

Rücksicht auf die Glaubensschwachen – Das moralisch-praktische Dilemma

Lukas Ohly

Es gilt als eine christliche Tugend, auf seine eigenen Ansprüche zu verzichten zugunsten der Schwachen. Diese Tugend steigert sich noch einmal, wenn man sogar auf seine eigenen Prinzipien oder Anschauungen verzichtet, um auf die »Glaubensschwachen« (Röm. 14, 1) Rücksicht zu nehmen. Vor allem Kirchenleitungen halten diese Tugend hoch und reklamieren sie in verschiedenen Konfliktfeldern: Bei innerkirchlichen Diskussionen wie jüngst um die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare klagen Kirchenleitungen öfter das Ziel der *Einheit* der Kirche ein. Dahinter steckt implizit die Forderung nach Rücksicht auf die Glaubensschwachen¹, wie sie mit Paulus begründet wird anhand seiner Diskussion mit den Korinthern über den Verzehr von Götzenopferfleisch (1. Kor. 8–10). In seiner raffinierten Argumentation gesteht Paulus dabei seinen Kontrahenten zwar zu, dass ihre Position theologisch richtig ist, erklärt aber dabei ihre Ebene theologischer Erkenntnis für irrelevant bei gewissen innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Vielmehr sei es angemessen, bei der praktischen Anwendung dieser Erkenntnis in Liebe Rücksicht auf andere zu nehmen. Diese Argumentation aus dem 1. Korintherbrief wird bisweilen als kirchliches Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« gedeutet. – Das Argument hat aber in seiner prinzipiellen Deutung einen Haken: Es führt zu einem moralisch-praktischen Dilemma. Das ist deswegen so, weil es auf der Handlungsebene schlichtweg nicht anwendbar ist. Mag die Argumentation aus dem 1. Korintherbrief auch beeindruckend und für eine christliche Ethik bedeutsam sein, so liegt ihre Bedeutung nicht darin, dass sie ein Prinzip begründet. Denn das kann sie gar nicht, weil ein solches Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« in die Handlungsunfähigkeit treiben würde. Der vorliegende Aufsatz wird das moralisch-praktische Dilemma eines solchen Prinzips aufzeigen. Dabei sollen die eigentlichen Motive aufgedeckt werden, wenn »Rücksicht auf Glaubensschwache« als Prinzip vertreten wird. In einem abschließenden Schritt schlage ich eine ethisch

verantwortbare Deutung der »Rücksicht auf Glaubensschwache« vor. Dabei geht es nicht um eine historisch-kritische Aufarbeitung der Position von Paulus, sondern um eine logisch-rationale Rekonstruktion seiner Argumentation, die ethisch akzeptabel ist.

Das moralisch-praktische Dilemma

Wer bestimmte Erkenntnis erworben hat, kann sich von gewissen Sitten und Traditionen befreien. In Erkenntnis steckt daher eine emanzipatorische Dynamik. Diese Dynamik kann allerdings zu Lasten anderer Menschen gehen, die diese Erkenntnis nicht haben und die veränderte Lebenspraxis missdeuten können und sich damit vom christlichen Glauben entfremden. Daher gipfelt das paulinische Argument in der Mahnung an die, die Erkenntnisse erworben haben und damit frei werden: »Seht aber zu, dass diese eure Freiheit für die Schwachen nicht zum Anstoß wird!« (1. Kor. 8, 9). Das Beeindruckende an diesem Argument ist, dass Erkenntnis damit zu einer kommunikativen Funktion erklärt wird: Aus Erkenntnissen folgen *kommunikative Verbindlichkeiten*. Überspitzt aus Perspektive der Sprachpragmatik formuliert: Wer für sich Erkenntnisse erworben hat, muss sich damit einem »Diskursuniversum« stellen und dort seine Erkenntnisse verantworten². Mit Erkenntnissen sind bestimmte kommunikative Handlungserwartungen an den Erkennenden verbunden. Diese Einsicht von Paulus ist für einen theologisch-ethischen Standpunkt hochzuhalten. Daraus kann aber kein Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« abgeleitet werden, und zwar aus formalen Gründen nicht: Gerade wenn gilt, dass aus bestimmten Inhalten handlungsrelevante Verbindlichkeiten für denjenigen erwachsen, der die Erkenntnis besitzt, dann muss die personale Perspektive mitberücksichtigt werden, von der aus ein *Prinzip* »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« vertretbar ist. Und eine solche Perspektive kann niemand ernsthaft einnehmen.

Um das Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« zu begründen, muss es auf formaler Ebene richtig sein, d. h. ohne Berücksichtigung der Inhalte, die jemand vertritt. Ansonsten wären bestimmte *richtige* Inhalte von vornherein als unchristlich diskriminiert. Das würde bedeuten, dass Christen nur teilweise Zugang zur Wahrheit haben *dürften*, und das von vornherein. Es würde sich an den Inhalten selbst entscheiden, dass Christen sie nicht vertreten dürfen, *und zwar obwohl sie wahr sind*. Zur Identifikation einer solchen apriorischen Struktur wahrer, aber unchristlicher Inhalte fehlt aber ein rationales Kriterium, und zwar *a priori*³. Daher muss sich die Geltung des Prinzips »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« auf formaler Ebene entscheiden.

Untersuchen wir dafür folgende Fälle:

1. Nehmen wir an, das Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« sei aus der Perspektive der Glaubensschwachen selber formuliert. Dann sind die Vertreter dieses Prinzips aber nicht mehr Glaubensschwache. Denn sobald jemand einen moralischen Anspruch setzt, dass andere auf ihn in seiner Lebenspraxis Rücksicht zu nehmen haben, nimmt er eine mehr oder weniger scharfe erkenntnisgeleitete Perspektive ein. Es wäre ein performativer Selbstwiderspruch, wenn ein Glaubensschwacher für seine Position Respekt einfordern würde, weil er zumindest für seine Position erkannt haben müsste, dass sie als christliche Position identifizierbar ist. Andernfalls könnte er bei Christen gar nicht erst für Anerkennung seiner Position werben. *Ein Glaubensschwacher vertritt daher nicht einmal eine Position, weder eine christliche noch eine nicht-christliche*. Paulus stilisiert daher folgerichtig die Glaubensschwachen in *schweigender Gefolgschaft* bestimmter Traditionen⁴. Gerade in ihrer leichten Manipulierbarkeit liegt ja ihre Verletzlichkeit.

2. Wenn dagegen eine »Glaubensstarke« das Prinzip vertritt, kann sie damit nicht andere verpflichten, sondern nur sich selbst. Damit zieht sie prinzipiell ihre eigene Perspektive und die damit verbundenen Ansprüche zurück. Auf prinzipieller Ebene ist das aber gar nicht möglich, wie wir bereits gesehen haben: Die »Glaubensstarke« ist nicht prinzipiell verpflichtet, ihre Position zurückzunehmen. Es können nur

L. O., geb. 1969, Pfarrer, M.A. der Philosophie, 2000 Promotion an der Universität Frankfurt im Fach Theologische Ethik (»Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde«), mehrere Vorträge an deutschsprachigen Universitäten zu Problemen medizinischer Ethik.

Gründe dagegen stehen, die sich im faktischen Diskurs erst herausstellen. Das setzt aber voraus, dass der Diskurs erst einmal geführt wird und mit ihm alle Ansprüche vertreten werden. Wenn sich aber im Lauf des Diskurses herausstellt, dass die eigenen Ansprüche relativiert werden müssen, so liegt das nicht daran, dass die andere Seite mit der eigenen Position nicht leben könnte. Denn die andere Seite besteht entweder aus »Glaubensschwachen«, auf die man zwar Rücksicht nehmen muss, die aber selber gar keine Position haben. Oder aber: Die Gegenseite hat auch eine Position, wird aber dann auch aus »Glaubensstarken« vertreten. Das bare Vorliegen eines Dissenses fordert also noch nicht, dass man aus Rücksicht auf die Gegenseite die eigene Position zurückzieht. Denn das müssten dann beide »glaubensstarke« Positionen tun, was absurd wäre: Aus einem erkenntnisgeleiteten Dissens folgte dann erkenntnisblinde Entscheidungsunfähigkeit. Die *prinzipielle* Verpflichtung, die eigene Position zurückzuziehen, könnte also nur dann bestehen, wenn einige Diskursteilnehmer *schweigen*. Aber auch diese Variante ist absurd. Denn schweigende Enthaltung bedeutet ja noch nicht – im Sinne einer hinreichenden Bedingung –, dass der Schweigende »glaubensschwach« und im Sinne von Paulus gefährdet ist zugrunde zu gehen. Somit kann auch aus der Perspektive der Glaubensstarken kein prinzipieller Grund für eine »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« formuliert werden.

3. Das Prinzip kann nur aus einer dritten Perspektive formuliert werden, nämlich aus der Perspektive eines »Richters« in einem Streitfall. Richter aber geben keine Prinzipien an, weil sie sich sonst selbst diesem Prinzip unterstellen müssten, wenn sie in eine ähnliche Betroffensituation hineinrutschen würden. Als Betroffene können sie aber die »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« *nicht als Prinzip* vertreten, weil sie sonst genauso wenig das Prinzip befolgen könnten wie ein Glaubensstarker. Folglich kann jemand in der Rolle eines unbetroffenen Richters *nur in Einzelfällen* die Rücksicht auf die Glaubensschwachen anraten. Mehr als anraten kann er dabei diese Rücksicht nicht. Denn bereits wenn er sein Urteil rechtskräftig macht, erhebt er sich in eine Perspektive, die weder der Glaubensschwache noch die Glaubensstarke einnehmen können, und zwar aus prinzipiellen Gründen nicht: Denn auch hier muss sich der Richter aus dem Konflikt grundsätzlich herausnehmen, damit sein Urteil nicht auch auf ihn selbst anwendbar ist. In einem rechtskräftigen Urteil hätte sich der Richter damit

immunisiert und von jeglichem Folgekonflikt ausgenommen, in dem das Urteil »Rücksicht auf den Glaubensschwachen« Anwendung finden und *sich dabei auch gegen den Urteilspruch selbst stellen könnte*. Das Urteil des Richters steht daher selbst unverletzlich über dem Diskurs in einem diskursfreien Raum. Der Machtentscheid ist allerdings ein performativer Widerspruch zur Maxime »Rücksicht auf den Glaubensschwachen«, weil sich der Richter selbst über die Situation stellt, wo er selbst als Glaubensstarker entlarvt werden könnte.

Ich vermute, dass Personen aus der Kirchenleitung, wenn sie die Rücksicht auf die Glaubensstarken einfordern, damit die dritte Perspektive des Richters einnehmen. Das ist nicht nur deshalb bedenklich, weil sie damit eine Position einnehmen, die nur als Anraten rational ist, aber damit performativ schwächer ist als der Gestus, mit dem die Rücksicht auf die Glaubensschwachen vorgetragen wird. Es ist aber auch deshalb bedenklich, weil dieser Gestus der Gleichheit der Glaubenden zuwiderläuft, welche die Grundlage reformatorischen Kirchenverständnisses ist. Gerade weil Kirchenleitungen die Konfliktvermeidung einfordern, um die Einheit der Kirche zu gewährleisten, geben sie ihre Meinung zu erkennen, dass innerkirchliche Konfliktlösungen letztlich nur durch Zuhilfenahme einer kirchenleitenden Perspektive möglich sind, welche für die Einheit der Kirche bürgt, *die weder Glaubensstarke noch Glaubensschwache herstellen können*. Dieser funktionalistisch begründete Machtausbau von Kirchenleitung beruht aber auf dem moralisch-praktischen Missverständnis, die »Rücksicht auf die Glaubensschwachen« als Prinzip einzubringen.

Die Einheit der Kirche

Selbst wenn man voraussetzt, dass Paulus mit seiner Argumentation in 1. Kor. 8–10 die Einheit der Kirche im Sinn hat, was ich bezweifle⁵, folgt aus diesem Ziel nicht das Prinzip »Rücksicht auf die Glaubensschwachen«. Das soll die folgende Überlegung zeigen.

Die Einheit der Kirche muss einen Zweck haben. Andernfalls könnte niemand dieses Ziel anvisieren. Theologisch ist die Einheit der Kirche auch kein Selbstzweck, sondern ordnet sich der Funktion der Kirche unter, dass in ihr Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung geschehe (CA 7). Sobald aber die Einheit der Kirche einem Zweck genügen soll, kann sie weder vom Glaubensschwachen noch von der Glaubensstarken vertreten werden.

1. Der Glaubensschwache *kann* einen solchen Zweck nicht vertreten, weil er Glaubensschwacher ist. In seiner Anfälligkeit, manipuliert zu werden, hat er selbst kein Profil, um die Einheit der Kirche um eines höheren Zweckes willen anzustreben.

2. Die Glaubensstarke *darf* einen solchen Zweck nicht vertreten, weil sie von ihrer Position abrücken muss in *prinzipieller* Rücksicht auf den Glaubensschwachen, der diesen Zweck ja nicht vertreten kann. Sonst hätte die Einheit der Kirche einen Zweck, der nur in der Perspektive der Glaubensstarken einsichtig wäre und damit den Glaubensschwachen nicht berücksichtigen würde. Nun könnte man einwenden, dass die Einheit der Kirche dem Glaubensschwachen ja nicht schade, der vielmehr angesichts dieser Einheit keiner kircheninternen Verführung mehr erliegen könnte. Folglich dürfe die Glaubensstarke ihre Position vertreten, auch wenn sie vom Glaubensschwachen nicht vertreten wird. Aber damit rückt man vom Prinzip der Rücksicht auf den Glaubensschwachen ab zugunsten eines Prinzips der Funktionalität der Kirche, welche gerade nicht in der Konfliktvermeidung besteht, sondern in der öffentlichen Darstellung des Evangeliums⁶. Eine Rücksicht auf den Glaubensschwachen kann so gerade nicht begründet werden, weil der Glaubensschwache die Perspektive auf die Einheit der Kirche gar nicht einnehmen kann, über die sich diese Rücksicht rechtfertigen soll. Das aus der Einheit der Kirche abgeleitete Prinzip der Rücksicht auf den Glaubensschwachen wäre also selbstwidersprüchlich begründet, weil sich die Forderung nach Einheit der Kirche von diesem Prinzip ausnehmen müsste. – Die Einheit der Kirche ist damit nichts Gegebenes, wohin sich die Glaubensstarke zurückziehen kann (und muss), um dort den Glaubensschwachen anzutreffen und innerkirchliche Konflikte zu vermeiden. Vielmehr muss man um die Einheit der Kirche jederzeit ringen. *Nicht Konfliktvermeidung, sondern im Gegenteil Öffnung des Dialogs mit transparenten Argumenten steht in der Verantwortung der Glaubensstarken*, damit sie das Ziel der Einheit der Kirche überhaupt erst erreichen könnte.

Welche Konfliktkultur ist die Alternative?

Welche Schlüsse können wir aus der paulinischen Argumentation ziehen, wenn sie in ein moralisch-praktisches Dilemma führt, sobald sie ein Prinzip begründen soll? Es zeigt sich ja, dass Paulus selbst in die Perspektive eines Glaubensstarken eintritt (1. Kor. 8, 13) und dabei zwar nicht prin-

ziptuell argumentiert, wohl aber immerhin sein Verhalten mit einem generellen Verbot belegt: »Darum, wenn Speise meinen Bruder zu Fall bringt, will ich nie mehr Fleisch essen, damit ich meinen Bruder nicht zu Fall bringe«. Schlägt damit bereits die Dilemma-Falle zu?

Sie schlägt deshalb nicht zu, weil Paulus konsequent nur sich selbst verpflichtet und sein Verhalten anderen gegenüber *nur* als vorbildlich *anrät* (1. Kor. 11, 17). Diese Selbstverpflichtung und das Anraten freier Selbstzurücknahme ergibt sich dabei aus einem anderen Prinzip, nämlich der *Liebe* (1. Kor. 8, 1–3). Liebe kann hier als Prinzip interpretiert werden, weil sie nach dem 1. Korintherbrief als handlungsleitendes *Erkenntnisprinzip* eingeführt ist. Sie ist der Zugang zur wahren Erkenntnis. Auch das berühmte Hohelied der Liebe (1. Kor. 13) profiliert den Liebesbegriff erkenntnistheoretisch, aber dabei auch in Abgrenzung zu gewöhnlicher Erkenntnis. Während gewöhnliche Erkenntnis Aneignung von Inhalten ist, bedarf die wahre Erkenntnis notwendig einer Perspektive, die man sich nicht aneignen kann: Das ist die Perspektive des Anderen. Obwohl die Aneignung gewöhnlicher Inhalte die Menge der Erkenntnisse erhöht, die das Erkenntnissubjekt selbst erkannt hat, kann dieses Erkenntnissubjekt darin noch *nicht sich selbst* erkennen. Die Selbsterkenntnis ist von der Aneignung gewöhnlicher Erkenntnisse strukturell verschieden, weil sie selbst gerade keine Aneignung sein kann, sondern irreduzibel auf der Perspektive des Anderen beruht. »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel auf ein Rätsel (oder: in einem Rätsel); dann aber Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin« (1. Kor. 13, 12). Stückweise Erkenntnis im Rahmen der Aneignung gewöhnlicher Erkenntnisinhalte verbirgt zugleich die Erkenntnis über mich selbst, wohingegen die Selbsterkenntnis wesentlich nur über das Angesicht des Anderen geht. Dieselbe Theorie über die Selbsterkenntnis deutet sich am Anfang der Argumentation über die Rücksicht auf die Glaubensschwachen an: »Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen soll. Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt« (1. Kor. 8, 2–3). Es ist gerade die liebende Zuwendung zum Anderen (hier: zu Gott), welche die eigene Selbsterkenntnis erweitert, die nämlich nicht über den Weg der Aneignung von Inhalten läuft.

Zwei Fragen können an dieser Stelle gestellt werden. Erstens: Kann die Außenperspektive auf mich nicht auch eine Verzerrung sein? Wie kann sie dann den wesentlichen Zugang zur Selbsterkenntnis

beanspruchen? Zweitens: Warum hat ausgerechnet Liebe diesen erkenntnisweiternden Charakter und nicht bereits die Sozialisation über den Anderen⁸, der Blick des Anderen⁹ oder sein Antlitz¹⁰, wie es neuere anthropologische Theorien annehmen? – Beide Fragen gehören zusammen: Auch wenn die Außenperspektive verzerren kann und vielleicht sogar in der Regel mich missversteht, öffnet sich ein Lieben spontan für die Auffassungen des Geliebten anstatt sich vor ihm selbst zu behaupten. Selbstbehauptung vor einem Geliebten als Geliebten kann erst der Reflex sein auf Erwartungen, die durch das Verhalten des Geliebten enttäuscht worden sind. Sie setzt zum einen bestimmte Erwartungen voraus, die auf »stückweiser Erkenntnis« beruhen im Sinne von Aneignung gewöhnlicher Inhalte (Menschenkenntnis als Erkenntnis von Wahrnehmungsobjekten). Zum anderen setzt sie Enttäuschungen voraus, die ebenfalls auf »stückweiser Erkenntnis« im Sinne der Aneignung von Inhalten (Menschenkenntnis als Erkenntnis von Wahrnehmungsobjekten) beruhen. Liegt Selbstbehauptung vor, so sieht sich das Erkenntnissubjekt genötigt, sich gegen die Auffassungen des Anderen zu rechtfertigen. Dann kommt es nicht mehr zur wahren Erkenntnis, weil die Bereitschaft fehlt, sich mit den Augen des Anderen zu sehen. Wer ich dann bin, bleibt dann erkenntnismäßig auf der Schwebe. Dagegen öffnet Liebe das Subjekt, sich selbst über den Anderen erkennen zu lassen. Und solange sich Liebe gegen Enttäuschungen des Anderen durchhält, kann sie nicht nur erkennen, wie ich erkannt bin, sondern auch zur Selbsterkenntnis werden¹¹.

Paulus stellt daher ein Modell zur christlichen Konfliktkultur vor, das letztlich alle Dilemmata von Glaubensstarken und Glaubensschwachen ebenso hinter sich lässt wie eine vorschnelle Suche nach Einheit der Kirche. Auch die Glaubensstarke ist in ihrem Erkenntnisweg wesentlich angewiesen auf den Anderen. Erst die Liebe zum Anderen öffnet sich für die eigene Selbsterkenntnis, die der Glaubensstarken ohne Rücksicht auf den Anderen verborgen bleibt, auch wenn sie mehr gewöhnliche Erkenntnis gesammelt hat als der Glaubensschwache. Die Rücksicht auf den Glaubensschwachen rechtfertigt sich daher nicht etwa mit dem Ziel der Einheit der Kirche, sondern mit dem Ziel der *Einheit der Erkenntnis*. Wenn meine gewöhnliche Erkenntnis an der Selbsterkenntnis abbricht und ich nicht bereit bin, mich mit den Augen des Anderen zu sehen, verfehle ich die Einheit der Erkenntnis (als objektive und Selbsterkenntnis) und damit meine persönliche Integrität. Eine »Rück-

sicht auf den Glaubensschwachen« kann nicht meinen, auf die Glaubensschwäche des Anderen Rücksicht zu nehmen. Vielmehr zielt sie auf die Einsicht, dass auch der Glaubensschwache der Andere ist, der meine Selbsterkenntnis erweitert, während meine angeeignete Selbsterkenntnis nur eine selbstwidersprüchliche Aneignung des Unverfügbaren wäre, wenn ich zugleich den Anderen von der Möglichkeit ausschliesse, mich mir erkennbar zu machen. Daher ist es ratsam (!), dem Glaubensschwachen in Liebe entgegenzutreten – nicht um der Einheit der Kirche willen, sondern um der Einheit der Erkenntnis und der eigenen persönlichen Integrität willen.

Wie verträgt sich nun diese Interpretation zur christlichen Konfliktkultur mit den konkreten Verzichtsvorschlägen aus der paulinischen Argumentation? Muss nicht wenigstens die Glaubensstarke dann auf Durchsetzung ihrer Position verzichten, wenn ansonsten der Glaubensschwache ganz vom Glauben abfällt? Das *Liebesprinzip* fordert allgemein solche Handlungen, welche die Möglichkeit nahe legen, dass der Andere mir zum Spiegel meiner Selbsterkenntnis wird und ich für ihn. Nur solche Handlungen sind mit dem Liebesprinzip auszuschließen, durch die ich mich vom Anderen soweit entfremde, dass es unmöglich wird, dass ich mich von ihm erkennen lassen will – und umgekehrt.

Liebe ist aber nicht eindeutig auf bestimmte Handlungen festgelegt, sondern schließt nur bestimmte Handlungen eindeutig aus, nämlich solche, bei denen der Andere meiner Liebe nicht oder ich seiner Liebe nicht vertrauen könnte¹². Konfrontative Diskursstrategien und Kulturzumutungen sind aber nicht eo ipso riskantere Ausdrucksmittel der Liebe als das Ausweichen vor dem Konflikt, das vielmehr das Interesse am Anderen lähmen könnte und damit ebenso das Liebesprinzip verfehlen würde. Allerdings: Wenn die Glaubensstarke eine innerkirchliche Innovation anstrebt, von der zu erwarten ist, dass der Glaubensschwache auch dann seinen Glauben verliert, wenn die Glaubensstarke ihre Innovation mit liebender Zuwendung zum Glaubensschwachen flankiert, dann hat sie die Innovation einstweilen zurückzustellen – jedoch nicht prinzipiell, sondern einstweilen und in Rücksicht auf die aktuelle Diskursituation.

Schluss

Der Rat, auf die Glaubensschwachen Rücksicht zu nehmen, ist kein altruistisches Programm zur innerkirchlichen Konfliktbewältigung zugunsten höherer inner-

kirchlicher Ziele. Er ist durchgängig als raffinierte Konfliktstrategie ausgestaltet, die dabei verkündigungstaktische Erwägungen ebenso mit einbezieht wie subtile anthropologische und erkenntnistheoretische Grundannahmen. Diese Annahmen verstehen sich allerdings nicht von selbst. Ob sie gültig sind, hat eine theologische Ethik zu zeigen, wenn sie sich dieses Rats bedienen will. Ansonsten unterläuft sie das Niveau dieses Ratschlags und tappt in die Dilemma-Falle.

Anmerkungen

- 1 Andernfalls macht der Rekurs auf die Einheit der Kirche keinen Sinn, weil er weder inhaltlich das Diskussionsthema berührt noch in eine inhaltliche Diskussion zur theologischen Verhältnissetzung des Diskussionsthemas mit der Einheit der Kirche einsteigt, sondern die scheinbar faktisch noch gegebene Einheit beschwört.
- 2 K. O. Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft; in: Transformation der Philosophie Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft; Frankfurt 1976; 358–435, 399.
- 3 Als solches Kriterium bieten sich nur Aspekte der Wahrhaftigkeit, der moralischen Richtigkeit oder der Wahrheit an (J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 1; Frankfurt 1988, 412), letzteres theologisch als Gottes In-Geltung-Setzen. Die ersten beiden Kriterien sind aber entweder a posteriori – weil sie sich auf Situationen beziehen und damit kontingent sind – oder formal. Somit können sie nicht wahre, aber unerlaubte apriorische Inhalte identifizieren, weil sie sonst selbstwidersprüchlich wären. Letzteres Kriterium ist unmöglich, weil Gottes In-Geltung-Setzen eschatologische Wahrheit hat (I. U. Dalferth: Religiöse Rede von Gott; München 1981; 702) und somit mit allen wahren Inhalten kohärent sein muss (I. U. Dalferth: Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie; München 1984, 62, 298). Dann müssen wahre Erkenntnisse, die Menschen erworben haben, auch vor Gott wahr, d. i. christlich sein.
- 4 1. Kor. 8, 7.10. – Der Gastgeber aus 1. Kor. 10, 28–30 ist dagegen kein »Glaubensschwacher«, da dieser durch veränderte Lebenspraxis eines liberalen korinthischen Christen nicht verführt wird, sondern vielmehr Gelegenheit hat, über die scheinbare Inkonsequenz von Christen zu lästern.
- 5 Dass Paulus sich weitestgehend den Gepflogenheiten anderer anpasst (1. Kor. 9, 20–22), soll dem Evangelium dienen (1. Kor. 9, 19) und nicht der Einheit der Kirche. Als Strategie zur Einigung der Kirche wäre ein solches Verhalten völlig unbrauchbar, den Juden ein Jude zu sein und den Griechen ein Grieche. Könnte nicht ein Jude das Verhalten von Paulus gegenüber einem Griechen als Provokation verstehen, gerade wenn Paulus mit seinem jeweiligen milieuangepassten Verhalten die Einheit der Kirche anstrebt? Eine solche Provokation läuft doch der Einheit zuwider, gerade weil sie milieuintern suggeriert, auf die jeweilige Kultur komme es an. – Um aber das Evangelium überzeugend darzustellen, und zwar in verschiedenen Milieus, die nebeneinander bestehen dürfen, ist es dagegen durchaus eine geeignete Strategie, dass Paulus zwischen den Kulturen und Mentalitäten springt und den Juden ein Jude sowie den Griechen ein Grieche ist.
- 6 Kirchliche Verkündigung zielt zwar auf Konsensfähigkeit, ist aber dabei auffordernd im Modus des Überzeugens (I. U. Dalferth: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität; Freiburg im Breisgau 1991, 50).
- 7 Ich interpretiere dabei die rhetorisch schärferen Mahnungen als Äußerungen innerhalb eines Rates. Dass es um vorbildliches Verhalten geht, unterstreicht Paulus mehrfach (1. Kor. 10, 6.11). Auch die Unmöglichkeit, als Christen an nichtchristlichen Riten teilzunehmen (1. Kor. 10, 21) steht innerhalb dieses Sprechaktes. Denn es handelt sich nicht um eine ontologische Unmöglichkeit, weil Götzen nicht existieren (1. Kor. 10, 19–20a) und von den Glaubensstarken auch nicht anerkannt werden. Vielmehr handelt es sich um eine performative Inkonsequenz, die aber nur besteht, wenn das Verhalten von Paulus bei seinen Adressaten als ratsame Autorität Anerkennung findet: Man ist nicht wahrhaftig, wenn man die Selbstzurücknahme von Paulus (1. Kor. 9, 13–19) persönlich unterstützt und zugleich selbst davon abweicht. Deshalb, weil er zumindest in bestimmter Hinsicht in seiner faktischen Rollenausübung als Apostel persönliche Autorität hat, formuliert Paulus auch später persönlich: »Ich will nicht, dass ihr in der Gemeinschaft der bösen Geister seid.« (1. Kor. 10, 20).
- 8 I. U. Dalferth/E. Jüngel: Person und Gottebenbildlichkeit; in: F. Böckle u. a.: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft; Teilband 24; Freiburg, Basel, Wien 1981, 57–99, 91–93.
- 9 J.P. Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie; Reinbeck bei Hamburg 2003², 457 ff.
- 10 E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität; Freiburg/München 1987, 136, 283, 409. Totalität u. Unendl. Versuch über Exteriorität; Freiburg/München 1987.
- 11 Der Primat des Anderen verdankt sich phänomenologisch der Tatsache, dass ich nicht selbst mein Sein erkenne, sondern es bin (J. P. Sartre [Anm. 9], 467). Selbsterkenntnis ist daher immer nur indirekt über den Anderen konstituiert. Und sie bewährt sich im Wohlgefallen daran, d. i. in Liebe. Dies ist eine Weiterführung eines Gedanken von E. Herms: Liebe, Sexualität, Ehe. Unerledigte Themen der Theologie und der christlichen Kultur; Zeitschrift für Theologie und Kirche 96/1999, S. 94–135, 105 f.).
- 12 L. Ohly: Sterbehilfe: Menschenwürde zwischen Himmel und Erde; Stuttgart 2002, 136. ■