn es in der Alltagspraxis dennoch permanent zur Objektivierung moralischer Aussagen kommt, so erkennt Mackie darin nur einen unzulässigen Irrtum. Den Grund für diesen Irrtum expliziert Mackie primär anhand einer Humeschen Beobachtung. Demnach neigt der „Alltagsobjektivist“²⁰ zu einer (irrtümlichen) Objektivierung moralischer Überzeugungen, um ihnen eine entsprechende Autorität zu verleihen und um ihre suffiziente Adaption zu erleichtern. Indem moralische Überzeugungen als unabhängig vom handelnden Subjekt bestehend vorgestellt werden, wird dem Agenten deren Adaption und Befolgung erleichtert.²¹

Mackie sichert seinen Zugang durch zwei Argumente ab, die er im Folgenden präzisiert und ausbaut: das *Relativitätsargument* und das Argument der *Absonderlichkeit*. Das erste Argument versucht mit Hinweis auf die faktische Existenz differenter moralischer Orientierungssysteme die Annahme einer verbindlichen Objektivierbarkeit moralischer Äußerungen zu unterminieren.²² Das zweite Argument hingegen versucht durch Angabe einer metaphysischen und einer erkenntnistheoretischen Implikation, die Annahme eines Wertobjektivismus zu destruieren: Wenn es nämlich tatsächlich objektive Werte gäbe, dann würde es sich offenkundig um Entitäten von ganz „absonderlicher Art“ han-

¹⁸ Vgl. John L. Mackie, *Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981, 14.

¹⁹ Mackie, 11.

²⁰ Mackie, 37.

²¹ Vgl. Mackie, 34 sowie Peter Schaber, *Moralischer Realismus*, Freiburg i. Br./München 1997, 37f.

²² Vgl. Mackie, 40f.

deln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären. Diese für Mackie schon an sich gegen jeden Wertobjektivismus sprechende *metaphysische Annahme* erweist sich in seinen Augen als noch stärkeres Argument, wenn sie erkenntnistheoretisch gewendet wird. Denn träfe die Hypothese von der Existenz „absonderlicher Entitäten“ zu, wäre konsequenterweise auch ein entsprechendes „absonderliches Erkenntnisvermögen“, zu postulieren, das sich dann aber, wie Mackie insbesondere mit Blick auf G. E. Moores Intuitionentheorie festhält, letztlich nicht weiter explizieren liesse.²³

Von besonderem Interesse für das hier in Frage stehende Thema ist das erste Argument – das der Relativität. In der folgenden Auseinandersetzung mit und um den moralischen Realismus ist es dabei auch ins Zentrum des Interesses gerückt und entsprechend spezifiziert worden. Hier ist vor allem an Autoren wie Gilbert Harman, Alasdire MacIntyre und Richard Rorty zu denken,²⁴ wobei Harman wohl als „der bekannteste ethische Relativist“²⁵ angesprochen werden dürfte.²⁶ Harman ist der Grundüberzeugung, dass es etwas wie absolute und, gegenüber anderen, höherstehende Moralen bzw. Moralsysteme nicht gibt. Gleichzeitig möchte er aber den Anspruch auf Wahrheitswertfähigkeit moralischer Urteile grundsätzlich nicht preisgeben. Vielmehr kann – seiner Überzeugung nach – ein moralisches Urteil innerhalb eines einzelnen und somit auch immer relativen Orientierungssystems sehr wohl wahr oder falsch sein. Damit entwickelt Harman analog zu Simon Blackburns *Quasi-Realismus* gewissermaßen einen *Quasi-Relativismus*.²⁷

Indem sich allerdings die Wahrheitswertfähigkeit moralischer Urteile primär aus dem Bezugsrahmen des relativen Moralsystems speist, führt dies zu einer *doppelten Irritation*. Denn einerseits läge in der Konsequenz seiner Theorie eine normative Aufladung der faktisch bestehenden Moralsysteme nebst der in ihnen bestehenden Konventionen und dies bedeutete de facto eine „Legitimierung jedweder Konvention“.²⁸ Andererseits müsste die Wahrheitswertfähigkeit selbst radikaler relativiert werden. Wichtig ist hier nun nicht, die verschiedenen Ausprägungen des ethischen Relativismus in extenso zu diskutieren, sondern auf *Verstörungssyndrome* einzugehen, die dessen Rezeption begleitet haben. So wurde im ethischen Relativismus u.a. ein Gefahrenpotential dergestalt er-

²³ Vgl. Mackie, 43f.

²⁴ Vgl. Rippe, Relativismus, 481.

²⁵ Salehi, 59.

²⁶ Gilbert Harman, *Moral Relativism Defended*, in: ders., *Explaining Value: And Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 2002, 3–19, 3: „I argue for a version of what has been called moral relativism.“

²⁷ Zum Quasi-Realismus Simon Blackburns vgl. u.a. Matthias Neugebauer: *Wahrheit ohne Wirklichkeit. Simon Blackburns Quasi-Realismus*, in: Johannes Fischer/Stefan Grotefeld/Peter Schaber (Hg.), *Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*, Stuttgart 2003, 87–106.

²⁸ Salehi, 87.

blickt, dass er für den theoretischen Versuch stehe „alle moralischen Werte zu nivellieren, abzuschaffen, zu zerstören oder ganz einfach zu leugnen“.²⁹

Dem gegenüber ist von Seiten der ethischen Relativisten immer wieder auf die positiven Chancen dieser Sichtweise hingewiesen worden. Und diese werden primär in einer grundsätzlichen Offenheit und Toleranz gegenüber konkurrierenden Moralsystemen sowie in einer größeren Lebensnähe gesehen. Insofern verbleibt der Relativismus in einer gewissen Ambivalenz.³⁰

Es soll nun der ethische Relativismus in seinen Implikationen hinsichtlich der ethischen Seelsorge näher beleuchtet werden. Dabei stellt sich die Ausgangslage wie folgt dar: Es dürfte evident sein, dass in der Ethischen Seelsorge christlicher Provenienz – und um die geht es hier – in gleicher Weise eine *Repräsentationsgestalt des christlichen Ethos* erblickt werden kann. Zur Rolle des Seelsorgers gehört es, „ein bestimmtes Ethos zu repräsentieren“³¹ und auch, „dass der Seelsorger dieses Ethos hinreichend reflektiert hat“³². Vor dem Hintergrund des Faktums der Diversität moralischer Orientierungssysteme und deren theoretischer Fassung in Gestalt einer bestimmten Spielart des ethischen Relativismus, hat dies Konsequenzen für den Seelsorger bzw. die Seelsorgerin, die sich in irgend einer Form dazu verhalten muss. Das gilt generell für das Angebot ethischer Orientierung. Denn es muss hinsichtlich seiner Vermittlung reflektieren, dass es um „individuelle Entscheidungen im Angesicht verschiedener Bestimmungsgrößen“³³ geht.

3 Seelsorge als ethische Orientierung

Die Positionen, die in der metaethischen Debatte zum Wertpluralismus und ethischen Relativismus bezogen werden, lassen sich selbstverständlich auch in unterschiedlichen Seelsorgeansätzen der Gegenwart wiedererkennen. Konservative Theologen tendieren dazu, die Pluralisierung ethischer Normen als gesellschaftlichen Wertezerrfall zu brandmarken.³⁴ Ethische Seelsorge hat aus dieser Perspektive betrachtet die Funktion, aufgrund eines vorgegebenen christlichen Wertekanon, moralische Beratung in Form von Lebens- und Glaubenshilfe gegen den Zeitgeist zu gewährleisten.³⁵

²⁹ Salehi, 17.

³⁰ Vgl. Salehi, 19.

³¹ Körtner, 98.

³² A. a. O.

³³ Witttrahm, 39.

³⁴ Vgl. dazu Müller, 10ff.

³⁵ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang Entwürfe der biblischen Seelsorge evangelikaler Provenienz wie Jay E. Adams, *Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung*, Gießen 1972. Gemässigt ist Helmut Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 1993.

Der Mainstream der evangelischen Seelsorge urteilt über den Relativismus weniger kulturpessimistisch und betont stärker die damit einhergehende Notwendigkeit des ethischen Diskurses.³⁶ So spricht etwa Jürgen Ziemer im ersten Kapitel seiner Seelsorgelehre unter dem Titel „Leben im Ungewissen“ von der Möglichkeit einer „neuen Moral“. Zwar haben traditionelle Vorstellungen von dem, was moralisch richtig, anständig, wohlgezogen und vielleicht auch ‚christlich‘ sei an Plausibilität erheblich eingebüsst. Wichtiger als darüber ein Lament zu anzustimmen, sei es, die Gründe der Veränderungen der ethischen Grundeinstellung, der Normbildung und des Normgebrauches zu erkennen. Nach Ziemer offenbaren die Veränderungen im Blick auf das moralische Verhalten nicht nur Gefahren, sondern auch Chancen. Es sei wichtig, „ethisches Verhalten heute nicht am Erreichen statischer Normwerte aus der Vergangenheit zu beurteilen“³⁷ Ziemer macht klar, dass weder eine radikale Infragestellung ethischer Orientierungsgewissheit noch die Fixierung auf einen christlichen Normenkatalog weiterhelfen. Beides würde die Seelsorge in Widersprüche zum Auftrag der Kirche verwickeln.³⁸

Die Akzeptanz des Wertepluralismus in der Seelsorgelehre entspricht metatextlich dem oben erwähnten *Quasi-Relativismus*, insofern nicht das Ethos, sondern die Kirche bzw. die Tradition als *exklusiver* Bezugs- und Orientierungsrahmen relativiert wird. Ein Relativismus dieser Spielart nivelliert demzufolge nicht alle moralischen Werte. Wenn „statische Normwerte“ kritisiert werden, kommt vielmehr ein grösserer Bezugsrahmen ins Spiel, der ein moralisches Urteil erlaubt und auch in der postmodernen Ungewissheit „moralisch werthaltige und sozial verantwortliche Verhaltensweisen“ identifizieren lässt.³⁹ Für die Annahme, dass sich in solchen Urteilen die Position des *Quasi-Relativismus* äussert, spricht, dass die Unterstützung „der selbständigen ethisch-religiösen Urteils- und Handlungsfähigkeit der Individuen“⁴⁰ in der poimenischen Diskussion der Gegenwart als *Ziel* der ethischen Orientierung verstanden wird. Die Betonung liegt darauf, „dem Gegenüber dabei behilflich zu sein, eine eigenständige ethische Urteilsfähigkeit und sittliche Kompetenz zu entwickeln“⁴¹. Das diakonische Angebot der Ethischen Seelsorge wird in „Abgren-

³⁶ Das gilt auch für die amerikanische Diskussion. Vgl. dazu Nancy J. Ramsay (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*, Nashville 2004.

³⁷ Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre*, Göttingen 2000, 21–39, 33. Vgl. ders., *Ethische Orientierung als seelsorgerliche Aufgabe*, in: Uta Pohl-Patalong/Frank Muchlinsky (Hg.), *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*, Hamburg 1999, 74–88.

³⁸ So Wilhelm Gräß, *Wahrnehmung gelebter Religion – oder wie theologische Ethik und Praktische Theologie zusammenspielen*, in: ders./Gerhard Rau/Heinz Schmidt/Johannes van der Ven (Hg.), *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Stuttgart 2000, 114–126, 124.

³⁹ Vgl. dazu Ziemer (1999, 85), der von „Leitkriterien“ spricht: Gut ist, was dem Leben dient, den Frieden fördert und zur Gerechtigkeit beiträgt.

⁴⁰ Vgl. Gräß, 125.

⁴¹ Nauer, 254. Ähnlich Ziemer (1999, 78ff), der die „Förderung der sittlichen Kompetenz“ als primäre Aufgabe der ethischen Seelsorge bezeichnet.

zung gegenüber dem moralischen Dirigismus⁴² begründet. Sie soll der Entfaltung und Stärkung *christlicher Freiheit* dienen.⁴³

In der Auftragsbestimmung ethischer Seelsorge als *diakonische Aufgabe* spiegelt sich die Entwicklung der modernen Seelsorgelehre wider. Sie war zunächst durch das Auseinandertreten der pädagogischen Funktion der Wertevermittlung und der therapeutischen Funktion der helfenden Begleitung charakterisiert.⁴⁴ Die Problematik dieser Entwicklung wurde freilich in dem Moment deutlich, „in dem die Massstäbe psychologischen und psychotherapeutischen Denkens als Orientierungskriterien sozialen Helfens als ungenügend empfunden wurden.“⁴⁵ Wenn sich nämlich die ethische Orientierung in der Seelsorge darin erschöpfen würde, statische Normwerte aus der Vergangenheit zu kritisieren, hätte sie ihre Aufgabe, die ethische Urteilsfähigkeit der Subjekte zu unterstützen, noch nicht erfüllt. Das *Programm der Entmoralisierung* seelsorglicher Lebenshilfe, in der Lebensgewissheit mit psychischer Stabilität gleichgesetzt und anstelle heteronomer Normen die Autonomie des Subjekts zur absoluten Leitperspektive seelsorglichen Handelns erklärt wird, stellt weder eine Repräsentationsgestalt des christlichen Ethos dar, noch gibt es der Rolle des Seelsorgers, der ein *bestimmtes* Ethos zu repräsentieren und reflektieren hat⁴⁶, genügend Rückhalt. Die Rede von der Kirche als „Ort ethisch-religiöser Überzeugungs- und Wissensbildung“ wird in diesem Programm zur leeren Floskel und führt zur doppelten Irritation, die dem Quasi-Relativismus eigen ist.

4 Leitendes, vermitteltes und verbürgtes Ethos

Christliche Seelsorge geriet tatsächlich in den Strudel des Werterelativismus, wenn sie die Wahrheitswertfähigkeit moralischer Urteile gänzlich bestreiten würde. Sie kann andererseits nicht von der Tatsache absehen, dass „Subjekte, die sich im Konflikt mit Normen der Tradition befinden, [...] in der Seelsorge nach einer individuellen Lösung [suchen].“⁴⁷ Die Forderung der diakonisch begründeten Seelsorgelehre, Lebens- und Glaubenshilfe in Form *ethischer Beratung* anzubieten, ist daher eine notwendige Konsequenz, wenn auch keine hinreichende Bestimmung ethischer Seelsorge in der Postmoderne.

⁴² Wintzer, 21.

⁴³ So definierte Friedrich D. E. Schleiermacher, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhang dargestellt* (aus dem Nachlass hg. v. J. Frerichs), in: F. Schleiermachers sämtliche Werke, 1. Abt., Bd. 13, Berlin 1850, 452 in klassischer Weise, dass die Aufgabe der Seelsorge darin bestehe, „die geistige Freiheit der Gemeindeglieder zu erhöhen und ihnen eine solche Klarheit zu geben, dass diese (Anforderungen) in ihnen nicht mehr entstehen.“

⁴⁴ Dazu Reinhard Schmidt-Rost, *Seelsorge zwischen Amt und Beruf. Studien zur Entwicklung einer modernen evangelischen Seelsorgelehre seit dem 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 27f.

⁴⁵ A. a. O., 28.

⁴⁶ Körner, 98.

⁴⁷ Hauschildt, 12.

Eine Unterscheidung, die *Hans Martin Müller* in seinen Überlegungen zum Ethos im seelsorgerlichen Handeln vorschlägt, hilft, das Dilemma dieser Unterbestimmung auszuleuchten: „Einmal ist zu fragen nach dem Ethos, von dem der Seelsorger sich *leiten* lässt, zum andern nach dem Ethos, das er zu vermitteln sucht.“⁴⁸ Die Frage nach dem leitenden Ethos wird von *Müller* auf dem Hintergrund der Rechtfertigungstheologie zunächst negativ beantwortet: „Vielmehr soll [...] dem Mitmenschen, der ihn braucht, entgegenreten als einer, der selbst ethische Entscheidungen trifft, sich selbst verhält und dies dem anderen durchsichtig zu machen versteht.“⁴⁹

In dieser Bestimmung des leitenden Ethos taucht das Metakriterium der christlichen Freiheit auf. Diese wäre nach *Müller* aber missverstanden, wenn sie als „Freiheit der Beliebigkeit und der schrankenlosen Toleranz“⁵⁰ bestimmt würde. Die Gestalt des Ethos, das *vermittelt* wird, lässt sich weder als Fremdbestimmung noch als Selbstbestimmung hinreichend charakterisieren. In der ethischen Neubesinnung der seelsorgerlichen Aufgabe geht es gerade um die *Füllung* dieser Leerstelle. *Müller* setzt hier bei der Frage an, wie das vom Seelsorger *verbürgte* Ethos aussieht und versucht nun durch die Vermittlung der beteiligten Subjekte der Entleerung christlicher Freiheit zu wehren. Denn das Ethos wird durch die Person *und* das Amt des Seelsorgers repräsentiert. In der pastoraltheologischen Zuspitzung wird die ethische Dimension der Seelsorge als *Vermittlungsaufgabe* charakterisierbar, insofern der Seelsorger sowohl zwischen der Subjektivität und dem allgemeinen Ethos, als auch zwischen der Subjektivität und ihrem ‚Inbild‘ zu vermitteln hat.⁵¹ Der Seelsorger selbst könne in diesem Prozess weder als Medium noch als unbeteiligter Zuschauer agieren, sondern sei beteiligt als Repräsentant. „Er repräsentiert gegenüber der Subjektivität sowohl das allgemeine Ethos wie das ‚bessere Ich‘.“⁵²

Müllers Definition der ethischen Seelsorge als Vermittlungsaufgabe knüpft an den klassischen Entwurf der Seelsorgelehre von *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* an. Die Pointe dieses Ansatzes ist die Kombination poimenischer und pastoraltheologischer Überlegungen. *Isolde Karle* hat in ihrer professionsethischen Relektüre des Klassikers den Erkenntnisgewinn, den eine solche Sichtweise für die Frage nach der ethischen Dimension der Seelsorge verspricht, herausgearbeitet. Ausgehend von der Interaktionsabhängigkeit der Religion kommt *Karle* zur Feststellung, dass die Glaubwürdigkeit kommunizierter Inhalte am stärksten von leibhaftigen Personen repräsentiert wird. Diese sind das soziale Medium des Glaubens. Sie stellen körperlich und wahrnehm-

⁴⁸ *Müller*, 4.

⁴⁹ A. a. O., 8.

⁵⁰ A. a. O., 12.

⁵¹ Vgl. dazu auch *Wintzer*, 23.

⁵² *Müller*, 14.

bar Religion dar und bürgen für deren Verlässlichkeit.⁵³ Umgekehrt werden sie auch für die Unzulänglichkeit und das Versagen der Institution verantwortlich gemacht.⁵⁴ Interaktionen sind chancenreich und risikobehaftet. Wie die Risiken der interaktiven Kommunikation zu erkennen sind und wie ihre Chancen genutzt werden können, wird – mit *Schleiermacher* formuliert – in *Kunstregeln* reflektiert.⁵⁵ Aus der Warte der Professionstheorie gesehen, muss die Kunst der seelsorgerlichen Vermittlung im komplexen Geflecht interaktiver Verhaltensregeln, Verhaltenserwartungen und Verhaltenszumutungen gedeutet werden.

Die berufsethische Ausleuchtung der ethischen Aufgabe der Seelsorge unterstreicht die Rolle des verbürgten Ethos, wie *Müller* es nennt, differenziert aber dessen Wirkungsweise, indem auf eine wichtige *Voraussetzung* verwiesen wird. Die Vermittlung kommt nämlich in Form einer Interaktion zustande, die von *Vertrauen* geprägt ist, das nicht nur von Personen abhängig ist. Das Amt *macht* den Seelsorger vertrauenswürdig. Es vermittelt dem Laien, der im Abhängigkeitsverhältnis zum Seelsorger steht, die Sicherheit, vor Übergriffen geschützt zu sein und es erlaubt dem Seelsorger, sich vom Leid des anderen – in gebührender Weise – wieder zu distanzieren.⁵⁶ In der komplexen und funktional differenzierten modernen Gesellschaft soll das Berufsethos dem Professionslaien die Garantie geben, dass sich der Professionelle in seiner *gesamten Lebensführung* Verhaltenszumutungen unterwirft, die mit seinem Beruf zu tun haben.⁵⁷ Dass auch für andere Professionen – sei es nun beim Arzt, Richter oder Lehrer – analoge Verhaltenszumutungen gelten, macht deutlich, dass beim Vertrauen in den Berufsstand des Pfarrers nicht nur die persönliche Moral oder die Kirche als Garantin des christlichen Ethos involviert ist. Sorgfalt, Verantwortung und Verlässlichkeit sind Maximen einer allgemeinen Professionsethik. Vom Pfarrer sei keine Sondermoral verlangt. Denn „es geht beim Pfarrberuf mithin nicht um eine vorbildhafte Lebensführung per se ... Die Erwartung einer vorbildlichen christlichen Lebensführung oder doch wenigstens einer Lebensführung, die nicht zwangsläufig als radikale Gegenpredigt zur Sonntagspredigt verstanden werden muss, bezieht sich lediglich auf das für eine wirksame Berufsausübung erforderliche Vertrauen der Gemeinde.“⁵⁸

Im Bemühen, die Parallelität und Vergleichbarkeit von Berufsethiken zu begründen, senkt *Karle* die moralischen Erwartungen an den Seelsorger auf das Mass der Professionalität. Bei *Schleiermacher* hingegen wird die repräsentative

⁵³ *Isolde Karle*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2001, 70.

⁵⁴ Daher rührt nach *Klaus Winkler*, Zum Umgang mit Normen in der Seelsorge, in: PTh 80 (1991), 26–39, 26 auch das „unterschwellige Misstrauen bei Ratsuchenden“, dass in der Seelsorge „eine heimliche Fremdbestimmung“ am Werk sei.

⁵⁵ *Karle*, 71.

⁵⁶ A. a. O., 73.

⁵⁷ Dafür bürgen auch die Institutionen als Deutungsrahmen der einzelnen Interaktionen. Vgl. *Karle*, 75.

⁵⁸ A. a. O., 82.

Funktion des Amtes mit Blick auf das leitende Ethos stärker *religiös* bestimmt. Er würde sich wohl kaum damit einverstanden erklären, die vorbildhafte Lebensführung lediglich auf eine *wirksame* Berufsausübung zu beziehen. Das Ziel der Seelsorge ist durch das Ziel der Gemeindegemeinschaft – ihrer Erbauung und ihrer Ausrichtung an Christus – bestimmt.⁵⁹ Der Geistliche soll ein „ausgezeichneter Christ“⁶⁰ sein, weil er nur so, die Zirkulation der religiösen Kommunikation fördern kann bzw. nicht hemmt.⁶¹ Zu Recht betont *Karle* aber, dass *Schleiermacher* das Berufsethos nicht auf die Vorbildfunktion reduziert. *Schleiermacher* fordere nämlich vom vorbildlichen Seelsorger eine „authentische Selbstrücknahme in der Kommunikation“⁶². Um das Vertrauen der Gemeinde zu erhalten, sei Rücksichtnahme, Vorsicht, Geduld, Takt und Umsicht gefragt. Der Grund für diese selbstauferlegte Zurückhaltung liegt zum einen in der biblisch begründeten Rücksicht der Stärkeren auf die Schwachen, zum anderen entspricht sie der multiplen Identität der Gemeinde. Der innerkirchliche Frömmigkeitspluralismus relativiert zwar nicht das christliche Ethos, das auf Christus gründet, aber es setzt seiner *Durchsetzung* Grenzen. *Schleiermacher* überträgt deshalb die Kunstregeln des geselligen Betragens auf die Kommunikation in der Gemeinde.⁶³

Karle sieht in dieser taktvollen Kommunikationsstrategie das nach *Stegmaier* so benannte „Konzept der ethischen Orientierung“⁶⁴. Im Unterschied zur moralischen Kommunikation, die auf eine Achtung oder Missachtung der Person hinausläuft, werden in einem Konzept der ethischen Orientierung die Gefahren und Risiken, die mit der Kommunikation unbedingter Überzeugungen notwendig einhergehen, reflektiert.⁶⁵ Es trägt so der Tatsache Rechnung, „dass andere Personen andere moralische Vorstellungen leiten und dass die eigene Moral von diesen anderen wiederum als kontingent beobachtet wird.“⁶⁶ Das ist für die ethische Seelsorge insofern relevant, als damit die vielfältigen christlichen Perspektiven innerhalb einer Kirchengemeinde zugelassen werden.

5 Fazit

Der eben skizzierte Versuch, die ethische Neubestimmung der Seelsorge mit der Frage nach der Funktion, Gestaltung und Wirkung der pastoralen Repräsentation des Ethos zu verknüpfen, erhellt auf luzide Weise, unter welchen kommu-

⁵⁹ *Schleiermacher*, 41. 59.

⁶⁰ A. a. O., 494.

⁶¹ Dass für den protestantischen Geistlichen keine Sondermoral gelte, soll den Unterschied zum katholischen Priesterdienst beleuchten: Der evangelische Pfarrer sondert sich nicht ab, sondern lebt ein bürgerliches Leben mit Frau und Kindern. *Karle*, 82, verwendet den Begriff unscharf.

⁶² *Karle*, 101.

⁶³ A. a. O., 104.

⁶⁴ A. a. O., 127 ff.

⁶⁵ A. a. O., 126 f.

⁶⁶ A. a. O., 129.

nikativen Bedingungen ethische Seelsorge gelingen kann. Die professionsethische Präzisierung der Rolle des Seelsorgers vermag dadurch einen Ausweg aus der Alternative zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung zu zeigen und entkrampft eine Diskussion, die sich in falschen Gegensätzen verstrickt hat. So gesehen lässt sich im taktvollen „Umgang mit der Moral“, den *Karle* bei *Schleiermacher* sieht, auch der Handlungsspielraum der Seelsorge im Kontext des ethischen Pluralismus erkennen.⁶⁷ Die grundsätzliche Skepsis im Umgang mit Normen und der strikt verstandene Grundsatz der Nichtdirektivität einer einseitig therapeutisch verstandenen Poimenik wird überwunden, ohne dass das Ethos aus der Seelsorge ausgeklammert wird.

Es fragt sich allerdings, ob der Herausforderung des *ethischen Relativismus*, anstatt sie anzunehmen, ihr eher mit dem Hinweis auf das Vertrauen in die Profession ausgewichen wird. Die radikale Infragestellung ethischer Orientierungssysteme erfordert indessen auch einen professionellen Umgang mit der eigenen Moral in Hinsicht auf andere Moralen. In dieser Beziehung erscheint es sinnvoll, für einen *Quasi-Relativismus gemässigter Gestalt* zu plädieren. Dessen These lautet: Es ist nicht beweisbar, dass alle moralischen Urteile relativ sind, aber auch nicht, dass es objektive moralische Urteil gibt. Allerdings sind unsere Erkenntnis- und Untersuchungsmethoden relativ und das reicht aus, um den ethischen Relativismus zu akzeptieren.⁶⁸ Gleichzeitig bleibt eine Wahrheitswertfähigkeit aus der Perspektive des jeweiligen Ethos aussagbar und zwar nicht allein aus der Binnenkohärenz der jeweiligen Moral, sondern aus der Gewissheitsdimension des Glaubens, der in der Gemeinde gelebt und vom Amt repräsentiert wird.

Eine Zerstörung der Moral oder der Moralen durch einen ethischen Quasi-Relativismus gemässigter Gestalt ist dabei nicht zu befürchten.⁶⁹ Allerdings steht er für eine tolerante Auseinandersetzung mit anderen Moralen, die sehr wohl zur Erschütterung und Hinterfragung des eigenen Ethos führen kann. Dies liegt jedoch auch in der Flucht protestantischen Denkens. Wie *Paul Tillich* schon 1924 scharf herausgearbeitet hat, gehört in diesem Sinne zum Rechtfertigungsglauben auch immer der *Zweifel*.⁷⁰ Auf das Relativismusproblem hin appliziert ist es möglich, im Sinne *Tillichs* von einem grundsätzlichen Zweifel am Sinn und Sein der ethischen Normen zu sprechen, der sich aber dann ebenfalls in der Intention *Tillichs* zu einem *Mut zur sittlichen Forderung* wenden lässt, bzw. zum Mut, die Bewertung anderer Moralsysteme aus der Perspektive des jeweils eigenen Orientierungsrahmes zuzulassen.⁷¹ Denn keines-

⁶⁷ A. a. O., 134.

⁶⁸ Vgl. *William J. Wainwright*, Does Disagreement Imply Relativism?, in: IPQ 16 (1986), 47–60, 49.

⁶⁹ Vgl. *Jeffrey Stout*, Ethics after Babel, The Languages of Morals and their Discontents. Boston 1988, 14. Vgl. auch *ders.*, Democracy and Tradition, Princeton 2004, 225 ff.

⁷⁰ *Paul Tillich*, Rechtfertigung und Zweifel, in: *ders.*, MW 6 (1998), 83–98.

⁷¹ *Tillich*, 97 ff.

wegs bedeutet die Akzeptanz des ethischen Relativismus die Preisgabe einer Beurteilung anderer Moralen oder das Gebot quasi universeller Toleranz.⁷² Allein aus einer objektiven Beobachterposition ist dies problematisch, nicht aber aus der Position derer, die als *Beteiligte* das Ethos im Glauben affirmieren.⁷³

Der Mut, das eigene Ethos in der Seelsorgesituation in diesem Sinne zu vertreten, verweist noch auf einen weiteren Punkt, der ebenfalls in der Flucht eines im Quasi-Relativismus der gemäßigten Gestalt gedeuteten christlichen Ethos liegt. Wie *Luther* in den Thesen zur Promotionsdisputation von *Hieronymus Weller* und *Nikolaus Medler* am 11. September 1535 sagte, liegt es in der Kompetenz des Christen „novos decalagos“⁷⁴ zu setzen. Das heisst positiv gewendet: Der Christ ist nicht sklavisch an die Imperative des Dekalogs gebunden, sondern im Glauben kann er sich frei sittlich orientieren. Das meint freilich nicht, dass damit eine Verabschiedung oder radikale Selbstrelativierung des christlichen Ethos intendiert sei. Aber fraglos ist die Möglichkeit einer religiös begründeten „Flexibilisierung“⁷⁵ gegeben, die einen entspannten Umgang mit Zentralnormen der christlichen Tradition gestattet. Wie dies im Einzelfall aussieht, bleibt dem Gewissen eines jeden anheim gestellt.

Prof. Dr. Ralph Kunz, Theologisches Seminar, Abteilung für Praktische Theologie, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich.

Dr. Matthias Neugebauer, Institut für Sozialethik, Zollikerstrasse 117, CH-8008 Zürich.

⁷² Keinesfalls mündet der ethische Relativismus in eine universale Toleranz. Vgl. dazu *Philipp E. Devine*, Relativism, in: *The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 67 (1984), 405–418, 407: „Relativists need to be not more tolerant than others, and have special reasons for being intolerant“.

⁷³ Vgl. *Salehi*, 205.

⁷⁴ *Martin Luther*, Die Thesen für die Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler. 11. September 1535, in: *WA* 39 I, 44–77, 47 [Thesen 53 f]: „Imo novos Decalagos faciemus“.

⁷⁵ *Winkler*, 32.