

Jochen Sautermeister (Hg.)

VERANTWORTUNG UND INTEGRITÄT HEUTE

Theologische Ethik
unter dem Anspruch
der Redlichkeit

HERDER

Jochen Sautermeister (Hg.)

Verantwortung und Integrität heute

Theologische Ethik
unter dem Anspruch der Redlichkeit

Für Konrad Hilpert



FREIBURG · BASEL · WIEN

Für die großzügige finanzielle Unterstützung der Drucklegung ergeht der Dank an:
Verband der Diözesen Deutschlands
Erzdiözese München und Freising
Erzdiözese Freiburg
Diözese Trier
Pfarrer-Elz-Stiftung der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München
Stiftung Human Tissue and Cell Research (HTCR)



Alle Rechte vorbehalten
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-30706-5
E-ISBN 978-3-451-80569-1



Howard Wilgus

Inhalt

Vorwort	11
<i>Knut Backhaus</i>	
Eine Autorität. Geleitwort des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München	15
I. Theologische Ethik als praktische Wissenschaft – systematische und historische Perspektiven	
<i>Gerfried W. Hunold</i>	
Redlichkeit – zur Geschäftsgrundlage des Ethiktreibens	23
<i>Karl-Wilhelm Merks</i>	
Moraltheologie als Wissenschaft Zur Vernünftigkeit der praktischen Vernunft	38
<i>Eberhard Schockenhoff</i>	
Vom Ethos der Moraltheologie	54
<i>Stephan Goertz</i>	
Parrhesia Über den »Mut zur Wahrheit« (M. Foucault) in der Moraltheologie	70
<i>Jürgen Werbick</i>	
Theologische Ethik: präskriptiv und/oder diakonisch?	87
<i>Gunther Wenz</i>	
Grundgebote der Gerechtigkeit. Zu Luthers Dekalogauslegung	99
<i>Stephan Ernst</i>	
Verantwortlich entscheiden unter Bedingungen der Unsicherheit Bartolomé de Medina und die bleibende Bedeutung des Probabilismus	115

Inhalt

Sigrid Müller

50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen
Aufgaben der Moralthologie im deutschsprachigen Kontext 141

Markus Vogt

Grenzen der Verantwortung 165

II. Aktuelle Brennpunkte der theologischen Ethik – Bioethik, Medizinethik und Beziehungsethik

Antonio Autiero

Bioethik – global!

Verantwortung in neuen Dimensionen 177

Jan P. Beckmann

»Fortschritt«? – Eine kritische Nachfrage 188

Christian Kummer

Kann man die Erzeugung embryonaler Stammzellen

beim Menschen verantworten? 202

Josef Schuster

Basispflege oder medizinische Maßnahme? Ethische Perspektiven

zur künstlichen Ernährung 211

Ulrich Schroth

Möglichkeiten und Grenzen der Spenderautonomie

Das Hin- und Herwandern des Blickes zwischen Medizinethik

und Medizinrecht am Beispiel der Organlebenspende 225

Günter Virt

Zur Ethik der Ethikkommissionen 246

Reinhard Böttcher

Theologen und Juristen in Bioethikkommissionen 258

Jochen Sautermeister

Verantwortlich betriebene Beziehungsethik 269

III. Theologische Ethik angesichts gesellschaftlicher und kultureller Herausforderungen

Karl Gabriel

Kontingenz als Signatur der Zeit. Konsequenzen für Ethos und Wertbindungen 285

Franz Xaver Bischof

Menschenrechte als Garanten des Weltfriedens
Die Friedenszyklika ›Pacem in terris‹ Papst Johannes' XXIII. 297

Alois Baumgartner

»Es besteht keine Staatskirche«
Die Säkularität des modernen Verfassungsstaates als sozialetische Herausforderung 311

Marianne Heimbach-Steins

Katholische Schule, Bildungsgerechtigkeit und Inklusion 323

Hartmut Kreyß

Das Arbeitsrecht der Kirchen – ein Problempunkt des Staatskirchenrechts
Der Dritte Weg und das kirchliche Streikverbot im Fokus der Kritik 337

Thomas Hoppe

Die Dynamiken organisierter Gewalt als Anfrage an die Friedensethik 349

Walter Lesch

Ethik des Wahrnehmens – Ethik des Zeigens
Das Beispiel der Fotografie 362

IV. Ethisches und moralisches Lernen

Gerhard Mertens

Verantwortung als übergreifendes Ziel von Erziehung und Bildung
Zum Schlüsselbegriff einer personal orientierten Pädagogik 375

Stephan Leimgruber

Wie geht ethisches Lernen? 385

Eckhard Frick

Erinnerung an Lampe. Die Fähigkeit zu mentalisieren als
Voraussetzung des moralischen Urteilens 394

Melanie Lüking

Moralisches Lernen durch Fallgeschichten 408

Angelika Strotmann

Unmoralische Helden als Vorbilder in Jesusgleichnissen?
Zu einer schwierigen Hypothese 418

Verena Lenzen

Benjamins Engel 437

Werner Müller

Ist Alter(n) lernbar? 455

Hans Zirker

Anfänge und eine gute Strecke gemeinsamen Weges 467

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Konrad Hilpert 474

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 507

Vorwort

Zahlreiche medizinische und technische Innovationen sowie vielfältige soziale Wandlungsprozesse stellen den Menschen vor große moralische Herausforderungen. Das Bewusstsein um die positiven Möglichkeiten seines Handelns, aber auch um die Risiken bis hin zur Gefahr einer globalen Katastrophe ruft ihn in eine Verantwortung, die sich weder ignorieren noch systemisch »wegdelegieren« lässt. Der theologischen Ethik kommt dabei im Haus der Wissenschaften und im gesellschaftlichen Engagement ihrer Vertreter die Aufgabe zu, das Ringen um Verantwortung zu begleiten, die Suche nach gerechten und sinnvollen Handlungsoptionen zu reflektieren und Perspektiven zu eröffnen, wie menschliches Leben im Miteinander auf Zukunft hin glücken kann. Der systemische Blick auf Strukturen und Institutionen ist dabei ebenso erforderlich wie die personale Betrachtung der einzelnen Menschen, die als Akteure im Rahmen ihrer Möglichkeiten moralische Verantwortungsträger sind.

Verantwortung und Integrität werden damit mehr denn je zum moralischen Erfordernis und zu Schlüsselbegriffen der ethischen Reflexion. Sie umschreiben das Feld, in dem sich die theologische Ethik in der Gegenwart zu bewähren hat.

Verantwortung gilt nicht nur als Leitkategorie moralischen Beanspruchtheits schlechthin und als ein zentrales Basisprinzip innerhalb der verschiedenen theologisch-ethischen Sachbereiche, sondern stellt zugleich einen wesentlichen Anspruch an die theologisch-ethische Reflexion selbst wie auch an diejenigen dar, die Ethik betreiben. Verantwortung – so zeigen nicht zuletzt die aktuellen öffentlichen Debatten in und über Politik und Kirche – gibt es nicht als »objektives« Abstraktum, sondern gewinnt ihre reale Gestalt und Dignität nur im Kontext personaler und sozialer Lebenszusammenhänge; sie lebt von der moralischen Integrität ihrer Akteure.

Am 9. Dezember 2012 hat Herr Professor Dr. Konrad Hilpert, geboren in Bad Säckingen, sein 65. Lebensjahr vollendet. Sowohl seine zahlreichen

Veröffentlichungen als auch seine vielfältigen theologisch-ethischen Berater- und Kommissionstätigkeiten zeigen, dass er ein breites Spektrum an moraltheologischen und sozialetischen Themen historisch und systematisch bearbeitet, zu drängenden und aktuellen gesellschaftlichen wie kirchlichen Herausforderungen argumentativ Stellung genommen und wichtige Impulse für die Bearbeitung theologisch-ethischer Themen gegeben hat. Ebenso hat er sich mit Fragen des ethischen und moralischen Lernens sowie der biografischen Dimension des Ethiktreibens beschäftigt.

Eine Festgabe zu Ehren eines – im guten Sinne – »Allrounders« steht vor der Aufgabe, ein leitendes Thema zu finden, das sich als *basso continuo* ausmachen lässt. Dieses findet sich im durchgängigen Anspruch redlicher theologisch-ethischer Reflexion und Argumentation in den unterschiedlichen Diskurs- und Lebensfeldern, die auf Verantwortung und Integrität abzielen und aus ihnen heraus leben. Damit dies gelingt, bedarf es der Bereitschaft, im Gespräch mit anderen Disziplinen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Forderung *Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit* lässt sich daher als leitende Maxime und als durchgängiges Merkmal des theologischen Wirkens von Konrad Hilpert bestimmen.

Die hier versammelten Beiträge zeigen anhand ausgewählter Themen- und Referenzfelder der theologischen Ethik und ihrer »Gesprächdisziplinen«, wie sich theologische Ethik als praktische Wissenschaft selbst versteht und wie sie als redliche Wissenschaft im interdisziplinären Austausch betrieben werden kann. Neben Beiträgen zur disziplinären Selbstreflexion als »Verantwortungs-Wissenschaft« geben historische Sondierungen und systematische Reflexionen zu aktuellen Fragen der Angewandten Ethik einen Einblick in das breite Spektrum theologisch-ethischen Denkens. Die Beiträge sind einzelnen Bereichen zugeordnet, die im weiten Sinne die Schwerpunkte der Theologischen Ethik (Allgemeine Moraltheologie, Spezielle Moraltheologie, Sozialetik) abbilden; sie werden um Ausführungen zum moralischen und ethischen Lernen ergänzt. Biografisch gerahmt werden die Artikel von einem Geleitwort des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät Professor Dr. Knut Backhaus, in dem der theologische Ethiker Professor Dr. Konrad Hilpert am Ende seines aktiven Berufslebens gewürdigt wird, und von einer Rückerinnerung von Professor Dr. Hans

Zirker, des früheren universitären Vorgesetzten des wissenschaftlichen Assistenten Konrad Hilpert.

Dass diese Festschrift in der vorliegenden Form erscheinen kann, verdankt sich in erster Linie den Autorinnen und Autoren, die – trotz vielfältiger Inanspruchnahme – gerne ihre Beiträge verfasst haben und die zentralen Stationen des theologischen Schaffens von Konrad Hilpert inhaltlich und biografisch repräsentieren. Mit den Beiträgen verbinden sich zum einen Dank und Anerkennung für die theologisch-ethischen Arbeiten von Konrad Hilpert und für sein großes persönliches Engagement und zum anderen die Hoffnung, dass entbunden von den Verpflichtungen eines Ordinarius seine Forschungsbemühungen sich fortsetzen. Die Festschrift als sichtbares Zeichen der Würdigung von Konrad Hilpert wäre noch umfangreicher ausgefallen, wenn sie nicht selbst auch im Zeitalter der Massenspeicherung zwischen zwei Buchdeckeln hätte Platz finden müssen. Die tatkräftige Unterstützung von Frau Claudia Huber und Frau Anna Krevet am Lehrstuhl für Moraltheologie der LMU München hat dazu beigetragen, dass die Festschrift in dieser Form erscheinen kann.

Der Herausgeber dankt dem Verlag Herder, insbesondere Herrn Dr. Bruno Steimer, für die unkomplizierte Möglichkeit, dieses Sachbuch als Festschrift ins Verlagsprogramm aufzunehmen. Ebenso gilt der Dank dem Verband der Diözesen Deutschlands, der Erzdiözese München und Freising, der Erzdiözese Freiburg, der Diözese Trier, der Stiftung Human Tissue and Cell Research (HTCR) und der Pfarrer-Elz-Stiftung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München für die großzügige Unterstützung der Drucklegung. Diese Formen der Förderung sind zugleich materieller Ausdruck der Wertschätzung für die Arbeit von und Kooperation mit Konrad Hilpert.

Jochen Sautermeister

Knut Backhaus

Eine Autorität

Geleitwort des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät
der LMU München

Welche Bedeutung hat Konrad Hilpert für seine Münchener Fakultät? Da ich altmodisch bin, drängt sich mir spontan eine altmodische Antwort auf: *eine Autorität*.

Doch schon zögere ich. Denn: Was ist Autorität?

Spätestens seit den 1968er Jahren geht unsere Gesellschaft mit diesem Begriff vorsichtig um: Zu nah liegt er am Autoritären, der Ordnungsgewalt, die sich durch nichts begründet außer ihrer Durchsetzungskraft.

Gerade im kirchlichen Kontext kommt der Autorität freilich maßgebliche Bedeutung zu. Als traditionale Autorität (im Sinne Max Webers) begründet sie sich mit gottgewolltem Recht und der Legitimität heiliger Sukzession. Solche Begründung wird heute weithin nicht mehr als triftig wahrgenommen. Sie vermag sich durchzusetzen, wo kirchliche Behörden – in nicht immer »entweltlichter« Form – Träger von Macht sind, etwa als Arbeitgeber. Sie wird aber viel seltener als früher problemlos respektiert. Verschiedene Maßnahmen, solche Autorität *äußerlich* geltend zu machen (durch berufliche Konsequenzen, Ansinnen von Loyalitätsschwüren, Kontrollmaßnahmen im Hochschulwesen und dergleichen), lassen den Vertrauensschwund umso schmerzlicher hervortreten: Dies einzufordern zeugt von einer *Unsicherheit hinsichtlich der eigenen inneren Autorität*. So wird denn »Ungehorsam« derzeit zum binnenkirchlichen Modewort. Im gesellschaftlichen Bereich verzichtet man auf solches Pathos: Die kirchliche Autorität, etwa im Bereich der Sexualethik, wird »nicht einmal mehr ignoriert«. Auch in der Kirche ist Loyalität offenkundig nicht mehr einfach zu erwarten, sie ist zu erwerben. Nicht einzufordern ist sie, sondern einzubringen als Ernte mühevollen Einsatzes.

Der Autoritätsverfall in der Kirche gehört zu den aktuellen Herausforderungen der Theologie, vor allem ihrer ethischen Disziplinen. Religiosität ist wesentlich an Herkunfts-, Wert- und Ordnungswissen gekoppelt. Bleibende Überzeugungen und stabile Beziehungen geben ihr Tragfähigkeit

und Reifungsraum. Sie bedarf des persönlichen Verantwortungsbewusstseins, der intellektuellen und moralischen Redlichkeit, der Kompetenz und des Charismas von Handlungsträgern, die sagen, was sie denken, und, was sie sagen, auch tun. Christentum wird insofern glaubwürdig, als sich sein Wertbewusstsein in Individuen greifbar manifestiert. Wenn die Autorität des institutionellen Amtes einem existentiellen Glauben derzeit nicht immer Halt zu geben vermag, bedarf es der kirchlichen Neujustierung von *auctoritas*. Sie kann Maß nehmen an der Gründungsurkunde des christlichen Glaubens selbst: In der *πεποιθησις* des Apostels Paulus, tiefer noch in der *ἐξουσία* beim ältesten Evangelisten wird ersichtlich, dass Amt und Person, Evangelium und Lebensstil, Autorität und Charakter zwei Seiten derselben Medaille sind. Hat die traditionale Autorität ihre Selbstverständlichkeit verloren, so werden andere Gestalten von *auctoritas* umso dringender benötigt.

Scheinbar weit entfernt von der Konvention eines Geleitworts bin ich bereits längst beim Thema dieser Festschrift: *Verantwortung und Integrität heute*. Beide Begriffe – als zwei Seiten derselben Medaille eben – kennzeichnen das Wirken des Jubilars in seinem moraltheologischen Fach und als Forscher, Lehrer und Administrator an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München.

Die *authority of expertise* – um es mit der Typologie von Jean Goodwin zu sagen¹ – dokumentiert sich bei einem Wissenschaftler vornehmlich in der Bibliographie. Eine solche ist dieser Festschrift beigelegt. Fachleute werden sie besser zu würdigen wissen als ich, aber auch mir fällt die Breite des Œuvres, die innere Fortentwicklung fachlicher Perspektiven, die Aktualität der Themen, der Wechsel zwischen durchdringender Methoden- und Sachreflexion als Einsatz für das Fach und konsequentem Vermittlungswillen als Einsatz für Gesellschaft und Kirche auf. Wie viele Erfahrungen, wie viele Lebensfragen, wie viele Schicksale sind mit dieser reichen Bibliographie berührt! Das Fach Moraltheologie hat sich in München nicht ohne Grund zu einem Kompetenz- und Vernetzungsschwerpunkt entwickelt.

¹ Jean Goodwin, Forms of Authority and the Real *Ad Verecundiam*, in: *Argumentation* 12 (1998) 267–280.

Die fachliche Reflexion von Integrität mündet im günstigen Fall in die Übernahme praktischer Verantwortung. Konrad Hilpert hat sich ihr immer wieder gestellt, besonders in seinen 22 Jahren als Lehrstuhlinhaber (seit 1990 an der Universität des Saarlandes, seit 2001 an der Ludwig-Maximilians-Universität München). Er war Fachbereichssprecher an der Universität des Saarlandes; zweimal hat er der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU als mustersetzender Dekan gedient (2005–2007 und 2009–2011). Er ist langjähriges Mitglied im Fakultätsrat und war Senator dieser Universität. Er engagiert sich in der Kommission der Bayerischen Staatsregierung für ethische Fragen in den Biowissenschaften, der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellenforschung, dem Münchner Kompetenzzentrum Ethik, dem wissenschaftlichen Beirat des Instituts Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der LMU, dem wissenschaftlichen Beirat der Stiftung Human Tissue & Cell Research, der Senatskommission für wissenschaftliches Fehlverhalten der LMU, dem wissenschaftlichen Rat der Katholischen Akademie in Bayern und in weiteren Einrichtungen. Die Liste seiner Tätigkeiten als Berater, Gutachter, Mitglied in zahlreichen Kommissionen (u. a. Berater der Deutschen Bischofskonferenz in der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen und in der Kommission XI für Ehe und Familie, Mitglied der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe »Menschenrechte und Minderheitenschutz« der Deutschen Kommission »Justitia et pax«, theologischer Berater des deutschen Caritasverbands) wäre lang; oft durfte ich selbst erfahren, dass »Mitglied« für Konrad Hilpert ein Tätigkeitswort ist. Das Vertrauen, das er in seinem eigenen Fach genießt, belegt schließlich seine zehnjährige Tätigkeit als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moralthologen (2002–2012).

Die Weise, mit der der Jubilar Verantwortungen wahrnimmt, führt wie von selbst zum zweiten Titelwort: Integrität. Hier darf ich Herrn Keuner, der bei Bert Brecht den Philosophieprofessor beobachtet, das Wort im Munde umdrehen: »Sehend deine Haltung, interessiert mich dein Ziel!« An sich sollte es selbstverständlich sein, dass ein Hochschullehrer, der Verantwortung in Wissenschaft und Kirche übernimmt, dies im Modus der Redlichkeit tut. Doch wer lange genug in den Höhen und Niederungen universitärer und kirchlicher Lebenswelt unterwegs war, wird mit der Zeit dankbarer für jeden redlichen Lotsen. Man muss heute nicht mehr

»Mönchlein« sein, um seinen schweren Gang zu gehen. Es genügt, wenn man ein Hochschullehrer ist, der sich in Kirche und Wissenschaft um Integrität bemüht. Die Haltung, die Konrad Hilpert gerade in heiklen Lagen und bei kontroversen Debatten einnahm, hat mir eindrucksvoll und mustergültig gezeigt, dass Ethik mehr ist als eine Fachdisziplin. Sie ist persönliche Lebensform.

Das gilt nicht zuletzt auch für den theologischen Lehrer Konrad Hilpert. Er ist ein empathischer Begleiter auf den Wegen des eigenen Denkens. Zahlreiche Qualifikationsschriften sind bei ihm erarbeitet worden. Viele Graduierte haben seinen Rat weit über die fachlichen Fragen hinaus gesucht und suchen ihn noch immer. Aber mehr noch zählt die Erfahrung: Konrad Hilpert ist nicht nur Lehrer der Ethik, sondern verkörpert das Ethos eines Lehrers.

Es ist eine andere als die epistemische Autorität, die hier zur Geltung kommt. Jean Goodwin spricht von *authority by dignity*. Eine Anekdote sei mir erlaubt, die unter Studierenden die Runde macht: Der Jubilar nimmt im Hörsaal zu einer aktuellen ethischen Frage in der Notsituation eines jungen Menschen Stellung. Aus dem Auditorium macht ihn jemand auf die fraglose Verbindlichkeit kirchlicher Morallehre aufmerksam. Der Jubilar erwidert entschieden: »Theologische Ethik ist mehr als Katechismus-Lektüre. Hier lernen Sie ein Problem wahr- und ernstzunehmen und im Modus theologischer Vernunft von Grund auf zu durchdenken.« Bei dieser Antwort habe er gewusst, so erzählte mir ein Hörsaalzeuge, warum es sich lohne, Theologe zu sein. Dies etwa bedeutet es, heute *auctoritas* zu besitzen.

Ich durfte es selbst erkunden. Fragte ich den erfahreneren Kollegen in einem Problem, auf das ich in Hochschulpraxis oder Seelsorge getroffen war, so pflegte er mir Gründe für eine Lösung zu nennen – ich war froh. Dann aber nannte er die Gegen Gründe – ich war verwirrt. Schließlich nannte er seine Meinung, aber mit dem Respekt vor der Tatsache, dass ich mir meine erst noch bilden musste. Hier und dort hat man seine differenzierten Antworten auf diffizile Fragen als »progressiv« empfunden (und dies getadelt oder begrüßt). Doch trifft dieses Adjektiv seinen Denkstil ebenso wenig wie das Attribut »konservativ«. Konrad Hilpert setzt bei der ersten aller theologischen Prämissen an: dass jener Gott, der dem Menschen die ethischen Probleme zumutet, ihm auch jene Rationalität

bewilligt, die er braucht, um sie zu lösen. Konrad Hilpert war niemals »progressiv«, sofern darunter eine ideologische Haltung verstanden wird. Das Gegenteil von einem Ideologen ist ein *vir doctus*. Und der *vir doctus* Konrad Hilpert ist stets – und vielleicht am meisten dann, wenn er zu widersprechen hat – ein *vir vere catholicus*.

Ein unkonventionelles Geleitwort für einen unkonventionellen Kollegen und Jubilar! Ihm gebührt nichts mehr, als meinen Respekt statt mit äußeren Daten mit dem Blick auf eine Autorität zu begründen. Ich verbinde diesen Respekt namens der ganzen Fakultät und des Professorenkollegiums mit dem herzlichen Glückwunsch zum 65. Geburtstag. Zum ökumenischen Selbstverständnis an dieser Universität, aber nicht minder zum spezifischen Einsatz von Konrad Hilpert gehört es, dass ich dies auch im Namen von Dekan Christoph Levin und unserer evangelischen Schweserfakultät an der LMU tun darf. Wir wünschen unserem Kollegen weiterhin Schaffensfreude, viele gute Gespräche und frohe Stunden im Kreis von Familie, Freunden und theologischen Wegbegleitern, Aufgaben, die ihn herausfordern und erfüllen, Gesundheit und in alledem Gottes reichen Segen. Uns wünschen wir, dass uns die verantwortungsvolle und integrale Kompetenz des Kollegen als *elder statesman* erhalten bleibt. Denn nicht zuletzt darin liegt der Reiz der *authority by dignity*. Man gibt sie nicht ab mit der Erreichung einer beruflichen Altersgrenze, sondern hat alle Chancen, sie an jedem geschenkten Tag zu vertiefen. Jetzt bleibt der Dank: Konrad Hilpert hat sich mit seiner fachlichen und menschlichen Autorität um unsere Fakultät verdient gemacht.

München, den 31.08.2012

Professor Dr. Knut Backhaus
Dekan

I.

**Theologische Ethik als praktische Wissenschaft –
systematische und historische Perspektiven**

Gerfried W. Hunold

Redlichkeit – zur Geschäftsgrundlage des Ethiktreibens

Einem Insider sei es gestattet, offen auszusprechen, was unausgesprochen im Raum steht: Die Wertschätzung der theologischen Ethik hält sich momentan in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in Grenzen. Eine unvoreingenommene Wahrnehmung zumindest kann diese Tatsache nicht einfach unterschlagen oder gar als bloßes ›Krisengerede‹ abtun. Und gerade die Außensicht auf das Fach verstärkt dieses Urteil. Dabei ist die Einschätzung keineswegs dem schleichendem Desinteresse an der theologischen Ethik im Gefolge der rasant um sich greifenden Säkularisierung auf allen Lebensfeldern allein geschuldet. Zu vielschichtig und komplex sind die Ursachen, die gegenwärtig an der Reputation der theologischen Disziplin nagen.

Was eine theologische Disziplin gegenwärtig verändert

Im Schatten des neuerlichen Säkularisierungsschubs wird unterschwellig – zumindest in Deutschland – seit geraumer Zeit eine Entchristlichung der Gesellschaft spürbar,¹ die per se jede weltanschaulich grundlegende Ethik unter Vorbehalte stellt. Daran ändern auch rational vorgetragene Argumente in den einzelnen ethischen Diskursen wenig. Der Verdacht der Voreingenommenheit entwickelt zählebige Tendenzen auch in der Wissenschaftslandschaft, zumal jedwede Ethik zunehmend instrumentalisiert erscheint je nach Interessenlage, wofür oder wogegen sie zur Rechtfertigung beabsichtigter Positionen in Stellung gebracht wird. Christlich geprägte Wertorientierung kann sich angesichts der geistigen ›Großwetter-

¹ Zum religionssoziologischen Befund vgl. u. a. *Detlef Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003; *Hans-Georg Ziebertz* (Hg.), Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum »Kulturverlust des Religiösen«, Münster 2004; *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; *Bertelsmann-Stiftung* (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009; *Gert Pickel*, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011, 340–356.

lage< generell nicht diesem Vorwurf vermeintlicher Ideologienähe entziehen. Das Beweisbare, im Experiment erhärtete Faktum erhält den Zuschlag größerer Glaubwürdigkeit vor Überzeugungshaltungen.

Hinzu kommt, dass mit der gesamtgesellschaftlich zunehmenden Entchristlichung eine klar erkennbare Entkirchlichung der christlichen Konfessionen einhergeht, wobei diese keineswegs nur zu Lasten der demografischen Entwicklung zu verbuchen ist.² Die eigene katholische Klientel leidet erheblich – dies haben nicht zuletzt die jüngsten Turbulenzen der deutschen Kirche verstärkt gezeigt – unter der Diskrepanz der Moralvorgaben der kirchlichen Leitungsträger und den diesen Direktiven entgegentlaufenden Einsichten der theologischen Wissenschaft. Diese Tatsache nährt auch Entfremdungseffekte der theologischen Fachdisziplin gegenüber, auch wenn sie selbst nicht Ursache dieser Prozesse ist. In der Distanzierung zur Kirche wird manches auf dem Wege dahin mitgeopfert.

Dazu greift eine Herausforderung des Faches, das unfreiwillig unter einem Paradigmenwechsel gesellschaftlicher Erwartungshaltungen und dem Profil ihres eigenen Selbstverständnisses geraten ist. War seit den 60er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Aufbruch in der theologischen Ethik leitend, die bleierne Stagnation neuscholastischer Engführung mit ihrem kasuistischen und begrifflichen Systemdenken zu überwinden und wieder über die grundsätzliche Legitimationsproblematik des Ethischen – auch innertheologisch – Anschluss an die heutige Wissenschaftskultur auf gleicher Augenhöhe zu finden, steht dieses Bemühen für die jüngere, nachwachsende Generation der Moraltheologen außer Rede. Sie sehen sich gegenwärtig mit einer ganz anderen Art von Selbstrepräsentation und Behauptenmüssen theologischer Ethik konfrontiert. Die Wahrnehmung des ethischen Diskurses hat sich inzwischen vom allgemeinen Rechtfertigungsnachweis der Grundlagenkonzepte auf das Erfordernis kleinteiliger Zuständigkeitsauseinandersetzungen in Sachbereichsethiken wie etwa in Biomedizin, Energiewirtschaft, Umweltpolitik, Mediengestaltung und Kommunikationstechniken – um nur einige zu nennen – verlagert. Hier herrscht eine Pluralisierung an ethischen Orientierungswegen

² Vgl. *Michael N. Ebertz*, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg, Basel, Wien 1997; *MDG-Trendmonitor: Religiöse Kommunikation 2010*, München 2012; *Pickel*, *Religionssoziologie* (s. Anm. 1), 340–356.

mit durchaus sinnvollen, plausiblen und auch human vertretbaren Lösungsangeboten vor. Christliche Ethik bewegt sich damit ständig unter konkurrierenden Sinngebungen und Wahrheitsansprüchen. Nicht von ungefähr progressiert diese Pluralisierung der Meinungen und Ordnungsvorstellungen, weil sie auf eine wachsende Individualisierung der jeweiligen menschlichen Lebenskontexte trifft.³ Diese Selbstermächtigung der moralischen Subjekte schreitet voran und sie ist rational mit nicht nachvollziehbaren Normvorgaben einer systemisch geschlossenen Argumentation aufzuhalten. Theologische Ethik hat sich auf dem Wettstreit der besseren Argumente einzulassen, muss Allianzen mit dem human Möglichen eingehen, Alternativen in den Lösungen dabei zulassen, um einer Diffusion der Handlungsangebote gesellschaftlicher Interessen im sich differenzierenden Fortschreiten der Erkenntnisse und vom Einzelnen nicht mehr gänzlich überschaubaren Folge-Konstellationen des Machbaren entgegenzuwirken. Dieser Wettstreit wird auf Zukunft hin das ›Gesicht und Gewand‹ der ethischen Disziplin verändern, ohne dabei ihre theologische Identität opfern zu müssen. Die Restauration vorkonziliarer Strukturen bleibt ein Relikt des Vergangenen ohne Gegenwartswert.

Das Vorläufige, Kontingente und Bruchstückhafte regiert den menschlichen Lebensalltag und strukturiert auch sittliche Entscheidungen in seiner greifbaren Welt. Nicht das Festhalten am sakrosankt Gebotenen zeichnet die Linien des Ethischen vor, sondern im Gang geschichtlicher Einsichten ist der Verzicht auf ein bloßes, fixives Absolutsetzen einmaliger Erfahrungen angesagt und das Bereitsein zum Umdenken im Lernprozess der Disziplin selbst: Das Sich-offen-Halten für Neuanfänge ist mehr denn je strukturell herausgefordert. In der Konsequenz heißt dies, bewusstseinsmäßig aus bisher festgefügt Positionen hin aufzubrechen auf den offenen Weg der Lösungssuche für eine nichtwissende, einzulösende Zukunft. Es gilt dabei, die bedrückende Erfahrung der nicht gänzlichen Sicherheit in den Entscheidungssituationen und der sie leitenden Kriterien sich einzugestehen und auf die Not der Menschen angesichts komplexer Handlungszusammenhänge aufmerksam zu machen. Dieses Beim-Menschen-Sein und die ihn selbst umtreibende Wahrheit ernstnehmen definiert –

³ Vgl. hierzu näherhin den Überblick bei *Matthias Junge*, Individualisierung, Frankfurt a. M., New York 2002.

modern gesprochen – die Haltung der Redlichkeit, die der Ethik als wissenschaftliche, dem Menschen Orientierung gebende Disziplin auf Zukunft gut ansteht: ein inneres, authentisches Auf-dem-Wege-Bleiben in der Sinnsuche zum je Besseren und Humaneren der Lebenspraxis hin.

Diese zeitanalytische Zustandsbeschreibung der theologischen Ethik ist unwillkürlich auf die Konturierung des Untertitels hinausgelaufen, die der Festschrift für einen verdienten Moralthologen im Kontext des Themas »Verantwortung und Integrität heute« beigegeben ist, nämlich die Redlichkeit zu dechiffrieren, die die unabdingbaren Grundlagen im Geschäft der Ethik abzugeben hat, will sie wieder an Reputation gewinnen.

Was wir nämlich momentan in den angesprochenen Verwerfungen unserer Gesellschaft, der Kirche und des Lebensgefühls erblicken, ist die Tatsache, dass die Freiheit des Menschen keineswegs puritanisch ist, die nicht auf der Ebene der kalten Vernunft abgehackt bleibt, sondern sie strebt nach Engagement, nach Gestaltungswillen, dem man Spielräume zubilligt; sie will konkret werden, einen Standpunkt finden, der aufrichtig und persönlich vertretbar ist. Wenn die Freiheitsfrage wieder innovativ zur Sinnfrage wird, ist dies durchaus eine Voraussetzung, die die Ethik als theologische Wissenschaft auf dem Weg bringen kann, progressiv vom Menschen, seinem Handeln und seinen Sinnzielen her zu denken. Wir können in der wissenschaftlichen Reflexion nicht absehen von seinen Erfahrungen, seinen Eindrücken, von seinen Gemüts- und Vernunftshaushalt und all dem, was an Motiven dieses durchkreuzt. So die ethische Frage stellen heißt immer auch, die Welt in ihren empirisch erhebbaren Sach- und Lebenszusammenhängen innerhalb menschlicher Einstellungen und Orientierungen wiederzuentdecken. Der inzwischen herausgewachsene ›Mensch ohne Eigenschaften‹ könnte in der Zeitäsur des »heute« an Profil gewinnen und mit ihm die ethische Wissenschaft, wenn – mit Robert Musil gesprochen – »in der moralischen Norm nicht länger die Ruhe starrer Satzungen« gesehen wird, »sondern ein bewegliches Gleichgewicht, das in jedem Augenblick Leistungen zu seiner Erneuerung fordert«⁴. Der »An-

⁴ *Robert Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Lizenzausgabe des Deutschen Buchhandels, Stuttgart, Hamburg, München 1978, 252.

spruch der Redlichkeit« gerät damit selbst zur permanenten Kritik seiner eigenen veranschlagten Bedingungen des Ethiktreibens.

Fragen wir also: Was zeichnet Redlichkeit aus? Wo liegen ihre unabweisbaren Wurzeln, aus denen sich ihre innere Haltung speist? Welchen Geist atmet sie? In welchem begrifflichen, sich gegenseitig auslegenden Beziehungsgeflecht steht sie? Und nicht zuletzt: Welche das Handeln verändernde Inspiration geht von ihr aus?

Vergewisserungen. Redlichkeit im Kontext vernetzter Ansprüche und Erwartungen

Begriffsgeschichtlich verschwivert mit der Ehrlichkeit prägt Redlichkeit⁵ als Charakterhaltung eines Menschen, die sich auf der Ebene des sozialen Miteinanders versachlicht und als solche in klar benennbarer Außenwahrnehmung manifestiert, die Grundeigenschaft steter Zuverlässigkeit in der Übernahme und gewissenhaften Ausführung angetragener Aufträge. In ihrem Eigencharakter zur Ehrlichkeit abgesetzt verbindet sich historisch mit ihr zunächst primär die merkantile, faire und treue Verwaltung der einem Menschen anvertrauten Sachgüter; später weitet sich der Terminus auf die geistigen Sachwerte des menschlichen Lebens überhaupt aus. Gemeint ist damit letztlich der Anspruch einer sachwaltenden Verantwortung selbst, die an den Nahtstellen zwischen privatem Alltagsleben und Gesellschaft, zwischen Politik und den jeweiligen religiösen Weltanschauungen mit ihren unterschiedlichen Kompetenzen vermitteln und eine bewusste Lebensführung einfordern will. Verantwortung ist kein Stichwort ethischer Beliebigkeit, sondern seht dafür, dass der Mensch sich sein jeweiliges Handeln und Unterlassen selbst anrechnen lassen muss. Eine so verstandene red-

⁵ Vgl. näher *Franz Furger*, Art. Ehrlichkeit/Redlichkeit, in: *Christian H. Schütz* (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 269f; Ferner zum Ganzen: *Karl Jaspers*, *Von der Wahrheit*, München 1947; *Otto Friedrich Bollnow*, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt a. M. 1958, bes. 135–154; *Gregor Müller*, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*, Freiburg 1962; *Christian Maurer*, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, München 1966; *Paul Schmidt-Sauerhöfer*, *Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit*, Bonn 1978; *Lorenz B. Puntel*, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin 1990; *Paul Horwich*, *Truth*, Oxford 1990; *Scott Soames*, *Understanding Truth*, Oxford 1999.

liche Verantwortung zwingt zum Nachdenken, indem sie das jeweils konkrete Wissen gegenüber allgemeinen Abwägungen der Lebensgestaltung problematisiert. Ihr Plädoyer gilt der Meinungsbildung für ein vernünftigkeitstragfähiges Handeln, das dem Menschen nicht zwischen Erkenntniseuphorie und Wissenschaftsskepsis hin und her treibt, sondern die Relativität des jeweils Erkannten zur Leidenschaft für das human Mögliche befreit.

In diesem Anliegen miteinander verwandt begegnet die Redlichkeit unentwegt den Haltungen der Aufrichtigkeit und geistigen Offenheit und verbindet sich mit ihnen. Mutig tritt sie ein für gewonnene Überzeugungen und gegenüber neuen Einsichten mit wegweisenden Argumenten verschließt sie sich nicht. Das Verbogene und Verquere ist der Aufrichtigkeit ebenso fremd wie das Ghettohafte, nicht mehr Zureichende angestaubter Positionen der Offenheit. Dagegen wird mit ihnen das klare Wort gewagt, auch auf bisher unbeschrittenen Wegen der Orientierungssuche. Lernoffenheit wird zum Paradigma der Redlichkeit. Das Umdenken gehört zu ihrem Repertoire wie die Korrekturwilligkeit im Eingestehen von Fehleinschätzungen in der Wahrnehmung der übernommenen Verantwortung. Dies ist keine ›Wendehalsmentalität‹, sondern folgt ehrlich der Glaubwürdigkeit der besseren Einsicht und Vernunft. Lernoffenheit und Korrekturfähigkeit korrespondieren miteinander. Sie bestimmen die Gangart der Redlichkeit im ›Geschäftsleben‹ der Verantwortung, mit der ihre Vorgehensweise verstehbar wird, ohne ihre Identität einzubüßen.

Die Kraftlinien zu diesem Engagement fließen aus einer tieferen Quelle, in der sich alle genannten Haltungen wiederfinden, ohne mit ihr deckungsgleich zu sein: die innere Wahrhaftigkeit. Sie zielt nicht mehr auf die Außenseite des Sichtbaren, sondern lebt von der »selbst bewussten Subjektivität«⁶, die den ganzen Menschen betrifft. Er ist beteiligt mit seiner Biografie, mit seinen Ängsten und Nöten, mit seinen Erfahrungen und mit all dem, was ihn als Menschen und als Wissenschaftler ausmacht. Nichts lässt sich hinwegdiskutieren. Er steht für sich selbst, frei und unabhängig. Es gilt im kantschen Jargon gesprochen kein »vernünfteln« mehr,

⁶ *Bollnow*, Wesen und Wandel der Tugenden (s. Anm. 5), 138.

das an den Verhältnissen dreht, bis ein Verhalten objektiv gerechtfertigt erscheint.⁷ Es ist das »freie Einstehen [...] für sich selbst«⁸.

Redlichkeit atmet den Geist der Souveränität und der Bescheidenheit zugleich, weil sie um die Stärken und Unzulänglichkeiten weiß, die in Person und Sache gründen. Gerade dies machen sie unverwechselbar und authentisch im Profil einer Persönlichkeit, die danach lebt und handelt. Das Ehrlich-Sein zu sich selbst und mit sich selbst stiftet eine Spiritualität der äußeren und inneren Wahrhaftigkeit, die der Ethik im Allgemeinen und nicht zuletzt der theologischen im Besonderen gut zu Gesicht steht.

Interdisziplinarität. Chiffre der Welt- und Lebensbewältigung

Es ist auch der gleiche Impetus, der innovativ nach immer neuen Wegen einer menschengerechten Vermittlung des Ethischen suchen lässt. Nicht konfessionell verengt, sondern ökumenisch offen und sachlich zu weiterführenden Diskursen anregend. Es geht dabei um eine interdisziplinäre Sichtung all jener Problemfelder, die sich dem heutigen Menschen in übergreifenden globalen, seine weitere Zukunft mitentscheidenden Lebenszusammenhängen stellen. Angesichts der wachsenden Unübersichtlichkeit gegenwärtiger Wissensexpansion hat hier die unpathetische Kenntnisnahme des human Sinnvollen und Angemessenen zu beginnen, die dazu anleiten, die Wahrheit wieder zu Fuß gehen zu lassen: Vorurteilsfreie Wahrnehmung, das menschlich Zumutbare abwägen, nicht blindlings der Macht des Machbaren aufsitzen, sondern der Frage Raum geben, was Not tut, damit der Mensch nicht auf der Strecke seines eigenen Könnens bleibt, wenn schon sein jeweiliges Wollen hinterher hinkt. Interdisziplinarität wird so zur Chiffre für eine Welt- und Lebensbewältigung, die eine Ökumene der stellungnehmenden Vernunft einfordert, um die Entgrenzung des Erkennens nicht grenzenlos werden zu lassen. Christliche Ethik steht damit mehr denn je im Zeitdiskurs und der Preis der Redlichkeit im Soll wegweisender Orientierungshilfe.

⁷ Vgl. zum weiteren Zusammenhang *Bollnow*, Wesen und Wandel der Tugenden (s. Anm. 5), 140.

⁸ *Bollnow*, Wesen und Wandel der Tugenden (s. Anm. 5), 139.

Wie aber ist das Soll dieses Preises einzulösen, damit er auf der Habenseite positiv zu Buche schlägt und ›schwarze Zahlen‹ schreibt? Orientierungshilfe darf kein bloßes Theoriekonstrukt bleiben. Sie muss sich inkarnieren in eine lebenspraktische, lebendige, dem Menschen begleitende Entscheidungshilfe. Theologische Ethik hat sich deshalb selbstkritisch zu befreien aus den Mauern kirchenpolitischer Raison, die in den letzten zwanzig Jahren um sie gezogen wurden. Die unerbittliche Anfrage an das Christentum, was denn der christliche Glaube aus dem Bestand des Wortes Gottes der Welt zur Lösung ihrer Probleme anzubieten habe, hat allenthalben auch im Raum der Kirche den unbestimmten Eindruck hinterlassen, als sei Ethik lediglich die Konsequenz der Theologie und damit ihr Anwendungsfall. Bleibt Ethik – wenn auch nur diffus – in der kirchlichen oder gesellschaftlichen Öffentlichkeit lediglich als Applikationsdisziplin eingestuft, fällt es umso leichter, auf ihre Dienste zu verzichten oder sie nur nach Bedarf zu beanspruchen. Aber Ethik ist nicht Konsequenz der Theologie, sondern konstitutives Moment der Theologie. Die Rede von Gott ist zugleich auch Rede über die von diesem Gott in seinem Leben und Handeln beanspruchten Menschen (Mk 1,15). Als Praxis reflektierende Wissenschaft bleibt somit Theologische Ethik im Anspruch ihrer eigenen Sinnvermittlung dazu herausgefordert, sich auf die ständig verändernden Bedingungen heutigen menschlichen Fragens einzulassen, um hier in der jeweiligen Zeitlichkeit des Handelns die ständige ›Konversion‹ der Lebensführung des Menschen mitzubetreiben.

Das Selbstverständliche des Faches ist prononciert gefordert: Die handwerkliche Fertigkeit der sittlichen Urteilsbildung, das Einhalten ihrer methodischen Wege und das Beachten ihrer differenzierten Gesetzmäßigkeiten sind Voraussetzung und Bedingung der Orientierungshilfe zugleich. Die ethische Reflexion hat sich zu weiten im Bemühen um die sittliche Kompetenz des Menschen, in der von Plausibilität getragenen Akzeptanz vorgegebener Verhaltensverbindlichkeiten seine je eigene, vom Lebensprozess mitgeformte Wahrheitsgestalt des Handelns finden zu können. Glaube und Vernunft sind dabei nicht mehr länger einander widersprechende Kontraparts, sondern sich gegenseitig durchwirkende Erkenntniswege in komplementärer Zuständigkeit. Aber die jeweilige Zuständigkeit muss deutlich werden und kommunikabel sein, vor allem auf das sittliche Sub-

jekt des Handelns hin und seine nicht von ihm ablösbare sittliche Kompetenz und Verantwortung.

Darüber hinaus bleibt dabei festzuhalten, dass rationale Erkenntnis und emotionale Erfahrungswirklichkeit unabweisbar miteinander verknüpft sind; sie stehen nicht erratisch abgegrenzt nebeneinander, sondern Erkennen und Fühlen, Vernunft und Wille durchdringen sich in der Suche der Frage nach dem Richtigen. Alles menschliche Können, Wollen und Handeln hat unabdingbare vitale Voraussetzungen und somit psychische Bedingungen, die je biologisch, individual und sozial disponiert sind. Es bedarf von Seiten des redlich arbeitenden Moraltheologen sehr viel Empathie, um den Einzelnen zielgerecht Hilfe angedeihen zu lassen.

Die Vernunft-Gefühls-Verschränkung und die Individual-Sozial-Verschränkung des Menschen werden den Moraltheologen angesichts unserer komplexer werdenden Welt mit ihren vielfältigen Detailfragen verstärkt in die Rolle des ›sichtenden‹ Moderators drängen, der nicht perfekte Antworten auf die jeweiligen Fragen des Menschen bereit hält, diesem aber helfen kann, den Widerstreit zwischen moralischem Anspruch und den Fakten der Wirklichkeit zu schlichten und die viel dringlicheren Anforderungen zwischen individuellem Wollen und Können auf den Weg persönlich wahrgenommenen verantwortbaren Handelns zu bringen. Solche Moderation hat aber zugleich den Handlungsraum, sprich die konkrete Situation, in der zu handeln ist, in den Blick zu nehmen. Dieser Raum sollte von der Handlungs-Folgen-Perspektive prospektiv und kreativ in Augenschein genommen werden. Das punktuell anstehende Entscheiden will dabei überschritten sein hin zu einer vernetzenden Perspektive menschlicher Verantwortung, nämlich auf das immer dringlichere Lebens- und Überlebensproblem des Handelns im Hier und Heute in seiner Tragweite für kommende Generationen. Das gegenwärtig Angemessene, sinnvoll Zeitgerechte hat auch ›moralökologisch‹ dem Generationengerechten zu entsprechen. Mit anderen Worten: Verantwortung gewinnt eine neue Zeitdimension in der Zeit. Die Zukunft ragt unaufhaltsam in die Gegenwart und will als solche wahrgenommen werden.

Zukunftsperspektiven. »Politik des Ethischen«

Diese Zukunft-Gegenwart berührt die vielen neu entstandenen Problemkonstellationen und deren unterschiedlichen Lösungsmöglichkeiten, die heute diskutiert werden. Erinnerung sei an die praktikierbaren reproduktionstechnischen Eingriffe im Gefolge mikrobiologischer und humangenetischer Grundlagenforschung. Erinnerung ferner an die Weiterentwicklung der Mikroelektronik samt ihrer systematischen Anwendung im Bereich der Computertechnik. Zweifellos können Speicherung von Informationen und gesteigerter Kommunikationsfluss Freiheitsgewinn bedeuten. Zugleich ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass die gleichen Mittel der Freizügigkeit den Einzelnen in eine größere Abhängigkeit von Institutionen und gesellschaftlichen Systemen führen können. Erinnerung sei desweiteren an die 2011 politisch beschlossene Energiewende. Wohin führt sie kurzfristig, auch mit finanziellen Konsequenzen für die nachfolgenden Generationen? Gleiches gilt für den weltweiten Klimawandel, deren Ausmaß noch nicht gänzlich mit den heute eingeleiteten Maßnahmen abzusehen ist. Das allgemeine moralische Bewusstsein für das Zukunftserforderliche reicht nicht aus. Die Bevölkerung will hierzu umfassender sensibilisiert und mitgenommen werden. Dies ist keineswegs eine Frage der ›Moral der Politik‹ und der Strategien ihrer Weichenstellungen. Der gesellschaftliche Streit um das Richtige des Tuns, das dem Morgen standhält, ruft nach einer ›Politik des Ethischen‹.

Schon der Soziologe und realistische Visionär Max Weber (1864–1920) ahnte diese zeitüberschreitende politische Wirklichkeit, wenn er feststellt: »Interessen [...], nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln des Menschen. Aber: die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.«⁹ Aber um als Mediator in diesem politischen Streit aufzutreten und ernstgenommen zu werden, müsste theologische Ethik im Sinne dieser Leitfunktion der »Weltbilder« Max Webers aus dem ›Gehäuse‹ ihrer akademischen Exklusivität herausfinden, um im Anspruch des Notwendigen wieder konsensbildend zu wir-

⁹ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ⁹1988, 237–573, 252.

ken. Moralisch-pädagogische Bildung und Vermittlung tut Not. Und dies nicht nur in den öffentlichen Entscheidungsraum hinein, sondern auch in den privaten Lebenskontext mitsamt der hier zu leistenden Bewusstseinsbildung des Einzelnen. Das Betreiben der moralischen Individuation hat hier zweifellos Vorrang im Geschäft der Ethikvermittlung vor dem Begleiten der öffentlichen Bewährungsfelder.

Einige Momente seien in diesem Zusammenhang angesprochen, die für den menschlichen wie moralischen Reifungsprozess gleichermaßen ethisch bedeutsam sind. Für die Intensivierung der im Menschen angelegten Moralfähigkeit ist ausschlaggebend, dass diese in ihrer Entfaltung abhängig und formbar bleibt von dem Intensionsgrad der jeweiligen Selbstsuche des Einzelnen. Hier liegt ein entscheidendes, in der ethischen Reflexion bisher in der Vergangenheit allzu oft vernachlässigtes Problem. Nachbesserungen bei der Bewusstseinsbildung sind im pädagogischen Vermittlungsprozess mehr als überfällig.

Moralfähigkeit. Ethische Bildung zur Selbstsuche

Gleiches gilt für die innere Korrespondenz der Entscheidungsfähigkeit mit der je eigenen Selbstsuche in der auszubildenden Bereitschaft, mit dem der Mensch sich selbst und seiner Lebensumwelt begegnet und dabei neue Erfahrungen zulässt. Die schon mehrfach angesprochene Lernoffenheit ist keineswegs eine Worthülse, sondern sie will gefüllt sein mit der Flexibilität des Lebensumgangs. Der Grad dieses strukturellen Hinzulernens entscheidet letztendlich darüber, inwieweit der einzelne Mensch bereit ist, neue Erfahrungen zu machen und sie gegen alte, gewohnte auszutauschen und mit sich selbst moralisch auf dem Wege zu bleiben. Ferner entscheidet über die moralische Reifung und menschliche Entfaltung des je Einzelnen der jeweilige ›Härtegrad‹ seiner Kritikfähigkeit: Kritik nicht nur zu üben, sondern auch am eigenen Verhalten und Handeln zuzulassen. Im engen Zusammenhang damit steht, dass sich der jeweilige Stand der Moralfähigkeit und die in ihr wahrgenommene Verantwortung mit der eigenen Selbstwahrnehmung und -bewertung korrespondiert, die es in ihrer Orientierungsfunktion für die jeweilige Entscheidungsfindung zu stabilisieren gilt. So sind in diesem Sinne zur Gewissensbildung eben diese

›Reifungshilfen‹ anzubieten und zu leisten auf dem Weg zur Selbstwerdung des Menschen. Die Signalwirkung, die von einem solchen Postulat des Ethischen in seiner moralpädagogischen Entfaltung ausgehen könnte, lautet: je neu die Frage nach der Sinnorientierung des menschlichen Lebens überhaupt zu stellen.

Damit wird eine Art komplementäre Ethik sichtbar, die in den Strukturgesetzmäßigkeiten der menschlichen Selbstentwicklung mit angelegt ist und in deren elementaren Aufgabe es steht, dafür Sorge zu tragen, den objektiven Anspruch von Normen einerseits und die gesamt menschlichen Erfahrungen der Lebenswirklichkeit andererseits so miteinander vermittelt sein zu lassen, dass daraus die subjektive Freiheit und Kompetenz des Menschen wachsen kann. Eine so verstandene ›selbst-verändernde Ethik‹ setzt den Menschen lernend in eine bejahende Grundhaltung frei, die diesen befähigt, sich in seinen Möglichkeiten zu entdecken und die ihn zu jener Sensibilisierung gegenüber der eigenen Lebenssituation ruft, in der der Wille zur persönlichen Formgebung einer Verantwortung für die Gestaltung des Lebensalltags mächtig wird. Diese Befähigung schafft Schritte in die korrekturbereite Offenheit zur Wahrheit.

Dialogbereitschaft. Lernende Kirche – begleitende Wissenschaft

Analog zur moralpädagogischen Initiative wäre es hilfreich, wenn sich theologische Ethik verstärkt für die Moralverkündigung der Kirche engagieren würde. Viel wäre schon auf der Ebene der Ortskirchen bewegt, wenn das Zeugnis des theologischen Wortes hier Wirkung zeitigte. Der Zuspruch der erlösend-befreienden Hoffnung könnte den Menschen die Zusage des Handelns bewusst machen als responsorische Antwort auf das Heilshandeln Gottes selbst. Die Ankündigung der Gottesherrschaft verweist den Menschen gerade nicht in eine Leistungsmoral, sondern in die fordernde Verheißung geschenkter Freiheit. Unter theologisch-ethischem Aspekt verbietet es sich, christliches Ethos als eine statische Größe zu fassen, die den Menschen auf ein fixiertes System vorgegebener Verhaltensnormen festlegt. Christliches Ethos drängt vielmehr zu einer Dynamisierung des Handelns, die den Menschen in einer immer komplexer werdenden Lebenswelt dazu ermuntert, sich auf die Sinnsuche nach

humaneren Lösungen für die Gestalt dieser Welt und seiner Zukunft einzulassen.

So verstandene Moralverkündigung tritt in eine helfende Funktion ein, die die geschichtliche Wandelbarkeit handlungsgestaltender Verantwortung zur Sprache bringt. Kirche würde dann nicht mehr abseits stehen; sie würde solidarisch-begleitend den mühsamen Weg ihrer Hörer mitvollziehen, indem sie sich in einen dialogischen Prozess christlicher Antwortsuche auf das Entscheidungsgeschehen allen Handelns einlässt. Nur so entritt sittliche Verkündigung der Gefahr eines Ausweichgefechts auf formal Allgemeines, bei dem zwar viel Richtiges, aber wenig Helfendes vermittelt wird. Christliche Paränese dagegen drängt in Anlehnung an die sittliche Verkündigung Jesu selbst auf eine geistig-lebendige Freiheit, die in der Wirkkraft des Glaubens das Wagnis des Handelns auf sich nimmt und das sich seinerseits im welthaft gelebten Engagement konkretisiert. Um ein Gespür für diesen Überzeugungsdienst praktischen Christentums in gegenwärtiger Gesellschaft zu vermitteln, müsste intensiver als bisher das Sachgespräch zwischen den Verantwortungsträgern der jeweiligen Ortskirche und der theologischen Ethik als Wissenschaft gesucht und praktiziert werden um der Glaubwürdigkeit kerygmatischer Rede willen. Nur so kann eine verengende nicht mehr kommunikable Binnenmoral aufgebrochen werden auf die jeweilige Wahrheit der wirklichen Lebens- und Problemsituationen der Menschen hin. Im gemeinsamen Suchen und Finden von tragfähigen Lösungen hat tastende Ehrlichkeit ebenso Platz wie das Verstärken und Vertiefen von nachvollziehbaren Einsichten. Redlichkeit schreibt auch in diesem Bewährungsraum die Zeilen des Ethischen.

Glaubenskultur. Kennzeichen greifbarer Einheit von Religion und Sittlichkeit

Spätestens in diesem Zusammenhang ist zu fragen: Woraus gewinnt intellektuelle Redlichkeit ihre eindringliche unmittelbare Überzeugungskraft? Diese Frage führt uns hinein in den geistlichen Innenraum, der alles Ethiktreiben als Theologie beseelen sollte. Sie drängt auf Authentizität und Integrität des Lehrens, Beratens, Helfens und Begleitens von Menschen und Institutionen aus einem persönlichen Glaubensengagement

heraus. Diese Authentizität umschreibt letztlich die Herausforderung, den christlichen Glauben und seinen weltgestaltenden Auftrag so zu begreifen, dass er sich nicht ängstlich an den gewandelten Wirklichkeiten des Lebens und seiner Belange vorbeizustehlen sucht. Die Ernsthaftigkeit dieses Impetus' findet ihren unverwechselbaren Niederschlag im persönlich praktizierten Lebensstil. Ich nenne eine solche Einstellung das Entwickeln und Ausgestalten einer Glaubenskultur.¹⁰ Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als es etymologisch im Mittelhochdeutschen ›vrum‹ vorgeprägt ist¹¹ und jene Haltung des geistlich Rechtschaffenen konturiert, die vom praktizierten persönlichen Glauben und Handeln regiert wird: nämlich das Hinfinden zu einer ethischen Realtheologie, in der die Unentrinnbarkeit des gegenwärtigen Lebensgefühls und die je eigene Erfahrung zum Durchblick theologischer Aussagen werden, deren entscheidenden Positionen überzeugend selbst gelebt werden. Eine solche ethische Theologie signalisiert letztlich die innere, humane Einheit von Religion und Sittlichkeit. Nur aus dieser persönlichen Lebenspraxis heraus vermag eine konsensfähige, versöhnende Solidarität mit der Öffentlichkeit auch kritische Worte gegenüber zeitopportunen Tendenzen zu finden, in dem Bemühen, im Namen des Christlichen für den Menschen vorbehaltlos »das je Bessere [zu] versuchen und gleichzeitig sich ein[zu]gestehen, dass augenblicklich je Erreichtes nie das Beste sein kann«¹².

Eine solche spirituell geleitete theologische Realethik weiß um die jeweiligen Unzulänglichkeiten und auch darum, dass alles menschliche Sehnen und Handeln sich im Bannkreis des Vorläufigen bewegt. Dieses Wissen stiftet eine innere Gelassenheit im Geschäft des Ethiktreibens, die davor bewahrt, den Augenblick für das Ganze zu nehmen. Die Gelassenheit weist auf den notwendigen Weg, realistisch menschliche Wünsche und Bedürfnisse zu durchschauen, etwaig falsche Erwartungen abzubauen und naheliegende Ausflüchte der Gegenwart und ihrer nach dem Menschen greifenden Entwicklungen Einhalt zu gebieten. Eine kritische

¹⁰ Zur näheren Explikation des Begriffs und seinen Konnotationen vgl. auch *Iris Mandl-Schmidt*, *Biografie – Identität – Glaubenskultur. Zur Entwicklung religiös-spiritueller Identität am Beispiel Thomas Mertons*, Mainz 2003, bes. 60–79.

¹¹ *Friedrich Kluge*, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin ²⁰1967, 220.

¹² *Konrad Hilpert*, *Das Natürliche, das Kultürliche und das Verbindliche*, in: *Volker Eid u. a.* (Hg.), *Moraltheologisches Jahrbuch 1*, Mainz 1989, 202–223, 216.

Grundhaltung der Zeit gegenüber wächst damit heran, ohne von ihren Erkenntniserfolgen und Könnensvisionen abzulenken oder gar Abschied zu nehmen. In einer solchen gelebten Glaubenskultur, in der sowohl Weltbezogenheit als auch Gottbezogenheit ihren angemessenen Raum finden und in der die Dialektik von Spiritualität und Säkularität nicht einfachhin aufgekündigt wird, vermag ein konstruktives Nach- und Umdenken Platz zu greifen über das je eigene Handeln und das der Gesellschaft. Sie zeichnet zudem Linien der Selbsttreue, ohne mit der eigenen gewachsenen Biografie unglaubwürdig zu werden. Denn gerade die darin aufscheinende Gelassenheit provoziert ein Verändern von eingespielten Denk- und Lebensgewohnheiten und fordert die Versöhnung mit sich selbst und der eigene Lebensgeschichte, auch der Ethiktreibenden selbst ein, ohne die Wirklichkeit des Lebens und seine Geschehnisse darüber zu vergessen.

Diese Ehrlichkeit des Lebens macht zukunftsfähig. In ihr wird das Unvollkommene und Vorläufige, aber Redliche, zum Schatten der Zeit. Sie formuliert die Grundbotschaft der Ermutigung.

Moraltheologie als Wissenschaft

Zur Vernünftigkeit der praktischen Vernunft

Jede wirklich wissenschaftliche Darlegung habe auszugehen von einer Definition, so der Jesuit August Lehmkuhl. Dementsprechend eröffnet er, wie die übrigen Handbuchautoren auch, seine *Theologia Moralis* mit einer definitiven Umschreibung: Moraltheologie ist für ihn die Disziplin, die von den menschlichen Handlungen handelt, insofern diese hingebunden sind auf das Endziel des Menschen entsprechend den Prinzipien der christlichen Offenbarung: *theologiam moralem eam dicimus esse disciplinam, quae agit de actibus humanis, prout ordinem dicunt ad ultimum finem secundum revelationis christianae principia*.¹ Bei andern Autoren lautet, wie es das Genre der *Manualia* auch erwarten lässt, die Definition ähnlich. Standard hierbei sind die Definitionselemente »menschliche Handlungen«, Hinordnung auf das »Endziel« (im theologischen Verständnis das »jenseitige«, übernatürliche Ziel des Menschen, die ewige Glückseligkeit) sowie der Anspruch »wissenschaftlicher« Darlegung.² Unterschiedlich fällt dagegen bisweilen die nähere Bestimmung der »Prinzipien der christlichen Offenbarung« aus. So spricht etwa der »kleine« Jone von der »wissenschaftliche[n] Darstellung der menschlichen Tätigkeit, insofern sie auf Grund der Vernunft- und Glaubenserkenntnis auf die Erreichung unseres übernatürlichen Endziels gerichtet ist.«³ Für Arthur Vermeersch ist Moraltheologie die Wissenschaft, die ausgehend von den Glaubensartikeln das menschliche Handeln ordnet.⁴ Das deutschsprachige Lehrbuch von Anton Koch führt aus, ihrer begrifflichen Bestimmung nach sei die christliche

¹ *Augustinus Lehmkuhl s.j.*, *Theologia Moralis* I, Freiburg i. Br. 1902, 1.

² So z. B. die kurze Definition bei Hieronymus Noldin s.j.: »Scientia activitatis humanae, prout ad finem ultimum supranaturalem dirigitur.« (*Hieronymus Noldin s.j.*, *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte u. a. 1921, 1).

³ *Heribert Jone O.M.Cap.*, *Katholische Moraltheologie*, Paderborn ³1931, 17.

⁴ »scientia quae, ex articulis fidei, regulat homini elevato et reparato, actus suos humanos.« (*Arthur Vermeersch s.j.*, *Theologiae moralis principia – responsa – consilia* I, Rom u. a. 1922, 1).

Moraltheologie »die auf die christkatholische Dogmatik aufgebaute wissenschaftliche Darstellung der von Gott geoffenbarten und als solche von der Kirche bezeugten Regeln, Vorschriften und Gesetze, welche der Mensch unter dem Beistande der göttlichen Gnade mit seinem Verstand erkennen und mit seinem freien Willen in seinem sittlichen Handeln verwirklichen muß, um seine übernatürliche Bestimmung, die ewige Seligkeit, zu erlangen, oder kurz: die systematische Darstellung von der Erkenntnis und Verwirklichung des Sittlich-Guten auf Grundlage der von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche überlieferten Offenbarungslehre.«⁵

Von derartigen Bestimmungen und deren näherem Verständnis (das sich naturgemäß erst in der Durchführung des Programms in concreto zeigt)⁶ hat sich die heutige Moraltheologie bzw. theologische Ethik,⁷ nicht nur im deutschen Sprachraum, weit entfernt. Dies betrifft nicht die Vorstellung an sich, dass es in der Moraltheologie um das menschliche Handeln und dessen Verständnis und Gestaltung vom christlichen Glauben her geht, und damit um »die wissenschaftliche Disziplin, die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat«; auch weiterhin charakterisiert sich die theologische Ethik (im Unterschied zur philosophischen Ethik) spezifisch dadurch, dass »sie Anspruch und Ziel des menschlichen Handelns vom Wirklichkeits-, Welt- und Menschenverständnis des christlichen Glaubens her bestimmt«.⁸

Doch haben sich die Denkvoraussetzungen grundlegend geändert, unter denen heute ein solcher Anspruch des Glaubens verständlich gemacht werden kann und Moraltheologie den Namen einer wissenschaftlichen Reflexion für sich beanspruchen darf. Dies betrifft sowohl die in Jahrhunderten gefestigten Standardvorstellungen von der Bedeutung der Grund-

⁵ Anton Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i. Br. ²1907, 1.

⁶ Anders als die ausschließlich ekklesiozentrischen Definitionen hält der für seine unverhohlene Direktheit bekannte »kleine Jone« sachgerecht fest, was für die katholische Moraltheologie der Hauptargumentationsstrang war: die natürliche Vernunft, das Naturrecht. Dass dies auf die Dauer selbst der kirchlichen Interpretationshoheit unterworfen wurde, ist eine eigene Geschichte.

⁷ Unbeschadet der Akzentunterschiede verwende ich beide Bezeichnungen (s. u.) für dieselbe Disziplin.

⁸ Konrad Hilpert, Moraltheologie, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (³1998), 462–467, 462 (in diesem Artikel fasst Hilpert die wichtigsten Erfordernisse heutiger zeitgerechter Moraltheologie treffend zusammen).

kategorien Freiheit, Verantwortung, Gesetz, Gewissen, Sünde, Tugenden wie auch deren nähere Ausarbeitung in einer umfassenden Systematik von konkreten Normen, von verbotenen, gebotenen, mehr oder weniger empfehlenswerten Handlungen. Heute kann Moralthologie nicht mehr von vermeintlich doch klaren und bei gutem Willen auch kaum bezweifelbaren Selbstverständlichkeiten ausgehen.

Anstelle einer feststehenden Prinzipienlehre und eines darauf gegründeten feinen Gewebes von logischen Folgerungen für das konkrete Handeln ist für eine, auf ihre Wissenschaftlichkeit bedachte, Moralthologie heute die Reflexion ihrer sozialen und kulturellen Situierung, ihres epistemologischen Status, ihrer methodischen Sauberkeit und des (Un-)Gewissheitscharakters ihrer Aussagen unabdingbare Voraussetzung. Das heißt, die erste Bedingung einer Moralthologie mit wissenschaftlichem Anspruch ist eine Fundamentalmoral,⁹ die diesen Fragen ihre Aufmerksamkeit schenkt und sie begleitend zu allen konkreten normativen Überlegungen und deren Möglichkeiten und Grenzen im Bewusstsein hält.

Mit einem solchen Übergang von der »Lehre« zur Reflexion, vom Wissensbesitz zum Lern- und Erkenntnisprozess, von der geschlossenen Systematik zum offenen System¹⁰ steht somit das Grundverständnis von Moralthologie und damit auch die Grundlage ihres traditionellen Wissenschaftsverständnisses zur Debatte.

Dieses Wissenschaftsverständnis lebte von Voraussetzungen, die ihre Plausibilität eingebüßt haben (Stichworte u. a.: metaphysische Fundierung, für gültig erachtete Argumentationen, garantierende Autoritäten). Wie lässt sich nach dessen Zerbröckeln weiterhin von einem wissenschaftlichen Anspruch der Moralthologie sprechen? Hierzu einige grundsätzliche Erwägungen.

⁹ Zur Fundamentalmoral anstelle einer Prinzipienlehre vgl. *Franz Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977, 13–15.

¹⁰ Moralthologie ist also nicht mehr, wie in der essentialistischen Naturrechtstradition, »als theoretische Wesensschau, sondern als Praxis der je besseren Wahrheitsfindung zu begreifen« und »bleibt trotz ihres theologischen Ansatzes, ihrer methodologischen Kohärenz und ihrer logischen Konsistenz« einem offenen System vergleichbar« (Demmer)« (*Hilpert*, *Moralthologie* [s. Anm. 8], 464).

1. *Wissenschaftlichkeit* der Moraltheologie?

Warum sollte Moraltheologie überhaupt an Wissenschaftlichkeit interessiert sein? Ist es das Bedürfnis nach Akzeptanz in einer durch und durch wissenschaftsgläubigen Kultur, und die Bereitschaft, sich hierzu dem Kriterium und der Erfordernis der Rationalisierbarkeit und Verallgemeinerbarkeit ihrer Aussagen zu unterwerfen? Warum statt eines solchen Strebens nicht einfach die Verkündigung von Gottes Wort in der Schrift und die Bezeugung des eigenen aus dem Glauben heraus gestalteten Ethos?

Nun, die junge Kirche hat praktisch von Anfang an versucht, ihre sittlichen Vorstellungen in Beziehung zu setzen zum philosophischen Denken über Sitte und Sittlichkeit und damit Verstehens-Brücken zu schlagen zwischen religiösem und weltlichem Ethos. Dies ist mehr als nur eine *captatio benevolentiae* zur geschickten Werbung in eigener Sache. Zugleich ist es Ausdruck der Überzeugung, dass sich die »Offenbarung« des Guten und Gerechten auch in den Köpfen und Herzen der Heiden und ihrer Philosophie zeigt. Gottes Logos wirkt als *logos spermatikos* auch in der praktischen Vernunft der Heiden – Demnach können wir also auch heute noch von den »Heiden« lernen.

Die sich hierin anbahnende Dauerdiskussion über die Beziehung von Glaube und Vernunft, *fides et ratio*, zeigt nun im weiteren, dass es dabei letztlich um eine Frage des rechten Glaubens selbst geht: um das, was der Glaube dem Denken zu bedenken vorstellt, aber auch das, was Denken, Erfahrung und Wissen dem Glauben an Kritischem und Erhellendem zu sagen haben.

Seinen vielleicht optimistischsten Ausdruck des Vertrauens in die Möglichkeit einer Allianz zwischen »philosophischem« Wissen und »theologischem« Glauben findet sich wohl in der scholastischen Theologie des (Hoch-)Mittelalters. Von deren Repräsentanten sollte Thomas von Aquin, (den man aber hier durchaus nicht ohne das allgemeine intellektuelle Klima des aufblühenden mittelalterlichen Universitäts- und Wissenschaftsbetriebs sehen darf), für die Folgezeit und eigentlich bis heute von größter Bedeutung sein.

In unserem Zusammenhang ist vor allem seine Zuordnung von philosophischer Ethik und Moraltheologie von Belang. Mit der konsequenten Konzentration der Moraltheologie in einem eigenen Teil innerhalb des

theologischen Ganzen, wie er sie mit der *Secunda Pars* seiner *Summa theologiae* vornimmt, legt Thomas zweierlei dar: zum einen, dass auch ethische Fragen selbstverständlich zur Theologie gehören. Zum anderen aber, dass sie im theologischen Gesamt ihren eigenen Status kennen und dass dieser Eigenstatus zu einem spezifischen Modus von Wissenschaftlichkeit führt, für den Thomas entscheidende Anregungen aus der philosophischen, insbesondere aristotelischen, Ethik empfängt.

Dass dieser Eigenstatus mit dem 16./17. Jahrhundert, in weitgehender Loslösung aus dem theologischen Zusammenhang, dafür aber in fragwürdigen Koalitionen mit andern Disziplinen, etwa einer erstarrten Metaphysik, einem darauf gegründeten Naturrechtsdenken¹¹ sowie dem Kirchenrecht zu einer abgegrenzten Disziplin führte, mit einer auf sich stehenden Prinzipienlehre einerseits, einer ausgefertigten Kasuistik andererseits, in denen man die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie ausgestaltet sah, wurde zwar als Fortentwicklung »ad mentem sancti Thomae« angeboten, doch sollte man Thomas hierfür nicht haftbar machen.

Im Festhalten am vermeintlich thomistischen Paradigma verpasste diese Moraltheologie den Anschluss an die Entwicklung der modernen Wissenschaften, insbesondere der Human- und Sozialwissenschaften, aber auch der neueren Philosophie, die – recht besehen – ein unverzichtbares Ingredienz der ethischen Reflexion bilden.

Will Ethik heute sich als »wissenschaftlich« verstanden wissen, kann sie dies daher nicht ohne Vernetzung¹² mit dem modernen Wissenschaftskosmos insgesamt. Angesichts der langen Verweigerungsgeschichte einer dominanten Neuscholastik ist dies eine radikale Wende, und für manche Nostalgiker alter selbstgezimmerter Sicherheiten selbst ein gefährlicher

¹¹ Eine typische Gefahr für dieses Modell ist das Ineinander – Übergleiten von »*Quellen-*« und »*Begründungs-*« Charakter der »*Quellen der Moraltheologie*« (*fontes theologiae moralis*). In Heiliger Schrift, natürlicher Vernunft und Lehramt »finden sich« implizit oder explizit die sittlichen Regeln, durch die das moralische Handeln sich bestimmt. Gerade in deren konsequenter Auslegung dachte man moraltheologische Wissenschaftlichkeit zu erreichen. Genau das Gegenteil aber trat ein. Mit der Zeit garantieren diese Quellen als solche allzu rasch das Normative. Die Quelle selbst wird zur Legitimation. Doch Quelle von Moral ist nie als solche Legitimation, zwischen Ethos und Ethik bleibt stets die Frage nach der Verbindlichkeit des Verbindlichen, kirchlich wie gesellschaftlich.

¹² Vgl. *Karl-Wilhelm Merks*, *Bewegliche Ethik. Zum notwendigen Strukturwandel der Moraltheologie*, in: *Theologie der Gegenwart* 53 (2010) 205–219.

Vorgang. Für die »Bekennenden« unter den Christgläubigen, die es immer wieder gab und auch heute gibt, ob es sich nun um eine spirituelle, die »scholastische« Theologie bestreitende »Mönchstheologie« oder diverse Formen des Schwärmertums, um Evangelikalismus oder andere Formen eines christlichen Fundamentalismus handelt, ist es überhaupt ein überflüssiger Vorgang, da Glauben doch ein vorbehaltloses Sich-Anvertrauen an die von Gott gegebenen Autoritäten sei.

Warum ist das Streben nach Wissenschaftlichkeit für die Moraltheologie wünschenswert, ja notwendig? Kurz gesagt: Erstens, weil das, was der Glaube dem Menschen an Relevantem zu sagen hat, verständlich und nachvollziehbar sein muss; zweitens, weil ein rechtes Glaubensverständnis die Vernunft nicht entbehren kann, beide also nicht einander ersetzen können, sondern zusammen gehören;¹³ drittens weil für den heutigen Menschen mehr denn je wissenschaftliche Rationalität zentrale Kulturform ist; und viertens, weil das Anliegen einer ernsthaften Ethik, die Suche nach dem *wirklich* Guten, nicht naiv beantwortet werden darf, sondern selbst zu wissenschaftlicher Ernsthaftigkeit nötigt: Bei Moral und Ethik geht es schließlich nicht um irgendein Detail, sondern um das Gesamt der menschlichen Existenz.

2. Die spezifische Fragestellung der Moraltheologie

Von wahrer Wissenschaft, darin hat Vermeersch Recht, kann man nicht sprechen, wenn uns nur eine vage oder unpräzise Vorstellung von ihrem (formalen) Gegenstand vor Augen schwebt.¹⁴

Die Frage nach der definatorischen Eigentümlichkeit der Moraltheologie stellt sich für die *theologische* Ethik auf doppelte Weise. Zum einen ist sie Ethik, zum anderen Theologie. Es geht also einmal um ihren ethischen Charakter, andererseits um ihren theologischen Charakter.

Hier deutet sich nun doch eine Differenz zwischen den verschiedenen Disziplinbenennungen an. Sprechen wir von »Moraltheologie«, so ist die

¹³ Vgl. auch *Karl Hörmann*, Vernunft, in: *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck u. a. 1976, 1660f.

¹⁴ »[...] si eius obiectum confuse tantum menti obversetur« (*Vermeersch*, *Theologiae moralis principia – responsa – consilia* [s. Anm. 4], 1).

Vorstellung eher die der Morallehre als eines Teils der Theologie im Allgemeinen. Bei »theologischer Ethik« hingegen wird das allgemeinere Phänomen Ethik differenziert durch seine theologischen Aspekte. Und das ist eine nicht unwichtige Modalität. Im ersten Fall liegt der Akzent sozusagen auf dem Glaubensaspekt der Moral: Moral, insofern sie Glaubensangelegenheit ist. Diese Sichtweise kommt zum Ausdruck, wenn (in Nachfolge von Johann Sebastian Drey) von Moral als »umgewandter Dogmatik« gesprochen wird. Im Kontext einer traditions- und autoritätszentrierten Theologie legt sich ein solches Verständnis nahe: Der Glaube muss sich auch im Tun auswirken, auch das Tun ist Sache des Glaubens, die Moralthologie ist ihrem Kern nach »Glaubenswissen«, der Glaube modifiziert das natürliche, philosophische Wissen zu einer Glaubensangelegenheit.

Im Falle der »theologischen Ethik« liegt es umgekehrt: auch die *theologische* Ethik bleibt ihrer Substanz nach Ethik. Ethik ist sozusagen der harte Kern, um den auch der Glaube nicht umhin kann, der nicht durch Glauben ersetzt wird. Das heißt, auch für die Gläubigen bleibt das sittliche *Wissen* der zentrale Punkt.

Der hier skizzierte Sichtunterschied mag vielleicht als Haarspalterei erscheinen. Genoss nicht auch in der traditionellen Moralthologie die philosophische Ethik hohes Ansehen und konnte tale quale das schon passend behauene Baumaterial für den moraltheologischen Dom liefern? Die Geschichte der neueren Moralthologie zeigt freilich, dass insbesondere durch die neuscholastischen (philosophischen, theologischen und lehramtlichen) dogmatischen Fixierungen die Eigendynamik moralischer Reflexion eng kanalisiert wurde.

Die Grundthese zum Schutz der Eigensystematik des Ethischen auch im theologischen Kontext lautet demgegenüber: Auch die Moralthologie ist Ethik, dadurch definiert sie sich. Ihre Fragestellung ist das menschliche Handeln unter dem Aspekt von sittlich *gut* oder *böse*.

Dies ist gleichsam ihr bleibendes *Formalobjekt*, das sie mit der philosophischen Ethik teilt, die Vergewisserung, das *Wissen* von gut und böse. Dies kann nicht, durch welche Theologumena auch immer, durch ein *Glauben* von gut und böse ersetzt werden.¹⁵ Inwiefern dieses Formale

¹⁵ Das Insistieren auf diesem Aspekt einer »autonomen« Moralsicht will dem Missverständnis vorbeugen, das durch gängige Definitionen der Manualia hervorgerufen wird, das Formal-

durch seine Einbettung in eine gläubige Weltsicht eine besondere Färbung erhält, ist ein eigenes Tractandum (s. Nr. 4).

Eine solche Bestimmung und Präzisierung des »eigentlichen« Gegenstandes der Moraltheologie (das »menschliche Handeln unter der Perspektive von gut und böse«), hat nun aber Konsequenzen hinsichtlich der Methoden einer angemessenen Behandlung. Deren nähere Betrachtung führt dann auch zu einer Antwort auf die Frage nach (dem Typus) der Wissenschaftlichkeit in der Ethik.

3. Was heißt Wissenschaft bei der praktischen Vernunft?

Ich gehe auf diese Frage¹⁶ stichwortartig in vier Schritten ein: a) Das sittliche Handeln ist Gegenstand der *praktischen* Vernunft, b) die Folgerungen dieser Einsicht für die *Methodenfrage*, c) die Folgerungen für das *Wissenschaftsverständnis von Ethik* und schließlich d) die Frage einer *Verallgemeinerbarkeit des Wertewissens*.

a) Praktische Vernunft

In der Nachfolge des Aristoteles werden theoretische und praktische Vernunft als verschiedene Weisen der Vernunftausübung gesehen. In seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik unterscheidet Thomas von Aquin eine vierfache Ordnungsfunktion der Vernunft und entsprechende philosophische Disziplinen: die Naturphilosophie (eingeschlossen die

objekt sei der *finis ultimus* bzw. das unter dem Aspekt offener Prinzipien betrachtete Handeln. Vgl. neben den eingangs genannten Definitionen noch *Prümmer*: »[...] scientiae theologicae illa pars, quae diiudicat atque dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem iuxta principia revelata« (*Dominicus M. Prümmer o.p.*, Manuale theologiae moralis 1, Barcinone u. a. ¹⁵1961, 2). Dies dürfte jedenfalls nicht für die normative Fragestellung so einfach hin zu treffen. Inwiefern durch diesen Aspekt das Gesamt der normativen Ethik seine Situierung als zum »Vorletzten« gehörig erfährt (und damit von der Frage der »Rechtfertigung« zu unterscheiden ist), ist natürlich höchst relevant, aber eine andere Frage.

¹⁶ Für *Böckle* stellen sich bezüglich des Wissenschaftscharakters der Moraltheologie zwei Fragen, eine wissenschaftstheoretische und eine methodologische. Statt eines müßigen Streits über das umstrittene Statut dessen, was Wissenschaft heißen darf, empfiehlt er zu Recht, von der zweiten Fragestellung auszugehen (vgl. *Böckle*, Fundamentalmoral [s. Anm. 9], 13ff.

Metaphysik), die Logik, die Ethik und die »Technik«. In diesem Schema ist Ethik ausdrücklich eine Weise des Ordnung-*Schaffens* der Vernunft (im menschlichen Willen und den willentlichen Handlungen), dies im Gegenüber zu einem Ordnung-*Wahrnehmen* bei den »natürlichen Dingen«. ¹⁷

Zur näheren Entfaltung dieser markanten Ausgangsthese zur Ethik wäre nun das Gesamt der thomanischen Moral heranzuziehen. Deren Thema ist nach dem Prolog der Sth I–II der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Mensch, *insofern* (auch) er selbst Ursprung seiner Taten ist, begabt mit Willensfreiheit und Macht über sein Tun. Für unseren Zusammenhang halten wir fest, dass für Thomas Moraltheologie/Ethik durch und durch »rational« ist, dies im Gegensatz zu allen Versuchen eines (auch was Gott selbst betrifft) voluntaristischen Dezisionismus. Das Gute und Richtige ist Sache vernünftiger Ordnungsfähigkeit, vernünftig begründbar und so auch kommunikationsfähig.

Hierbei müssen wir uns bewusst sein, dass wir mit der Frage nach den moralischen Maßstäben unseres Handelns ein eigenes Terrain betreten. Die Fragen »Was ist?« und »Was ist zu tun?« sind von grundsätzlich anderer Natur. Wie Thomas bei der Frage nach der Basis moralischer Urteile im sittlichen Naturgesetz erläutert, ¹⁸ handelt es sich hierbei um eine parallele, nicht voneinander ableitbare Basislogik der menschlichen Vernunft, einmal in theoretischer Hinsicht (Frage nach Sein/Nichtsein), das andere Mal in praktischer, das heißt auf das Handeln orientierter Hinsicht (Frage nach Gut/Böse). Die Tradition von Aristoteles über Kant bis zu gegenwärtigen Ethiktheorien kennt solch eine eigene Domäne der »praktischen Vernunft«.

¹⁷ »Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu [...] Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa [...]«, (In EN, Nr. 1f).

¹⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I–II, 94.2.

b) Zur Methodenfrage

Freilich ist es eine Rationalität, die in ihrer Stringenz nicht überfordert werden darf: Ihre Möglichkeiten wie auch ihre Grenzen bestimmen sich durch das Ausmaß der »Rationalisierbarkeit«, die die Materie »*menschliches Handeln*« zulässt. Bei dieser Materie, so Thomas in seiner Auslegung des Aristoteles, gebe es keine perfecta certitudo. Vielmehr »vertrage« sie nur eine Kenntnis/Beurteilung im Groben, Prinzipiellen und in Umrissen und nach Wahrscheinlichkeit.¹⁹

Diese Schwierigkeit verdankt sich der Komplexität der »Materie«: Menschliches Handeln ist immer individuell-einzigartig, und daher als solches letztlich nicht wissenschaftlich zu verallgemeinern; sowohl in seinem Ursprung als auch in seiner Zielorientierung ist es persönlich, örtlich, zeitlich, sozial, kulturell usw. hic et nunc »situieret«.

Dies und weiterhin die spezifische »Zusammensetzung« menschlichen Handelns aus Elementen des Kennens, Wertens und Entscheidens, technisch ausgedrückt: das Wechselspiel von Wollen und Wissen, von Streben und dessen Steuerung durch Einsicht und Vernunft, sowie schließlich die Spannung zwischen ideeller Absicht und Begrenzungen im tatsächlichen Tun, verlangen nach einer komplexen Theorie. Denn Werten im moralischen Handeln ist nie unpersönlich-abstrakt, sondern »engagiertes« Bejahen oder Abweisen durch konkrete Menschen; »gut« und »böse« müssen ja *als solche* erfahren werden, ihrer Art nach kann man sie uns nicht aufreden, es sei denn, wir sprechen nicht mehr von Moral, sondern reden über etwas anderes wie etwa Nützlichkeit, Funktionalität oder Gesetzmäßigkeiten usw.

c) Zur Wissenschaftlichkeit der praktischen Vernunft

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der praktischen Vernunft hat von der Eigenart dieser »Materie« der Ethik auszugehen. In dieser Einsicht liegt auch die entscheidende Differenz zu einer Moraltheologie, die ihre Wissenschaftlichkeit aus sicheren metaphysischen und physischen Wissens- und Naturgegebenheiten speisen zu können vermeinte.

¹⁹ Vgl. *Thomas von Aquin* (In EN 32ff) in Auslegung von »grosse et figuraliter«, der lateinischen Übersetzung des aristotelischen »pachylōs kai typo«.

Ihr gegenüber hat daher die gegenwärtige Moralthologie einen gründlichen Methodenwechsel vollzogen. Für die moralrelevante Wirklichkeitswahrnehmung setzt sie auf das Gesamt moderner Wissenschaften, insbesondere der Sozial- und Humanwissenschaften, aber auch auf moderne philosophische Theorien. Und für die (Er-)Klärung der Wertedimension und deren Vermittlung spielen die verschiedenen Ebenen von Erfahrung (Empirie und deren Reflexion) eine unverzichtbare Rolle. Ein klassisches Beispiel bietet die Umorientierung der Sexualmoral von einer wesensmetaphysischen Grundlegung hin zu den vielfältigen Erfahrungsbezügen der Betroffenen selbst und deren reflexive Einarbeitung in die moralische Beurteilung.

Wissenschaftlichkeit erweist sich hier also im Streben, im Rahmen der Möglichkeiten zu allgemeineren Einsichten bezüglich Ethik-relevanter Wirklichkeitsaspekte sowie der vernünftigen Vertretbarkeit der Urteile der wertenden Vernunft zu kommen. Das Ziel ist ein begründetes und als solches auch kommunikables Wissen sui generis, das durch besondere hermeneutische Erfordernisse bestimmt wird: keine Sache universalisierbarer Logik abständiger Beobachter, sondern kritische Auslegung des Ineinandergreifens von Wirklichkeit, Sachwissen und Werte-Einsicht und die Legitimation daraus sich nahelegender Folgerungen für moralisches Handeln und gemeinsame Normen.

Man darf daher nicht in die Falle treten, in die die Moraldiskussion lange hineingeraten ist: nämlich alle Wissenschaft vom Modus mathematischer oder naturwissenschaftlicher Gewissheit und deren Verifikations-, bzw. Falsifikationsprozeduren her zu definieren.²⁰ Sowohl die Leugnung jeglicher über die empirische Verifizierbarkeit/Falsifizierbarkeit hinausgehenden Wissenschaftlichkeit als auch die Beschränkung wissenschaftlichen Anspruchs auf die strikte Universalisierbarkeit wären zu einfach.

An diesem Missverständnis leiden auch manche übertriebene Forderungen bezüglich der Universalisierbarkeit von Ethik und ethischen Normen, die nur zu einem Minimalismus (und im übrigen moralischem Relativismus) führen können, der sich allerdings de facto, etwa angesichts

²⁰ Vgl. kurz: (*Red.*), Theorien der Rationalität, s. v. Vernunft; Verstand, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 11 (2001) 748–863, 846–848; ferner insgesamt *Otfried Höffe*, Praktische Philosophie, in: Staatslexikon IV, Freiburg i. Br. ⁷1988, 522–532.

der nicht zu leugnenden expansiven Dynamik des Menschenrechtsmodells, praktisch als wenig relevant erweist. Die selbst in pluralistischer Kultur immer wieder anzutreffende Konsensbildung bezüglich bestimmter Wert- oder Unwerturteile über zu begrüßende oder verwerfliche Ansichten, Taten und Regeln widerlegen die Richtigkeit solcher »lupenreiner« Wissenschaftsauffassungen.²¹

d) Wertewissen zwischen Subjektivität und Universalität

Moral kennt Argumentation, sie kennt eine, näher zu bestimmende, dem spezifischen Charakter der Kategorien »gut« und »böse« angemessene, rational-vernünftige Aufweisstruktur, und zwar eine solche, die nicht bei der behaupteten Evidenz von weiter nicht kritisierbaren Überzeugungen stehen bleibt, sondern diese Überzeugungen selbst an verallgemeinerbaren Maßstäben zu messen beansprucht und sich hierzu befähigt.

Im Folgenden gehe ich lediglich auf einen Aspekt ein, der insbesondere im modernen Wissens-Kontext alle Aufmerksamkeit verdient: die Tatsache, dass es sozusagen *empirische* Verifikationszugänge nicht nur für die Eigenart des Ethischen an sich, sondern auch für gewisse selbst kulturübersteigende inhaltliche Dimensionen gibt. Und dass es durchaus sinnvoll ist, auch der Wertereflexion Rationalität zuzusprechen.

Moralisches Wissen zielt nicht auf das Feststellen von Tatsachen, sondern auf die Plausibilisierung von Werten und deren Umsetzung in Normen. Dabei erschöpft es sich nicht in der Konstatierung von tatsächlichen gesellschaftlichen Wertevorstellungen (moralsoziologisch), sondern zielt auf die kritische Evaluation dieser Vorstellungen.²²

Werte sind ein komplexes soziales Faktum; sie vereinigen in sich eine dreifache Dimension: die der subjektiven Erfahrung und Einschätzung als wertvoll und erstrebenswert, die objektivierende Frage nach dem tatsächlichen Wert des als »wertvoll« Erachteten, sowie schließlich die kollektive Affirmation in kulturell geteilter Gemeinsamkeit von Werten.

²¹ Vgl. hierzu und zum folgenden Abschnitt: *Karl-Wilhelm Merks*, Wiewiel Glauben hat die Moral nötig?, in: *John O'Grady, Peter Scherle* (Hg.), *Ecumenics from the Rim*, Münster 2007, 261–270.

²² Vgl. *Anton Hügli u. a.*, Wert, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004) 556–583.

Die Erfahrung von etwas, das *wünschbar*, *erstrebenswert*, bzw. *unerwünscht*, *abstoßend* erscheint, und die dazu motiviert, etwas zu tun oder zu lassen, weitet sich somit, sowohl in der objektiven Dimension des »Wertvollen« als auch in seiner gesellschaftlichen Verallgemeinerungsfähigkeit, über das Subjektive hinaus, aus. Wo diese Komplexität von »subjektiv«, »objektiv« und »kommunikativ« auf eine reine empirisch-analytische Konstatierung faktisch geltender Werte reduziert wird, wird die spezifische, gesellschaftlich entscheidende Dynamik dieses Faktums selbst verfehlt.²³

Nun ist es zwar richtig, dass eine solche positive oder negative Wert(ein)schätzung kulturell und selbst im Hinblick auf Individuen viel Variabilität kennt, aber eben keine grenzenlose: Die Wirklichkeit selbst lehrt uns, dass nicht nur Westeuropäer, sondern alle Menschen (von bestimmten Pathologien abgesehen) bestimmte Dinge als absolut unerwünscht und verwerflich erfahren und beurteilen (Freiheitsberaubung, Zwang, Folter, Ehrverletzung, Rechtlosigkeit), und manches umgekehrt als erstrebenswert und selbst lebensnotwendig (Essen, Trinken, Kleidung, Gesundheit, Anerkennung und Achtung).

Um von den Begriffen »erstrebenswert« oder »abstoßend« und deren universalem »Verstehen« zu konkreten *normativen* Formulierungen sittlicher *Verpflichtung* zu kommen, bedarf es allerdings vieler weiterer Schritte, in denen sich dann »Universales« und »Partikulares« auf unterschiedliche Weise zu einem Gesamt integrieren. Hierbei spielen unterschiedliche Vorstellungen über den Sinn des Lebens und die (Selbst-)Verwirklichung menschlicher Existenz (das »gute Leben im Ganzen«) eine steuernde Rolle. Aus der Erfahrung heraus, dass nicht alles Wertvolle »gleich gültig« ist, dass manch ein Gut anderen vorzuziehen ist, dass »gut« und »schlecht« meist nicht unvermischt zu haben sind, kommt es nicht nur zu persönlichen Abwägungsprozessen (in Konfliktsituationen oder bei komplexen Wahlmöglichkeiten), sondern gegenseitige Erwartungen in einer Gesellschaft führen auch in der allgemein-normativen Ausgestaltung zu unterschiedlichen »Lösungen«.

Dies alles ist natürlich keine Sache einer kahlen Logik, sondern beruht auf dem Ineinandergreifen von rational-logischen und, im weitesten Sin-

²³ Vgl. Annemarie Pieper, Anton Hügli, Werturteilsstreit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12 (2004) 614–622.

ne, psycho- und soziologischen Komponenten, sowohl die Erfahrungsmöglichkeiten als auch deren vernünftige Interpretation und Kommunikation betreffend. Als gemeinsame Kernelemente in diesem Prozess erscheinen mir geteilte Glücks- und Leidenserfahrungen von Menschen sowie ein fundamentales Rechts- und Unrechtsbewusstsein besonders bedeutsam.

Kurzum, die kulturelle Vielfalt kennt trotz aller Vielfalt sehr wohl auch ihre moralischen Grenzen (übrigens in negativen Moralregeln sehr viel präziser als in positiven), sie ist Prozessen eines rationalen Diskurses zugänglich. Mit der Entwicklung eines Gespürs für den Unterschied zwischen Tiefendimension und konkreten Regeln in Ethos und Moral, und für die daraus folgende Unbeliebigkeit oder Relativität, ist zugleich eine Methode gewonnen, die konkrete Flexibilität dieser Rationalität zu gewährleisten.

4. Was macht die Moraltheologie zur Theologie?

Neben der Kritik am Naturrechtsstil und an ihrer Verrechtlichung gehörte zu den Klagen über die traditionelle Moraltheologie zu Beginn der 1960er Jahre, dass sie zu wenig theologisch sei.²⁴ Von daher auch die Forderung einer Neuorientierung von der Hl. Schrift und der christlichen Berufung und Verantwortung her auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (*Optatum totius*, 16).

Nun, was die Schrift betrifft, kann man meines Erachtens feststellen, dass sich der Hauptstrom der katholischen Moral auch weiterhin »biblisch auf Abstand« stilisierte; ferner, dass auch, was die christliche Berufung und Verantwortung betrifft, die moraltheologische Erneuerung in andern Bahnen verlief, als sich das manche vielleicht vorgestellt hatten. Oberflächlich gesehen kommt es sogar zu weniger spezifischer »Christlichkeit« der Moral. Vielmehr finden vor allem ihre gemeinmenschlichen Züge sowohl der Methodik wie der Inhaltlichkeit nach Aufmerksamkeit. Formulierungen wie »die Moral der Offenbarung [sei] die wahre Vernunftmoral«

²⁴ *Marc Oraison*, *Une morale pour notre temps*, Paris 1964, 60f (Dt.: *ders.*, *Der Buchstabe tötet. Entscheidungshilfen für Christen*, Freiburg i. Br. 1968, 54ff).

(F. Böckle), oder das Humane sei doch auch das Christliche, wollen zum Ausdruck bringen, dass sich christliche Moral nicht in spezifischer normativer Inhaltlichkeit profiliert.

Wenn man so will, zeigt sich hierin, dass das naturrechtliche Ideal gemeinsamer menschlicher Ethikbegründung weiterhin zum Erbgut der katholischen Moraltheologie gehört, dies freilich in einer neuen Konstellation, unter dem Vorzeichen des modernen Freiheits- und Verantwortungsverständnisses.²⁵

Das Moralische bleibt auch theologisch, wie dargelegt, eine Sache des Wissens. Aber heißt Sache des Wissens: ohne Glauben? Meine Antwort auf diese Frage habe ich an anderer Stelle zusammengefasst mit der Formel: Das Gute wissen, an das Gute glauben.²⁶ Wie viel Glauben setzt nicht die Bejahung des Lebens als wertvoll voraus, das Leben-Können und Leben-Wollen mit dem Vorläufigen, mit der Bedrohung, ja mit dem Scheitern menschlichen Bemühens? Wie viel Glauben, stilles Hoffen ist nicht nötig, um in dieser Situation ein Leben des ›Trotzdem‹ zu versuchen, und zwar für Gläubige nicht minder als für Ungläubige?

Wie viel Glauben und welchen Glauben hat daher die Moral nötig? Jedenfalls nicht Glauben als ein besonderes, konkret-normatives ›Wissen‹ von gut und böse. In der Begründung muss sich Moral in einem gewissen Abstand zu religiösen Überzeugungen halten, sie kennt ihre eigentümlichen Erfahrungsgrundlagen, leitet sich nicht aus Religion ab. Religionen und Glaube haben so eher mit der *Situierung* der Moral²⁷ als mit ihrer *Begründung* zu tun.

²⁵ Der Begriff der Autonomie ist eine der Kernchiffren für diesen Ansatz. Wohl betrachtet weist er auf die Eigendimensionalität sittlicher, praktischer Vernunft hin und benennt damit die Voraussetzung für eine heute vertretbare wissenschaftliche Kriteriologie ethischer Reflexion.

²⁶ Merks, *Wieviel Glauben* (s. Anm. 21), 269–270.

²⁷ Damit wird nicht die Wichtigkeit (möglicherweise) in der sittlichen Vernunft selbst immanent anwesender Glaubens-Aspekte geleugnet, Aspekte, die man zumindest als einen religiösen ›Überhang‹ in der Vernünftigkeit der praktischen Vernunft selbst interpretieren kann: etwa in der Erfahrung der verbindlichen »Transzendentalität« des »Guten schlechthin« und seines unbedingten Appells, den wir in der Alltagssprache Gewissen nennen und der zur Gewissenhaftigkeit herausfordert. Ferner die Tatsache, dass die Moral selbst ja mit dem Gesamt des Menschen-, Welt- und Gottesverständnisses und der Fragen nach dem Sinn des Ganzen verwoben ist. Gerade auch die gläubige »Integration« kann der Moral ihre wirklich »humane« Dimension, in der doppelten Erfahrung des menschlichen Vermögens wie seiner Beschränkungen, bewusst machen. Moralität und Ethik werden so zwar nicht in ihrer Eigentümlichkeit angetastet, wohl