„Wo ist das Leuchten?" Zur Bedeutung der Rezeption der Moraltheologie durch das Lehramt

von Kerstin Schlögl-Flierl und Tim Zeelen

> „Aber ich frage dann doch: Wo ist das Leuchten? Wenn gesagt wurde, wir würden einen Bruch mit dem bisherigen Menschenbild vollziehen in unserem Grundtext. Wo leuchtet denn das, was wir scheinbar verraten? In welcher Weise überzeugt es Menschen, das bisherige Menschenbild, das wir scheinbar verraten? [...] Wo ist das Leuchten, bei dem was bisher war? Kann man dort den Schatz im Acker erkennen? Können wir damit in eine Kultur aufbrechen, die sich sehr verändert hat gegenüber dem 19. Jahrhundert und dem 20. Jahrhundert, wir leben in dem 21. Jahrhundert, wir leben in einer pluralen, säkularisierten, liberalen Gesellschaft – ich weiß nicht, wie ich mit der Autorität meiner Kirche im Rücken jetzt über Sexualität predigen soll, ich weiß es nicht. ..."[1]

Mit diesen Worten wandte sich Helmut Dieser, der Aachener Bischof und mit Birgit Mock Vorsitzender des Synodalforums IV „Leben in gelingenden Beziehungen – Grundlinien

[1] Eine Aufnahme der Synodalversammlung ist auf YouTube abrufbar: https://youtu.be/N_LWEIwrvos?t=18171 (zuletzt abgerufen am 03.11.2022). Das Statement von Bischof Dieser kann dort in voller Länge nachgesehen bzw. -gehört werden bei 05:02:51 bis 05:06:56. Die für diesen Aufsatz transkribierten Zeilen finden sich bei 05:04:33 bis 05:06:05.

einer erneuerten Sexualethik" im September 2022 an die Synodalversammlung. Zuvor hatte der von diesem Forum ausgearbeitete Grundtext „Leben in gelingenden Beziehungen – Grundlinien einer erneuerten Sexualethik" (im Folgenden GT IV) nach der zweiten Lesung zwar insgesamt große Zustimmung bei den Synodalen gefunden (82 %), wurde aber doch wegen des Nichterreichens der Zweidrittelmehrheit der Bischöfe (61 % Ja-Stimmen) nicht angenommen.

Muss denn eine Sexualmoral überhaupt „leuchten" bzw. muss eine Sexualmoral ansprechend sein? Mit dieser Frage ist ein entscheidendes Problem angesprochen: Was ist eigentlich von einer Moral, zumal einer Sexualmoral, zu erwarten? Und gilt das ebenso für die vom kirchlichen Lehramt vorgelegte Morallehre? Welche Rolle kommt dabei der Moraltheologie als Brücke zwischen Wissenschaft und Lehramt zu, wenn man das Fach in seiner Rolle als kritische Weggefährtenschaft so verstehen will?

1. Warum eine Moral einleuchten muss

Um der Frage, was eine Moral leisten muss, auf die Spur zu kommen, muss man sich zunächst die konstitutive Eigenart moralischen Handelns vor Augen halten: Es ist stets ein Handeln aus Einsicht vor dem Anspruch des Guten. Darin begründet ist die unvertretbare Verpflichtungskraft des Gewissens, selbst des irrenden, da der Mensch dem Anspruch des Guten und Wahren nur folgen kann, insofern er es als Wahres und Gutes auffasst und als solches in Freiheit ergreift (vgl. GS 16, 17; DiH 3,3).

Der Mensch kann deshalb diese Verantwortung auch niemals abtreten, wie es ebenso in der Präambel von GT IV angesprochen wird. Und da die Suche nach Wahrheit in Freiheit,

auch der moralischen Wahrheit, keine Aufgabe ist, die sich der Mensch als Beziehungswesen alleine stellen kann, kommt der kirchlichen Gemeinschaft und dem Lehramt eine besondere Rolle zu (vgl. DiH 3,2). In diesem Falle träte das Vertrauen in die Einsicht der Autorität in das Gute und Rechte an die Stelle der eigenen Einsicht.[2] Dieses Vertrauen ist allerdings nicht voraussetzungslos und kann beschädigt werden (vgl. GT IV, A.2.2), wenn etwa die Autorität keine Gründe anführen kann oder die dargelegte Begründung ‚beim besten Willen' nicht verstanden oder für nicht schlüssig befunden wird.[3]

Eine Morallehre, egal von welcher Seite sie vorgelegt wird, muss daher im Letzten immer auf die Einsicht ihrer Adressat:innen referenzieren. Die Theorie wird letztlich auf das Leben zurückverwiesen, muss sich dort bewähren. Die mit ihr verbundene „anthropologische Option ist freiheitlich verantwortet. [...] Durch gelebte Praxis erweist sich eine bestimmte Option einer anderen überlegen, indem sie vollere Daseins- und Handlungsmöglichkeiten aufschließt."[4] Die Vorstellungen gelungener menschlicher Existenz müssen sich dabei in ihrer Orientierungsfunktion und Tragfähigkeit bewähren. Referenz- und Ausgangspunkt der moralischen Einsicht, der damit verbundenen anthropologischen Leitvorstellungen und auch der Ethik als Reflexionsebene bleibt dabei das Selbsterleben des Menschen als moralisches Subjekt.[5]

---

[2] Vgl. *M. Farley*, The Role of Experience in Moral Discernment, in: *dies.*, Changing the Questions. Explorations in Christian Ethics, hrsg. v. *Jame L. Manson*, New York 2015 (erst. 1996), 47–68, 66.

[3] „The moral authority of any source is contingent on our recognition of the ‚truth' it offers and the ‚justice' of its aims. No source has real and living authority in relation to our moral attitudes and choices unless it can elicit from us a responding ‚recognition'." (Ebd.).

[4] *K. Demmer*, Moraltheologische Methodenlehre (SThE 27), Freiburg/Schweiz 1989, 121; vgl. auch bes. ebd., 58–61.

[5] Vgl. *K. Demmer*, Methodenlehre (s. Anm. 4), 19–26.

Hält man sich die Bedeutung der lebensweltlichen Aneignung vor Augen, dann ist es ein Problem in der Sache, wenn ein Gros der Christgläubigen hierzulande nach bestem Wissen und Gewissen eine von der Kirche vorgelegte Morallehre nicht für einsichtig hält, weil es entweder nicht versteht, wie sie zur Entfaltung ihrer Beziehung zu Mensch und Gott beizutragen vermag, oder aber auch, weil sich diese Morallehre in der Praxis nicht bewährt. Es entspricht also durchaus dem Kern des Problems, wenn GT IV die Diskrepanz zwischen der offiziellen kirchlichen Lehre und dem Leben vieler Getauften in der Präambel und auch nochmals zu Anfang von Teil A thematisiert. Wenngleich es durchaus Menschen gibt, wie ebenso in GT IV festgehalten wird, welche die kirchliche Sexualmoral als erfüllend erleben, so gibt es doch eine nicht unerhebliche Anzahl an Menschen, die diese Morallehre nicht nur als lebensfern ansehen, sondern in ihrer Moralität selbst anzweifeln, etwa als diskriminierend oder übergriffig und bevormundend erleben. Einige haben sie sogar als mittelbar oder unmittelbar destruktiv erlebt.

Das Lehramt, aber vor allem die Moraltheologie als Wissenschaft ist damit aufgefordert, die kirchliche Sexual- und Beziehungsmoral in ihrer Zielrichtung und die darin wirksamen Vorverständnisse aufzusuchen und zu prüfen.

2. Ethik, Anthropologie und die Bedeutung der Humanwissenschaften

Eine Ethik setzt stets eine Vorstellung vom Menschen, seinem Gelingen und seiner Eigenart als moralischer Akteur voraus. Eine Ethik muss die Frage „treffen", die sich dem Menschen als freiheitlich beanspruchtem Wesen stellt. In seiner mittlerweile zu den klassischen Beiträgen der Ethik des 20. Jahrhunderts gehörenden „Kritik am Utilitarismus" hat Bernard Williams die-

ses Fundament einer jeden Ethik konzise zur Sprache gebracht. Ihn beschäftigt dort, „welche Implikationen [die] Prinzipien [der utilitaristischen Ethik] für dasjenige Bild haben, das man sich über das Wesen des Menschen und sein Handeln sowie über die Gesellschaft macht"[6]. Die „erste Frage für die Philosophie" sei nicht: „‚Stimmst du mit den Antworten des Utilitarismus überein?', sondern: ‚Akzeptierst du wirklich die Art und Weise, wie der Utilitarismus die Frage behandelt?'"[7]

Das gilt für eine theologische Ethik nicht anders. Auch in den Debatten um den Synodalen Weg wird von verschiedener Seite auf das Menschenbild verwiesen.[8] Angewandt auf die kirchliche Sexualmoral ist zu fragen: ‚Welche Implikationen haben die Prinzipien, Kriterien usw. dieser Moral für dasjenige Bild, das man sich über das Wesen des Menschen und sein Handeln, von seiner Sexualität macht?' Und: ‚Akzeptierst du wirklich die Art und Weise, wie die kirchliche Sexualmoral die Frage behandelt?'

Um dem zu entsprechen, bedarf es gerade von Seiten der Ethik als Fachwissenschaft des Dialogs mit den Humanwissenschaften, damit ihren Überlegungen ein möglichst adäquates Verständnis vom Menschen zu Grunde liegt, ohne dass deshalb die Humanwissenschaften eine theologische Anthropologie oder gar eine Ethik vorwegnehmen würden. Dieses Fruchtbarmachen aus den Humanwissenschaften hat der Moraltheologe Eberhard Schockenhoff[9] noch für seine „Sexualethik" beispiel-

---

[6] *B. Williams*, Kritik des Utilitarismus (Klostermanntexte Philosophie), Frankfurt a. M. 1979 (orig. 1973), 40.

[7] Ebd.

[8] Vgl. *K. Schlögl-Flierl*, Liebe, Partnerschaft und Sexualität, in: *dies./A. Merkl* (Hrsg.), Moraltheologie kompakt. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen, Regensburg ^{2}2022, 229–238.

[9] Vgl. den grundlegenden Vortrag von Eberhard Schockenhoff auf dem Studientag „Die Frage nach der Zäsur. Studientag zu übergreifenden Fragen, die sich ge-

haft vollzogen. Bei ihm finden sich Auskünfte der modernen Biologie, der Psychoanalyse und der Sexualwissenschaft, der Sozialwissenschaft und der Kulturanthropologie in seiner Konzeption einer „Sexualethik".

Er kommt darin zum Ergebnis: „Nimmt man die Einsicht in die polyvalente Bedeutung der menschlichen Sexualität dagegen ernst, ergibt sich ein anderes Prinzip normativer Bewertung: Eine verantwortliche Gestaltung menschlicher Sexualität verfolgt das Ziel, alle ihre Aspekte zu verwirklichen und keinen von vornherein zu verneinen."[10]

Grundsätzlich sollte es jedem Rekurs auf die Tradition und Schrift zu denken geben, dass das recht umfassende Konzept „Sexualität" (und der Begriff ohnehin), welches heute gemeinhin als Chiffre für einen mehrdimensionalen, komplexen und eng mit der Identität des:der Einzelnen verwobenen menschlichen Lebensbereich steht, eine vergleichsweise junge Kategorie ist.[11] Um dem komplexen Themenfeld gerecht zu werden, ist daher „[d]ie Mehrdimensionalität menschlicher Sexualität ernst[zu]nehmen", wie in GT IV mit Recht angemahnt wird (B.3).[12]

---

genwärtig stellen" zur Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 13. März 2019 in Lingen. Online verfügbar unter https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-038d-FVV-Lingen-Studientag-Vortrag-Prof.-Schockenhoff.pdf (zuletzt abgerufen am 03.11.2022).

[10] *E. Schockenhoff*, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i. Br. 2021, 312.

[11] Aus Sicht der Kulturwissenschaften vgl. dazu etwa *F. X. Eder*, Eros, Wollust, Sünde. Sexualität in Europa von der Antike bis in die Frühe Neuzeit, Frankfurt a. M. 2018, 11–22.

[12] Vgl. für das Thema Intersexualität: *M. G. Lawler/T. A. Salzman*, Sex, Gender, and intersex: anthropological, medical, and ethical critiques and proposals, in: Theology & Sexuality 25 (2019/3), 205–226.

3. Ein genuin theologisches Anliegen

Nun könnte entgegnet werden, dass dies Maßstäbe einer philosophischen Ethik sein mögen, doch die theologische Ethik schöpfe zusätzlich aus Quellen, die nur aus dem Glauben heraus einsichtig seien und ein neues Licht auf den Menschen werfen. Dieses Wissen sei in der Tradition enthalten und werde in der Gemeinschaft der Kirche bewahrt und vom Lehramt authentisch ausgelegt. Eine Rezeption der Moraltheologie, die auf eine Weiterentwicklung oder Korrektur dieser vorgelegten Lehre drängt, wäre damit ausgeschlossen. Die Sünde als Gottesferne verdunkle die Einsicht des Menschen und erst in der Annäherung zu Gott und dem:der Nächsten in der Gemeinschaft der Kirche sei der Mensch fähig, frei diese Lehre anzunehmen. So stellt GT IV eine Position im Diskurs vor. Tatsächlich scheint in dieser Frage ein fundamentaler Dissens in der Synodalversammlung zwischen den Befürworter:innen und Kritiker:innen von GT IV vorzuliegen, den das Dokument eigens anspricht (B.1.4).

Statt die gerade dargelegte Sichtweise in ihrer Schlüssigkeit direkt zu kritisieren, soll ihr ein anderes Argument entgegengestellt werden. Das wird auch in GT IV versucht (vor allem B.10), doch liegt das folgende Argument ein Stück weit anders: Es wendet sich gegen die starke Dichotomie der durch die Sünde versehrten Natur einerseits, und die durch Christus ermöglichte Sphäre der Gnade andererseits und den damit einhergehenden Pessimismus. Sie läuft nämlich der christlichen Anthropologie zuwider, dem in der Diskussion vielbemühten christlichen Menschenbild, zumindest wie man es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanums findet.

Die „christliche Anthropologie" ist „Keimzelle"[13] von GS und seiner Entstehung. Überhaupt ist es das erste Mal, dass

[13] *C. Moeller,* Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK². Das Zweite

ein Konzil versuchte, „in systematischer Absicht und in einem eigenständigen Aussagezusammenhang eine christliche Anthropologie vorzulegen",[14] gibt Walter Kasper 30 Jahre nach der Veröffentlichung zu bedenken. In GS lässt sich eine Doppelbewegung im gezeichneten Menschenbild ausmachen. Charakteristika des Menschen werden benannt, die aufgrund ihrer Eigenschaft des Wesentlich-Seins für den Menschen zugleich bei der Antwort des Menschen auf seine Berufung eine Rolle spielen. „Diese ‚Anthropozentrik'", kommentiert Joseph Ratzinger im LThK², „von der die ganze theologische Konzeption des Textes bestimmt ist, dürfte in der Tat seine am meisten charakteristische Entscheidung darstellen."[15]

Der Mensch wird von der Pastoralkonstitution als gottfähiges und auf Gott ausgerichtetes Wesen beschrieben, das seine Berufung in Christus findet. Der Gedanke dieser universalen und prinzipiellen Berufung ist einerseits schöpfungstheologisch grundiert (GS 12,3; 19,1), und wird andererseits insbesondere christologisch konturiert. In Christus finden sich Ermöglichung, Weg und Ziel der Berufung (GS 10,2; 22; 41,1; 45,2).[16] „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch" (GS 41,1). Im Umkehrschluss erscheint die Sünde als etwas, das den Menschen „mindert [...],

---

Vatikanische Konzil 3, Freiburg i. Br. 1968, 242–279, 278 (Hervorhebung des Orig. nicht übernommen). „Der Mensch also, und zwar der eine und ganze, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Geist und Willen, wird der Angelpunkt unserer ganzen Darlegungen sein." (GS 3,1) – fasst das Konzil selbst die Themenstellung der Pastoralkonstitution zusammen.

[14] *W. Kasper*, Die theologische Anthropologie von „Gaudium et Spes", in: WKGS 16,2, Freiburg i. Br. 2019, 591–603.

[15] *J. Ratzinger*, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erstes Kapitel des ersten Teils. Kommentar, in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil 3, Freiburg i. Br. 1968, 313–354, 315.

[16] Zum zentralen Verhältnis von Anthropologie und Christologie in GS vgl. *W. Kasper*, Theologische Anthropologie von GS (s. Anm. 14), 598–601.

weil sie ihn davon abhält, seine Erfüllung zu erlangen" (GS 13,2). Der Mensch wird als ein per se sich selbst überschreitendes, an der endlichen Welt nicht Genüge findendes und damit prinzipiell auf das Göttliche ausgerichtetes Wesen vorgestellt.

Das Konzil war der Überzeugung, dass die Frohe Botschaft als solche für alle Menschen grundsätzlich erkennbar ist und dass die „Botschaft" der Kirche „mit den geheimsten Sehnsüchten des menschlichen Herzens übereinstimmt" (GS 21,7). Das Menschliche ist die gemeinsame Gesprächsgrundlage mit den Nichtgläubigen. „Es soll also deutlich gemacht werden, daß gerade im christlichen Glauben an Gott die wahre Humanität, die volle Menschlichkeit des Menschen erreicht wird".[17] Man kann von einem Konzil keine systematische theologische Anthropologie erwarten,[18] gleichzeitig sollte doch gesehen werden, dass „das Konzil einen induktiven Ansatz ‚von unten' gewählt hat"[19]. Die traditionellen theologischen Kategorien aufnehmend ließe sich sagen, dass sich hier ein Zuordnungsverhältnis von Natur und Gnade zeigt, das im Sinne des *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam* (die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern ruht auf ihr auf und vervollkommnet sie) wie folgt umschreiben werden könnte:[20] Der Mensch, wie er sich als geist-leibliches Wesen vorfindet in seiner konkreten soziokulturell eingebetteten Lebenspraxis (seine Natur), ist Adressat der Zuwendung Gottes (Gnade), die in Christus Gestalt ange-

---

[17] *J. Ratzinger*, Kommentar (s. Anm. 15), 315.

[18] So die Mahnung von *W. Kasper*, Theologische Anthropologie von GS (s. Anm. 14), 601.

[19] Ebd. „[...] ohne damit in eine falsche Anthropozentrik hineinzugeraten."

[20] Einen Eindruck zu verschiedenen Lesarten dieses traditionellen Axioms im Kontext der jüngeren Theologie ist zu finden bei *S. Goertz*, Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms, in: *J. Ottmas/M. Striet* (Hrsg.) „... und nichts Menschliches ist mir fremd". Theologische Grenzgänge (ratio fidei 42), Regensburg 2010, 221–243.

nommen hat. In dieser Zuwendung findet der Mensch erst wirklich zu sich selbst, weil er seit jeher vom liebenden Gott als den Nächsten und Gott Liebender gemeint ist.

Kennzeichen dieser theologischen Anthropologie ist nun, dass sie um die Gebrochenheit menschlicher Beziehung zu Gott und zum:zur Nächsten weiß, ohne dass dies als radikaler Bruch der menschlichen Natur aufgefasst wird, sodass sie prinzipiell jeglicher Anziehung durch das Gute verlustig geworden wäre. Vielmehr drängt das Gewissen jeden Menschen zum Guten und Wahren. Es ist „Knotenpunkt der Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen"[21]. Die prinzipielle Ausrichtung und Erkenntnismöglichkeit des Guten und Wahren ist nicht aufgehoben, wenngleich der Blick getrübt sein mag. „Christologie setzt den Menschen als freies, zum Hören und zur Antwort fähiges Subjekt voraus. Sie will nicht anders überzeugen als kraft der Wahrheit, die den Menschen im Gewissen bindet und berührt."[22] – fasst Kasper die Denkrichtung der Pastoralkonstitution zusammen. Gleichzeitig gibt er zu bedenken, dass sich deshalb das unableitbare Neue und Überbietende im Christusereignis nicht einfach aus einer naturalen Anthropologie ableiten lässt, sondern vielmehr der Offenheit des Menschen entspricht.[23]

Das Skandalon des Kreuzes bleibt dabei gewahrt. Wovon aber im hier gezeichneten christlichen Menschenbild nicht die Rede ist, ist ein Bruch der menschlichen Natur, sodass der Mensch durch die Zuwendung Gottes in seiner naturalen Vorfindlichkeit ein ganz anderer werden würde oder dass gar bestimmte Aspekte der menschlichen Natur als Folge der Sünde aufzufassen wären. In diese Kerbe schlägt etwa Michael Müller –

---

[21] *J. Ratzinger*, Kommentar (s. Anm. 15), 330.

[22] *W. Kasper*, Theologische Anthropologie von GS (s. Anm. 14), 601.

[23] Vgl. ebd., 602.

im katholischen Diskurs um die Sexualethik bekannt durch seine Studie zur Lehre der Paradiesehe in Patristik bis hinauf in die Scholastik aus dem Jahr 1954[24] – und kritisiert die Spekulation Augustins, dass der Mensch vor dem Sündenfall die Geschlechtsorgane willentlich bewegen konnte wie Hand und Fuß. Er verweist dabei auch auf neuere Erkenntnisse über das menschliche Nervensystem: „Die gegenteilige Behauptung setzt voraus, daß Gott nach dem Sündenfall den Organismus abänderte. Für diese Annahme besteht jedoch nicht der geringste Anhaltspunkt."[25] Das allerdings muss behauptet werden, wenn beispielsweise eine homosexuelle Präferenz, die aus Sicht der Sexualmedizin eine ‚Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit' darstellt,[26] als „objektiv ungeordnet" erscheint, wie derzeit noch in KKK 2358 formuliert ist, und dass sie sich „in einer Situation" befänden, die sie „in schwerwiegender Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen", wie die Kongregation für die Glaubenslehre den Ausschluss homosexuell empfindender Personen vom Weihesakrament begründet.[27] Dem entgegen stehen Erfahrungen homosexuell empfindender Menschen, die ihre Partnerschaft durchaus als Lebensgemeinschaft personaler Liebe erleben und deuten.

---

[24] Vgl. *M. Müller*, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (SGKMT 1), Regensburg 1954.

[25] *M. Müller*, Grundlagen der katholischen Sexualethik, Regensburg 1968, 43.

[26] Vgl. *H. A. G. Bosinski*, Eine Normvariante menschlicher Beziehungsfähigkeit. Homosexualität aus Sicht der Sexualmedizin, in: *S. Goertz* (Hrsg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?" Homosexualität und katholische Kirche (Katholizismus im Umbruch 3), Freiburg i. Br. 2015, 91–130.

[27] Vgl. *Kongregation für den Klerus*, Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (8. Dezember 2016), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 209), Bonn 2017, Nr. 199.

Auch muss sich die These einer normativ verbindlichen Komplementarität von Frau und Mann den genannten Einwänden stellen. Sie muss dann ihre Plausibilität im Rekurs auf die Erfahrungswissenschaften aufweisen, ohne dass sie darauf reduziert werden könnte. Doch die Begründungspflicht liegt bei ihr. Theologische Quellen wie die Schrift dabei autoritativ aufzusuchen („Gott schuf den Menschen als Mann und Frau!"), löst diese nicht ein. Sie müssen in diesem Feld als ungeeignet eingeschätzt werden, weil sie keine Auskunft zu biologischen und physiologischen Sachverhalten geben.[28]

Inhaltlich und methodologisch notwendig ist hingegen für die christliche Beziehungsethik und Sexualmoral ein Dialog mit den unterschiedlichsten Wissenschaften auf der Höhe der Zeit. Den von Gott angesprochenen Menschen gilt es zu verstehen, um Hinweise geben zu können, worin denn seine Antwort aus Einsicht bestehen kann und soll. Die Relevanz Gottes für den Menschen unserer Tage wirksam zu erschließen, ist eine Hauptaufgabe der Kirche, ist sie doch „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts" (LG 1).

Es wird oft von Evangelisierung gesprochen. Dann aber muss es auch ein genuines Anliegen der Glieder der Kirche sein, die alle auf ihre Weise an der kirchlichen Sendung teilhaben (vgl. LG 10–12), dass ganz in der Linie von GS die christliche Botschaft den Menschen von heute als Evangelium, als Frohbotschaft, erkennbar werden kann. Wo dies an den Gewissen nicht weniger, auch christgläubiger Menschen scheitert, sollte es aus

[28] Müller hat dies im Übrigen noch nicht gesehen, sondern auch er gewinnt exegetisch anhand von Gen 1 ein Verständnis von Geschlechterkomplementarität und Heteronormativität. Vgl. *M. Müller*, Grundlagen (s. Anm. 25), 30–40. Gleichzeitig versucht er dabei immer wieder die Thesen auf Erfahrungswissen zu stützen.

den oben genannten Gründen Moraltheologie und Lehramt zu denken geben.

4. Die Verantwortung von Moraltheologie und Lehramt

Die Moraltheologie ist hier in der Pflicht gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft. Das II. Vatikanum hat ihr die Aufgabe gestellt, sie solle die „Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus sowie deren Verpflichtung erhellen [...], in Liebe für das Leben der Welt Frucht zu bringen" (OT 16,4). Die Moraltheologie hat demnach auf dem Feld von Beziehung und Sexualität aufzuzeigen, welche orientierenden Sinngehalte das Christentum anbietet und inwiefern sie sich als „leuchtend" erweisen, auch über die strengen Forderungen der Gerechtigkeit hinaus (wie die Einvernehmlichkeit), ohne dass diese übersehen werden dürften. Es geht um eine anspruchsvolle Frage nach dem Guten, die über Minimalbedingungen des Erlaubten hinausgeht. Dass im Titel des Synodalforums IV und des von ihm ausgearbeiteten Textes „Gelingen" als Leitbegriff fungiert, ist daher durchaus treffend.

Die Aufgabe stellt sich immer wieder neu, ohne deshalb beliebig zu werden. Die sich im Glauben eröffnende anthropologische Option ist nicht mit einer ausformulierten Ethik deckungsgleich oder nimmt sie vorweg. Im Hinblick auf den Beitrag christlicher Glaubensaussagen für die Ethik spricht Demmer davon, dass „der Glaube ein Koordinatensystem anthropologischer Implikationen erstellt, innerhalb dessen die sittliche Vernunft in relationaler Autonomie operiert"[29]. Ebenso ist die anthropologische Option, wie sie sich für den:die Theolog:in notwendig auch im Horizont von Glaubensaussagen er-

[29] *K. Demmer*, Methodenlehre (s. Anm. 4), 96.

schließt, kein erratischer Block. Vielmehr ist sie eine unabgeschlossene Denkaufgabe. Demmer sympathisiert mit der Redeweise vom „offenen System".[30] Die Moraltheologie hat weder eine statische, klar und unmissverständlich formulierte und durch göttliche Offenbarung abgesicherte Moral noch eine Anthropologie zur Hand, die sie nur noch anwenden müsste.

Eine solche „unmissverständliche" Sicht muss notwendigerweise unter Ideologieverdacht fallen und mit einem fraglichen Gottesbild changieren. Sie verkennt gleichermaßen das Wesen des Christentums als Heilsgeschichte wie den Charakter moralischer Einsicht. Die Moraltheologie muss also das Gespräch mit Humanwissenschaften und Philosophie suchen, nicht nur als Bonus, sondern vom ureigensten, genuin theologischen Anliegen des eigenen Faches her, die Geschichte Gottes mit dem Menschen in ihrer Praxisrelevanz zu erschließen.

Die Moraltheologie – und allgemein die Theologie – ist es daher der kirchlichen Gemeinschaft in der Sache schuldig, ihre so gewonnene Fachkompetenz kritisch und konstruktiv einzubringen und sich dabei auch dem innerkirchlichen Dialog zu stellen. Das gilt in Richtung des Lehramtes, aber auch unter dem Eindruck des Konzils ebenso gegenüber den (theologisch interessierten, wenn auch nicht studierten) Laien.[31] Diese Verantwortung der Theologie gegenüber der Kirche verlangt ein Bemühen um eine Sprachfähigkeit gegenüber dem gesamten Gottesvolk, die nicht zusammenfällt mit jener des innerfachli-

---

[30] Neben ebd., passim prägnant: *K. Demmer*, Das Selbstverständnis der Moraltheologie, in: *W. Ernst* (Hrsg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 14f.; oder zuletzt *K. Demmer*, Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven, Boston 2014, 24f. Er wendet den Begriff auf unterschiedliche zentrale Teilbereiche oder auf das ethische Denken als Ganzes an.

[31] Vgl. *N. Rigali*, The Ecclesial Responsibilities of Theologians, forty years after Vatican II, in: Horizons 33 (2006), 298–302.

chen Diskurses. Das gilt insbesondere dort, wo theologische Expertise bei kirchlichen Dokumenten einfließt, wie eben auch in GT IV. Der Sprachduktus sollte dabei nicht der einer wissenschaftlichen oder gelehrten Abhandlung sein, sondern vielmehr sich um eine klare und einfache Ausdrucksweise zu bemühen.[32]

Für das Lehramt stellt sich die Verantwortung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft und den Menschen guten Willens sicherlich in einer umfassenderen Weise als für die Theologie, die je ihre relativ spezifische Kompetenz durch wissenschaftliche Bearbeitung eines bestimmten Themenfeldes gewinnt. Die durch Weihe bestellten Amtsträger der Kirche haben im Besonderen die Aufgabe die Glaubwürdigkeit der Kirche im besten Sinne des Wortes zu bewahren und zu bezeugen (vgl. LG 25). Das II. Vatikanum hat dem Verkündigungsauftrag der Bischöfe, den es als Dienst kennzeichnet, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ihre im Amt gegebene Verantwortung kann die Moraltheologie nicht ersetzen, aber befruchten.

Denn wenngleich sich Lehramt und Moraltheologie formal in Spezifizität und Reichweite unterscheiden, eint sie doch das in der Sache „Moral" zwingend vorgegebene Ziel, dass die jeweils vorgelegten Ausführungen von den adressierten Menschen als für ein gelingendes Leben „einleuchtend" erkannt und ergriffen werden. Diese Forderung ist für das Lehramt aufgrund seiner umfassenderen Verantwortung gegenüber dem Evangelium und des nicht spezifisch umgrenzten Adressat:innenkreises noch drängender.

Doch müssen sich gerade dann die Amtsträger um dieser Verantwortung willen der aktuellen Theologie stellen, sofern sie keinen Zweifel an deren fachlicher Kompetenz hegt. Das al-

---

[32] Vgl. *K. Hilpert*, Sexualmoral und kirchliche Lehre. Zum Grundtext des Synodalforums „Leben in gelingenden Beziehungen", in: HerKorr 76 (2022/9) 25–28.

lerdings wird es auch nur erschließen können, wenn es sich dem theologischen Diskurs in seiner Breite öffnet und nicht nur selektiv konforme Stimmen auswählt.[33]

5. Schluss

In den vorangegangenen Ausführungen wurde der Versuch unternommen, vom Gegenstand „Moral" her die Bedeutung der Rezeption der Erkenntnisse der Moraltheologie durch das Lehramt deutlich zu machen. Resümierend ist vor allem auf das gemeinsame Anliegen hinzuweisen, den Menschen von heute den Glauben in und außerhalb der Kirche zu erschließen. Um dieser gemeinsamen Sache und des damit einhergehenden Anliegens willen, ist das Lehramt angehalten, die aktuellen Erkenntnisse der Moraltheologie zu rezipieren. Man wird sich Bischof Dieser in seinem Statement nur anschließen können:

> „... Ich glaube aber fest daran, dass wir das Evangelium zu bezeugen haben. Und es darf nicht geschehen, dass das Evangelium Schaden nimmt, oder die Verkündigung der Kirche mutlos wird, kraftlos wird, ja sogar ins Schweigen geht, weil wir Angst hätten vor der Last der Tradition oder vor den Bindekräften der Tradition, weil Tradition uns nicht fesselt, sondern stark machen muss."

[33] Vgl. die Kritik von *M. G. Lawler/T. A. Salzman*, Theologians and the Magisterium. A Proposal for a Complementarity of Charisms through Dialogue, in: *dies.* (Hrsg.), Catholic Theological Ethics. Ancient Questions, Contemporary Responses, Lanham u. a. 2016 (erst. 2009), 31–54, 38f.