

Konziliar, polyperspektivisch und subjektsensibel

Fundamentalmoralische Skizzen zum gegenwärtigen Selbstverständnis Theologischer Ethik

von Alexander Merkl

Als systematische Disziplin ist die Theologische Ethik gegenwärtig durch allerlei Intensivierungs-, Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse herausgefordert. Vor jeder materiaethischen Konkretion aber bedarf es der Selbstvergewisserung über das eigene Tun. Dies erfolgt in drei Schritten: Eingangs werden ‚Selbstverständlichkeiten‘ theologisch-ethischen Arbeitens behandelt. Daran schließt die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben an. Zuletzt werden entlang der titelgebenden Adjektive drei Schlüsselcharakteristika einer zeitgemäßen Theologischen Ethik entwickelt, die sowohl die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums als auch die menschliche Handlungswirklichkeit als Ganze wahrnimmt.

Angesichts der fortschreitenden Intensivierung, Differenzierung und Pluralisierung¹ ethischen Arbeitens will der vorliegende Beitrag einige allgemeine Kennzeichen und subjektive Gewichtungen des theologisch-ethischen Selbstverständnisses gleich einer Reflexion über die Metaebene des eigenen Wirkens vor Augen führen und damit über das eigene Fach in Auszügen nachdenken. Denn wie man Theologische Ethik „als wissenschaftliche Disziplin betreibt, welche Fragestellungen man aufgreift und kultiviert, hängt von einem Vorverständnis ab“². Daher ist Theologische Ethik nur bis zu einem bestimmten Punkt objektiv bestimm- und definierbar, von dem aus es letztlich die Theologischen Ethikerinnen und Ethiker selbst mit ihrem biographisch geprägten Ethik-Treiben sind, die die formale Bestimmung und materiale Füllung dessen, was Theologische Ethik ist und welche Aufgaben ihr zukommen, in besonderer und je eigener Weise formen und ausgestalten.³

Unter Wahrung dieser Spannung von objektiver und subjektiver Wahrnehmung geht es im Folgenden um die Darstellung einiger ausgewählter Grundzüge katholischer Theologischer Ethik entlang einschlägiger aktueller Grundlagenwerke und -beiträge sowie damit um Fragen wie: Welchen Anspruch hat die Theologische Ethik, aus welchen Quellen schöpft sie und welche grundlegenden methodischen Zugänge verfolgt sie, um individuelles Handeln besser zu verstehen, zu orientieren und zu bewerten.

¹ Hingewiesen sei damit auf die vielfältige Beschleunigung durch den wissenschaftlich-technischen, ökonomisch-gesellschaftlichen und politischen Wandel sowie damit verbunden auf die Entstehung und Ausarbeitung einer Fülle neuer Bereichsethiken, vgl. *Wolfgang Huber*, Was macht eine theologische Ethik theologisch?, in: Richard Amesbury; Christoph Ammann (Hg.), Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil, Zürich 2015, 13–28, hier 13–17.

² *Klaus Demmer*, Moralth theologische Methodenlehre (SthE 27), Freiburg i. Br. 1989, 20.

³ Vgl. *Jochen Sautermeister*, Moralth theologie und Christliche Sozialethik 1990–2015. Ein Kapitel theologisch-ethischer Zeitgeschichte, in: Konrad Hilpert (Hg.), Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte, Paderborn 2016, 237–258, hier 237, insb. Anm. 1.

1. Begriffsvergewisserung und ‚Selbstverständlichkeiten‘

Zunächst seien einige adjektivische Näherbestimmungen zu Begriff und Verständnis Theologischer Ethik genannt, die als unverzichtbar und daher als ‚Selbstverständlichkeiten‘ erscheinen dürfen.

Grundsätzlich ist die mittlerweile überkonfessionell⁴ verwendete Bezeichnung ‚Theologische Ethik‘⁵ als ein *Brückenbegriff* zu bestimmen, der die mehr individualetisch ausgerichtete Moralthologie und die mehr sozial- und institutionenethisch perspektivierte christliche Gesellschaftslehre umfasst,⁶ wobei sich viele Themen- und Problembereiche gewiss nicht eindeutig und trennscharf der Zuständigkeit einer Teildisziplin zuordnen lassen. Durch den Begriff der ‚Ethik‘, im Unterschied zur Rede von der *Moralthologie*, wird zudem nochmals stärker der Charakter der Theologischen Ethik als kritisch-reflektierender Metatheorie der Moral herausgestellt. Eine Verwendung des Begriffs ‚Theologische Ethik‘, um eine Positionierung in der Auseinandersetzung um die Konzepte der Autonomen Moral (als Theologische Ethik) und der Glaubensethik (als Moralthologie) zu markieren, ist heute nicht mehr geeignet.

Diese Theologische Ethik, die ihren genuinen Ermöglichungsgrund und ihr „Leitmotiv“⁷ in der dem Menschen geschenkten und verschiedentlich bedingten Freiheit hat, ist erstens als eine *kognitivistische, praxisorientierte und normative Reflexionstheorie von Moral und Ethos*, von menschlichem Handeln im Horizont des christlichen Gottglaubens, eben *sub ratione dei*, zu bestimmen.⁸ Anders als non-kognitivistische Theorien wie der Emotivismus, der Dezisionismus oder der Kontraktualismus schreibt sie moralischen Urteilen einen wahrheitsfähigen, rationaler Zustimmung zugänglichen und intersubjektiv verbindlichen Status zu.⁹ Dabei erschöpft sich die Theologische Ethik nicht allein in der Theorie, sondern will zutiefst praktisch sein und sich auf individueller Einsicht gründend im menschlichen Handeln unter der spezifischen Rücksicht der sittlichen Differenz von gut und böse, von richtig und falsch als ihrem Formalobjekt niederschlagen. Aufgrund

⁴ Vgl. *Martin M. Lintner*, Wie theologisch muss / darf die Theologische Ethik sein?, in: Johann Platzer; Elisabeth Zissler (Hg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden 2014, 175–195, hier 175.

⁵ Vgl. *Stephan Ernst*, Einführung in die Moralthologie, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), *Systematische Theologie. Theologie studieren – Modul 3*, Paderborn 2012, 189–232, hier 190.

⁶ Vgl. *Markus Vogt*, Christliche Sozialethik. Warum und wie soll Kirche ‚politisch‘ sein?, in: Konrad Hilpert; Stephan Leimgruber (Hg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg i. Br. 2008, 148–159, hier 149: „Im Unterschied zur individualetischen Frage nach der Motivation und Verantwortung in persönlich zurechenbarer Praxis geht es der Sozialethik um soziale Institutionen, Strukturen und Ordnungssysteme. Ihre Basiskategorie ist nicht die Differenz zwischen gut und böse, sondern die zwischen gerecht und ungerecht.“

⁷ *Michael Rosenberger*, *Frei zu leben. Allgemeine Moralthologie*, Münster 2018, 381.

⁸ Vgl. *Alexander Merkl; Kerstin Schlögl-Flierl*, *Moralthologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis*, Münster 2017, 9–18.

⁹ Vgl. *Stephan Ernst*, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, 13–15 sowie weiter präzisierend *Franz-Josef Bormann*, Nicht in der Defensive bleiben. Überlegungen zur Zukunftsfähigkeit katholischer Moralthologie, in: *HerKorr* 56 (2002) 512–516, hier 513.

dieses ihres Formalobjektes ist Ethik präskriptiv und argumentiert, methodisch fundiert,¹⁰ „normativ, sie unterscheidet sich also wesentlich von den deskriptiven Wissenschaften. Die normative Wertung und Beurteilung macht sie zugleich auch zu einer kritischen Disziplin.“¹¹

Ferner und zweitens ist die Theologische Ethik eine *diskursive und interdisziplinäre Integrationswissenschaft*, der es nicht nur um binnentheologische Problematiken oder um eine christliche Sonderethik geht. Der Bezug auf andere, empirische und nicht-empirische Wissenschaften ist konstitutiv für theologisch-ethisches Nachdenken und Voraussetzung für ausreichende Sachkompetenz, was umso bedeutender ist, je spezifischer die normativ zu beurteilende Materie ausfällt. Theologische Ethik recurriert daher auf Erkenntnisse der Psychologie, der Soziologie oder auch der Politik-, Rechts- und Naturwissenschaften, nimmt deren unterschiedliche Teilperspektiven unter Vermeidung eines naturalistischen Fehlschlusses auf, fügt sie in ein umfassendes Menschen- und Weltbild ein und verbindet sie mit eigenen formalen Prinzipien.

Des Weiteren und drittens schöpft die Theologische Ethik, eingedenk ihrer geschichtlich gewachsenen Identität, notwendigerweise aus ihren historischen Quellen.¹² Sie kommt aus einer reichen Tradition, die sich im Verlauf von Jahrhunderten (obgleich nicht in allem) bewährt hat, und ist daher wesentlich *traditionsorientiert*. Die historische Vergewisserung und der Vergleich mit Antworten, die frühere Theologische Ethiker auf ähnliche Fragen fanden, wie wir sie heute stellen, sind unverzichtbar und bleibend wertvoll.¹³ Eine besondere Bedeutung kommt hierbei und trotz ihrer historischen Bedingtheit der aristotelisch-thomanischen Tradition zu, die für die gegenwärtige Theologische Ethik nach wie vor als beispielhaft und wegweisend zu erachten ist.¹⁴

Dennoch aber ist auch zu sehen, dass die „Tradition kein monolithischer Block [ist], der sich wie ein Zwangsinstrument über die Gegenwart legt.“¹⁵ Zwar bieten die unterschiedlichen Traditionsbestände „mit ihren vielfältigen Verstehenszugängen und Systematisierungen, mit ihren unterschiedlichen Fragestellungen und Problemlösungen eine Fülle geronnener Einsichten und Erfahrungen, die es immer neu zu beachten gilt.“¹⁶ Jedoch gilt gerade hier und umgekehrt auch, dass „die Berufung auf die Autorität von Traditionen für sich allein nicht ausreicht, um die konkrete Vernunft des Sittlichen im Heute sicherzustellen.“ Traditionsbestände haben sich in ihrer Konsistenz wie Kongruenz vor

¹⁰ Vgl. Merkl, *Schlögl-Flierl*, Moralthologie kompakt (wie Anm. 8), 19–29 und Franz Furger, Einführung in die Moralthologie, Darmstadt 2005, 20–23, der von der „deontologischen Teleologie“ als Strukturprinzip christlicher Ethik spricht.

¹¹ Lintner, Theologische Ethik (wie Anm. 4), 179.

¹² Vgl. Katharina Klöcker, Und die Geschichte? von der Moral? – Geschichtlichkeit als elementare Kategorie theologischer Ethik, in: Georg Essen; Christian Frevel (Hg.), Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie (QD 294), Freiburg i. Br. 2018, 189–208 sowie Konrad Hilpert (Hg.), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen, Freiburg i. Br. 2012.

¹³ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Aufgaben und gegenwärtige Herausforderungen der Moralthologie, in: Richard Amesbury; Christoph Ammann (Hg.), Was ist theologische Ethik? Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil, Zürich 2015, 49–73, hier 63.

¹⁴ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2014, 37 f.

¹⁵ Demmer, Methodenlehre (wie Anm. 2), 14.

¹⁶ Hier und im Folgenden Wilhelm Korff, Theologische Ethik III. Systematisch, in: LThK³ 3 (2009) 923–929, hier 927.

dem Forum der Vernunft auszuweisen. Sie sind durch einen mehrfachen hermeneutischen Filter kritisch anzufragen, das heißt unter steter Wahrnehmung ihrer vielfältigen anthropologischen Prämissen, ihrer lokalen, personal-biographischen, soziokulturellen, literarischen und zeitgeschichtlichen Kontexte sowie mit Blick auf die Standortbestimmtheit und Perspektivität der einzelnen Quellenautoren. Es ist daher wichtig, Tradition immer als „lebendige Überlieferung“ (VS 27)¹⁷ zu begreifen. Traditionen, noch dazu (vermeintlich) fremdgewordene Traditionen, wollen zu allen Zeiten neu erworben, ja erobert werden.

Als eine letzte und vierte ‚Selbstverständlichkeit‘ sei die immer wieder kontrovers diskutierte Bestimmung der Theologischen Ethik als *kirchlicher* Wissenschaft genannt. Als solche leistet sie einen loyalen¹⁸ Dienst in und an der Kirche. Dieser Dienst und damit die Aufgabe und Berufung der Theologischen Ethikerin, wie des Theologen insgesamt, besteht ganz grundsätzlich darin, „in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes [...] zu gewinnen“ (VS 109). Dieses gemeinschaftliche Miteinander, das sowohl durch die autoritative Rückgebundenheit als auch durch die Unterschiedenheit und Eigenständigkeit der Theologischen Ethik gekennzeichnet ist, ist jedoch nicht immer spannungslos.¹⁹ Theologische Ethik ist somit weder eine ‚entspannte‘ noch eine unfreie Wissenschaft, wie ihr zuweilen vorgeworfen wird.

Während dem kirchlichen Lehramt „eine anstoßende, begleitende, vernetzende Funktion für die Entdeckung des Ethos“ und eine „den sittlichen Konsens der Gläubigen einfangende und autoritativ bestätigende“ Funktion²⁰ zugeschrieben werden kann, übt der Theologische Ethiker einen Dienst der Vermittlung in zwei Richtungen aus. Er reflektiert über die Lebensbedingungen der Menschen, integriert deren persönliche sittliche Erfahrungen und nimmt „Einsichtsprozesse auf, die in vorwissenschaftlicher Reflexion von den Gläubigen vorangetrieben werden. Er filtert sie unter Zuhilfenahme seines Rüstzeugs und stellt sie als bedenkenswerte Gesichtspunkte dem Lehramt zur Verfügung. So stimuliert er den innerkirchlichen Dialog“²¹ und dies bisweilen auch dadurch, dass er kirchliche

¹⁷ VS = Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. 6. August 1993 (VApS 111), Bonn ⁵1995. Für eine kritische Würdigung dieser kontrovers rezipierten Enzyklika vgl. Dietmar Mieth, *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika ‚Veritatis splendor‘* (QD 153), Freiburg i. Br. ²1994.

¹⁸ Vgl. präzisierend hierzu Schockenhoff, *Herausforderungen der Moraltheologie* (wie Anm. 13), 66: „Die geforderte Loyalität gegenüber der Kirche ist nach meinem Verständnis nicht primär als negative Grenze zu sehen, die den Freiraum meines moraltheologischen Wirkens einschränkt. Vielmehr gewinne ich erst durch den Rückbezug auf den gemeinsamen Glauben der Kirche ein tragfähiges Fundament, von dem aus ich die offensive Begegnung mit der säkularen Gesellschaft und ihren Problemen suchen kann.“

¹⁹ Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom am 15. November 1980*, in: ders., *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland*, 26–34, hier 33: „Die Kirche wünscht eine selbstständige, theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist, sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, dass Spannungen und auch Konflikte entstehen.“ Für eine differenzierte Bewertung der Bedeutung von Johannes Paul II. für die katholische Moraltheologie vgl. Stephan Goertz; Magnus Striet (Hg.), *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats* (Katholizismus im Umbruch 12), Freiburg i. Br. 2020.

²⁰ Konrad Hilpert, *Moraltheologie*, in: LThK³ 7 (2009) 462–467, hier 466 f. in Aufnahme Klaus Demmers. Vgl. zum kirchlichen Lehramt ferner die Konzilskonstitution *Lumen gentium*, Nr. 25.

²¹ Demmer, *Methodenlehre* (wie Anm. 2), 108.

Lehre daraufhin hinterfragt, „ob sie verständlich gemacht werden kann, ob es inhaltlich und formal begründete Akzeptanzschwierigkeiten gibt und ob sie eine effektive Antwort auf die tatsächlichen Nöte und Probleme der Menschen darstellt.“²² Zum anderen ist es seine Aufgabe, die theologisch-ethische Tradition und die Lehre der Kirche „wissenschaftlich zu durchdringen und für die Menschen der heutigen Zeit fruchtbar zu machen bzw. sie so darzustellen, dass sie als Orientierung wahr- und angenommen und in ihrer Verbindlichkeit erkannt werden kann.“

2. Zum Verhältnis von Glauben und Vernunft

Neben diesen elementaren Selbstvergewisserungen muss sich die Moralthologie immer auch und immer wieder neu die Frage stellen, „in welchem Verhältnis sie Glaube und Moral grundsätzlich sehen will“²³, womit im Weiteren auch die Frage nach dem vielziertierten ‚Proprium‘ Theologischer Ethik verbunden ist, eine Frage, die nicht mit dem vorschnellen Hinweis auf ein besonderes Methodenarsenal oder einen besonderen Bestand an moralischen Regeln zu beantworten ist.

Zunächst aber geht es um die beiden Denkwege von ‚Autonomer Moral‘ und ‚Glaubensethik‘, von sittlicher Vernunftfeinsicht und ethischen Implikationen der biblischen Offenbarung. Aus dem damit verbundenen methodischen Grundlagenstreit der 1970er- und 1980er-Jahre²⁴ wurde ersichtlich, dass diese weder Gegensätze sind noch ein ‚Entweder-Oder‘ zulassen. Die Theologische Ethik anerkennt das relative Eigenrecht autonomer Vernunft, die von sich aus zur Erkenntnis moralischer Prinzipien, Werte und Normen in der Lage ist. Zugleich aber ist die historische Bedingtheit, die Begrenztheit und die lebensgeschichtliche Situiertheit jeder individuellen Vernunft anzuerkennen. Ihr gibt der *Glaube als reinigende²⁵ und performative Kraft mit seinem integrierenden, stimulierenden, kritisierenden²⁶ und motivierenden²⁷ Sinn²⁸ und Findungshorizont²⁹* zu denken.

²² Hier und im Folgenden *Lintner*, Theologische Ethik (wie Anm. 4), 191.

²³ *Rupert M. Scheule*, Christliche Ethik, in: Ralf Stoecker u. a. (Hg.), Handbuch angewandte Ethik, Stuttgart – Weimar 2011, 64–69, hier 64.

²⁴ Vgl. *Ernst*, Einführung (wie Anm. 5), 219–223.

²⁵ Vgl. *Benedikt XVI.*, Enzyklika *Deus caritas est*. 25. Dezember 2005 (VApS 171), Bonn ⁷2014, 37 f. (Nr. 28): „Aber er [der Glaube] ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“

²⁶ Für diesen Dreiklang vgl. *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, 189–197.

²⁷ Vgl. *Ernst*, Einführung (wie Anm. 5), 228: „Während die *Erkenntnis* des ethisch Richtigen der Vernunft und Erfahrung überlassen bleibt, betrifft die Bedeutung des Glaubens das *Wollen* des Menschen.“

²⁸ Vgl. *Josef Römel*, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Bd. 1: Grundlagen, Freiburg i. Br. 2008, 160.

²⁹ Vgl. hierzu exemplarisch *Scheule*, Ethik (wie Anm. 23), 64 sowie des Weiteren *Rupert Scheule*, Gut entscheiden – eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik (SthE 125), Freiburg i. Br. 2009, 211 f.

Schon biblisch ist die Moral dabei als ein von Gott „geschenkter Weg“³⁰ zu begreifen. „In diesem Antwortcharakter auf die zuvor erfahrene Liebe Gottes liegt die strukturelle Besonderheit der christlichen Ethik, die allen ihren materialen Ausprägungen vorausliegt.“³¹ Die Freiheitserfahrung liegt der Aufforderung zum Gehorsam voraus. Entsprechend ist die Theologische Ethik als ein Angebot zu entfalten, „als ein Weg, der hilft, das Leben zu gestalten und zu fördern“³², der weder in den Glauben noch in die Moral hineinnötigt. „Die Bedeutung der Offenbarung der Zuwendung Gottes besteht vielmehr darin, die Angst und Sorge des Menschen um sich selbst zu relativieren und so wahrhaft menschliches und selbstloses Handeln zu ermöglichen“³³, das sich eingebettet sieht in eine befreiende und durch die Botschaft vom Reich Gottes Hoffnung stiftende Heilsbewegung.

3. Drei Schlüsselcharakteristika: Gegenwärtige Theologische Ethik ...

3.1 ... ist konziliar

Eine zeitgemäße Theologische Ethik muss – und dies schließt an das eben zur Tradition Gesagte an – konziliare Ethik sein, das heißt, sie hat menschliches Handeln im steten Rückbezug auf und im Wissen um die *unhintergehbaren Weichenstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965) zu reflektieren, mit dem sich das Selbstverständnis Theologischer Ethik im Vergleich zur Zeit der vorkonziliaren neuscholastisch-kasuistischen Moralhandbücher grundlegend verändert und erneuert hat. Unter dem Begriff der ‚konziliaren Theologischen Ethik‘ ließen sich zweifellos mehrere bedeutsame Neuaufbrüche akzentuieren, von denen hier zwei Aspekte weiterführend konturiert seien.

3.1.1 GS 16: Theologische Ethik als mütterliche Wissenschaft

So sei zunächst Bezug genommen auf die für die theologische Gewissenslehre zentrale Passage der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 16. Weniger aber geht es damit primär um Details des sich aus der Tradition speisenden theologischen Gewissensverständnisses, als vielmehr um die darin zum Ausdruck gebrachte optimistische Sicht auf die individuelle Moralfähigkeit des einzelnen Menschen,³⁴ die zu entwickeln und unterstützen Aufgabe der Theologischen Ethik ist.

Dieser Aufgabe aber wird sie nicht dadurch gerecht, dass sie das individuelle Gewissen lediglich belehrt oder gar nur indoktriniert. Sie will das eigene Urteil des Menschen keineswegs ersetzen, indem sie ihm vorschreibt, wie sie oder er handeln soll. *Sie will das*

³⁰ *Päpstliche Bibelkommission*, Bibel und Moral. Biblische Wurzeln des christlichen Handelns. 11. Mai 2008 (VApS 184), Bonn 2009, 37 (Nr. 20).

³¹ *Eberhard Schockenhoff*, Theologische Ethik, in: Claus-Peter Sajak (Hg.), *Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt. Theologie studieren – Modul 12*, Paderborn 2015, 113–168, hier 118.

³² *Lintner*, Theologische Ethik (wie Anm. 4), 185.

³³ *Ernst*, Einführung (wie Anm. 5), 227.

³⁴ Vgl. *Lintner*, Theologische Ethik (wie Anm. 4), 182.

Gewissen bilden, wie auch Papst Franziskus in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* Nr. 37 einfordert. Dies wiederum kann nur dann gelingen, wenn Theologische Ethik sich als mütterliche Wissenschaft versteht,

„als eine Art Hebammenkunst, die auf das eigene Urteilsvermögen der Gläubigen baut und diesen zu einem reflektierten Verständnis ihres eigenen Lebensentwurfes verhelfen möchte. Sie will ihre Adressaten zu eigener moralischer Erkenntnis führen und – biblisch gesprochen – den Geburtsvorgang eines autonomen, zu reflektierter eigener Erkenntnis fähigen Gewissens begleiten. Moralthologie will praktisches Handlungswissen vermitteln, das dazu befähigt aus innerer Einsicht in die Erfordernisse des eigenen Lebensentwurfes Handlungsgründe zu verstehen und eigenverantwortlich entsprechend dem als richtig Erkannten zu handeln.“³⁵

3.1.2 OT 16: Theologische Ethik als biblisch-hermeneutische und christliche Wissenschaft

Mit Blick in das Dekret zur Priesterausbildung *Optatam totius* sei noch auf eine zweite und damit verbunden auf eine dritte und vierte konstitutive Forderung an eine konziliar ausgerichtete Theologische Ethik hingewiesen: die *reichere Nahrung aus der Heiligen Schrift*, die wissenschaftliche³⁶ Darlegungsform und der lebendigere Kontakt mit dem Geheimnis Christi. Dies stark zu machen ist gerade auch angesichts der Gefahr einer „Selbstsäkularisierung der Moralthologie“³⁷ wichtig, die Klaus Demmer noch vor wenigen Jahren anmahnte.

Insbesondere in Abgrenzung zu ihrer vorkonziliaren Gestalt, als dem biblischen Zeugnis lediglich eine primär „ornamentale Funktion“³⁸ zukam, hat sich die Theologische Ethik heute noch entschiedener der Heiligen Schrift als „höchste[r] Richtschnur“ (DV 21) des christlichen Glaubens zuzuwenden. Die reichlich formale und bis heute keineswegs vollends eingelöste Forderung im Dekret über die Priesterausbildung aber wirft die Frage auf, wie diese ‚Nahrung‘ näherhin zu erfolgen habe, denn die vom Zweiten Vatikanum eingeforderte Schriftgemäßheit der Theologischen Ethik bleibt ein leeres Wort, „solange sie nicht durch eine sensible Hermeneutik abgedeckt ist.“³⁹

Im Sinne einer solch *sensiblen Hermeneutik* sind biblische Aussagen weder als dem Wortlaut und ursprünglichen Sinn nach für die Gegenwart schlechthin handlungsleitend zu verstehen – und erst recht nicht dort, wo sie rein bruchstückhaft eingebracht oder als

³⁵ Eberhard Schockenhoff, Vom Ethos der Moralthologie, in: Jochen Sautermeister (Hg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS Konrad Hilpert, Freiburg i. Br. 2013, 54–69, hier 56 f.

³⁶ Für dieses „Ethos der Wissenschaft“ vgl. Schockenhoff, Herausforderungen der Moralthologie (wie Anm. 13), 65: „Dazu gehören methodische Strenge und Sorgfalt in der Textinterpretation, Skepsis gegenüber vorschnellen Antworten, Fairness in der Darstellung anderer Positionen, Verzicht auf Polemik und persönliche Verunglimpfung [...], Konzentration auf die Sache, Anerkennung fremder Leistungen [...], Geltenlassen anderer Ansätze, Offenheit für andere Denkstile, Bereitschaft zur Kooperation, der Wille, eigene Forschungsansätze anderen mitzuteilen usw.“

³⁷ Klaus Demmer, Katholische Moralthologie. Herausforderungen und Perspektiven, in: Gregorianum 93 (2012) 455–462, hier 455.

³⁸ Vgl. Schockenhoff, Herausforderungen der Moralthologie (wie Anm. 13), 60.

³⁹ Klaus Demmer, Fundamentale Theologie des Ethischen (SthE 82), Freiburg i. Br. 1999, 48.

rein deskriptive biblische Ethik⁴⁰ dargeboten werden –, noch sind die biblischen Texte in einheitliche Konzepte zu transformieren, welche die Texte selbst verfremden, deren Vielfalt und Polyphonie nicht gerecht werden und diese stattdessen auf vermeintlich eindeutige, traditionell ein für alle Mal fixierte theologische Grundaxiome reduzieren.⁴¹ Weder ist die Heilige Schrift Steinbruch der Theologischen Ethik noch bietet sie ihr eine abgeschlossene und handbuchgemäße Systematik.

Die Theologische Ethikerin ist vielmehr zu einer „Gratwanderung“⁴² herausgefordert. Sie ist als Hermeneutin gefragt, die das als verpflichtend Eingeschene einsichtig machen, den moralischen Gehalt biblischer Texte – im Rückgriff auf Kenntnisse biblischer Exegese und damit unter Beachtung ihrer sprachlichen Gestaltung, ihrer anthropologischen und sozialen Prämissen, ihrer personal-existentialen, intertextuellen, historisch-kulturellen und damit situativ umgrenzten, entstehungs-, entwicklungs- und wirkungsgeschichtlichen Muster und Kontexte – in seinem Gültigkeitsanspruch für heute überprüfen und auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse und Problemlagen schöpferisch übertragen will. Es geht im Kern um die Aufschlüsselung der ethische(n) Perspektive(n) und die Wahrnehmung des *heuristischen*⁴³ *Gehalts der biblischen Texte* in deren identitätsstiftenden Potentialen und nicht primär als Normenquelle.⁴⁴ Nur so können biblische Texte zu denken geben, nur so lassen sie uns „wie in einem fremden Spiegel unsere eigene Wirklichkeit besser verstehen, oder [...] muten uns etwas zu und werden zu ‚Impulsgebern‘.“⁴⁵ Dies aber kann auch, wie das jüngste Beispiel der Todesstrafe⁴⁶ zeigt, Veränderung mit sich bringen.

Eine derart hermeneutisch fundierte und darin anspruchsvolle Schriftgemäßheit der Theologischen Ethik muss auch deswegen als unabdingbare methodologische Forderung erscheinen, weil nur so das Bestreben um Christozentrik und dadurch der lebendigere Kontakt mit dem Geheimnis Christi gelingen kann, insofern das *mysterium Christi* über die Heilige Schrift zugänglich wird. Dies ist kaum zu überschätzen, denn Theologische Ethik muss sich am Leben und an der Lehre Jesu als normativem Modell christlichen Handelns orientieren. Die Herausforderung zur persönlich verantworteten Nachfolge

⁴⁰ Vgl. Schockenhoff, Grundlegung (wie Anm. 14), 43 f.

⁴¹ Vgl. Johannes Schnocks, Ethische Bibellektüre als Gratwanderung. Auf der Suche nach der theologischen Autorität des Alten Testaments, in: Christof Breitsameter; Stephan Goertz (Hg.), *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge* (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. Br. 2018, 11–30, hier 17.

⁴² Ebd., 22–24.

⁴³ Vgl. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2013, 36; Demmer, *Methodenlehre* (wie Anm. 2), 114–118.

⁴⁴ Vgl. Hans-Richard Reuter, *Grundlagen und Methoden der Ethik*, in: Wolfgang Huber; Torsten Meireis; ders. (Hg.), *Handbuch der Evangelischen Ethik*, München 2015, 9–123, hier 76.

⁴⁵ Schnocks, *Bibellektüre als Gratwanderung* (wie Anm. 41), 26.

⁴⁶ Vgl. Stephan Goertz, *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*, in: Breitsameter; ders. (Hg.), *Bibel und Moral* (wie Anm. 41), 67–81, hier 75.

Christi⁴⁷ nämlich ist „das wesentliche und ursprüngliche Fundament der christlichen Moral“ (VS 19), deren materiale Entfaltung und Ausdeutung dem jeweiligen geschichtlichen Horizont jedoch nicht entfliehen kann.⁴⁸

3.2 ... ist polyperspektivisch

Eine der großen Herausforderungen für die Theologische Ethik liegt zweifellos darin, die mehrdeutige Wirklichkeit in all ihrer vieldimensionalen Komplexität, individuellen Vielfalt und strukturellen Verworrenheit wahrzunehmen und ihr standzuhalten.⁴⁹ Diese wird sich nie in allen Facetten in einem in alle Richtungen abgeschlossenen objektiven Normensystem einfangen lassen, das jedem Menschen in jeder Situation gleichermaßen Sicherheit vermittelt, der Freiheit Orientierung gibt und Identität stiftet. Die Theologische Ethik ist daher unbedingt beansprucht, „den denkerisch vermittelten Brückenschlag zwischen den obersten sittlichen Prinzipien und konkret lebensnaher Praxis zu leisten.“⁵⁰ Oder in anderen Worten: Es geht darum, vom Norm- und Normalfall her zu denken, ohne den individuellen und konkreten Einzelfall, gerade auch in seiner Ausprägung als Extremfall, aus den Augen zu verlieren und die Grenzen wie Chancen menschlicher Handlungsmöglichkeiten zu bedenken. Das verlangt danach, „nicht stehenzubleiben bei der ethischen Qualifikation objektivierbarer Einzelakte, sondern im Bewußtsein der Mehrschichtigkeit jeder sittlichen Handlung in die Tiefe der einzelnen Lebensgeschichte hinabzusteigen.“⁵¹

Handlungstheoretisch muss es also darum gehen, menschliches Handeln nicht nur als generalisierbares Handeln einer objektivistischen Aktmoral, sondern vielmehr in ebendieser Mehrschichtigkeit und damit in seiner Polyperspektivität subjekt- und kontextsensibel wahrzunehmen. Hierzu braucht es ein denkerisches System, eine Rahmgebung und letztlich eine *Denkkultur des personal-Konkreten* und nicht nur kasuistisch-Konkreten. Die traditionelle Kasuistik nämlich, die es sich ebenfalls zum Anliegen gemacht hatte, jenem angesprochenen „Einzelfall mehr Geltung im engmaschigen Regelwerk normativer Ethik zu verschaffen“⁵², ist durch die Typisierung und Generalisierung moralischer Einzelfälle gerade an diesem Punkt des personal-Konkreten immer wieder gescheitert. Neben der Außen- und Betrachterperspektive ist daher immer auch die Innen- und Teilnehmerperspektive ausreichend wahrzunehmen.

⁴⁷ Nach *Günter Virt*, *Moraltheologie*, in: *NLchM* (1990) 522–535, hier 534 verdiene die Nachfolge Christi gegenüber allen anderen Konzeptionen eines Moralprinzips Theologischer Ethik den Vorrang.

⁴⁸ Vgl. *Jochen Sautermeister*, *Gelingende Identität als Zielperspektive Theologischer Ethik*, in: Daniel Bogner; Markus Zimmermann (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlagendiskussion* (SthE 154), Basel – Würzburg 2019, 359–375, hier 363.

⁴⁹ Vgl. *Alberto Bondolfi*, *Handeln in einer mehrdeutigen Welt* (Studiengang Theologie VIII), Zürich 2020.

⁵⁰ *Demmer*, *Fundamentale Theologie* (wie Anm. 39), 17.

⁵¹ *Peter Fonk*, *Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation* (SthE 65), Freiburg i. Br. – Wien 1995, 195 in Bezug auf Demmer.

⁵² *Katharina Klöcker*, *Kasuistik als Königsweg in die Konkretion? Überlegungen zu einer situationsgerechten Ethik*, in: Bogner; Zimmermann (Hg.), *Fundamente theologischer Ethik* (wie Anm. 48), 311–326, hier 315.

Dies verlangt viel ab, verunmöglicht bisweilen einfache und klare Antworten sowie abschließende Bewertungen und beginnt bereits bei der metaethischen Forderung nach *semantischem Feingespür* und damit mit der Frage, wie und mit welchen Worten und Kategorien Handeln beschrieben wird.⁵³ Hinzu kommt der Bedarf die vorhersehbaren⁵⁴ positiven und negativen, direkten und indirekten, (ir-)reversiblen *Folgen* des Handelns – und dies stets in Abgrenzung zu einem falschen und eindimensionalen „Teleologismus“ (VS 75; 76) – an möglichst klar formulierten Kriterien abzuwägen oder zumindest die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ihres Eintretens zu berücksichtigen.⁵⁵

Daneben sind aber auch die *situativen Umstände*⁵⁶ im Sinne einer „Betonung des Kontingenten und Veränderlichen, des Beiläufigen und des Akzidentellen“⁵⁷ wahrzunehmen und in eine polyperspektive Betrachtung menschlichen Seins und Handelns zu integrieren, ohne damit einer extremen Situationsethik oder einem rigorosen Relativismus das Wort zu reden. Denn ohne jeden Zweifel sind stets auch ein „universale[r] Prinzipienhorizont“⁵⁸ und die von der Kirche gelehrten Gebote und damit *objektive sittliche Normen* in ihrer ordnenden Funktion als weiterer zentraler Maßstab anzuerkennen und als orientierende wie auch entlastende Entscheidungshilfen zu achten (vgl. VS 76; GS 16). Hieran anschließend wird sich zugleich aber gegen jede legalistische Engführung Theologischer Ethik zu wehren, auf die Grenzen⁵⁹ der Befolgung von Normen hinzuweisen und zu beachten sein, dass moralische Normen erst dann „jene motivationsgenerierende, intentionale und handlungsleitende Wirkkraft entfalten, die das individuelle Handeln nicht als äußerliche Normobservanz qualifiziert, sondern es in seiner sittlichen Tiefendimension auszeichnet“, wenn sie „im je individuellen Aneignungsprozess [...] als subjektiv bedeutsam und stimmig erfahren werden“⁶⁰.

Zudem ist anzuerkennen, dass eine Handlung im Vollsinn als Selbstvollzug einer Person zu begreifen ist und damit die „Verleiblichung ihrer inneren Einstellungen, Überzeugungen oder Absichten“⁶¹ darstellt. Daher ist insbesondere die für eine Handlung konstitutive *intentionale Struktur*, das ‚Wozu‘ und damit eben die Absicht (lat. *finis operantis*) als subjektiver Handlungs- und Zielgrund sowie als klassische ‚Quelle der Moralität‘⁶²,

⁵³ Vgl. Demmer, *Fundamentale Theologie* (wie Anm. 39), 32. Diese Begriffssprache muss verständlich, plausibel und vermittelbar sein. Die verwendeten Begriffe müssen „normativ gehaltvoll, empirisch überprüfbar und praktisch operationalisierbar“ sein, so Bormann, *Überlegungen* (wie Anm. 9), 513.

⁵⁴ Vgl. hierzu kritisch Schockenhoff, *Grundlegung* (wie Anm. 14), 524.

⁵⁵ Vgl. Julian Nida-Rümelin, *Verantwortung*, Stuttgart 2011, 111; 113.

⁵⁶ Unter ‚Umständen‘ seien hier im Sinne Thomas von Aquins (vgl. STh I-II q. 7, 1; De malo q. 2, 9 ad 18) diejenigen akzidentellen Faktoren gemeint, „die zu der bereits sittlich geprägten actio lediglich hinzukommen und sie weiter bestimmen“ (Stephan Ernst, *Umgang mit moralischer Differenz. Ansatzpunkte in der Tradition der Moralthologie*, in: Konrad Hilpert [Hg.], *Theologische Ethik im Pluralismus* [StHE 133], Freiburg i. Br. 2012, 47–73, hier 54).

⁵⁷ Otfried Höffe, *Lexikon der Ethik*, München 2008, 283.

⁵⁸ Bormann, *Überlegungen* (wie Anm. 9), 514.

⁵⁹ Vgl. Ernst, *Umgang mit moralischer Differenz* (wie Anm. 56), 67: „Die Grenze ihrer Gültigkeit dagegen liegt dort, wo die Befolgung der Gesetzesnormen selbst zu unverhältnismäßigen oder kontraproduktiven Folgen führt und das Gut des Gemeinwohls, das durch sie geschützt werden soll, gerade untergraben wird.“

⁶⁰ Sautermeister, *Gelingende Identität* (wie Anm. 48), 365.

⁶¹ Eberhard Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 87.

⁶² Vgl. Gerhard Marschütz, *theologisch ethisch nachdenken*. Bd. 1: *Grundlagen*, Würzburg 2014, 99.

als ein weiterer wichtiger Maßstab zur Erklärung und Bewertung einer Handlung zu erachten, wobei zu sehen ist, dass die Grundintention von höherstufigen Absichten überformt werden kann. Von kirchenlehramtlicher Seite wird hierbei, und dies unter primärem Verweis auf die so genannten ‚in sich schlechten Handlungen‘⁶³, darauf aufmerksam gemacht, dass jedoch auch eine gute Absicht keineswegs die Ausführung böser Werke entschuldige, da der sittliche Charakter der menschlichen Handlung zunächst einmal und fundamental von dem durch den freien Willen vernunftgemäß gewählten Gegenstand und damit vom *Objekt* (lat. *finis operis*), das heißt von der äußerlich beschreibbaren Wirkung der menschlichen Handlung abhängig sei (vgl. VS 77–80). Darin wird nochmals exemplarisch greifbar, dass keine der bislang genannten Perspektiven für sich isoliert und als Maßstab menschlichen Handelns absolut zu betrachten ist, sondern dass sie zueinander und je nach Einzelfall gewichtend ins Verhältnis zu setzen sind.

Neben den genannten Perspektiven – Semantik, Folgen, Umstände, Prinzipien, Normen, Absicht, Objekt – sind aber allen voran die *involvierten Personen* zu berücksichtigen, um den Anspruch des personal-Konkreten einzulösen. Wer handelt und wer⁶⁴ steht der handelnden Person gegenüber? Neben den je spezifischen Zielgründen, Absichten und Motiven werden dann nämlich auch Maßstäbe wie der individuelle Wissensstand, Gefühle, Grundhaltungen sowie das subjektive Können⁶⁵ und Wollen relevant. Die Theologische Ethik also muss menschliches Handeln „aus dem Lebenszusammenhang der handelnden Person heraus“ interpretieren und „als Bestandteil ihrer Lebensführung“⁶⁶ verstehen, denn „[i]n der Handlung teilt sich der Handelnde mit.“⁶⁷

3.3 ... ist subjektensibel

Dies führt zu einem dritten Schlüsselcharakteristikum Theologischer Ethik. Denn spätestens hier wird deutlich, dass die neuzeitliche Wende zum Subjekt vor der Theologischen Ethik nicht Halt macht, sie vielmehr und im Zuge ihrer eben eingeforderten Polyperspektivität in die Pflicht nimmt. Theologische Ethik, Moraltheologie und Sozialethik gleichermaßen, hat sich am Menschen zu orientieren, jedoch nicht nur am Menschen als generalisiertes Individuum, sondern als konkret lebendes und handelndes „Vitalindividuum“⁶⁸, das heißt als Freiheits-, Sinnen- und Verantwortungswesen in seiner geschöpflichen Ausgangssituation, in seiner vielfachen biopsychischen und psychosozialen Be-

⁶³ Vgl. dazu prägnant *Rosenberger*, *Frei zu leben* (wie Anm. 7), 54 f.

⁶⁴ Die Bedeutung des in die Handlung Involvierten, obgleich nicht aktiv Handelnden, wird exemplarisch im traditionellen Lehrstück des ‚Rechts auf Wahrheit‘ greifbar. So könne dort nicht von einer sittlich verwerflichen Lüge gesprochen werden, wo der Belogene kein Recht auf die Wahrheit habe. Darüber hinaus sind natürlich noch weitere betroffene Personen zu berücksichtigen, was auf die Relevanz von Folgeabwägungen zurückverweist.

⁶⁵ Hiermit ist der Blick gleichsam sowohl auf das habituelle Können und damit die tugendethische Perspektive gelenkt als auch auf die internen und externen Bedingungsfaktoren individuellen Könnens.

⁶⁶ *Schockenhoff*, *Theologie der Freiheit* (wie Anm. 61), 87.

⁶⁷ *Rosenberger*, *Frei zu leben* (wie Anm. 7), 43.

⁶⁸ Dieser Begriff wird übernommen aus *Jochen Sautermeister*, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung* (SthE 138), Freiburg i. Br. u. a. 2013, dort z. B. 307 und geht zurück auf Gerfried W. Hunold.

dingt- und Determiniertheit⁶⁹, die uns die Humanwissenschaften vor Augen führen. *Neben der Objektivität und Kontextrelativität ist eben auch die Individualität menschlichen Handelns zu berücksichtigen*, so dass äußerlich scheinbar gleiche Handlungen theologisch-ethisch in vielfältiger Weise und durchaus unterschiedlich bewertet werden können.

Denn erst dann wird jene Vielzahl externer Bedingungsfaktoren – wie systemische Zwänge oder gesellschaftliche Wertevorgaben – und interner Bedingungsfaktoren – womit unterschiedlichste individuelle Vorgegebenheiten wie die frühkindliche Erziehung, ein fragiles oder verletztes Selbstwertgefühl, biographische Umbruchssituationen, der Einfluss anderer Menschen oder festgelegte Veranlagungen angesprochen sind – sichtbar, deren Wahrnehmung es im Einzelnen überhaupt erst ermöglicht, individuelles Können und Wollen sowie damit das Sein und Handeln des Vitalindividuums vor jeder vorschnellen Bewertung personal-subjektorientiert und damit in seiner individuellen Dynamik und Prozesshaftigkeit sach- und personengemäß zu verstehen und ihm dadurch besser, ja überhaupt erst gerecht zu werden.

Dieses Postulat ließe sich dann sogar noch um die Forderung erweitern, nicht nur besser zu verstehen, warum eine Person unter bestimmten Umständen auf eine bestimmte Weise handelt, sondern angesichts des stets möglichen Scheiterns menschlichen Seins und Tuns auch zu fragen: Wie kann sich das Vitalindividuum innerhalb seines subjektiv je unterschiedlich begrenzten, weil individuell und sozial verschiedentlich bedingten Entwicklungskorridors ändern, innerhalb dessen das *Individuum als Koproduzent und Mitautor seiner Entwicklung*⁷⁰ fungiert, und wie kann die Theologische Ethik es darin – gerade auch in der Konzeption moralischer Bildungsprozesse oder durch die Aufnahme von Impulsen christlicher Spiritualität – unterstützen?

Aus der Perspektive einer derart polyperspektivischen, personal-subjektsensiblen und ermöglichungsorientierten, weil individuelle Entwicklung anerkennenden Theologischen Ethik eröffnet sich die Möglichkeit, das Gleichgewicht zwischen objektiver Vorgabe, entgegen einer unbedachten Verharmlosung und einem falschen Subjektivismus und Relativismus, und subjektiver Vertiefung, entgegen einem einseitigen moralisierenden Rigorismus und einer objektivistischen Aktmoral, zu wahren. So verstandene Theologische Ethik erkennt dem *Verstehen den Vorrang vor dem Bewerten* zu und verortet objektive Vorgaben stets vor dem Horizont der jeweiligen subjektiven Seins- und Handlungswirklichkeit als Ganzer. Vor jeder, nicht selten vorschnellen oder gar abschließenden morali-

⁶⁹ Gemeint ist hiermit die Vielfalt und Summe an personalen, biographischen, leibseelischen, sozialen, kulturellen, lokalen, politischen oder auch ökonomischen Ermöglichungs- und Realisierungsbedingungen menschlichen Seins und Handelns.

⁷⁰ Im Rekurs auf eine Entwicklungspsychologie der Lebensspanne lässt sich moralische (Selbst-)Entwicklung näherhin als ein lebenslanger, modifizierbarer, selbstreferentieller, aktionaler, intentionaler und kontextgebundener sowie damit multifaktoriell bedingter, jedoch zugleich begrenzter und biografischer, vom Können und Wollen des Vitalindividuums und der Erfahrung subjektiver Bedeutsamkeit abhängiger Werdeprozess bestimmen, der kontinuierlicher (Selbst-)Formung und (Selbst-)Bildung sowie der Befähigung hierzu bedarf. Vgl. grundlegend *Werner Greve*, Selbst und Identität im Lebenslauf, in: Jochen Brandtstädter; Ulman Lindenberger (Hg.), Entwicklungspsychologie der Lebensspanne. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2007, 305–336, hier v. a. 321 f.

sehen Verurteilung wird sie die Möglichkeit zu positiver Entwicklung unter Hinweis auf deren moralische Qualität nicht nur hervorheben, sondern auch unterstützen, und menschliches Sein und Tun als potentielle Selbstentwicklungsaufgabe verstehen.

4. Fazit: Theologische Ethik als Brückenfach im „Schatten des Grübelns“ (Demmer)

Gewiss ist im Fazit zu konstatieren, dass im Zuge der erfolgten Gewichtungen vieles unerwähnt bleiben musste, was ebenfalls zur Sprache kommen müsste: die Spiritualität als Impulsquelle der Theologischen Ethik, der interkonfessionelle und ökumenische⁷¹ sowie der weitere intradisziplinäre Bezugshorizont, das spannungsvolle Miteinander von Empirie und Ethik,⁷² Hinweise auf drängende Fragestellungen der angewandten Ethik.

Im Kern ging es jedoch darum zu zeigen, dass Theologische Ethik (1) Glaube und Vernunft nicht als Gegensätze sieht, (2) dass sie immer wieder neu um ihr spezifisch theologisches Profil ringen muss, (3) dass sie ihre vielfältige Rückgebundenheit auf traditionelle und kirchliche Quellen sowie ihre Verwiesenheit als Integrationswissenschaft in kreativer und kritischer Weise fruchtbar macht, (4) dass sie dadurch *Brücken* schlägt, nicht nur zwischen Moraltheologie und Sozialethik, sondern auch zwischen Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft, zwischen Glauben, Erfahrung und Vernunft, zwischen Theorie und Praxis, zwischen den theologischen und nichttheologischen Quellen und Bezugswissenschaften sowie zwischen objektiver und subjektiver Betrachtung und (5) dass es daher zu ihrer wesentlichen Aufgabe gehört, „das Ganze der menschlichen Handlungswirklichkeit“⁷³ zu analysieren sowie menschliches Sein und Handeln vor jeder vorschnellen Bewertung polyperspektivisch, das heißt insbesondere situationsgerecht und subjektsensibel in den Blick zu nehmen und gelingens- und einsichtsorientiert anzuleiten.

Dabei sollte die Theologische Ethik selbst stets demütig bleiben, zum einen weil sittliche Einsicht und moraltheologische Reflexion niemals endgültig abgeschlossen sind,⁷⁴ zum anderen weil sie nicht der einzige Ort⁷⁵ theologisch-ethischer Reflexion ist. Theologische Ethik braucht Differenzierung und weiß zugleich um ihre Begrenztheit und Bezogenheit angesichts der Komplexität und Mehrdeutigkeit menschlicher Handlungswirklichkeiten. Sie ist sich ihrer „Verantwortung für das Lebbar“ bewusst, denn „ein

⁷¹ Vgl. hierzu *Thomas Weißer (Hg.)*, Ökumenische Ethik (SthE 153), Basel – Würzburg 2019.

⁷² Vgl. hierzu *Walter Schaupp (Hg.)*, Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik (SthE 142), Freiburg i. Br. 2014.

⁷³ *Gerfried W. Humold*, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, aktual. Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1993, 177–195, hier 177.

⁷⁴ Vgl. *Konrad Hilpert*, Die Fragestellung der Moraltheologie, in: *ders.; Leimgruber (Hg.)*, *Theologie im Durchblick* (wie Anm. 6), 134–147, hier 145.

⁷⁵ Vgl. *Vogt*, *Sozialethik* (wie Anm. 6), 157. Neben dem universalen und partikularen kirchlichen Lehramt und dem weiten Bereich der Wissenschaft ist hier gerade auch auf die vielen Verbände, auf ehren- und hauptamtliches Engagement, auf Pastoral und Bildung, eben auf die Praxis sittlichen Handelns hinzuweisen.

ethischer Rigorismus ist dem christlichen Denken fremd.“⁷⁶ So hat sich der „Schatten des Grübelns“⁷⁷ und der „denkerische Vorbehalt“ immer wieder neu über alle versucherische Klarheit zu legen.

As a systematic discipline Theological Ethics is currently challenged by all sorts of intensification-, differentiation- and pluralization-processes. Ahead of any material concretion there is a need of self-assurance about the own work. This reflection will take place in three steps: At the start some basic features of Theological Ethics will be treated. This will be followed by clarifying the relationship between reason and faith for moral reasoning. According to the mentioned adjectives in the title three key-characteristics of a modern Theological Ethics will be developed, which perceives the settings of the Second Vatican Council as well as the reality of human action as a whole.

⁷⁶ Demmer, Methodenlehre (wie Anm. 2), 12.

⁷⁷ Hier und im Folgenden Demmer, Fundamentale Theologie (wie Anm. 39), 38 f.