

# WO BLEIBT GOTT IN DER THEOLOGISCHEN ETHIK?

*Angelika Walser*

Metaethik<sup>1</sup> ist eine Form der wissenschaftlichen Reflexion von Moral, genau wie die normative Ethik. Im Unterschied zur normativen Ethik verzichtet Metaethik jedoch auf eine kritisierende oder begründende Stellungnahme zu konkreten moralischen Urteilen. Sie versucht Aspekte moralischen Urteilens zu klären, die unabhängig von konkreten Positionen gelten und die Pluralität normativer-ethischer Diskurse nicht einschränken. Eine strenge Unterscheidung „Metaethik“/„normative Ethik“ bereitet jedoch insofern Probleme, als sich etwa aus der begrifflichen Klärung des Terminus „Moral“, also der Frage, was eigentlich moralische Urteile oder Überzeugungen von anderen unterscheidet – eine klassische Frage der Metaethik – sehr wohl Vorentscheidungen für die normative Ethik ergeben. In schwächerer Form wird deshalb gefordert, dass einschränkende Prämissen metaethischer Theorien zumindest offenzulegen sind. Der Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit, die wir Gott nennen und die letztlich nur als Geheimnis angesprochen werden kann, ist eine solche Prämisse. Da sie die ureigenste Identität der theologischen Ethik betrifft, darf sie ihr nicht abhanden kommen. Es muss jedoch genauer bestimmt werden, inwiefern sie erkenntnistheoretisch für moralische Überzeugungen und ethische Reflexionen, die in einem religiösen Kontext formuliert werden, relevant ist.

Im Folgenden beschreibe und analysiere ich die Frage nach dem spezifisch Theologischen in der theologischen Ethik anhand eines aktuellen Beispiels, der Auseinandersetzung mit dem neuen Phänomen des Co-Parenting. Sodann stelle ich die klassischen Antwortversuche der Moraltheologie dar, insbesondere den Ansatz der sogenannten autonomen Moral im christlichen Kontext (Alfons Auer) und ihre Kritik durch die Glaubensethik (Bernhard Stoeckle). Ein drittes Kapitel trägt abschließend einige Aktualisierungen dieser Debatte vor.

1 Vgl. Düwell/Hübenthal/Werner, *Handbuch Ethik*, 2f; Quante, *Einführung*, 16ff.

## 1 Ein aktuelles Beispiel aus der Welt der Bioethik zur Illustration eines alten Problems

Seit einiger Zeit existieren auch im deutschsprachigen Bereich sog. Co-Parenting-Websites<sup>2</sup> wie beispielsweise <https://www.familyship.org>. Auf einer solchen Website begegnen sich Menschen, die nicht – wie bisher üblich – auf Basis einer romantischen Liebesbeziehung, sondern auf freundschaftlicher Basis eine Familie gründen wollen. Auf niederschwelligem Niveau soll hier rein privat, ohne störende Instanzen wie Gerichte, Samenbanken, Reproduktionskliniken etc. eine Möglichkeit geboten werden, gemeinsam ein Kind zu zeugen und es – ganz nach individueller Absprache – miteinander großzuziehen.

Da in der englischsprachigen Welt Co-Parenting-Websites seit rund 20 Jahren verbreitet sind, existieren mittlerweile auch die ersten empirischen Studien über den Verlauf und die Risiken solcher Arrangements. Insbesondere das Wohl des Kindes, dem sich alle Co-Parenting-Websites ausdrücklich verpflichten, ist nach Einschätzung der Verfasser einer Studie der Universität Gent<sup>3</sup> in einem neuen Modell von Elternschaft, das sich vom naturrechtlichen und vom romantischen Modell als marktliberales Modell abgrenzen lässt,<sup>4</sup> durchaus gefährdet: Instabile und unklare Bindungen samt verschiedener Erziehungsstile in verschiedenen Haushalten und Auflösung bestehender Partnerschaften bzw. neue Partnerschaften, in denen für das „Spenderkind“ kein Platz mehr ist, sind in nichtromantischen und nichtehelichen Beziehungen, die noch dazu nicht am selben Ort stattfinden, wahrscheinlicher.<sup>5</sup> Nicht alles kann im Vorhinein auf rationaler Basis geplant und kontrolliert werden. Beziehungen scheitern, Pläne gehen schief, Kinder sind keine Wunschkinder, und auch Erwachsene entsprechen nicht den hochgesteckten Erwartungen.

Sollte der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin um eine Stellungnahme zu solchen neuen Familienformen gebeten werden, so wird er/sie zunächst einmal die Ergebnisse solcher Studien ernst nehmen müssen. Sie sind sozialwissenschaftlicher Methodik verpflichtet und – im Falle universitärer Forschung – unabhängig von Auftraggebern und deren

2 Die Website-Betreiber von FSDW (Free sperm donation worldwide) behaupten jedenfalls, seit 2003 als erste weltweite Co-Parenting-Website auf dem Markt zu sein: Weitere bekannte Websites sind KDR= Known Donor Registry; Co-parent Match; Pride Angel.

3 Vgl. Ravelingien/Provoost/Pennings, *Creating a family*, 522–528.

4 Vgl. Haker, *Ethik*, 267–290.

5 Vgl. Ravelingien/Provoost/Pennings, *Creating a family*, 526: „In general, partnership instability is more common among unmarried parents, particularly when they do not reside together [...]“

Weltanschauung. In ihnen deuten sich die möglichen Folgen für das Wohl der Kinder an, über deren Existenz und Lebensverlauf Erwachsene beim Co-Parenting entscheiden.

Der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin muss seine/ihre Argumente vor dem allgemeinen Forum der praktischen Vernunft begründen. Er/sie wird in dem hier beschriebenen Fall sozialwissenschaftliche Erkenntnisse mit theoretisch-philosophischen Modellen verbinden, in diesem Fall vermutlich mit dem Begriff der Menschenwürde von Immanuel Kant und seinen Nachwirkungen in den Arbeiten philosophischer Denker heute. Er/sie wird also möglicherweise mit Habermas diskutieren, inwiefern die genetische Fixierung, die mit der Auswahl des passenden Samenspenders / der passenden Eizellspenderin verbunden ist, nicht als Angriff auf die Personenwürde des Kindes verstanden werden kann und ob es sich hier nicht ganz generell um eine Totalinstrumentalisierung von Kindern handelt.<sup>6</sup> Er / sie wird eventuell auch Judith Butler bemühen, die vor dem Hintergrund der Philosophie von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt die inhärente Gewalt von Vertragsvorstellungen, die durch ihre gezielte Auswahl über das Zusammenleben kommender Generationen verfügen, analysiert und kritisiert hat.<sup>7</sup>

Auf dieser Basis einer letztlich teleologisch orientierten Ethik kann der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin damit rechnen, nach wie vor als Gesprächspartnerin für aktuelle ethische Fragen zu gelten. Er/sie vermeidet die denkerischen Fehlschlüsse traditionalistischer Argumentation: Er/sie verweist weder auf einen angeblichen Willen Gottes gegen Co-Parenting noch auf eine naturrechtlich und/oder schöpfungstheologisch begründete Familienform, welche alle anderen Familienformen von vornherein als „naturwidrig“ ablehnt und dementsprechend vor einer bereits vorprogrammierten sozialisationsbedingten Schädigung der Kinder durch homosexuelle Eltern warnt. Der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin beruft sich bei seiner/ihrer Argumentation auch nicht einfach auf das Lehramt der katholischen Kirche, das die auf Co-Parenting-Websites vorgestellten Formen von extrakorporaler künstlicher Befruchtung generell ablehnt. Der Verweis auf eine Autorität gleich welcher Art ersetzt keine eigene Argumentation, ja er ist immer der schlechteste Weg.

In einer abschließenden Stellungnahme wird der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin Skepsis gegenüber dem marktliberalen Familienmodell ausdrücken, das die Schwächsten in dieser Konstellation – die Kinder – zu wenig bedenkt. Er/sie wird möglicherweise ganz zum Schluss sachte darauf hinweisen, dass insbesondere ein religiöser Mensch gegen-

6 Vgl. Habermas, *Zukunft*, 107.

7 Vgl. Butler, *Life*, 134–151.

über dem Autonomiemantra der Reproduktionsmedizin generell skeptisch ist und Kritik am Machbarkeitswahn moderner Reproduktionsmedizin anbringen.

So redlich die hier vorgestellte Argumentation auch ist, so unbefriedigend ist ihr Schlussteil: Genügt der schwache Verweis auf die Besonderheit religiösen Denkens am Ende? Nimmt der theologische Ethiker/die theologische Ethikerin sozusagen die Nicht-Erwähnung der wesentlichen Bezugsgröße, den Glauben an Gott, bewusst und aus strategischen Gründen in Kauf, um vor einem säkularen Forum bestehen zu können und überhaupt noch gehört zu werden? Wer will sich schon vorwerfen lassen, einer religiösen Sondergruppierung anzugehören, die ethisch keine mehrheitsfähigen Aussagen zu machen hat? Wo aber bringt man dann bei all dem noch die Theologie ins Spiel? Noch viel grundlegender stellt sich die Frage: Ist das denn überhaupt notwendig? Was hätte die Theologie hier speziell zu sagen, was eine andere Geisteswissenschaft – die Philosophie, die Psychologie oder die Sozialwissenschaft – *nicht* sagen könnte? Wozu bedarf es einer dezidiert *theologischen* Ethik auf dem Boden jüdisch-christlicher Tradition?

Man mag im hier genannten speziellen Fall an die Idee der Gottebenbildlichkeit oder an den Aspekt der Gotteskindschaft denken. Beide formulieren eine Annahme des Menschen „*sine conditione*“, ein Bestehen-Können des Menschen vor dem Angesicht Gottes *ohne* genetische oder sonstige Voraussetzungen. Kann theologische Ethik damit sozusagen einen argumentativen Überschuss für sich erwirtschaften, der ihr in Zukunft das notwendige Profil im Konzert der Wissenschaften verleiht?

Diese Fragen existieren bekanntlich nicht erst seit heute. Eine Auseinandersetzung mit ihnen ist jedoch virulenter denn je. Theologische Fakultäten kämpfen allerorten in Europa ums Überleben und müssen daher an ihrer Profilschärfung arbeiten. Ihre Existenz als wissenschaftliche Disziplin an der Universität unterliegt einem immer stärkeren Legitimationsdruck. Dabei ist die Rückbesinnung auf die eigene Identität auch in der theologischen Ethik unentbehrlich. „Nur wer eine starke Identität besitzt, ist den Ansprüchen einer Kommunikationsgesellschaft gewachsen, weil er in der kritischen Anfrage des anderen keine Bedrohung sieht“<sup>8</sup>, hat bereits 2003 Klaus Demmer formuliert. Eines ist dennoch klar: „Gott füllt nicht die Lücke fehlender Plausibilität aus. So bleibt keine andere Möglichkeit, als sich auf das Denken Gottes einzulassen, in dem vollen Bewusstsein, das Leben werde so nicht erleichtert, wohl aber anspruchsvoller.“<sup>9</sup> Denn: „Wer Gott zu denken wagt, wagt zugleich eine radikale Kehre, geradezu einen Paradigmenwechsel seines Denkens. Nicht das Sichanklammern, sondern das

8 Demmer, Gott, 81.

9 Ebd., 83.

Sichwegschenken wird maßgebend.“<sup>10</sup> Ist der hier angesprochene Paradigmenwechsel, in dem nicht zuletzt auch die persönliche Glaubwürdigkeit des theologischen Ethikers/der theologischen Ethikerin gründet, irgendwie mitteilbar, ohne dass sofort und zu Recht der Vorwurf des religiösen Fundamentalismus im Raum steht? Wie sehen die bisherigen Lösungen für die Frage nach der Theologizität theologischer Ethik aus, und vermögen sie heute noch zu befriedigen?

## 2 Die bisherigen Lösungen moraltheologischer Tradition

Als 1968 die Enzyklika *Humanae Vitae* die Gemüter erhitzte, standen Selbstverständnis und Identität der Moraltheologie ebenfalls auf dem Spiel. Die beiden Schulen, die einander gegenüberstanden, waren die sogenannte autonome Moral im christlichen Kontext (Alfons Auer/Franz Böckle) und die Glaubensethik (Bernhard Stoeckle). In der theologischen Ethik herrscht heute weitgehend Übereinstimmung, dass es *nicht* um zwei einander ausschließende Alternativen geht, sondern um unterschiedliche Gewichtungen ein und desselben Anliegens. Eberhard Schockenhoff bringt auf den Punkt, worum es in diesem Streit letztlich ging:

„Im Kern handelt es sich dabei um die Frage: Kann die Sache des Christentums unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der (Post-) Moderne noch angemessen aus dem Zentrum des Glaubensverständnisses heraus, in der Form einer theologischen Selbstexplikation der biblischen Offenbarung dargestellt werden? Oder ist sie nicht sachgemäßer und aussichtsreicher auf einer allen Menschen gemeinsamen Plattform, in Anknüpfung an die Fragestellungen praktischer Vernunft und unter strikter Beachtung ihrer ‚autonomen‘ Erkenntnisprinzipien zu gestalten?“<sup>11</sup>

Der Schule der autonomen Moral folgend kommt dem Gottesbegriff erkenntnistheoretisch *keine* konstitutive Bedeutung zu, wie es heute gängige moraltheologische Lehrbücher festhalten.<sup>12</sup> Sittliche Normen sind nur dann allgemein „kommunikabel“ und verbindlich für alle gültig, wenn sie sich vernünftig begründen lassen. Nach Franz Böckle kann es im Unterschied zu den Mysterien des Glaubens „keine mysteriösen sittlichen Handlungsnormen geben, deren inhaltliche Forderung im Hinblick auf das zwischenmenschliche Handeln *nicht positiv einsehbar und eindeutig bestimmbar*

10 Ebd., 88.

11 Schockenhoff, *Moraltheologie*, 120.

12 Vgl. Marschütz, *theologisch ethisch*, 46, oder Ernst, *Grundfragen*, 19.

wäre“<sup>13</sup>. Der christliche Glaube liefert und begründet *keine* materialen Weisungen, die allein dem/der Gläubigen kraft eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses einsichtig wären.

Wo aber liegt dann noch das christliche Proprium? Nach einer Analyse des Weltethos in AT und NT kommt Auer zum Schluss: Der christlich-jüdische Gottesglaube hat seine spezifische Bedeutung für die Interpretation der Wirklichkeit sowie für die Intentionalität des konkret-existenziellen Vollzugs im Sinne eines neuen Seins in Christus und in dem dadurch erschlossenen Sinnhorizont.<sup>14</sup> Das unterscheidend Christliche ist der Glaube an das einmalige und unwiederholbare geschichtliche Ereignis der Inkarnation. Im Zentrum sittlicher Botschaft steht die Liebesforderung. Der Glaube an Gott ist für die theologische Ethik also keineswegs überflüssig oder nachrangig, im Gegenteil: Er eröffnet einen Horizont, der eine wesentliche Motivation für das christliche Handeln bildet. Der theologischen Ethik und dem Lehramt kommen im Rahmen dieses Horizonts für die „Statuierung weltethischer Weisungen“<sup>15</sup> eine integrierende, eine kritisierende und eine stimulierende Funktion zu.

Trotz dieses klaren Bekenntnisses zur Bedeutung christlichen Glaubens sind Böckle und Auer für ihren Ansatz kritisiert worden. Insbesondere Bernhard Stoeckle hat mit seinem Entwurf einer Glaubensethik einen Gegenentwurf vorzulegen versucht. Er warf der autonomen Moral eine Überbewertung der Vernunft vor und gab zu bedenken, dass die in seinen Augen von der autonomen Moral postulierte „Ethik eines *etsi Deus non daretur*“ zu Freudlosigkeit und zu einer unmenschlichen Zumutung des beständigen Hinterfragens und Problematisierens führe.<sup>16</sup> Die einzige Garantie, diesen Gefahren zu begegnen, sei eine strikt theonome Ethik:

„Erst wenn der Mensch auf das hört, was Gott vom Menschen mitzuteilen weiß, gelangt er zur vollen Erkenntnis seiner selbst. Von daher gesehen wird auch das grundlegende Proprium christlicher Ethik erhebbar: Es liegt zutiefst im lebendigen Glauben an den Gott, der sich in Jesus Christus als ein Gott für die Menschen zu erkennen gegeben hat.“<sup>17</sup>

Alfons Auer hätte diese Aussage allerdings sicherlich *nicht* bestritten, er hat den spezifisch jüdisch-christlichen Kontext autonomer Moral und seine Bedeutung nie geleugnet. Die Entscheidung für den Glauben an Gott ist jedoch

13 Böckle, *Fundamentalmoral*, 293. Die Hervorhebungen stammen von Franz Böckle.

14 Vgl. Auer, *Moral*, 177.

15 Ebd., 185–197.

16 Vgl. Stoeckle, *Grenzen*, 139.

17 Ebd., 131.

eine durch Gnade vermittelte Grundentscheidung für eine Lebensform, sie enthält keine speziellen und ausschließlich dem Christen/der Christin kraft seines/ihres Glaubens vermittelten Normen und Handlungsanweisungen, die *nicht* der Begründung der Vernunft bedürften. Auch das Lehramt der katholischen Kirche selbst betont die Notwendigkeit und Möglichkeit vernünftiger Einsehbarkeit ethischer Weisungen, wie es die Enzyklika *Fides et Ratio* formuliert hat:

„Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es dennoch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glaube und Vernunft geben: denn derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben mitteilt, hat in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt; Gott aber kann sich nicht selbst verleugnen, noch (kann) jemals Wahres Wahren widersprechen“ (Nr. 53).<sup>18</sup>

Die Debatte zwischen der autonomen Moral im christlichen Kontext und der Glaubensethik scheint heute an ein Ende gekommen zu sein: „Jede christliche Ethik ist in einem bestimmten Sinn autonome Moral [...] Jede christliche Ethik ist Glaubensethik, oder sie ist nicht christliche Ethik.“<sup>19</sup>

Der Kontext theologisch-ethischer Diskussionen hat sich heute allerdings stark verändert und mit ihm das Zueinander von Kirche und Gesellschaft: Alle christlichen Kirchen verlieren nicht nur in Europa immer mehr an Autorität für die Lösung moralisch-ethischer Fragestellungen. Ihre Rolle für die moralische Orientierung einer Gesellschaft ist unklar geworden.<sup>20</sup> Dies liegt nicht nur an massiven Glaubwürdigkeitsverlusten im Zuge diverser Skandale, sondern auch an der Tatsache, dass der Postmoderne der Glaube an die Universalität menschlicher Vernunft abhandengekommen ist. Der Optimismus, man könne sich mit allen Menschen guten Willens problemlos auf gemeinsame Eckpfeiler des Menschseins verständigen, ist am Schwinden. Die Berufung auf ein allgemeines Humanum, dessen Garant ein ausschließlich theonom bestimmtes Ethos sein müsse – wie es Stoeckle noch unbefangen formuliert hat<sup>21</sup> –, ist heute nicht mehr ohne weiteres möglich. Die beliebte Rede von *dem* christlichen Menschenbild, das dem Gläubigen in ethischen Debatten zweifelsfrei den Weg weise, ist philosophisch und wohl auch historisch-kritisch fragwürdig geworden.<sup>22</sup> Erstens gibt es in der Tradition des jüdisch-christlichen Denkens *viele* Menschenbilder – man vergleiche nur einmal das Menschenbild eines Augustinus in

18 Fides et Ratio zitiert hier die dogmatische Konstitution *Dei filius* (IV. Kapitel) des Ersten Vatikanischen Konzils.

19 Schockenhoff, *Moraltheologie*, 128.

20 Vgl. Joas, *Moralagentur*.

21 Vgl. ebd., 130.

22 Vgl. Zichy, *Menschenbilder*.

seinen verschiedenen Phasen mit dem Menschenbild einer Hildegard von Bingen. Zweitens hat ein Menschenbild noch niemals eine konkrete Norm begründet: „Die Inhalte der anthropologischen Implikationen des Glaubens spiegeln eine intensive Bewegung des Geistes wider. Sie eröffnen eine leitende Perspektive, sind aber nicht unmittelbar normativ; vielmehr bilden sie so etwas wie eine Matrix normativer Festschreibungen.“<sup>23</sup>

Dennoch ist der Hinweis auf die Bedeutung der Anthropologie richtig, wichtig und festzuhalten. Nach der anthropologischen Wende des Zweiten Vatikanums ist es auch in der theologischen Ethik unmöglich, von Gott zu sprechen ohne vom Menschen zu sprechen.

### 3 Auf der Suche nach Lösungen heute

Hinter die grundsätzlichen Einsichten der Schule der autonomen Moral kann heute niemand mehr zurück, sonst erliegt man den Fehlschlüssen, die ich bei der Diskussion des Fallbeispiels oben angedeutet habe, und endet bei einer religiösen Sondernorm für einen angeblich „heiligen Rest“, die auf einem instruktionstheoretischen Verständnis von Offenbarung fußt und deren Aussagen in den Augen der Öffentlichkeit zunehmend irrelevant sind, wobei sie noch dazu permanent religiöse mit moralischer Identität gleichsetzt.<sup>24</sup> Gegenüber dieser aktuellen Tendenz wäre durchaus einmal mit Fug und Recht zu diskutieren, ob theologische Ethik denn überhaupt ohne weiteres der Kategorie „*religiöse Ethik*“ zugeordnet werden kann, wie es gemeinhin geschieht. Allein schon ein Ernstnehmen der Idee der Inkarnation stellt theologische Ethik nämlich deutlich auf säkulare Füße. Der Gedanke kann in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden.

Abgesehen von solchen Grundsatzfragen bleibt allerdings die vernünftige Begründung sittlicher Normen eine unverzichtbare zentrale Aufgabe theologischer Ethik. Betont werden müsste unter den Bedingungen der Postmoderne allerdings wieder stärker, dass sich die theologische Ethik insgesamt auch heute noch als eine Art indirekte Gottesrede verstehen lässt. Nicht in dem Sinn, dass Gott als Lückenbüßer für fehlende Argumente bei der Begründung von Normen verwendet wird. Aber in dem Sinn, dass sich der Glaube an ihn tatsächlich in eine Freiheit des Denkens und Handelns übersetzen lässt, welche den Menschen nicht einseitig als ein im individualistischen Sinne autonomes, sondern als relationales Subjekt begreift, das beim Vollzug seiner personalen und moralischen Autonomie<sup>25</sup> auf Gott

23 Demmer, Gott, 87.

24 Vgl. Walser, Identität, 38.

25 Ich unterscheide hier zwischen einem moralischen Autonomieverständnis im

und auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Diese Einsicht in die menschliche *Conditio humana* bezeugt die biblische Offenbarung im Alten und im Neuen Testament. Sie wird seit zweitausend Jahren von den christlichen Kirchen an die kommenden Generationen weiter überliefert. Somit ist klar, dass christlich-theologische Ethik in ihren unterschiedlichen Ausprägungen konfessioneller Identität etwas vom Menschen verstanden hat, was bei der Beantwortung ethischer Fragen auch für nichtgläubige Zeitgenossen heute hilfreich sein könnte und gerade in bioethischen Diskussionen heute unterzugehen droht, nämlich die Angewiesenheit des Menschen auf das Wohlwollen und die Zuwendung der anderen. Eine dezidiert *theologische Ethik* wird stets mit einer „realistischen Anthropologie“<sup>26</sup> an ethische Fragen herangehen und sich bewusst gerade in die Grenzsituationen des menschlichen Lebens hineinbegeben, wo der Mensch in seiner Endlichkeit und Verwundbarkeit auf dem Spiel steht. Sie ist der biblischen Botschaft von einem Gott verpflichtet, der seine Option für die Armen trifft, und muss dementsprechend Prioritäten setzen. Dabei weiß sich theologische Ethik von einer Gemeinschaft getragen, in der Verwundbarkeit ihren Platz haben darf, weil Gott selbst sich in der Inkarnation verwundbar gemacht hat.<sup>27</sup> Ihren Christusbezug und ihren ekklesiologischen Charakter darf theologische Ethik also niemals verlieren.<sup>28</sup> Damit sind metaethisch die Vorentscheidungen gefallen, von denen in der Einleitung die Rede war und die dann auch eine Bedeutung für normative Ethik haben.

Theologische Ethik wird um die Mühen der Ebenen – die Begründung von konkreten Normen – nicht herumkommen. Normative Ethik ist jedoch nicht alles. Normen und seien sie noch so gut und vernünftig begründet können keine Heilszusage und keine Hoffnung auf ein versöhntes Leben ersetzen, dies ist gar nicht ihre Aufgabe. Theologische Ethik muss *mehr* sein als normative Ethik. Sie muss auch von dem veränderten Leben und dem neuen Paradigma sprechen, das mit dem Vertrauen auf Gott einhergeht. Wenn sie dieses Vertrauen ernst nimmt, gewinnt sie auch eine gewisse Gelassenheit, die vor mancher Selbstüberforderung schützt und die sich mit ihrer eschatologischen Dimension verbindet: Ethische Reflexion ist vorläufig, muss und darf manche Fehltritte aufgrund neuerer Erkenntnisse ein-

Sinne Kants (Selbstgesetzgebung) und einem personalen Autonomieverständnis (Selbstbestimmung), wie es im angelsächsisch-amerikanischen Liberalismus dominiert.

26 Ich verdanke diesen Ausdruck Heike Springhart, welche eine realistische Anthropologie für das Ende des Lebens entfaltet hat; vgl. Springhart, Mensch.

27 Vgl. Keul, Resilienz, 105–120.

28 Für eine ausführliche Entfaltung dieser Gedanken vgl. Prüller-Jagenteufel, Moral-Theologie, 219–243.

gestehen,<sup>29</sup> muss keine letzten Wahrheiten äußern, darf auf dem Weg bleiben: „Was uns verheißen ist, ist immer noch mehr. Verzweifeln wir nicht an unseren Begrenztheiten, doch verzichten wir ebenso wenig darauf, nach der Fülle der Liebe und der Communion zu streben, die uns verheißen ist!“ (*Amoris Laetitia*, Nr. 325)

## Literatur

- Butler, Judith, Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation, in: *Journal of Philosophy* 26 (2012) 2, 134–151.
- Demmer, Klaus, Gott in der Moral. Überlegungen zur Identität der Moraltheologie, in *Gregorianum* 84 (2003) 1, 81–101.
- Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2011.
- Ernst, Stephan, *Grundfragen theologischer Ethik*, München 2009.
- Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main 2005.
- Haker, Hille, Eine Ethik der Elternschaft, in: Eichinger Tobias/Maio Giovanni/Bozzaro Claudia (Hg.), *Kinderwunsch und Reproduktionsmedizin. Ethische Herausforderungen der technisierten Fortpflanzung*, München 2013, 267–290.
- Joas, Hans, *Kirche als Moralagentur?* München 2016.
- Keul, Hildegund, Resilienz aus Verwundbarkeit. Der Vulnerabilitätsdiskurs als Chance für eine gesellschaftsrelevante Theologie, in: *Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich* (Hg.), *Hermeneutische Blätter* 1 (2017) 105–120.
- Marschütz, Gerhard, *theologisch ethisch nachdenken* 1, Würzburg 2009.
- Prüller-Jaggenteufel, Gunter M., Moral-Theologie und theologische Ethik. Zum theologischen Charakter der Moraltheologie, in: Huber, Konrad (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, Wien 2001, 219–243.
- Quante, Michael, *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt 2003.
- Ravelingien, An./Provoost Veerle/Pennings, Guido, Creating a family through connection websites and events. Ethical and social issues, in: *Reproductive BioMedicine Online* 33 (2016) 4, 522–528.
- Schockenhoff, Eberhard, Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral? Wege zur Überwindung einer falsch gestellten Alternative, in: *L'Antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis splendor“*, Roma 2003, 120–143.

29 Ein derzeit aktuelles Beispiel ist die theologisch-ethische Beurteilung der Homosexualität auf Basis der traditionellen Naturrechtslehre, welche aufgrund neuer humanwissenschaftlicher Erkenntnisse einer Revision bedarf.

Springhart, Heike, Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie, Tübingen 2016.

Stoeckle, Bernhard, Grenzen der autonomen Moral, München 1974.

Walser, Angelika, Die religiöse Identität von Frauen im Spannungsfeld von Zugehörigkeit, Autorität und Autonomie, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation* 3 (2017) 2, 27–54.

Zichy, Michael, Menschenbilder. Eine Grundlegung, Freiburg 2017.

Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (14.09.1998).

Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie (19.03.2016).