

MICHAEL ROSENBERGER

## „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“

### Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung

„Davon versteht die Kirche doch gar nichts! Schließlich sind die Priester unverheiratet!“ So oder ähnlich hat es wohl jeder Priester schon zu hören bekommen, wenn über sexualethische Fragen diskutiert wurde. Analoges hört der Moralthologe nicht selten auch in ganz anderen Feldern der Ethik. „Davon versteht die Kirche doch gar nichts!“ StammzellforscherInnen und GentechnikerInnen wollen mit diesem Argument die TheologInnen aus Bioethik-Kommissionen hinausdrängen, denn schließlich hätten noch kein Theologe und keine Theologin als solche auch nur einen Tag seines/ihrer Lebens im Labor gestanden. Manager und Großindustrielle versuchen, den Einsatz der Kirchen für soziale Sicherheit und globale Gerechtigkeit als träumerisch und realitätsfern abzutun, denn was verstehe die Theologie schon von ökonomischen „Sachzwängen“? – Immer wieder also müssen sich Moralthologie und Kirche vorwerfen lassen, sie würden ohne wirkliche Kompetenz allein auf Grund wertkonservativer Prinzipien „Nein“ sagen zu innovati-

ven Verfahren, deren Abläufe sie im Detail nicht einmal verstünden.

In der Tat: Ein wirklich souveränes Sachwissen, das zu eigenständiger Beurteilung neuartiger Hypothesen anderer Wissenschaftsdisziplinen befähigen würde, haben VertreterInnen von Kirche und Moralthologie in den seltensten Fällen. Sie sind daher gut beraten, nicht vorschnell und vollmundig ein ethisches Urteil abzugeben, das durch Argumente nicht gedeckt ist oder dessen sachliche Grundlage gar Irrtümer offenbart. Die Autonomie der Sachbereiche ist anzuerkennen, wie die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums (GS 36) festhält.

Aber heißt das schon, dass die Kirche zur ethischen Urteilsbildung einer Gesellschaft *nichts* beizutragen hat? Oder, etwas abgemildert, dass ihr Beitrag – sofern er sich methodisch korrekt auf das Feld ethisch-rationaler Argumentation beschränkt – kein höheres Gewicht hat als der jedes anderen Gesprächspartners? Es fällt doch auf, dass – McKinsey zum Trotz<sup>1</sup> – die Kirchen hierzulande seitens der Politik in kon-

<sup>1</sup> Das geringe Vertrauen in und die niedrigen Erwartungen an die Kirchen, welche die McKinsey-Studie „Perspektive Deutschland“ im Mai 2003 zutage förderte, bezogen sich auf die Institution Kirche insgesamt. Interessant ist aber der vergleichsweise gute Wert in Bezug auf das kirchliche „Eintreten für christliche Werte in der Gesellschaft“: Nur 22% der Deutschen sehen hier Nachholbedarf, viel weniger als beim sozialen Engagement (49%), bei der Entbürokratisierung (46%) und beim Zugehen auf die Jugend (42%). Die These, die Menschen hätten an Kirchen und Gewerkschaften das Interesse verloren, mag in toto gelten. Es bleibt aber in der McKinsey-Studie völlig offen, ob das Interesse an spezifischen Funktionen der Kirchen nicht weiterhin sehr hoch (oder gar noch höher als vor einigen Jahrzehnten) ist. Bezüglich kirchlicher Stellungnahmen zu ethischen Themen spricht alles dafür: 92% der Deutschen wünschen kirchliche Stellungnahmen zu Fragen der Menschenrechte, 87% zu Krieg und Frieden, 85% zur Sterbehilfe, 72% zum Schutz von Ehe und Familie, je 61% zu Embryonenschutz und Abtreibung – so eine Umfrage des Meinungsforschungsinstituts dimap in: J.C. Koecke/M. Sachs, Religion – Politik – Gesellschaft, 2003. Sankt Augustin, 9. 11.

troversen ethischen Fragen vorrangig konsultiert werden und dass sie auch in den Medien und der öffentlichen Meinung diesbezüglich viel Kredit genießen – selbst bei Fernstehenden und Nichtglaubenden. Auch wo Menschen die kirchlichen Positionen ablehnen, setzen sie sich zumeist engagiert damit auseinander – und unterstreichen damit die Bedeutung des kirchlichen Beitrags. Sind dies wirklich nur die letzten Zuckungen einer an sich überholten Allianz von Kirche und Staat und einer vormodernen Einbettung der „Volkskirche“ in gesellschaftliche Abläufe?

### 1. Die Kirche als wertorientierende Institution

Es ist augenscheinlich: Der besondere Status der Kirche im pluralen ethischen Diskurs vieler europäischer Gesellschaften hat mit ihrem Institutionencharakter zu tun. Gefragt wird in der Öffentlichkeit nach der Position der Institution Kirche, nicht nach der Stellungnahme der moraltheologischen *scientific community* oder gar nach der persönlichen Meinung eines Moraltheologen oder einer Moraltheologin. So wichtig für die Öffentlichkeit heute die Untermauerung eines ethischen Urteils durch rationale Argumente auch ist, erst die Autorisierung durch die Institution Kirche gibt den theologischen Argumenten ihr spezifisches Gewicht.

Genau hier liegt der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie be-

ziehungsweise Religionswissenschaft: Die Anbindung der Theologie an eine konkrete Institution gibt ihr in den Augen der Öffentlichkeit eine höhere Autorität. Bei aller Institutionenkritik und Institutionenskepsis der Postmoderne bleibt ein zwar vielleicht minimiertes, aber im Kern doch sehr resistentes Hintergrundwissen um die Sonderstellung von Institutionen lebendig<sup>2</sup>. – Natürlich ist auch der Philosoph in eine institutionalisierte *scientific community* eingebunden, gehört einer Denkrichtung oder gar einer „Schule“ an. Doch im Vergleich zur Lebens- und Glaubensgemeinschaft „Kirche“ mit ihren komplexen, vielschichtigen Selbstvollzügen und ihrer weltumspannenden Ausdehnung muss selbst die stärkste PhilosophInnenschule wie ein institutioneller Embryo wirken.

#### 1.1 Freiheitseröffnung durch Freiheitsbegrenzung: Institutionen in soziologischer Perspektive

Was zeichnet Institutionen aus? Worin bestehen *soziologisch* betrachtet ihre spezifischen Funktionen für eine Gesellschaft? Zunächst einmal garantiert jede Institution die Tradierung relevanter Erfahrungen und Einsichten. Sie überliefert Handlungs- und Deutungsmuster, die sich in längeren Prozessen als bewährt herauskristallisiert haben, indem sie diese verbindlich vorgibt. Institutionen speichern in ihren Normierungen geschichtlich gewachsene Vernunft. Als kollektive Vernunftsspeicher besitzen sie vor allem vier Funktionen:

<sup>2</sup> Die These von Michael N. Ebertz, Religion ohne Institution. Gestaltwandel der Kirche aus soziologischer Sicht, 41–52, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999, 41, die Kirche werde heute nur noch als Dienst leistende Organisation, nicht als Wert orientierende Institution wahrgenommen, teile ich nicht. Ebertz bezieht sich auf die *Kirchengebote* (also zum Beispiel die sogenannte „Sonntagspflicht“) – für diese stimmt seine These zweifellos –, lässt aber die ethischen Weisungen der Kirche völlig außer Acht (also zum Beispiel das Gebot der Sonntagsruhe). Außerdem schließt Ebertz von der faktischen Nichtbefolgung kirchlicher Gebote auf deren Nichtwahrnehmung beziehungsweise Nichternstnehmen. Er vergisst, dass auch schon vor 100 Jahren praktisch alle ChristInnen dann und wann gelogen haben ...

a) *Schutzfunktion*, denn in Lernprozessen festgelegte Muster lassen sich in Gefahrensituationen unmittelbar abrufen und verkürzen die Reaktionszeit entscheidend.

b) *Entlastungsfunktion*, denn die Festlegung von Mustern enthebt das Individuum der Last, in jeder einzelnen Situation „das Rad neu erfinden zu müssen“.

c) *Integrationsfunktion*, denn Institutionen regeln die Vermittlung einander widerstreitender Interessen, sorgen für Sicherheit und Berechenbarkeit sowie raumzeitliche Kontinuität und ermöglichen so die Integration des Einzelnen in die Gemeinschaft.

d) Die *Orientierungsfunktion*, denn in jedem normativen Muster werden bereits Sinnrichtungen des individuellen Handelns angedeutet.

Insgesamt dienen Institutionen damit der Freiheitseröffnung durch Freiheitsbegrenzung<sup>3</sup>. Sie schränken den Spielraum der Individuen ein, ermöglichen aber gerade dadurch Spontaneität und Kreativität, die ansonsten ohne Bezugspunkt wären und wirkungslos verpuffen würden.

Institutionen sind aber auch *verhaltensbiologisch und neurowissenschaftlich betrachtet* unverzichtbar. Höhere Lebewesen mit zentralem Nervensystem (und seien sie scheinbar noch so primitiv) lernen 99% ihres Verhaltens durch Nachahmung von Vorbildern. Dieser Prozess des Lernens am Modell ist genau das, was die verschiedensten Wissenschaften aus je unterschiedlichem Blickwinkel „Tradition“ nennen: die Gerinnung gemachter Erfahrungen zu überindividuell festgelegten Verhaltensdispositionen, das heißt zu Institutionen. Die Prozesse der Traditions-

bildung beziehungsweise Institutionalisierung sind dabei keineswegs starr und monoton und schon gar nicht abgeschlossen. Überlieferung ist ein sehr lebendiges Geschehen, weil das Überlieferte je neuen Situationen und Anforderungen angepasst werden muss. Entscheidend ist nicht die Identität *mit dem*, sondern die Kontinuität *zum Ursprung*. Sie gilt es zu wahren.

Genau dies sagt auch der *theologische* Institutionsbegriff, der auf die „Einsetzung durch Christus“ rekurriert. „Einsetzung“ darf hier nicht im Sinne eines bewussten, ausdrücklichen oder gar rechtsverbindlichen Stiftungsaktes verstanden werden, sondern bezeichnet einen (oft sehr offenen) Anfangsimpuls Jesu oder der frühen Kirche, aus dem heraus eine bestimmte Institution allmählich gewachsen ist und den die kirchliche Gemeinschaft als hinreichend zur Legitimierung derselben erachtet.

## 1.2 Die spezifischen Funktionsbereiche der Institution Kirche

Was macht nun den spezifischen Funktionsbereich der Institution Kirche aus? Was unterscheidet die Kirche in funktionaler Sicht von anderen Institutionen? Seitens der Soziologie wird ihre Aufgabe mit folgenden Begriffen umschrieben: Kontingenzbewältigung, Weltdeutung, Sinnerschließung, Wertvermittlung, Handlungsorientierung. Die Kirche selbst hat all dies schon seit langem mit zwei sehr einfachen Begriffen ausgedrückt: „Glaube und Sitten“. Die Institution Kirche tradiert also Glaubens- und Werterfahrungen, oder auch: religiöses und ethisches Wissen. Dabei ist zu beachten, dass Glaube und Ethos zwei Seiten ein- und derselben Medaille sind. Es gibt keine Glaubens-

<sup>3</sup> W. Pesendorfer, Institution, in: Kath. Soziallexikon 1980, 1179–1185, hier 1180.

einsicht, die nicht unmittelbare Handlungsrelevanz hätte, und keine ethische Erkenntnis, die nicht unmittelbar einen Sinnhorizont erschlosse. Im Schlüsselbegriff der Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes kommt dieses Ineinander von Gottesbezug und Handlungsrelevanz m.E. sehr treffend zum Ausdruck, dogmatisch konzentriert es sich vor allem im Inkarnationsgedanken und damit zusammenhängend im Ineinander von Gottes- und Nächstenliebe.

Grundlage der spezifischen Kompetenz der Institution Kirche ist also die in ihren Ausdrucksmedien gespeicherte Glaubens- und Werterfahrung. Und auch wenn es neben der Kirche weitere Institutionen mit den selben Funktionen und Kompetenzen gibt (andere Religionsgemeinschaften und weltanschauliche Vereinigungen), kommt der Kirche auf Grund ihrer raumzeitlich enormen Erstreckung doch eine herausragende Stellung zu. Rein quantitativ dürfte sie eine Erfahrungs- und Erfahrungsvielfalt gespeichert haben wie keine andere Institution in Europa.

Freilich begründet dies in keiner Weise einen Anspruch auf Allwissenheit in religiösen und moralischen Dingen. Da und dort hat die Kirche eindeutig fehlerhaftes Wissen gespeichert – man denke nur an ihre fast 200 Jahre dauernde Opposition gegen einen Teil der Menschenrechte, zum Beispiel die Religionsfreiheit. An anderen Stellen hat die Kirche unverschuldet Erfahrungsdefizite, wie etwa in der Umweltethik, die erst im 20. Jh. zu einem Brennpunkt ethischer Reflexion wurde. Auch „Erinnerungslücken“ werden oft erst nach Jahrhunderten geschlossen wie zum Beispiel durch Aufarbeitung der Hexenverfolgung, die bis vor wenigen Jahrzehnten zum innerkirchlichen Ta-

bubereich gehörte. Und schließlich gibt es geschichtlich bedingte Einseitigkeiten, die durch Überbetonung an sich berechtigter Anliegen entstehen. So gehört es zu den allseits bekannten *identity markers* (Identitätsmarkierungen) der Kirche, dass sie sich (seit den ersten Jahrhunderten) für das ungeborene Leben einsetzt. Aber die de facto damit verbundene Unterdrückung der Frauen hat die Kirche lange Zeit übersehen. Eine große Stärke des kirchlichen Ethos konnte so dunkle Schatten werfen.

### 1.3 Die Frage nach den Erfahrungsspeichern der Institution Kirche

Trotz aller Begrenzungen gehört die Kirche im Abendland zu den kompetentesten und erfahrungsreichsten Vermittlungsinstanzen ethischer Erfahrung. Zu Recht kommt ihr ein privilegierter Platz im Meinungsbildungsprozess der pluralen Gesellschaft zu. Um aber diesen Platz angemessen einnehmen zu können, muss sich die Kirche fragen, in welchen Ausdrucksmedien ihres Selbstvollzugs sie die ihr eigenen Werterfahrungen gespeichert hat und wie sich deren Geltung begründen lässt. Es stellt sich also die Frage nach den *loci theologici morales*.

Klassisch hat man bei der Behandlung dieser Frage nicht nach Glaube und Sitten unterschieden. In der Renaissance, als das Problem aufkam, waren Dogmatik und Moraltheologie noch keine getrennten Disziplinen. Nach ihrer Ausdifferenzierung aber hat sich die Frage zumeist auf Aspekte des Glaubens reduziert und wanderte demzufolge in die Obhut der heutigen DogmatikerInnen und FundamentaltheologInnen. Dem gegenüber lautet meine These: Die Frage nach den *loci theologici* ist auch moraltheologisch relevant.

Die Lehre von den *loci theologici* wurde im 16. Jh. unter Rückgriff auf die Topik

der antiken Rhetorik und Dialektik entwickelt. Ihre katholische Entfaltung prägte Melchior Cano in seinem Werk „*De locis theologicis*“<sup>4</sup> (1543–1550) mit der Option für eine formale Bestimmung: Die Bezeugungsinstanzen, nicht die bezeugten Aussagen selbst garantieren deren Wahrheit. Diese Wende zur Bestimmung von Wahrheit über diejenigen, die sie im intersubjektiven Diskurs suchen, muss im Kontext der heutigen Betonung von Verfahren höchst wegweisend und modern wirken. Denn mit dieser Option erkennt Cano die geschichtliche Bedingtheit der Überlieferung an und versucht ihr Rechnung zu tragen.

Gilt aber der Ansatz Canos zur Bestimmung der theologischen Orte nur für Offenbarungswahrheiten? Dann wären moralische Lehrsätze per se auszuklammern. Denn die katholische Sittenlehre erhebt den Anspruch, vernünftig einsehbar und für alle Menschen guten Willens verbindlich zu sein. Klassisch rekurriert sie auf das Naturrecht, das kein geschichtlich geoffenbartes Recht ist, sondern universale und überzeitliche Anerkennung aus Vernunftgründen verlangt. So gesehen bräuchten ethische Lehren der Kirche keine Untermauerung durch die Autorität einer Bezeugungsinstanz. Wenn dem aber so wäre, hätte die Kirche als Institution keinerlei privilegierte Stellung im gesellschaftlichen Ethik-Diskurs. Aus der Sicht der Gesellschaft wäre sie dann bestenfalls eine mächtige Lobby, eine *pressure-group*, ein (möglicherweise ungeliebter und als überholt betrachteter) Machtfaktor. Die Geltung

ihrer ethischen Urteile ergäbe sich ausschließlich (!) aus den sie begründenden, vernünftig einsehbaren Argumenten.

Das ist jedoch keineswegs so: Auch in der Moral beruhen Grundeinsichten auf geschichtlich bedingten Erfahrungen, sind also letztlich nie absolut zwingend (!) beweisbar. Moral ist und bleibt trotz aller Rationalität eine Sache von Standpunkten. Im Unterschied zur reinen ist die praktische Vernunft eine geschichtlich gewachsene Größe. Ethische Einsicht wächst im Lernen aus Erfahrung. Und dabei ist geschichtliche Erfahrung nicht nur für die Genese, sondern auch für die Geltung und Begründung der Normen mit verantwortlich! Mindestens dort, wo teleologisch argumentiert wird, wo also die Abschätzung von Folgen eine Rolle für das ethische Urteil spielt – und wo ist das in der normativen Ethik nicht der Fall? –, muss auf Erfahrungen zurückgegriffen werden. Normen beruhen auf synthetischen Urteilen a posteriori, sie sind „zu Standards geronnene Güterabwägungen“ (K. Demmer) und können als solche nur durch den Rekurs auf Erfahrung adäquat begründet und plausibilisiert werden. Sie sind dann freilich unter Berufung auf gegenteilige Erfahrung kritisierbar und diskutierbar.

Die Frage der *loci theologici* ist also zu Recht auch ein moraltheologisches Thema. Auf Grund der Geschichtlichkeit ethischer Einsichten sind deren Bezeugungsinstanzen „Gewichtsverstärker“ der zugrundeliegenden Argumentation. Institutionen verkörpern ein Mehr

<sup>4</sup> Hierzu insbesondere: E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit*, Freiburg i.B. 1978; M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung der loci theologici*, in: W. Baier u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, St. Ottilien 1987, 37–65; B. Körner, *Melchior Cano De locis theologicis*, Graz 1994; H.-J. Sander, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip der Loci Theologici des Melchior Cano*, in: H. Keul/H.-J. Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung* (FS Klinger), Würzburg 1998, 240–258. Bei Körner findet sich eine vollständige Edition des Textes.

an Erfahrung, und je älter, breiter, ausdifferenzierter und vielschichtiger, mit einem Wort: je integrationsfähiger sie sind, um so größer wird ihr Erfahrungsplus ausfallen.

Wo aber sind die „Wertspeicher“ der Institution Kirche? Welche *loci theologici morales* gibt es? In der Offenbarungskonstitution (DV 8) werden (ausdrücklich auch für den ethischen Bereich, vgl. DV 7) „Lehre, Leben, Kult“ als Grunddimensionen kirchlicher Überlieferung genannt. Damit ist einer Verengung der ethischen Überlieferung auf die Lehre bereits an dieser Stelle der Boden entzogen und die Vielschichtigkeit des Überlieferungsgeschehens klargestellt. Dieses Überlieferungsgeschehen hat zwei Pole: die Treue zum Ursprung (also zu Jesus Christus) und das Hören auf die Zeichen der Zeit (GS 4)<sup>5</sup>. Diese beiden Pole möchte ich daher im Folgenden als Gliederungsprinzip verwenden. Zuerst frage ich nach den Speichern der Ursprungserfahrung und anschließend nach jenen des Gegenwartsbezugs.

## 2. Schrift und Liturgie als ursprungsnahe Speicher erster Ordnung

Mit den Speichern erster Ordnung, welche vorrangig den Ursprung kirchlicher Identität abbilden, wird die *Überlieferung* primär im Sinne des Gegenstandes, also des Überlieferten thematisiert. Es geht um die Medien, die das Zeug-

nis vom normativen Ursprung, von dessen Werterfahrungen und Wertpräferenzen sowie von dessen Leitbildern gelingenden Lebens in besonderer Dichte beinhalten. Natürlich sind sie nicht der Ursprung selbst. In gewissem Maße bilden auch sie einen über den Ursprung hinausgehenden Prozess, ein Überlieferungsgeschehen ab. Und doch werden in ihnen intensive Spuren des Ursprungs zu finden sein, der ja selbst nur als Prozess richtig verstanden werden kann.

### 2.1 Die Bibel als Urkunde des christlichen Ethos

Es ist keine Frage, dass die Bibel (inklusive des Alten Testaments!) die erste und vorrangige Urkunde jener Strecke des Anfangs darstellt, die zur Ablösung der Jesusgemeinschaft vom Judentum und zur Gründung von Gemeinden in der damaligen Oikumene führte. – Aber wie ist das in der Schrift gespeicherte Ethos zu erschließen? Viel ist darüber geschrieben worden. Keinesfalls dürfen biblische Normen, Wertaussagen oder Erzählungen im Maßstab 1:1 ins Heute übertragen werden – das wäre fundamentalistisch. Sie spiegeln vielmehr geschichtlich situierte Modelle, den Glauben an den befreienden Gott in ein den historischen Anforderungen entsprechendes Handeln umzusetzen. Modelle aber lassen sich nur mittels Analogiebildung erschließen und in die Gegenwart übersetzen<sup>6</sup>. Durch den Vergleich von damaliger

<sup>5</sup> Mit H.-J. Sander (s. Anm. 4) halte ich also die Auseinandersetzung mit dem „Außen des Glaubens“ für eine notwendige Quelle und Autorität der Theologie: „Die loci alieni haben nicht nur im Zusammenhang mit der außerwissenschaftlichen Glaubenserkenntnis ihren Platz“ (Körner [s. Anm. 4], 390), sondern sind ein Konstitutionsfaktor für die Theologie des Glaubens.“ (ebd. 252). Anders als Sander (und, da er sich m. E. zu Recht auf Cano beruft, auch anders als Cano) würde ich aber die Auseinandersetzung mit dem „Außen des Glaubens“ nicht als material eigenen locus theologicus neben den hier genannten verstehen, sondern als unverzichtbare formale Tiefendimension aller hier vorgeschlagenen loci. Ein locus theologicus, der sich nicht mit dem Geschehen der „Welt“ auseinandersetzt, dient zu nichts!

<sup>6</sup> F. Furzer, Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen, in: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament, Freiburg i. B., 1984, 13–31.

und heutiger Situation einschließlich ihrer Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten wird es möglich, einmal entdeckte und bewährte Lösungsstrategien (nicht die Lösungen selbst) gegenwärtig fruchtbar zu machen. Das Analogieprinzip der Theologie wäre dabei die liebende Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen.

## 2.2 Die Liturgie als „Höhepunkt und Quelle“ des christlichen Ethos

Das II. Vaticanum bezeichnet in der Liturgiekonstitution (SC 11) die sonntägliche Eucharistie als „culmen et fons“, Höhepunkt und Quelle des Gemeindelebens. In Aufnahme dieses Doppelbegriffs möchte ich formulieren: Die Liturgie, insbesondere die Feier der Sakramente, ist Höhepunkt und Quelle des christlichen Ethos. Höhepunkt, weil das sittliche Handeln des Menschen per se auf das zweckfreie Feiern und Spielen hin tendiert. Quelle, weil das heilige Spiel der Liturgie letztlich eine einzigartige Verdichtung des christlichen Ethos darstellt, das die Feiernden zum Handeln motiviert und inspiriert.

Diese These mag einleuchtend scheinen, im europäischen<sup>7</sup> theologischen Alltag findet sie jedoch kaum Beachtung – weder in der Moralthologie, die noch immer stark vom rationalistischen Vernunftbegriff der Aufklärung geprägt ist und sich schwer tut, die angeblich so emotional gefärbte Spiritualität als materiale Quelle ethischer

Urteilsbildung zu integrieren, noch in der Liturgiewissenschaft, die durch die Liturgische Bewegung sehr stark historisch ausgerichtet wurde und sich systematischen Fragen bis heute eher am Rande widmet (und wenn, dann dogmatischen Problemen). Insofern zeigt sich im Folgenden ein m. E. dringender Forschungsbedarf.

Liturgie dient letztlich der Findung und Realisierung des christlichen Ethos. Genau dies betont Franz Schupp in seinem grundlegenden Werk „Glaube – Kultur – Symbol“.<sup>8</sup> Im Christentum gebe es keine Eigenständigkeit des Kults, daher auch keine eigene Symbolsprache, die vom alltäglichen Leben und den Fragen menschlicher Existenzbewältigung abgehoben wäre. Schupps zentrale und provozierende Forderung ist daher die „Unterordnung des Kults unter die vom Glauben geforderte ethisch-gesellschaftlich-kulturelle Praxis“<sup>9</sup>. Eine Liturgie, die nicht dient, dient zu nichts.

Wird aber die Liturgie damit nicht völlig verzweckt? Ja, wenn sie (neoaufklärerisch) *allein* im Dienste des Ethos gesehen und der Gottesdienst *nur* als „moralische Anstalt“ verstanden wird. Das wäre ohne Zweifel eine Reduktion. Wenn aber die Dienstfunktion der Liturgie inklusiv verstanden und gefordert wird, sie müsse *auch* und *vorrangig* der Praxis dienen, dann schließt dies die Anerkennung ihrer Selbstzwecklichkeit ein. Umgekehrt ist Liturgie kein reiner Selbstzweck. Liturgie-

<sup>7</sup> Im deutschen Sprachraum erschien in den letzten fünfzehn Jahren nur: B. Wannenwetsch, Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger, Stuttgart u.a. 1997. In der US-amerikanischen Diskussion ist ein völlig anderer Trend zu verzeichnen: H. Schlögel, Moralthologie und Spiritualität. Eindrücke aus der Diskussion in den USA, in: Ders., Kirche – Moral – Spiritualität, Münster 2001, 93–106. Zur hier verhandelten Frage des Zusammenhangs von Liturgie und christlichem Ethos: E. Byron Anderson/B. T. Morrill (Hg.), Liturgy and Moral Self, Collegeville 1998. Auch „The Annual of the Society of Christian Ethics“ 19 (1999) war dem Thema Liturgie und Moral gewidmet. Für diese wertvollen Hinweise danke ich H. Schlögel.

<sup>8</sup> Franz Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, Düsseldorf 1974. 244.

<sup>9</sup> Ebd., 244.

wissenschaftlerInnen sind verpflichtet, nach den ethischen Signalen zu fragen, die sie mit der je eigenen Ausgestaltung der Symbolhandlungen aussenden.

Wie lässt sich die ethische Orientierungswirkung von gottesdienstlichen Symbolhandlungen erschließen? Symbole geben über ihre emotionale Dimension einen starken formalen Handlungs*simpuls*, garantieren aber über ihre kognitive Dimension zugleich eine klare materiale Handlungs*orientierung*. Es muss folglich darum gehen, die (Handlungs-)Gestalt christlicher Symbole wahrzunehmen, ihre anthropologischen Sinndimensionen zu erschließen und diese mit den theologischen Deutemustern in Beziehung zu setzen. Das wird umso leichter gelingen, je näher eine Symbolhandlung an menschlichen Grundvollzügen orientiert und auch entsprechend ausgestaltet ist (z.B. die Eucharistie am Gemeinschaftsmahl oder die Erwachsenentaufe an der Rettung vor dem Ertrinken).

### 3. Lehramtsverkündigung und consensus fidelium als gegenwartsorientierte Speicher zweiter Ordnung

Angenommen alle einschlägigen Bibelstellen kämen im Blick auf eine ethische Frage zum selben Urteil, so wäre dies noch lange kein Argument, dieses Urteil heute unhinterfragt zu übernehmen. Das mag verblüffen und ist doch unumgänglich. Man denke nur an die Frage der Todesstrafe: Die gesamte Bibel kennt keine Ablehnung (auch nicht in den Evangelien), tendiert vielmehr zu einer breit angelegten Zustimmung

und Rezeption. Die Todesstrafe gilt ihr als probate Sanktion für schwere Vergehen. Dennoch sind wir heute (!) überzeugt, dass sie nicht (mehr) mit dem Evangelium vereinbar ist – die Kampagne zur Abschaffung der Todesstrafe im Jubiläumsjahr 2000 wurde maßgeblich von Johannes Paul II. mitgetragen und gefördert. Die Entscheidung über das vom Glauben her Gesollte steht folglich immer im Zeichen der sittlichen Autonomie! Was gesollt ist, entscheiden die Bibel Lesenden, nicht die Bibel als das Gelesene<sup>10</sup> – und zwar als Gemeinschaft, als Kirche. Gleiches gilt für die Liturgie. Wie Liturgie ins Heute hinein gedeutet und ausgestaltet wird, ist Sache der kirchlichen Gemeinschaft.

Neben der Überlieferung im Sinne des Gegenstands bedarf es daher der *Überlieferung im Sinne des Prozesses beziehungsweise des überliefernden Subjektes*. Erst die heutige Kirche als das überliefernde Subjekt ist in der Lage, für den notwendigen Gegenwartsbezug zu sorgen, das heißt eine angemessene Auseinandersetzung mit den schon genannten Zeichen der Zeit<sup>11</sup> zu garantieren. Die beiden relevanten „Arbeitspeicher“ – Lehramt und „*sensus fidei*“ der Getauften – sind dann Abbildungsmedien des Prozesses vom Ursprung bis heute, Wegmarken des Erkenntnis- und Aktualisierungsweges der Bibelauslegung und der liturgischen Feier.

#### 3.1 Das Lehramt als Dialogpartner des autonomen Gewissens

In der traditionellen vorkonziliaren Theologie steht das Lehramt deutlich an erster Stelle. Und es stimmt ja: Das

<sup>10</sup> H. Halter, „Die Bibel sagt...“ Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik, in: W. Guggenberger/G. Ladner (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Münster 2002, 129–140.

<sup>11</sup> GS 4.

hierarchische Lehramt ist jene notwendige Instanz, welche die kirchlich maßgeblichen Entscheidungen verbindlich festlegt. Das gilt auch für den Bereich der Moral. Allerdings – das hat schon Thomas von Aquin<sup>12</sup> betont – muss das Lehramt die Autonomie des Gewissens der Gläubigen achten. Die Gläubigen sind zum „religiös gegründeten Hören“ auf die kirchliche Morallehre verpflichtet<sup>13</sup>, müssen (!) aber abweichend handeln, wenn ihr Gewissen ihnen das nach gründlicher Prüfung befiehlt. Das Lehramt wird also in seiner ethischen Verkündigung versuchen, die Gläubigen kraft seiner Argumente zu überzeugen. Erst recht gilt das dort, wo es zu Nichtgläubenden spricht.

Dabei darf das Lehramt nicht vergessen, woher es seine Kompetenz bezieht: aus dem erfahrungsgestützten „*sensus fidei*“, dem Glaubenssinn aller Gläubigen. Je mehr dieser vom Lehramt integriert und theologisch reflektiert wird, umso mehr Kompetenz kommt lehramtlichen Aussagen „*in rebus morum*“ also zu<sup>14</sup>. Umso größer wird die Gewissheit der Gläubigen nach innen, umso glaubwürdiger wird das christliche Ethos in einer pluralen Gesellschaft nach außen. Eine dialogische Praxis kirchlichen Lehrens ist nicht nur unerlässlich zur Wahrheitsfindung, sondern ebenso zur Wahrheitsbezeugung.

### 3.2 Das Wertegespür der Gläubigen als Wurzelgrund des Lehramts

Für das II. Vatikanische Konzil, das die Lehre vom *sensus fidei* zu seinen Herzstücken rechnet, liegt der Grund dieses Glaubensgespürs in der Taufgnade und der mit ihr vermittelten Geistbegabung aller Glaubenden. Durch das Zeugnis des Hl. Geistes in ihren Herzen ist den Glaubenden ein konnatürliches Erfassen der Wahrheit und ein tiefes Vertrautsein mit Glaubensdingen geschenkt.

Wo dieser *sensus fidei* in einen universalen „*consensus fidelium*“, einen Konsens aller Glaubenden mündet, kann die Kirche als Ganze – so *Lumen Gentium* 12 – nie fehlgehen.<sup>15</sup> Die lehramtliche Verkündigung eines Dogmas, aber auch einer nicht dogmatisierten ethischen Aussage hat ihren Gewissensgrund also im *consensus* aller – das Lehramt ist die autorisierte Stimme dieses *consensus*, bleibt damit aber zumindest moralisch an das Vorhandensein eines solchen gebunden.<sup>16</sup>

LG 12 hat die Moral ausdrücklich in den Gegenstandsbereich des Glaubenssinns einbezogen: Der *sensus fidei* beziehe sich auf „*res fidei et morum*“, Gegenstände des Glaubens und der Sitten. Heute wird er dennoch vorwiegend von Dogmatik und Kirchenrecht diskutiert, kaum von der Moraltheologie. In den einschlägigen Lehrbüchern der Allgemeinen Moral und der moral-

<sup>12</sup> De Ver 17.

<sup>13</sup> LG 25.

<sup>14</sup> D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, 182–206, in: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg–Basel–Wien 1994, 198 spricht vom „integrierten Lehramt“, das innerhalb und nicht über dem Prozess der kommunialen Wahrheitssuche steht.

<sup>15</sup> LG 12: „*universitas fidelium ... falli nequit*“.

<sup>16</sup> Schon Melchior Cano ordnet die Kirche als *communio* nach Schrift und mündlicher Überlieferung als dritte Bezeugungsinstanz ein, noch vor dem kirchlichen Amt! – Die Bindung an den *consensus* gilt übrigens auch umgekehrt für die Gläubigen. Es ist nicht legitim, sich auf den *sensus fidei* der „Basis“ zu berufen, wenn dieser einen Dissens zum kirchlichen Amt aufweist, vgl. F. X. Kaufmann, Glaube und Kommunikation. Eine soziologische Perspektive, in: D. Wiederkehr (Hg.) (s. Anm. 14), 132–160.

theologischen Methodenlehre taucht er schlicht nicht auf<sup>17</sup>. Für eine *Moraltheologie* ist das m.E. ein signifikantes Defizit. Das Wertegespür, das die Glaubenden auf dem Hintergrund ihrer je eigenen, oft konfliktreichen und leidvollen Lebenserfahrung im Licht des Glaubens ausgebildet haben, kann und muss ein wichtiger Lehrer christlichen Ethos sein.

### 3.3 Die Frage nach der institutionellen Gestalt des Dialogs

Wie lässt sich aber aus den vielstimmigen „Sinneswahrnehmungen“ der einzelnen Glaubenden ein *consensus* entwickeln, der möglichst viele gelungene Wahrnehmungen der Wirklichkeit im Horizont des Glaubens integriert? Wie kann die Kirche den Erfahrungsreichtum ihrer Glieder optimal bündeln und so ihre moralische Kompetenz bestmöglich ausschöpfen? Das Konzil hat diese Frage leider nicht behandelt, auch im geltenden Kodex des Kirchenrechts findet sich dazu wenig. Einige *Grundüberlegungen* zu dieser Frage sollen daher meine Ausführungen abschließen:

1) Da der *sensus fidei* geschichtlich und kulturell vermittelt ist, wird es eine *legitime Pluralität von Wertwahrnehmungen* des Gottesvolkes geben. Der *consensus fidelium* darf nicht monolithisch verstanden werden, so als gäbe es eine einzige universale und womöglich überzeitlich gültige sittliche Norm. Sittliches Handeln inkarniert sich vielmehr in konkrete Kontexte und muss korrelativ zu diesen definiert werden.

2) Im Volk Gottes hat jedes Individuum

*spezifische Sensibilitäten*, besitzt für die ein oder andere Dimension der Lebenswirklichkeit ein besonderes Gespür, einen überdurchschnittlich geschärften Sinn. Der *sensus fidei* ist also individuell sehr unterschiedlich ausgeprägt. Klassisch sprechen wir mit Paulus von der Vielfalt der Charismen. Diese muss die Kirche würdigen.

3) Überindividuell zeigt sich die Vielfalt der Charismen in den reichlich vorhandenen „Kompetenzzentren“ der Kirche – seien es theoretische (theologische Fakultäten, kirchliche Forschungsinstitute oder etwa die Päpstliche Akademie der Wissenschaften), praktische (kirchliche Sozialeinrichtungen und Hilfswerke, aber auch kirchliche Bewegungen) oder spirituelle (wie die Ordensgemeinschaften und die neuen geistlichen Bewegungen).

4) Mit Blick auf diese Kompetenzzentren wird deutlich, dass der *sensus fidei* die Praxis, das gelebte Leben aus dem Glauben umfasst. Keinesfalls bezieht er sich ausschließlich, ja nicht einmal primär auf die Reflexion. Und hier wäre natürlich die Frage, warum die Praxis der Glaubenden nicht auch dann vom *sensus fidei* getragen sein kann (!), wenn sie von klassischen Lehramtspositionen abweicht. Muss eine solche Abweichung wirklich immer eine „Aufweichung der Sitten“ und „Folge der Sünde“ sein? Ist es wirklich völlig undenkbar, dass Glaubende in einer massiv veränderten Welt da und dort neue Formen von Verantwortung entdecken und leben?

Wie kann die Kirche als Institution sich dieser prinzipiellen Möglichkeit öff-

<sup>17</sup> So auch nicht in P. Hünermann, *Sensus fidei*, in: LThK 2000, 465–467. Dagegen forderte H. Wuldenfels, *Autorität und Erkenntnis: Conc (D) 21 (1985), 255–261*, hier 261, den *sensus fidei* stärker mit Lebensorientierung und Weltgestaltung der Glaubenden in Verbindung zu bringen. Neuerdings wurde dieser Impuls aufgegriffen von S. Pensel-Maier, *Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes*, 161–182, in: D. Wiederkehr (Hg.) (s. Anm. 14), und W. Beinert, *Der Glaubenssinn des Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, 66–131, ebd.

nen? Anders als Leonardo Boff<sup>18</sup>, der das Charisma als das Nichtinstitutionelle im Gegensatz zum hierarchischen Amt definiert, betont Medard Kehl<sup>19</sup> bereits in seiner Dissertation 1976, dass das Charisma im Gegenüber zum kirchlichen Amt einer Institutionalisierung bedürfe, damit es seine relativierende und korrigierende Kraft gegenüber dem Amt entfalten könne. Das Charisma der Gläubigen sei unverzichtbarer Teil der Institution (!) Kirche. Für Kehl ist daher gerade die fehlende institutionelle Absicherung der Charismen im Kirchenrecht die zentrale strukturelle Ursache dafür, dass der Reichtum des *sensus fidei* der Gläubigen nicht zu einem qualifizierten *consensus fidelium* führen kann. Hier angemessene Wege zu finden, gehört zu den großen Zukunftsaufgaben der Kirche.

#### 4. Die Kirche als Institution des Erzählens, Feierns und Handelns

In der Institution Kirche werden Modelle gelungenen Lebens narrativ, symbolisch und lebenspraktisch gegenwärtig gehalten: Erzählungen, Symbole und tätiges Handeln haben einen Mangel an Präzision, bergen dafür aber einen Reichtum an Inspiration.<sup>20</sup> Inso-

fern ist es nicht erstaunlich, dass biblisches Erzählen, liturgisches Feiern, dialogisches Reden und geschwisterliches Handeln der Kirche auch heute sehr attraktiv erscheinen, wo sie als erfahrungsgedeckt wahrgenommen werden. Ich selber erlebe immer wieder bei Vorträgen vor nichtkirchlichem Publikum, dass die höchste Aufmerksamkeit dann einsetzt, wenn ich über spirituelle und theologische Aspekte eines Themas spreche. Man wartet förmlich auf die spezifisch kirchliche Stellungnahme. Und wo die Kirche in ihrer wertorientierenden Funktion auf ganzer Linie versagt, wie dies aus der Sicht der Gesellschaft in der Sexualmoral der Fall ist, kann keine andere Institution die Lücke füllen. Ein ethisches Vakuum bleibt zurück.

Es wäre daher töricht, die kirchliche Positionierung in ethischen Fragen allein auf Vernunftargumentation zu basieren. „Davon versteht die Kirche ja doch nichts!“ – Dieses Argument der säkularen Gesellschaft wird sich nur dann entkräften lassen, wenn die Kirche in ihrem moralischen Reden ihre spezifische Kompetenz aufscheinen lässt: den vielschichtigen, manchmal auch widersprüchlichen und schuldbehafteten Erfahrungsreichtum einer 2000-jährigen wechselvollen Geschichte.

<sup>18</sup> Vgl. Leonardo Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972.

<sup>19</sup> Vgl. Medard Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt/M. 1976.

<sup>20</sup> K. Demmer, 1989. *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. B. 101–118, hier 103.