

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

Das Zweite Vatikanum hat mit seinem Ruf nach einer zeitgemäßen Theologie die Suche nach einer neuen Gestalt der Moraltheologie im deutschen Sprachraum nachdrücklich beeinflusst. Emblematisch für die Neuorientierung, die mit einer Ablösung von der Neuscholastik einherging, war die Reflexion der Moraltheologie als »autonome Moral« (Alfons Auer). Doch haben sich die Zeiten in den 50 Jahren seit dem Ereignis des Konzils nicht geändert? Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen lassen darauf schließen und sie fordern die Moraltheologie zu einer Reflexion darüber heraus, ob ihr Instrumentarium angemessen ist, um auf die Probleme der Zeit reagieren zu können.

Ein Rückblick soll daher kurz in Erinnerung rufen, auf welche gesellschaftlichen Entwicklungen die »Autonome Moral« zu ihrer Zeit reagierte. In einem zweiten Schritt werden dann einige gesellschaftliche Veränderungen der letzten Jahre beschrieben. Ein dritter Abschnitt skizziert exemplarisch einige Herausforderungen, denen sich die Moraltheologie in dieser Situation stellen muss.

1. Rückblick

Das Zweite Vatikanische Konzil, das selbst auf vorausgehenden theologischen Entwicklungen aufbaute, regte die Moraltheologie zu einer methodischen Kursänderung an.¹ So forderte es eine stärkere biblische Grund-

¹ Hinweise auf die Hintergründe gibt *Albert Raffelt*, *Nouvelle Théologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg i. Br. (Sonderausgabe) ³2006, 935–937; Für Vorläufer in der Moraltheologie vgl. u. a. *Rupert Grill*, *Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie: Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil (Studien zur theologischen Ethik 122)*, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br., Wien 2008; *Eberhard Schockenhoff*, *Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moraltheologie. 50 Jahre »Das Gesetz Christi«*, in: *Studia Moralia* 42 (2004) 9–3.

legung der Moraltheologie: Nicht mehr von einer überzeitlich gedachten Struktur der Welt sollten moralische Normen abgeleitet werden; vielmehr ging es darum, aus dem Geist des Evangeliums das verantwortliche Handeln der Christen in der Welt grundlegend zu inspirieren.² Eine eher induktive Denkweise löste eine stark deduktive ab. Das Zweite Vatikanum verlangte auch eine stärkere Beachtung der Eigenständigkeit der Wirklichkeit und damit eine intensive Berücksichtigung empirischer und moralischer Erfahrungen.³ Gesetzmäßigkeiten, die sich im Bereich der Psyche, der Gesellschaft, der Kultur, der Ökonomie etc. erkennen lassen, wurden zur beachtenswerten Grundlage für sachgemäße Urteile und für die Gestaltung von Rahmenbedingungen für ein gelingendes Leben. Darüber hinaus wies das Zweite Vatikanische Konzil auf die Rolle des Gewissens hin, das als Ausdruck der Freiheit und der sittlichen Bindung des Einzelnen an das Gute gedacht wurde, als Stimme Gottes in jedem Menschen, als Ruf in die Verantwortung⁴, und es betonte die Religionsfreiheit und die Möglichkeit, dass auch die Menschen, die ohne eigene Schuld noch nichts vom Evangelium gehört hatten, ewiges Heil erlangen können.⁵

Aufbauend auf diesen Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zwei Generationen von Moraltheologen ihre Disziplin neu reflektiert

² Vgl. Dekret über die priesterliche Ausbildung »Optatam totius«, in: *Peter Hünermann* (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg, Basel, Wien 2004, 305–332, Nr. 16,2. Als Beispiel für den methodischen Ort, den die Biblexegese bei der Methode der ethischen Urteilsfindung daraufhin eingenommen hat, s. *Johannes Gründel* (Hg.), *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral 1. Grundlegungen*, Düsseldorf 1991, 10–11.

³ Vgl. *Dietmar Mieth*, *Moral und Erfahrung*, Bd. 1, *Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue. ⁴1999; *ders.*, *Moral und Erfahrung*, Bd. 2, *Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue. 1998; *Karl Golser*, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Wien 1975; *Josef Römel*, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Bd. 1, *Grundlagen*, Freiburg i. Br. 2008, 15–25.

⁴ Vgl. *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et Spes«*, in: *Peter Hünermann* (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg, Basel, Wien 2004, 592–749, Nr. 16.

⁵ In unserer aktuellen Gesellschaft müsste man diese Frage in einem weiten Sinn diskutieren und sie auch auf die Christen anwenden, die nur einen Teil der überlieferten kirchlichen Lehre bejahen können oder in eklektizistischer Weise vom Angebot religiöser Gemeinschaften Gebrauch machen.

und entfaltet.⁶ Mit diesem Bemühen verbanden sie das Anliegen, die Lehre vom sittlichen Handeln aus christlichem Geist im Hinblick auf die Strukturen der modernen Zeit weiter zu denken. Franz Böckle formulierte entsprechend:

»[Theologie] hat sich ihrem Gegenstand, der Offenbarung Gottes in der Geschichte, zu stellen und von daher nach den Methoden zu fragen, mit denen sie ihre Erkenntnisse vor dem *heute fragenden* Menschen überzeugend vermitteln kann. Da dieser Mensch unausweichlich von wissenschaftlichen Erwartungen mitgeprägt wird, muss sie diesen Erwartungen die gebührende Beachtung schenken.«⁷

Es war also insbesondere die Prägung der Menschen durch die modernen Wissenschaften und die von ihnen hervorgebrachten Erkenntnisse, die einen neuen Stil der Moraltheologie nötig machte: Sie musste ihre als binnenkirchlich wahrgenommene, rein metaphysisch-philosophische Denkweise für Ergebnisse anderer Wissenschaftsdisziplinen öffnen und die Sprache dieser Wissenschaften sprechen lernen, um in einen Diskurs treten zu können. Dieses Anliegen begründete sich auch darin, dass die Moraltheologie einen universalen Anspruch vertritt, nicht nur für Christen, sondern für alle Menschen sinnvolle Normen aufzeigen zu wollen. In diesem Sinn hob Böckle hervor: »Die christliche Botschaft erträgt daher keine sektiererische Verengung. Sie will *universale Botschaft für alle Menschen* sein.«⁸ Glaube und Handeln sollte die Moraltheologie daher »unter dem speziellen Aspekt der Öffentlichkeitsgeltung« thematisieren, ihre Reflexionen also in einer Weise darbieten, die im jeweiligen Kontext verstanden wird.⁹

Diese Öffnung der Moraltheologie für die wissenschaftlichen Diskurse führte zu einer immensen Aufbruchstimmung. Die verschiedensten Anwendungsbereiche wurden durch die Moraltheologie erschlossen, das Gespräch mit allen Disziplinen gesucht: Ethik in der Medizin, Medienethik, interkulturelle Ethik, Ethik im Umfeld der Genetik und viele weitere Bereiche wurden aufgefächert. Merkmal der neuen Moraltheologie war der

⁶ Vgl. Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethik – autobiographisch* 2 Bde., Paderborn u. a., 2007– 2009.

⁷ Franz Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 14f.

⁸ Böckle, *Fundamental-moral* (s. Anm. 7), 17.

⁹ Vgl. Böckle, *Fundamental-moral* (s. Anm. 7), 17f.

Versuch, zuerst das allen Menschen Gemeinsame zu suchen: das Streben danach, dass das Leben gelingen möge; das Interesse daran, das Sachgemäße erkunden zu wollen und daher die Ergebnisse der Sozial-, Human- und Naturwissenschaften wahrzunehmen und in die persönlichen Überlegungen einzubeziehen.

Dieser moraltheologische Ansatz wurde unter dem Stichwort »Autonome Moral« bekannt, ein Begriff, den Alfons Auer in Reaktion auf Kritik und aufgrund der Anregung von Dietmar Mieth durch den Zusatz »im christlichen Kontext« präzierte.¹⁰ Autonom wurde die Moral von Alfons Auer genannt, weil er voraussetzte, dass die ontologisch grundgelegten Ordnungszusammenhänge in der Welt, die er als »Rationalität der Wirklichkeit« bezeichnet, von jedem Menschen dank seiner Vernunftstruktur erkannt und dass die sich aus ihr aufdrängenden sittlichen Forderungen in einem Dreischritt von humanwissenschaftlicher Grundlegung, anthropologischer Integrierung und ethischer Normierung bestimmt werden können.¹¹ Pointiert formulierte Alfons Auer: »Der Christ ist zunächst Mensch wie jeder andere auch; es gibt für ihn kein eigenes ethisches Einmaleins.«¹² Mochte auch der Kontext ein anderer sein, in dem die Christen *formaliter* zu ihren Einsichten kamen, nämlich der Kontext der Glaubensgemeinschaft, der Sache nach – *materialiter* – waren die so gefundenen Normen nicht notwendigerweise von denen anderer Menschen zu unterscheiden.

Diese »Autonome Moral« hat in der Folgezeit einige Kritik erfahren – von Moraltheologen und von Seiten des Kirchlichen Lehramts. Dabei dominierte die Anfrage, ob nicht eine zu starke Angleichung an die Welt stattfinde.¹³ Es wurde beanstandet, dass das Proprium des Glaubens nicht angemessen bestimmt sei und dass das Theologische als treibende Kraft zu

¹⁰ Vgl. Konrad Hilpert, Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik, Düsseldorf 1980, 558. Zur Formulierung »im christlichen Kontext« vgl. Dietmar Mieth, Autonome Moral im christlichen Kontext, Orientierung 40 (1976) 31–34; Wolfgang Nethöfel, Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Kirche und Konfession 26), Göttingen 1987, 98–99.

¹¹ Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf² 1984, 32–48.

¹² Auer, Autonome Moral (s. Anm. 11), 212.

¹³ Diese Bedenken finden sich nicht explizit, aber doch in Form einer Anspielung bei Johannes Paul II., Veritatis Splendor an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (6. August 1993), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bi-

wenig bedacht werde.¹⁴ Weiter wurde eingewendet, dass der Glaube doch eine bestimmte Prägung des Vernunfturteils mit sich bringe; dann könne man aber angesichts der Faktizität eines Pluralismus der Weltauffassungen nicht von einer einzigen, allgemeinen Vernunft ausgehen¹⁵; vielmehr würde die christlich geprägte Vernunft eine spezifische Auswahl aus den möglichen vernünftig begründbaren Einsichten treffen und ihren Entscheidungen zugrunde legen.¹⁶ Die Diskussion zu diesem Thema ist vielfältig und kann hier nicht annähernd angemessen wiedergegeben werden.¹⁷

schofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Bonn 1993, Kap. II, insbes. Nr. 29 und 36.

¹⁴ Vgl. z. B. *Hilpert*, Ethik und Rationalität (s. Anm. 10), 564–567; *Klaus Demmer*, Fundamentale Theorie des Ethischen, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1999; *Hans Rotter*, Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart, Graz, Wien, u. a. 1977.

¹⁵ In diesem Sinn bemerkt Klaus Demmer: [Vernunft, die durch den Glauben erleuchtet ist], »bleibt zwar immer Vernunft, aber sie operiert unter geänderten transzendentalen Bedingungen. Indem sie anthropologische Ziel- und Leitvorstellungen des Glaubens in die gemeinsame menschliche Natur als Vorgegebenheit hineinprojiziert, erstellt sie Bedingungen für Normativität.« (*Klaus Demmer*, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br., Wien 1989, 74), oder prägnant: »Es gibt kein natürliches Sittengesetz, das von Glaubensannahmen, welcher Art und Dignität auch immer, frei wäre.« (*Klaus Demmer*, Der dreifaltige Gott und die Moral – Eine immer neue und niemals abgeschlossene Frage, in: *Wilhelm Guggenberger, Gertraud Ladner* [Hg.], Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, Münster 2002, 111–127, 114).

¹⁶ »Bestimmte Güter und Werte, wie etwa die Unantastbarkeit der Personwürde, werden dadurch für das christliche Handeln fundamental und unverzichtbar, andere [...] verlieren an Bedeutung. Mit anderen Worten: Aus dem christlichen Sinnhorizont können zwar nicht *unmittelbar* konkrete Handlungsnormen abgeleitet werden. Sehr wohl führt er aber zu »neuen, vertieften Bewertungen dessen, was als das jeweils Dringlichere, Bessere und Höhere anzusehen ist.« (*Hans-Günter Gruber*, Autonome Moral oder Moral der Autonomie? Zur Diskussion um das Proprium einer theologischen Ethik, in: *Stimmen der Zeit* 211 [1993] 698–699). Vgl. die entsprechenden methodischen Hinweise bei *Wilhelm Korff*, Theologische Ethik. Eine Einführung, Freiburg, Basel, Wien 1975, 78. Dort beschreibt er als Aufgabe der theologischen Ethik, »das Gesamt der konkreten Vernunft menschlichen Handelns nochmals auf dieses ihr durch Gottes Handeln selbst gesetzte, letzte ethische Richtmaß hin zu reflektieren und die aus diesem Wurzelgrund erwachsende geschichtliche Vielfalt von Lebensstilen, Ethosformen und Innovationen auf ihre christliche Gestalt hin zu prüfen.« Vgl. auch *Hans Schelkshorn*, Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskursethische Bemerkungen zur moralthologischen Debatte um eine »autonome Moral im christlichen Kontext«, in: *Adrian Holderegger* (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Br., Freiburg i. Ue. 1996, 239–260.

¹⁷ Für einen detaillierten Einblick in diese Thematik vgl. *Böckle*, Fundamentalmoral (s. Anm. 7), 261–304; *Martin Honecker*, Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980) 325–344; *Bernhard*

Die radikale Zuwendung der Moralthologie zur Welt und zu den Wissenschaften nach dem II. Vatikanum sowie ihr Festhalten an einem allen Menschen gemeinsamen Kern haben dazu geführt, dass man auch heute vielfach die Argumentation und die Normen der Moralthologie nicht von jenen einer philosophischen Ethik unterscheiden kann. Dies kann kritisiert werden, es hat aber auch seinen guten Grund. So macht der Philosoph Robert Spaemann auf die methodische Trennung zwischen Grundlegung und spezieller Ethik in der Moralthologie aufmerksam und hebt in dieser Trennung auch die philosophische Gestalt der speziellen, normativen Ethik hervor:

Wo von der das Handeln des Christen tragenden und motivierenden Gesinnung gehandelt wird, da geschieht dies in Anknüpfung an die Aussagen der theologischen Dogmatik [...] Am Anfang des christlichen Lebens steht so beispielsweise das Wort Christi: ›Ich will dich nicht verurteilen. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr.‹ [...] Wenn es aber zum speziellen Teil kommt, zu den inhaltlichen Normen einer christlichen Ethik, dann wechselt die Methode [...] In der Reflexion auf die Normen sittlichen Verhaltens und deren Begründung ist sie Moralphilosophie und war es immer.¹⁸

Damit macht Spaemann deutlich, weshalb der Ansatz der »Autonomen Moral« im normativen Bereich berechtigterweise zu ihrer äußerlichen Verwechselbarkeit mit einer philosophischen Ethik beigetragen hat. Meist gilt diese ausschließliche Grundlegung der »Autonomen Moral im christlichen

Stöckle, Glaube und Vernunft. Überlegungen zum Selbstverständnis christlicher Ethik, in: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 13–19; *Eberhard Schockenhoff*, Die Moralthologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falsch gestellten Alternative, in: *Congregazione per la dottrina della fede* (Hg.), *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica »Veritatis splendor«*, Città del Vaticano 2006, 120–143; *Hans Günther Türk*, Gottesglaube und autonome Vernunft. Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die »autonome Moral«, in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983) 395–413; *Bruno Schüller*, Eine autonome Moral, was ist das?, in: *Theologische Revue* 78/2 (1982) 103–106; *Josef Fuchs*, Autonome Moral und Glaubensethik, in: *Theologisches Jahrbuch* (1980) 54–75; *Hilpert*, Ethik (s. Anm. 10) sowie den Überblick über die Rezeption der Autonomen Moral unter dem Titel »Die umstrittene Rezeption der Autonomie – Vorstellung in der katholisch-theologischen Ethik« in *Auers Nachtrag in der zweiten Auflage seines Buches »Autonome Moral und christlicher Glaube«* (s. Anm. 11), 205–239.

¹⁸ *Robert Spaemann*, Wovon handelt die Moralthologie? Bemerkungen eines Philosophen, in: *Wilhelm Ernst, Konrad Feiereis, Siegfried Hübner, Joseph Reidl* (Hg.), *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1982, 141–159, 141f.

Kontext« in der praktischen Vernunft als unumstritten. Entsprechend argumentiert Franz-Josef Bormann, dass man jede moralische Forderung mit der Vernunft begründet, die vor der Vernunft gerechtfertigt werden muss. Der Glaube habe keinen privilegierten Zugriff zur sittlichen Erkenntnis und der Gottesbegriff keine konstitutive Funktion innerhalb der normativen Ethik.¹⁹ Ein Verzicht auf diese Grundlegung durch die Vernunft würde zu einem blinden Fideismus führen, der weder der moraltheologischen Tradition entspreche, noch dem christlichen Offenbarungsverständnis gerecht werde. Bormann beruft sich dafür auf die Aussage der Enzyklika »*Fides et ratio*«: »Die Offenbarung mit ihren Inhalten wird niemals die Vernunft bei ihren Entdeckungen und ihrer legitimen Autonomie unterdrücken können« (Nr. 79), denn: »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. Aberglauben verkürzt zu werden« (Nr. 48).²⁰ In diesem Sinn ist die »Autonome Moral« mit ihrem Postulat der Vernunftgemäßheit jeder ethischen Entscheidung eine Hüterin des Naturrechtsgedankens im Sinne einer vernunftbasierten Moral und zugleich eine Vertreterin der kirchlichen Forderung nach einer universal gültigen Ethik.²¹

¹⁹ So auch bei Schockenhoff, *Moraltheologie* (s. Anm. 17), 120.

²⁰ Franz-Josef Bormann, *Theologie und »autonome Moral«*. Anmerkungen zum Streit um Universalität und Partikularität moralischer Aussagen in theologischer und philosophischer Perspektive, in: *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 481–505, 504–505 und Fn. 135 mit den Zitaten aus *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Fides et ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (14. September 1998), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn 1998. Zum Unterschied zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang vgl. Christoph Baumgartner, *Theologische Ethik ohne Theologie? Zur Beurteilung theologisch-ethischer Reflexion moralischer Herausforderungen des Pluralismus im Hinblick auf ihren Bezug zur Theologie*, in: *Concilium* 42 (2006) 169–179, 173. Für die Frage nach den Möglichkeiten eines konstruktiven Dialogs in pluralistischer Gesellschaft vgl. Thomas M. Schmidt, *Vernünftiger Pluralismus – irrationaler Glaube? Säkularisierung und die Zukunft der Religion*, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (2/2011) 90–100.

²¹ Karl-Wilhelm Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 35), Münster 1998, 107–121; ausführlicher in: Konrad Hilpert, *Freiheit als Grundlage der Moral. Naturrecht – unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsverständnisses neu gelesen*, in: Johannes Hoffmann (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen* (Symposium: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen; Bd. 1), Frankfurt a. M. 1991, 75–103. Vgl. auch »Was die Kirche der

Trotzdem sieht Bormann auch das Defizit, dass die stark normative Ausrichtung der Moralthologie trotz ihrer grundsätzlichen Berechtigung nicht mehr den Erfordernissen unserer Gegenwart entspreche. Eine Ergänzung sei daher gefragt. Doch warum bedarf es dieser Ergänzung? Welche Entwicklungen in der Gesellschaft werfen die Notwendigkeit neuer Überlegungen auf?

2. Neue gesellschaftliche Entwicklungen

Die Zeit um das Zweite Vatikanum war von einer positiven Aufbruchsstimmung gekennzeichnet. Die Arbeit der Moralthologie konnte verstanden werden als eine Mitgestaltung der modernen Welt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in der die technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen zu einem freien, verantwortlichen Leben unter immer besseren Lebensbedingungen verhelfen konnten, in denen das menschlich Mögliche und Sinnvolle abgesteckt werden musste und auch konnte. Diese technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen gingen im Laufe der Jahrzehnte jedoch mit einer immer stärker zunehmenden Differenzierung und Funktionalisierung einher, die auch weite Lebensbereiche der Menschen erfasste.²² Diese veränderten Rahmenbedingungen des Lebens fordern heute neue Grundhaltungen in der Gesellschaft und stellen andere menschliche Fähigkeiten in den Mittelpunkt. Aus der Vielzahl der beobachtbaren Veränderungen seien im Folgenden exemplarisch drei Bereiche herausgegriffen, die für die Begründungsstruktur der Moralthologie in besonderer Weise relevant erscheinen.

Ein erster Aspekt der gesellschaftlichen Veränderung ist die Ausdifferenzierung und Internationalisierung der beruflichen Bildung und Tätigkeit aufgrund der mit den technischen und weltwirtschaftlichen Entwick-

Welt zu geben hat, ist nicht eine private Musterwelt, die in Wahrheit sehr schnell wieder eine recht typische menschliche Welt werden würde, wie alle Versuche dieser Art in der Geschichte zur Genüge bewiesen haben.« (*Joseph Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Dogma und Verkündigung, München, Freiburg i. Br. 1973, 183–204, 203*).

²² Als Zeugnis für das zunehmende Bewusstsein der bevorstehenden Probleme in den 1980er Jahren vgl. *Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2, München* ³2002.

lungen einhergehenden Zunahme an Mobilität. Diese eröffneten dem Einzelnen größere Freiräume, doch forderten sie zugleich auch ein immer höheres Maß an persönlicher Verantwortung ein. Die Umstrukturierung der Berufs- und Lebenswelt führte zu einer Zunahme an unvorhersehbaren, individualisierten Lebensläufen. Die gestiegene Zahl der Single-Haushalte zeugt von der veränderten Lebensweise.²³

Die Individualisierung der Lebensentwürfe erfordert eine gewisse Konzentration auf die eigenen Interessen; die Fähigkeit zur Fokussierung ist geradezu notwendig, um aus der Vielfalt der Wahlmöglichkeiten den eigenen Lebensweg bestimmen zu können. Die Orientierung an den persönlichen Interessen wurde sogar zum ethischen Modell, zum Beispiel in der Minimaethik von Norbert Hoerster, die von der Herausforderung zeugt, »Ethik in einer egoistischen Zeit« zu betreiben.²⁴ Hoerster gelangt in seiner Minimaethik zwar durchaus zu allgemein kompatiblen ethischen Grundsätzen, die etwa mit denen der zweiten Tafel des Dekalogs übereinstimmen, weil sie auf Grundbedürfnisse und Grundvoraussetzungen des Lebens aller Menschen antworten. Doch ist ihre Begründung nicht eine ethische im Sinne der Universalität jeder Ethik, sondern ein rein ich-bezogenes Interessenskalkül. Diese Konzentration auf das persönliche Interesse hat durchaus ihre positive Seite: Man kann sie als eine gewisse Freisetzung ins Eigene erfahren, wenn beispielsweise die durch religiöse Tradition aufgezwungene Solidarität durch eine frei gewählte Solidarität ersetzt wird, wie Erny Gillen das beschreibt. Es besteht allerdings zugleich die Gefahr der ins Extrem gehenden Entwicklung: Dann kommt es zu einem »Tanz ums goldene Selbst«²⁵ und die Sorge um die Mitmenschen geht verloren.

Die Ausdifferenzierung der Arbeits- und Lebenswelt hat außerdem eine starke Funktionalisierung der einzelnen Lebensbereiche gebracht, die voneinander relativ unabhängig organisiert werden und ihre jeweiligen und

²³ Vgl. das Ansteigen der Einpersonenhaushalte 1985 (27 %) bis 2011 (36 %) in Österreich nach Angaben der Statistik Austria; siehe online: www.statistik.at (7.11.2012).

²⁴ Diesen treffenden Titel formuliert *Stephan Ernst*, Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers neuem Buch »Wie sollen wir leben?«, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 319–330.

²⁵ Vgl. *Erny Gillen*, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989, 30–31. Dass der egoistische Lebensstil auf die Dauer kontraproduktiv wirkt und sich langsam, aber sicher gegen den Menschen selbst richtet, wird weithin erkannt. Vgl. *Ernst*, Ethik (s. Anm. 24), 319–330.

teilweise kontrastierenden Ansprüche an den einzelnen Menschen stellen. Die Eigendynamik der öffentlichen Lebensbereiche (Arbeit, Wirtschaft, Wissenschaften, Politik) wird als strukturelle Macht auch im Privatleben (Familie, Freizeit) wirksam, indem sie die Forderung stellen, sich ihren Gesetzmäßigkeiten gemäß zu verhalten, d. h. die persönlichen Möglichkeiten so zu arrangieren, dass ein Funktionieren der öffentlichen Bereiche optimiert wird.

Diese strukturellen Bedingungen können, wenn sie überwiegen, dem Einzelnen das Gefühl vermitteln, nur ein Rädchen in einem großen, nicht persönlich steuerbaren Getriebe zu sein. Dies wird besonders spürbar, wo sich die persönliche Lebenssituation als gefährdet darstellt. Der in unserer Gesellschaft eingetretene Wohlstand hat zu einer gewissen Sättigung mit Gütern geführt, die in der Nachkriegszeit und der damit verbundenen wirtschaftlichen Aufbauarbeit unter großem Einsatz erst geschaffen wurden. Doch manche Menschen spüren, dass es Mühe macht, den Standard zu halten; andere fallen aufgrund der weltwirtschaftlichen Strukturen in Arbeitslosigkeit oder erlangen trotz Arbeit nur ein Mindesteinkommen, mit dem sie sich und ihrer Familie kaum ein angemessenes Leben ermöglichen können. Selbst die ökonomisch Erfolgreichen spüren die Grenzen des Wirtschaftssystems, z. B. durch finanziellen Erfolgszwang im Management oder schwer übersehbare Bereiche rechtlicher Haftung wie etwa bei manchen medizinischen Leistungen. Dies kann – im Unterschied zum Aufbruchgefühl der Nachkriegszeit – das Gefühl hervorrufen, den Strukturen der modernen Welt und den Zwängen, die diese für das Alltagsleben mit sich bringen, ausgeliefert zu sein und einen eingeschränkten Gestaltungsspielraum für selbstbestimmtes Handeln zu besitzen.

Wo dieses Lebensgefühl mit Resignation angesichts der Übermacht der herrschenden Strukturen einhergeht («die Forscher oder die Politiker tun ja doch, was sie wollen»; «die Normen werden von der Wirtschaft diktiert, von den Wissenschaftlern bestätigt, von den Gesetzgebern verkündet»), wird ethisch verantwortliches Engagement in Frage gestellt und in der subjektiven Wahrnehmung schränkt sich der Wirkungskreis des einzelnen Handelnden auf den Privatraum ein²⁶, so dass nur noch eine auf diesen

²⁶ Zur demokratiekritischen Diskussion über Ohnmachtserfahrungen vgl. beispielsweise *Wilhelm Schmid*, Politik und Lebenskunst – im Anschluss an den späten Foucault, in: *Karlheinz*

Privatbereich beschränkte Tugendethik Platz zu haben scheint. Ein Engagement in den Strukturen selbst erscheint weniger erfolgsversprechend als eines in der die öffentlichen Strukturen ergänzenden oder kritisierenden Arbeit, etwa von NGOs.²⁷

Der angesichts solcher struktureller Umstände verstärkte moralische Rückzug ins Private wirkt sich auch im selektiven Umgang mit kulturellen und religiösen Bräuchen aus. Gemeinsame moralische und religiöse Orientierungen werden vielfach durch eine individuelle und oft eklektische Orientierungssuche innerhalb der großen Zahl an Spiritualitätsformen ersetzt.²⁸

Die Pluralisierung der Handlungsorientierungen und der spirituellen Leitbilder führt in zunehmendem Maß dazu, dass von einer gemeinsamen ethischen Basis, einem gemeinsamen Grundverständnis des Menschen und seiner Ziele nicht mehr selbstverständlich ausgegangen werden kann. Angesichts der Pluralisierung der Vorstellungen, die oft insbesondere in medizinischen und bioethischen Fragen, aber auch in solchen der Erziehung und Bildung konflikthaft deutlich werden, wird es zu einer Herausforderung, über anthropologische Perspektiven und die damit verbundenen Sinnfragen zu sprechen und zu einer Dialogkultur beizutragen, die sich nicht auf die Bereiche einschränkt, die derzeit als »common sense« gelten, wie naturwissenschaftliche oder wirtschaftliche Logiken.

Barck, Richard Faber (Hg.), *Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen*, Würzburg 1999, 159–170, 143. Für eine Untersuchung, wie individuelle Konstanten in die Institutionenbildung eingehen, vgl. *Dominik Bertrand-Pfaff*, *Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Institutionen: Mit einem Blick auf das Compassionmotiv* (Forum Sozialethik 10), Münster 2012.

²⁷ Für die stete Zunahme an NGOs vgl. den graphischen Überblick von Statista mit Quellenmaterial der UNO, online: de.statista.com/statistik/daten/studie/158268/umfrage/entwicklung-der-anzahl-von-ngos-weltweit-seit-1948/ (12.8.2012).

²⁸ »Es gehört wohl zu den bemerkenswertesten Phänomenen dieser funktional geprägten Gesellschaft, dass in ihr das Mythische, das Mystische und das Nichterklärbare nicht nur nicht überwunden ist, sondern in einer kritischen Umkehrung der Moderne sogar einen neuen und überaus hohen Stellenwert erhält, ein Phänomen, das zur Ambivalenz der Moderne zu gehören scheint.« (Wilhelm Ernst, *Theologische Ethik im Anspruch der Moderne. Zur Begründung und Entfaltung christlicher Sittlichkeit im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: Wolfgang Beinert, Konrad Feiereis, Herrmann-Josef Röhrig [Hg.], *Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag* [Erfurter theologische Studien 74], Leipzig 1997, 356–375, 358).

3. Aktuelle Aufgaben der Moralthologie

Die drei skizzierten Entwicklungen in unserer Gesellschaft – der Zwang zur personalisierten Lebensgestaltung mit der möglichen Konsequenz, dass allein die persönlichen Interessen zum Kriterium ethischen Handelns erhoben werden, die Erfahrung mächtiger Strukturen, die den Zweifel an der Wirkmächtigkeit ethischer Bemühung über den persönlichen Bereich hinaus weckt, und die Pluralisierung religiöser Sinnhorizonte und anthropologischer Grundverständnisse – zeigen Charakteristika des gesellschaftlichen Rahmens auf, in dem sich die Moralthologie im deutschsprachigen Raum heute bewegt. In Reaktion darauf ist sie gerufen, einige ihrer strukturellen Voraussetzungen neu zu reflektieren: Ist die Basis der »autonomen Moral« doch das Vertrauen darauf, dass nicht das persönliche Interesse, sondern die Suche nach dem für alle Menschen geltenden Guten die Treibkraft und das Ziel ethischen Handelns sei²⁹; ist ihr Ausgangspunkt ja gerade die Erfahrung der Gestaltbarkeit von Strukturen mit dem Ziel, diese sinnvoll lebbar zu machen; erscheint doch die säkulare Gesellschaft als Ort, an dem säkular denkende Menschen und religiös Gläubige aufgrund ihrer gemeinsamen Vernunft zu gemeinsamen Ergebnissen bei der Suche nach Formen gelingenden Lebens in der Gesellschaft gelangen können.

Dass diese Annahmen nicht selbstverständlich sind, hatte die Gründergeneration der »Autonomen Moral« zum Teil selbst gesehen und schon früh angesprochen. Nun scheinen sich aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklung diese Schwierigkeiten tatsächlich zu manifestieren. Nicht das Gespräch mit den Wissenschaften und die philosophische Begründung von ethischen Normen, eines der Hauptanliegen der »autonomen Moral« nach dem II. Vatikanum, sind in Frage gestellt, sondern die Durchführbarkeit des ethischen Projekts als eines gemeinsamen in der Gesellschaft. Die Voraussetzungen dessen, worauf die »Autonome Moral« aufbaut, werden in Zweifel gezogen. Auf formaler Ebene stellt sich die An-

²⁹ Auer drückt diesen Gedanken in unterschiedlichen Formulierungen aus. Er nennt u. a. »das eigentlich Menschliche« (S. 30), das »Humanum« (S. 31), den »Sinn der Existenz und die zu seiner Erfüllung erforderlichen Verhaltensweisen« (S. 29) (vgl. Auer, *Autonome Moral* [s. Anm. 11], 29–31).

frage: Kann in der Gesellschaft dieser ethische Wille, der kommunikativ denkt und universal argumentiert, noch überwiegen bzw. unter welchen Bedingungen können Menschen angesichts der individualisierenden Erfordernisse unserer Gesellschaft heute noch die Fähigkeit dazu entwickeln? Inhaltlich werden Zweifel laut: Gibt es das noch oder kann es wieder gewonnen werden, dieses gemeinsame Grundverständnis einer Vernunft, die Raum lässt für die Suche nach gelingendem Leben von Menschen ohne und mit religiösem Bekenntnis, wenn es darum geht, die modernen technischen, politischen, sozialen und wissenschaftlichen Entwicklungen im Hinblick auf ihre Konsequenzen für den Menschen und die nötigen ethischen Schlussfolgerungen zu beurteilen, also das »wirklich Menschliche« zu bestimmen, oder ist die Vernunft, von der wir in der gesellschaftlichen Diskussion ausgehen, bereits durch einen unüberbrückbaren Pluralismus partikularisiert oder auf eine technischen Vision des Menschen eingengt worden?

Das Gespür für den Verlust an ethischer Einflussmöglichkeit, an universalem ethischem Interesse und der zunehmende Pluralismus in der Gesellschaft fordern die Moralthologie demnach zu einem mehrfachen Engagement heraus. Auf der einen Seite gilt es, das kommunikative und universal-orientierte Anliegen der Moralthologie im Dialog mit entsprechenden philosophischen Ansätzen in aktualisierter Weise zur Sprache zu bringen³⁰ und in eine kritische Auseinandersetzung mit neuen, »selbstgenügsamen« Ethikansätzen zu treten.³¹ Als Aufgabe für die Moraltholo-

³⁰ Vgl. dazu u. a. *Stephan Goertz*, Moralthologie unter Modernisierungsdruck: Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999; *Franz-Josef Bormann*, Naturecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform, in: *Josef Schuster SJ* (Hg.), Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 128), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br., Wien 2010, 81–104, und *Werner Wolbert*, Stellungnahme zu E.-J. Bormann: Naturrecht in neuem Gewand, in: *Schuster*, Zur Bedeutung der Philosophie (s. Anm. 30), 105–109.

³¹ Vgl. beispielsweise *Stephan Ernst*, Sind ethische Normen objektiv begründet? Norbert Hoersters Bestreitung einer kognitivistischen Ethik als Herausforderung an die Moralthologie, in: *Gerhard Gäde* (Hg.), Hören Glauben Denken (Festschrift für Peter Knauer), Münster 2005, 269–285; *Christoph Krauß*, Der Kontraktualismus als Herausforderung für die theologische Ethik am Beispiel Peter Stemmers, in: *Josef Schuster SJ* (Hg.), Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 128), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br., Wien 2010, 243–253.

gie ergibt sich dabei, die Herausforderung des Individualismus in noch stärkerem Maß anzunehmen und im Sinne verantwortlichen Denkens und Handelns Schritte gegen Gleichgültigkeit, d. h. den Verzicht auf ethische Auseinandersetzung überhaupt, und »Gleich-Gültigkeit«, d. h. den Verzicht auf ethische Differenzierung, zu setzen. Diese Tendenzen werden durch ein mit dem gesellschaftlichen Druck zum Individualismus einhergehendes, eingeengtes Verständnis von Autonomie als bloßer Selbsturheberschaft ohne den Gedanken der sittlichen Verantwortung befördert.³² Auch in diesem Punkt ahnten Vertreter der »autonomen Moral« schon mögliche Schwierigkeiten. So hatte Böckle die Befürchtung ausgesprochen, »dass erst die Anerkennung der Schöpfung und das Wissen um unsere Geschöpflichkeit die Pflicht zum vernunftgemäßen Vollzug der Freiheit begründet. Wir befürchten, dass ohne dies – also letztlich ohne Gott – vor dem autonomen Willen alles einerlei und gleichgültig bliebe.«³³

Doch bezieht sich diese Aufgabe auch auf individualistisch eingeengte Zugänge zu Glaubensverständnissen, denn eine Gottesbeziehung, bei der mir der andere Mensch gleichgültig bleibt, bei der die gleiche Gültigkeit aller Lebensstile und Lebensweisen dazu führt, dass uns die Befindlichkeit anderer Menschen gleich (im Sinne von egal) werden kann, widerspricht dem christlichen Glauben an die Einheit von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe.³⁴ Daher muss es der Moralthologie vor allem auch darum ge-

³² Besonders im Kontext der Medizin wird der Autonomiebegriff oft abweichend von diesem Verständnis verwendet; für eine aktuelle Studie vgl. *Christof Breitsameter*, Autonomie und Stellvertretung in der Medizin. Entscheidungsfindung bei nichteinwilligungsfähigen Patienten, Stuttgart 2011. Zu den praktischen Grenzen des Autonomie-Ideals siehe *Antonio Autiero, Stephan Goertz, Magnus Striet* (Hg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (Studien der Moralthologie 25), Münster 2004.

³³ *Böckle*, Fundamentalmoral (s. Anm. 7), 20.

³⁴ »Entscheidend für das jesuanische und damit christliche Menschenverständnis ist der Glaube, dass die Menschen von Gott geschaffen und geliebt werden und von ihm in die Verantwortung für ihr Handeln gerufen werden. Damit werden zwei wesentliche Charakteristika des Menschen formuliert: Gleichwertigkeit und Einmaligkeit. Jeder Mensch ist für sich besonders und unersetzbar, aber nicht vor den anderen hervorgehoben. Handlungsoptionen, die aus diesem Menschenverständnis und dem zugesagten Heil erwachsen, sind die Solidarität des Menschen mit dem Menschen, die Zuwendung zu den Unterdrückten und Schwachen, die Wahrung der Menschenwürde, der Einsatz für Gerechtigkeit, der Schutz alles Lebendigen und der kritische Widerstand gegen jede ideologische Vereinnahmung des Menschen.« (*Andreas Greis, Thomas Laubach*, Handeln. Auslegungsperspektive theologisch-ethischer Reflexion, in: *Gerfried W. Hu-*

hen, zu zeigen, wie die Suche nach einem sinnvollen Leben immer auch andere Menschen einschließt und in den meisten Fällen gerade aus der Erfahrung geboren wird, die in der Begegnung mit dem anderen Menschen, in guten Beziehungen, gemacht werden kann. Diese Fähigkeit zur Selbsttranszendenz, zur Selbstüberschreitung als Weg zur Überwindung einer individualistischen Grundhaltung ist in der theologischen Tradition gut verankert³⁵, doch muss sie angesichts der modernen Lebensweise und der Pluralität an Formen von Spiritualität doch immer wieder in Erinnerung gerufen werden.³⁶ Wie Lévinas formuliert, kann nur die verantwortliche Aufmerksamkeit auf den Anderen aus der Langeweile der Gleichgültigkeit herausreißen. Die Nähe zum Anderen schafft noch vor jeder ethischen Überlegung oder Intuition eine Verantwortungsbeziehung. Nicht das Anderssein des Anderen, sondern die Erfahrung meiner, allein aufgrund der Begegnung mit dem Anderen vorhandenen Verantwortung

nold, Thomas Laubach, Andreas Greis [Hg.], Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen, Basel 2000, 83).

³⁵ Ein Beispiel dafür gibt der evangelische Theologe Hermann Ringeling in seiner Abschiedsvorlesung vom 3.5.1991. Dort hebt er mit Bezug auf Luther hervor, dass die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz die Grundlage für die Praxis des Liebesgebots darstellt: »hinausgehen zu können über die bloß äußere und äußerliche Anerkennung des Rechtes auf die eigene Lebensentfaltung, das Menschen und Lebewesen nach moderner Auffassung haben [...] Nötig ist also als Antwort auf den radikalen Individualismus auch nichts, was ihm wesentlich fremd sein müsste. Nötig ist vielmehr, seine Freiheitsthese mit einer ebenso radikalen Antithese zu verbinden, nicht einmal, um sie zu überbieten, sondern um sie zu relativieren [...] Will sagen: Er (oder sie) gönnt den anderen nicht nur ihr Dasein, sondern ist für sie da.« (Hermann Ringeling, Konturen einer ›postmodernen Moral‹, in: Evangelische Theologie 52/2 [1992] 103–114).

³⁶ Vgl. Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg, München 2004, 40–43, 40. Zur Ethik Levinas' und zu seinem Verhältnis zur Theologie seien aus der weitläufigen Literatur genannt: Norbert Fischer, Ethik und Gottesfrage. Zwei Zentren im ersten Hauptwerk von Emmanuel Levinas (›Totalité et Infini‹), in: Theologie und Glaube 96 (2006) 402–419; Hans Hermann Henrix, Ethik als Erste Philosophie. Eine Annäherung an das Werk von Emmanuel Levinas, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 717–740; Martin Dober, Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 44 (2002) 330–352; Johannes Hoff, Ethik zwischen Begründungsforderung und Paradoxialisierung. Zu einem anstehenden philosophisch-theologischen Neuanatz, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006) 781–787; Martin M. Lintner OSM, Zur Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Moralthologie. Oder: Was kann eine theologische Ethik von ihm lernen?, in: ET Studies 2 (2011) 245–265.

für ihn, die mich unbedingt in Beschlag nimmt, schafft das wirklich Neue im Leben.³⁷

Auf der anderen Seite steht die Moralthologie vor der Aufgabe, die fundamentalmoralischen Grundlagen – nach Spaemann den dogmatiknahen Teil der Autonomen Ethik³⁸ –, d. h. vor allem zentrale Punkte des christlichen Menschenbildes, die freilich nicht notwendigerweise als exklusiv christlich zu verstehen sind, in seinen für alle Menschen sinnhaften Dimensionen in den gesellschaftlichen Dialog einzubringen, wenn unter Rückgriff auf eine Verständigung über das »wahrhaft Menschlichen« gemeinsame Normen für die Gesellschaft gesucht werden.³⁹ Formuliert mit den Worten von Wilhelm Korff heißt dies: Wie der christliche Glaube und die konkrete Moral einander zugeordnet werden, »erweist sich im Grunde als eine Frage der theologischen Anthropologie: Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.«⁴⁰ Zu solchen anthropologischen Referenzpunkten der Moralthologie zählen der universale und relationale Aspekt des Guten, zu denen auch die Dimension der menschlichen Angewiesenheit auf Vergebung und Versöhnung gehört, die auch auf Momente religiösen Glaubens verweist. Solche ethisch relevanten anthropologischen Elemente gilt es im Hinblick auf den ethischen Diskurs so zu formulieren, dass sie

³⁷ Lévinas, Gott (s. Anm. 36), 41–43.

³⁸ Die Verbindung anthropologischer und ethischer Fragen verweist auf die Position der Moralthologie zwischen den rein praktischen theologischen Disziplinen und den systematisch-theologischen, die sich auch aus der langen Geschichte des Faches ergibt. Für ein Plädoyer für eine stärkere gemeinsame Suchbewegung von Dogmatik und Moralthologie, vgl. *Weil Logister*, Theologie und Ethik. Einige Betrachtungen mit einem dogmatischen Einschlag, in: *Jan Jans* (Hg.), Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag (Studien zur theologischen Ethik 107), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br., Wien 2004, 65–75.

³⁹ *Erny Gillen*, Wie Ethik Moral voranbringt! Beiträge zu Moral und Ethik in Medizin und Pflege (Ethik in der Praxis 24), Berlin 2006, 23–24. Auf die Bedeutung von Unterschieden im Menschenbildern im Kontext medizinethischer Entscheidungen verweist explizit *Giovanni Maio*, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2012, insbesondere 375–390.

⁴⁰ Korff fährt fort: »Nicht ohne Grund rekurren wir in unserem gegenwärtigen theologischen Denken so entschieden auf Thomas, der letztlich jegliche Entfaltung des Sittlichen auf die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen als Bild Gottes zurückbezieht. Das affirmative Gottesverständnis, das sich christlichem Glauben eröffnet und in dem alle übereinkommen, fordert notwendig auch ein affirmatives Verhältnis zur Welt, ihrer Geschichte und Zukunft.« (*Wilhelm Korff*, Christlicher Glaube als Quelle konkreter Moral. Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Ethos, in: Herder Korrespondenz 44 [1990] 279–287, 287).

als Anwaltschaft für eine alle Bereiche des »wahrhaft Menschlichen« in Blick nehmende Vernunft verstanden werden können.

Bei dieser anthropologischen Rückvergewisserung kann es nicht um den Versuch gehen, eine allgemeine Ethik theologisch zu begründen, weil die Frage nach der ethischen Verpflichtung in der Vernunft davon unberührt bleibt. Auch im Kontext des Glaubens ist die praktische Autonomie des Menschen im Sinne einer Selbstbindung an den sittlichen Anspruch zu verstehen, dessen Wahrnehmung gemäß christlichem Schöpfungsglauben von Gott im Prinzip jeder Vernunft ermöglicht wurde. In diesem Sinn ist jede christliche Ethik eine »autonome Moral«. ⁴¹ Die Selbstbindung an den sittlichen Anspruch schließt freilich eine persönliche Bindung an die Nachfolge Christi nicht aus, so dass in diesem Fall die Begründung des ethischen Handelns in der freien Selbstbindung an die sittliche Vernunft eine von dieser Vernunft verantwortete Selbstbindung an den göttlichen Ruf einschließen kann. ⁴²

Bei der anthropologischen Rückvergewisserung kann es ebenso wenig im Hinblick auf materiale Inhalte des Ethischen darum gehen, den ethischen Anspruch der Universalisierbarkeit von der Moralthologie zu lösen und einen Rückzug in eine christliche Sondermoral vorzuschlagen. Aber die Orientierung am Beispiel Christi in der persönlichen Praxis kann von der Vernunft überprüft, bestätigt und ihrem verallgemeinerbaren Sinngehalt in säkulare Sprache übersetzt werden. ⁴³ Dies ermöglicht, im gesell-

⁴¹ In diesem Sinne formuliert Eberhard Schockenhoff: »Jede christliche Ethik versteht sich insofern als autonome Moral, als sie das moralische Einsichtsvermögen ihrer Adressaten voraussetzt und das Ziel verfolgt, dass diese sich der moralischen Forderung aus freiem Gehorsam und vernünftiger Einsicht unterwerfen.« (*Eberhard Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, 23). Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Vorschlag E. Schockenhoffs, dass jede theologische Ethik zugleich als Autonome Moral und auch als Glaubensethik bezeichnet werden könne, findet sich bei *Thomas Pröpfer*, Theologische Anthropologie II, Freiburg, Basel, Wien 2011, 728–731. Auf die Entsprechung dieser Position zur lehramtlichen Tradition verweist *Demmer*, Gott (s. Anm. 15), 113.

⁴² In diesem Sinne kritisiert Hilpert die Beschränkung der Funktion des Glaubens für das christliche Ethos auf Letztbegründung und Motivation: »Denn im Fall des frühen Christentums etwa war doch kaum das Ergebnis der Vernunfteseinsicht in die Richtigkeit seiner ethischen Lehren oder seiner dogmatischen Spekulation [...], sondern – zumindest auch – das Ergebnis einer als beispielhaft empfundenen und als Zeugnis der Nachfolge verstandenen Lebenspraxis.« (*Hilpert*, Ethik [s. Anm. 10], 566).

⁴³ Als menschenrettend bezeichnet Jürgen Habermas in diesem Sinn die Übersetzung der Got-

schaftlichen Dialog einerseits der Glaubeustradition entstammende Impulse zu vermitteln, andererseits aber auch, das aus der Glaubeustradition Hergeleitete aus säkularer Erfahrung kritisch zu beleuchten und so zu »reinigen«. ⁴⁴

Diese Verortung der Moralthologie und der ethisch relevanten Anthropologie der theologischen Tradition im öffentlichen Diskurs ist eingebettet in die Frage nach der Möglichkeit, wie man als sinnvoll bewährte menschliche Praxis und Handlungsmotivation in einem Kontext, in dem der Vernunftbegriff eine rein pragmatische oder funktionale Färbung besitzt und Sinnfragen drohen, ins Religiöse und ins Private abgedrängt zu werden, als vernünftig aufweisen kann. Wenn aber sinnorientiertes Handeln zugleich als vernunftgemäßes Handeln dargestellt werden soll, muss auch der Bezug auf Grundlagen von Menschenbildern und auf Sinnbilder gelingenden Lebens, die in einer religiösen Tradition weitergegeben und als Kraft im alltäglichen Handeln erfahren werden, als legitime Bezugnahme in einer gemeinsamen vernünftigen Suche nach dem Guten für alle Menschen dargestellt werden können.

Da diese Sinnbilder in einer religiösen Tradition gewöhnlich nicht nur rein formal charakterisiert werden, sondern auch die materialen Konsequenzen der Orientierung an Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe oder

tesebenbildlichkeit in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen. In der Frage, ob Beiträge der Religionen zum gesellschaftlichen Diskurs eine »Übersetzung« in säkulare Sprache brauchen oder nicht, vertritt Habermas die Auffassung, dass auch säkularisierte Bürger »den gläubigen Mitbürgern das Recht [nicht] bestreiten [dürfen], in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen« (*Jürgen Habermas*, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: *Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg, Basel, Wien 2005, 15–37, 32 und 36. Ein Beispiel für den Diskurs über die Notwendigkeit der Übersetzung vgl. den Diskurs zwischen *Robert Audi*, Religiously Grounded Morality and the Integration of Religious and Political Conduct, *Wake Forest Law Review* 36 (2001) 251–277 und *Christopher J. Eberle*, What Respect Requires – And What It Does Not, *Wake Forest Law Review* 36 (2001) 305–351. Für diesen Hinweis danke ich Thomas M. Schmidt.

⁴⁴ Vgl. den Gedanken der »wechselseitigen Reinigung« im Beitrag von *Joseph Ratzinger*, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: *Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg, Basel, Wien 2005, 39–60, 57. Habermas verweist darauf, dass die säkulare These, dass Vernunft und Glaube bleibend verschieden seien, bereits voraussetzt, dass religiösen Überzeugungen »ein epistemischer Status zugesprochen wird, der nicht schlechthin irrational ist.« (*Habermas*, Grundlagen [s. Anm. 43], 35).

beispielsweise an einer Erlösungshoffnung thematisiert und weitertradiert werden und auch gerade in ihrer materialen Ausgestaltung anschaulich die Grenzen eines nur pragmatischen oder funktionalen Vernunftverständnisses aufweisen, scheint es sinnvoll und nötig, auch diese materialen Ausfaltungen als Beiträge in die ethische Diskussion einzubringen.⁴⁵

Zugleich begibt man sich durch dieses Ansinnen auf eine Gratwanderung mit Gefahren. Einerseits könnten säkulare Stimmen diesen Versuch der Konkretion eines christlichen Ethos in einer pluralistischen Gesellschaft als Ausdruck seiner Partikularität verstehen und mit dem Anspruch konfrontieren, dass im öffentlichen Diskurs nur eine »neutrale« Vernunft vertreten werden solle; und in derselben Linie könnten christliche und andere religiöse Gruppen sich vor dem Anspruch zurückziehen, das ihnen Eigene kommunikabel zu machen und so auch vor der Vernunft der Anderen zu rechtfertigen. Eine grundsätzliche Schwierigkeit besteht außerdem darin, dass es viele kulturelle Ausfaltungen in der Lebensweise von Christen gibt, welche die Vielfalt in der kulturellen Umgebung widerspiegeln, so dass sich wiederum eine Beschränkung auf sehr Grundsätzliches nahelegt. Dennoch ist es unverzichtbar, die religiöse Tradition in ihrem universalen Potenzial aufzuweisen, um Sinnorientierung und inhaltliche Konkretionen im gemeinsamen Bemühen um das wahrhaft Menschliche als verantwortete Bezugspunkte der Vernunft darlegen zu können.⁴⁶

Die angesprochenen Gefährdungen sind demnach im Auge zu behalten, wenn man erkennt, dass die klare Trennung in der Moralthologie zwischen berechtigten theologischen Bezügen in der Fundamentalmoral und berechtigterweise moralphilosophisch formulierter Normenethik ih-

⁴⁵ In diesem Sinne formuliert Hilpert »Die besondere Leistung christlicher Sittlichkeit hinsichtlich des integrierten außerbiblischen hochethischen Gedankenguts besteht eben nicht nur in seiner Integration und eventuellen Kritik durch Selektion, sondern vor allem darin, selbst dann und dort, wo viele, auch Amtsträger, ihr entgegen handelten.« (Hilpert, Ethik [s. Anm. 10], 566).

⁴⁶ In diesem Sinn verweist Habermas darauf, dass die Philosophie gute Gründe habe, von den religiösen Überlieferungen zu lernen. Im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften könne etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen sei, insbesondere »Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge« (Habermas, Grundlagen [s. Anm. 43], 31).

rerseits die Gefahr mit sich bringt, dass man sich im normativen Diskurs unter Umständen gegenüber einem verengten Vernunftbegriff behaupten muss, ohne die Vernünftigkeit der anthropologischen Grundlagen des weiten Vernunftverständnisses angemessen thematisieren zu können. Eine erneute Betrachtung der anthropologischen Grundlagen und religiösen Sinnbilder scheint also nötig, um sich im Blick auf die Botschaft des Glaubens der ethisch relevanten Grundlagen christlicher Anthropologie, sei es beispielsweise die gleiche Würde jedes Menschen vor Gott oder das bedingungslose Angenommensein in der Vergebung und Erlösung, zu vergewissern, um diese dort in ihrer Relevanz für heute zur Sprache zu bringen, wo ihre Nichtbeachtung zu Verhärtungen im gesellschaftlichen Miteinander führt.⁴⁷ Diese Grundeinsichten und Grunderfahrungen sind in ihren traditionellen religiösen Formulierungen nicht mehr allgemein verständlich, ihr Beitrag zu einem für diese Aspekte offenen Vernunftverständnis muss neu formuliert werden.⁴⁸ Dank einer solchen Rückvergewisserung kann Moraltheologie auch auf die Ohnmachtserfahrungen vieler Menschen antworten und die von Josef Römelt formulierte Herausforderung annehmen, dass sie eine Arbeit leisten muss, die »eine tiefe Antwort auf die metaphysische Frage hoch differenzierten Kultur enthält: Ob es eine Chance hat, freiheitliche Gesellschaft unter den Bedingungen vielfältiger Zwänge und Ohnmachtserfahrungen der komplexen Wirklichkeit zu gestalten.«⁴⁹ Als wichtige Voraussetzung scheint es in dieser Situation

⁴⁷ Vgl. »Theologische Ethik tritt dafür ein, daß das Wissen um die Endlichkeit, Vorläufigkeit, Gefährdetheit des einzelnen und menschlicher Gemeinschaft durch seinesgleichen (Schuld) nicht aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein verdrängt werden; sie verhindert dadurch die ideologische Totalisierung der Machbarkeit.« (*Hilpert*, Ethik [s. Anm. 10], 584).

⁴⁸ Auch die universale Geltung der Menschenrechte ist weltweit kein unumstrittenes Thema; vgl. beispielsweise die Kritik am Missbrauch im Namen einer Menschenrechts- oder Naturrechtsethik bei *Alain Badiou*, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen 2011. Ein philosophischer Ansatz, angesichts dieser Verunsicherung über eine Reflexion der menschlichen Fähigkeiten universalisierbare Ansprüche abzuleiten, wurde von Martha Nussbaum und Amartya Sen entwickelt. Vgl. z. B. *Martha Nussbaum, Amartya Sen* (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, wo man den Capability Approach in unterschiedlichen Essays entwickelt findet.

⁴⁹ Dazu formuliert Römelt Detailfragen wie: »Kann moderne Gesellschaft ein ethisches Gespräch führen, das die Kraft zu einer anspruchsvollen Auseinandersetzung hat, die sich nicht zur bloßen Anspruchslosigkeit reiner Neutralität – etwa im Namen einer völlig konturlosen gesellschaftlichen Toleranz – im Dialog der pluralen Perspektiven ermäßigt? Kann sie sich ein prinzipielles Grenzbewusstsein des technischen und freiheitlichen Zugriffs auf die Wirklichkeit

auch, kirchlich und politisch Räume einzufordern und zu unterstützen, in denen grundlegende Sinnerfahrungen gemacht werden können.⁵⁰

Diese Rückvergewisserung und Formulierung der ethisch relevanten Momente christlicher Anthropologie stützen das zentrale Anliegen, zu einer differenzierten Vernunftkritik unserer Zeit beizutragen, damit Raum für die Frage nach der »Eigentlichkeit« erhalten bleibt.⁵¹ Wilhelm Korff hatte bereits 1975 vorausgesehen, dass es einmal schwierig werden könnte, das wirklich ethisch Wichtige im Kontext des Faktischen herauszuheben. Damals bemerkte er:

»Mit den umfassenden Anstrengungen der gegenwärtigen Vernunft, die Wirklichkeit in ihren empirischen Beständen zu entschlüsseln, droht nun wiederum, angesichts der ungeahnten Erfolge in der Erkenntnis der empirischen Bedingungen des Menschseins und seiner Verfügbarkeit, das Humane selbst dem Blick zu entgleiten. Unter diesen Voraussetzungen aber stellt sich die Frage nach seinem ethischen Grund und Anspruch erneut, und zwar jetzt zunächst durchaus im Kontrapunkt zu aller empirisch-instrumentellen Vernunft als Frage nach dessen ›Eigentlichkeit‹.«⁵²

Als Aufgabe formulierte er daher:

»Weitertreibendes Problem und damit entscheidende Aufgabe der Gegenwart für die Bildung einer tragfähigen und zukunftsweisenden theologischen Ethik bleibt eine Theorie der Vermittlung dieses ›Eigentlichen‹ mit seinem ›Uneigentlichen‹, des Unbedingten mit dem Bedingten, des Spekultativen mit dem Empirischen als kritische Versöhnung von normativer und positiver Vernunft in ihrem Ansatz.«⁵³

bewahren? Leistet sie der Versuchung heutiger Kulturentwicklung Widerstand, den Leidenden zu verdrängen, um das Leid zu bewältigen, anstatt an der aufrichtigen Auseinandersetzung mit ihm entlang die eigene Größe und Grenze zu gestalten? Wie ist es mit der Illusion, als könne Gesellschaft alle Brüche des Lebens durch eine wendige Lebenshilfe meistern, anstatt auch den Mut zu ethischen Perspektiven zu haben, die grundlegende Werte bewusst hält auch in den Reibungen des Lebens.« (*Josef Römelt*, Theologische Diskussionen. Theologische Ethik im cultural turn, in: *Theologie und Glaube* 51 [2008] 35–42, 41f).

⁵⁰ Zur Bedeutung der Kirche als Erfahrungsraum vgl. *Michael Rosenberger*, »Davon versteht die Kirche doch gar nichts!«. Der Stellenwert kirchlichen Lebens und Lehrens für die ethische Urteilsbildung, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 152 (2004) 296–306.

⁵¹ Dazu genauer *Dietmar Mieth*, Brauchen wir Gott für die Moral?, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982) 210–222. (Abschiedsvorlesung gehalten am 16.11.1981 an der Universität Freiburg/Schweiz).

⁵² *Korff*, *Ethik* (s. Anm. 16), 117.

⁵³ *Korff*, *Ethik* (s. Anm. 16), 117. Ähnliche Anliegen lassen sich nach Demmer auch bei Karl

W. Korff bringt zur Sprache, dass das »Humane« immer über das empirisch Feststellbare hinausweist und eigens thematisiert werden muss. Wie dieses »Humane« heute als das »Eigentliche« bestimmt werden kann, von dem her ethische Optionen bewertet werden können, auch in seinem Verhältnis zu Erfahrungen von Transzendenz und religiösem Glauben, sind die Herausforderungen, die sich hier anschließen.⁵⁴ Fragen müssen gestellt werden: Wie wird die Vernunft definiert, von der man in der öffentlichen Diskussion spricht? Gemeinsam mit den entsprechenden philosophischen Ansätzen gilt es, eine kritische Funktion gegenüber einseitigen, ideologischen, rationalistisch, ökonomistisch, technizistisch, biologistisch oder fundamentalistisch verengten Vernunftformen einzunehmen. Die Thematisierung dieser Aspekte im Dialog mit der Philosophie und der Scientific Community scheint dringend, damit die Frage nach der »Eigentlichkeit« nicht vorschnell als irrational oder »nur religiös« abgelehnt wird und auch, um Vorstellungen von Transzendenz und Religion differenziert darlegen zu können. Da sich auch in der Philosophie ein aktuelles Interesse an der Bedeutung von Transzendenz, am »Humanum«, der Anthropologie und der Begründung und Notwendigkeit von Ethik erkennen lässt, bestehen in diesem Bereich interessante Dialogmöglichkeiten, die über den öffentlichen Diskurs zu konkreten Normen hinausgehen und auch die anthropologischen Grundlagen und Visionen einschließen, die das ethische Urteil prägen.⁵⁵

Rahner beobachten: »Wende zum Subjekt heißt mithin Wende zur Person, die ihre Seinseröffnung in die Welt des Gegenständlich-Empirischen hineinliert und sie so zur Welt des Menschen macht. Personalismus hält sich, so gesehen, entfernt von Spiritualismus oder gar Dualismus, er bleibt geerdet. Und der ihm entsprechende Vernunftbegriff ist komprehensiv; er hält, um Odo Marquard zu zitieren, Distanz zu allen Formen eines methodischen Reduktionismus, der sich paradigmatisch an den Naturwissenschaften orientiert.« (Klaus Demmer, Zur Bedeutung Karl Rahners für die Moraltheologie, in: *Theologie und Glaube* 94 [2004] 537–550, 543).

⁵⁴ Dass die ständige Suche nach dem Eigentlichen gerade den Charakter der theologischen Ethik in ihrem Diskurs mit der philosophischen ausmache, hat Klaus Demmer teilweise in bewusster Kritik an der autonomen Moral hervorgehoben. Für ihn ist es der Stachel des Gebets, ja der Ekstase, der den Moraltheologen zu seinem Denken und zum Dialog mit der Philosophie treibt, vgl. *Demmer*, Bedeutung (s. Anm. 53), 541.

⁵⁵ Vgl. u. a. die völlig unterschiedlich gearteten Zugänge zu den Themen von Gianni Vattimo, Ernst Tugendhat und Alain Badiou. Zum ethischen Charakter jeder Anthropologie vgl. *Reiner Wimmer*, Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik, in: *Adrian Holderegger, Jean-Pierre Wils* (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik: Grundlagen, Methoden, Bereiche*, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br.,

Mit dem Anliegen, auf die heutigen Herausforderungen zu reagieren und zugleich die eigenen Wurzeln wieder neu zu überdenken, bestätigt die Moralthologie das Anliegen der Tradition der »Autonomen Moral im christlichen Kontext« im Sinne der Freisetzung in die Eigenverantwortlichkeit durch den Glauben. Doch nicht nur ethische Entscheidungen, Wege der Lebensführung und der normativen Gestaltung der Gesellschaft sind heute Gegenstand des ethischen Diskurses, sondern auch die grundlegende Fähigkeit des Menschen, nach dem Sinn des Lebens zu fragen, ihm eine tiefere Dimension abzugewinnen, ein geistiges und geistliches Geschehen zu spüren, das die Funktionalisierung des Alltags durchdringt, einen Sinn für das »Eigentliche« zu entwickeln und ihm im Leben mit den anderen Raum zu geben und daraus Mut zu einem ethisch reflektierten und verantworteten Handeln zu erfahren. Insofern wandern Elemente dessen, was im Kontext der Moralthologie in der gewöhnlich nicht öffentlich diskutierten theologischen Grundlegung thematisiert wurde, in den allgemeinen ethischen Diskurs, der traditionell auf die konkreten, normativen Fragen beschränkt war, und muss daher meist im »philosophischen Gewand« des öffentlichen Gesprächs in einer pluralistischen Gesellschaft zur Sprache gebracht werden.

Die in unserer Gesellschaft spürbaren Entwicklungen machen es nötig, die Grundlagen der Moralthologie neu und öffentlich zur Sprache zu bringen. Wenn man diesen Bereich der Fundamentalmoral, den Robert Spaemann den »dogmatiknahen Bereich« genannt hat, als den religiösen Teil der Moralthologie ansieht, kann man mit Wilhelm Schweiker sagen: »Die Zukunft der religiösen Ethik liegt darin, dafür zu sorgen, dass sie eben beides – religiös und ethisch – bleibt.«⁵⁶ Das scheint die Aufgabe der Moralthologie in dieser Zeit zu sein: die Bedingungen und Möglichkeiten von sinnorientierter Lebensführung in unserer Gesellschaft mit-

Wien 2001, 32–52; zu den bleibenden Differenzen in der Anthropologie im Hinblick auf die Gottesfrage siehe *Klaus Demmer*, Gott in der Moral. Überlegungen zur Identität der Moralthologie, in: *Gregorianum* 84 (2003) 81–101.

⁵⁶ *William Schweiker*, On the Future of Religious Ethics: Keeping Religious Ethics, Religious and Ethical, in: *Journal of the American Academy of Religion* 74 (2006) 135–151. Zu den Aufgaben der Moralthologie vgl. auch: *James F. Keenan SJ*, Notes on Moral Theology: Fundamental Moral Theology at the beginning of the twenty-first century, in: *Theological Studies* 67 (2006) 99–119.

zugestalten. Dazu gehört heute auch die Notwendigkeit, die anthropologischen und vernunfttheoretischen Voraussetzungen für die Suche nach dem »Eigentlichen«, nach dem »Humanum«, auch in der gesellschaftlich-säkularen, interkulturellen und interreligiösen Diskussion zu thematisieren und so das Ziel zu verfolgen, im Idealfall zum Leben im umfassenden Sinn, mit einer Offenheit für diese Suche nach dem »Eigentlichen« und »wahrhaft Menschlichen« für alle Menschen beizutragen.

Wie der lebendige Glaube, so ist auch die Moraltheologie gerufen, sich von den Veränderungen des Lebens in Anspruch nehmen zu lassen. Dies erfordert einen ständigen Prozess der Reflexion über ihre Instrumente und Quellen und gegebenenfalls auch eine Erneuerung ihrer Zugangsweise. Eine Stärkung des aufgrund der Lebenserfordernisse schwieriger gewordenen Gemeinschaftsbezugs der persönlichen Lebensgestaltung, die Anwaltschaft für die in der Glaubenstradition verbürgten und aufgrund des Rationalisierungs- und Technisierungsdrucks unter Druck geratenen Bereiche sinnvoller Lebensgestaltung und die aufmerksame und aktive Beteiligung an der Diskussion über den in allen normativen Bereichen unserer Gesellschaft verwendeten Vernunftbegriff erscheinen 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die zentralen Aufgaben für die Moraltheologie.