

Moraltheologie seit dem Vaticanum II im Spannungsfeld von Herausforderung und Tradition*

Einleitung:

Wenn man einen Blick in ein moraltheologisches Werk oder in eine moraltheologische Abhandlung wirft, so konstatieren wohl insbesondere die Älteren, dass das, was darin vorgetragen wird, kaum mehr mit dem vergleichbar ist, was «grosso modo» noch vor zwanzig Jahren gelehrt wurde. Sprache und Inhalt, Themen und Argumentationsweisen sind im Vergleich dazu «heutiger», nachvollziehbarer, dem ersten Augenschein nach aber auch schwieriger geworden. Wenn ferner die so genannten «auctores probati» nachgeschlagen werden, lassen sich in konkreten Fragen oft unterschiedliche Positionen feststellen; insbesondere fallen Lehrdifferenzen zwischen der ordentlichen Moraltheologie und dem ordentlichen Lehramt auf. Für jemanden, der nicht «ex professo» Moraltheologie betreibt, mögen die Entwicklungen dieses Faches in den letzten zwanzig/dreißig Jahren unübersichtlich, die inneren Zusammenhänge dieser Entwicklung kompliziert, und die Differenzen unklar erscheinen.

Im Folgenden möchte ich einigen Entwicklungslinien dieses Faches nachgehen. Dabei sollen nicht Einzelprobleme der «speziellen Moral», sondern die wichtigsten Leitströmungen, die dem Fach ein verjüngtes Aussehen verliehen haben im Vordergrund stehen. Zu diesem Zweck müssen wir erstens einen kurzen Blick in die vorkonziliare Moraltheologie werfen, zweitens einige fundamentale, programmatische Richtpunkte des Konzils herausstellen, und drittens die sich daran anschließende Vertiefung und Ausdifferenzierung verdeutlichen. Das Konzil wird eine zentrale Rolle spielen, nicht nur weil wir letztes Jahr seinen 40-jährigen Abschluss feiern, sondern weil es gerade für die Moraltheologie entscheidende Impulse gegeben hat.

1. Zwei dominante, vorkonziliäre Paradigmen

Am Vorabend des Konzils standen die sehr einflussreichen Handbücher neuscholastischer Prägung im Vordergrund. Dafür stehen Namen wie Noldin, Prümmer, Génicot, Mausbach-Ermecke. Sie lassen sich – wie McCormick einmal vermerkte – leicht und ohne ihnen ungerecht zu werden als legalistisch, beichtstuhlorientiert, kirchenrechtsbezogen, lehramtorientiert und bibelfremd charakterisieren. Eine spekulative und theologische Verarmung ist kennzeichnend für sie. Die theologische und biblische Grundlegung wurde an andere Fächer delegiert. Den Studierenden, wie den Theologen in der Praxis sollte ein übersichtliches Kompendium an die Hand gege-

ben werden, das möglichst genau auf alle Fragen des konkreten Lebens zu antworten hatte. Die Übersichtlichkeit des Systems und die Präzision der Einzelaussagen verlangten ihren Preis: Das ursprüngliche Freiheits- und Verantwortungsethos der Schrift wie auch die Komplexität des Lebens und seiner Bereiche wurden domestiziert und unter Berufung auf Prinzipien zweiter und dritter Ordnung kolonialisiert. Dies ist das uns geläufige Bild. Freilich muss es ergänzt werden, ohne dass dadurch die genannten Aussagen wesentlich eingeschränkt würden. Wird nämlich diese Manualistik unter der Perspektive der Wissenschaftsgeschichte betrachtet, so erscheint sie in einem etwas ehrenvolleren Licht. Hinter der Manualistik steht, wie die Moralthistoriker Theiner, Wolkinger u. a. nachgewiesen haben, das Wissenschaftsideal der «beginnenden Aufklärung» (K. Demmer). Wie im Allgemeinen, wird nun auch in der Moralthologie die mathematische Methode zum Wissenschaftsprinzip. «More geometrico» soll alles aus einem obersten Prinzip stringent und zirkelfrei abgeleitet werden. Durch die Stringenz der Ableitung sollte der neuzeitlichen, wissenschaftlichen Glaubwürdigkeit entsprochen werden. Hier lassen sich die Nachwirkungen des cartesianischen Gedankengutes erkennen. Allerdings blieben die Inhalte selbst durch einen wenig genuinen Thomismus kontrolliert und bestimmt. Die Manualistik ist damit von ihrem Anspruch her neuzeitlicher als man lange glaubte. Allerdings – und dies sei keineswegs in Abrede gestellt – geschieht dies zu Lasten sittlicher und theologischer Wahrheit.

In Konkurrenz dazu verdichtete sich Mitte der 50er-Jahre des letzten Jahrhunderts eine moraltheologische Strömung, die im Epoche machenden Werk das «Gesetz Christi» (1954) von B. Häring zum Ausdruck kam.¹ Durch die Übersetzung in 14 Sprachen ist es äußerst geschichtswirksam geworden. Gewiss gibt es Vorläufer, doch findet sich hier eine Synthese von einem eigenständigen Typus von Moralthologie, da Häring den Übergang zur konziliaren und nachkonziliaren Moralthologie verkörpert. In seinem Standardwerk bündeln sich die vorkonziliaren Erneuerungsbestrebungen (Liturgiebewegung, Personalismus, Existenzialismus). Im Übrigen war es eine glückliche Fügung, dass Häring keine thomistische Ausbildung genoss; er studierte an der Theologischen Fakultät in Tübingen, die traditionellerweise eher im geschichtsphilosophischen Traditionsstrom des Idealismus stand (vgl. Sailer, Hirscher; Möhler). In diesem Sinne ist die Dissertation Härings bezeichnend. Sie handelt von der an Rudolf Otto und Max Scheler orientierten phänomenologischen Verhältnisbestimmung von «Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug» (1947). Schon hier steht nicht der thomistische Objektivismus, sondern der phänomenologische Personalismus im Vordergrund. Dies lässt ein anderes Paradigma von Moralthologie erwarten.

Was ist an diesem Typus von Moralthologie neu? Das Werk «Das Gesetz Christi» geht bezeichnenderweise auf Kurse für Volksmissionare

¹ E. Schockenhoff, *Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moraltheologie*, in: StMor 42(2004), 9-37.

zurück. Es soll Lebens-, nicht Lernbuch sein, inspiriert aus der Erfahrung und geschrieben für die Praxis. Damit ist ihm eine kerygmatische, d. h. verkündigungsorientierte und pastorale Zielrichtung eigen. Einzelfragen werden lebens- und zeitnah behandelt, indem Elemente des Existentialismus, der Phänomenologie, der Werte-Philosophie und der Psychologie verarbeitet werden. Moraltheologie soll – so die Devise Härings – «Verkündigungsmoral» und nicht «Gesetzesmoral» sein. Moral hat Lebenshilfe zu sein. Eine theologische Dynamik in diesem Entwurf entsteht dadurch, dass der Moral nicht Prinzipien der Sittlichkeit vorgeordnet werden, sondern das biblische Ethos der Nachfolge, der Nächstenliebe und der Gottesherrschaft. Die biblische und personalistische Ausrichtung dieser Moraltheologie ist unverkennbar eine Reaktion auf die legalistische und naturrechtlich orientierte Neoscholastik. Der Ausgangspunkt bei der Gott bestimmten Person im Gegensatz zur Neoscholastik, die den «*finis ultimus*» (die letzte Zweckbestimmung des Menschen) zum Ausgangspunkt nimmt, drängt den legalistischen Objektivismus zurück, bei dem Gebote und Pflichten, die einzelne Handlung und ihr Ziel, im Zentrum der Betrachtung stehen, zugunsten der Person, die in der Gewissensentscheidung von Wertkonflikten steht und sich dabei am Vorbild Christi ausrichtet.

In der Retrospektive war der Ansatz Härings innerkirchlich betrachtet ein Aufbruch, indem er von Gewissenszwängen befreite und etwas vom biblischen Projekt der Freiheitszumutung und persönlich zu verantwortender Entscheidungen in den Blick brachte. Der ursprüngliche Reichtum urchristlicher Einsicht und Erfahrung wird in seinen tragenden Motivschichten erschlossen und für Sittlichkeit und Spiritualität fruchtbar gemacht. Die Verdienstlichkeit dieser Bemühungen steht außer Zweifel. Aber auch deren Grenzen werden sichtbar. Denn die Vielfalt des biblischen Ethos, die Grundzüge der jesuanischen Ethik, verlangt eine Transformation in die Sachgerechtigkeit. Das Nachfolgeethos motiviert zwar zu sittlichem Handeln, weist ein in Charismen und Grundhaltungen, vermag aber weltethisches Handeln nicht hinreichend zu begründen. Letztlich fehlt diesem Entwurf, auch wenn er mit einem Erfahrungsschatz angereichert ist, und selbst wenn er wertethische und psychologische Einsichten integriert, eine Hermeneutik bzw. eine Übertragungsregel für Glaubenseinsichten in die praktische Vernunft.

Damit haben wir es hier mit einer katholischen Binnenmoral zu tun. Sie trägt zwar pastorale und menschliche Züge; aber gerade weil sie das Zuordnungsverhältnis von Theologie und Ethik, Glaube und Vernunft auf dem Hintergrund der neueren Wissenschaftsgeschichte nicht klarer definieren konnte, war sie nur beschränkt in der Lage, einen konstruktiven Dialog mit außerkirchlichen Lebensentwürfen und Ethiken aufzunehmen. Mit andern Worten: der Bezug auf die Schrifttradition in weltethischen Fragen wie auch der Bezug auf Wertintuition und der Bezug auf religiös inspirierte Erfahrung hat offensichtlich seine immanenten Schwierigkeiten, wenn es um Vermittlung und Begründung geht. Diese konnten damals mit jenem Er-

kenntnisstand nicht gelöst werden. Dies sollte der nachkonziliaren Entwicklung vorbehalten bleiben.

2. Programmatische Anzeigen des Vat.II²

Aufgrund autobiographischer Notizen, die B. Häring in Interviewform 1989³ veröffentlicht hat, sind wir heute ziemlich genau in der Lage, seinen Einfluss auf Inhalt und Formulierung von Konzilstexten, insbesondere im Bereich der Moral zu rekonstruieren. So geht z. B. der Schlüsselsatz zur verbindlichen Aufforderung der Erneuerung des Faches Moraltheologie in «Optatam totius» (Nr.16) wortwörtlich auf Häring zurück.

«Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die reicher genährt aus der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll».

Diese Direktive könnte geradezu als Motto über dem Werk Härings selbst stehen: Bibelorientiertheit im Gegensatz zur Theologievergessenheit der Neoschalastik; Nachfolgeethos im Gegensatz zur Naturrechtsorientiertheit; Konkrete Liebe als Handlungsprinzip in und an der Welt im Gegensatz zur Gebotsorientiertheit. Wie vage die konziliare Formulierung auch klingt, so entschieden fordert sie auf zur Kurskorrektur. Was man damals nicht ahnen konnte, ist der Umstand, dass sich die Weiterentwicklung der Moraltheologie und vor allem ihre wissenschaftliche Vertiefung nicht präzise nach diesen Leitvorstellungen verändern sollten. Sie unterlag andern Kriterien und Gesetzmäßigkeiten. Es mag allerdings verwundern, dass einem Satz, der eher beiläufig in das Programm für Priesterausbildung Eingang fand, theologiegeschichtliche Bedeutung zukommt. Die Moraltheologen beriefen sich explizit auf ihn und versuchten in der Folgezeit eine wissenschaftliche Grundlegung des Faches. Bevor wir die Entwicklungslinien weiter verfolgen, müssen wir einen weiteren Blick auf das Konzil selbst werfen.

Das Konzil hat vor allem in der pastoralen Konstitution «Gaudium et spes» eingehend einige Einzelfragen der christlichen Moral behandelt. Im Vordergrund stehen Fragen wie: Ehe und Familie, Frieden und Krieg, Gerechtigkeit und Solidarität in einer Welt ungleich verteilter Güter. An der Ausarbeitung dieser Texte war federführend B. Häring beteiligt. Im Übrigen wurden auf die Initiative Härings insbesondere für das Kapitel «Ehe und Familie» auch Frauen mitbeteiligt. Bekannt ist die Überwindung der Ehezwecklehre, das Unterlaufen der vertragsrechtlichen zugunsten der personalen Sicht; ferner die Einforderung des Gewissensrechtes auf Wehrdienstverweigerung; die Revision der Lehre vom «gerechten Krieg» zu Gunsten des gewaltfreien Widerstandes usw. Hervorzuheben ist nun die

² Vgl. ganze Nummer: *La rezezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale. Supplemento* Al N. 42/2-2004 Di Studia Moralia.

³ B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, Freiburg i. Br. 1989.

Tatsache, dass sich das Konzil nirgendwo systematisch mit Grundfragen der Fundamentalmoral befasst hat. Zwar sind einzelne Problembereiche (Glaube, Weltverantwortung; Glaube und Wissenschaften) präsent; doch entsprechende Aussagen werden weder systematisch begründet noch miteinander in Beziehung gesetzt. Probleme, welche das Selbstverständnis der Moraltheologie betreffen, werden bei gegebener Gelegenheit nur kurz berührt; nicht selten entstammen Lösungsvorschläge bestimmten Auffassungen, die im Gesamten keine innere Kohärenz aufweisen. Im Rückblick gibt es aber dennoch einige Schlüsseltexte, die Anlass zu vertiefterem Nachdenken über die Fundamente einer Moraltheologie waren. Hier muss ich allerdings auf ein hermeneutisches Problem aufmerksam machen. Nicht immer ist bei den folgenden Konzils-Texten, auf die ich mich berufe, ganz genau auszumachen, wie weit sie unmittelbarer Anlass für eine weitere Präzisierung waren oder wie weit sie paradigmatisch für unabgegoltene Problemlagen galten, die ohnehin in Angriff genommen werden mussten. Jedenfalls sind sie in *der* Weise signifikant, dass an ihnen Problemhorizont und korrespondierend dazu Lösungsentwicklungen aufgezeigt werden können. Im Folgenden seien zwei Problemstellungen und die dazu gehörigen Lösungskonzepte aufgegriffen.

a) Von der Respektierung der Weltwirklichkeit zur universalen Ethik

Das Vat. II wollte sich den Erfahrungen der Neuzeit öffnen, sich der Freiheitgeschichte stellen. Insbesondere wollte man die mittelalterliche Einheitsordnung verabschieden. Es wurde betont, dass die weltlichen Bereiche wie Wissenschaft, Politik und Kultur ihre Eigengesetzlichkeiten haben. Die mit ihnen gegebenen Sachgesetzmäßigkeiten müssen mit den ihnen eigenen Methoden erkannt und durchgesetzt werden. Der Glaube ist nicht mehr das einzige Erkenntnislicht für alle Wirklichkeit in dieser Welt. Es wird darauf insistiert, dass Wahrheit und Gutheit im irdischen Bereich nicht erkannt werden können, wenn man nicht die «Methode» achtet, nach der die einzelnen Wirklichkeitsbereiche zu erkennen sind. Die «Autonomie der irdischen Wirklichkeit» (GS Art.36) wird positiv eingefordert; damit wird der Intention nach ebenfalls ein «religiöser und kirchlicher Integralismus» (K. Forster) verabschiedet. Weltliche Bereiche wie Staat, Kultur, Wissenschaft sind autonom und können damit nicht unmittelbar auf die Kirche bezogen werden. Es soll eine eigenständige wissenschaftliche Forschung und eine eigenständige Ausgestaltung von Kultur und Gesellschaft geben. Lassen Sie mich den zentralen Text aus «Gaudium et spes» zitieren: «Wenn wir unter der Autonomie der irdischen Wirklichkeit verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht bloß eine Forderung unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber haben nämlich alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre

Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achtet» (Art.36).

Das Konzil hat den Begriff «Autonomie» an zentraler Stelle aufgenommen, allerdings in einem unspezifischen Sinne. Er signalisiert in erster Linie eine kirchliche Selbstbescheidung, indem man auf eine originäre Zuständigkeit der Kirche für die weltlichen Bereiche verzichtet. Dieses Programmwort «Autonomie» hat die Moralthologie in den letzten Dezennien sehr intensiv beschäftigt.⁴ Denn das Konzil selbst hat verschiedene Fragen offen gelassen, ja konnte sie aufgrund des damaligen Wissensstandes auch nicht lösen: Gewiss haben gesellschaftliche und soziale Institutionen ihre Eigenständigkeit. Aber wie kann ich sie in die ethische Verantwortung einbinden, die sich vom Glauben her inspirieren lässt? Gewiss soll es keine direkte kirchliche Parteipolitik geben. Aber wie lässt sich allenfalls Politik auf den Humanismus des Christentums beziehen? Gewiss gibt es naturale Eigengesetzlichkeiten des Lebens, des Leibes und der Geschlechtlichkeit. Aber nach welchen ethischen Kriterien sollen sie gestaltet werden? Die entscheidende Frage: gibt es nicht auch eine autonome Ethik, die, selbst im Kontext des Glaubens, eine eigene Methode kennt, Kriterien und Maßstäbe ermittelt, die mit dieser Schöpfung gegeben sind? Maßstäbe, die nicht einfach zu glauben sind, sondern erkennbar, einsichtig und argumentationsfähig sind? Auf diese fundamentale Frage, die das Konzil irgendwie aufwarf, aber nicht löste, werde ich später zurückkommen.⁵

b) Der feine, aber ungeklärte Unterschied: Sittliche Gutheit und sittliche Richtigkeit

In den Konzilstexten findet sich durchgängig folgende anthropologische Leitidee: Das Heil des Menschen als die gnadenhafte Vorausbestimmung hat seine Entsprechung im Heil in der Welt. Das spirituelle Heil hat seine inkarnatorische Entsprechung im weltlichen Heil (Wohl-Ergehen). Es ist unteilbar. Es ereignet sich primär, so sagt das Konzil, in dessen freien Annahme, in Glaube, Hoffnung und Liebe. Es betrifft die Person selbst, die dadurch – theologisch gesprochen – zur Erlösten wird. Es betrifft die Person selbst, welche – ethisch gesprochen – durch die Bereitschaft für das Wohl der Anderen (GS 39), für die gerechte Gestaltung der Welt (39) und in der richtigen Tat des Lebens (GS 42) antwortet. Dem Zuspruch soll die personale, sittliche Gutheit entsprechen. Die Liebe wird im Gegensatz zur egoistischen Verslossenheit als die fundamentale Grundhaltung personaler Sittlichkeit bezeichnet. Die sittliche Gutheit, so fordert das Konzil, wird nicht allein in der Unverfälschtheit der Gesinnung, sondern gleichzeitig in der «richtigen» Weltgestaltung gelebt. Dazu gehören nicht nur die großen Menschheitsfragen der Politik, des Kulturschaffens und der Wissenschaft, sondern auch die

⁴ Vgl. A. Holderegger (Hg.), *Fundament der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1996.

⁵ Vgl. A. Holderegger, Art. *Autonomie*, in: *Neues Lexikon der Moral*, hg. v. H. Rotter/G. Virt (Hg.), Innsbruck 1990, 672-677.

Fragen der Ehe (GS 53,62), der Sexualität und ebenfalls andere, eher private zwischenpersönliche Beziehungen (Vgl. J. Fuchs, Für eine menschliche Moral II, 61 ff). Alle diese Problembereiche betreffen die «sittliche Richtigkeit». Der Imperativ, dass die «sittliche Gutheit» der Person in die «sittliche Richtigkeit» weltethischen Handelns überführt werden muss, steht für das Konzil außer Zweifel. Damit wird die ausschließlich «spirituelle Verinnerlichung» der Moral verabschiedet und ihre gesellschafts-politische Relevanz hervorgehoben. Es wird dabei ausdrücklich betont, dass es auf die «Richtigkeit» der Lösungen ankommt (GS 21). Unter der Perspektive des menschlichen Handelns geht es folglich, wenn diese Unterscheidung prinzipiell betrachtet wird, um die Frage nach den Kriterien, nach denen falsches und richtiges Handeln unterschieden werden kann. Denn die «Richtigkeit» kann sich ja nur an bestimmten Maßstäben messen lassen.

Es ist erstaunlich, wie oft das Humanum, die Menschlichkeit, als konkretes Kriterium für die Richtigkeit weltethischen Handelns angegeben wird: die Kultur soll einem echten Humanismus entsprechen (GS 56); sie soll zur vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit beitragen (GS 53,38). Ehe und Familie sollen Ort der Humanität sein (GS 52); Geschlechtlichkeit soll menschenwürdig gestaltet werden usw. Ausdrücklich wird dabei betont, dass es in manchen konkreten Fragen legitimerweise unterschiedliche, ja gegensätzliche Lösungen geben (GS 43) und dass die Kirche selbst auch nicht immer Lösungen bereit haben kann (GS 33). Die Fluchtlinien sind eindeutig: Kriterium der konkreten Handlungsmoral ist das, was menschlich «geht», mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit freisetzt. Angesichts dieses eindeutigen Gefälles drängt sich die Rückfrage geradezu gebieterisch auf, wie weit die nachkonziliare lehramtliche Moralverkündigung dieser konziliaren Selbstverpflichtung entspricht, sie unterläuft oder ihr gar widerspricht. Doch darauf sei hier im Augenblick nicht eingegangen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist folgende Feststellung: Das Konzil nimmt der Sache nach wichtige Unterscheidungen auf: personale Sittlichkeit bzw. sittliche Gutheit, sittliche Richtigkeit, deren Kriterium das Humanum ist. Freilich: Grundsätzliche Fragen sind angesprochen, blieben aber durch das Konzil unbeantwortet. Nach welchen Kriterien können und müssen Grundhaltungen, Lebenseinstellungen und Lebensmaximen beurteilt werden? Gibt es hierfür ein Moralprinzip, das sich von andern humanen Ethiken unterscheidet? Menschlichkeit als Kriterium der sittlichen Richtigkeit erscheint angesichts pluraler Erfahrungen und Auffassungen über das Humane selbst zwar notwendig, aber in concreto doch wenig hilfreich, nachdem wir uns nicht mehr auf eine Einheitsmetaphysik über den Menschen berufen können. Welche Methoden gibt es, wenn es darum geht, die Authentizität des Menschlichen zu ermitteln, damit wir entsprechende sittliche Urteile fällen können? In diesen Punkten gibt es einige entscheidende Weiterentwicklungen, auf die ich später eingehen werde.

3. Die Problemüberhänge des Vat. II und ihre fortschreitende Klärung

a) Greifen wir den ersten Punkt auf: Autonomie, Glaube und Moral. Am Programmwort «Autonomie», an der Insistenz der eigengesetzlichen Weltwirklichkeit und nicht zuletzt durch die Provokation von «*Humanae vitae*» entfaltete sich eine Gestalt der Moraltheologie, zu der verschiedene Personen beigetragen haben, und die bis heute eine eindruckliche Kohärenz erreicht hat. Man nennt dieses, jeweils mit unterschiedlichen Akzenten versehene Gebilde: «Autonome Moral im christlichen Kontext». Mit dem gleichnamigen Buch hat A. Auer 1971 erstmals ein Gesamtkonzept vorgelegt.⁶ Die Titelbezeichnung ist sowohl für diesen Entwurf wie auch für die späteren Konzepte insofern nicht ganz glücklich, als nicht einfach der Autonomiebegriff der Aufklärung bzw. Kants übernommen wird. Ist dort mit Autonomie die praktische Vernunft gemeint, die nach dem Gesetz der Verallgemeinerung sittliche Urteile prüft und sie selbst setzt, so meint man hier zunächst viel unspezifischer: das Ethische hat im Gegenüber zum Glauben eine eigene Rationalität. Es muss mit eigenen Methoden ermittelt werden, da es in der Weise eigentümlich ist, als es mittels der Vernunft einsehbar, begründbar, kritisierbar, aber auch verteidigbar ist. Denn es gibt Mysterien des Glaubens, aber kein mysterienhaftes Handeln, sonst wäre Verantwortung letztlich gar nicht möglich. Gefordert wird deshalb eine Verantwortungsethik, die sich an Gründen, und prinzipiell an besseren Argumenten ausrichtet. Das heißt nichts anderes, als dass das Ethische kommunikabel, verteidigbar, nachvollziehbar und kritisierbar ist. Die Rationalität des Ethischen besteht in seiner Kommunikabilität. Die ethische Wahrheit muss deshalb in einem fortwährenden kommunikativen Prozess erschlossen werden. Dies geschieht durch die Überprüfung der Erfahrung, der faktisch gelebten Überzeugung, durch die Integration human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und durch die Überprüfung des Traditionsbestandes.

Vor allem diese Grundthese ist Gegenstand lehramtlicher Kritik, denn die kommunikative Erschließung moralischer Wahrheit bindet sich in erster Linie an die Kompetenz aller betroffenen Subjekte und weniger an die formale Autorität. Das Dauerproblem der Geburtenregelung beispielsweise wäre demnach nicht bloß Angelegenheit päpstlicher Lehramtsautorität, sondern auch Sache mündiger Subjekte. Die Verbindlichkeit entsteht nämlich durch gelebte Überzeugung und durch sorgfältig angelegte Abwägungsurteile. Autonome Moral besagt also innerhalb der neueren Moraltheologie: Das Sittliche ist ein eigenständiger Bereich, bleibt aber auf den Glauben bezogen. Die Ethik übersetzt die «moralischen» Ansprüche, die mit der Offenbarungstradition gegeben sind, aber auch die «moralischen» An-

⁶ A. Auer, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, Düsseldorf 1971 (2., erweiterte Auflage 1984). Hierzu vgl. insbesondere: H. Hirschi, *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit A. Auers moraltheologischem Konzept*, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue 1992. Ebenfalls: D. Mieth, *Anthrologie und Ethik*, in: M. Graf u. a. (Hg.), «Was ist der Mensch?» Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. W. Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004, 351-367.

sprüche, die mit der menschlichen Person in ihrer Eingebundenheit in natürliche und soziale Zusammenhänge gegeben sind, in ethische Dringlichkeiten.

Referenzpunkt hierfür ist Thomas v. Aquin. Nach ihm liegt die Sittlichkeit in dem «secundum naturam rationis», also in dem, was der Vernunftnatur des Menschen gemäß ist. Kriterium der Moral ist auch hier das Humanum. Allerdings kann es heute nicht mehr aus einer Einheitsordnung erschlossen werden, sondern nur in der Kooperation mit andern Wissenschaften und den reflexiven Deutungen menschlichen Daseins. Die Moraltheologie ist zu einer integrierenden Wissenschaft geworden. Dazu haben vor allem zwei Sachverhalte beigetragen. Erstens: Mit vielen sittlichen Urteilen sind immer auch Sachurteile verbunden. Man braucht nur etwa an den Streit um die Definition des Lebensbeginnes zu denken. Die differenzierten Erkenntnisse der Humanwissenschaften spezifizieren unsere philosophischen und theologischen Deutungsprojekte, die wir an die «Objekte» herantragen. Ohne Detailkenntnis lassen sich kaum eine Sinndeutung und kaum ein sittliches Urteil verantworten. Fakten und empirische Erkenntnisse selbst sind nicht normativ, höchstens Hinweise, aber sie verändern u. U. unsere Vorstellungen darüber, was menschlich «geht» und was mich menschlich «angeht». Je konkreter sittliche Urteile sind (z. B. Gentechnologie), desto mehr ist die Ethik an die Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnis gebunden. Eine direkte Wesensbegründung von Normen aus dem Wort Gottes ist damit letztlich gar nicht möglich. Zweitens: Was das glückte Menschsein ausmacht – wenn man thomasisch will: das «secundum naturam rationis» – kann nicht mehr in einer metaphysischen Ordnung noch in einem so genannten Finalitätsprogramm der Schöpfung festgemacht werden. Es ist selbstverständlich wenig hilfreich, sondern eher verwirrend, wenn diese traditionellen Ordnungen durch einen verbalen Personalismus aufgefüllt werden, wie dies in einigen, existentiell wichtigen Fragen geschieht (vgl. *donum vitae*): Denken wir an die Geburtenregelung, an medizinische Fragen der Befruchtungshilfen oder an Fragen der Gesundheitsethik im Rahmen der AIDS-Prävention. Die verschiedenen Zugänge, die empirische, praktische und therapeutische Erfahrung verdrängen fest gefügte Vorstellungen zugunsten eines offenen Menschenbildes, dessen Gehalte in Umformungsprozessen der Veränderung und der Vertiefung unterliegen. Denken wir an die ehemals theologisch forcierte Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung oder an die zweiteilige Anthropologie der Geschlechter. Dies macht aber auch die Schwierigkeit deutlich: Wenn eine christliche Ethik aufzeigen will, dass eine christlich verstandene Humanität, die vernünftig ermittelte Humanität nicht niederdrückt und vermindert, sondern fördernd und korrigierend in ihre Evidenz erheben will, dann ist dies angesichts der Fragmentierung der Anthropologie nicht einfacher geworden. Denn der Streit über die Humanität entscheidet sich an den jeweiligen Vorverständnissen, die ins Spiel gebracht werden.

Eines jener Vorverständnisse, welche die Moraltheologie einbringt, ist der Glaube als Bekenntnis, das Evangelium als Botschaft in seiner spirituel-

len und moralischen Dimension. Doch wie verhält sich dieses Vorverständnis zur Ethik? Wie lässt sich dieses Vorverständnis auf Ethik beziehen? Lassen Sie mich hierzu zwei mir wesentlich erscheinende Punkte formulieren.

Eine christliche Ethik steht von ihrem Selbstverständnis her unter dem «Wort Gottes». Insofern ist sie eine der ersten «Freigelassenen der Offenbarung» (Moltmann), und damit in einem gewissen Sinne «autonom». Das heißt: der Mensch ist von Gott so in Freiheit gesetzt, dass er die sittlichen Weisungen in der geschichtlichen Erkenntnis in der geschaffenen Wirklichkeit erkennen kann (Auer). Die Findung des sittlich Richtigen ist Sache der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen. Freilich gerät der Weg zur Sittlichkeit durch das, was wir als Wortoffenbarung zu bezeichnen pflegen, in ein deutlicheres Licht. Denn der Weg der praktischen Vernunft ist selbst entordnet durch Schuld, Irrtum und Unvermögen. Die in den Offenbarungszeugnissen enthaltenen Aussagen sind «Einsatzzeichen», das je Bessere argumentativ zu erschließen. So ruft die Sensibilität des Evangeliums für Gerechtigkeit einen Reflexionsstand hervor, in dem sie sich gleichsam ethisch zu bewähren hat. Oder die Sensibilität des Evangeliums für die Würde der Entwürdigten äußert sich in einer argumentativen und praktischen Parteilichkeit, die über eine allgemeine Menschheitsliebe und über ein allgemeines Menschenrechtspathos hinaus Namen und Gruppen benennt. Auch so ist die theologische Ethik ein Typus religiöser Ethik, der prinzipiell nicht Wert auf die Unterscheidung von Humanität legen muss. Der Akzent liegt auf der Intensität. A. Auer hat dies so formuliert:

«Für das konkrete Handeln ergeben sich aus dem Glauben spezifische Grundhaltungen, wie Glaube, Hoffnung und Liebe, die gerade nicht gesetzlich zu fassen sind. Für den Prozess der Normfindung bringt er (d. h. der Sinnhorizont) einen integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt, d. h. die christliche Botschaft ordnet die Bemühungen um besseres Menschsein auf das nur im Glauben einsichtige Ziel hin; sie deckt utopische und pessimistische Irrwege dieser Bemühungen kritisch auf; und schließlich drängt sie den Glaubenden über das in den Normen formulierte ethische Minimum zu hochethischen Gestaltungen des Menschseins voran.»⁷

Fragen wir nochmals zurück: Was verändert sich in der Ethik, wenn sie auf die Theologie bezogen wird? Mindestens folgende Punkte sind zu benennen:

Erstens: Unter dem Wort Gottes verändert sich der geschichtliche Entwicklungszusammenhang für das sittlich richtige Verhalten. Dies anschaulich ins Bewusstsein gehoben zu haben, ist besonders das Verdienst der Befreiungsethik. Das Motiv des Exodus, prophetische Befreiungstexte, Motive der Bergpredigt verschärften die Kontrasterfahrungen in Abhängigkeit und geschundener Menschenwürde im Vergleich zu dem, was gelungenes Leben sein könnte. Sie waren Einsatzzeichen, Situationen zu benennen und nach den entsprechenden sittlichen Imperativen zu suchen. Im Übrigen kam es hier zu einem bedeutenden, auch für die eurozentrische Ethik bedeutsamen Perspektivenwechsel: Nicht die Freiheit und ihre politische Form der Ge-

⁷ A. Auer, *Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?*, Düsseldorf 1985, 14.

rechtigkeit in ihrem Grundsätzlichen ist Ansatzpunkt, sondern die sozialen und individuellen Bedingungen, welche die Wahrnehmung der Freiheitsrechte und Verantwortungspflichten ermöglichen. Befreiung nicht Freiheit, Gerechtigkeit nicht Rechtfertigung, Beteiligung nicht Verteilung, Struktur nicht Individuum, sind – plakativ formuliert – einige Zentralbegriffe. Sie haben zwar nicht unsere in der Nachaufklärungszeit stehenden formalen Begründungsformen von Normen und sittlichen Urteilen grundlegend verändert, aber die Wahrnehmung anderer Problemfelder. Freilich hat sich auch in den Befreiungsethiken gezeigt, dass nicht einfach Glaubenssätze in ethische Imperative umgewandelt werden können, sondern dass sie über die Ethik selbst mit ihrem Menschenrechtsethos vermittelt werden müssen. Das theologische Vorverständnis, das in einer religiös motivierten Praxis mündet, ist *eine* Notwendigkeit; die andere, und meist nachträgliche Notwendigkeit ist die Begründung von sittlichen Urteilen, welche diese Praxis begleiten. Dafür haben wir Christen kein anderes Einmaleins als die so genannten weltlichen Ethiken.

Zweitens: Die Theologie verändert den Umgang mit der Ethik. Ethik ist nicht das Letzte, was wir über den Menschen auszumachen haben, sondern das Vorletzte. Ethische Wertbestimmungen über den Menschen machen nicht die ganze Wahrheit über den Menschen aus. Weil Zuspruch und Verheißung vorausgehen, erschöpft sich das Subjektsein nicht in der moralischen Kompetenz. Es wird von Würde gesprochen; sie ist unter dieser Perspektive eine zugesprochene, die wir auch in einer richtigen Moral einzulösen haben.

b) Es bleibt noch ein anderer Punkt der Weiterentwicklung zu erwähnen: die Richtigkeit der Sittlichkeit. Ein weiterer Problemüberhang des Konzils. Dieses Thema berührt, wie gesagt, die Begründung sittlicher, weltethischer Urteile wie auch die Begründung von Normen. Hier war die Integration eines Teiles der analytischen Ethik aus dem angloamerikanischen Raum äußerst hilfreich.⁸ Dieses Instrumentarium hat erstens den Blick geschärft für die Normierungsvorgänge in der Tradition und zweitens innerhalb dieser Vorgänge Unstimmigkeiten aufgezeigt. Danach wird rein logisch in deontologisch und in teleologisch begründete Normen unterschieden. Das heißt: Es gibt Normen, die immer und überall, unabhängig von den Folgen Geltung haben; und es gibt Normen, die aufgrund der Folgen bzw. aufgrund einer Güterabwägung konstituiert werden. Die jahrelange und subtile Überprüfung und Diskussion des moraltheologischen Normbestandes hat ergeben, dass es in der katholischen Tradition einen kleinen, aber wichtigen Normbestand gibt, der unter Nichtbeachtung der Folgen entweder aufgrund eines Naturargumentes oder aufgrund eines Prohibitives von Seiten Gottes seine Richtigkeit hat. Es handelt sich hier um Fragen der Geschlechtlichkeit, der Falschaussage und der direkten Selbstverfügung. Andere sittliche Ur-

⁸ Vgl. insbesondere: B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile: Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1987.

teile, z. B. im Bereich der sozialen Gerechtigkeit, von Krieg und Frieden, wurden immer in Erwägung der Folgen gefällt.

Dies ist denn auch ein besonders strittiger Punkt: Während das Lehramt einige Handlungen, vor allem im Bereich der Geschlechtlichkeit, als in sich, unabhängig von den Folgen als schlecht, als «*intrinsece mala*» bezeichnet, ist demgegenüber ein Großteil der Moraltheologen und Moraltheologinnen der begründeten Überzeugung, dass jedes innerweltliche Gut in Konkurrenz zu einem andern geraten kann. Will man Auskunft über die Richtigkeit einer Handlung erhalten, entscheidet ein Vorzugsurteil, in dem die Ranghöhe eines Gutes den Ausschlag gibt. Selbstverständlich sind mit dieser Güterabwägung diffizile Fragen verbunden: Wie wird die Ranghöhe eines Gutes bestimmt? Gibt es Methoden dafür? Wenn ja, sind es phänomenologische, dialektische oder hermeneutische? Gibt es Regeln, wie sie etwa in der post-kantischen Ethik entwickelt werden, welche die Güterabwägung und die Folgenabschätzung steuern? Antworten auf diese Fragen würden weitere Erörterungen erfordern. Jedenfalls ist es für die Mehrzahl der Moraltheologen heute selbstverständlich, dass konkrete sittliche Urteile nur über Güterabwägungen, also teleologisch zu erstellen sind, auch wenn damit etliche Probleme verbunden sind. Gerade die Auseinandersetzung von «*Splendor veritatis*» (1994) mit dem amerikanischen Proportionalismus (McCormick) hat dies erneut gezeigt. Es bleibt aber dabei: Die Einschätzung der Richtigkeit des Handelns ist demnach Ergebnis eines diskursiven Vorganges, in dem Folgen, in Frage stehende Güter und Umstände abgewogen werden. Dass damit der Gegenstand der Ethik nicht einfacher, sondern kontroverser geworden ist, lässt sich leicht erkennen.

4. *Problemüberhänge der geklärten Grundposition*

Es steht außer Frage: Die nachkonziliare theologische Ethik hat zu einem differenzierteren Wissenschaftsverständnis der Moraltheologie geführt.⁹ Schon der begriffliche Wechsel von «Moraltheologie» zu «theologische Ethik» zeigt dies an. Denn damit will deutlich gemacht werden, dass sich die theologisch bestimmte Ethik aller methodischen Instrumentarien der «modernen» Ethik bedienen will. Das Bemühen einer solchen Ethik um Rationalität und Nachvollziehbarkeit, um verständliche Argumentation universale Kommunikation ist programmatisch. Dies ist ein mühseliger und risikoreicher Erkenntnisweg. Und der darf sich nicht im Kontext vorschneller Rückzüge in das Bekenntnis, sondern muss sich im Kontext einer theologisch-ethischen, argumentierenden Erkenntniskultur bewegen, welche die redliche Prüfung und das offene Argument zulässt. Die Diskussion innerhalb der Moraltheologie der 80er- und 90er-Jahre hat deutlich gezeigt, dass Folgendes

⁹ Vgl. A. Holderegger (Hg.), *Fundament der Theologischen Ethik* (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 72), Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1996.

unhintergebar ist.¹⁰ Moraltheologen – wie im Übrigen auch die Grundaussagen von «Splendor veritatis» und «fides et ratio» – stimmen darin überein, dass moralische Forderungen begründeterweise Anspruch auf Anerkennung haben können, wenn sie sich vor dem Forum der praktischen Vernunft als begründbar erweisen lassen. Daraus folgt, dass der religiöse Glaube keinen privilegierten Zugang zur sittlichen Erkenntnis hat. Der Gottesbegriff hat keine konstitutive Funktion für die sittliche Wahrheit, wenn auch eine stark maieutische, entdeckende, intensivierende und korrigierende Funktion in Bezug auf das Sittliche. Dies deckt sich im Übrigen mit der thomasischen Grundposition, dass für die grundlegenden inhaltlichen Forderungen der Moral die natürliche praktische Vernunft des Menschen zuständig ist. Er scheint größten Wert darauf zu legen, dass für die Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens die praktische Vernunft zuständig ist, auch wenn sie letztlich aufgrund ihrer «Participatio» an der göttlichen Weisheit religiös bestimmt ist.¹¹ Von diesen Grundeinsichten kann nicht abgerückt werden, wenn man nicht einem dunklen Fideismus verfallen will. Dieser entspräche weder der Hauptlinie der moraltheologischen Tradition, noch dem christlichen Offenbarungsverständnis. Ausdrücklich heißt es in der Enzyklika «Fides et ratio»:

«Die Offenbarung mit ihren Inhalten wird niemals die Vernunft bei ihren Entdeckungen und in ihrer legitimen Autonomie unterdrücken können» (Nr. 79).

«Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglaube verkürzt zu werden» (Nr. 48).

Die Diskussion innerhalb der Fundamentalmoral war im Anschluss an den Aufbruch im Vat. II. fast ausschließlich auf die normative Ethik mit ihren Schlüsselbegriffen «Norm und Regel, Pflicht und Gesetz» fokussiert. Dies führte mit logischer Notwendigkeit dazu, dass die Gottesfrage weniger in der Frage der Begründung als vielmehr in der Motivation und im Sinn-Horizont, der das Moralische intensivierend verstärkt, angesiedelt wurde. Es stellte sich jedoch die Frage, ob man der tatsächlichen Relevanz des Glaubens für die Moral hinreichend gerecht wird, wenn innerhalb der Moraltheorie die Normfrage im Vordergrund steht. Ein kurzer Blick in die vorneuzeitlichen Moraltheorien zeigt bereits, dass viel weniger die Frage nach Normen und Pflichten, als vielmehr diejenige nach einem glücklichen, gelingenden und guten Leben im Vordergrund stand. Die kantisch-konstruktivistischen Entwürfe der «Moderne» – Kant über Apel, Habermas bis zu Rawls – haben diese Fragen – und damit auch die theologische Ethik – an den Rand gedrängt. Mit anderen Worten: die Glücks- und Tugendlehre ist

¹⁰ Vgl. F.-J. Bormann, *Theologie und «autonome Moral». Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Ethik*, in: *ThPh* 77(2002)4, 481-505.

¹¹ Vgl. u. a. G. Wieland, *Ethica – scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981; E. Gaziaux, *L'autonomie en morale. Au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven 1998.

aus dem Themenkatalog wissenschaftlicher Moraltheorie schrittweise zurückgedrängt worden.

Seit geraumer Zeit ist dieser Trend vor allem von kommunitaristischer Seite einer scharfen Kritik unterzogen worden.¹² In der weit verzweigten Kommunitarismuskussion geht es um das Aufgabenprofil, den Themenkatalog, die anthropologischen Voraussetzungen und das Verständnis von Vernunft überhaupt. Diese philosophische Grundlagendebatte ist für die theologische insofern von Bedeutung geworden, als die Modelle theologischer Ethik in der Tendenz genau jene Engführungen reproduzierten, die an der europäischen Aufklärungstradition kritisiert wurden. Man braucht zwar das Pathos des Antiliberalismus, und mehr noch das Pathos der gemeinschaftsbezogenen Relativität aller Moral, nicht zu teilen – und kaum ein Moralthologe tut das –, so hat diese Diskussion doch den Anstoß zur moraltheologischen Debatte von zwei bisher vernachlässigten Themenbereichen gegeben: zur Frage nach dem guten und gelingenden Leben (= Ethik als Lebensform) und zur Frage der Tugenden (= Ethik der Lebenshaltungen). Beides kann ich hier nur noch summarisch behandeln.

a) Ethik der Lebensform: Prinzipien der Gerechtigkeit und der Freiheit, also die Fragen nach der Richtigkeit des Handelns artikulieren «unerlässliche Mindestbedingungen des Menschseins» (J. Rawls). Sie sind zwar die unerlässliche Voraussetzung für Lebensformen, aber nicht schon umfassende Modelle der Lebensführung. Wenn wir unter Modellen der Lebensführung konkrete, individuell ausgestaltete Lebensentwürfe wie auch gemeinschaftlich geprägte Formen des Zusammenlebens verstehen, dann wird deutlich, dass diese Formen nicht mehr angemessen mit den sprachlichen Kategorien von «Gesetz», «Norm» und «Pflicht» zu erfassen sind. Sie verweisen auf den Spielraum der Freiheit, der verbindlich durch eigene kulturelle Verbindlichkeiten gefüllt werden kann. Die zeitgenössische Ethik (Habermas, Apel, Rawls) drängt diesen Bereich in den evaluativen, also nicht mehr argumentativen Bereich ab, da diese Formen nicht mehr allgemein-universal zu vermitteln seien. Es lässt sich mit guten Gründen bestreiten, dass diese Abwertung und Relativierung des «Rationalen» dem Selbstverständnis gewachsener kultureller Identitäten gerecht wird. Sie haben aber doch eine gewisse Rationalität, insofern sie auf die allgemeinen Prinzipien der Humanität, der Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität transparent sein müssen. Die gegenwärtige theologische Ethik hat auf diesem Hintergrund zwei Dinge neu entdeckt bzw. reformuliert: Erstens: das christliche Ethos enthält nicht bloß die argumentativ einlösbaren Minimalbedingungen menschlicher Existenz, die sie mit den Prinzipienethiken kantischer und postkantischer Ethiken teilt, sondern auch Inhalte christlicher Lebensführung, die mit der Spiritualität der Nachfolge zu tun haben. Zum Beispiel gehört hierher die zentrale Frage, die keine normative Ethik löst, wie nämlich mit Scheitern, Kontingenz und Endlichkeit, mit Schuld und mit der Er-

¹² L. Siep, *Zwei Formen der Ethik*, Opladen 1997; W. Lesch, *Ethik und Theologie*, in: H. Reinhalter (Hg.), *Perspektiven der Ethik*, Innsbruck/Wien/München 1999, 344-358.

fahrung des Zurückbleibens hinter den Idealen umzugehen ist.¹³ Es ist nicht von ungefähr, dass Thomas die *lex nova* als eine *lex non scripta* bezeichnet hat.¹⁴ Er will damit gerade zum Ausdruck bringen, dass sich die Lebensform, die sich auf die Inspiration des Evangeliums einlässt, nicht mehr normativ fassen lässt. Die *lex nova* setzt die allgemeinen Prinzipien der Humanität nicht außer Kraft, aber relativiert sie. Auch wenn sie gleichsam überstiegen werden, müssen sie darauf hin transparent bleiben. Zweitens: die Unterscheidung in Norm und Lebensform erlaubt es der theologischen Ethik, genauer zu unterscheiden in universal gültige Verbindlichkeiten und in kulturell geprägte Lebensformen. Sie sind relativ, insofern sie auf eine bestimmte kulturelle Tradition bezogen sind. Der späte MacIntyre hat in gut kommunitaristischer Manier darauf hingewiesen, dass es nebst den grundlegenden Kriterien der Humanität zusätzliche Kriterien gibt, um solche Lebensformen auf ihre Legitimität hin prüfen zu können.¹⁵ Er nennt beispielsweise die Kriterien der Kohärenz, der Integrationskraft, der Einfachheit und der Stabilität. Diese Einsicht kann der theologischen Ethik helfen, voraussetzungsreiche Vorstellungen des guten, christlichen Lebens angemessener zu reflektieren, zu kritisieren und zu begründen. Haben wir nicht hier die Chance, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verschiedene Lebensformen anzuerkennen? Dies schafft einen legitimen Pluralismus. Dieser ist gleichzeitig Reichtum und Gefahr.

b) Ethik der Lebenshaltung: Die Kommunitarismusdebatte (M. Walzer, M. Sandel, A. MacIntyre) ist nicht unwesentlich an der Wiederentdeckung der Tugend- oder Haltungsethik innerhalb der theologischen Ethik beteiligt.¹⁶ Bekanntlich ist die systematische Thematisierung der Emotionen, Neigungen und Strebungen aus der normativen (theologischen) Ethik weitgehend ausgeklammert worden. Wenn wir moralische Tugenden als kultivierte und integrierte Neigungen beschreiben, dann trifft dies durchaus zu. Die fortgeschrittene Diskussion hat gezeigt, dass es weder eine Ausschließlichkeit, noch eine Vorrangigkeit der Tugendethik vor der normativen Ethik geben kann. Neigungen, Emotionen und Affekte, die in der Tugend kultiviert werden, setzen ihrerseits bereits ein Kriterium voraus, wenn es um ihre Beurteilung geht. Entscheidend ist aber die auch in der Moraltheologie heranwachsende Überzeugung, dass sie auf eine umfassende Theorie der Emotionalität angewiesen ist.¹⁷ Sie muss in eine normative Ethik integriert werden. Von Seiten der Moraltheologie wäre darauf hinzuweisen, dass die Tugend eine jener Schlüsselkategorien ist, in der sich das christliche Proprium besonders ausdrucksstark verdeutlichen lässt. Die klassische

¹³ Vgl. K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (=Studien zur theologischen Ethik Bd. 82), Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1999.

¹⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, S.Th. I-II q. 106 a.1.

¹⁵ Vgl. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of moral Inquiry*, London 1990 (zit. nach F.-J. Bormann, *Theologie und «autonome Moral»*).

¹⁶ Vgl. A. MacIntyre, *After Virtue – a Study in Moral Theory*, London 1981.

¹⁷ Vgl. die gute Übersicht in: J. Schuster, *Moralisches Können. Studien zur Tugendethik*, Würzburg 1997; D. Borchers, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn*, Paderborn 2001.

Lehre von den theologischen Tugenden – Thomas sah hier das eigentliche Proprium einer chr. Ethik – birgt ein Potential in sich, das nichts von seiner Aktualität verloren hat. Nur: wer Fragen der Gerechtigkeit, der Menschenrechte, des Schutzes der Schöpfung als normative Fragen ausschließt, halbiert das christliche Ethos. Es gibt diese Versuchung durchaus.

* Vortrag, Lublin 18.10.2005 (trad u. publ., in: *Formacja Moralna Formacja Sumienia*, red. Ks. Janusz Nagórny, Ks. Tadeusz Zadykiewicz, Lublin 2006, 57-80;81-103