

Karl-Wilhelm Merks

Theologische Fundamentelethik



FREIBURG · BASEL · WIEN

Für Gabriele



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C005833

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-38725-8

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83725-8

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 15 |
| Zur Einleitung: | |
| Das Projekt einer theologischen Fundamentelethik heute | 17 |
| 1. Ethik – keine einfache Angelegenheit | 19 |
| 2. Gemeinsame Grundsätze? – Ethik und moralischer Wandel in Zeiten von Individualisierung und gesellschaftlichem und wissenschaftlichem Pluralismus | 20 |
| 3. Warum Fundamentelethik? | 21 |
| Teil I: Die Situation – Eine Welt in Veränderung | |
| 1. Kapitel: | |
| Die aktuelle Situation der Ethik allgemein und der theologischen Ethik insbesondere | 27 |
| 1. Moral in Bewegung | 27 |
| 2. Strukturkrise | 29 |
| 3. Die Suche nach einer gemeinsamen Ethik | 30 |
| 4. Ethische Fragen als Thema für Glauben und Theologie | 32 |
| 2. Kapitel: | |
| Methodologische Überlegungen und Optionen zur theologischen Ethik . . . | 36 |
| 1. Moral und Ethik | 36 |
| 2. Fundamentelethik und Bereichsethiken | 37 |
| 3. „Allgemeine Moralthologie“ und „Fundamentalmoral“ | 39 |
| 4. Theologische Ethik | 40 |
| 1) Zum <i>ethischen</i> Charakter der Moralthologie | 41 |
| a) Handeln | 41 |
| b) „Gut“ und „böse“ – eine Sache des Individuums? | 42 |
| c) Wissenschaft | 42 |
| d) Moral, Ethos, Ethik und die Praxis | 44 |
| e) Die Begründungsfrage – nur eine abendländische Besonderheit? . . | 45 |
| f) Die Perspektive von Offenbarung und christlichem Glauben | 46 |
| 2) Zum <i>theologischen</i> Charakter der Moralthologie | 47 |
| a) Theologie und Theologien | 48 |
| b) Katholische Einmütigkeit in der Moral? | 50 |
| c) Genese und Geltung von Moral | 50 |

Inhalt

| | |
|---|----|
| d) Fontes theologiae moralis und fontes moralitatis | 51 |
| e) „Glaubensethik“ und „Autonome Moral“ | 53 |

Teil II: Autonome Verantwortungsethik – Zur Subjektivität der Moral

3. Kapitel:

| | |
|---|----|
| Moderne Freiheit und christliche Ethik – eine Mesalliance? | 57 |
| 1. Ausgangspunkt: Freiheit als Signum der modernen Kultur | 58 |
| 2. Die Beziehung zwischen Moral und Kultur und die „Inkulturation“ von Glauben und christlicher Moral im Wandel der Zeiten | 60 |
| 3. Moderne, Modernisierung | 64 |
| 4. Die Last der Vergangenheit | 67 |
| 1) Die Zählebigkeit des Antimodernismus | 67 |
| 2) Der status quo der Moraltheologie bis in die 1950er Jahre | 70 |
| 3) Alte Koalitionen und neue Denkmodelle | 71 |
| 5. Zentrale Aspekte der modernen „Freiheitskultur“ als Anfrage an die Moraltheologie | 75 |
| 1) Säkularisierung | 75 |
| 2) Autonomie | 77 |
| 3) Rationalität | 78 |
| 4) Demokratie | 79 |
| 5) Individualität und Pluralität | 80 |

4. Kapitel:

| | |
|---|----|
| Vom Naturrecht zur autonomen Moral – Der moraltheologische Paradigmenwechsel | 82 |
| 1. Natur | 82 |
| 2. Person | 85 |
| 3. Subjekt und Objektivität? | 88 |
| 4. Kultur | 90 |
| 5. Christliche Moral – Sonderkultur oder Universalethik? | 92 |
| 6. Der Weg der Moraltheologie in die „Moderne“ | 93 |

Exkurs 1: Moral, Geschichte und Evolution

| | |
|--|-----|
| 1. „Evolutionäre Ethik“? | 98 |
| 2. Evolution, christlicher Glaube und Menschenbild | 100 |
| a) Schöpfungsglaube und Evolution | 100 |
| b) Menschwerdung | 101 |
| c) Dogmatische Relektüre | 103 |
| 3. Evolution und Moral | 103 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| a) Moral – ein Evolutionsprodukt? | 104 |
| b) „Natur“ in der Moral? | 105 |
| c) Der Mensch in Verantwortung für die Evolution? | 105 |
| d) Anthropologie und moralische Wahrheit zwischen Nostalgie und Hybris | 107 |
| Zum Schluss: Wahrheit als Prozess | 108 |
| 5. Kapitel: | |
| Alt und Neu – Gehorsam, Autorität und Gewissen | 110 |
| 1. Woher nehmen wir unsere Moral? Traditionelle Vorstellungen zum Verhältnis von Autorität, Norm und Gewissen | 110 |
| 1) Gewissensmoral? | 110 |
| 2) Norm und Gewissen | 111 |
| 3) Die Autorität | 113 |
| 2. Autonomie – eine neue Form moralischen Denkens und die Folgen für Gesetz, Autorität und Gewissen | 116 |
| 1) Unsere unentrinnbare Verantwortung | 116 |
| 2) Die zentrale Rolle des Gewissens | 118 |
| 3) Die Bedeutung von Normen | 119 |
| 6. Kapitel: | |
| Autonome Moral als Verantwortungsethik | 121 |
| 1. Anthropozentrische Perspektive: Umkehr des Vorstellungsschemas | 121 |
| 1) Moral „von oben“ – Moral „von unten“ | 121 |
| 2) Autonomie als Verantwortung | 123 |
| a) Moral „von innen“ | 123 |
| b) „nach außen“ | 124 |
| 3) Macht – Freiheit – Verantwortung: die Grundpfeiler einer autonomen Verantwortungsethik | 124 |
| 2. Die Moral und die Macht des Menschen | 126 |
| 1) Eine thomistische Einführung: menschliche Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit | 127 |
| a) Ordnung schaffende Vernunft | 128 |
| b) „In die Hand des eigenen Rates gegeben“ | 130 |
| 2) Moral als „Macht über die Macht“? – Romano Guardinis Plädoyer | 134 |
| 3. Verantwortung und Verantwortlichkeit in modernem Kontext | 137 |
| 1) Theologische Komplikationen menschlicher Eigenverantwortung durch eine negative Interpretation von Säkularisierung und Autonomiedenken | 139 |
| 2) Verantwortungsethik – mehr als eine Stilfrage | 143 |

Inhalt

| | |
|--|-----|
| 3) Erweiterung des moralischen Verantwortungsbegriffs | |
| unter den Bedingungen der Gegenwartskultur | 149 |
| a) Hans Jonas, „Das Prinzip Verantwortung“ | 149 |
| b) Traditionelle Sicht von Verantwortung – zur Struktur des Begriffs | 150 |
| c) Strukturelle Veränderungen im Verantwortungsverständnis | 151 |
| d) Gesinnungsethik oder Verantwortungsethik: Max Weber | 156 |
| 7. Kapitel: | |
| Verantwortliche Freiheit – die Vernunft als Maß der Sittlichkeit | 159 |
| 1. Autonomie: von der Politik zur Anthropologie | 159 |
| 1) Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? | 160 |
| 2) Autonomie als Vernunftgemäßheit des Sittlichen: Alfons Auer | 163 |
| 3) Bruno Schüller: Zusammenhang mit der Tradition | 164 |
| 4) Autonome Moral – eine Verlängerung des Naturrechts? | 166 |
| 5) Franz Böckle: Theonome Autonomie | 169 |
| a) Der Grund sittlicher Beanspruchung: Warum sollen wir? | 170 |
| b) Die Begründung der konkreten Verpflichtungen: Was sollen wir? | 171 |
| 2. Die Vernunft als Maß der Sittlichkeit | 171 |
| 3. Der Mensch – frei und gebunden durch das Gute | 173 |
| 1) Autonomie und Bindung | 174 |
| 2) „Emanzipation des Ethischen“ | 175 |
| 8. Kapitel: | |
| Pflicht oder Neigung? | 178 |
| 1. Kants Autonomie – in der „Katholischen Reaktion“ | 178 |
| 2. Das moralisch Gute: Thomas versus Kant? Ein Zwischenruf | 181 |
| 1) Die Faszination des Gesetzes | 183 |
| 2) Die Wende: nicht die Norm, sondern der Mensch im Mittelpunkt . . | 184 |
| 3) Die Anthropozentrik unserer Kultur | 184 |
| 4) Das Gute, die menschlichen Neigungen und die Moral | 185 |
| a) Bonum faciendum, malum vitandum | 186 |
| b) Nichts gut ... als allein ein guter Wille? | 188 |
| c) Das „Gute“ und die „Güter“ | 192 |
| d) Bonum explorandum – Das moralische „Sollen“ auf dem Weg zu | |
| seiner konkreten Ausgestaltung | 195 |
| e) Freiheit und Verpflichtung – Verpflichtung in Freiheit | 199 |
| Exkurs 2: Über Glück: Menschliches Glück und menschliche Begrenztheit | 203 |
| Zur Einleitung: Was ist Glück? | 203 |
| 1. Darf der Mensch glücklich sein? | 207 |
| 2. Kann der Mensch glücklich sein? | 211 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| 3. Der Unterschied zwischen vermeintlichem und wahrem Glück, von Glücksgefühl und Glücksgütern | 216 |
| 4. Glück als Perspektive des menschlichen Lebens insgesamt – oder: Glück und Heil | 220 |

Teil III: Die Freiheit ordnen – Zur Objektivität der Moral

| | |
|---|-----|
| 9. Kapitel: | |
| Moralische Normen als Produkt menschlicher Verantwortung? | 227 |
| 1. Die Wechselwirkung zwischen Fundamentalmoral und konkreter Ethik | 227 |
| 2. Normen: Moral zwischen Ich und Gemeinschaft | 231 |
| 1) Das Ich – und die Meinung der anderen | 231 |
| 2) Selbstverwirklichung | 232 |
| 3. Normen und Moralität | 234 |
| 1) Norm | 234 |
| 2) Geltung und Gültigkeit | 235 |
| 3) Sittliche Norm | 235 |
| 4) Anspruch der Norm und Letztverbindlichkeit | 237 |
| 4. Das Grundmodell der Normbegründung: Werte, Güter, Normen – und das Gute schlechthin | 239 |
| 10. Kapitel: | |
| Zur Allgemeingültigkeit sittlicher Normen | 241 |
| 1. Die Vielfalt von Gütern und Werten und die Frage ihrer Relativität | 242 |
| 2. Deontologie und Teleologie | 243 |
| 3. „Teleologische“ Normierung und „Allgemeinverbindlichkeit“ von Nor- men | 244 |
| 1) Teleologische Normierung als Normalfall | 245 |
| 2) Der Sonderfall „analytisch evidenter“ Normen | 246 |
| 3) Handeln konkret – die sittliche Entscheidung als „Güterabwägung“ | 248 |
| 4) Sittliche und vorsittliche Werte, Güter und Werte | 249 |
| 5) Die absolute Verpflichtung sittlicher Werte und ihre Konkretisierung im Handeln | 251 |
| 6) Tugend- und Pflichtenkollision? | 252 |
| 7) „Malum in se“ und Güterabwägung | 254 |
| 11. Kapitel: | |
| Verantwortung für die moralischen Normen | 257 |
| 1. Verantwortung vor Normen? – Normübertretung im Namen der Gerech- tigkeit | 257 |

Inhalt

| | |
|--|-----|
| 2. Verantwortung <i>für</i> die Normen – Normen als Produkt menschlicher Verantwortung | 261 |
| 3. Autonome Moral und Sozialethik | 264 |
| 4. Institutionen- und Strukturethik | 266 |
| 5. Folgerungen für eine wirksame Normenordnung heute – auch für die Theologie | 268 |
| Exkurs 3: Schuld, Sünde und Autonomie | 271 |
| 1. Folgenlose Verantwortung? | 272 |
| 1) Die Trennung von Handlung und Handlungsfolgen | 272 |
| 2) Autonome Moral und Objektivität – Verantwortung für die Folgen | 274 |
| 2. Der Blick von außen nach innen: Autonomie und Schuld | 277 |
| 1) Schuld, Krankheit und Behinderung | 277 |
| 2) Begrenztheit des Menschen, Kompromiss und Schuld | 279 |
| 3) Normenhypertrophie | 281 |
| 4) Sünde und Schuld | 282 |
| 3. Die Innenansicht von Schuld – Schuld als Werk menschlicher Verantwortlichkeit | 284 |
| 1) Handeln | 284 |
| 2) Sollen | 285 |
| 3) Das Gute | 286 |
| 4) Und das Richtige | 287 |
| 4. Von innen nach außen – Schuld und Autonomie | 289 |
| 1) Gewissen und Verantwortung | 289 |
| 2) Gemeinsame Schuld | 290 |
| 3) Schuld als Verhängnis | 292 |
| 5. Zum Schluss | 295 |
| 1) Persönliche Verantwortlichkeit | 295 |
| a) Die Grenze der moralischen Betrachtungsweise | 296 |
| b) Schuld als Schuldsolidarität | 296 |
| 2) Das gute Gewissen – am Ende? | 297 |
| 12. Kapitel: „Objektivität“ konkreter Ethik in Zeiten von Individualisierung und Pluralismus. Zur Rolle der Empirie | 298 |
| 1. Universalität – im Namen des Menschen | 298 |
| 1) Individuelles und gemeinsames Menschsein | 299 |
| 2) Ein anthropologisches Grundmotiv gemeinsamer Moral: Der Wunsch nach Anerkennung – und die Folgerungen | 300 |
| 3) Individualität heißt nicht Ende der Gemeinsamkeit | 301 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| 2. Praktische Vernunft und „Objektivität“ | 302 |
| 3. Wertewissen und Normbildung zwischen Subjektivität und Universalität: Die Bedeutung der Empirie | 304 |
| 4. Moral, Erfahrung, Empirie: die Erfahrbarkeit des „Guten“ | 305 |
| 1) Das Interesse der katholischen Moralthologie an der Wirklichkeit . . | 306 |
| 2) Einige Kernpunkte der Wende zu den empirischen Wissenschaften . | 309 |
| 3) Folgen dieser Veränderungen für das Verständnis des rationalen Charakters von theologischer Ethik und Ethik überhaupt | 309 |
| 4) Weitergehende Fragen | 310 |
| 5. Empirie und Erfahrung, Wissenschaft und Lebenswelt | 311 |
| 6. Universalität aus Erfahrung | 313 |
| 1) Universalität – eine notwendige Bedingung moralischer Normen? . . | 314 |
| a) Gemeinsame Erfahrungen | 314 |
| b) Die Relativität des Kulturrelativismus | 315 |
| 2) Relativität und Relativierung von Normen | 316 |
| a) Moralische „Ausnahmeregelungen“ | 316 |
| b) Ein flexibles Normenverständnis | 317 |
| Exkurs 4: Bewegliche Ethik im Morallmodell des Thomas von Aquin | 319 |

Teil IV: Und die Theologie? – Zur Christlichkeit der Moral

13. Kapitel:

| | |
|---|-----|
| Religiöse und säkulare Ethik | 325 |
| 1. Moral und Religion – zwei Seiten einer Medaille? | 325 |
| 2. Religion und Säkularität: Annäherungen und Perspektivenwechsel . . . | 327 |
| 3. Säkularität als locus theologicus | 331 |
| 4. Was bedeutet das für das kirchliche Lehramt? | 333 |
| 5. Beispiel Menschenrechte – säkulare Ethik und locus theologicus | 337 |
| 1) Säkulare Ethik | 337 |
| 2) Die säkularen Menschenrechte – (k)ein Problem für die Kirche? . . . | 339 |
| 3) Locus theologicus? | 340 |
| 4) Recht und Sittlichkeit – moralische Differenzierungen | 342 |
| 5) Die Bedeutung säkularer Ethik für die Theologie | 346 |

14. Kapitel:

| | |
|---|-----|
| Die Bedeutung der Theologie für eine säkulare Ethik | 350 |
| 1. Die Welt ist schlecht? | 350 |
| 2. Wie viel Glauben braucht die Moral? | 354 |
| 1) Haben wir zu wenig oder zu viel Religion in Moral und Ethik? | 354 |
| 2) Moral und Religionsfreiheit – eine neue Allianz? | 356 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| 3) Moral und Religionsfreiheit – Differenzierungen | 357 |
| 4) Bedeutung des Glaubens für die Moral? – Falsche Vereinfachungen | 359 |
| 5) Moralische Vielfalt und die Frage von Richtigkeit und Fortschritt in der Moral | 361 |
| 6) Vom Ethos zur Ethik: Moral als eine Sache des Wissens | 362 |
| 7) Eine Sache des Wissens – heißt das: ohne Glauben? | 364 |
| 8) Leben lernen – glauben lernen | 364 |
| 9) Menschliche Integrität und christliche Identität: Worin liegt das Specificum Christianum? | 367 |
| 10) Das Gute wissen, an das Gute glauben | 368 |
| 3. Die spezifische Autorität des Glaubens – Plädoyer für nicht-autoritäre Traditionen | 369 |
| 15. Kapitel: | |
| Heilige Schrift und Moral | 373 |
| 1. Die Heilige Schrift als „Quelle“ der Moralthologie? | 373 |
| 2. Bibel und Vernunft | 376 |
| 16. Kapitel: | |
| Freiheitsordnung – Biblische Perspektiven | 381 |
| 1. Die Konzentration aufs Grundsätzliche: Die Zehn Gebote | 382 |
| 1) Absolute Gebote, Ausdruck von Freiheit? | 383 |
| 2) Welche Freiheit? | 385 |
| 3) Freiheit und die Zehn Gebote in der Schrift | 387 |
| 4) Konzentration und Dynamik | 390 |
| 5) Moderne Freiheit, Menschenrechte, Zehn Gebote | 392 |
| 6) „Glaubensethik“ und „natürliche“ Moral | 393 |
| 2. Meta-Kriterien zur Auslegung moralischer Gebote | 394 |
| 1) Das „größte Gebot“ | 394 |
| 2) „Not bricht Gebot“? | 397 |
| a) Sabbathheiligung | 397 |
| b) Der barmherzige Samariter | 399 |
| 17. Kapitel: | |
| Die „größere Gerechtigkeit“. Zur Bergpredigt | 402 |
| 1. Die selektive „Aneignung“ der Bergpredigt | 404 |
| 2. Einiges zum Inhalt | 405 |
| 3. Bergpredigt als „tota informatio christianae vitae“ | 408 |
| 4. Die Spannung zwischen Bergpredigt und Wirklichkeit | 411 |
| 5. Bergpredigt und Politik – ein unüberbrückbarer Gegensatz? | 413 |
| 1) Mehr als Politik | 415 |

Inhalt

| | |
|---|-----|
| 2) Mehr als Gesetz – die bleibende Antithetik | 419 |
| 3) Mehr als Gerechtigkeit – die „größere Gerechtigkeit“ | 424 |
| 18. Kapitel: | |
| Moral nach Menschenmaß? – Gottesrecht im Menschenrecht | 426 |
| 1. Moral und Wirklichkeit – Leben im Vorläufigen | 426 |
| 1) Ethische Aspekte | 426 |
| 2) Theologische Aspekte | 428 |
| 2. Göttliches Gesetz – was heißt das? | 429 |
| 1) Ius divinum als <i>Rechts</i> konzept | 430 |
| 2) Ius divinum in der Moral? | 431 |
| 3. Ius divinum heute – Gottesrecht und Menschenrechte | 435 |
| 19. Kapitel: | |
| Ius divinum und iustitia Dei – das Recht, die Moral und die Gnade | 438 |
| Literaturverzeichnis | |
| | 444 |
| Personenregister | 457 |
| Stichwort- und Sachregister | 461 |

Vorwort

Die theologische Ethik steht bei ihrer Schwester, der philosophischen Ethik, nicht unbedingt in hohem Ansehen; auch nicht bei ihren entfernteren wissenschaftlichen Cousins und Cousinen, um nur einige zu nennen: der Soziologie, der Rechtswissenschaft, der Biologie, der Medizin oder auch den Wirtschafts- und Politikwissenschaften. Gehört die theologische Ethik, oder, wie sie traditionell heißt, die Moralthologie, nicht zu einem anderen Genre und ist doch wohl eher dem Glauben als dem Denken zuzuordnen? Ist nicht die kirchliche Lehre die eigentliche Richtschnur auch für das Fach Moralthologie?

Nun, die enge Verbindung zwischen Moralthologie, Lehramt und kirchlicher Lehre, lange als normal und selbstverständlich angenommen, hat sich inzwischen gründlich verändert.

Wie begründen sich Werte und Normen? Welche Rolle spielen Autoritäten und das autonome Subjekt mit seinem Gewissen, welche Rolle spielt die Gesellschaft bei der Suche nach gemeinsamen Regeln im Zusammenleben? Welche Bedeutung haben Empirie und Erfahrung für eine objektive Moral? Gibt es ein Moralthmodell, das Brücken bauen kann zwischen Ethiken verschiedener Provenienz? Und: Wie können Religion und Theologie heute zu einer gemeinschaftlichen Ethik beitragen?

Als Antwort auf solche Fragen wird in diesem Buch das Modell einer „autonomen Verantwortungsethik“ entfaltet – auf eine, wie ich hoffe, nicht nur für Ethik-Experten verständliche Weise.

Die Kernthese des Buches: Christliche Ethik und säkulare Ethik haben die gleiche Fundamentaethik als Grundlage nötig, und diese ist wesentlich „säkularer“ Art, Sache von praktischer Vernunft und Erfahrung. Und: gerade in dieser säkularen Gestalt ist sie auch theologisch bedeutsam.

Dieses Buch ist die Frucht langjähriger Befassung mit Fragen der Fundamentalmoral in Forschung und Lehre, und ist damit zugleich als ein Dank gedacht für die vielen Anregungen, die ich in meiner Tätigkeit von Lehrenden wie von Lernenden erfahren durfte. Dieser Tatsache habe ich Rechnung tragen wollen und daher, wie in den Vorlesungen und Seminaren, den persönlichen Stil der Ich-Form nicht vermieden.

Dankbar will ich anmerken, dass in all den bewegten Jahren, die schließlich zu diesem Buch führten, meine Frau Gabriele mir ständig mit Ermunterung und kompetenter Kritik als meine „Hilfe mir gegenüber“ (Gen 2,18) zur Seite gestanden ist. Es ist in gewisser Weise auch ihr Buch! Und schließlich gilt mein herzlicher Dank Herrn Clemens Carl, Lektor beim Verlag Herder, für seine hilfreiche Begleitung und Betreuung während der Entstehung des Buches.

Zur Einleitung: #Das Projekt einer theologischen Fundamentelethik heute

Es ist eine gute Sache, wenn Theologie sich um Ethik kümmert. Nicht die Theologie allein natürlich, denn ein Monopol gibt es hier nicht, auch nicht eine a-priori größere Kompetenz oder höhere Qualifikation. Ethik ist eine zu ernste Sache, als dass man sie den Experten, welcher Disziplin auch immer, allein überlassen könnte. Ethik ist nicht nur eine Sache, die alle angeht, weil sie unser aller Leben betrifft. Sie ist auch eine Sache, an der sich zu beteiligen alle den Anspruch erheben dürfen, und dies selbst als Pflicht empfinden sollten.

Hier liegt vielleicht der deutlichste Bruch mit der Vergangenheit, nicht nur für die theologische Ethik, doch für diese insbesondere. Anstelle des Expertenwissens ist es mit der Ethik so wie in vielen andern Bereichen unserer Gesellschaft: Ethik ist mit einbezogen in die Prozesse von Demokratisierung und Partizipation. Sie lebt von der Teilhabe und Teilnahme vieler, im Prinzip aller, am Diskurs. „Was alle angeht, soll von allen behandelt und gebilligt werden“ (*quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*), diesen klassischen juristischen und auch ekklesiologisch-dogmatischen Satz kann man mit Fug und Recht auch in der Ethik anwenden.¹

Warum das so ist, und dass es dabei allerdings nicht darum geht, anstelle von gediegenem Sachwissen und wohlüberlegtem Fachurteil auf die Durchschnittswerte mehrheitsdemokratischer Meinungen zu setzen,² wird sich im Folgenden, hoffe ich, zeigen.

Die Absicht dieses Buches ist es also, ein Modell der Fundamentalmoral/Fundamentelethik vorzustellen, mit dem die Theologie in heutigen Lebenszusammenhängen ihren Beitrag zu einer guten Lebensführung und einer gerechten Gesellschafts- und Weltgestaltung geben kann. Und zwar nicht nur für die eigenen

1 Auf dieses Prinzip verweist auch Papst Franziskus in seiner Ansprache am 17. Oktober 2015 zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode: Nach ihm ist die Bischofssynode „der Sammelpunkt“ einer kirchlichen „Dynamik des Zuhörens, das auf allen Ebenen des Lebens der Kirche gepflegt wird. Der synodale Weg beginnt im Hinhören auf das Volk, das ‚auch teilnimmt am prophetischen Amt Christi‘ [Zweites Vatikanisches Konzil, LG 12], gemäß einem Prinzip, das der Kirche des ersten Jahrtausends wichtig war: ‚Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet‘ – was alle angeht, muss von allen besprochen werden“. Franziskus selbst hat dem Ausdruck verliehen, z. B. mit der Befragung auch der Gläubigen in der Vorbereitung der Familiensynoden 2014 und 2015. Aktuell wird dieses Prinzip in seiner Brisanz und Tragfähigkeit im Zusammenhang mit dem deutschen „Synodalen Weg“ und den Turbulenzen bereits im Vorfeld.

2 Vgl. K.-W. Merks, *Moralische Autorität – demokratisch?*, in: A. Autiero/St. Goertz/K.-W. Merks (Hg.), *Autorität in der Moral*, 225–253.

Kirchenmitglieder, sondern als Anregung und Angebot an die Gesellschaft insgesamt.

Den *Ausgangspunkt* unserer Überlegungen bildet die offensichtliche, von Vielen jedenfalls zumindest so empfundene „moralische Krise“ oder „Krise der Moral“ in der modernen Gesellschaft.

Die Brüchigkeit traditioneller Gesellschaftsformen, Individualisierung, Pluralismus, Entwicklungen in Forschung, Wissenschaft und Technik werden begleitet vom Aufweichen „alter“, „bewährter“ Normen und Lebensweisen, von tiefgreifender Verunsicherung und veränderten Wertvorstellungen.

Dass die Moralthologie mit in diese Krise hineinbezogen ist, ist eine nicht zu übersehende Tatsache. Aber wo sind die Gründe zu suchen für den *Verlust ihres einstigen Einflusses*, im Leben der Einzelnen wie darüber hinaus, bis in die großen Fragen der Gesellschaftsgestaltung?

Ein Kernproblem auf Seiten der Moralthologie selbst ist die Unbeweglichkeit einer fixierten Tradition, die sich nicht auf eine produktive Beziehung zur modernen Kultur einlassen wollte. Diese Tradition mit ihren Werten und Normen mit samt der sie (re-)präsentierenden „Träger“ hat viel von ihrer Plausibilität verloren. Das gilt nicht nur hinsichtlich konkreter Normen, sondern es gilt viel grundsätzlicher: Nicht nur, *was* Theologie und Kirche in moralibus sagen, sondern vor allem, *wie* sie es sagen, *welche Gründe* sie für das moralische Lehren anführen, findet immer weniger Verständnis.

Menschen wollen nicht einfach gesagt bekommen, *was* sie tun oder nicht tun sollen. Menschen wollen wissen, *warum*, aus welchen Gründen sie etwas tun oder nicht tun sollen. Und sie wollen hierbei mitdenken und nicht eine fertige Kost vorgesetzt bekommen. Es ist wie beim Essen. Wenn man Kindern sagt, ein Gericht sei lecker, sie ihm aber nichts abgewinnen können, dann *ist* es nicht lecker. Und so ist es mit der Moral. Wenn man Menschen sagt, etwas sei gut oder schlecht, aber sie „schmecken“ das selbst nicht, dann bleibt dieses „gut“ oder „schlecht“ rein theoretisch.

Die eigentliche Aufgabe ist es also, in einem verständlichen Morallmodell das Sittliche wieder schmackhaft zu machen. Warum ist etwas gut oder schlecht zu nennen, warum geht es mich an, warum sollte es auch andere etwas angehen? Erst wo diese „gründlichste“ Frage in einer erneuerten Fundamentalmoral geklärt ist, gewinnen Antworten zu konkreten Problemen an Glaubwürdigkeit und können praktisch wirksam werden. Und das ist schließlich das Ziel jeder Ethik: sich im Handeln auszuwirken.

1. Ethik – keine einfache Angelegenheit

Wenn Ethik eine Sache aller ist, so ist sie deshalb aber noch keine einfache Sache. Es mag ja sein, dass wir vieles von dem, was wir individuell und gesellschaftlich tun, von spontanen, uns gewiss erscheinenden moralischen Vorstellungen und Maßstäben aus tun. Doch ist es auch wahr, dass in vielen Bereichen unseres modernen Lebens eine solche Einfachheit nicht genügt. Die Lebensbedingungen, die Gesellschaftsstrukturen, unsere mentale und geistige Situation sind kompliziert geworden. In komplexen Situationen helfen aber keine einfachen Überzeugungen, Verhaltensmuster und Modelle. Ethik setzt viel voraus, sie hat mit moralischer Sensibilität zu tun, aber auch mit Sachkunde, mit Bereitschaft zum Engagement, mit der Fähigkeit zu Kritik, auch zu Selbstkritik. Eine komplexe demokratische Gesellschaft bedarf für ihre gedeihliche Entwicklung moralisch gebildeter und kritischer Bürgerinnen und Bürger.

Das alles ist auch eine Herausforderung für eine ernst zu nehmende *theologische* Ethik. Auf der einen Seite ist sie keine Sache einer Elite von Spezialisten (mehr), andererseits ist es aber auch zu wenig, hier auf die bisweilen beschworenen „einfachen Gläubigen“ zu setzen. Auch der religiöse, in unserm Kontext der christliche Glaube, sieht sich mit einer komplexen Welt und Gesellschaft konfrontiert und muss sich hier bewähren. In den Unsicherheiten und Herausforderungen unserer (spät-)modernen Zivilisation hilft nicht ein einfacher Glaube, vielmehr sieht sich dieser Glaube in seiner Einfachheit, wenn es sie denn je gegeben hat, selbst herausgefordert.

Sicherlich, Ethik soll nicht auf eine wissenschaftliche Theorie beschränkt bleiben, sondern letztlich auf die Probleme der konkreten Praxis ausgerichtet sein. Schließlich geht es in der Ethik nicht um sie selbst und ihren Status, sondern um den Beitrag zu einer lebenswerten Gesellschaft und Welt.

Aber in jeder Ethik, die diesen Namen verdient, werden die Antworten auf konkrete Probleme nicht ad hoc improvisiert, sondern zeigen sich in Grundsätzen, im Grundsätzlichen verwurzelt. Und das heißt, um der gesellschaftlichen Bedeutung willen, in Grundsätzen, die auch für andere Gesellschaftsmitglieder, im Prinzip für alle, verständlich gemacht werden können. Anders verliert Ethik sich entweder in Beliebigkeit oder einem fadenscheinigen Positivismus, sie wird zu einem Licht, das sein Leuchten, zu einem Salz, das seinen Geschmack verloren hat (Mt 5,13–16).

Will daher die theologische Ethik im gesellschaftlichen Diskurs ernst genommen werden, muss auch sie zeigen können, dass sie aus dem Grundsätzlichen heraus zu argumentieren versteht, von hier aus ihre Gewissheiten bezieht und sich von daher auch, und zwar begründet, selbst zu relativieren vermag. Erst

damit legitimiert sie sich bezüglich der vielen umstrittenen konkreten Fragen, zu denen, so oder so, etwas zu sagen von ihr wie von jeder Ethik erwartet wird.

Aber wie ist dieses Grundsätzliche zu denken, das, was alle moralischen Einzelentscheidungen verbindet und zusammenhält, das, was unsere Entscheidungen zu moralischen, zu ethisch *verantworteten* und zugleich mehrheitsfähigen Entscheidungen macht?

2. Gemeinsame Grundsätze? –

Ethik und moralischer Wandel in Zeiten von Individualisierung und gesellschaftlichem und wissenschaftlichem Pluralismus

Zunächst scheint die Suche nach gemeinsamen Grundsätzen illusorisch. In Moral und Ethik geht es heutzutage augenscheinlich bunt zu. Vorbei sind wohl die Zeiten, in denen die Gesellschaft oder die verschiedenen in ihr gewachsenen und organisierten Gemeinschaften und Milieus normative Muster anbieten konnten, an denen sich ihre Mitglieder gemeinsam orientieren konnten und, mehr oder weniger jedenfalls, auch wollten.

Dass die Praxis, das gelebte Leben, in der Regel dann doch vielfältiger ausfiel, als die Theorie erlaubte, ist kein Gegenbeweis zur These, dass noch bis vor zwei, drei Generationen gemeinsame Standards und Leitbilder viel kompakter im Gemeinschafts-Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder verankert waren und ihr Handeln normativ steuerten. Eine besondere Rolle spielte in diesem Gesellschaftsmodell der mächtige Einfluss meinungs- und überzeugungsbildender religiöser und weltanschaulich orientierter Institutionen und Gruppierungen, in deren Gemeinschaftlichkeit auch gemeinsame moralische Vorstellungen einen wichtigen Bestandteil bildeten.

Zunehmender Individualismus und gesellschaftlicher Pluralismus, nicht zuletzt auch die Rasanzen und Spezialisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse und Techniken haben nun zu einer bislang ungekannten moralischen Ausfaserung der Gesellschaft geführt – so jedenfalls scheint es im Vergleich mit der „guten, alten Zeit“. Die Klagen über Orientierungslosigkeit, Moralverfall, Relativismus und Libertinismus sind dann nicht mehr weit.

Freilich, die Relativierung herkömmlicher Verhaltensnormen und die schwindende Wirkmacht traditioneller Moralvermittlungsinstanzen sollte man nicht einfach mit Relativismus und Moralschwund gleichsetzen. Denn abgesehen davon, dass viele Menschen sich durch den Vorwurf des Moralverfalls zu Recht in ihrer Gewissensintegrität gekränkt fühlen und sich in einem solchen pauschalen Relativismus-Verdacht nicht wiedererkennen – die Fragen nach dem rechten Ver-

halten und die Antworten auf diese Fragen stehen in einem vielfältigen Zusammenhang mit geschichtlichen, ökonomischen, sozialen, wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklungen. Das moralisch Rechte lässt sich nicht beantworten, ohne diese Welt im Wandel mit zu bedenken.

Traditionen, das, „was man bei uns nicht tut“, reichen als Morallegitimation nicht (mehr) aus. Die in Geschichte und Traditionen gewachsenen Vorstellungen prägen zwar immer noch unsere moralischen Überzeugungen mit, erweisen sich aber zugleich mit dem Wandel unserer aktuellen materiellen, sozialen und kulturellen Existenzbedingungen eben auch als relativ.

Moral und Ethik können daher nicht ohne ihre Einflechtung in die je konkreten gesellschaftlichen Veränderungen verstanden werden, nicht als isolierte, absolute, in sich ruhende Tatbestände oder Regeln, die einfach zur Kenntnis genommen und in der Praxis angewandt werden müssten. Veränderungen im ja keineswegs ewig gleichbleibenden Menschen-, Gesellschafts- und Weltverständnis (als Theologen würden wir hinzufügen: Gottesverständnis) sind nicht folgenlos für die Fragen des rechten Verhaltens in eben dieser Welt (und vor Gott).

Moral und Ethik sind nicht gleichsam wie Fixsterne an den Himmel geheftete ewige Gesetze. Sondern sie sind ihrer Herkunft nach „geerdet“, von Menschen „entdeckt“ (auch da, wo sie, wie in der theologischen Ethik, mit dem „Willen Gottes“ in Zusammenhang gebracht werden). Und sie sollen auch die Erdhaftung nicht verlieren, sollen im Hier und Jetzt das Gute so gut wie möglich konkret fördern und das Üble verhindern.

Moralische Fragen sind also nicht ein für alle Mal beantwortet, sondern erfordern mit dem Wandel des Welt- und Selbstverständnisses immer wieder kritische Selbstvergewisserung und Überprüfung. Was für die Ethik allgemein gilt, das gilt auch für die theologische Ethik.

3. Warum Fundamentelethik?

Jede ernsthafte Ethik muss die Frage nach ihrer Begründbarkeit implizit mit sich führen. Denn Moral und Ethik lassen sich nicht ablesen wie naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten. Sie fragen nicht nach der richtigen Erkenntnis dessen, was je schon *ist*, sondern danach, was unter dem Gesichtspunkt von „gut“ oder „böse“, von „richtig“ oder „falsch“ *sein soll*, also entstehen und geschehen soll.

Moralische Urteile sind nicht Anwendung einer Rezeptur, eine Art in die Praxis gebrachte Lesefrüchte, sondern sie haben jeweils die Frage nach der Richtigkeit der Rezepte mit zu bedenken. Dies gilt umso mehr dort, wo die Antworten

auf die Suche nach dem moralisch Erforderlichen, wie in unserer Zeit, so unterschiedlich und bisweilen gegensätzlich gegeben (zu) werden (scheinen).

Moral und Ethik laufen im Aktionismus unserer Zeit leicht Gefahr, der Oberfläche verhaftet zu bleiben. Aber damit riskiert Moral ihre verbindliche Ernsthaftigkeit. In Zeiten von weitgehender stabiler Gemeinsamkeit der Sitten und Moralvorstellungen mochte ein Bleiben beim Üblichen, ohne allzu viele Rückfragen, verständlich sein. In solchen Zeiten mochte das Sich-geborgen-Wissen im Bewährten, im Herkömmlichen, als Moralgrund genügen. Aber das ist nicht mehr der Fall in Zeiten gründlicher gesellschaftlicher Umbrüche. Da reicht nicht mehr die (eigentlich ja nie ungefährliche) Selbstverständlichkeit des Üblichen, des von Allen Geübten.

Wo das Übliche, mag es sich ursprünglich auf noch so tiefsinnige Gründe berufen, seine Überzeugungskraft theoretisch oder faktisch verliert, müssen wir zurück zu einem erneuten Nachdenken über die Gründe unserer Moral. Der Fähigkeit und Bereitschaft hierzu sollen Fundamentalmoral oder Fundamenteethik dienen. Was bedeuten in unserer heutigen kulturellen Situation Moral und Ethik? Wie können wir uns ihrer vergewissern? Zu welchen konkreten Maßstäben beseelen uns oder nötigen uns gar unsere moralischen Grundüberzeugungen?

Gegenstand der folgenden Überlegungen sind daher nicht direkt die heißen, umstrittenen Themen konkreter Ethik, an denen es in unserer Zeit nicht mangelt. Gegenstand ist hingegen sehr wohl ein Moral- und Ethikmodell, das passende Schlüssel bieten kann für die bedrängenden Probleme heutigen Lebens und Zusammenlebens – und das damit selbst aufs *praktische* Leben hin orientiert ist.

In einem ersten Teil (Teil I: Die Situation – Eine Welt in Veränderung: Kap. 1–2) gehe ich zunächst kurz auf die aktuelle Situation von Moral und Ethik in unsern modernen Gesellschaften und die Bedeutung der gesellschaftlichen Entwicklungen für die theologische Ethik ein. Es folgen einige methodische Überlegungen zur Klärung der benutzten Begrifflichkeit.

In den folgenden Teilen werden das veränderte Verständnis von Moral und Ethik und das Modell einer erneuerten Moraltheologie entfaltet. Als Leitfaden dienen drei strukturelle Schlüsselbegriffe: Wie verändert sich in diesem Moralmodell die Bedeutung von Subjektivität, Objektivität und Christlichkeit der Moral?

Zunächst (Teil II: Autonome Verantwortungsethik – Zur Subjektivität der Moral: Kap. 3–8) folgt eine nähere Erklärung des (neuen) Moralmodells „Autonome Verantwortungsethik“. Angesichts des gesellschaftlichen Wandels tun herkömmliche Moralmodelle sich schwer. Ein wichtiger Faktor für die Moraltheologie ist hierbei, dass sie sich lange des gesellschaftlichen Wandels enthoben fühlte. Und nun ist das „Einholmanöver“ umso schwieriger, aber unausweichlich. Bei der Frage nach den Ursachen für die Forderung eines

grundsätzlichen Wandels der traditionellen Moral kommt auch die Moralgeschichte wenigstens kurz zur Sprache.

Es wird gezeigt, was „autonome Verantwortungsethik“ meint und wie diese „neue“ Moral trotz aller Neuerungen doch in einer sinnvollen Beziehung zur Tradition, insbesondere der ingeniösen Systematik des Thomas von Aquin, verstanden werden kann. Hauptakzente hierbei sind die Bedeutung der modernen Freiheitskultur, die Abkehr vom Naturrecht bzw. seine Neuinterpretation, die Spannung zwischen Autoritäten und dem Subjekt mit seinem Gewissen, das Verständnis von Verantwortung, sowie die Rolle und Gestalt der moralischen Vernunft in einer heutigen theologischen Ethik. Im Zentrum steht also das handelnde Subjekt.

Ein weiterer Teil (Teil III: Die Freiheit ordnen – Zur Objektivität der Moral: Kap. 9–12) handelt von Folgerungen aus diesem Grundmodell für die nähere Ausgestaltung zentraler Begriffe von Moral/Ethik auf dem Weg zur moralisch verantworteten konkreten Praxis: Wie lassen sich Werte und Normen begründen? Welche Rolle spielt die Gesellschaft in ihrer Suche nach – auch weiterhin notwendig bleibenden – gemeinsamen Regeln? Was ist die Bedeutung von Empirie und Erfahrung für eine gemeinsame, „objektive“ Moral?

Gibt es für Glauben und Religion noch einen Platz – und wenn ja, welchen – in diesem Prozess, der sich abspielt in pluralistisch und demokratisch organisierten Gesellschaften? Hierzu folgen in einem vierten Teil (Teil IV: Und die Theologie? Zur Christlichkeit der Moral: Kap. 13–18) Überlegungen zur Beziehung zwischen „normal“-menschlicher und „christlicher“ Ethik sowie zur wechselseitigen Bedeutung der Moral für den Glauben und des Glaubens allgemein und insbesondere der biblischen Tradition für eine heutige Ethik und ihren Kernansatz, das Menschenrechtsethos.

Die Strukturskizze unseres Moralsmodells ist ersichtlich stark auf die *normative* Fragestellung orientiert. Freilich stellt sich die für eine Ethik wichtige normative Frage natürlich nicht als in sich abgesonderte Größe dar, sondern sie ist immer schon eingebettet in ein Gefüge von sie bedingenden Voraussetzungen, darunter insbesondere von Fragen kosmologischer, individual- und sozialanthropologischer Art, Fragen nach dem Ort des Menschen in der Welt, Fragen nach den Bedingungen für das Gelingen und Scheitern unseres Tuns, Fragen auch nach dem Woraufhin, dem Ziel unseres Lebens.³

3 Diesen anthropologischen Kernfragen soll daher wenigstens in Form von Exkursen (Moral und Evolution, Glück, Schuld und Sünde, ergänzt durch eine Kurzskizze zum Normenverständnis des Thomas von Aquin) Rechnung getragen werden.

Ein kurzes Schlusskapitel (Kap. 19) ordnet daher die ethische Perspektive von Freiheit, Handeln, Sollen und Pflicht ein in den weiteren (theologischen) Horizont eines nicht vom eigenen Machen vollendbaren, sondern von Schöpfung und Gnade umfangeren Geschicks menschlicher Existenz.⁴

4 Für die hiermit vorgelegte Fundamentelethik kann ich auf eine Vielzahl von Publikationen zu Fragen der Fundamentalmoral aus langjähriger moraltheologischer Tätigkeit als eine Art „Bauteilelager“ für das Gesamtgebäude zurückgreifen: zunächst meine Dissertation zur Ethik bei Thomas von Aquin: K.-W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978 (im Weiteren zitiert als: Theologische Grundlegung Autonomie); ferner: K.-W. Merks, Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998 (zitiert als: Gott und Moral) sowie K.-W. Merks, Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität, Fribourg/Freiburg 2012 (zitiert als: Interkulturelle Ethik). Diese letzten beiden Bände waren auf die Beziehung von Gottesglauben und Moral einerseits, andererseits die Problematik des interkulturellen moralischen Pluralismus zugespielt, Fragen, die hier nunmehr in eine Gesamtskizze der Fundamentelethik eingefügt werden. Hinzu kommen eine Reihe von Detailuntersuchungen, auf die ich jeweils in der Bibliographie hinweise.

Teil I:

Die Situation – Eine Welt in Veränderung

1. Kapitel:

Die aktuelle Situation der Ethik allgemein und der theologischen Ethik insbesondere

1. Moral in Bewegung

Es ist offenkundig, dass man über christliche Moral oder theologische Ethik nicht, wie vor zwei, drei Generationen noch möglich, als über etwas Selbstverständliches reden kann.

Vielleicht hätten manche damals als gute Katholiken kaum von christlicher Moral, sondern, so recht konfessionell zugespitzt, eher von katholischer Moral gesprochen (in der Meinung, diese sei die eigentlich richtige Moral). Aber, ob christlich, protestantisch oder katholisch, im Sprechen und Denken über Moral hat sich Grundlegendes verändert. Und vor allem auch in der moralischen Praxis.

Nicht, dass nun alles nicht mehr gut sein sollte, was früher gut war, oder nicht mehr schlecht, was früher als schlecht galt. Doch für manche Fragen ist das alles nicht mehr selbstverständlich, selbst und gerade bei Problemen, die zu den Essentials christlicher Moral gerechnet wurden, wie etwa Fragen des Umgangs mit Leben und Tod, Sexualität und Familie, Fragen von Rechtgläubigkeit, angemessenen Beziehungen zwischen Moral und Rechtsordnung, zwischen Autoritäten, Obrigkeiten und Untergebenen, zwischen Jung und Alt und Ähnlichem mehr. Die Folgerungen hieraus scheinen nicht übertrieben:

- Die festen Ordnungen, die unser Tun und Lassen regeln, sind fragmentarisch geworden oder gar im Schwinden.
- Gemeinschaftliche Überzeugungen und Werte, die verbindlich die Richtung angeben, in der eine Ordnung unserer Lebensvollzüge zu suchen ist, verlieren sich.
- Instanzen, die das gemeinsame Wertebewusstsein repräsentieren würden oder die die Rolle hätten, die Sorge für eine gemeinsame Moral zu tragen, und die in dieser Rolle anerkannt wären, haben an Akzeptanz verloren.
- Das gilt auch für die Instanzen, die moralische Erziehung und Bildung zu ihren vornehmlichen Aufgaben rechneten oder jedenfalls so gesehen wurden, die Religion, die Kirche, die Kirchen.

Doch ist es wenig hilfreich, sich auf diese konkreten Umschwünge eines ehemals als stabil und selbstverständlich als gültig erachteten Moralkodex zu fixieren. Davor warnt schon die Erfahrung, dass Menschen, die in moralischen Fragen anders als ihre Eltern oder Großeltern denken, durchaus überzeugt sein können,

dadurch nicht unmoralisch zu handeln, und sich mit guten Gründen auf die Moralität ihrer anderen Sichtweise berufen.

In unsern mobilen Gesellschaften, für die die Kategorien Wandel, Wachstum, Reform, Korrekturoffenheit und Innovation als strukturelle Desiderate gelten, kann es offensichtlich keine Tabuzonen geben, für die die Frage nach Veränderungen nicht gestellt werden dürfte. Das gilt auch für die überkommene Moral.

Die Tatsache anderer, neuer Moralvorstellungen ist nicht als solche schon verworfen. Die eigentliche Frage ist die nach der Qualität, vor allem aber nach den Gründen und der Begründbarkeit etwaiger moralischer „Neuerungen“. Moralische „Abweichler“ sind in einem solchen Kontext keineswegs mehr a priori verdächtig. Könnten sie doch durchaus Richtiges erkannt haben, das noch nicht ins allgemeine Bewusstsein getreten ist; und könnten sie doch erfasst haben, dass für „neuen Wein“ nicht mehr die „alten Schläuche“ (Mk 2,21f.) taugen.

Schon einfache Beobachtungen zeigen ja, dass *Moralveränderungen* nicht unbedingt mit *Moralschwund* gleichzusetzen sind. Verweigerungen gegenüber traditioneller Moral bedeuten keineswegs per se Unmoral oder moralische Defizite. Häufig geht mit der Ablehnung traditioneller Vorstellungen durchaus das Aufkommen neuer Moralität einher: z. B. mit der Ablehnung der traditionellen Sexualmoral das verschärfte Gespür für sexuelle Gewalt; oder auch neue Einsichten in die Bedeutsamkeit von Sexualität für zwischenmenschliche Beziehungen (statt einer Fixierung auf die prokreative Funktion). Emanzipation aus obrigkeitlichem Gehorsamsdenken kann einhergehen mit dem gewachsenen Bewusstsein von eigener, persönlicher und politischer Verantwortlichkeit, „bürgerlicher Ungehorsam“ ist auch Ausdruck der Verantwortung gegenüber unterdrückenden Unrechtsstrukturen, NGOs weisen auf das Unvermögen oder den Unwillen staatlicher und internationaler Politik hin, usw.

Dies wird vor allem deutlich, wenn veränderte Moralvorstellungen nicht die Sache von Einzelnen sind, sondern auf breiter Linie von vielen Menschen geteilt werden. Hier stellt sich verschärft die Frage: Kann das „semper idem“ (ein „so war es immer schon“), kann geschichtliche Kontinuität an sich schon ein wirkliches Argument für die Moral sein?

Ähnliche Überlegungen ergeben sich dort, wo wir unterschiedliche Moralurteile nicht in geschichtlicher Perspektive – „alte“ Moral versus „neue“ Moral – betrachten, sondern uns mit der Pluralität gleichzeitiger unterschiedlicher moralischer Überzeugungen konfrontiert sehen. Dass es zu Problemen unterschiedliche, sich als moralisch vertretbar verstehende Stellungnahmen gibt, ist vielleicht nicht in jeder Hinsicht neu, wird aber in unserer Gesellschaft bewusster toleriert und als Normalität angesehen.¹ Auch in Ethik und Moral spiegeln sich also

1 Dieser Aspekt war für das Zweite Vatikanische Konzil immerhin so wichtig, dass es ausdrück-

Die aktuelle Situation der Ethik allgemein und der theologischen Ethik insbesondere

Grundzüge unserer durch Individualismus und Pluralismus geprägten und durchaus auch deshalb geschätzten Gesellschaftsorganisation wider.

Aber die Frage bleibt auch hier: Kann die Akzeptanz von gesellschaftlichem Individualismus und Pluralismus als solche ein hinreichendes *Argument* sein für moralischen Wandel und moralische Pluralität?

Gewiss, sowohl Pluralität und Wandelbarkeit durch die Geschichte hindurch wie auch die Koexistenz synchroner, gleichzeitiger unterschiedlicher Moralüberzeugungen sind zwar ein Faktum. Aber dieses Faktum hat nicht als solches – im Sinne der angeblichen „normativen Kraft des Faktischen“ – die Qualität wirklicher *Moralbegründung*. Die Frage bleibt vielmehr, ob und welcher Normwandel, ob und welcher ethische Pluralismus zu Recht den Namen „moralisch“ verdienen.

Die Frage ist: Kann mit einer Gesellschaft in Bewegung auch eine *bewegliche Ethik* einhergehen, oder muss es sogar? Und, wenn ja, wie lassen sich ihre Grenzen ausmachen? Und zugespitzt gefragt: Gilt das auch für die Moralthologie, die theologische Ethik?

Bei dieser Frage, das darf man behaupten, geht es um mehr als das Kleinklein normativer Differenzen, um etwas anderes als mehr oder weniger moralische Großzügigkeit. Diese Frage zielt aufs Grundsätzliche.

2. Strukturkrise

In einem frühen Beitrag zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie hat Franz Böckle² mit Blick auf die Krise kirchlicher Moral und die Spannungen zwischen offizieller Lehre und abweichender Praxis und Überzeugung vieler Gläubiger zu Recht festgestellt, dass angesichts dieser Situation nicht kosmetische Operationen bei besonders umstrittenen Themen, etwa durch einen „liberalen“ Umgang mit Normen, ausreichen. Es handele sich vielmehr um eine „Strukturkrise“: Das „archaische“ Grundverständnis von Moral, die Auffassung von einem autoritätsgelenkten Gewissen, die Beziehung zu traditionellen Gesellschaftsstrukturen, die selbstverständliche Einbindung in das bestehende Ethos (das, was in der Gesellschaft „gilt“) überzeugten nicht mehr.

Beim Beharrungsvermögen kirchlicher Moral in manchen Fragen sind ja bis heute in der Tat immer noch Reste dieses Modells zu finden. Man vergleiche nur die wie selbstverständlich aus historisch bedingten Sexualitätsvorstellungen

lich die Evangeliums-gemäße Legitimität unterschiedlicher Auffassungen auch zwischen Christen feststellt (GS 43).

2 F. Böckle, *Theonome Autonomie*, 21.

abgeleiteten moralischen Folgerungen oder die aus einem veralteten Staats- und Politikverständnis herrührenden Erwartungen einer für die Durchsetzung der „rechten“ Moral verantwortlichen staatlichen Gesetzgebung.

Freilich, das sei hinzugefügt, Derartiges gilt nicht nur für die *kirchliche* Moral und Ethik. Dabei denke ich nicht nur an die gerne beschworenen Archaismen einer islamistischen Islaminterpretation. Archaisch, altertümlich sind auch die in jüngster Zeit aus dem Boden schießenden Bewegungen eines nostalgischen Populismus, Anti-Islamismus und Nationalismus, die durchtränkt sind von Grundmustern traditions- und gemeinschaftsbezogener normativer Vorstellungen, ob sie sich nun als reichsbürgerlich, als Alternative für Deutschland, als Partij voor de Vrijheid, als Front National oder als „America first“ präsentieren.

3. Die Suche nach einer gemeinsamen Ethik

Man könnte auf den Gedanken kommen, dass angesichts des angedeuteten Pluralismus in der Ethik die Frage nach gemeinsamen moralischen Grundsätzen nicht als besonderes Bedürfnis empfunden wird. Und daher auch kein vorrangiges öffentliches Thema ist. Doch das Gegenteil ist der Fall.

Über Ethik wird in unserer Gesellschaft immer noch ziemlich viel geschrieben und debattiert. Zwar geschieht das längst nicht immer und explizit in Form einer Frage nach *gemeinschaftlichen* moralischen Standpunkten. Was aber zu denken gibt, ist die Tatsache, dass man es offensichtlich für wichtig hält, dass der eigene Standpunkt, die eigene Sicht – auch und gerade wenn sie nicht von allen geteilt werden – als ernsthafte Möglichkeit einer moralischen Alternative *anerkannt* werden. Offensichtlich wird in solchen Fällen, wenn auch nicht thematisch reflektiert, auf eine Art Grundvorstellung von Moralität Bezug genommen, von der her eigene Ansichten und Entscheidungen das Prädikat „moralisch“ oder „ethisch“ beanspruchen. Und im Aufkommen der verschiedenen „Bereichsethiken“ (Medizinethik, Wirtschaftsethik, Bioethik, Sportethik) zeigt sich selbst sehr konkret das Bedürfnis nach gemeinschaftlich vertretbaren moralischen *Regeln*.

Interessante Belege hierfür sind die Sternstunden in parlamentarischen Debatten, in denen es nicht um unterschiedlich eingeschätzte Sachfragen geht, die einfach mehrheitlich beschlossen werden, sondern in denen in ernsthafter Auseinandersetzung um moralisch schwerwiegende Entscheidungen auf hohem Niveau gerungen wird, und bei denen man gleichwohl keineswegs auf die Idee käme, hier würde „moralisiert“. Beispiele sind etwa die Debatten um Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe oder Embryonenforschung. Das gilt selbst für Diskussionen, wie sie vorab zur niederländischen Euthanasieregelung geführt wur-

den, zu der man ja manche Fragen stellen kann: Man mag das Ergebnis nicht billigen, leichtfertig ist es sicher nicht beschlossen worden.³

Auch wenn viele Debatten in bleibender Uneinigkeit enden, will das nicht heißen, dass es nicht auch das Bedürfnis nach gemeinsamen ethischen Maßstäben gäbe, die als Leitfaden dienen können in vielen, schwierigen Fragen, mit denen wir uns heute konfrontiert sehen. Das Gegenteil ist wahr. Das Bedürfnis nach Ethik hat, so scheint mir bei genauer Betrachtung, eher zugenommen. Die ethischen Aufgaben sind vielleicht nie so umfassend gewesen. Dabei geht es nicht nur um die Fragen einer eher individuell dimensionierten Mikro- und Meso-Ethik, die Verantwortung für das individuelle Handeln und für die Rollenaufgaben in den Person-nahen überschaubaren Gemeinschaften wie Ehe und Familie, mit denen sich die traditionelle Moral vornehmlich intensiv auseinandersetzte. Der Blick hat sich vielmehr in Raum und Zeit, weltweit und auf Zukunft hin, geweitet hin zur Mega-Ethik einer Gestaltung der Welt, des Lebens und Zusammenlebens in einem umfassenden Sinn. Die Welt wird, wie nie zuvor, in ihrem Charakter als Menschenwelt erfahrbar, von menschlichem Tun geprägt, zum Guten und zum Schlechten hin gestaltet. Ja, selbst die Natur ist längst zu einer immer mehr durch Menschen selbst (mit-)gemachten „zweiten“ Natur mutiert.

Das heißt aber, die ethische Gestaltung des menschlichen Tuns erstreckt sich in Raum und Zeit auf immer mehr und immer komplexere Bereiche. Das persönliche Handeln, Institutionen, Strukturen, Wissenschaft und Technik, Politik und Kultur, die menschliche Ideenwelt einschließlich der rechtlichen und moralischen Normen und Ideale zeigen sich als Produkt der menschlichen Aktivität. Sie fallen damit unter unsere, auch moralische, Verantwortung. Die ständige Suche nach gemeinsam verantworteter ethischer Steuerung der menschlichen Möglichkeiten und Aktivitäten wird daher, es sei denn um den Preis des Verzichts auf Moral überhaupt, unausweichlich.

Fügen wir noch hinzu: Es ist nicht nur die „äußere“ Weltgestaltung, die unsere ethischen Bemühungen herausfordert. Der Mensch, die Menschen, wir selbst werden nicht unverändert aus all diesen Prozessen menschlichen Könnens und Machens hervorgehen, sondern stellen uns durch unser Können und Tun auch dauernd selbst „in Frage“: Wer *sind* wir, wer werden wir *werden*? Was und wie *wollen* wir eigentlich sein? Was gibt unserm Leben *Sinn* und Richtung? Was *tut uns gut*? Und auch: Was *sollen* wir sein?, und: Was sollen wir *tun*? Die Frage: „Darf der

3 Vgl. z. B. den Beitrag des früheren niederländischen Justizministers, Ernst Hirsch Ballin, auf dem Moralthologen-Kongress 1995 zum Thema „Leiden“: E. M. H. Hirsch Ballin, Leiden, Tod und die Rechtsordnung, in: G. Höver (Hg.), Leiden, 263–276. – Eine andere Frage ist freilich, ob angesichts der im Weiteren entwickelten Praxis die moralisch fragwürdigen Konsequenzen dieses Beschlusses nicht nach einer gründlichen Überprüfung rufen!

Mensch, was er kann?“ ist nicht nur eine Frage nach wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen. Sie betrifft die Tiefe unseres Menschseins selbst.

4. Ethische Fragen als Thema für Glauben und Theologie

Beide Fragerichtungen, die „nach innen“ gekehrten Fragen des Lebenssinns, der Selbstgestaltung, der eigenen Identität, wie die Fragen des „nach außen“ gekehrten Handelns in der Gestaltung der Welt sind seit je Thema von Religion, Glaube, Kirchen und Theologie.

Beides, die Suche nach dem Lebenssinn in den Bedingungen, den Möglichkeiten, den Chancen und auch den Widerwärtigkeiten des Lebens, und daher die Gestaltung des persönlichen Lebens nach den Kriterien von Rechtschaffenheit und Liebe einerseits, wie die Verantwortung für die Welt, der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden im Zusammenleben andererseits, sind mit dem (christlichen) Glauben seit je zuinnerst verflochtene Aspekte. Ja, sie sind selbst als für den rechten Glauben bedeutsame Kriterien anzusehen.

Moral gehört denn auch zu den Fragen, bei denen sich die Kirchen traditionell und nach wie vor auch in der Gegenwart tatsächlich besonders engagieren. So sehr, dass dieses Engagement bisweilen geradezu als Hauptmerkmal, jedenfalls der katholischen Kirche, gesehen wurde (und auch noch wird). Ist Kirche nicht vor allem eine „Moralagentur“?⁴ Auch wenn sie dies natürlich nicht ist, so dürfte doch der Nachdruck, mit dem kirchlicherseits auf bestimmte moralische Fragen eingegangen wird, insbesondere auf Fragen von Sexualität und Familie, von biomedizinischer Forschung, Probleme am Lebensanfang und am Lebensende, zur unterschwelligen Bestätigung dieses Eindrucks beitragen.

Anders als etwa bei dogmatischen oder liturgischen Fragen, wo Menschen sich entweder als nicht betroffene Adressaten oder jedenfalls als Nicht-Fachleute betrachten mögen, verhält es sich bei moralischen Fragen. In manchen Texten ist der Anspruch kirchlicher Moral-Verkündigung selbst ausdrücklich nicht lediglich an die eigenen Gläubigen gerichtet, sondern, wie man das ausdrückt, an „alle Menschen guten Willens“. Darin kommt implizit eine (alte) für Ethik wichtige Überzeugung zum Ausdruck: Dass es nämlich viel Gemeinsames in der Ethik gibt, zu dessen Verständnis nicht Glauben und Lehre der Kirche Voraussetzung sind – eine (mit dem Naturrecht begründete) Überzeugung, die ein bemerkenswertes Argument ist für das, was wir später unter dem Stichwort „Autonome Moral“ diskutieren werden.

4 So die Anfrage von Hans Joas, Kirche als Moralagentur?; vgl. zur Diskussion: J. Sautermeister (Hg.), Kirche – nur eine Moralagentur?