

Gerhard Kruip

Ethik im Kontext von Theologie und Kirche aus katholischer Perspektive

1 Ursprünge des Faches „Moraltheologie“ in der katholischen Kirche

Sicherlich spielten ethische Fragen über die gesamte Geschichte des Christentums hinweg eine wichtige Rolle. Immer wurden sie im Rückgriff auf die Bibel und die eigene Tradition, zugleich aber auch im Kontakt und im Dialog mit außerkirchlichen Geistesströmungen und insbesondere der jeweils zeitgenössischen Philosophie bearbeitet¹. Eine für die katholische Moraltheologie und Sozialethik herausragende Figur ist zweifelsohne Thomas von Aquin (1225–1274), der sich vor allem im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* mit ethischen Fragen befasste: mit der Freiheit und Vernunftbegabung des Menschen als Bild Gottes, dem natürlichen Sittengesetz, dem Gewissen, der Sünde, den Tugenden und Lastern usw. In der Folgezeit und im Zuge des Nominalismus verlagerte sich der Schwerpunkt hin zur Betrachtung konkreter einzelner Handlungen und ihrer moralischen Qualität. Ein Höhepunkt war sicherlich die spanische Spätscholastik im 16. Jahrhundert, die z. B. die Frage der moralischen Zulässigkeit der spanischen Kolonisierung des amerikanischen Kontinents kritisch reflektierte (z. B. Francisco de Vitoria, 1492–1546). Auf die protestantische Reformation reagierte die katholische Kirche u. a. mit dem Konzil von Trient (1545–1563), das wichtige Reformen auch für die katholische Kirche beschloss, darunter eine Erneuerung der Beichte und eine neue Ordnung für die Ausbildung der Priester. In diesem Zusammenhang tauchte erstmals der Begriff der „Moraltheologie“ auf. Beichte hörende Priester mussten dafür qualifiziert werden, die verschiedenen Sünden zu unterscheiden und zu bewerten. Handbücher der Moraltheologie, die in dieser Zeit erstmals geschrieben wurden, orientierten sich an den zehn Geboten und den Geboten und Verboten der Kirche. Eine große Rolle spielte die „Kasuistik“, also eine möglichst genaue Betrachtung von Einzelfällen und deren moralische Bewertung mit Hilfe von Prinzipien, Güterabwägungen und der Anerkennung von Ausnahmen. Sogenannte „Laxisten“, die viele Ausnahmen zuließen, standen „Tutoristen“ gegenüber, die in Zweifelsfällen immer die strengere (buchstäbliche) Anwendung der Regel bevorzugten. Eine etwas gemäßigtere, stärker pastoral orientierte Zwi-

1 Zur Geschichte von Moraltheologie und Sozialethik siehe z. B. Virt, *Moraltheologie*, 522–535.

schenposition nahm Alphons Maria de Liguori ein (1696–1787) ein, der 1839 heiliggesprochen, 1871 zum Kirchenlehrer und 1950 zum Patron der Moraltheologen und Beichtväter erhoben wurde. Die Kritik seitens des Protestantismus und der Aufklärung richtete sich vor allem gegen die Sexualfeindlichkeit der Moraltheologie, die starke Betonung des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität, die oft sehr kleinlich und wenig lebensnah wirkende Kasuistik und die dahinterstehende Vorstellung, dass die Aufnahme ins Himmelreich von der peinlichen Erfüllung kirchlicher und göttlicher Gebote abhängen sollte. Jedoch auch innerhalb der katholischen Kirche gab es von der Aufklärung beeinflusste Reformbestrebungen, die sich beispielsweise in Österreich-Ungarn zwischen 1747 und 1787 in den thesianisch-josephinischen Studienreformen niederschlugen, durch die auch an die Moraltheologie stärker wissenschaftliche Ansprüche gerichtet wurden und übrigens auch die Pastoraltheologie als neues theologisches Fach entstand.

2 Neothomismus und Katholische Soziallehre

Nach der französischen Revolution (1789) und der Säkularisierung der Kirchengüter in Deutschland (1803), im Kontext der Konflikte zwischen protestantischer und katholischer Kirche bzw. zwischen protestantisch dominiertem Staat (Vormachtstellung Preußens!) und katholischer Kirche in Deutschland und erst recht nach dem Verlust des Kirchenstaates 1870 geriet die katholische Kirche zunehmend in die gesellschaftliche Defensive. Sie lehnte moderne Errungenschaften wie die Menschenrechte, die Demokratie, die Presse- und Religionsfreiheit ab (Enzyklika *Mirari vos* 1832, Enzyklika *Quanta cura* mit dem Syllabus errorum 1864²) und versuchte, ihren in der Gesellschaft und im Staat verlorenen Einfluss durch das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils (1870) zu kompensieren. In diesem Kontext wollte man die Theologie und insbesondere die Moraltheologie auf eine möglichst sichere Grundlage stellen, weshalb man immer wieder auf Thomas von Aquin und seine Naturrechtslehre zurückgriff, diese allerdings sehr eng und rigoristisch auslegte und streng an der kirchlichen Autorität ausrichtete. Papst Leo XIII. (1878–1903) machte 1879 den Thomismus zur Grundlage der theologischen Ausbildung. Die dadurch sich entwickelnde Neuscholastik und der Neothomismus lösten sich jedoch paradoxerweise immer mehr

² Lehramtliche Texte des Papstes oder der Kurie werden üblicherweise nach den beiden ersten Worten, mit denen sie beginnen, benannt. Sie können leicht und in mehreren Sprachen auf www.vatican.va oder www.kathpedia.com gefunden werden, weshalb sie hier nicht einzeln bibliographisch nachgewiesen werden.

von der ursprünglichen Debattenkultur der Scholastik und der hohen Qualität der Theologie des Thomas von Aquin.

Doch es gab auch Impulse zur Erneuerung. Im Zuge der Industrialisierung und der Auflösung der Ständegesellschaft kam es im 19. Jahrhundert vermehrt zur Migration von landlosen Bauern in die Städte, zur Arbeitslosigkeit unter Handwerkern und zu bislang unbekanntenen Formen von Massenelend, welche bald als „Arbeiterfrage“ oder „Soziale Frage“ bezeichnet wurden. Ähnlich wie in der Evangelischen Kirche gab es auch auf katholischer Seite Kirchenvertreter, die sich des Problems annahmen (z. B. der „Gesellenvater“ Adolph Kolping, 1813–1865, oder Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, 1811–1877), die soziale Lage mit Hilfe der Sozialwissenschaften analysierten und die entstandenen Ungerechtigkeiten durch konkrete Hilfe, wie beispielsweise die Unterstützung der Organisationen von Handwerkern und Arbeitern und das Eintreten für eine stärkere Verantwortung des Staates im Bereich Arbeitsrecht, Fürsorge und soziale Sicherung mildern wollten. Dabei spielte die Angst vor dem aufkommenden Marxismus ebenso eine motivierende Rolle wie der Wettbewerb mit dem Protestantismus. Ketteler war es, der schon bei seinen Adventspredigten in Mainz 1848 eine wichtige Weichenstellung vornahm: Er griff auf Thomas von Aquin zurück, um beispielsweise dessen Lehre von der universellen Bestimmung der Güter und vom Privateigentum sowohl gegen den Marxismus, aber eben auch gegen den Liberalismus in Stellung zu bringen. Auch wenn das Privateigentum trotz der universellen Bestimmung der Güter aus Effizienzgründen eingeführt wird (privat zugeordnete Güter werden besser verwaltet, Verschwendung wird reduziert und es gibt weniger Konflikte), bleibt eine starke Sozialpflichtigkeit des Eigentums bestehen. Damit war der Grundstein dafür gelegt, auch für soziale Fragen mit Hilfe der Naturrechtslehre zu argumentieren. Einerseits griff die katholische Kirche damit sehr aktuelle, moderne Problematiken auf, tat dies aber mit Hilfe eines Instrumentariums, das sie immer wieder mit antimodernistischer Tendenz zur Gegenwartsgesellschaft auf Distanz brachte.³ Entsprechende Überlegungen wurden sehr schnell auch auf weltkirchlicher Ebene rezipiert und fanden ihren Niederschlag in der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* von 1891. Weil die neuen Themen des Verhältnisses von Kapital und Arbeit, der Eigentumsverteilung, der Rolle des Staates, der Rechte der Arbeiter und ihrer Organisationen von der Moraltheologie mit ihrem traditionellen Instrumentarium kaum bearbeitet werden konnten, entstand eine neue theologische Disziplin, die allmählich mit unterschiedlichen Bezeichnungen (Christliche Sozialwissenschaft, Katholische Soziallehre, später Christliche Sozialethik) ihren Platz an den meisten katholisch-

³ Vgl. Senft, Antimodernismus, 17–32.

theologischen Fakultäten (zumindest im deutschsprachigen Raum) fand. Der erste Inhaber eines Lehrstuhls für „Christliche Gesellschaftslehre“ in Deutschland war der katholische Priester und Sozialpolitiker Franz Hitze (1851–1921). Während er sich sehr pragmatisch und detailliert mit aktuellen Einzelfragen der Sozialpolitik befasste (übrigens auch als Reichstagsabgeordneter), investierten andere Vertreter des Faches in ein möglichst klares neuscholastisches System einer statischen Ordnung, deren Ansatz in einer berühmten Definition des Jesuiten Gustav Gundlach gut zum Ausdruck kommt. Danach ist „[...] katholische Gesellschaftslehre [...] die einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe.“⁴ Natürlich gab es auch damals eine Pluralität unterschiedlicher Auffassungen, meist jedoch wurde die Sozialethik auf der Grundlage naturrechtlich begründeter Sozialprinzipien aufgebaut, nämlich den Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität⁵, des Öfteren eingeordnet in die Gemeinwohlorientierung und in jüngster Zeit ergänzt durch das Prinzip der Nachhaltigkeit.⁶ Die Arbeitsteilung, die sich fortan zwischen Moralthologie und Sozialethik einspielte, lässt sich am ehesten daran festmachen, dass die Moralthologie die moralische Qualität des Einzelnen und seiner Handlungen, nicht zuletzt auch in Bezug auf sein Gottesverhältnis, in den Blick nimmt, während sich die Sozialethik mit Fragen gesellschaftlicher Verhältnisse, sozialer Strukturen und Institutionen sowie der Politik ihrer Gestaltung befasst. Ganz trennen kann man beide Bereiche natürlich nicht, denn auch individuelles Handeln geschieht in gesellschaftlichen Kontexten und soziale Strukturen und Institutionen brauchen engagierte und moralisch handelnde Individuen, um in Richtung von mehr Gerechtigkeit verändert werden zu können.

Die starke Bezugnahme auf das Naturrechtsdenken hatte sowohl in der Moralthologie als auch in der Sozialethik eine wichtige Funktion für das Selbstverständnis der Katholiken, die Organisation des Sozialkatholizismus und seine Stellung in der Gesellschaft. „Die Naturrechtsdoktrin erwies sich in der Zeit politischer Ohnmacht des Papsttums als geeignetes Instrument zur Erhaltung des politischen Einflusses der Kirche auf die Gläubigen [...] und trug [...] zur Stabilisierung der Grenzen zwischen ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ bei, indem sie die Entwicklung einer spezifischen Subkultur der Katholiken legitimierte, die als der

4 Gundlach, *Ordnung*, Bd. I, 24.

5 So in aktualisierter Form auch noch Anzenbacher, *Sozialethik*, 178–224.

6 Vogt, *Nachhaltigkeit*.

tragende Grund der gesellschaftlich-politischen Organisation der Katholiken anzusehen ist.“⁷ Die Stabilisierung des katholischen Milieus als Basis für gesellschaftlichen Einfluss war aber nur möglich, weil das Naturrecht einerseits als spezifisch „katholisch“ galt, zugleich aber den Anspruch universeller Gültigkeit erhob, weil es eben nicht auf Offenbarungswahrheiten und die Bibel Bezug nahm. „Die kirchliche Hierarchie stand [...] vor der schwierigen Aufgabe, einerseits eine Distanzierung von den ‚modernistischen‘ Zeitströmungen gegenüber den Gläubigen zu legitimieren und sie gleichzeitig zur politischen Teilnahme an den Geschäften des den Modernismus tragenden oder doch zulassenden Staates zu motivieren. [...] Zur Lösung dieses Problems eignete sich das wiedererweckte Naturrechtsdenken [...] ausgezeichnet, und zwar so, daß es die Stabilisierung einer doppelten Grenzsetzung ermöglichte: Nach innen legitimierte es den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere staatlichen Bereichs [...]. Nach außen konnte die Kirche dagegen mit natürlichen, d.h. nicht aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten auftreten, in der Hoffnung, dadurch auch bei ‚Ungläubigen‘ Gehör zu finden.“⁸ Als dann im Zuge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg das katholische Milieu zu erodieren begann, wurde zugleich die zentrale Plausibilitätsstruktur des Naturrechtsdenkens porös – es wurde Zeit, Moraltheologie und Sozialethik auf neue Grundlagen zu stellen.

Diese historischen Hintergründe machen auch die nach wie vor beobachtbaren Unterschiede zwischen katholischer und evangelischer Ethik verständlich. Die ethische Reflexion in der evangelischen Kirche war von Anfang an weniger mit einem antiaufklärerischen bzw. antimodernen Affekt belastet und konnte wegen der größeren Offenheit und eines anderen Selbstverständnisses der Kirchenleitungen freier agieren, pluralistischer auftreten und unbefangener philosophische Positionen und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse aufnehmen. Auch fehlt im evangelischen Bereich die relative Enge eines konservativen sozialen Milieus. Andererseits ist die starke Bearbeitung konkreter Einzelfragen in der katholischen Tradition (Kasuistik) in gewisser Weise auch eine Stärke. Und die zunehmend bewusste weltkirchliche Einbindung sowie die notwendige Auseinandersetzung mit einer zentralen lehramtlichen Institution erzwingen im katholischen Bereich eine ständige Befassung mit den jeweils anderen Kontexten anderer Ortskirchen und erzeugen einen Druck, die Einheit zu wahren, was auch dazu beitragen kann, die Rationalität der Argumentation zu schärfen, aber auch Kompromissfähigkeit zu lernen und innerkirchlich Toleranz zu üben – jedenfalls

7 Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen, 159.

8 Ebd.

dann, wenn die zentrale Leitungsinstanz ihre Autorität nicht überzieht. Auch was den Stil der Argumentation, die wichtigsten Referenztexte und das Vertrauen in die Vernunft des Menschen angeht (das im katholischen Bereich meist größer ist), gibt es weiterhin Unterschiede. Dank der dynamischen Modernisierungsprozesse in beiden Kirchen entsteht heute aber insgesamt der Eindruck, dass die Unterschiede innerhalb der Konfessionen in inhaltlichen Positionen genauso groß sind wie zwischen ihnen.

3 Zweites Vatikanisches Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) gab wichtige Impulse für eine weitgehende Erneuerung kirchlicher Praxis und kirchlicher Lehre. Auch wenn konservative Vertreter der Kirche das nicht gerne zugeben, in mancher Hinsicht führte es zu einem echten Traditionsbruch, der aber nur positiv zu bewerten ist. Bei der Lektüre kirchlicher Dokumente entsteht oft der Eindruck, dass gerade dann die Kontinuität mit der Tradition besonders hervorgehoben werden muss, wenn etwas Neues formuliert wird. So bezieht sich beispielsweise die Erklärung über die Religionsfreiheit, die bekanntlich in dieser Eindeutigkeit dort zum ersten Mal von der katholischen Kirche herausgestellt worden ist, auf „die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (DH 1). Wie in kaum einem anderen Bereich kirchlicher Lehren wird jedenfalls in der Sozialverkündigung ihr flexibler und zeitbedingter Charakter auch selbst explizit angesprochen, so beispielsweise in der sehr offenen Definition der kirchlichen Sozialverkündigung, wie sie in der Erklärung der Glaubenskongregation „*Libertatis Conscientia*“ von 1986 (unter Joseph Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI.) formuliert wurde – man beachte die deutlichen Unterschiede zur oben zitierten Definition von Gundlach: „Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen“ (*Libertatis conscientia* 72).

Für die Christliche Sozialethik ist es die Pastorkonzilskonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der Welt von heute“, die eine besondere Relevanz hat. Sie behandelt, was oft übersehen wird, klassische Themen der Sozialverkündigung wie das Gemeinwohl der gesamten „Menschheitsfamilie“ (GS 26), die Gleichheit aller Menschen und die soziale Gerechtigkeit (GS 29), Ehe und Familie (GS 48ff), die rechte Gestaltung des Wirtschaftslebens (GS 63ff), Politik und

Staatsordnung (GS 73 ff), Krieg und Frieden (GS 77 ff) sowie den Aufbau einer gerechten internationalen Ordnung (GS 83 ff), ja sogar so moderne Themen wie Bildungs- und Beteiligungsgerechtigkeit (GS 60 – 61). Wichtiger aber als die Stellungnahmen zu diesen Einzelfragen ist ein im Vergleich zu früheren sozialetischen Texten des Lehramtes gänzlich neuer methodischer Ansatz.

Dass in GS in neuer Weise argumentiert wird, legt schon eine oberflächliche Textanalyse nahe. Denn Begriffe wie „Natur“ oder „Naturrecht“, in älteren Sozialenzykliken wichtigste Bezugspunkte zur Begründung von Aussagen, kommen nur an einer Stelle, in Nr. 74 – 75, vor und dienen hier der Widerlegung älterer Anschauungen. Aus der Textgeschichte geht hervor, dass die Konzilsväter⁹ Argumentationen mit dem „Naturrecht“ oder „natürlichen Ordnungen“ aus früheren Textentwürfen entfernt haben und weitgehend vermeiden wollten.¹⁰ Auch der Begriff der „Soziallehre“ wurde bewusst nicht verwendet. Entscheidend sind aber inhaltliche Neuerungen in drei Punkten: Im Konzil nimmt die Kirche erstens eine *neue Haltung zur Welt* ein, daraus erwächst zweitens eine *neue Methode sozial-ethischer Urteilsbildung*, die dann auch drittens Auswirkungen haben muss auf *innerkirchliche Vorgehensweisen zur Positionsbestimmung*.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil sah sich die katholische Kirche eher im Gegenüber zur Welt, aber nicht als einen Teil von ihr. Pius XI. konnte in seiner Enzyklika in Quadragesimo anno (1931) noch behaupten, alle Lebensbereiche seien „vorbehaltlos Unserem höchstrichterlichen Urteil“ unterworfen (QA 41) und noch 1961 begann Johannes XIII. seine erste Sozialenzyklika mit den Worten: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche“ (MM 1). Gaudium et spes schlägt einen ganz anderen Ton an: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Deshalb sieht die Kirche ihre Aufgabe darin, mit der ganzen Menschheit in einen „Dialog“ einzutreten, ihre „Mitarbeit“ bei der Errichtung einer menschlicheren Gesellschaft anzubieten und unter Berufung auf ihr Vorbild Jesus Christus (Mk 10,45) keine Machtansprüche mehr zu erheben, sondern „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (GS 2). Will die Kirche wirklich Kirche in der Welt „von heute“ sein, muss sie zudem versuchen, ihre Gegenwart so gut wie möglich zu verstehen und hat so „allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen“ (GS 4), ist also auf eine intensive interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Sozialwissenschaften angewiesen.¹¹ Den beschleunigten Verän-

⁹ Am Konzil nahmen nur sehr wenige Ordensfrauen und Ehefrauen als Hörerinnen teil. Sie hatten kein Rede- und Stimmrecht im Konzilsplenum.

¹⁰ Moeller, Pastoralkonstitution, 274.

¹¹ Vgl. Höhn, Sozialetik.

derungen und der gestiegenen Komplexität kann man nicht mehr mit der Wiederholung traditioneller Positionen, auch nicht mit einer sozialmetaphysisch begründeten Ordnungsvorstellung oder einem universellen Naturrechtsdenken begegnen. Deshalb werden die Zeichen der Zeit nicht von statischen Prinzipien her, sondern „im Licht des Evangeliums“ (GS 4) gedeutet. Wer mit der gesamten Menschheit in einen Dialog eintreten will, kann dies glaubwürdig nur tun, wenn er auch in den eigenen Reihen Dialog nicht nur zulässt, sondern ermöglicht, fördert und ernst nimmt: „Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien“ (GS 92). Die Zeit, in der in der katholischen Kirche „klerikal geprägte und doktrinär abgefaßte Befehle erteilt“¹² wurden, hätte damit eigentlich endgültig überwunden sein müssen.

Für die Moraltheologie waren die Auswirkungen nicht ganz so eindeutig. Die Öffnungen, die für die Sozialethik so wichtig waren, wurden auf die Moraltheologie kaum angewandt, und das Lehramt blieb in moraltheologischen Fragen sehr viel restriktiver als bei den sozialetischen Themen. Die römische Kurie hatte während des Konzils ein sehr traditionell argumentierendes Schema mit dem Titel „De ordine morali“ vorgelegt, dessen Autoren „die Lehre Pius' XII. in ihren repressiven Aspekten zusammenfassen wollten“. Es fand „nicht die Gnade der Konzilsväter“¹³ und wurde abgelehnt, aber nicht durch einen neuen Text ersetzt. Freilich finden sich in *Gaudium et Spes* wichtige moraltheologische Themen, die im Geiste des Konzils behandelt werden, z. B. Aussagen zur Würde des Gewissens (GS 16), über die menschliche Freiheit (GS 17), die „Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften“ (GS 36) sowie relativ offene Formulierungen zum Thema Ehe und Familie (GS 47 ff) einschließlich der „verantworteten Elternschaft“ (GS 50). Nach Meinung von Karl-Wilhelm Merks sind die konservativen Standpunkte von „De ordine morali“ jedoch nicht verschwunden, sondern vielmehr nur „untergetaucht“, „so daß sie ab und zu nach oben treiben oder zum Vorschein geholt werden können.“¹⁴ Dies geschah dann in einer für viele Katholiken sehr enttäuschenden Weise schon mit der Enzyklika *Humanae vitae* (1968), in der Papst Paul VI. gegen das Votum der den Text vorbereitenden Studienkommission künstliche Empfängnisverhütungsmittel strikt verbot. Das Argument war wieder ein typisch naturrechtliches: „Indem die Kirche die Menschen

12 Chenu, Soziallehre, 72.

13 Merks, Gott und die Moral, 70. 73–74.

14 Merks, Gott und die Moral, 76.

zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie nun, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß“ (HV 11).¹⁵

4 Autonome Moral

Als Reaktion auf den wachsenden „Modernisierungsdruck“¹⁶, unter dem auch die Moraltheologie stand, entwickelten katholische Moraltheologen in Deutschland das Konzept der „Autonomen Moral“¹⁷, wobei sie sich dezidiert auf Thomas von Aquin beriefen¹⁸. Entscheidend für diesen Ansatz war und ist es, die Moral von der Freiheit des Menschen her zu denken und seine Vernunftbegabung ernst zu nehmen.¹⁹ Schon Thomas von Aquin setzte voraus, dass der Mensch Macht über sein Handeln hat. Wie Gott ist auch der Mensch Urheber seines Handelns und muss deshalb für sein Handeln Verantwortung übernehmen. Mit Hilfe seiner Vernunft kann er erkennen, was moralisch richtig oder falsch ist. Dies ist von Gott so gewollt. Deshalb „ist die Herrschaft Gottes nicht die Grenze menschlicher Aktivität, sondern gerade ihr Grund, Vorbild und Muster. In der Herrschaft über sein Tun ist der Mensch *imago Dei*. Wie Gott übt er selbst Vorsehung und Gesetzgebung aus.“²⁰ Diese Einordnung der Autonomie des Menschen in die göttliche Schöpfungsordnung wird häufig als „theonome Autonomie“ bezeichnet. Autonomie bedeutet dabei durchaus im Sinne Kants, dass der Mensch sich das moralische Gesetz zwar selbst gibt (und dabei nicht von Traditionen oder Autoritäten abhängt), dass er sich aber eben zugleich mit Hilfe seiner Vernunft das moralische Gesetz gibt, also nicht einfach willkürlich entscheidet, was er gut oder schlecht findet. Das, was die Vernunft dabei als moralisch richtig erkennt, wird dann in der katholischen Tradition „natürliches Sittengesetz“ genannt, wobei wie bei Thomas von Aquin dabei nicht irgendwelche natürlichen Vorgaben oder Eigenschaften entscheidend sind, sondern die Art und Weise, wie die Vernunft sie

15 Weil weder Masturbation noch homosexuelle Akte auf die Zeugung von Leben ausgerichtet sind, werden auch diese konsequenterweise von der offiziellen Lehre der katholischen Kirche moralisch verurteilt.

16 Vgl. Goertz, *Moraltheologie*.

17 Grundlegend und die weitere Forschung bestimmend Auer, *Autonome Moral*. Wichtig waren auch Böckle, *Fundamental-moral*; Schüller, *Begründung*; sowie kritisch zur Autonomen Moral Stoeckle, *Grenzen*.

18 Merks, *Theologische Grundlegung*.

19 Zum Folgenden siehe insbesondere Merks, *Gott und die Moral*, 22–45.

20 Merks, *Gott und die Moral*, 25.

bewertet und ihre Schlüsse aus ihnen zieht, beispielsweise durch eine Folgenabschätzung und -bewertung oder durch eine Universalisierbarkeitsprüfung. Das entscheidende Prinzip ist schon bei Thomas von Aquin nicht „secundum naturam“ zu leben, sondern „secundum rationem“. Nur so kann es auch gelingen, zu einer heute kommunizablen Moral zu kommen, in begründeter Weise universelle Geltungsansprüche zu erheben, sich zugleich aber auch der vernünftigen Kritik zu stellen. Über den in der Moderne ausgesprochen positiv konnotierten Begriff der Autonomie wird die Moralthologie so auch anschlussfähig an die Moderne. Zugleich ermöglicht es diese Konzeption, nicht nur davon zu sprechen, dass der Mensch den von ihm als richtig erkannten Normen folgen muss, sondern auch davon, dass er bestehende Normen kritisieren kann, berechnigte Ausnahmen zu erkennen vermag und ggf. Verantwortung für eine Relativierung oder Modifizierung dieser Normen trägt (Epikie). „Der Mensch wird nicht mit Normen geboren, sondern mit dem Vermögen, eine normative Ordnung zu schaffen. Und wenn Menschen auf Normen treffen, sind es immer schon Normen, die durch Menschen gemacht sind und die wir aufgrund unseres moralischen Vermögens auf ihre Legitimität beurteilen können. Wir dürfen Normen daher nicht ansehen als ‚absolute‘, d. h. an sich seiende Entitäten, sondern müssen sie als Resultate menschlicher Ideen, Erfahrungen und menschlichen Nachdenkens über das wahre und gute Leben verstehen.“²¹

5 Befreiungstheologie

Wichtige Erneuerungsimpulse für die katholische Sozialethik kamen auch noch aus einer ganz anderen Richtung, nämlich aus der Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils in den jungen, häufig noch armen Kirchen, insbesondere in Lateinamerika, angeregt auch durch die 1967 von Papst Paul VI. verfasste Enzyklika „Populorum progressio“ („Die Entwicklung der Völker“). Sie hatte die Aufmerksamkeit auf die Ungerechtigkeiten zwischen Industrie- und Entwicklungsländern gelenkt und globale Solidarität eingefordert. Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez (*1928) war im Juli 1968 in Chimbote/Peru um einen Vortrag zur „Theologie der Entwicklung“ gebeten worden, aus der dann eine „Theologie der Befreiung“ wurde.²² Die entscheidende Erkenntnis dabei war, dass die Ursachen der Armut in Lateinamerika nicht in einer „Rückständigkeit“ des Kontinents ge-

²¹ Merks, Gott und die Moral, 41.

²² Gutiérrez, Befreiung. Vgl. insgesamt zur Befreiungstheologie Kruij, Entwicklung oder Befreiung und Kern, Befreiung.

genüber den entwickelten Ländern zu suchen seien, sondern in einer über koloniale und postkoloniale Mechanismen vermittelten „Abhängigkeit“. Überwunden werden könne diese Armut deshalb auch nicht durch eine nachholende „Entwicklung“, sondern nur durch „Befreiung“, d. h. durch einen Bruch der bestehenden Abhängigkeits- und Ausbeutungsstrukturen. Dieser Neuansatz kam zu einer Zeit auf, als sowohl die christlichen Kirchen als auch insgesamt die westlichen (einschließlich der lateinamerikanischen) Gesellschaften von einer optimistischen Reformoffenheit geprägt waren. Wichtig für das Verständnis des Kontextes ist auch, dass in den 1960er und 1970er Jahren in Lateinamerika fast überall Militärdiktaturen oder mindestens autoritäre Regime herrschten, und die massive Repression vielen Oppositionellen nur den Ausweg der revolutionären Gegengewalt ließ.

Angesichts ihrer tief zwischen Arm und Reich gespaltenen Gesellschaften trafen die lateinamerikanischen Ortskirchen eine „Option für die Armen“.²³ Sie war das Ergebnis der Konfrontation der allgemeinen Gerechtigkeitsforderung mit einer Situation großer Ungerechtigkeit, in der es vordringlich erschien, zuerst den Armen zu helfen. Folgerichtig setzten sich viele Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe in ihren pastoralen Aktivitäten und politischen Stellungnahmen besonders für die Armen ein. Einige nahmen die Probleme der Armen so ernst, dass sie auch selbst in die „Peripherien“ gingen, in Elendsvierteln mit ihnen zusammenlebten, sie dort begleiteten und von ihnen lernten. Besonders unter den Militärdiktaturen, die entsprechend ihrer „Ideologie der nationalen Sicherheit“ und unterstützt durch die USA hinter jedem sozialen Engagement sofort den Kommunismus vermuteten und bekämpften, entwickelten sich große Teile der Kirche zu Verteidigern der Menschenrechte und zu Unterstützern der Widerstandsgruppen, während auf der anderen Seite manche Priester, z. B. auch in Argentinien, sogar bei Folterungen assistierten. Viele engagierte Christen, unter Ihnen Erzbischof Oscar Arnulfo Romero (El Salvador, 1917–1980), wurden ermordet. Weil die Liebe zum Mitmenschen ja auch „effektiv“ werden muss und deshalb die Ursachen von Not, Leid und Ungerechtigkeit angepackt werden müssen, war die Option für die Armen auch mit der Forderung nach strukturellen und institutionellen Veränderungen verbunden, die zu Beginn aus einer marxistischen Analyse heraus häufig mit der Forderung nach Abschaffung des Kapitalismus und Errichtung des Systems eines demokratischen Sozialismus verbunden war. Die Zielperspektive des Sozialismus wurde nach dem Fall der Mauer von vielen Befreiungstheologen aufgegeben²⁴, Grundeinsichten wie die, dass der Glaube an

²³ Vgl. etwa Collet, *Bedürftigsten*.

²⁴ Kruij, *Theologie der Befreiung*.

einen menschenfreundlichen und gerechten Gott eine Praxis der Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit verlangt und sich der Glaube deshalb in einer solchen Praxis verkörpern muss, dass deshalb der Glaube auch politisch werden muss und sich die Kirche in den Dienst einer solchen Praxis stellen muss, wurden jedoch beibehalten und sind nach wie vor aktuell.²⁵

Vor allem, weil die katholische Soziallehre in ihrer klassischen Gestalt sowohl in Lateinamerika, als auch in den USA und Europa sehr konservativ und vor allem strikt antikommunistisch ausgerichtet war, sahen viele Vertreter der Befreiungstheologie in ihrem eigenen Ansatz ein Gegenmodell zur Soziallehre.²⁶ Auch für viele engagierte „progressive“ Christen in Nordamerika und den USA war die Befreiungstheologie der wichtigere Referenzpunkt für ihr Handeln als Christen. Viele konservative Vertreter des Lehramts jedoch, unter ihnen Kardinal Joseph Höffner²⁷ (früher Professor für Christliche Gesellschaftslehre in Münster) und Papst Johannes Paul II.²⁸ versuchten umgekehrt, die Soziallehre gegen die Befreiungstheologie in Stellung zu bringen. Je mehr jedoch die durch das Konzil angestoßenen Reformen der Sozialethik auch in Lateinamerika rezipiert wurden, umso mehr versuchten auch lateinamerikanische Autoren, Sozialethik, Sozialverkündigung und Befreiungstheologie zusammenzubringen.²⁹ Auch Johannes Paul II. äußerte sich dann in seiner Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) bereits wieder versöhnlicher.³⁰

6 Innerkirchliche Konflikte

Wie viele konservative Mitglieder der Kirche, vor allem in deren Hierarchie, so hatte auch Papst Johannes Paul II. (1978–2005) auf Grund seiner polnischen Erfahrungen und seiner traditionellen Auffassung von Moraltheologie große Vorbehalte gegen die Autonome Moral und gegen die Befreiungstheologie. In beiden Fällen unterstützte ihn Kardinal Joseph Ratzinger, den er 1982 mit der Leitung der Kongregation für die Glaubenslehre beauftragt hatte. Vor allem in den 1980er Jahren kam es deshalb zu heftigen innerkirchlichen Konflikten, die, weil

²⁵ Zur Aktualität der Befreiungstheologie und derzeitigen Entwicklungen in ihr vgl. Silber, Christus.

²⁶ So besonders prägnant Boff, Soziallehre.

²⁷ Höffner, Soziallehre.

²⁸ Vor allem im Eröffnungsreferat zur III. Lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Puebla 1979.

²⁹ So z. B. Antoncich/Munárriz, Soziallehre.

³⁰ Kruij, Befreiung und Entwicklung.

sie nicht wirklich gelöst worden waren, unter Papst Benedikt XVI. und seit den Erschütterungen durch den Missbrauchsskandal (in Deutschland 2010) wieder verstärkt aufbrechen.

Die Gegner der Befreiungstheologie warfen ihr eine naive Übernahme der marxistischen Ideologie, die Verherrlichung revolutionärer Gewalt, die Ablehnung kirchlicher Autorität, einen Vorrang der Praxis vor der Glaubensoffenbarung und theologischen Horizontalismus vor. Auch Joseph Ratzinger stand ihr äußerst kritisch gegenüber, was mit fehlender Kenntnis der Situation, der Sprache und Mentalität der Lateinamerikaner zusammenhing. Im März 1983 machte er Gutiérrez schwere Vorwürfe, die aber dank der Intervention u. a. von Karl Rahner nicht zu einer Verurteilung führten. Im Jahr 1984 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine gegenüber der Befreiungstheologie äußerst kritische Stellungnahme (*Libertatis nuntius*), die auf so viel Kritik auch seitens lateinamerikanischer Bischöfe stieß, dass ihr 1986 eine gemäßigte Stellungnahme (*Libertatis conscientia*) folgte. Trotzdem wurde 1985 dem brasilianischen Theologen Leonardo Boff ein einjähriges Rede- und Lehrverbot auferlegt.³¹ Auch 20 Jahre später kam es noch zur Lehrverurteilung eines Befreiungstheologen: Unter Kardinal William Levada veröffentlichte die Glaubenskongregation am 26.11.2006 eine *Notificatio*, in der der Jesuit Jon Sobrino wegen seiner befreiungstheologischen Christologie scharf verurteilt wurde. Kardinal Gerhard Ludwig Müller, von 2012 bis 2017 Präfekt der Glaubenskongregation, war zwar in dogmatischen und disziplinären Fragen ein Anhänger des konservativen Flügels, hat aber auf Grund einer Freundschaft mit Gustavo Gutiérrez viel Verständnis für die Befreiungstheologie.³² Da auch der am 13.03.2013 zum Papst gewählte Argentinier Jorge Mario Bergoglio der Befreiungstheologie mit Sympathie gegenübersteht³³, ist an dieser Front derzeit nicht mit größeren Konflikten zu rechnen.

Heftiger noch als im Falle der Befreiungstheologie waren die Konflikte zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Moraltheologinnen und -theologen. Wer die offiziellen Positionen zur Masturbation, vorehelichem Geschlechtsverkehr, Ehescheidung, künstlicher Empfängnisverhütung oder Homosexualität öffentlich in Frage stellte, musste mit Lehrbeanstandungsverfahren oder Nihil-obstat-Verweigerungen rechnen.³⁴ Dies erzeugte ein Klima der Angst auf Kosten der Freiheit

31 Auf Grund von dessen kirchenkritischem Buch Boff, Kirche. Zu den Konflikten insgesamt Greinacher, Konflikt.

32 Vgl. Gutierrez/Müller, An der Seite der Armen.

33 Kruip, Die Befreiung und die Förderung der Armen.

34 Selten berichteten die Betroffenen offen darüber, vgl. aber Merks, Freiheit und Böckle, theologische Lehrstühle. Auch der katholischen Ethikern Regina Ammicht-Quinn war noch 2004 das nihil obstat vom damaligen Trierer Bischof Reinhard Marx verweigert worden. Sie wäre die

der theologischen Wissenschaft. Besonders deutlich fiel die kirchenamtliche Kritik in der Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „*Veritatis splendor*“ (1993) aus. Nachdem dort eine Karikatur der „Autonomen Moral“ gezeichnet wurde, heißt es schlicht: „Eine solche Auslegung der Autonomie der menschlichen Vernunft führt, wie jeder sieht, zu Thesen, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind“ (VS 37). Der eigentliche Grund der kirchenamtlichen Abwehr gegenüber diesem Ansatz wird ebenfalls ausgesprochen: „Eine derart verstandene Autonomie führt natürlich auch dazu, daß eine spezifische Kompetenz der Kirche und ihres Lehramtes hinsichtlich bestimmter, das sogenannte „*Humanum*“ betreffender sittlicher Normen gezeugnet wird“ (VS 37). Abgelehnt werden in dieser Enzyklika auch die Auffassungen, dass die Moralität einer Handlung auch von der Intention des Handelnden abhängt oder dass es zur Bewertung von Handlungen auf deren Folgen ankäme. Demgegenüber wird daran festgehalten, dass es „in sich schlechte“ Handlungen gebe („*intrinsece malum*“). Als Beispiele werden unter anderem Mord, die Selbsttötung und die Verwendung künstlicher Empfängnisverhütungsmittel genannt. Es gibt hier auch erhebliche Schwächen der Argumentation. Selbstverständlich ist ein Mord immer moralisch zu verurteilen und insofern kann er als „in sich schlecht“ bezeichnet werden. Die moralische Qualifizierung steckt hier jedoch schon im Begriff „Mord“. Die eigentlich wichtige ethische Frage ist ja, wann eine Tötung ein Mord ist – und hierbei kommen dann sehr wohl Intentionen oder Umstände ins Spiel und müssen berücksichtigt werden (die Tötung durch einen von einem Menschen verursachten Verkehrsunfall ist genauso wenig ein Mord wie eine Tötung aus Notwehr zur Rettung des eigenen Lebens oder anderer Unschuldiger). Es ist deshalb kein Wunder, dass die meisten Moraltheologen sehr kritisch auf diese Enzyklika reagiert haben.³⁵ Noch 2012, als in verschiedenen Ländern als Reaktion auf den Missbrauchsskandal bereits intensiv über die Sexualmoral der Kirche diskutiert wurde und verschiedene Dialogprozesse in Gang gekommen waren, wurde eine US-amerikanische Ordensfrau und Moraltheologin auf Grund ihres Buches „*Just love*“³⁶, in dem sie in sexualethischen Fragen von der Autonomie und den Prinzipien der Fairness her argumentiert (und nicht von den umstrittenen Auffassungen der Kirche zur „Natur“ des Sexuellen aus), von der Glaubenskongregation (noch unter Leitung von William Kardinal Levada) verurteilt und ihre Positionen für mit dem kirchlichen Lehramt unvereinbar erklärt. Dabei ist es ausgesprochen peinlich, dass die Ar-

erste Frau auf einem moraltheologischen Lehrstuhl gewesen. Immer wieder wurde Kritik an diesem Verfahren geübt: Vgl. Böttigheimer, Glaubwürdigkeit; Heimbach-Steins, Erfahrungen; Waldenfels, Theologen.

³⁵ Vgl. die Beiträge in Mieth, *Moraltheologie*.

³⁶ Farley, *Just love*.

gumentation der Glaubenskongregation nur auf einer simplen Gegenüberstellung der Aussagen Farleys mit Aussagen des Katechismus der Katholischen Kirche besteht.

Die Umfragen unter katholischen Gläubigen, die Papst Franziskus vor den beiden Römischen Bischofssynoden über Ehe und Familie 2014 und 2015 durchführen ließ, haben trotz ihrer für viele wenig verständlichen Fragen und unzureichenden Methodik deutlich werden lassen, welche große Diskrepanz zwischen der offiziellen Lehrmeinung der katholischen Kirche und den moralischen Überzeugungen der allermeisten Gläubigen besteht.³⁷ Letztere haben nämlich keine großen moralischen Bedenken gegen Masturbation, vorehelichen Geschlechtsverkehr, künstliche Empfängnisverhütung oder Homosexualität und sind im Falle von gescheiterten Ehen dafür, wieder verheiratete Geschiedene nicht von den Sakramenten auszuschließen. Inzwischen haben besonders deutsche Moraltheologen auch den Mut gefunden, gemeinsam in einem Sammelband diese „heißen Eisen“ erneut anzusprechen und für eine Modifizierung der offiziellen Positionen argumentativ zu werben³⁸ – bisher auch ohne, dass es direkte Sanktionen gegen sie gegeben hätte.

7 Aktuelle Tendenzen in Moraltheologie und Sozialethik

Die jüngsten Entwicklungen in der Sozialethik lassen sich als Prozesse einer mehrdimensionalen Pluralisierung beschreiben. Nicht mehr nur Priester, sondern vor allem Laien, darunter auch viele Frauen, betreiben Sozialethik. Sie vertreten nicht mehr nur politische Überzeugungen, die den C-Parteien (CDU und CSU) nahestehen, sondern entdecken häufig auch Gemeinsamkeiten mit der Sozialdemokratie, den Grünen, manchmal auch dem Liberalismus oder den Linken. Den Diskurs prägen nicht mehr nur päpstliche Sozialenzykliken, sondern auch die Dokumente kontinentaler und nationaler Bischofskonferenzen, von Ordensgemeinschaften, Priesterzusammenschlüssen und mehr und mehr auch von Laienorganisationen. Die Vertreter des Faches sind neben der Theologie nicht mehr fast ausschließlich in Volkswirtschaftslehre ausgebildet, sondern häufig auch Philosophen, Soziologen, Politikwissenschaftler oder Kommunikationswissenschaftler etc. Zu den klassischen Themen (Arbeit und Kapital, Soziale Sicherheit, Soziale Marktwirtschaft, Staat) sind inzwischen viele weitere Themen

³⁷ Vgl. z. B. Deutsche Bischofskonferenz, Herausforderungen.

³⁸ Hilpert, Zukunftshorizonte.

hinzugekommen, von der globalen Gerechtigkeit und der Migration über die Umweltproblematik bis hin zu Fragen der Bildungsgerechtigkeit, der Gender-Gerechtigkeit, der neuen Medien und der bevorstehenden beschleunigten Digitalisierung.³⁹ Hinsichtlich der Methodik ist die klassische naturrechtliche Argumentation weitgehend zugunsten der Arbeit mit Hilfe anderer philosophischer Ansätze zurückgetreten, unter denen die Diskursethik vielleicht eine herausgehobene Stellung einnimmt⁴⁰, ohne jedoch andere Ansätze (John Rawls, Martha Nussbaum, Alan Gewirth, systemtheoretische oder kontraktualistische Ansätze) zu verdrängen.⁴¹ Während also eigentlich die Aufgaben enorm gewachsen sind, hat die Anzahl der sozialetischen Lehrstühle an theologischen Fakultäten nicht zugenommen. Vielmehr sind diese Lehrstühle in Zukunft bedroht. Sollten nämlich auf Grund zurückgehender Studierendenzahlen Fakultäten geschlossen bzw. die Anzahl der Lehrstühle zurückgehen, sind besonders die sozialetischen Lehrstühle gefährdet, weil die Bischöfe im Zweifel die Moraltheologie für wichtiger halten als die Sozialetik bzw. dort die Auffassung vorherrscht, ein Moraltheologe könne leichter die Sozialetik mit vertreten als umgekehrt.

Neben den bekannten Grundlagenproblemen (Freiheit, Gewissen, Sündenbegriff, moralische Urteilsbildung) und den schon genannten sexualmoralischen Fragen, die neuerdings wieder offener diskutiert werden können, beschäftigt sich die Moraltheologie heute intensiv mit medizinethischen Fragen, die durch neue Medizintechniken und die Gentechnik virulent werden. Ethische Fragen am Lebensbeginn und am Lebensende spielen dabei eine wichtige Rolle. Die Gendergerechtigkeit und die in letzter Zeit in konservativen Kreisen und seitens Teilen der Hierarchie erhobenen, oft gar nicht gerechtfertigten Vorwürfe gegen eine vermeintliche „Gender-Ideologie“ bieten auch viel Zündstoff für kontroverse Debatten.⁴² Darüber hinaus gibt es nach wie vor ein Ringen um Grundlagenfragen⁴³ und Fragen der Ethikvermittlung bzw. des ethischen Lernens.⁴⁴ All diese Bemü-

39 Einen guten Einblick über die Arbeit an aktuellen Themen liefern Wiemeyer, *Freiheit*; sowie die wichtigsten sozialetischen Periodika: die Zeitschrift „Amosinternational“ (<http://www.amosinternational.de/>), die (ökumenische) online-Zeitschrift „Ethik und Gesellschaft“ (<http://www.ethik-und-gesellschaft.de>) und das traditionsreiche „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften“ (<https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw>).

40 Höhn, *Naturrecht und Diskursethik*; Kruip, *Sozialetik*.

41 Siehe auch meine Überblicksartikel Kruip, *kein geschlossenes System*; ders., *Sprengkraft und ders., Fortschritte. Zur Vielfalt der Ansätze* vgl. auch Emunds et al., *Jenseits Katholischer Soziallehre*; Heimbach-Steins et al., *Brennpunkt Sozialetik*; Höhn, *Sozialetik*; Gabriel, *Gesellschaft begreifen*. Ein immer noch aktuelles Lehrbuch ist Heimbach-Steins, *Christliche Sozialetik*.

42 Marschütz, *Einfach Mann*; Heimbach-Steins, *Gender-Debatte*.

43 Z. B. Ernst, *Grundfragen*; Marschütz, *theologisch*; Schockenhoff, *Grundlegung*.

44 Z. B. Hilpert, *Zentrale Frage*; Gisbertz et al., *Ethisches Lernen*.

hungen können jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn die gerade begonnene innerkirchliche Öffnung für eine freie Debatte ohne Gefahr von Ausschlüssen und Sanktionierungen weiter vorangetrieben wird. Dafür gibt es zumindest einige ermutigende Signale.

Auf dem Rückflug von seiner apostolischen Reise nach Afrika im November 2015 war Papst Franziskus gefragt worden, ob die Kirche ihre Position zum Verbot von Kondomen nicht doch revidieren müsse. Er gab eine für ihn durchaus typische Antwort: „Die Frage scheint mir zu eng gefasst, und sie scheint mir auch voreingenommen. [...] Die Moral der Kirche ist – wie ich meine – in diesem Punkt in Verlegenheit: Geht es hier um das fünfte oder um das sechste Gebot: das Leben zu schützen oder [darauf zu beharren], dass der Geschlechtsverkehr für das Leben offen sein muss? Doch das ist gar nicht das Problem; das Problem ist viel größer. Diese Frage lässt mich an jene Frage denken, die Jesus einmal gestellt wurde: ‚Sag, mir, Meister, ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?‘ – Es ist eine Pflicht, zu heilen! [...] Aber die Unterernährung, die Ausbeutung von Menschen, die Sklavenarbeit, der Mangel an Trinkwasser – das sind die Probleme. Fragen wir uns nicht, ob man dieses oder jenes Pflaster für eine kleine Wunde benutzen darf! Die große Wunde ist die soziale Ungerechtigkeit, die Ungerechtigkeit der Umwelt, die Ungerechtigkeit – wie ich schon sagte – der Ausbeutung und der Unterernährung.“⁴⁵ Natürlich kann man diese Antwort unterschiedlich interpretieren. Offenbar scheut er davor zurück, die kirchliche Position explizit zu korrigieren. Zugleich aber wird sie massiv relativiert. Erstens eröffnet er durch den Verweis auf das 5. Gebot die Möglichkeit einer Güterabwägung (gegen die Position von *Veritatis splendor*) und zweitens macht er deutlich, worauf es letztlich ankommt – und das ist nicht die Einhaltung von Normen der traditionellen Sexualmoral. Denn offenbar sieht er nicht nur in denen, die nach diesem Thema fragen, Pharisäer, die sich an eigentlich weniger wichtigen Fragen festbeißen, sondern auch in denen, die weiterhin großes Gewicht auf die Aufrechterhaltung der kirchlich verkündeten Norm legen. Das wirklich konsequent umzusetzen, täte der theologischen Ethik auch in der katholischen Kirche gut: So wie der Sabbat für den Menschen da ist, so ist auch die Ethik für den Menschen da, nicht umgekehrt.

45 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.html.

Bibliographie

- Antoncich, Ricardo und Munárritz, José Miguel. 1988. *Die Soziallehre der Kirche*. BThB. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Anzenbacher, Arno. 1998. *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*. UTB für Wissenschaft. Paderborn: Schöningh.
- Auer, Alfons. 1971. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. ppb. Düsseldorf: Patmos.
- Böckle, Franz. ²1978. *Fundamentalmoral*. München: Kösel.
- Böckle, Franz. 1988. „Wer entscheidet über theologische Lehrstühle? Die nihil obstat-Verweigerung für den Moraltheologen Karl-Wilhelm Merks.“ *HerKorr*. 42:489–490.
- Boff, Clodovis. 1981. „Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung. Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?“ *Conc(D)* 17:775–780.
- Boff, Leonardo. 1985. *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Böttigheimer, Christoph. 2003. „Kirchliche Glaubwürdigkeit. Ein offenes Wort zum römischen Nihil-obstat-Verfahren.“ *ThG* 46:184–192.
- Chenu, Marie-Dominique. 1991. *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. ThAkt 13. Freiburg [u. a.]: Exodus.
- Collet, Giancarlo. 1992. „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen.“ *JCSW* 33:67–84.
- Deutsche Bischofskonferenz. 2014. *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014. Pressemitteilung vom 3.2.14. Bonn: DBK.
- Emunds, Bernhard und Hengsbach, Friedhelm und Möhring-Hesse, Matthias, Hg. 1993. *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Ernst, Stephan. 2009. *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel.
- Farley, Margaret A. 2006. *Just love. A Framework for Christian Sexual Ethics*. London: [u. a.] Continuum.
- Gabriel, Karl [u. a.], Hg. 2002. *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen christlicher Sozialethik im Dialog*. Institut für Christliche Sozialwissenschaften. JCSW 43. Münster: Regensberg.
- Gisbertz, Helga und Kruij, Gerhard und Tolksdorf, Markus, Hg. 2010. *Ethisches Lernen in der allgemeinen Erwachsenenbildung*. Bielefeld: Bertelsmann.
- Goertz, Stephan. 1999. *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz Xaver Kaufmanns*. Münster: LIT.
- Greinacher, Norbert, Hg. 1985. *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*. Zürich [u. a.]: Benziger.
- Gundlach, Gustav. 1964. *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*. 2 Bde. Köln: Bachem.
- Gutiérrez, Gustavo. ¹⁰1992. *Theologie der Befreiung*. Welt der Theologie. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Gutiérrez, Gustavo und Müller, Gerhard L. 2004. *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*. Augsburg: Sankt Ulrich.

- Heimbach-Steins, Marianne und Lienkamp, Andreas und Wiemeyer, Joachim, Hg. 1995. *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Heimbach-Steins, Marianne. 2001. „Erfahrungen mit dem Nihil Obstat-Verfahren aus der Sicht von Betroffenen.“ *BULLETT* 12:65–72.
- Heimbach-Steins, Marianne [u. a.], Hg. 2004/2005. *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. 2 Bde. Regensburg: Pustet.
- Heimbach-Steins, Marianne. 2015. *Die Gender-Debatte – Herausforderungen für Theologie und Kirche*. KuG(K) 422, hg.v. d. Katholischen Sozialwissenschaftliche Zentralstelle. Köln: Bachem.
- Hilpert, Konrad. 2009. *Zentrale Frage christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung*. Regensburg: Pustet.
- Hilpert, Konrad, Hg. 2011. *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. QD 214. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Höffner, Joseph. 1984. *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der DBK, Fulda, 24.9.1984. Bonn: Selbstverlag (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11).
- Höhn, Hans-Joachim, Hg. 1997. *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Höhn, Hans-Joachim. 1999. „Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik.“ In *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven*, hg.v. Anton Rauscher, 49–91. Köln: Bachem.
- Kaufmann, Franz-Xaver. 1973. „Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. u. 20. Jahrhunderts.“ In *Naturrecht in der Kritik*, hg.v. Ernst Wolfgang Böckenförde/Franz Böckle, 126–164. Mainz: Grünewald.
- Kern, Bruno. 2013. *Theologie der Befreiung*. UTB 4027. Tübingen: Francke.
- Kruip, Gerhard. 1988. „Befreiung und Entwicklung. Zum Verhältnis von Soziallehre und Theologie der Befreiung.“ In *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis*, hg.v. Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer, 137–153. RAK 9. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Kruip, Gerhard. 1988. *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987)*. Forschungen zu Lateinamerika 19. Saarbrücken [u. a.]: Breitenbach.
- Kruip, Gerhard. 1996. „Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung.“ *ZMR* 80/1:3–25.
- Kruip, Gerhard. 1997. „Sozialethik als Verfahrensethik.“ In *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, hg.v. Hans-Joachim Höhn, 41–58. Paderborn [u. a.]: Schöningh.
- Kruip, Gerhard. 1998. „Kein geschlossenes System. Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?“ *HerKorr* 52:351–356.
- Kruip, Gerhard. 2002. „Sprengkraft gelebter Hoffnung. Wie viel religiöses Profil braucht die christliche Sozialethik?“ *HerKorr* 56:197–202.
- Kruip, Gerhard. 2008. „Fortschritte im Selbstverständigungsprozess. Ansätze, Methode und Themen der Sozialethik.“ *HerKorr.Sp [Glauben denken]:*45–48.
- Kruip, Gerhard. 2014. „Die Befreiung und die Förderung der Armen“ (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus. KuG (K) 408, hg.v. d. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Köln: Bachem.

- Marschütz, Gerhard. 2009. *theologisch ethisch nachdenken*. Bd. 1, Grundlagen. Würzburg: Echter.
- Marschütz, Gerhard. 2016. „Einfach Mann und Frau? Zur katholischen Kritik an der vermeintlichen Gender-„Ideologie.“ *ThPQ* 164:23–31.
- Merks, Karl-Wilhelm. 1978. *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen‘ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*. MoThSt.S 5. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Merks, Karl-Wilhelm. 1998. *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*. SICSW 35. Münster: LIT.
- Merks, Karl-Wilhelm. 2009. „Für die Freiheit verantwortlich.“ In *Theologische Ethik – autobiografisch*. Bd 2, hg. v. Konrad Hilpert, 61–96. Paderborn: Schöningh.
- Mieth, Dietmar, Hg. 1994. *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*. QD 153. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Moeller, Charles. ²1968. Art. „Die Geschichte der Pastoralkonstitution.“ In *LThK*. Bd. 14, hg. v. Josef Höfer und Karl Rahner, 242–279. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Schockenhoff, Eberhard. 2007. *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.
- Schüller, Bruno. ²1980. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Senft, Josef. 1993. „Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre.“ In *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, hg. v. Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse, 17–32. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Silber, Stefan. 2012. „Christus im Antlitz der Armen. Entwicklung und Aktualität der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.“ In *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, hg. v. Klaus von Stosch und Muna Tatari, 117–126. Beiträge zur Komparativen Theologie 5. Paderborn: Schöningh.
- Stoeckle, Bernhard. 1974. *Grenzen der autonomen Moral*. München: Kösel.
- Virt, Günter. 1990. Art. „Moraltheologie.“ In *Neues Lexikon der christlichen Moral*, hg. v. Hans Rotter/Günter Virt, 522–535. Innsbruck [u. a.]: Tyrolia.
- Vogt, Markus. 2009. *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*. Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit 39. München: oekom.
- Waldenfels, Hans. 2008. „Theologen unter römischem Verdacht. Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ.“ *StZ* 226:219–231.
- Wiemeyer, Joachim. 2015. *Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder.