

Die Kompetenz der Kirche in Fragen der Moral

Der Beitrag* zeigt in einem ersten Schritt den unlösbaren Zusammenhang von Glaube und Moral nach dem Zeugnis der Bibel (Gebote als die der Praxis zugewandte Seite des Evangeliums). Anschließend wird die Notwendigkeit ethischer Orientierung beim Umgang mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften von einer theologischen Anthropologie her erörtert. Bei der Darlegung der innerkirchlichen Aspekte zeigt sich das Fehlen von Reflexionen über eine Hierarchie ethischer Wahrheiten. Die Unfehlbarkeit des Papstes (wie der Kirche) in Sittenlehren bezieht sich jedenfalls auf Moralaussagen in unmittelbarer Beziehung zum Glauben. (Redaktion)

I. Fragestellung

1. Die ethische Herausforderung der Gegenwart

Die Frage, ob der Mensch darf, was er kann, war zu keiner Zeit anders denn als rhetorische Frage zu verstehen. Der Mensch durfte niemals nach Belieben vollführen, wozu er physisch und technisch imstande war. Dies war, wenn Freiheit Freiheit bleiben und sich nicht selber aufheben sollte, im Grunde auch nicht das Problem. Der instinktungesicherte und darum sich selbst aufgegebene Mensch hat darüber zu reflektieren, wie sein Leben gelingen kann.¹ Dies stellt sein Können und Wollen, sein Entscheiden und Handeln unter einen Anspruch, unter den einzigartigen Anspruch eines Sollens, den wir als sittlichen (ethischen, moralischen) Anspruch bezeichnen. Der Mensch ist darum von seinem Wesen her auf das Sittliche angelegt, und wiederum steht alle Ethik — die theologische nicht minder — im Dienst des Menschen und der Sicherung und Erfüllung seiner Freiheit,² ist Lebens- und Überlebensethik.³

Nicht um die Grundlegung des Sittlichen im allgemeinen geht es bei der Frage nach dem Dürfen des Machbaren, die seit einer Reihe von Jahren ausdrücklich und nachdrücklich gestellt wird;⁴ sie hat vielmehr eine besondere aktuelle Zielsetzung und Dringlichkeit. Das Können des Menschen hat Ausmaße angenommen und zeigt eine Ambivalenz, die allenthalben ernste Bedenken hervorruft. Der Verfügungsgewalt über die Natur folgte die Manipulierbarkeit des Verhaltens, dem Griff nach dem Atom der Zugang zu den Quellen des menschlichen Lebens. Erstmals in der Geschichte treten mit den „Grenzen des Wachstums“ die realen Möglichkeiten radikaler Zerstörung des Menschen und seiner Welt in das Blickfeld. Dabei ist es immer der Mensch selbst, der da seine Hand am Steuer oder doch im Spiele hat. Allein in der Wahrnehmung seiner ganzen, im Maße seiner Macht ihm zugewachsenen Verantwortung liegt darum die Chance einer humanen Zukunft. In diesem Sinne statuiert Hans Jonas „das Prinzip Verantwortung“. Dieses stellt er „dem Prinzip Hoffnung gegenüber, nicht das Prinzip Furcht. Wohl aber gehört

* Nachstehendem Beitrag liegt der Text einer Gastvorlesung zugrunde, die der Verfasser im WS 1984/85 an der Universität Passau gehalten hat.

¹ Vgl. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München—Zürich 1985, bes. 9—32.

² Vgl. dazu den einschlägigen Abschnitt bei F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 151—164. Bezeichnenderweise ist bereits bei Thomas v. A. die Moral auf die „beatitudo“ des Menschen ausgerichtet (S. th. I—II, qq. 1—5).

³ Dieser Zusammenhang ist heute über die sittliche Erziehung hinaus im Interesse einer Rehabilitierung der „Moral“ verstärkt deutlich zu machen; zugleich hat sich an ihm die Begründung konkreter sittlicher Normen auszuweisen.

⁴ So z. B. bei P. Sporken, *Darf die Medizin, was sie kann? Probleme der medizinischen Ethik*, Düsseldorf 1971.

die Furcht zur Verantwortung so gut wie die Hoffnung“.⁵ Sie vermag das Bewußtsein dafür zu schärfen, wie sehr die dem Menschen heute und in der Zukunft eröffneten Handlungsmöglichkeiten die ethischen Kriterien und Kräfte herausfordern.

2. Der Beitrag der Kirche

Zu diesen Fragen bringt auch die Kirche ihren ethischen Beitrag ein. Auf der einen Seite erwartet man ihn geradezu und spart nicht mit Vorwürfen, wo man der Meinung ist, die Kirche habe sich in dieser oder jener Sache von sozialem Belang nicht entschieden genug eingesetzt. Über die Wertschätzung der Kirche als einer sozial-karitativen Institution, eines nützlichen Erziehungsfaktors und einer wirksamen moralischen Kraft in der Gesellschaft kann man sich offenbar auch dort verständigen, wo man die übernatürlich-dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens nicht annimmt. Andererseits kann sich die Kirche unmöglich alle oftmals divergierenden und sogar konträren Vorstellungen und Interessen zu eigen machen; sie muß deshalb die einen oder anderen enttäuschen und zu ihnen in Konkurrenz treten, was ihr immer wieder Kritik und Ablehnung einträgt. Hier liegt dann die Frage nahe, welche Stellung ihr im gesellschaftlichen Dialog zukommt, mit welchem Recht und Gewicht sie ethische Fragen entscheidet, mit einem Wort: wie es um die von ihr beanspruchte Moralkompetenz bestellt ist.

Dieser Anspruch wird ganz allgemein damit begründet, daß Fragen der Moral in den Bereich der christlichen Lehre und kirchlichen Verkündigung gehören, weshalb die Kirche hierfür Verantwortung trägt und hierin Urteilsfähigkeit besitzt. Dies bedarf weniger des grundsätzlichen Nachweises als vielmehr der inhaltlichen Abklärung, zu der allerdings aus der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil bereits zahlreiche theologische Beiträge vorliegen.⁶ In diese Selbstreflexion reihen sich auch die nachstehenden Überlegungen, die sich auf eine dreifache Fragestellung beziehen: So geht es einmal darum, den Stellenwert der Moral innerhalb der Glaubensverkündigung aufzuzeigen (II); sodann ist das Verhältnis der von der Kirche verkündeten Moral zu Moralauffassungen der Gesellschaft zu bedenken (III); schließlich ist auf die Frage der Repräsentanz und Verbindlichkeit der Moralverkündigung innerhalb der Kirche selbst einzugehen (IV).

II. Die Moral in der kirchlichen Verkündigung

1. Das Selbstverständnis der Kirche

Die Zugehörigkeit der Moral zum Gegenstandsbereich der kirchlichen Verkündigung ist zunächst einmal eine augenscheinliche Tatsache, die (nicht zuletzt im Blick auf die

⁵ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1982, 390; dazu: *ders.*, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis der Verantwortung*, Frankfurt 1985, bes. 269–321.

⁶ Ohne Zweifel hat die innerkirchliche Diskussion um das Antikonzeptionsverbot den entscheidenden Anstoß gegeben, die kirchliche Lehrautorität speziell in Fragen der Moral näher zu untersuchen. Vgl. dazu u. a. F. Böckle, *Unfehlbare Normen?*, in: H. Küng (Hg.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich—Einsiedeln—Köln 1973, 280–304; *ders.*, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2) 321–331; A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg—Basel—Wien 1979 (weitere Lit.: 370–373, Anm. 18); *ders.*, *Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen*, in: W. Kerber (Hg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982, 124–143; H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981; *ders.*, *Zur Kompetenz des Lehramtes für das sittliche Handeln. Ekklesiologische Perspektiven*, in: TThZ 92(1983)22–31; L. Oeing-Hanhoff, *Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?*, in: ThQ 161(1981)56–66; J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt 1984; A. Auer (Hg.), *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral*, München—Zürich 1984.

anderen Weltreligionen) geradezu als bare Selbstverständlichkeit anmutet. Von Anfang an wurde in der Kirche auch Moral verkündet und sittliches Verhalten gefordert. Dabei konnte die christliche Verkündigung, die sich an den sittlich empfindenden und urteilenden Menschen wendet, auf dem sittlichen Bewußtsein jüdischer wie auch heidnischer Tradition aufbauen. Zudem ist die Glaubensentscheidung selbst sittliche Entscheidung par excellence.

Auch wenn sich Jesu Verkündigung nicht auf ethische Forderungen einengen läßt, sondern primär und wesentlich Heilsansage und Heilsruf ist, nimmt darin die Moral einen bedeutsamen und unabdingbaren Platz ein. In der neuteamentlichen Briefliteratur kehrt dieser Zusammenhang wieder, der es erlaubt, von einer „Ethik des Neuen Testaments“ zu sprechen.⁷ Ebenso ist die Theologie vor aller späteren Fächerdifferenzierung immer auch Moralthologie. Die Katechismen, darunter der Catechismus Romanus, enthalten durchweg einen eigenen Teil über das christliche Leben oder die Gebote. Überdies nimmt heute die Moralerziehung einen festen und ansehnlichen, wenn nicht sogar herausragenden Platz im schulischen Religionsunterricht ein. Schließlich betreffen gerade die lehramtlichen Äußerungen jüngerer Datums in nicht geringem Ausmaß Fragen der Moral. Es genüge hier zu erinnern an die Ehe- und Sozialenzykliken der letzten Päpste und ihre Verlautbarungen zu medizinischen Fragen,⁸ an Stellungnahmen der römischen Glaubenskongregation zur Euthanasie, zum Schwangerschaftsabbruch oder zu Fragen der Sexualethik, ferner an die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils sowie an zahlreiche Hirtenschreiben von Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen etwa zur Umwelt- oder Friedensthematik.

Dabei wird seit dem späten 19. Jahrhundert die Moralkompetenz der Kirche, insbesondere ihre Zuständigkeit im Bereich des natürlichen Sittengesetzes oder des Naturrechts, auch ausdrücklich gelehrt und begründet. Was diesbezüglich sowohl die Päpste — namentlich Leo XIII., Pius XI., Pius XII.⁹ und Paul VI.¹⁰ — als auch die Theologen vortragen, läßt sich in drei Argumente zusammenfassen: 1. Das erste verweist auf die inhaltliche Beziehung von Offenbarung und natürlichem Sittengesetz: Weil letzteres größtenteils in der Offenbarung enthalten sei und jedenfalls von ihr in seiner Weitergeltung bestätigt werde, sei die Kirche aufgrund ihrer Zuständigkeit für die Offenbarung zuständig auch im Bereich des natürlichen Sittengesetzes. 2. Auch das zweite Argument verfährt syllogistisch: Weil zur Erlangung des Heils auch die Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes gefordert sei, komme der Kirche als der von Gott bestimmten Führerin zum Heil eine entsprechende moralische Kompetenz zu. 3. Das dritte Argument stellt auf die Heiligkeit der Kirche ab, mit der sich nicht vereinbaren lasse, daß die Kirche Unsittliches für sittlich oder Sittliches für unsittlich erkläre. Insbesondere die letzten beiden Argumente haben eine wenigstens bis in die Spätscholastik zurückreichende Tradition. So ist nach Robert Bellarmin (und ähnlich nach Melchior Cano¹¹) der Papst

⁷ Vgl. u. a. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962; K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments, III: Ethos, Düsseldorf 1977; W. Schrager, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

⁸ Vgl. M. Sailer, Medizin in christlicher Verantwortung. Sittliche Orientierungen in päpstlichen Verlautbarungen und Konzilsdokumenten, Paderborn . . . 1982.

⁹ Zu Pius XII. vgl. K. Hörmann, Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius' XII., in: J. Höffner — A. Verdross — F. Vito (Hg.), Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, 139—150.

¹⁰ Paul. VI., Enzyklika „Humanae vitae“, Nr. 4.

¹¹ M. Cano, Opera omnia (Hg. H. Serry), Venedig 1759, 136—140; weitere Belege bei A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral (s. Anm. 6), 427—430 (Anm. 458).

„nicht nur in Glaubensdekreten unfehlbar, sondern auch in Sittengeboten, welche die ganze Kirche verpflichten und Heilsnotwendiges bzw. in sich Gutes oder Schlechtes betreffen“. Wie erläutert wird, könne demnach der Papst nicht Heilswidriges (wie Beschneidung oder Sabbatfeier) vorschreiben oder Heilsnotwendiges (wie Taufe und Eucharistie) verbieten; ebenso wenig könne er Unsittliches (wie den Wucher) zur Pflicht machen oder Sittliches (wie die Wiedergutmachung) untersagen.¹²

2. Glaube — Moral

Die von Lehramt und Theologie explizit vorgetragene Moralkompetenz der Kirche hat ihren Grund wie ihre Grenze in der Verbindung von Glaubensbotschaft und Sittenlehre bzw. von Glaube und Moral, wie sich diese Verbindung insbesondere im Neuen Testament darstellt und unter dem Begriff der „Glaubens- und Sittenlehre“ von der Tradition festgehalten wurde.

Die Handlungsrelevanz des Glaubens tritt im Neuen Testament mit aller Deutlichkeit zutage. Jesu Verkündigung des nahegekommenen Reiches Gottes führt unverkennbar zu einer anderen Lebenspraxis, die anbrechende Gottesherrschaft wird sozusagen zu einem neuen „Handlungsprinzip“.¹³ Der von Jesus geforderte Glaube an ihn bzw. an sein Evangelium setzt Umorientierung und Umkehr voraus (vgl. Mk 1,15) und ist ein Glaube, der „die Wahrheit tut“ (Joh 3,21) und „den Willen des Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21). Weil jedoch dieser in „Gesetz und Propheten“ entfaltete Gotteswille im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt ist (vgl. Mt 22,37—40 parr; Röm 13,8—10) und die Liebe „das Gesetz Christi“ ausmacht (Gal 6,2), läßt sich lapidar formulieren, ausschlaggebend sei „der Glaube, der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6).

Der Glaube, der wesentlich auch hoffender Glaube ist, führt zu einem anderen Verhalten gegenüber den irdischen und materiellen Gütern, als es Menschen an den Tag legen, „die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13; vgl. 1 Kor 15,32). Bereits im Alten Testament zeigt sich die ethosprägende Bedeutung des Jahweglaubens. Gottes Bund mit Israel hat nicht nur kultische, sondern, wie dies am Dekalog und seiner Stellung innerhalb der Sinaiperikope deutlich wird, unabdingbar auch sittliche Konsequenzen. Daß dieselben nicht durch Gebete und Opfer einzulösen sind, der Kult also die Moral nicht zu ersetzen vermag, gehört zu den herausragenden Themen der Propheten.¹⁴ Das Neue Testament führt diesen Gedanken der ethischen Relevanz des Glaubens und der Prävalenz der Moral gegenüber dem Kult fort. Dabei ist das Wirksam-Werden in der Liebe dem Glauben so sehr wesentlich, daß er ohne diese „Werke“ der barmherzigen Liebe ein „toter“ und „nutzloser“ und in dieser rudimentären Gestalt nicht „gerecht“ machender Glaube ist (Jak 2,14—26). Zu beachten ist, daß die hier im Kontrast zu einem bloßen Glauben geforderten „Werke“ nicht neben dem Glauben stehen oder zusätzlich zum Glauben geboten sind, sondern Vollzüge und Wirkweisen des Glaubens selbst darstellen.

Bezeichnend für diesen Zusammenhang von Glaube und Moral und aufschlußreich für das Verständnis der traditionellen Formel von der „Glaubens- und Sittenlehre“ ist die Sprechweise des II. Vatikanums von der „fides credenda et moribus applicanda“, daß also die Glaubensbotschaft gläubig anzunehmen und auf das sittliche Leben anzuwenden sei.¹⁵

¹² R. Bellarmin, *Opera omnia*, Paris 1870 (Frankfurt 1965) II, 87f.

¹³ Vgl. H. Merkley, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1981.

¹⁴ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 167—196.

¹⁵ *Lumen Gentium*, Nr. 25.

Dieser Zusammenhang rückt auch die Heilsbedeutung der Moral ins rechte Licht. Er löst jene Schwierigkeit, die man darüber empfinden mag, daß einerseits zum Heil der Glaubebefordert wird (Mk 16,16) und andererseits die Beobachtung der Gebote bzw. die Liebe als Weg zum Heil erscheint (vgl. Mt 19,17 parr; 25,31—46). Der heilsnotwendige Glaube ist ja nicht irgendein Glaube, sondern so wesentlich ein ins Leben umgesetzter, „in der Liebe wirksamer“ Glaube, daß er auch von dieser seiner praktischen Seite her in Frage gestellt und um seine Identität gebracht werden kann. Nicht allein die Bestreitung einer dogmatischen Wahrheit, sondern auch die Verweigerung der Liebe in ihren wesentlichen Vollzügen bedeutet eine Verfremdung und Verleugnung des Glaubens und insofern eine Gefährdung des Heils. Auf dieser — die ethische Dimension einschließenden — Integrität des Glaubens insistiert das Konzil von Trient, wenn es im Rechtfertigungsdekret betont, daß nicht einfachhin der Glaube die Erlangung des ewigen Lebens verbürgt, daß vielmehr der Glaube die Hoffnung und die Liebe einschließen muß und daß zum Glauben auch der Gehorsam gegenüber Christus bzw. die Erfüllung der Gebote gehört.¹⁶ Diese „Gebote“ sind jedoch nicht als zusätzliche, über die Glaubensforderung hinausgehende souveräne Verfügungen Gottes zu denken. Wie der Wille Gottes vor allem sein Heilswille ist, so stellen auch die sittlichen Gebote wesentlich die der Praxis zugewandte Seite des Evangeliums dar und partizipieren damit auch an dessen befreiendem Charakter.

Dieser innere, unlösbare Zusammenhang von Glaube und Handeln, auf das die christliche Botschaft zu applizieren ist bzw. das seinerseits den Glauben an diese Botschaft zu bezeugen hat, begründet eine originäre und unbestreitbare Kompetenz der Kirche im Bereich der Moral. Zu fragen bleibt natürlich, wie diese „applicatio fidei moribus“ zu geschehen hat. Hier legt es sich nahe, den Heilsindikativ selbst als sittlichen Imperativ zu deuten, dergestalt daß der, der Gottes Geist, Gottes Liebe und Vergebung empfangen hat, nun seinerseits gehalten ist, aus dem Geist zu leben, zu lieben und zu vergeben. Allerdings lassen sich auf diese Weise keineswegs alle ethischen Fragen beantworten. Sogar die Heilige Schrift des Neuen Testaments vermag diese Grenze nicht aufzuheben; vielmehr zeigt sich dort selbst, daß der Rückgriff auf zeitgenössisches, kulturgeschichtlich gewachsenes Ethos unerläßlich ist.¹⁷ Auch der Christ der nachapostolischen Zeit bleibt an seine Vernunft, an Wissenschaft und Erfahrung verwiesen, um, wie Thomas v. Aquin einmal formuliert, „für sich und andere Vorsorge zu treffen“ (providere) und damit aktiv einen Teil der göttlichen Vorsehung (providentia) zu übernehmen.¹⁸ Hier, auf der Ebene der Vernunft, begegnet freilich die Kirche auch anderen, nichtchristlichen Moralauffassungen und Moralinstanzen innerhalb der Gesellschaft.

III. Die kirchliche Moralkompetenz innerhalb der Gesellschaft

1. Das Problem der konkreten Ethik

Hier ist zunächst zu bedenken, daß das eigentliche Problem der sittlichen Erkenntnis weit weniger die sittlichen Grundhaltungen als vielmehr die konkreten Handlungsurteile und Handlungsnormen bilden. Nicht ob wir gerecht, hilfsbereit und nachsichtig sein sollen, ist die drängende Frage, sondern was Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und Nachsicht im einzelnen fordern, ob — um aktuelle Beispiele zu nennen — Retortenzuegung, Tötung auf Verlangen, Wiederheirat nach Scheidung, die Nutzung der Kernenergie

¹⁶ Vgl. DS 1530f. 1536—1539. 1569—1571.

¹⁷ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 218—232.

¹⁸ Thomas v. A., *S. th.* I—II, q. 91, a. 2.

oder die atomare Abschreckung sittlich gangbare Wege darstellen oder nicht. Weiß hier, so mag man fragen, die Kirche als solche mehr als andere über die in Betracht zu ziehenden und abzuwägenden tatsächlichen Folgen bestimmter Entscheidungen, um den Politikern, Technikern und Managern sagen zu können, welche konkrete Alternative dem Humanum insgesamt und auf Dauer entspricht bzw. es bedroht?

Das II. Vatikanische Konzil gibt auf diese Frage eine Antwort, indem es erklärt, daß die Kirche eben eine solche Sachkenntnis und Allkompetenz nicht prätendierte. Sie anerkenne eine „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ und binde sich nicht an ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System; sie wisse sich auch weder in der Lage noch dazu beauftragt, von Amts wegen in allen auftauchenden Fragen eine fertige Lösung zu haben. Diese Aufgabe wahrzunehmen, ist nach der Aussage des Konzils Sache der Laien, wobei nicht ausgeschlossen wird, daß man in einer Frage bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu einem unterschiedlichen Urteil kommen kann. Hier darf keine Seite die Autorität der Kirche ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, vielmehr ist in einem offenen Dialog die Klärung des Problems weiterzuverfolgen.¹⁹ An dieser Grenze theologischer Kompetenz in bezug auf wissenschaftliche Sachfragen zeigt sich nun aber zugleich die Unverzichtbarkeit der Ethik.

2. Wissenschaft — Ethik — Anthropologie

Kommt es zum einen der Kirche nicht zu, aus theologischen Erkenntnisquellen wissenschaftliche Sachfragen zu entscheiden, auch wenn das konkrete Handlungsurteil diese Fragen nicht ausklammern kann, so ergeben zum anderen die wissenschaftlichen Erkenntnisse für sich allein noch keine Entscheidung über die zu setzende Handlung. Wie bereits festgestellt (vgl. I.1.), sagt die Kenntnis dessen, wie etwas funktioniert und welche Wirkungen damit zu erzielen sind bzw. daraus hervorgehen, zunächst noch nichts darüber aus, ob wir von dieser Möglichkeit auch Gebrauch machen sollen bzw. dürfen. So wenig die Ethik von den Erkenntnissen der verschiedenen Wissenschaften, insbesondere der Humanwissenschaften, absehen kann, so sehr bedarf umgekehrt der Umgang mit diesen Erkenntnissen der ethischen Orientierung. Was technisch machbar ist, muß auch menschlich tragbar sein; was der Mensch tut, muß ihm auch gut tun; was vom Menschen geschieht, muß auch für ihn geschehen. Die Ethik vermittelt im Sollen das Können des Menschen mit dem Menschsein. Sie weist daher notwendig zurück auf die Anthropologie. Die Frage des sittlichen Sollens führt unausweichlich zur Frage nach dem Menschen, seiner Natur und Bestimmung. Hier zeigen sich — unbeschadet aller geschichtlichen Wandelbarkeit — mehr oder minder unverfügbare Strukturen, die von einem natürlichen Sittengesetz bzw. Naturrecht material-inhaltlicher Art sprechen lassen, so schwierig es auch sein mag, sich über einzelne dieser naturrechtlichen Forderungen zu verständigen.

Die Kirche betrachtet den Menschen und seine Welt im Licht des Glaubens; die ihrer Moral zugrundeliegende Anthropologie ist eine theologische Anthropologie. Gleichwohl versteht sich dieses „christliche Menschenbild“ und die sich darauf gründende Moral der Kirche über deren Grenzen hinaus als kommunikabel und konsensfähig.

3. Kommunikabilität

Wir berühren hier die in letzter Zeit viel diskutierte Frage nach dem sog. „Proprium“ der

¹⁹ Vgl. *Gaudium et Spes*, Nr. 36. 42. 43.

christlichen Ethik, d. h. die Frage nach der Prägung, die sie als „applicatio fidei“ von der Glaubensbotschaft her erfährt. Damit verbindet sich die Frage, wieweit diese „Glaubensmoral“ auch ohne den Glauben selbst vermittelbar und verstehbar ist.

Eine erste Antwort auf diese Frage ist darin zu sehen, daß ganz offensichtlich viele Forderungen der christlichen Moral auch von zahlreichen Nichtchristen anerkannt werden (wobei dahingestellt sei, wieweit diese Erkenntnis historisch dennoch unter dem Einfluß der Glaubensverkündigung steht). Sodann versteht die Moralthologie selbst durchweg ihre sittlichen Forderungen (von den spezifischen kultischen und kirchlichen Forderungen selbstverständlich abgesehen) als universal gültig, weil zum natürlichen Sittengesetz gehörend. De facto setzt freilich die Offenbarung bzw. der Glaube über die theologische Anthropologie bestimmte Wertmaßstäbe, die die natürlich-sittliche Erkenntnis nicht nur bestätigen, sondern auch, wo sie Unsicherheiten erkennen läßt, herausfordern.

Das Verhältnis von theologischer und nicht-theologischer Ethik ist freilich nicht so zu denken, als stünde die von der Kirche vertretene theologische Ethik unter dem Kriterium einer sozusagen objektiven oder ideologiefreien natürlich-humanistischen Ethik, kommt doch auch letztere nicht ohne anthropologische Vorentscheidungen aus. Das Bewußtsein aber, daß der Kirche in der Christus-Offenbarung die ganze Wahrheit über den Menschen erschlossen wurde, legitimiert keinen harten und überheblichen Absolutheitsanspruch; es erhält vielmehr das Bemühen lebendig, im argumentativen Dialog wie durch das gelebte Zeugnis diese Wahrheit und die Menschenfreundlichkeit der sich darauf gründenden Moral aufzuweisen.

IV. Der innerkirchliche Aspekt

1. Der Prozeß der sittlichen Erkenntnis

Dialog und Zeugnis sind jedem Christen aufgegeben. Wer aber spricht letztlich für „die Kirche“? Hier ist zunächst festzuhalten, daß die sittliche Erkenntnis innerhalb der Kirche einen Prozeß durchläuft, welcher Sache der ganzen, vom Lehramt im Glauben geleiteten Kirche ist, wobei dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe entscheidend die Funktion der Sicherung der Wahrheit zukommt.²⁰ Initiativen sind also keineswegs nur vom Lehramt zu erwarten, sondern allen Gläubigen zugedacht. Aufgrund ihrer ständigen und unmittelbaren Nähe zu den vielfältigen Lebensbereichen und Handlungsproblemen haben die Laienchristen sogar eine besondere Kompetenz für die Erkenntnis des Guten und der „Zeichen der Zeit“,²¹ d. h. der Möglichkeiten und Dringlichkeiten der praktischen Umsetzung des Evangeliums. Aufgabe der Theologen ist es, diese Erkenntnisse zu begründen und einzuordnen und an das Lehramt weiterzugeben, damit sie von dort Bestätigung und offizielle Verbindlichkeit erlangen. Die Theologen haben aber auch die Lehramtsaussagen zu erhellen, zu vertiefen und weiterzuentwickeln.

2. Die theologische Qualifikation

Diese Aussagen des Lehramtes haben entsprechend ihrem Subjekt, d. h. dem Lehramtsträger, ferner entsprechend ihrem Inhalt und Stellenwert, ihrer Argumentation und Akzentuierung mehr oder minder als verbindlich zu gelten. Dies bedeutet, daß sie

²⁰ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 2), 322–331.

²¹ II. Vatik. Konzil, *Gaudium et Spes*, Nr. 4 u. 11; *Apostolicam Actuositatem*, Nr. 14; *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 9.

im entsprechenden Maße zu innerer Zustimmung und nicht nur zu äußerer Loyalität verpflichten. Allerdings ist nur im Falle unfehlbarer Aussagen die Zustimmungspflicht eine unbedingte, weshalb im Bereich des Nicht-Unfehlbaren eine Änderung der Lehre und ein abweichendes Gewissensurteil nicht generell auszuschließen sind.

Während allerdings entsprechend diesen Differenzierungen die Dogmatik ihre Lehrsätze mit unterschiedlichen theologischen Noten versieht, fehlen in der Moraltheologie entsprechende theologische Qualifikationen nahezu völlig. Dabei sind auch für Moralaussagen unterschiedliche theologische Grade anzunehmen.²² Überdies ist die bemerkenswerte Aussage des II. Vatikanums von einer „Hierarchie der Wahrheiten“²³ durchaus auch auf die christliche Sittenlehre anzuwenden, deutet doch bereits das Neue Testament mit dem Primat des Liebesgebotes eine „*hierarchia veritatum ethicarum*“ an. Insbesondere hat das Reflexionsdefizit der Tradition auf diesem Gebiet die Diskussion um die in den letzten zwei Jahrzehnten vehement aufgebrochene Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche im Bereich der Moral erschwert.

3. Die Frage der Unfehlbarkeit

In dieser Frage wäre zunächst an all das zu erinnern, was von der Unfehlbarkeit überhaupt zu gelten hat, wobei immer noch manche Mißverständnisse auszuräumen und verschiedene Differenzierungen anzubringen sind. So etwa stellt die Unfehlbarkeit keine Anmaßung des immer irrtumsfähigen Menschen dar, sondern ist Gabe und Wirkung des der Kirche zugesagten Geistes der Wahrheit, der die Unzerstörbarkeit der Botschaft Jesu auf ihrem Weg durch die Geschichte verbürgt.

Zu dieser Unfehlbarkeit hat sich die Kirche ausdrücklich bekannt, am ausdrücklichsten auf dem I. Vatikanischen Konzil mit seiner Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes. Bei dieser Definition ging es dem Konzil darum, begründetermaßen als Glaubenssatz auszusprechen, daß auch jene Entscheidungen unfehlbar bzw. unwiderruflich seien, mit denen der Papst als Papst, wenn auch (richtig verstanden) allein die ganze Kirche auf eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv verpflichtet, ohne daß er dazu ein allgemeines Konzil einberufen oder die Bestätigung der Bischöfe abwarten müßte.²⁴ Damit sollte gesagt werden, daß die Unfehlbarkeit, wie sie für die ordentliche und allgemeine kirchliche Lehrverkündigung sowie für das allgemeine Konzil anerkannt wurde, unter bestimmten Umständen auch für den Papst gläubig anzunehmen war.

Was den Gegenstandsbereich dieser unfehlbaren Ex-cathedra-Entscheidungen betraf, so konnte dieser selbstverständlich kein anderer sein, als er von der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt zu gelten hatte, nämlich die Glaubens- und Sittenlehre. Der Papst ist deshalb nach der Definitionsformel unfehlbar, wenn er (von den übrigen Bedingungen einmal abgesehen) „eine Lehre über den Glauben oder die Sitten“ (*doctrinam de fide vel moribus*) „als von der ganzen Kirche festzuhalten endgültig entscheidet“ (*ab universa ecclesia tenendam definit*).

Muß es sich dabei um eine von Gott geoffenbarte bzw. als geoffenbart vorzulegende Lehre handeln, die darum im Glauben an Gott (*fide divina*) anzunehmen ist, oder kann unfehlbar auch eine Lehre verkündet werden, die in engem Zusammenhang mit der Offenbarung steht, ohne im eigentlichen Sinn geoffenbart zu sein? Diese Frage wollte das

²² Vgl. J. G. Ziegler, Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie. Eine Anregung zu einer notwendigen Diskussion, in: TThZ 78(1969)65–94.

²³ Unitatis Redintegratio, Nr. 11.

²⁴ Vgl. DS 3074; dazu: A. Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral (s. Anm. 6), 275–366.

I. Vatikanum in einer zweiten Konstitution über die Kirche dogmatisch entscheiden, die dann allerdings aufgrund des vorzeitigen Abbruchs des Konzils nicht mehr zu Ende behandelt werden konnte. Als man die Unfehlbarkeit des Papstes formulierte, war diese Frage also noch nicht entschieden und sollte in diesem Zusammenhang auch nicht entschieden werden. Deshalb begnügte man sich mit der formalen Erklärung, als Gegenstand der päpstlichen Unfehlbarkeit, d. h. hinsichtlich der „Glaubens- und Sittenlehren“, sei ganz dasselbe festzuhalten, was von der Unfehlbarkeit der Kirche bzw. eines allgemeinen Konzils festzuhalten sei.

Genau dies und nichts anderes ist mit der einigermaßen umständlichen und schwerfälligen Formulierung gemeint, der Papst habe bei der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre jene Unfehlbarkeit, wie sie der Kirche in der Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre zukomme. Statt „Kirche“ schrieben übrigens einige Textentwürfe „allgemeines Konzil“, woran bei der „eine Glaubens- oder Sittenlehre definierenden Kirche“ nach wie vor zu denken ist.

Es ist also, was die erwähnte Frage um die gegenständliche Ausdehnung der Unfehlbarkeit betrifft, von der Unfehlbarkeit des Papstes nichts anderes zu glauben als von der Unfehlbarkeit der Kirche bzw. des allgemeinen Konzils. Daß jedoch letztere (und damit auch die des Papstes) auch in diesem sekundären Bereich der mit der Offenbarung lediglich eng zusammenhängenden Wahrheiten Gegenstand des Glaubens sei, ist bis heute nicht zur Entscheidung gelangt.

Immerhin wurde auf dem I. Vatikanum dogmatisiert, der Papst könne (wie die Kirche bzw. ein Konzil) eine Glaubens- oder Sittenlehre, also auch eine Sittenlehre (*doctrina de moribus*) unfehlbar und unwiderruflich entscheiden. Fragt man, was unter einer solchen „Sittenlehre“ näherhin zu verstehen sei, fällt die Antwort spärlich aus. Das Konzil hat nämlich, zumal im Zusammenhang mit der päpstlichen Unfehlbarkeit, diese Frage nicht eigens behandelt. Die Rede von der Unfehlbarkeit in „Glaubens- und Sittenlehren“ oder „in fide et moribus“ war Gemeingut der katholischen Theologie; das Konzil sah offenbar keinen Grund, sich hierzu näher zu erklären, ja sich damit auch nur eingehender zu befassen. Als die Textänderung vorgeschlagen wurde, nicht (wie es ursprünglich hieß) von „Glaubens- und Sittensachen“ zu sprechen, sondern die Unfehlbarkeit „in Glaubensdingen und sittlichen Prinzipien“ (*in principibus morum*) auszusagen, wurde offiziell erklärt, die Formel „Glaube und Sitten“ sei ein wohlbekannter Ausdruck und jeder Theologe wisse, was darunter zu verstehen sei.

Auch die Theologie hat, wie man feststellen muß, das zweite Glied dieser Formel, nämlich den Begriff der „Sittenlehre“, kaum reflektiert. Die Unfehlbarkeit speziell auf dem Gebiet der „Sittenlehre“ zu erörtern, bestand offenbar kein Anlaß. Vor allem im Blick auf das I. Vatikanum läßt sich dazu folgendes feststellen:

1. Die Definition des Vatikanums bezieht mit dem Begriff „*mores*“ auch den Handlungsbereich in die Unfehlbarkeit ein. Näherhin denkt es bei den „*mores*“, ohne daß dies klar gesagt und abgegrenzt würde, ganz offensichtlich an den Gegenstand der Moraltheologie, der „*theologia morum*“, d. h. an die Moral oder Sittlichkeit und nicht etwa an „Sitten und Gebräuche“ der Kirche, wie sie das Tridentinum vorwiegend unter „*mores*“ verstanden hat. Hier hat sich in nachtridentinischer Zeit ein Bedeutungswandel vollzogen, dergestalt, daß jene „Sitten und Gebräuche“ nun als „Disziplin“ der Kirche (*disciplina*) bezeichnet und den „*mores*“ als Teilgegenstand der christlichen Lehre (*Doctrina*) gegenübergestellt werden.

2. Weil die Unfehlbarkeit erklärtermaßen einzig und allein zur treuen Weitergabe der

göttlichen Offenbarung durch die Kirche dient, geht es auch hinsichtlich der in Rede stehenden „Sittenlehre“ ausschließlich um die Offenbarung.

Dies zeigt sich auch im Verhältnis von Glaubens- und Sittenlehren. Während die Formulierung „Glaubens- oder Sittenlehre“ den Eindruck einer adäquaten Dichotomie erweckt, sind in Wirklichkeit die Sitten im umfassenden Begriff des Glaubens eingeschlossen. Wo darum der Kürze halber von Unfehlbarkeit in „Glaubenslehren“ oder „in fide“ gesprochen wurde, bedeutete dies mitnichten einen Ausschluß der Sitten. Immer aber ging es um diese, insoweit sie unter diesen umfassenden Glaubensbegriff fielen.

Moralaussagen sind demnach insoweit als Gegenstand der Unfehlbarkeit zu betrachten, als sie in so enger Beziehung zum Glauben stehen, daß ihre Leugnung (die nicht mit der Nichtbefolgung gleichzusetzen ist) den Glauben selbst träfe. Dabei ist vor allem an Aussagen zu denken, die das Grundverständnis christlicher Sittlichkeit, die theologische Moralanthropologie sowie die vom Evangelium her unabdingbar geforderten Werthaltungen zum Inhalt haben.

Die Moralkompetenz der Kirche erstreckt sich jedoch über den Bereich der Unfehlbarkeit hinaus.²⁵ Allerdings — dies sei abschließend hinzugefügt — ist Kompetenz eine Sache nicht allein der Befugnis und des begründeten Anspruchs, sondern auch der Glaubwürdigkeit und des Vertrauens. Um dieses Vertrauen der Menschen und folglich um die Glaubwürdigkeit ihrer eigenen Verkündigung muß, so scheint es, die Kirche heute in besonderem Maße bemüht sein. Alle Appelle, alle Argumente der Normbegründung und alle gesellschaftspolitischen Maßnahmen (z. B. auf dem Gebiet des Strafrechts) vermögen dies nicht zu ersetzen.

Was diese Glaubwürdigkeit kirchlicher Moralverkündigung verlangt, ist gewiß eine ausgewogene ethische Sensibilität, die etwa die Sexualethik (unbeschadet ihrer Bedeutsamkeit doch auch) in die rechte Relation setzt zu den großen sozialetischen Problemen der Gegenwart, ferner eine aufgeschlossene Respektierung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse sowie ein herausforderndes Ernstnehmen des persönlichen Gewissens.

Letztlich muß freilich das eigene Leben und Handeln der Kirche selbst zu erkennen geben, daß es ihr in einem um die Sache Gottes und des Menschen geht.

²⁵ Zu ihren Gründen, Stufungen und Grenzen vgl. insbesondere die weiterführende Darstellung bei J. Schuster, Ethos und Lehramt (s. Anm. 6), 303—385.

