

Von der *Autorität der Leidenden* zu einer *Moral der Fehlbarkeit*

Katharina Klöcker

1. Leid als Maßstab des Handelns

Die katholische Kirche sieht sich seit einiger Zeit mit einem massiven Vertrauens- und Glaubwürdigkeitsverlust konfrontiert. Seitdem bekannt wurde, welches Ausmaß der sexuelle Missbrauch von Minderjährigen durch katholische Priester auch in Deutschland hat,¹ gilt sie als eine stigmatisierte Institution.² In öffentlichen Diskussionen wird auf die besondere Fallhöhe kirchlicher Autoritäten angesichts einer von vielen Menschen empfundenen Doppelbödigkeit kirchlicher Sexualmoral hingewiesen. In theologischen Analysen werden systemische Zusammenhänge zwischen Missbrauch und Sexualmoral diskutiert.³ Bischöfe selbst mahnen ein „radikales Um-

¹ Vgl. H. Dreßing/H. J. Salize/D. Dölling/D. Hermann/A. Kruse/E. Schmitt/B. Bannenberg, Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, abrufbar unter: www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf (abgerufen am 08.02.2019). Im Zuge der Veröffentlichung der so genannten MHG-Studie kündigte die Deutsche Bischofskonferenz an, die Aufarbeitung voranzutreiben, die Führung von Personalakten zu standardisieren, unabhängige Anlaufstellen zu schaffen, Verfahren weiter zu entwickeln, wie erlittenes Leid anerkannt werden könne, und ein Monitoring der Präventionsmaßnahmen vorzunehmen. Die Bischöfe beschlossen zudem, „Fragen nach der zölibatären Lebensform der Priester und nach verschiedenen Aspekten katholischer Sexualmoral [...] unter Beteiligung von Fachleuten verschiedener Disziplinen in einem transparenten Gesprächsprozess“ zu erörtern. Dazu: Pressemitteilung der Bischofskonferenz vom 20.11.2018: www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/staendiger-rat-beraet-weiteres-vorgehen-zu-den-ergebnissen-der-mhg-studie/detail/ (abgerufen am 08.02.2019).

² Vgl. K. Mertes, Sprechen über den Skandal. Missbrauch institutionell aufarbeiten, in: *Stimmen der Zeit* 143 (2018) 793–794.

³ Vgl. K. Hilpert, Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche, in: *Herder Korrespondenz* 64 (2010) 173–176; S. Goertz, Sexueller Missbrauch und katholische Sexualmoral. Mutmaßliche Zusammen-

denken⁴⁴ an, um dem „dramatischen Glaubwürdigkeitsverlust katholischer Sexualmoral selbst unter Gläubigen mit enger Kirchenbindung“⁴⁵ endlich wirksam zu begegnen. Welche Auswirkungen diese Entwicklung auf die künftige Rolle der katholischen Kirche⁶ haben wird, muss sich erst noch erweisen. Jedoch scheint eine fortschreitende Marginalisierung wahrscheinlich. Eine stigmatisierte Institution kann nur mehr schwerlich moralische Autorität beanspruchen, und das am allerwenigsten in Fragen, die in einem direkten inhaltlichen Zusammenhang mit der Ursache der Stigmatisierung stehen.

Ein in diesem Kontext aus theologisch-ethischer Perspektive interessantes Statement des Kölner Kardinals Rainer Maria Woelki zum Missbrauchsskandal soll Anstoß meiner folgenden Überlegungen sein. Im Zuge des Bekanntwerdens der Ergebnisse der MHG-Studie bekannte er: Vor der Kirche liege ein Weg der Buße und Umkehr, zu dem es keine Alternative gebe, „wenn wir wirklich das Leid derjenigen zum Maßstab unseres Handelns machen wollen, die unter dem Missbrauch durch Geistliche gelitten haben, und wenn wir verhindern wollen, dass es in Zukunft noch mehr Betroffene gibt“⁷. Aber was bedeutet es, das Leid der Betroffenen zum Maßstab des Han-

hänge, in: M. Striet/R. Werden (Hrsg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester (Katholizismus im Umbruch 9)*, Freiburg i. Br. 2019, 106–139.

⁴ So etwa der Hildesheimer Bischof Heiner Wilmer: www.kirche-und-leben.de/artikel/bischof-wilmer-kirche-nimmt-problem-missbrauch-nicht-ernst-genug/ (abgerufen am 08.02.2019).

⁵ F.-J. Overbeck, *Vorurteile überwinden! Die katholische Kirche muss ihre Sicht auf Homosexualität verändern*, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2/2019) 6.

⁶ Auch die evangelische Kirche setzt sich angesichts der eigenen Missbrauchsfälle mittlerweile mit dieser Problematik auseinander. Vgl. F. Klask, *Skandal im Windschatten*, in: *Christ & Welt/Die Zeit* 43 (2018). Vgl. auch den Beschluss der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 5. Tagung zur Verantwortung und Aufarbeitung bei sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche, 14.11.2018: www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/9-4-Beschluss-zu-Verantwortung-und-Aufarbeitung-bei-sexualisierter-Gewalt-in-der-evangelischen-Kirche%20.pdf (abgerufen am 08.02.2019).

⁷ D. Deckers, *Bischöfe fordern grundsätzliche Veränderungen*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 16.9.2018: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/bischoefe-fordern-grundsuetzliche-veraenderungen-15790948.html> (abgerufen am 07.02.2019).

delns zu machen? Diese Frage möchte ich in moraltheologischer Perspektive ein Stück weit ausloten, denn sie lässt sich nicht ohne weiteres beantworten. Wenn nach den Quellen ethischer Erkenntnis gefragt wird, welche eine Autorität im Sinne objektiver Gültigkeit im Hinblick auf die Begründung von Normen für unser moralisches Handeln beanspruchen, dann werden meist verschiedene Instanzen durchdekliniert und auf ihre Überzeugungskraft und argumentative Tragweite hin geprüft. So wird etwa in einem jüngeren moraltheologischen Standardwerk gefragt, wie die objektive Gültigkeit von Normen begründet werden kann: „Lässt sie sich etwa dadurch erweisen, dass man auf einen moralisch verpflichtenden Gott zurückgreift (*Theonomie*)? Kann sie durch eine besondere, unmittelbare Einsicht begründet werden (*Intuitionismus*) oder dadurch, dass man auf verbindliche Vorgaben innerhalb der menschlichen und außermenschlichen Natur recurriert (*Naturrecht*)? Lässt sich die objektive Gültigkeit ethischer Normen dadurch erkennen, dass man sie aus einem der menschlichen Vernunft innewohnenden Moralprinzip (*Kategorischer Imperativ*) herleitet oder eher dadurch, dass man auf ihre Nützlichkeit für das Allgemeinwohl verweist (*Utilitarismus*)?“⁸ Vom Leiden im Sinne von Mitleid, Mitgefühl oder Empathie als Quelle ethischer Erkenntnis ist hier keine Rede. Die Frage, ob und wenn ja inwiefern wahrgenommenes Leid ein Maßstab christlicher Moral oder Quelle ethischer Erkenntnis sein könne, stellt sich angesichts des Missbrauchsskandals jedoch in aller Schärfe.

Im Folgenden soll zunächst ein theologischer Ansatz Beachtung finden, der eine starke Affinität zur Leidensthematik aufweist: die Neue Politische Theologie. Dabei möchte ich den von Johann Baptist Metz eingebrachten Topos von der „Autorität der Leidenden“⁹ einer kritischen Reflexion unterziehen und überlegen, inwiefern er theologisch-ethisch weiterentwickelt werden kann.¹⁰ Welche Folgen

⁸ S. Ernst, Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung, München 2009, 14f. (Hervorhebungen im Original).

⁹ J. B. Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./J. Reikerstorfer/J. Werbick (Hrsg.), Gottesrede, Münster 1996, 3–20, 13.

¹⁰ Inwieweit Metz in der theologischen Ethik gebührend rezipiert wurde, kann hier nicht abschließend beurteilt werden. Diese Frage könnte aber auch einmal Anlass sein, sich darüber im Fach zu verständigen. Für die Sozialethik hielt jüngst Hermann-Josef Große Kracht fest, dass die Impulse der Neuen Politischen Theo-

hat die Anerkennung einer solchen Autorität, die für Metz jeder autonomen Entscheidung vorauszugehen hat, in moralischer Hinsicht? Lässt sich auf diese Weise Leiden als Quelle von Ethik – auch einer christlichen Ethik – erschließen? Ob und wie dies möglich sein könnte, soll im Fortgang des Textes reflektiert werden. Vorschlagen möchte ich, das Grundanliegen von Metz zwar aufzugreifen, dann aber an die moralphilosophischen Überlegungen Theodor W. Adornos anzuknüpfen. Seine Konzeption eines moralischen Impulses eröffnet eine Begründungsmöglichkeit moralischer Urteile, die dem Leiden eine eigene Dignität im moralischen Diskurs zuspricht und ihn von einer *Moral der Fehlbarkeit* sprechen lässt. Was wäre, so ist abschließend zu fragen, wenn sich die Kirche zur Anwältin einer solchen Moral machte?

2. Ausgangspunkt bei der *Autorität der Leidenden*

Leidenswahrnehmung, Leidensgedächtnis und die Weigerung, sich mit dem Leiden zu versöhnen, kann als innerster Antrieb der Neuen Politischen Theologie bezeichnet werden.¹¹ Bei Johann Baptist Metz findet sich der vielzitierte Topos von der *Autorität der Leidenden*, der den archimedischen Punkt seiner für eine theologische Ethik in besonderer Weise relevanten Überlegungen zum Begriff der *Compassion* darstellt. Peter Rottländer, der die systematische Weiterentwicklung der moralischen Intuition politischer Theologie als ausstehendes Projekt bezeichnet und erste Skizzierungen vornimmt, verwendet den program-

logie kaum aufgegriffen worden seien, und die Sozialethik noch eine „Bring-schuld“ gegenüber der Politischen Theologie abzutragen habe. Vgl. H.-J. Große Kracht, ‚Defätistisch gestimmte Apologie‘? Was die christliche Sozialethik von der Neuen Politischen Theologie nicht gelernt hat, in: H.-G. Janßen/J. D. E. Prinz/M. J. Rainer (Hrsg.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag* (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50), Münster 2018, 149–152.

¹¹ Vgl. etwa J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ⁵1992, 130–144. Biblisch zurückgebunden weist Metz immer wieder darauf hin, dass Jesu erster Blick „nicht der Sünde des Anderen, sondern dem Leid des Anderen“ gegolten habe. J. B. Metz, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: ders. (Hrsg.), *‚Landschaft aus Schreien‘. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81–102, 101.

matisch wirkenden Begriff der „anamnetischen Ethik“¹², bezeichnet diese Begriffswahl jedoch zugleich als gewagt, da sie fälschlicherweise ein bereits ausgearbeitetes Konzept insinuiert. Bei der Autorität, von der hier die Rede ist, handelt es sich um eine sich dezidiert jedem rationalen Zugriff entziehende Autorität: „Ihr gegenüber geht der Gehorsam dem Verstehen voraus.“¹³ Um diese Wendung zu verstehen, ist auf den für Metz’ gesamte Theologie zentralen Begriff der Erinnerung, der allen „anderen Bestimmungen ihre Kontur“¹⁴ verleiht, zu verweisen. Mit der christlichen Rede von Gott verbindet sich konstitutiv die Erinnerung, ein geschichtliches Eingedenken, das jedoch von der „Furie des Vergessens“¹⁵ bedroht wird und deshalb einen prekären, gefährdeten Status hat. Dieser darin zum Ausdruck kommenden „Gotteskrise“¹⁶, dem Verlust der Leid- und Zeitempfindlichkeit, habe sich das christliche Gottesgedächtnis durch seine ganz spezifische Form der *memoria passionis* entgegensustellen. Für Metz zeigt sich darin eine Erinnerung mit einem ausgeprägten Sensorium für das Leiden. Sie ist Rede von Gott, die durch die „ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage konstitutionell ‚gebrochen‘ ist“¹⁷. Wer von Gott spricht, der kann dies nur tun, indem er das Leiden in der Welt wahrnimmt, erinnert und nicht dem Vergessen ausliefert.¹⁸ Das „Eingedenken fremden Leids“¹⁹ ermögliche, an einem universellen Anspruch, einem „Universalismus der Verantwortung“²⁰ festzuhalten. Ein in dieser Weise pluralitätssensibler Universalismus sprengt jede egoistische Selbstbezogenheit, indem das Leiden nicht nur des Anderen, sondern näher spezifiziert auch des Fremden und sogar des Feindes erinnert werde.

Für Metz kann diese *Autorität der Leidenden* „nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden“²¹. Die Vor-

¹² P. Rottländer, Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 (1993) 152–158, 154.

¹³ J. B. Metz, Im Eingedenken (s. Anm. 9), 13.

¹⁴ P. Rottländer, Ethik (s. Anm. 12), 153.

¹⁵ J. B. Metz, Im Eingedenken (s. Anm. 9), 6.

¹⁶ Ebd., 7.

¹⁷ Ebd., 8.

¹⁸ Vgl. J. B. Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Gesammelte Schriften 4), Freiburg i. Br. 2017, 154.

¹⁹ J. B. Metz, Im Eingedenken (s. Anm. 9), 11.

²⁰ Ebd., 10.

²¹ Ebd., 13.

stellungen von Autorität und Autonomie, also zweier Begriffe, die mit aufklärerisch-neuzeitlich geschulten Ohren einen ganz bestimmten Klang gerade in der sich nachvatikanisch etablierenden Autonomen Moral haben, werden von Metz gegen den Strich gebürstet, denn er rekuriert auf einen Autoritätsbegriff, der mit einem neuzeitlich-rationalen Autoritätsverständnis nichts gemein hat. Diese Autorität, wie Metz sie hier versteht, erlangt ihre Legitimität nicht durch rationale Einsicht. Die einzige Form, einer solchen Autorität adäquat zu begegnen, ist vielmehr der Gehorsam, eine Art autonomer Gehorsamsakt, der jedem rationalen Verständnis vorausgehe. Sich diesem Befehl zu verweigern, *womöglich* unter Berufung auf Autonomie, sei nicht machbar, so Metz. Wer auf das Leid der anderen trifft, befinde sich in einem Ausnahmezustand, in dem es keinen Rekurs auf Regeln oder auf Selbstbestimmung gebe. Diese so verstandene Autorität ist für Metz die einzige Autorität, in der sich Gott zeigt, also in den Leidenden. „Im Gehorsam ihr gegenüber konstituiert sich das moralische Gewissen; und was wir seine Stimme nennen, ist unsere Reaktion auf die Heimsuchung durch dieses fremde Leid.“²² Auch die Kirche hat gegenüber der *Autorität der Leidenden* gehorsam zu sein, wie Metz betont. Das impliziert, dass diese Autorität nicht instrumentalisiert werden darf, um innerkirchlich Gehorsam einzufordern. Die Kirche selbst werde kritisch an der Gehorsamsforderung gemessen, auch im Hinblick auf konkrete Missstände.²³

Metz hält damit an einem universalen Anspruch von Ethik fest, ohne auf eine inhaltliche Festlegung moralischer Prinzipien verzichten zu wollen.²⁴ Ihm geht es darum, „Universalität aus einer gefüllten

²² Ebd.

²³ Vgl. J. B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: ders./L. Kuld/A. Weisbrod (Hrsg.), *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000, 9–18, 15f.

²⁴ Jürgen Habermas hat das hier zu Tage tretende Dilemma als Herausforderung jeder nachmetaphysischen Ethik, die allgemeine Gültigkeit beansprucht, bezeichnet: „Solange sie nämlich substantielle Aussagen macht, bleiben ihre Prämissen dem Entstehungskontext bestimmter historischer oder gar persönlicher Selbst- und Weltdeutungen verhaftet; sobald sie hinreichend formal ist, besteht ihre Substanz aber nur noch darin, das Verfahren ethischer Selbstverständigungsdiskurse zu erläutern.“ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992, 87f.

Kontextualität zu gewinnen²⁵ und sich von prozeduralen Ethikansätzen – etwa einer „traditionsentkoppelten Diskursethik“²⁶ – abzusetzen, bei denen Normfindungsprozesse bestimmten vereinbarten Verfahrensweisen unterliegen. Im Zentrum steht die universale Dimension des christlichen Kerngedankens eines Leidensapriori: Das Eingedenken des Leids der Anderen, die Anerkennung ihrer Autorität, ist das einzige Kriterium für eine kultur- und religionsübergreifende Verständigung in einer globalisierten und pluralistischen Welt. In diesem Eingedenken scheint für Metz die „Vision einer Zuwendung der Einen zu den Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis und vor jedem Diskurs“²⁷ auf. Die Erinnerung und Vergegenwärtigung der Leiden der Anderen ermöglichen eine produktive Gegenwarts kritik, so könnten ungerechte Strukturen und die ihnen zugrundeliegenden Asymmetrien sichtbar und Gewaltlogiken durchbrochen werden.

Die Solidarität mit den Leidenden setzt allerdings voraus, dass erinnernd erzählt wird: „Als Kategorie der Rettung gewinnt die Solidarität ihre weltweite Perspektive, die der Theologie zwei wichtige Motive aufdrängt, die Berücksichtigung der globalen Zusammenhänge, die das konkrete Schicksal des Menschen bestimmen, und die grundlegende Aussage von Gott, der alle Menschen ins Subjektsein ruft.“²⁸ Die Form, in der sich dies performativ-praktisch vollzieht, ist die Erzählung, in ihr findet für Metz die Pluralität von Erinnerungen und Erfahrungen ihren Ausdruck – und dies nicht in einer „subjektlosen Argumentationssprache“²⁹. Erzählung und Erinnerung werden zu zwei praktischen Kategorien. Durch narrative Prozesse werden Leidenserinnerungen intersubjektiv geteilt und fremde Erinnerungen mit eigenen Erfahrungen korreliert. Die auf diese Weise geschärfte Wahrnehmung des Leidens mündet in die „gerechtig-

²⁵ P. Rottländer, *Ethik* (s. Anm. 12), 157.

²⁶ J. B. Metz, *Im Eingedenken* (s. Anm. 9), 19.

²⁷ Ebd.

²⁸ J. B. Mićkovic, *Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz* (Freiburger theologische Studien 179), Freiburg i. Br. 2014, 186.

²⁹ J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft*, in: A. Honneth/T. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung* (Festschrift für Jürgen Habermas), Frankfurt a. M. 1989, 733–738, 738.

keitssuchende Compassion³⁰. Diese „biblische Mitgift“³¹ will mehr sein als Mitgefühl oder Empathie. Metz weist ihr ein ganzes Spektrum an Bedeutungen zu, das von der mitfühlenden Wahrnehmung des Leidens, der „Mystik der offenen Augen“³² bis zu solidarisch-politischem Handeln reicht. Die anamnetisch verfasste Compassion wird deshalb zum Stachel im Fleisch einer von Metz vielfach beklagten Kultur der Amnesie.

3. Das Eingedenken des Leidens als normgebende Kraft

Doch welche Rolle spielt die Compassion jenseits des Autoritätsarguments begründungstheoretisch im Hinblick auf Moral? Unstrittig ist, dass Politische Theologie sich für den Primat der Praxis stark macht. Der christliche Gottesgedanke wird hier zu einem aus sich selbst heraus praktisch wirksamen Gedanken.³³ Damit ist Theologie immer schon Ethik. Die neutestamentlichen Erzählungen von Jesus „sind aus sich selbst appellativ und imperatorisch; sie suchen im Erzählen der Geschichte das zuhörende Subjekt zu verwandeln und damit zur Nachfolge zu disponieren.“³⁴ Zugleich heißt das aber auch, dass sich den Christen erst in und durch die Nachfolge das Rettende erweist. Der Glaubende verändert durch seinen Glauben die Welt.³⁵ Einer weiteren Ausdifferenzierung dieser Hermeneutik christlicher Praxis als eine ethisch, geschichtlich und *pathisch bestimmte Praxis*³⁶ widmet Metz sich ausführlich. Es geht ihm dabei immer um das *tätige* Eingedenken des Leidens. Die „Rettung der ungerecht Leidenden“³⁷ ist somit gleichermaßen Ziel und Motivation moralischer Praxis.

Aber kann dieses Eingedenken des Leidens auch Begründung für ein diesem Handeln zugrunde liegendes moralisches Urteil sein?³⁸

³⁰ J. B. Metz, Compassion (s. Anm. 23), 9.

³¹ Ebd., 15.

³² Ebd., 17.

³³ Vgl. J. B. Metz, Glaube (s. Anm. 11), 63.

³⁴ Ebd., 64.

³⁵ Metz spricht hier von der „Dialektik der Nachfolge“. J. B. Metz, Glaube (s. Anm. 11), 64.

³⁶ Vgl. ebd., 67–71.

³⁷ J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede (s. Anm. 11), 82.

³⁸ Vgl. M. Möhring-Hesse, Aber jenseits der Berge ... Theologische Sozialethik im

Rottländer zumindest versucht die konstitutive Rolle des Leidens gerade im Hinblick auf normative Begründungsfragen zu bestimmen, wenn er formuliert: „Nur solche Normen dürfen Geltung beanspruchen, die entweder aus dem Eingedenken des geschichtlich akkumulierten Leidens gewonnen werden oder die zumindest vor diesem Eingedenken bestehen können.“³⁹ Doch wie lassen sich aus der Leidenserinnerung Normen generieren und wie kann das Eingedenken fremden Leids in präskriptiver Hinsicht ausbuchstabiert werden? Wer entscheidet, welche Leiden erinnert und somit ethisch relevant werden?⁴⁰ Auch müsste man neuere Empathieforschungen berücksichtigen, die auch die „dunklen Seiten der Empathie“⁴¹ ausleuchten und nahelegen, dass empathisches Verhalten in vielen Fällen eher dem nutzt, der es empfindet. Das würde bedeuten, dass die Annahme, durch Empathie entstünde automatisch Gerechtigkeit, unter größeren Beweiszwang geriete.

4. Moral und Gefühl

Angesichts der bislang aufgeworfenen Fragen erscheint es als Nächstes angeraten, wenigstens kurz einen Blick auf den Zusammenhang von Moral und Gefühl zu werfen. Denn auch wenn Metz sich von den Begriffen Mitleid und Empathie distanziert, weil sie ihm zu gefühlsbetont (und zu wenig politisch) erscheinen⁴², so ist sein Compassionbegriff doch zumindest tendenziell eher der Gefühlswelt zu-

Spiegel der Politischen Theologie, in: J. Manemann/B. Wacker (Hrsg.), Politische Theologie – gegengelesen (Jahrbuch Politische Theologie 5), Berlin 2008, 132–155, 144. Auch Hermann-Josef Große Kracht vertritt die Ansicht, dass eine Ethik in der Spur Politischer Theologie der „spezifisch ethischen Aufgabe einer normativen Begründung von Handlungsmaximen nicht gerecht“ werden könne. *H.-J. Große Kracht*, Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und ihrer Bedeutung für die christliche Gesellschaftsethik, in: F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 168–190, 187.

³⁹ P. Rottländer, *Ethik* (s. Anm. 12), 153.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ So der Titel eines Buchs von F. Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin 2017.

⁴² Vgl. J. B. Metz, *Compassion* (s. Anm. 23), 13.

zuordnen. Die meisten moralphilosophischen Ansätze begnügen sich damit, „einen vagen Zusammenhang von Moral und Gefühl anzunehmen“⁴³. Dabei wird der Empathie hinsichtlich der *Genese* moralischer Handlungen bzw. moralischer Urteilsfähigkeit oft eine zentrale oder zumindest eine die Vernunft flankierende Funktion zugeschrieben. Auch im Hinblick auf die *Motivation*, moralisch gut zu handeln, werden Gefühle mitunter als bedeutsam wahrgenommen. Hinsichtlich der Frage nach der *Begründung* moralischer Verbindlichkeit spalten sich allerdings die Lager. Dass es bezüglich der Begründung moralischer Urteile eine kausale Abhängigkeit von Gefühlen gebe, bestreiten Positionen, die in der kantischen Tradition stehen. Einzig und allein die sittliche Autonomie, also die Selbstbestimmung durch Vernunft, komme hier als Instanz für die Begründung moralischer Urteile in Frage.⁴⁴

Kommt in der *anamnetischen Ethik* dem Leidensgedächtnis nun eine über die Motivation und Genese hinausgehende Funktion zu? Hille Haker hat sich im Anschluss an Metz mit der Frage nach dem normativen Status des Mitgefühls befasst. Mitgefühl als zentrales Element moralischer Identität vermittele nicht nur zwischen den eigenen und den Belangen der Anderen, sondern zeige der handelnden Person auch, warum sie überhaupt gut handeln soll. So werde das Mitgefühl zu einer Quelle der Einsicht und Motivation im Hinblick auf moralisches Verhalten. Als *Moralprinzip* jedoch verfehle das Mitgefühl bzw. Mitleid gerade seine „spezifische Funktion für die Moral“⁴⁵, betont Haker, auch wenn sich Konvergenzen und eine große Nähe zur Normativität ergeben würden: „Der kognitive Gehalt des Mitleids konvergiert mit der normativen Forderung und ist aus *Perspektive des Mitleidenden* selbst als eine solche zu betrachten.“⁴⁶ Das Mitgefühl

⁴³ H. Landweer, Art. Gefühl / moral sense, in: M. Düwell/C. Hübenenthal/M. H. Werner (Hrsg.), Handbuch Ethik, Stuttgart u. a. 2006, 366–371, 370.

⁴⁴ Vgl. K.-W. Merks, Sittliche Autonomie, in: A. Autiero/S. Goertz/M. Striet (Hrsg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (Studien der Moraltheologie 25), Münster 2004, 11–48; W. Schaupp (Hrsg.), Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Ethik (Studien zur theologischen Ethik 142), Freiburg i. Ue. 2015.

⁴⁵ H. Haker, ‚Compassion‘ als Weltprogramm des Christentums?, in: Concilium (2001) 436–450, 442.

⁴⁶ Ebd., 445.

macht die Richtigkeit der normativen Forderung einsichtig, begründet sie aber nicht. In dieser Lesart bleibt Compassion im Hinblick auf Moral für deren *Genese* und *Motivation* zuständig. Und auch wenn das Mitgefühl mit normativen Forderungen konvergiert, so scheint es doch nicht möglich, es als Bestandteil moralischer Urteile zu begreifen.⁴⁷ Die Begründung von Moral im Anschluss an die Politische Theologie bleibt letztlich *allein* der Vernunft vorbehalten, zumindest dieser Lesart zufolge.

5. Anamnetische Vernunft

Doch wird diese beschriebene Arbeitsteilung zwischen Vernunft und Gefühl hinsichtlich Genese, Motivation und Begründung von Moral der *anamnetischen Ethik* wirklich gerecht? Um dies zu klären, muss an dieser Stelle zumindest schlaglichtartig das der *anamnetischen Ethik* zugrunde liegende Vernunftverständnis ausgeleuchtet werden. Für Metz ist Vernunft selbst nie eine rein argumentative⁴⁸, vielmehr ist ihr der Respekt vor der Geschichte des Leidens eingeschrieben. Insofern graviert Metz der Vernunft selbst unter Rückgriff auf den biblischen Denkhorizont eine anamnetische Struktur ein. Die so verstandene erinnerungsbegabte Vernunft setzt sich von einer „traditionslos-autonomen Vernunftauffassung“⁴⁹ ab, die Metz als Erbe griechischer Metaphysik bezeichnet und deren Priorisierung im Zuge der Hellenisierung des Christentums, die gleichzeitig zur Ausblendung jüdischer Denktraditionen geführt hätte, erfolgt sei. Der anamnetischen Vernunft ist der Widerstand gegen das Vergessen der Leiden anderer inhärent, ihr liegt ein Bewusstsein zugrunde, das immer schon in Geschichten verstrickt ist.⁵⁰

⁴⁷ Dietmar Mieth erläutert ganz generell mit Blick auf Ethikansätze, die auf Empathie oder Mitleid setzen: „Eine Mitleidsethik bedarf einer fortschreitenden reflexiven Kontrolle und Reinigung, damit die in ihr enthaltenen Kräfte nicht eine blinde Energie entfalten, sondern allererst ihre moralische Taufe erfahren, d. h. durch die Krisis und Kritik des scheinbar Spontanen und ‚Natürlichen‘ hindurchgegangen sind.“ *D. Mieth*, Mitleid, in: J. B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod (Hrsg.), *Compassion* (s. Anm. 23), 21–25, 24.

⁴⁸ Vgl. *J. B. Metz*, Glaube (s. Anm. 11), 207.

⁴⁹ *P. Rottländer*, Ethik (s. Anm. 12), 153.

⁵⁰ Vgl. *J. B. Metz*, Glaube (s. Anm. 11), 207.

Was bedeutet das nun für die Compassion als der „ethische[n] Implikation der theologisch verstandenen anamnetischen Vernunftkonzeption“⁵¹? Für den anamnetischen Vernunftbegriff, wie Metz ihn in der jüdischen Tradition vorfindet, wird Geschichte in Form erzählter Geschichten zum „handlungsnormierenden Überlieferungszusammenhang“⁵². Auf diese Weise befähigt Compassion dazu, für Humanität, Gerechtigkeit und Solidarität mit den Lebenden und Toten einzutreten.⁵³ Der anamnetisch verfasste Vernunftbegriff unterläuft somit die Arbeitsteilung und das sich daraus ergebende unversöhnliche Ausschlussverfahren zwischen Gefühl oder Vernunft. So verstandene Vernunft „dient nicht der rationalisierenden Ein ebnung der Diskontinuitäten und geschichtlichen Brüche im Interesse individueller und kollektiver Identitätssicherung der gegenwärtig Lebenden.“⁵⁴

Eine kritische Rückfrage an das Konzept anamnetischer Vernunft mit Blick auf die ihr rekurrierende Moral ist allerdings zu stellen: Wie sehr bleibt diese anamnetische Vernunft dem jüdisch-christlichen Denkhorizont verhaftet? Das Eingedenken des Leidens könnte über die anamnetische Vernunft zwar einen konstitutiven Part im Begründungsdiskurs einnehmen; aber zugleich wäre zu fragen, ob damit nicht auch der Verzicht auf universalistische Geltung dieser Moral einherginge, da dieser Vernunftbegriff ganz offensichtlich religiös konnotiert ist. Dies wäre eigens im Hinblick auf den Ansatz von Metz zu diskutieren und kann an dieser Stelle nicht abschließend erörtert werden. Denn natürlich lässt sich fragen, ob ein Universalismus, der religiös grundiert⁵⁵ ist, nicht an der Zeit wäre. Dann aber müsste auch noch einmal reflektiert werden, um was für einen Universalismus es sich denn handeln könnte, sofern kein exklusiver

⁵¹ H. Haker, *Compassion* (s. Anm. 45), 438.

⁵² P. Rottländer, *Ethik* (s. Anm. 12), 153.

⁵³ Vgl. J. B. Metz, *Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?*, in: ders., *Memoria Passionis* (s. Anm. 18), 83–95, 89.

⁵⁴ J. B. Metz, *Anamnetische Vernunft* (s. Anm. 29), 737.

⁵⁵ Vgl. H.-J. Höhn, *Messianische Zeit und messianische Vernunft. Zur Zeitsignatur theologisch-politischen Denkens*, in: K. Appel/J. B. Metz/J.-H. Tück (Hrsg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FS Johann Reikerstorfer) (Wiener Forum für Theologie und Religion 4), Göttingen 2012, 303–322, 307.

Universalismus gemeint ist, der letztlich nicht mehr als eine in sich geschlossene christliche Binnenmoral vertritt.

6. Moralischer Impuls und das Modell einer *praxisfähigen Vernunft*

Ich möchte an diesem Punkt allerdings eine andere Denkmöglichkeit erschließen. In einem Aphorismus aus den *Minima Moralia* bezeichnet Adorno es als Aufgabe von Philosophie, „im Gegensatz von Gefühl und Verstand deren Einheit aufzusuchen: eben die moralische“⁵⁶. Die sich mit diesem Zitat verbindenden Überlegungen Adornos zum moralischen Impuls eröffnen meines Erachtens – auch der theologischen Ethik – eine Möglichkeit, über die Rolle der Leidempfindlichkeit im Kontext der Moralbegründung neu nachzudenken. Meine These ist, dass sich unter Rückgriff auf Adornos moralphilosophische Überlegungen zeigen lässt, wie das Eingedenken des Leidens auch noch auf andere, dezidiert nicht religiös gegründete Weise in den moralischen Begründungsdiskurs eingebunden werden könnte. Verhindern ließe sich so der Rückzug auf eine jüdisch-christliche Binnenmoral. Eröffnen würde sich hingegen die Möglichkeit, das Leidensgedächtnis als ureigenes – was jedoch nicht heißt: exklusives – Anliegen christlicher Ethik in einen universalistischen Ethik-Ansatz zu implementieren.⁵⁷

Dass die Kritische Theorie und damit auch Adornos Denken eine zentrale Rolle für die Politische Theologie spielen, ist offenkundig. Doch das Potential der *Moralphilosophie* Adornos wurde meines Erachtens von ihr (noch) nicht ausgelotet.⁵⁸ Adornos moralphilosophische Reflexionen sind nur in ihrem Zusammenspiel mit

⁵⁶ T. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, Aphorismus Nr. 127.

⁵⁷ Ich greife an dieser Stelle einen Gedanken aus meiner Antrittsvorlesung an der Ruhr-Universität Bochum auf und versuche, ihn weiterzuentwickeln. Vgl. K. Klöcker, ‚Lerne, mit dem Schmerz zu denken!‘ – Ein Imperativ theologischer Ethik, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 64 (2017) 128–149.

⁵⁸ Ein Grund könnte sein, dass sich auch die *philosophische* Ethik erst in den 1990er Jahren Adornos Moralphilosophie zuzuwenden beginnt: Vgl. z. B. G. Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*. Adornos negative Moralphilosophie, Wiesbaden 2016; G. Schweppenhäuser/M. Wischke (Hrsg.), *Impuls und Negativität*. Ethik und Ästhetik bei Adorno, Hamburg 1995; U. Kohlmann, *Dialektik*

seiner Erkenntnistheorie und der sie durchziehenden Kritik instrumenteller Vernunft zu verstehen, die zu einer Aufspaltung des Bewusstseins geführt habe: „Denn konstitutives Moment dieses in der Weichenstellung falsch gelaufenen Entwicklungsprozesses von Subjektivität ist, daß die beiden Momente, sinnliche Erfahrung und kognitive Erfahrung, nicht gleichsam versöhnt den Erkenntnisprozeß des Menschen bestimmen, sondern daß die kognitive Erfahrung [...] zum allumfassenden Prinzip der Entwicklung geworden ist.“⁵⁹ Zugleich moniert Adorno vor allem in kritischer Distanz zu Immanuel Kant, dass mit dessen Verständnis von Autonomie als selbstgesetzgebender Vernunft eine „Abschottung reiner praktischer Vernunft vor den Einflüssen der Sinnlichkeit“⁶⁰ einhergegangen sei. Freiheit sei nur in der Unterdrückung der Affekte denkbar.⁶¹ Dieser Kantische Formalismus habe einen unlösbaren Widerspruch zwischen der Vernunft als Organ der Selbstgesetzgebung und „Vernunft als praktisches, Entscheidungen und damit Handlung hervorbringendes Vermögen“⁶² zur Folge. An diesem Punkt identifiziert Adorno ein Defizit idealistischer Ethikentwürfe. Ihnen wirft er vor, den Konflikt zwischen sinnlicher und kognitiver Erfahrung letztlich durch eine Reduktion der „Freiheit auf absolute Vernunft“⁶³ lösen zu wollen. Dadurch aber werde alles Nicht-Vernünftige, alles Sinnlich-Somatische „im Namen der Freiheit“⁶⁴ im autonomen Subjekt unterdrückt.

Adorno dagegen will die nicht der Vernunft unterstehenden, von ihr vielmehr unterdrückten somatischen Anteile der Autonomie

der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos, Lüneburg 1997; M. Knoll, Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie, München 2002.

⁵⁹ H. Gripp, Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik, Paderborn 1986, 122.

⁶⁰ U. Kohlmann: Dialektik (s. Anm. 58), 46.

⁶¹ Vgl. T. W. Adorno, Probleme der Moralphilosophie (1963), hrsg. v. T. Schröder, Frankfurt a. M. ²1997, 178.

⁶² C. Menke, Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der „abstrakten Moralität“, in: A. Honneth/C. Menke (Hrsg.), Negative Dialektik, Berlin 2006, 151–168, 159.

⁶³ K. Günther, Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985) 229–260, 230.

⁶⁴ Ebd., 232.

(wieder) bewusst machen.⁶⁵ Die Idee von Freiheit zu retten scheint ihm dabei nur möglich durch die „Anamnese an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später in die Zone unfreier Naturhörigkeit verbannt“⁶⁶ wurde. Das somatische Moment begreift Adorno somit in seinem materialistischen Ansatz als einen der Erkenntnis inhärenten Unruhefaktor, der sie in Bewegung hält und sich „in ihrem Fortgang unbesänftigt [...] reproduziert“⁶⁷. So konstituiert sich Autonomie gerade erst dadurch, dass das Subjekt das Somatische nicht als das der Vernunft Entgegengesetzte begreift, sondern vielmehr als das die Vernunft letztlich vor dem Umschlag in Unfreiheit Rettende. „Praxis bedarf auch eines Anderen, im Bewußtsein nicht sich erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden. Beide Momente werden keineswegs getrennt erfahren“⁶⁸.

Sinnliche Erfahrung und kognitive Erkenntnis sind reziprok aufeinander verwiesen. Die Verknüpfung beider ist, so schlussfolgert Adorno, der moralische Impuls: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle.“⁶⁹ Dieses Ineinander von Reflexivität und Leibhaftigkeit, von Verstand und Gefühl, Vernunft und Natur macht den moralischen Impuls zu einer vermittelnden Instanz. Vormals entgegengesetzte sind nun als sich gegenseitig implizierende Momente zu begreifen. In dieser Vermittlung lösen sich die Antinomien auf: Gefühl und Verstand werden beide zu Instanzen moralischer Urteilsbildung. Damit verleiht Adorno der „Dignität des Körperlichen“⁷⁰ in moralischer Hinsicht Ausdruck. Dabei setzt er sich sowohl von allein auf die Vernunft zentrierten Ansätzen in der Folge Kants ab, jedoch ohne diese zu verwerfen, als auch von emotivistischen Modellen, denen zufolge primär ein Gefühl da ist, aus dem dann moralische Urteile hervorgehen. Der mora-

⁶⁵ Adorno erwähnt David Hume, der „bequem“ kritisiert werden könne als „naiv-naturalistisch“. Doch Adorno bemerkt dann, dass in Humes Ansatz „das somatische Moment“ ein letztes Mal erkenntnistheoretisch nachgezittert hätte, „bis es vollends ausgetrieben“ worden sei. *T. W. Adorno, Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 202f.

⁶⁶ Ebd., 221.

⁶⁷ Ebd., 203.

⁶⁸ Ebd., 228.

⁶⁹ Ebd., 203.

⁷⁰ Ebd., 194.

liche Impuls hebt die scharfe Trennung von Vernunft- und Gefühlssphäre auf: „Dieser leibhafte Impuls hat seinen Ursprung im Leiden, erinnert fortwährend ans Leiden und drängt auf die Aufhebung des Leidens.“⁷¹ Die Negation des Leidens wird für Adorno im Impuls zum Imperativ einer universell gültigen Moral.⁷² Weil die leibhaft-sinnliche Wahrnehmung konstitutiv für die moralische Urteilsfähigkeit wird, wird diese nicht mehr als heteronom disqualifiziert, vielmehr erweist sich gerade darin Autonomie.⁷³ Der emotionale und motivationale Part des Subjekts wird aufgewertet, die Annahme einer Überlegenheit des Geistes gegenüber dem Gefühl zurückgewiesen, sie werden als ebenbürtige komplementäre Bestandteile moralischen Urteilens aufgefasst. Das heißt: „Dieser hinzutretende Impuls ist *nicht*, was in der Vernunftmoral ‚Motiv‘ heißt.“⁷⁴

Während Metz betont, die Autonomie könne als rein rational verstandene Instanz keinen Anspruch darauf erheben, die Autorität der Leidenden diskursiv einzuholen, versteht Adorno die *Autorität der Leidenden* als konstitutive Komponente von Autonomie selbst, in der das Nicht-Identische, Somatische, Affektive gerade nicht unterdrückt wird. Adorno entwickelt dafür das Modell einer „praxisfähigen Vernunft“⁷⁵. Zugleich hält er die Möglichkeit einer Vermittlung von reiner Vernunft und ihren empirischen Bestimmungen für möglich: „Der moralischen Erkenntnis, die unmittelbar auf die wahrgenommene Situation antwortet, antwortet ihrerseits direkt das moralische Handeln. Eine moralische Erkenntnis *als* Impuls ist ein Impuls *zum* moralischen Handeln.“⁷⁶

So bleibt Adorno nicht beim Gehorsam gegenüber einer der eigenen Autonomie externen Autorität stehen. Vielmehr geht es ihm da-

⁷¹ S. Schaap, *Die Verwirklichung der Philosophie. Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos*, Würzburg 2000, 89.

⁷² Für Jürgen Habermas gründet in der somatischen Fundierung die „Empathie oder das ‚mitschwingende Verständnis‘ für die Verletzlichkeit organischen Lebens“, J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M. 2001, 83.

⁷³ Vgl. T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 65), 241.

⁷⁴ C. Menke, *Tugend und Reflexion. Die ‚Antinomien der Moralphilosophie‘*, in: A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt a. M. 2005, 142–162, 147 (Hervorhebung im Original).

⁷⁵ C. Menke, *Freiheit* (s. Anm. 62), 159.

⁷⁶ C. Menke, *Tugend* (s. Anm. 74), 148 (Hervorhebungen im Original).

rum, nach Möglichkeiten zu suchen, die streng arbeitsteiligen Denkmuster von Gefühl und Verstand in moralischer Hinsicht zu überwinden, da sie das Subjekt von einer somatisch-reflexiv vermittelten Erkenntnis abhalten. Oder anders formuliert: Wenn das Anliegen der Wahrnehmung des Leidens in der moralischen Urteilsbildung zur Geltung kommen soll, dann muss der Spaltungsprozess in sinnliche und kognitive Dimensionen überwunden werden. Und vielleicht lässt sich vorsichtig sagen, dass Adorno die Möglichkeit einer solchen „vom Zwang befreiten Identität“⁷⁷ zumindest nicht ausschließt, auch wenn er jede einfache, konfliktlose Lösung verwirft, da diese wiederum den Verdacht einer erzwungenen Einheit nährte.

7. Kirche als Anwältin einer Moral der Fehlbarkeit

Diese Überlegungen Adornos zum Impuls sollen nun abschließend noch einmal hinsichtlich der Ausgangsfrage nach dem Leiden als Maßstab des Handelns auf mögliche Konsequenzen für eine theologische Ethik hin bedacht werden. Mit dem Impuls, so Adorno, werden Leibhaftes und Vernunft „keineswegs getrennt erfahren“, vielmehr „reicht Freiheit in die Erfahrung hinein“⁷⁸. Der somatischen, materialen, leibhaften Erfahrungsdimension kommt in Adornos moralphilosophischen Überlegungen somit eine neben der Vernunft zentrale, moralische Urteile konstituierende Funktion zu. Deshalb wäre eine Negierung der Erfahrung und damit des somatischen Anteils innerhalb normativer Begründungsvorgänge letztlich sogar als heteronom abzuweisen.⁷⁹ Doch wenn Erfahrung zu einem Bestandteil moralischer Urteile wird, steht zugleich die Vorstellung überzeitlich gültiger Normen auf dem Prüfstand. Klaus Günther etwa bilanziert: „Damit ist freilich die universalistische Moral nicht verabschiedet. Vielmehr eröffnet erst die Sensibilität für den kontingenten und gewaltsamen Ablauf der Geschichte die Perspektive, in welcher die Utopie ‚einer die divergenten Einzelinteressen übersteigenden Solidarität‘ (ND 278) verwirklicht werden kann, ohne daß die Einzelinteressen wiederum vom normgebenden historischen Sie-

⁷⁷ K. Günther, *Dialektik* (s. Anm. 63), 252.

⁷⁸ T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 65), 228.

⁷⁹ Vgl. ebd., 241.

ger, sei es im Namen der Vernunft oder der Geschichte, vereinnahmt werden.“⁸⁰

Folgt man Adorno, lässt sich die Absichtsbekundung, das Leiden der Opfer des sexuellen Missbrauchs zum Maßstab des Handelns zu machen, systematisch erschließen: Diese Selbstverpflichtung führt, wenn sie ernst genommen und konsequent gedacht und umgesetzt wird, zu einem tiefgreifenden Wandel des Verständnisses von Moral. Adäquater Ausdruck einer an diesem und anderen konkreten Leiden orientierten Moral ist nicht mehr eine Gebots- oder Verbotsmoral, die unabhängig von allen materialen Anteilen, aller historischer und auch biografischer Erfahrung, ein für alle Mal gültige moralische Urteile fällt. Vielmehr ist Moral dann, wie Adorno mit Blick auf den moralischen Impuls resümiert, „prinzipiell zur Fehlbarkeit“⁸¹ verurteilt. Moralische Sicherheit werde es nicht geben.

Dieses möglicherweise ernüchternde Fazit birgt großes Potential. Das Leiden als Maßgabe des Handelns ernst zu nehmen, könnte für die Kirche bedeuten, dass sie selbst zu einer glaubwürdigen Vertreterin und Anwältin einer solchen Moral der Fehlbarkeit werden würde. Und gerade in dieser nicht nur erfahrungssensiblen, sondern konstitutiv auf Leiderfahrung und Leidwahrnehmung gründenden Moral findet doch der Kern der christlichen Botschaft seinen eigentlichen Widerhall: Der Blick auf das Leiden Jesu Christi als Blick auf das Leiden in der Welt, das niemals abstrakt, sondern immer konkret ist. Im Hinblick auf das Selbstverständnis der katholischen „Kirche als Moralagentur“⁸² wäre das allerdings nicht nur ein Paradigmenwechsel sondergleichen, sondern zugleich ein Zeichen dafür, dass der im Jahr 2018 mit dem Missbrauchsskandal erreichte *Point of no return*⁸³ tatsächlich zum Ausgangspunkt für einen tiefgreifenden Wandel zu werden beginnt.

⁸⁰ K. Günther, *Dialektik* (s. Anm. 63), 254 (zitiert hier mit ND die *Negative Dialektik* Adornos).

⁸¹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (s. Anm. 65), 241.

⁸² So der Titel des Buches von H. Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016.

⁸³ Diesen *Point of no return* sieht der Bischof von Essen, Franz-Josef Overbeck, angesichts des Missbrauchsskandals erreicht. Vgl. www.bistum-essen.de/presse/artikel/bischof-overbeck-sieht-kirche-an-historischem-wendepunkt/ (abgerufen am 08.02.2019).