

Die Rolle der Theologie in der Ethik und ihre Implikationen für die Theorie der angewandten Ethik

Konrad Hilpert

I. Ethik in der Theologie

Jeder Blick in die Geschichte der Theologie und der Kirchen zeigt, wie sehr dem christlichen Glauben an einer moralischen Lebensführung liegt. Religiöse Überzeugungen einerseits und Erwartungen an das Handeln und die Lebensgestaltung andererseits finden sich in einen engen Zusammenhang gerückt. Wie Gebet, Riten und gemeinschaftliches Feiern im Kult gelten auch Sittlichkeit und Wohltätigkeit als zentrale Formen einer Lebensführung „im Angesicht Gottes“ (*coram Deo*). In der Person von als heilig verehrten und für vorbildlich erklärten Menschen erscheint beides – das Glauben und die sittliche Lebensführung – untrennbar miteinander verknüpft und in existenzieller bzw. typologischer Konkretheit. Dabei kann der Zusammenhang sowohl inhaltliche Regeln für bestimmte Situationen als auch situationsübergreifende Grundsätze oder auch spirituelle Einstellungen und Grundhaltungen der vom Glauben ergriffenen Akteure betreffen.

Dieser kulturphänomenologischen Beobachtung eines starken Zusammenhangs zwischen Religion und Sittlichkeit entspricht das Selbstverständnis des christlichen Glaubens und dessen theoretische Reflexion in der Theologie. Den biblischen Grundlagenschriften ist der Gedanke gemeinsam, dass Glauben als Vollzug die Entschiedenheit zu einer moralischen Lebensführung einschließt. Das wird unter anderem an der Struktur des Dekalogs deutlich, der das Sich-Richten nach den Weisungen als Konsequenz der Erfahrung des befreienden Handelns Gottes in der Geschichte Israels vorstellt. Betroffen und herausgefordert davon ist nicht nur das Verhalten gegenüber Gott, sondern gleichermaßen auch dasjenige gegenüber den Volksgenossen bzw. Mitmenschen, gehe es dabei im Einzelnen um die Erhaltung der Solidarität zwischen den Generationen, den Anspruch auf Wiederherstellung der eigenen Arbeitsfähigkeit, die Respektierung des Daseins der anderen, um die Achtung des Eigentums, der engen

Zusammengehörigkeit in Ehe und Familie, um die Ehre und Unbescholtenheit in der Öffentlichkeit oder um die Sicherheit vor Machenschaften, die darauf angelegt sind, einem die Lebensgrundlagen nach und nach systematisch zu entziehen. Nach Mt 7 muss der Glaube des Glaubenden „Früchte“ bringen, und seine Echtheit ist an diesen zu erkennen. Paulus stellt im Römerbrief einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Taufe auf Jesus Christus und der umfassenden Lebensgestaltung her (Röm 5,7). Worauf es in allem und vor allem anderen ankommt, ist nach Gal 5,6, den Glauben zu haben, „der in der Liebe wirksam ist“. Eine Verwirklichung des Glaubens ohne Abkehr von Selbstbezogenheit und Unfrieden sowie ohne Hinwendung zum Mitmenschen ist für Paulus nicht denkbar. Der vorbehaltlose Einsatz für die Kleinen und an den Rand Gedrängten, für Redlichkeit und Wahrhaftigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen, für die Überwindung der Gewalttätigkeit durch Versöhnung – dies alles sind laut der biblischen Verkündigung Weisen, wie Glauben im Leben und Handeln fruchtbar werden kann und sogar muss.

Wo aber das Glauben vom sittlichen Handeln losgelöst bzw. auf rituelle Vollzüge (insbesondere Opfer) oder auf einen Rückzug in die spirituelle Innerlichkeit beschränkt wird, fallen harsche Worte. Im Alten Testament sind es vor allem die Propheten, die diese innere Verbundenheit von Glauben und sittlichem Handeln als konstitutiv einfordern und deren Dissoziierung wiederholt und scharf als Widerspruch zum Willen Gottes kritisieren. Der markante Gottesspruch bei Hosea „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer!“ (Hos 6,6) wird im Evangelium des Matthäus wieder aufgenommen (Mt 9,13 und 12,7), um die Grundeinstellung Jesu zu einer Frömmigkeitspraxis zu charakterisieren, die auf das Inhaltlich-Richtige und das Rituell-Korrekte verengt ist. Auch die große Weltgerichtssperikope in Mt 25 lässt den Weltenrichter sein Urteil über das endgültige Heil bzw. Unheil der Menschen ausschließlich nach dem Kriterium fällen, ob sie anderen, die in Not waren, geholfen haben oder nicht.

Offensichtlich ist dies so zu verstehen, dass die sittliche Existenz und das moralische Handeln nicht als etwas Zweites, anderes zur Botschaft und zu ihrer Annahme im Glauben hinzugefügt werden, sondern dass Lebensführung und Praxis selbst genuine „Erschließungs- und Vermittlungssituation“¹ sind, in denen sich Evangelium und Glaube artikulieren und konkretisieren.

Das entspricht auch der Leiblichkeit als Grundverfasstheit des menschlichen Daseins. Sie ist gestaltbar und in hohem Maße individualisierbar; deshalb können wir so gut wie alle Empfindungen und Erfahrungen, die wir mit ihr machen, uns selbst („ich“) zuschreiben. Aber die Leib-

1 So Hemmerle 1975, 26.

lichkeit ist – jedenfalls so lange wir auf Erden leben – nicht hintergebar, sondern allenfalls gedanklich transzendierbar. Die „Stelle“ im menschlichen Dasein, wo diese unhintergebbare Einheit von Leib und Intentionalität („Geist“) nicht bloß als Widerfahrnis oder Grenze gespürt, sondern im Gegenteil ausdrücklich gewollt, gestaltet und herbeigeführt werden kann, ist das Handeln. Wenn Glaube nicht eine Gegebenheit oder ein notwendiger Zustand ist, sondern ein Akt menschlicher Freiheit, also ein Handeln, dann muss er sich auch verleiblichen und ausdrücken in der Dimension der Leiblichkeit. Ein Glaube, der rein innerlich bliebe, wäre entweder unmenschlich,² oder er müsste ein ideologisches Konstrukt sein, das um bestimmter Interessen willen von seiner anthropologischen Basis abgetrennt worden wäre. Unter den gegebenen Bedingungen unseres Daseins als Menschen drückt sich Glauben als existenzieller Freiheitsakt und habituelle Grundeinstellung zur Wirklichkeit also notwendig im Handeln aus, und dieses Handeln ist die äußere leibliche Gestalt der inneren Stellungnahme.

Auch wenn das Wissen um diesen Zusammenhang im Lauf der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte immer wieder zur Herausbildung besonderer Lebensformen und -stile geführt hat, die nur in hochmotivierten Gruppen und mit Distanzierung zur Normalität („Welt“) gelebt werden konnten, ist der Anspruch, dass gläubige Existenz den gesamten Lebens- und Gestaltungsraum der Menschen betrifft, also nicht nur die Areale des Sakralen, sondern auch das Handeln „in der Welt“, nie aufgegeben worden. Die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Glauben und sittlichem Handeln ist vielmehr ein zentrales Element der Identität des Christentums, auch wenn dieser Zusammenhang in der Auseinandersetzung der Konfessionen theologisch recht verschieden, um nicht zu sagen: sogar gegensätzlich interpretiert wurde. Dabei ging es aber um die Bestimmung des Anteils, den der Einzelne dabei leisten kann, der Rolle der Institution Kirche und der Reihenfolge, aber nie um die Bestreitung der Zusammengehörigkeit als solcher.

Entsprechend gehört es zur ureigenen Aufgabe der Theologie, zu bedenken und zu artikulieren, was der christliche Glaube für das Leben und Handeln der Menschen bedeuten kann oder muss. Und sie hat das im Blick auf die gegenwärtigen Lebensverhältnisse zu spezifizieren. Es ist also nur konsequent im Sinn ihres eigenen Selbstverständnisses, wenn die Theologie einerseits zum Handeln aufruft und andererseits sensibel ist für ethisch relevante Fragestellungen. Die Theologie tut dies alles in Gestalt

2 Sehr drastisch weist Pascal darauf hin, dass alles menschliche Tun immer körperlich und geistig zugleich ist und es keine rein geistige menschliche Tätigkeit geben kann: „Wer sich zum Engel aufspielen will, sinkt zum Tier herab.“ (Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 358 nach der älteren Zählung von Léon Brunschvig, 678 nach der jüngeren von Louis Lafuma).

einer ausdifferenzierten Fachdisziplin, der theologischen Ethik (oder Moralthologie³).

II. Religion im ethischen Diskurs

Wenn Ethik solcher Art vom Selbstverständnis christlicher Theologie her als Notwendigkeit erscheint, bleibt es nicht aus, dass religiös begründete Positionen auch in den ethischen Diskurs eingebracht werden und eine wahrnehmbare Rolle spielen, die die ganze Bandbreite von Orientierung, Sensibilisierung, Bekräftigung bis hin zu Widerspruch und Konflikt umfassen kann. Am deutlichsten ist das der Fall, wenn Gruppen von Gläubigen, organisierte Verbände oder Organe der Kirchen (Bischofskonferenzen, Synoden und Ähnliches mehr) durch Verlautbarungen in der Öffentlichkeit Stellung beziehen zu ganz konkreten normativen Fragen wie etwa dem Umgang mit Schwangerschaftskonflikten oder dem assistierten Suizid bzw. zu Grundsatzfragen wie etwa den Grundwerten der Gesellschaft, dem Schutz der natürlichen Umwelt oder der demokratischen Kultur.

Weniger sichtbar für die Öffentlichkeit, aber dafür doch erheblich gewichtiger dürfte die Rolle religiös begründeter Überzeugungen in der ethischen Urteilsfindung dort zu Buche schlagen, wo es um die Vorbereitung und Beratung von Entscheidungen geht, zu denen Einzelne ihre Zustimmung geben müssen (etwa im Rahmen medizinischer Maßnahmen) oder zu denen sie sich selbst erst durchringen müssen (etwa im Rahmen individueller Lebens- und Krisenberatung).

Die Feststellung, dass Kirchen, ihre Repräsentanten und religiöse Gruppierungen häufig Position beziehen, wenn ethische oder rechtsethische Probleme diskutiert werden, und die Beobachtung, dass religiös begründete Standpunkte immer von entscheidender Bedeutung sind, wo es um situationsbezogene konkrete Entscheidungen geht, kann noch ergänzt werden durch den analytischen Hinweis, dass im ethischen Diskurs, wie er in der Philosophie, aber auch in der Rechtsphilosophie und in Politik und öffentlicher Meinung geübt wird, durchaus auch Begriffe, Argumente, methodische Figuren und auch inhaltliche Ideale aus der religiösen bzw. theologisch-ethischen Tradition rezipiert sind und weitertradiert werden. Beispiele dafür sind etwa die Topoi „Heiligkeit des Lebens“ und „Bewahrung der Schöpfung“⁴, „Mitgeschöpflichkeit“, „Verantwortung“, ebenso „Menschenwürde“ und die Verpflichtung zu deren „Achtung“. Auch ein

3 Zur Terminologie s. Hilpert 1998.

4 Zum Gebrauch des Topos „Schöpfung“ im gegenwärtigen bioethischen Diskurs: Christophersen 2005.

Theorem wie dasjenige von der Handlung mit Doppelwirkung dürfte aus dem reichen Fundus der theologisch-ethischen Tradition übernommen sein, ähnlich wie die Methode der Güter- und Übelabwägung samt den dazu gehörenden Vorzugsregeln.

Freilich erlauben die beschriebenen Beobachtungen erst die Feststellung, dass religiöse Überzeugungen im ethischen Diskurs faktisch eine wichtige Rolle spielen. Die weitergehende Frage, die sich aufdrängt, ist aber, ob diese Rolle nur residualer Art ist oder ob sie ein Konkurrieren in den Gründen bei der Rechtfertigung der ethischen Grundsätze bedeutet oder gar ob sich religiöse Überzeugungen und deren theologisch-ethische Reflexion auf einen Mehrwert an Erkenntnismöglichkeit beziehen, der im ethischen Diskurs sonst unbedacht und unthematisiert bleibt.

Voraussetzung dafür, diese Frage beantworten zu können, ist eine Klärung dessen, was das Religiöse bzw. Theologische der theologischen Ethik eigentlich ausmacht. Man muss es wohl in erster Linie daran festmachen, dass das im Glauben erschlossene Verständnis von Mensch, Gott und Welt für die Lebenspraxis des Einzelnen und der Gesellschaft entfaltet wird. Es geht um die Wahrnehmung und das Verstehen der erlebten Wirklichkeit, um den Horizont von Deutung und Sinn, in den wir unsere Erfahrungen einordnen und von dem her wir dann auch unser Handeln und unsere Lebenspraxis reflektieren. Die Eckpunkte dieses Deutungs- und Sinnhorizonts sind:

- die Anerkennung der eigenen Endlichkeit,
- das Bewusstwerden der Geschenkhafteit des Daseins,
- die vorbehaltlose Anerkennung der Anderen als gleich,
- das Vertrauen-Dürfen darauf, dass sittliches Bemühen trotz notorischer Fragmentartheit, Verletzbarkeit und der steten Möglichkeit, schuldig zu werden und schuldig zu sein, sinnvoll ist.

Negativ ausgedrückt hängt die Bedeutung des Gottesgedankens für die Ethik nicht auf Gedeih und Verderben daran, dass die konkreten materialen Forderungen jeweils als unmittelbar von Gott geoffenbart nachgewiesen werden können. Dem widerspricht bereits die Tatsache, dass auch für ethische Maßstäbe und Erkenntnisse, die im Kontext und unter Bezugnahme auf den Glauben gewonnen wurden bzw. werden, Wissen, Erfahrung, Kultur, Zeitumstände, Konsistenz mit den sonstigen sittlichen Verpflichtungen eine unübersehbare Rolle spielen. Dieser offensichtliche Zusammenhang der konkreten Verbindlichkeiten mit Faktoren, die nicht religiös im emphatischen Sinne sind, schließt als solche noch nicht die Erfahrung der Unbedingtheit sittlicher Verpflichtung aus, die für den Glauben typisch und aus einer eigenen Sicht konstitutiv ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die theologische Ethik weder die Alleinständigkeit für die Gestaltung der moralischen Lebenspraxis beansprucht noch sich automatisch und von vornherein in Konkurrenz zur philosophischen Ethik und zu allen weiteren präskriptiven Wissenschaften gestellt sieht und somit aus der Autarkie ihrer eigenen Erkenntnisquelle völlig eigenständig zu allen Fragen konkrete Verantwortlichkeiten benennen könnte oder müsste. Dies wäre auch kaum mit dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens kompatibel, der sich ja als Antwort auf die Heilsbedürftigkeit aller Menschen versteht; dies kann er jedoch nur dann sein, wenn er von einer grundlegenden Korrespondenz zwischen dem Menschsein in seinen Strukturen und Potenzialen einerseits und dem Glauben in der Verstehbarkeit seiner Botschaft und in seinem Versprechen, zum Glücken des Daseins beizutragen, andererseits ausgeht. Auch muss die Überzeugungskraft der ethischen Begründungen und Appelle über den Kreis der tatsächlich Gläubigen hinausreichen, wenn es für die christliche Botschaft ein konstitutives Element ist, dass sie sich an alle Menschen richtet.

Der entscheidende Punkt an der Theologizität der theologischen Ethik ist offensichtlich ein anderer, als es bei oberflächlicher Sicht den Anschein zu haben scheint, nämlich: dass die moralische Lebenspraxis und ihr folgend auch die darauf bezogene Reflexion im Zusammenhang des christlichen Glaubens in das Bezugsfeld eines Menschen-, Daseins- und Weltverständnisses gerät, das sich auch in die Moral hinein auswirkt. Davon betroffen sind zunächst einmal der Ansatz, dann aber auch die Grundlage und der Stellenwert der Moral. Was den Ansatz betrifft, so ist Moralität nicht primär als Sollen bzw. als Streben nach Perfektheit konzipiert, sondern als Antwort und Dankbarkeit für eine vorausgehende Zusage von Heil. Was die sittliche Verbindlichkeit betrifft, so wird diese in ihrem letzten Grund als Anspruch Gottes an die Person gedeutet. Grundgestalt der moralischen Verbindlichkeit ist infolgedessen nicht die sachhafte, auf das äußere Verhalten bezogene Gesetzmäßigkeit, sondern der Einzelne in seiner Freiheit. Und was den Stellenwert der Moral angeht, so sind hier trotz aller Bedeutung und Unausweichlichkeit sittlicher Lebenspraxis als Ausdruck des Glaubens auch die Grenzen deutlich: Moral ist kein Weg der (Selbst-)Erlösung, sondern sie bleibt eine Weise, mit unseren geschöpflichen Potenzialen, mit der Tatsache, dass unser Leben sich immer mit und unter anderen abspielt, mit der Möglichkeit von Schwäche, Versagen, Schuld und Bosheit anderer wie auch eigener zurechtzukommen. Weder muss das, was die Menschen zustandegebracht haben, wegen ihrer Fehler und Unvollkommenheiten überwunden oder ausgerottet werden, noch muss umgekehrt daran gearbeitet werden, durch menschliche Anstrengung das Paradies zu errichten. Vielmehr gilt der Mensch als erlö-

sungsbedürftig und erlösungsfähig, weshalb er nicht verzweifeln muss, wenn er selbst oder andere moralisch scheitern. In diesem Horizont kann Sittlichkeit folglich auch dahingehend Gestalt annehmen, anderen zu helfen, solche belastenden Erfahrungen zu bewältigen und die dadurch ausgelösten Folgen zu bearbeiten, Versöhnung zu gewähren, sich zu mühen, dass Besserung wahrscheinlich wird und dass Hoffnung immer möglich bleibt.

Der weltanschauliche und anthropologische Rahmen, in den auch andere, tendenziell sogar alle ethischen Überlegungen und Argumentationen zumindest in der Person des reflektierenden Subjekts eingelassen sind, wird im ethischen Diskurs meistens nur implizit transportiert und kommt nur ganz selten auch ausdrücklich zur Sprache. Als Rahmen und Sinn spendender Horizont hat die weltanschauliche Verortung aber nicht nur Bedeutung für die Motivation des Einzelnen, sondern fließt in Gestalt grundlegender Einstellungen und Überzeugungen immer in den ethischen Diskurs mit ein, unter Umständen mit Konsequenzen sogar bis in die situationsbezogenen ethischen Urteile.

Damit schieben sich aber zwei Fragen in den Vordergrund des Interesses, nämlich *erstens*: Welche Rolle spielen die Fragen der angewandten Ethik für die theologische Ethik? Und *zweitens*: Wie steht es um die Möglichkeiten (und Grenzen) der Kommunizierbarkeit religiös bzw. christlich begründeter Positionen, und was bedeutet dies für die weltanschaulich plurale Situation der Gegenwart?

III. „Anwendung“ in der theologischen Ethik

Wie jede Ethik zielt auch die theologische letztlich auf ihre Anwendung, weil sie sich von ihren theologischen Grundlagen her als theoretische Anleitung zu einem guten und gelingendem Leben im Angesicht Gottes versteht. Dabei ist das, was seit einiger Zeit übereinstimmend mit dem ethischen Sprachgebrauch als „Anwendung“ bezeichnet wird, nur in dem Sinne eindeutig, dass es dabei stets darum geht, aus allgemeinen Prinzipien begründete (oder wenigstens nachvollziehbare), realisierbare und in ihrem Verbindlichkeitsanspruch anerkannte Maßstäbe für die wirklichen Fälle des Handelns und der Lebensführung zu gewinnen. Der Bedarf hierfür ist stets vorhanden, insofern die situative, die subjektiv-momentane und die biografische Konkretheit des Handelns und der Lebensführung nie einfach lückenlos kongruiert mit dem, was die abstrahierend-allgemeinen Prinzipien und die daraus abgeleiteten falltypisierenden Gebote präventiv vorgeben können. Insofern erfolgt Anwendung im Sinne konkreter sach-

und situationsgerechter Beurteilung immer schon gewohnheitsmäßig und unbemerkt.

Ein explizites Thema und ein Gegenstand theoretischer Anstrengung wird Anwendung⁵ erst dort, wo zwar eine gültige Moral vorhanden ist, aber sich die konkrete Handlungsrealität als komplex erweist und Konflikte zwischen Handlungsalternativen auftreten, angesichts derer die herkömmlichen Orientierungen in ihrer Gültigkeit unsicher erscheinen oder wegen ihrer Neuartigkeit allererst nach begründeten Regeln fragen lassen. Solcher Reflexionsbedarf tritt besonders im Zusammenhang mit Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis, mit technischen und medizinischen Innovationen, mit Phänomenen des sozialen Wandels in deren Gefolge oder auch in der Konfrontation mit anderen Moralens und Mentalitäten auf.

Diese Herausforderung zur ethischen Reflexion des Sollens-Anspruchs im Ausgang von bzw. im Blick auf einen konkreten moralischen Regelungsbedarf wird innerhalb des Panoramas der Ethiken in unterschiedlicher Weise angenommen und bearbeitet. Als typische Wege erscheinen:

1. der Rückgriff auf anerkannte allgemeine normativ-ethische Prinzipien, die im Hinblick auf bestimmte Bereiche, Handlungsfelder oder berufliche Tätigkeiten ausgestaltet werden;
2. der Rückgriff auf ein oberstes Moralprinzip, aus dem unter Einbeziehung von Intuitionen mittels Analogiebildungen und Konsistenzprüfungen schöpferisch spezielle Normen für Klassen von neuen Handlungen gewonnen werden;
3. die Applikation feststehender (oder durch Autorität festgestellter) fallgruppenbezogener Normen bzw. Gebote auf neue sowie auf singuläre Fälle;
4. der Verzicht auf allgemeinverbindliche materiale Normen zugunsten von Richtlinien, die mit berufsspezifischer Sachlichkeit und der sorgfältigen Beachtung von Qualitätsanforderungen an die Entscheidungs-

5 Dabei kommt es nicht auf die Verwendung des Terminus „Anwendung“ an. Heinz E. Tödt, der im Blick auf die Grundlagendiskussionen in der katholischen Moraltheologie und in der protestantischen Ethik der 1970er und 80er Jahre das weitgehende Fehlen entsprechender Überlegungen angemahnt hat, spricht stattdessen von den sittlichen Urteilen auf der Vollzugsebene, die er von den ethischen Kriterien und Reflexionen auf der Theorie- oder Wissenschaftsebene einerseits und von den objektiven Urteilsentscheidungen andererseits abhebt. Zur methodischen Findung sittlicher Urteile hat er ein viel beachtetes Schema entwickelt. Siehe besonders: Tödt 1988, 21-48. Diese Überlegungen werden u.a. aufgenommen und ausdrücklich unter der Überschrift „Angewandte Ethik“ verhandelt bei Fischer 2002. In der katholischen Moraltheologie werden sie etwa rezipiert bei Laubach 2000, 268-271. Zur Rezeption bei weiteren Autoren der theologischen Ethik s. Schuhmacher 2006.

findung verbunden sind und die dem Entscheider einen gewissen Ermessensspielraum einräumen.

Danach, worin die Herausforderung der Anwendung jeweils gesehen wird, richtet sich auch die jeweilige Konzeption von „angewandter Ethik“. Gemeinsam ist allen Konzepten von angewandter Ethik die Ausrichtung auf konkrete aktuelle Probleme und Konfliktlagen sowie die normative Intention. Verschieden hingegen sind sie in Umfang und Intensität ihrer Zuordnung zur Prinzipienethik, die die Bestimmung des allgemein Verbindlichen – normative Prinzipien und Ideale, das oberste Moralprinzip, allgemeingültige Regeln – zur Aufgabe hat.

Im Lauf der Geschichte der theologischen Ethik können Ausprägungen aller vier dieser Konzeptionen gefunden werden, allerdings mit sehr ungleicher Prägestärke und Anerkennung und teilweise in Verbindung mit konfessionsspezifischen Akzenten. Die Moraltheologie, wie sie sich als eigenständige Disziplin der katholischen Theologie seit Ende des 16. Jahrhunderts herausgebildet hat,⁶ lässt sich am ehesten als Kombination der ersten drei Konzeptionstypen deuten. Ihr Bemühen hatte einerseits dem Versuch zu gelten, aus den anthropologisch-naturalen Gegebenheiten die Struktur und Zielgerichtetheit menschlichen Handelns zu erheben und das Moralprinzip und die obersten Grundsätze zu ergründen. Andererseits ging es ihr wenigstens mit gleichem oder noch größerem Nachdruck darum, die Handlungssituationen, die im Leben immer wieder oder auch nur selten vorkamen, zu sammeln, in Fallgruppen zu klassifizieren und die Gebote (insbesondere des Dekalogs), Tugenden und Laster, die Seligkeiten, später auch die Pflichten herauszufinden, die dafür jeweils relevant waren. Die innere Verbindung zwischen beiden Aufgaben wurde gedanklich und material über die so genannten göttlichen Tugenden hergestellt, aszetisch und ekklesiologisch-formal über das Prinzip der Nachfolge. Die Moraltheologie als Disziplin vereinigt so zwei Traditionslinien in sich, die jeweils geschichtlich viel weiter zurückreichen und ursprünglich auch gesonderte Orte hatten: Die Reflexion über die Anthropologie des Handelns, die Prinzipien und die Tugenden hatte ihren Platz spätestens seit Petrus Lombardus und Thomas von Aquin im Rahmen der Erörterung der dogmatischen Themen Schöpfung, Sünde, Gnade, Erlösung,⁷ die Reflexion über die unmittelbaren Handlungsprobleme des praktischen Lebens hingegen in der Ausbildung für die Verwaltung des Bußsakraments mittels der Bußbücher und später der Pönitenzialsummen, in denen au-

6 Zur Geschichte der Moraltheologie als Disziplin der Theologie s. Theiner 1970; sowie die Überblicke in Korff 1997, 911-923; Kleber 2005.

7 Vgl. Theiner 1970, 45-52.

ßerdem Kommentierungen von Autoritäten und Entscheidungen – vor allem kirchenrechtliche – aufbewahrt wurden.

Ein guter Teil der wissenschaftlichen Anstrengungen der Moralthologie in den letzten zwei Jahrhunderten galt dem Ziel, die Gefahren abzuwenden, die mit diesem Nebeneinander von theoretischer und praktischer Aufgabenstellung verbunden waren: Eine zu sehr aufs Grundsätzliche fokussierte Erörterung des ethischen Sollensanspruchs konnte nicht nur leicht an der großen Menge der Menschen bzw. der Gläubigen vorbeigehen, sondern auch leicht zu bloßer Spekulation und folgenloser Frömmigkeit degenerieren, während umgekehrt eine sich ausschließlich auf die konkreten Handlungsprobleme konzentrierende Ethik rasch zu einem Verzeichnis von Vorschriften und von Verstoßmöglichkeiten (also: Sünden) entarten kann, deren Begründung mangels eines tragenden theoretischen Fundaments nur noch in positivistisch genommenen Einzelbelegen gesucht wird. Eine solche Moralthologie wird aber über kurz oder lang legalistisch.

Es waren deshalb naheliegenderweise vor allem pastorale Erfordernisse und das im Vergleich zur konkurrierenden philosophischen Ethik als Schwäche bemerkte Fehlen eines soliden theoretischen Fundaments, die die Moralthologie seit der Aufklärungsepoche bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zu intensiven konzeptionellen Reformversuchen nötigte. Während die Moralthologen der Aufklärungszeit vor allem versuchten, aus der intensiven Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie von Kant, Fichte und später auch Schleiermacher ein tragfähigeres Fundament zu gewinnen, suchten die Exponenten der so genannten Tübinger Schule den Schlüssel zu einem solideren Grund in einem stärkeren Rückgriff auf die Bibel. Die von Italien ausgehende Neuscholastik, die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts sehr schnell auch in Deutschland Fuß fasste, suchte die Neubegründung hingegen in dem durch Suárez und andere Spätscholastiker interpretierten Thomas von Aquin. In der (in sich spannungsvoll bleibenden) Synthese dieser Richtungen etablierte sich jene systematische Struktur der theologischen Ethik, die katholischerseits bis heute stilbildend geblieben ist, nämlich die Gliederung in die Fundamental- bzw. Allgemeine Moral(theologie) und in die so genannte Spezielle Moral(theologie).⁸ Diese Gliederung wollte von Anfang an mehr sein als nur eine Aufteilung des Stoffes, sie wollte nämlich gerade die Einheit und Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen und das wechselseitige Spannungs- und Durchdringungsverhältnis (den „Systemgedanken“⁹) zwischen den grundsätzlichen und allgemeingültigen Erörterungen und

8 Siche dazu besonders Hirschbrich 1959; Hadrossek 1950.

9 Hadrossek 1950.

den auf einzelne Lebenskreise und konkrete Handlungsfelder abstellenden Regeln der besonderen bzw. angewandten Moralthologie gewährleisten.

Der Stellenwert der ethischen Behandlung konkreter, das einzelne Handlungssubjekt betreffender Einzelfragen in der katholischen Moralthologie war dementsprechend groß und ist es bis auf den heutigen Tag unzweifelhaft geblieben, und zwar qualitativ wie auch quantitativ. Das blieb auch so, als die zeitgleiche philosophische Ethik sich von der Erörterung konkreter ethischer Fragen abwandte und sich stattdessen ganz dem Sujet Gesellschaft zuwandte. Die Frage, die sich gleichwohl unüberhörbar aufdrängt, ist die, ob und inwieweit dieser umfangreiche Komplex von fallgruppenbezogenen Urteilen, Regeln und Lebensformen, die die Spezielle Moral mit ihren diversen Traktaten ausmachen, ein theologisches Profil aufweist oder, anders ausgedrückt, durch den christlichen Glauben, wie er im zweiten Abschnitt als weltanschaulicher Rahmen der Ethik dargestellt wurde, konkret beeinflusst oder sogar geprägt wird.

Über diese Frage ist in der katholischen Moralthologie und mit einer gewissen Verzögerung dann auch in ihrer Schwesterdisziplin, der Christlichen Sozialethik, während der letzten drei bis vier Jahrzehnte intensiv und teilweise heftig diskutiert worden. In dieser Diskussion wurde deutlich, dass die theologische Ethik inhaltliche Regeln für das ganz konkrete Handeln der Menschen nicht durch unmittelbaren Rückgriff auf die Inhalte des Glaubens, etwa Schöpfung, Sünde, Erlösung, eschatologische Hoffnung gewinnen kann. Vielmehr besteht deren Relevanz für die theologische Ethik gerade darin, den Möglichkeitsgrund und letzten Sinnbezug der Sittlichkeit offenzulegen und das sittliche Bemühen des Einzelnen als Teil der von Gott selbst in Gang gebrachten Heraufkunft der Gottesherrschaft aufscheinen zu lassen, was diesem Bemühen des moralischen Subjekts trotz der fortbestehenden Fragmentarität und Angefochtenheit eine unbedingte und motivierende Qualität verleiht. Das elaborierte Ethos, das in der Bibel und in den sie aktualisierenden bzw. systematisierenden Schriften der theologischen Tradition enthalten ist und teilweise sogar die Form konkreter Regeln angenommen hat, ist dadurch keineswegs entwertet. Denn es enthält sowohl grundsätzliche Perspektiven und Optionen, die bis in die Regelung konkreter Handlungssituationen durchschlagen (der ungleiche Andere als Subjekt gleicher Würde etwa, der der Hilfe Bedürftige als Nächster auch jenseits aller Gruppenzugehörigkeit, die Option für die Schwächeren usw.), und es verfügt mit den erzählten Worten, Taten und Zeichen Jesu von Nazareth und weiterer Glaubender, die sich von seiner Botschaft inspirieren ließen, über eine Fülle von Handlungsmodellen und exemplarischen Einzelfällen, die anschaulich machen, was sittliches Handeln und sein Leben moralisch Gestalten heißen kann.

Was eine theologische Ethik hingegen aus den spezifisch theologischen Erkenntnisquellen nicht gewinnen bzw. bereitstellen oder gar substituieren kann, ist das Wissen über den jeweiligen Sachverhalt (etwa einen technischen oder medizinischen Eingriff einschließlich des Wissens um Umstände und Folgen), um den es bei der ethischen Beurteilung konkreter Handlungen oder Handlungsmöglichkeiten geht, erst recht wenn diese neuartig und so noch nie vorgekommen sind. Jedes ethische Urteil in einer konkreten Frage (deren Gesamtheit bildet wiederum die „angewandte Ethik“) besteht nämlich aus einem normativen Werturteil und einem Urteil über den relevanten Sachverhalt, ist insofern also „gemischt“¹⁰. Eine Beschränkung auf die spezifische Kompetenz der theologischen Ethik als Disziplin der Theologie würde also die Bildung konkreter sachgerechter ethischer Urteile behindern oder gar unmöglich machen. Damit solche entwickelt werden können, bedarf es vielmehr erst einer Vermittlung der allgemeinen Sollensvorstellungen, die aus theologischen Überzeugungen und Einsichten (Wirklichkeits-, Welt- und Menschenverständnis, Perspektiven, Prinzipien, Tugenden, Modelle usw.) gewonnen wurden, und einer Analyse des empirischen Sachverhalts einschließlich der Handlungsmöglichkeiten und der lebensweltlichen Bedingungen.

Viele der Schwierigkeiten der Fragen der angewandten Ethik und ihrer häufig kontroversen Diskussion heute dürften gerade mit der Komplexität der empirischen Sachverhalte zusammenhängen, die jeweils relevant sind. In vielen Fragen der Friedensethik, der Wirtschaftsethik und auch der Umweltethik ist die Notwendigkeit entsprechender Sachverhaltsanalysen mehr oder weniger evident. Aber sie gilt auch für die Fragen der Medizin- und der Bioethik.¹¹

10 Siehe dazu Näheres etwa bei Schüller 1980, 313, 319f. sowie Kreß 2003, 123-125. Zum asymptotischen Charakter sittlicher Erkenntnis im Zusammenhang der Anwendung auch: Demmer 1989, 186-192; 2003, 9-11.

11 Mit der Anerkennung dieser Notwendigkeit der Sachverhaltsanalyse entsteht freilich ein weiteres Problem, nämlich das der Rolle von Expertentum und Spezialistentum für die ethische und in deren Gefolge für die rechtspolitische Urteilsbildung.

in der Alltagssprache	Was „Anwendung“ im ethischen Kontext bedeuten kann:
in der Sprache der herkömmlichen Moralthologie	<ul style="list-style-type: none"> • das Umsetzen von Einsichten ins Handeln • das Übergehen von der Ebene der Theorie der Ethik und ihren obersten Prinzipien zu Fragen der praktischen Lebensführung und des lebensweltlichen Handelns
in der Terminologie der theologischen Ethik, sofern sie sich gezielt mit den wissenschaftlich-technischen Entwicklungen und den Veränderungen der Lebensbedingungen in modernen Gesellschaften befasst	<ul style="list-style-type: none"> • die Ableitung unmittelbarer Handlungsanweisungen aus allgemeinen und abstrakten Prinzipien • die Gewinnung konkreter (aber genereller) Normen aus Prinzipien und allgemeinen Normen mittels Deduktion bzw. Determination • das urteilende Subsumieren eines einzelnen Falls unter eine vorab gegebene allgemeine sittliche Norm • das singuläre, also situationspezifische und personbezogene Urteilen auf der Basis konkreter Normen in der eigenen Lebensführung wie in der Beratung anderer

Zusammenfassende Liste der Bedeutungen von „Anwendung“

IV. Der Brückenschlag zwischen normativen Grundsätzen und konkreten Handlungsfeldern in der theologischen Ethik

Der Umstand, dass verbindliche und begründete Orientierungen in Fragen der angewandten Ethik auf Wissen über die Sache angewiesen sind, lässt sich nicht in der Weise vermeiden, dass theoretische und praktische Fragen der Ethik strikt in zwei ganz verschiedene Kategorien aufgeteilt werden, so dass die theoretischen Reflexionen von der Bezugnahme auf empirische Gegebenheiten ganz unabhängig bleiben könnten, während die praktischen auf Intuitionen, Traditionen und Weisungen von Autoritäten beschränkt blieben. In diesem Ergebnis jedenfalls stimmen sämtliche moraltheologischen Reformansätze überein, die seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bestrebt waren, die durch das Stichwort „Krise der Moral“¹² chiffrierte Situation des Fachs zu durchbrechen. Für die theologische gilt danach ebenso wie für jede philosophische Ethik, dass sich ethische Theorie erst in den Anwendungen bewährt. Wie aber soll der methodische Weg vorgestellt bzw. gestaltet werden, der die ethische Theorie bzw. allgemeingültige Prinzipien und Praxis des konkreten Handelns und der konkreten Lebensführung in bestimmten Feldern bzw. typischen Konstellationen miteinander in Beziehung setzt?

Die neuscholastische Moraltheologie bestimmte diesen Weg als Subsumtion der einzelnen Fälle unter moralische Prinzipien. Die zentrale Tätigkeit beim Anwenden war in ihren Augen also eine Verstandesoperation, die den Gesetzen der Logik unterliegt. Im Wissen darum, dass eine solche Verstandesoperation, um die Basis für moralisches Handeln sein zu können, auch die Anerkennung und innere Zustimmung des handelnden Subjekts benötigt, ging sie davon aus, dass die durch die für die Moral zuständigen Autoritäten und Traditionen elaborierten objektiven Normen im Normalfall völlig übereinstimmen mit dem Spruch, den der Einzelne in seinem Gewissen erfährt. Sollte das aber einmal nicht zutreffen und die Angelegenheit gleichzeitig von hoher existenzieller Wichtigkeit sein, wurde der Fall eines irrenden Gewissens statuiert. Ein solcher verpflichtete das Subjekt zwar, entsprechend zu handeln, legte ihm aber gleichzeitig nahe, dass irgendetwas in seiner Urteilsbildung nicht in Ordnung war, seine Beurteilung der speziellen Situation vielleicht, sein Wissen oder sein schlussfolgerndes Vermögen defizitär sei.

Als praktisches sichtbares Problem solcher Subsumtionskasuistik erweist sich ihre Begrenztheit und Unfähigkeit, in einer sich rasch verändernden und immer stärker sich differenzierenden und damit auch spezieller werdenden Gesellschaft für alle neuen Entscheidungslagen,

12 Besonders Mausbach 1901; 1902, 1-18, 41-46; Walter 1905; Tillmann 1948.

Fallgruppen und Prinzipienkollisionen zuverlässige Handlungsanweisungen zur Verfügung zu stellen. Das ist aber lediglich die Oberfläche eines Normenpositivismus, der moralische Verbindlichkeiten behandelt wie kodifizierte Rechtsnormen, bei deren Anwendung es ausschließlich auf äußere Beweisbarkeit und Exaktheit ankommt, aber die subjektive Innenseite, die vorausgehenden Überlegungen und der ideelle Zusammenhang fast keine Rolle spielen.¹³ Bereits in der Zwischenkriegszeit verwies Theodor Steinbüchel auf den nie vorherzubestimmenden Reichtum, die nie vorherzuschauende und „daher in kein System zu bringende Konkretheit und Fülle sittlich möglicher und vom Augenblick je geforderter Aufgaben“¹⁴ und kritisierte damit den Anspruch der herkömmlichen Kasuistik, Gewissensentscheidungen regelhaft vorwegdenken zu können. Ein weiteres Problem der deduktiven Subsumtionsmoral besteht darin, „dass die Beurteilung des Falles den Maßstab des Allgemeinen, nach dem sie geschieht, nicht einfach anwendet, sondern selbst mitbestimmt, ergänzt und berichtigt“¹⁵.

Wegen dieser problematischen Punkte wird in den moraltheologischen Erneuerungskonzepten, die im 20. Jahrhundert im deutschen Sprachraum entwickelt und seit dem Zweiten Vatikanum für das Fach prägend wurden, immer wieder darauf hingewiesen, dass bereits Thomas von Aquin neben der Ableitung durch logische Schlussfolgerung (*conclusio*) einen weiteren Modus der Bestimmung der angewandten Ethik kannte, der im Gegensatz zum analytisch-schlussfolgernden synthetisch-konstruktiv ist, nämlich das positive Bestimmen und Festlegen des Allgemeinen (*determinatio*).¹⁶ Mit dieser zweiten Möglichkeit kann der Notwendigkeit Rechnung getragen werden, die abstrakten ethischen Prinzipien und Normen mit den spezifischen Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten des betreffenden Sachbereichs, den gesellschaftlich oder kulturell plausiblen Sichtweisen, den gesetzlichen Rahmenbedingungen und nicht zuletzt der biografischen Disponiertheit der Subjekte zusammenzubringen bzw. ihnen gerechter zu werden, als es eine bloß deduktive Prinzipienanwendung je kann.

Diesem zweiten der von Thomas beschriebenen Typen von Zuordnung zwischen ethischer Theorie und Prinzipien auf der einen Seite und verbindlichen, begründeten und fallgruppenbezogenen Handlungsorientierungen auf der anderen Seite lassen sich viele der jüngeren Überlegungen aus dem Kreis der Moraltheologen zuordnen, die darauf abzielen, normative Konkretionen zu gewinnen, die mit den prinzipiellen Ausrich-

13 Siehe dazu Schöllgen 1961, 15-30.

14 Vgl. Steinbüchel 1932/33.

15 Vgl. Gadamer 1990, 45.

16 S. th. I-II, 95, 2.

tungen und Werte-Standards der christlichen Tradition kompatibel sind und bleiben, aber auch der veränderten Lebenswirklichkeit, der Kontextuierung der Handlungen in Gesellschaft und Kultur, dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie den Bedürfnislagen der Menschen gerecht werden. Anders als die Vorschläge der Situationsethik, die in ihren verschiedenen Spielarten darauf hinausliefen, nur an obersten Prinzipien festzuhalten und die davon inspirierten oder erhellten Einzelfallbeurteilungen des Subjekts als unhinterfragbare, weil existenziell authentische Positionierungen zu respektieren¹⁷ – eine Sichtweise, die jedoch in der katholischen Moralthologie nie so vertreten wurde, aber mit der man sich als Kontrastfolie zu einer ausschließlich auf die Objektivität achtenden Theorie und Praxis stark auseinandersetzte¹⁸ –, nehmen sie Bezug auf die „Erfahrung“.¹⁹ „Erfahrung“ fungiert in diesen Zusammenhängen als Chiffre für die nicht abstreifbare Situiertheit des konkreten menschlichen Handelns in geschichtlich-gesellschaftlich geprägter und biografisch und situativ einmaliger Erfahrungswelt und möchte diesen Aspekt gegenüber Verbindlichkeitsgründen, die ausschließlich aus der Tradition geschöpft sind und von Kontextualitäten in ihrer Entstehungs- und Wirkungsgeschichte „gereinigt“ wurden, also abstrakt und allgemeingültig formuliert sind, als sittlich relevant betonen. Folgerichtig ist ihnen bewusst als den vorwiegend am deduktiven Weg interessierten Ansätzen, dass moralische Normen auch Produkte menschlichen Entwerfens und Begründens und insofern Artefakte sind, was aber keineswegs bedeutet, dass sie willkürlich oder beliebig wären.²⁰ Ebenso nehmen diese Entwürfe in Kauf, dass nicht alle Einzelfälle und Handlungskonflikte, die in der Fülle der Wirklichkeit vorkommen und moralisch relevant sind, erfasst und gleichsam auf Vorrat in all ihren Dimensionierungen erörtert werden können. Ferner rechnen sie damit, dass die „Lösungen“ nicht immer restlos und problemfrei aufgehen, sondern unter Umständen auch annäherungshaft oder gar im problematischen oder tentativen Status verbleiben.

Der Hinweis auf den Konvergenzcharakter²¹ vieler angewandter Urteile ist ein theoretischer Fingerzeig auf diesen Sachverhalt, die Würdigung des Kompromisses als legitimer ethischer Figur ein anderer.²² In diesen Zusammenhang gehört schließlich auch die Aktualisierung und Fortent-

17 Zur Charakterisierung der Situationsethik s. Reifenberg 1997, 641-643.

18 Rahner 2003, 326-343; 2006, 491-549; Fuchs 1952; Böckle 1959.

19 Böckle 1977; Gründel 1980, 92-118; Schüller 1980, 306-320; Korff 1985, 131-143; Demmer 1985; Mieth 1998/99; Auer 1984, 34-46.

20 Die Charakterisierung von Normen als „Artefakte“ geht zurück auf Korff 1985; 1993; ausdrücklich zustimmend: Auer 1995, 231 f. Zur Erläuterung siehe u.a. Müller 2000.

21 Die Argumentationsstrategie geht auf John H. Newman (1870) zurück. In die Moralthologie eingeführt wurde sie vor allem durch Johannes Gründel u.a. in: Gründel 1967.

22 Wilting 1975; Weber 1984; Ringeling 1993.

wicklung der traditionellen Lehre von der Güter- und Übelabwägung zu einer Theorie der Vorzugsregeln für Wertkonflikte und Prinzipienkollisionen,²³ die sich vor allem in gesellschaftlichen, rechtspolitischen und ökonomischen Fragen als unentbehrliches Instrument erwiesen hat und immer wieder neu erweist.

Diese Versuche treffen gelegentlich – vor allem in Äußerungen aus dem kirchlichen Raum, in dem es ein starkes Interesse an Eindeutigkeit und an Kontinuität der speziellen ethischen Regeln gibt – auf Zweifel oder auch bloß auf den Verdacht, die auf den Wegen der Determination zustande gekommenen normativen Urteile und Bewertungen entbehrten der sittlichen Unbedingtheit, gäben die objektive Verbindlichkeit dem subjektiven Ermessen preis und seien offen für Einflüsse des „Zeitgeistes“. Auswege, die häufiger erwogen und manchmal auch beschritten werden, sind das nachdrückliche Einfordern traditioneller konkreter Normen (gelegentlich in Verbindung mit der Bemühung um deren bessere Begründung und das Angebot einer intensivierten pastoralen Begleitung) und die Fokussierung der Reflexion von durch Extrapolation gewonnenen Zukunftsszenarien, die moralische Dammbürche einschließen und ihre Regelungen aus dem Willen gewinnen, diese zu verhindern. Obschon das Dammbürch- sowie das Schiefe-Ebene-Argument in der Ethik durchaus eine Berechtigung hat, führt seine exzessive Benutzung zu einer kulturpessimistischen Hermeneutik des globalen Verdachts und der faktischen Entfernung von den konkreten Realitäten, was mit dem christlichen Schöpfungsglauben nur schwer in Einklang gebracht werden kann.

In der wissenschaftlichen Diskussion der Moralthologie und auch der Christlichen Sozialethik während der letzten Jahrzehnte können de facto wenigstens noch zwei weitere Ansätze ausgemacht werden, prinzipielle Orientierungen und die Regelungsbedürftigkeit spezieller Lebensbereiche und Handlungsfelder, die eine gewisse Eigengesetzlichkeit zeigen, miteinander zu verknüpfen, um dadurch zu handlungsrelevanten Regeln zu kommen. Den einen Ansatz könnte man vielleicht als Anwendung mittels Beratung charakterisieren, den anderen als Anwendung mittels Diskurs. Was damit jeweils gemeint ist, soll nun kurz skizziert werden:

Schon immer galten etwa im Bereich ärztlichen Handelns bzw. innerhalb des durch die allgemeingültigen Gesetze abgesteckten Möglichkeitsrahmens Verhaltensstandards, die sich einer strikt normativen Fixierung entziehen, aber dennoch verbindlich sein wollen und dem Handeln in kritischen Situationen Sicherheit verleihen. Bei diesen berufsethischen Standards kommt es darauf an, dass sie situationsbezogen aktiviert und mit erfahrungsgestütztem Augenmaß sowie mit Gespür für das Machbare

23 Korff 1979; vgl. auch Auer 1995, 225 f.

in Konfliktlagen zur berufsethischen Anwendung gebracht werden. Erworben werden können sie nicht eigentlich durch lehrhaft-theoretische Aneignung, sondern vor allem durch praktisches Angeleitet-Werden, durch reflektierte Erfahrungen, durch das Miterleben von anderen, die sie bereits praktizieren, in der Aus- und Fortbildung wohl auch mittels Fallstudien. Analoge berufs- und rollenspezifische Klugheitskompetenzen spielen auch in jenen Handlungsfeldern eine wichtige Rolle, in denen kirchliche Akteure tätig sind (seelsorgliche Begleitung, Krankenhausseelsorge, Erwachsenenbildung, Altenseelsorge) oder die Kirche als Träger von Einrichtungen diakonische Dienste anbietet (Telefonseelsorge, Beratungsdienste, Sozialarbeit, Behindertenarbeit, Familienhilfe, schulische Erziehung). Noch in viel stärkerem Maße als dort, wo wie etwa in der theologischen Forschung und Ausbildung anwendungsbezogene Normierung beobachtet, reflektiert, eingeübt und gelehrt wird, kommt es in diesen praktischen Feldern darauf an, dass sachlich kompetente und lebensnah konkrete Orientierungen gefunden und angeboten bzw. angeraten werden können. Zur sachlichen Kompetenz gehört in diesem Zusammenhang sowohl das über das rein theologische Wissen hinausgehende fachliche Sachwissen als auch kommunikative Kompetenz (Empathie, Kreativität, Gesprächsführung, Toleranz) und ein waches Gespür für die Grenzen menschlichen Könnens.²⁴ Aus solchen Prozessen hervorgehende Bewertungen können nicht auf jeden weiteren Fall übertragen werden, sondern sind nur Empfehlungen und begleitete Ermutigungen, mit entsprechenden belastenden Situationen umzugehen. Solche berufs- bzw. rollenspezifische ethische Kompetenz resultiert nicht in erster Linie aus der Bemühung der individuellen Person um ihre Lebensführung, sondern hängt „in Umkehrung der Blickrichtung“ wesentlich an der „sozialen Funktion des Berufs“²⁵. Gelegentlich wird das auf diese Weise akkumulierte Erfahrungswissen in ethischen „Richtlinien“ (auch „Leitlinien“, „Standards“, „Empfehlungen“, „Grundsätze“) von Berufsverbänden kodifiziert, die den Verantwortlichen bei der Urteilsbildung und Entscheidungsfindung helfen wollen.²⁶

Was im Zusammenhang einer Methodenreflexion zur konkreten Ethik in der Theologie mit dem Stichwort Anwendung mittels Diskurs charakterisiert werden soll, sind Versuche, in und trotz der Pluralität von morali-

24 Dass hiervon auch eine Bereicherung für die theoretische theologische Ethik ausgehen könnte, gibt Klaus Demmer (1982; 1983, 136f.) zu bedenken: Aus der Beratung von Fällen und den damit verbundenen situationsspezifischen Werturteilen kann durch Vergleichen Generell-Gültiges, „Typisches“ erkannt und gelernt werden. Kasuistik enthalte gesammelte Lebenserfahrung, mache anschaulich und schütze vor unrealistischem Rigorismus.

25 Rendtorff 1999, 203.

26 Näheres dazu in Bartels 2005.

schen Überzeugungen und ethischen Ansätzen in regelungsbedürftigen praktischen Fragen von großer gesellschaftlicher Tragweite mögliche Übereinstimmungen und Konvergenzen in der Einschätzung dessen, was verantwortbar ist, auszuloten. Näheres dazu wird weiter unten auszuführen sein. Aber schon jetzt sei betont, dass es hierbei nicht um die Generierung neuer ethischer Normen etwa durch Mehrheitsbeschlüsse geht, sondern zentral um das Herausfinden und Markieren von verbindlichen Handlungsbewertungen und -orientierungen, die im Blick auf mögliche und wirkliche Fallkonstellationen auf der Grundlage bereits vorhandener Ethiken mittels institutionalisierter Gremien von Experten als unstrittig erkannt werden.

V. Anwendungsbezogene ethische Reflexion und theologische Hermeneutik

Ein erheblicher Teil des Bedarfs an angewandter ethischer Reflexion resultiert aus den vielen neuen bzw. veränderten Handlungsmöglichkeiten, die sich im Prozess der Fortentwicklung der Gesellschaft durch Wissenschaft, Wirtschaft, Technik, Kommunikationsmedien und Information ergeben. Für sie sämtliche Referenztexte oder Gewohnheiten in der theologischen Tradition zu finden oder sie ins Licht oder gar unter den bestimmenden Anspruch eines passenden theologischen Gedankens zu stellen, legt sich in den meisten Fällen nicht nahe oder ist auch gar nicht möglich. Auch die Bibel taugt trotz der zahlreichen ethischen Stoffe und konkreten Handlungsanweisungen, die sich in ihr finden lassen, nicht zum Kompendium der Moral. Ihre Relevanz für die konkreten Fragen heute muss meistens erst durch aufwändige Interpretation und die Herausarbeitung von leitenden Gedanken und prinzipiellen Perspektiven (beispielsweise Liebe, Nachfolge, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit) hergestellt werden.

Die notwendige Beziehung zwischen problembezogener Anwendung und theologischem Aspekt kann nach zwei Richtungen hin aufgebaut werden: Die eine Möglichkeit besteht darin, dass das Ethos in den Zeugnissen der Tradition erhoben, in seinem geschichtlichen und gesellschaftlichen Sitz im Leben sichtbar gemacht und je nachdem als Modell richtigen Handelns oder als prinzipielle Perspektive oder auch als Beispiel für das immer wieder neue und vertiefte Bemühen um die bessere Auslegung des Zentralgebots der Gottes- und Nächstenliebe in ganz verschiedenen Lebenskontexten für die Reflexion angewandter Fragen fruchtbar gemacht wird.²⁷ Die andere Möglichkeit besteht darin, in umgekehrter Richtung

27 Zur systematischen Problematik s. die Übersicht in: Hilpert 1986.

von den neuen konkreten Problemlagen her in den Zeugnissen der Tradition nach situationsüberbietenden Inhalten, grundsätzlichen Perspektiven, anthropologischen Einsichten und Begründungszusammenhängen zu suchen, die relevant sein könnten oder durch Analogisierung, Ergänzung, Konzentration auf das Wesentliche und ähnliche hermeneutische Operationen orientierende Kraft gewinnen können.

Beide Wege stellen keine sich ausschließende Alternativen dar, sondern sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich. Sie bewahren sich gegenseitig vor einer doppelten Gefahr, nämlich zum einen vor der, die Tradition als einen riesigen Steinbruch für Legitimationsargumente zu benutzen, die man dann, wenn man sie gefunden hat, buchstabengetreu, aber kontextlos einfordern kann, und zum anderen vor der Gefahr, die Tradition *in globo* für überholt und ethisch unmaßgeblich abzutun.

Angewandte Ethik als Bestandteil der theologischen Ethik hat in Folge dieser Unentbehrlichkeit aktiver Hermeneutik ein kreatives Element. Und sie stellt klar, dass die Theologizität der theologischen Ethik nicht auf die Gewinnung einzelner spezifisch christlicher Normen fixiert sein darf, sondern der Befähigung zur Wahrnehmung der von diesen Innovationsprozessen betroffenen Menschen zu gelten hat – Individuen mit eigenen Biografien und Entwicklungen, spezifischen Erfahrungen und der Fähigkeit zu sittlicher Einsicht.

Gleichzeitig bietet die hermeneutische Anstrengung die Gewähr, dass die Unbedingtheit des Anspruchs der Liebe und der Verantwortung, von der die Bibel durchwirkt ist, als Ziel des moralischen Bemühens des Menschen in seinem Handeln und in seiner Lebensführung festgehalten wird.

VI. Urteilsbildung und Entscheidungsfindung im Raum der Öffentlichkeit

Der christliche Glaube muss von seinem Selbstverständnis her und so, wie sich die religiöse Situation entwickelt hat, eben auch faktisch unter den Bedingungen der weltanschaulichen Konkurrenz leben und sich behaupten können. Für die theologische Ethik bedeutet dies, dass sie zumindest dann und dort, wo in der Öffentlichkeit um ethische Orientierungen gerungen wird, auf Standpunkte und Überzeugungen trifft, die sich anderen religiösen Orientierungen verpflichtet wissen oder eine weltanschauliche Bindung strikt ablehnen oder bei ihren Reflexionen wenigstens derartige Bezüge dahingestellt sein lassen. Zur Vielheit der ethischen Ansätze und Theorien kommt also noch die Pluralität der Hintergrund- und Überzeugungskontextuierung hinzu.

Die Übereinstimmung bei Fragen der angewandten Ethik ergibt sich deshalb in den allermeisten Fällen nicht von selbst und kann auch nicht

erwartet werden. Die Erfahrung zeigt, dass Diskurse über konkrete ethische Fragen vor allem dann kontrovers und heftig geführt werden, wenn die Regelung von Handlungsoptionen etwa auf Grund neuer technischer oder medizinischer Entdeckungen nicht auf die lange Bank geschoben noch bis zum Zeitpunkt der eventuellen Einigung der am öffentlichen Meinungsbildungsprozess beteiligten Überzeugungsgruppierungen storniert werden kann. Andererseits zeigt sich gelegentlich aber auch, dass Übereinstimmung in konkreten Fragen nicht unmöglich ist, obschon in den theoretischen Ansätzen und obersten Grundsätzen erhebliche Differenzen bestehen.

Angesichts dieser beiden Beobachtungen stellt sich die Frage, ob ein ethischer Konsens überhaupt möglich ist und auf welchem Weg man ihm näherkommen kann. Könnte es sich nicht lohnen, bei Strittigem das Unstrittige zu ermitteln und von dieser Basis aus die Regelung der anliegenden Probleme anzugehen?

Ein solcher Weg scheint möglich, jedenfalls sofern die weltanschaulich eingebundenen Bewertungen nicht nur persönlich-subjektive Begründungen enthalten, sondern eben auch intersubjektiv gültige, die von den Partnern des Suchprozesses anerkannt werden können.²⁸ Von den theologischen Ethikern darf deshalb erwartet werden, dass sie sich im Kontext der Pluralität bemühen, die von ihnen herangezogenen theologischen Schlüsselkategorien in nicht glaubensgebundene Sprache zu „übersetzen“²⁹ oder zumindest die darin enthaltenen Sinnfragen zu explizieren. Ebenso müssen aber auch die anderen (sei es profanen, atheistischen oder anders religiös orientierten) Ethiker, wenn sie an gemeinsamen Ergebnissen interessiert sind, bereit sein, den Bezug zu den letzten (weltanschaulichen?) Orientierungen und Welt- und Lebenssichten bzw. Basisüberzeugungen ihrer Voten sichtbar zu machen und den von theologischen Ethikern in den Diskurs eingebrachten Gründen und Vorschlägen nicht allein aus dem Grunde, weil sie von Theologen geäußert wurden, die Aufmerksamkeit zu verweigern. Denn es ist nicht auszuschließen, dass in den theologischen Topoi auch Elemente und Einsichten aufbewahrt sind, die in den Ethik-Konzepten, die aus welchen Gründen auch immer den Gottesbezug methodisch ausblenden, verloren gegangen sind.

Der skizzierte Weg kann vom einzelnen Ethiker im Rahmen seiner theologischen oder philosophischen Forschungsarbeit beschritten werden, indem er sich umfassend informiert und sich mit den Reflexionen anders orientierter Denker auseinandersetzt. Er kann aber auch in der Weise

28 Siehe dazu als Methode den Verfahrensvorschlag von Mieth 1993.

29 Habermas 2001, 29. In völligem Gegensatz dazu wird der „Versuch, moraltheologische Verpflichtungen in eine säkulare Sprache zu bringen“, von Engelhardt (2002, 71-76) als „linguistische Blasphemie“ qualifiziert.

institutionalisierter Ethikgremien in Angriff genommen und zielstrebig vorangetrieben werden.³⁰ Solche Bemühungen sind freilich nicht ohne Risiko zu haben: Die Schritte zum Erfolg hängen von der Gutwilligkeit der Teilnehmer ab, die Überlegungen und Auseinandersetzungen müssen mit Disziplin und Fantasie betrieben werden, es gibt nie eine Garantie, zu einem gemeinsamen Ergebnis zu gelangen; und wenn man sich zu solchen Ergebnissen dann doch durchgerungen hat, gibt es keine Gewähr, dass sie von der Mehrheit der Bürger, in deren Vertretung die Vorschläge entwickelt wurden, zustimmend zur Kenntnis genommen und angeeignet werden. Eine wichtige Korrekturfunktion, um sich durch die Differenz der Prinzipien und theoretischen Ansätze nicht auseinander bringen zu lassen, ist erfahrungsgemäß die Konzentration des Blicks auf das, was auf keinen Fall eintreten bzw. befürwortet werden soll.³¹

Weil bei den neueren Fragen der angewandten Ethik die Rolle von Fachwissen und Spezialkenntnissen bezüglich der tatsächlichen Handlungsoptionen und der Kontexte immer wichtiger wird, tun die beteiligten Ethiker gut daran, in solchen Ethikgremien auch die Expertise und den Rat von Vertretern nichtethischer Disziplinen (z.B. Sozialwissenschaften, Medizin usw.) einzuholen. Soweit die Gremienarbeit darauf abzielt, Vorschläge für den Auftraggeber oder die Öffentlichkeit zu machen, empfiehlt es sich auch, Juristen und Politologen einzubeziehen. So gesehen muss solche Gremienarbeit notwendigerweise multidisziplinär sein und sollte nicht ausschließlich im akademischen Umfeld durchgeführt werden.³²

Für die theologische Ethik selbst bringt die Tatsache, unhintergebar im Kontext der Pluralität zu stehen, eine weitere Herausforderung mit sich: Sie muss sich ja einerseits in Gesellschaft, Öffentlichkeit und Wissenschaft daran beteiligen, an der Gewinnung allgemeingültiger, den Bürgern qua Vernunftwesen einsichtigen ethischen Normen und rechtlicher Regeln mitzuwirken. Andererseits muss sie den Mitgliedern der eigenen Überzeugungsgemeinschaft (Kirche) die Konsequenzen des Glaubens für die Lebensgestaltung der Gläubigen aufzeigen. Dass es zwischen beiden Bezugs-

30 Ausführlich dazu: Hilpert 2006.

31 Vgl. dazu Jonsen/Toulmin 1988, 18.

32 Speziell in der Medizinethik wurden auch mit dem Versuch, im Ausgang von mittleren Prinzipien, die allgemeine Akzeptanz erfahren, zu gemeinsamen Beurteilungen zu kommen, gute Erfahrungen gemacht. Möglicherweise beruht dieser „Erfolg“ darauf, dass diese Prinzipien in so gut wie allen ethischen Theorien vorkommen bzw. von ihnen her gerechtfertigt werden können. Allerdings ist die faktische Zustimmung zu ihnen noch keine Begründung ihrer Geltung, was sich dort als misslich erweisen kann, wo eines dieser Prinzipien in die Kritik gerät oder Konkurrenzen entstehen. Zur theoretischen Rechtfertigung siehe Beauchamp/Childress 2001; grundsätzlich: Jonsen/Toulmin 1988; zur Kritik: Düwell 2002, 246. Einen guten Einblick in das genannte Theorie- und Diskussionsfeld bieten: Quante/Vieth 2000.

größen bzw. den damit verbundenen Plausibilitäten zu Differenzen kommen kann, lässt sich nicht a priori ausschließen. Aber diese hinsichtlich der Praxis bestehende Möglichkeit gibt noch keine Berechtigung, sich grundsätzlich nur mit dem Blick auf den eigenen Bereich und die eigene Tradition zufrieden zu geben oder die moralischen und rechtlichen Positionierungen der ganzen Gesellschaft bestimmen zu dürfen.

Nur wenn die theologische Ethik diese Spannung aushält und sich immer neu um ihre Lösung bemüht, kann es ihr gelingen, aus ihren eigenen Ursprüngen zu schöpfen und gleichzeitig im Vertrauen auf die schöpfungsmäßig begründete Vernunft aller der Theorie der angewandten Ethik Impulse zu geben.

Angesichts der beschriebenen Komplexität des Suchens nach anwendungsbezogenen Normierungsvorschlägen könnte sich die Frage aufdrängen, ob die Rückbindung der angewandten ethischen Reflexion an die theoretische Grundlagenreflexion nicht verzichtbar ist. Eine auf Anwendungsfragen sich beschränkende ethische Reflexion hätte aber keinen sie selbst übersteigenden und begründbaren Angelpunkt mehr und könnte daher auch kein Eigengewicht haben. Sie wäre den Entwicklungen in Wissenschaft, Technik und Gesellschaft mehr oder minder vollständig ausgeliefert, ohne die Möglichkeit, sich ihnen gegebenenfalls entgegenzustellen oder sie zu kritisieren, gleichzeitig auch mit dem Risiko behaftet, im Interesse ganz spezieller Handlungsoptionen oder einzelner Bezugsgruppen eingespielte und kulturell etablierte Standards sittlicher Praxis zu unterbieten. Das aber wäre letzten Endes zum Nachteil der Entwicklung selbst, die der Möglichkeit enthoben wäre, um derentwillen angewandte Ethik überhaupt erst betrieben wird, nämlich gelenkt und gestaltet zu werden, und dies angesichts von Problemen, für deren verantwortliche Bewältigung das Orientierungspotenzial der vorhandenen ethischen Normierungen offensichtlich nicht mehr ausreicht. Doch auch umgekehrt würde die Grundlagentheorie der Ethik ohne den Bezug zu Beispielen praktischer Anwendung zu einem bloßen Konstrukt, dem unter Umständen jede praktische Relevanz abgehen könnte. Insofern dürfen die Reflexion praktischer ethischer Fragen (angewandte oder „spezielle“ Moraltheologie) und die theoretische Behandlung der Grundlegungsfragen („allgemeine“ Moraltheologie oder üblicherweise „Fundamental-moral“ genannt) nicht auseinandergerissen werden. Beide brauchen einander und beide stehen in einem wechselseitigen (und eben nicht nur konsekutiven) Verhältnis zueinander.

Literaturverzeichnis

- Auer, Alfons (1984): Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. Düsseldorf.
- Auer, Alfons (1995): Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Bartels, Sandra (2005): Wie hilfreich sind „ethische Richtlinien“ am Einzelfall? Eine vergleichende Analyse der Deutschen Grundsätze, Britischen Guidelines und Schweizerischen Richtlinien zur Sterbebegleitung. In: Ethik in der Medizin 17, 191-205.
- Beauchamp, Tom L./Childress, James F. (2001): Principles of Biomedical Ethics. 5. Aufl. New York/Oxford.
- Böckle, Franz (1959): Existenzialethik. In: LThK² II, 1301-1304.
- Böckle, Franz (1977): Fundamentalmoral. München.
- Christophersen, Alf (2005): „Von Gott geschaffen“ – für den Menschen tabu? Über die Inflation der Schöpfungssemantik im gegenwärtigen bioethischen Diskurs. In: Forum TTN 13, 3-10.
- Demmer, Klaus (1982): Erwägungen über den Sinn der Kasuistik. In: Gregorianum 63, 133-140.
- Demmer, Klaus (1983): Moraltheologische Methodenlehre. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Demmer, Klaus (1985): Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Demmer, Klaus (1989): Moraltheologische Methodenlehre. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Demmer, Klaus (2003): Angewandte Theologie des Ethischen. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Düwell, Marcus (2002): Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik: Einleitung. In: Ders./Hübenthal, Christoph/Werner, Micha (Hg.): Handbuch Ethik. Stuttgart/Weimar, 243-247.
- Engelhardt, H. Tristram jr. (2002): Wessen Konfession? Welche Theologie? Überlegungen zu den Fundamenten einer christlichen Bioethik. In: Holderregger, Adrian u.a. (Hg.): Theologie und biomedizinische Ethik: Grundlagen und Konkretionen. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br., 62-84.
- Fischer, Johannes (2002): Theologische Ethik – Grundwissen und Orientierung. Stuttgart/Berlin/Köln, 232-250.
- Fuchs, Josef (1952): Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik. Frankfurt a.M.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen.
- Gründel, Johannes (1967): Die Bedeutung der Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen. In: Scheffczyk, Leo u.a. (Hg.): Wahrheit und Verkündigung. München u.a., 1607-1630.
- Gründel, Johannes (1980): Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. München.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Frankfurt a.M.

- Hadrossek, Paul (1950): Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moralthologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance. München.
- Hemmerle, Klaus (1975): Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute. Freiburg/Basel/Wien.
- Hilpert, Konrad (1986): Modell – Norm – Beispiel. Zum Verhältnis von Situation und normativer Tradition als Grundproblem moralthologischer Hermeneutik. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 108, 266-281.
- Hilpert, Konrad (1998): Moralthologie. In: LThK³ VII, 462-467.
- Hilpert, Konrad (2006): Institutionalisierung bioethischer Reflexion als Schnittstelle von wissenschaftlichem und öffentlichem Diskurs. In: Ders./Mieth, Dietmar (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs. Freiburg i.Br., 356-379.
- Hirschbrich, Ernst (1959): Die Entwicklung der Moralthologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende. Klosterneuburg.
- Jonsen, Albert/Toulmin, Stephen (1988): The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning. Berkeley.
- Kleber, Karl-Heinz (2005): Historia docet. Zur Geschichte der Moralthologie. Münster.
- Korff, Wilhelm (1979): Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse. Frankfurt a.M.
- Korff, Wilhelm (1985): Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. 2. Aufl. Mainz.
- Korff, Wilhelm (1993): Nachwort zur Erstauflage. In: Hertz, Anselm u.a. (Hg.): Handbuch Christlicher Ethik. Bd. III. Freiburg i.Br., 557-564.
- Korff, Wilhelm (1997): Ethik C Theologisch II. Geschichte. In: LThK³ III, 911-923.
- Kreß, Hartmut (2003): Medizinische Ethik. Aktuelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin. Stuttgart.
- Laubach, Thomas (2000): Entscheidungen. Die Anwendungsfälle sittlichen Urteilens und Handelns. In: Ders./Hunold, Gerfried/Greis, Andreas (Hg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch. Tübingen/Basel, 264-273.
- Mausbach, Joseph (1901): Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. Köln.
- Mausbach, Joseph (1902): Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moralthologie und ihre Kritik. In: Theologische Revue 1, 1-8 u. 41-46.
- Mieth, Dietmar (1993): Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und sittliche Praxis. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37, 33-45.
- Mieth, Dietmar (1998/99): Moral und Erfahrung. 2 Bde. 4. Aufl. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Müller, Sigrid (2000): Normen. Zum Verhältnis von gesellschaftlichen Ansprüchen und sittlicher Autonomie. In: Hunold, Gerfried W./Laubach, Thomas/Greis, Andreas (Hg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch. Tübingen/Basel, 188-206.
- Newman, John H. (1870): Grammar of Assent. London.
- Quante, Michael/Vieth, Andreas (2000): Angewandte Ethik oder Ethik in Anwendung? Überlegungen zur Weiterentwicklung des principlism. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 5, 5-34.

- Rahner, Karl (2003): Prinzipien und Imperative. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 10. Freiburg i.Br., 326-343.
- Rahner, Karl (2006): Objektive und subjektive Moral (Gespräch mit Anita Röper). In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 23. Freiburg i.Br., 491-549.
- Reifenberg, Peter (1997): Situationsethik. In: LThK³ IX, 641-643.
- Rendtorff, Trutz (1999): Konsens und Konflikt: Herausforderungen an die Ethik in einer pluralen Gesellschaft. In: Handbuch der Wirtschaftsethik. Bd. I. Gütersloh, 198-207.
- Ringeling, Hermann (1993): Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. In: Hertz, Anselm u.a. (Hg.): Handbuch Christlicher Ethik. Bd. III. Freiburg i.Br., 93-116.
- Schöllgen, Werner (1961): Konkrete Ethik. Düsseldorf.
- Schüller, Bruno (1980): Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie. 2. Aufl. Düsseldorf.
- Schuhmacher, Wolfgang (2006): Theologische Ethik als Verantwortungs-Ethik. Leben und Werk Heinz E. Tödt in ökumenischer Perspektive. Gütersloh, 391-442.
- Steinbüchel, Theodor (1932/33): Von Wesen und Grenze menschlicher Personalität. In: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 47/4, 177-196.
- Theiner, Johann (1970): Die Entwicklung der Moralthologie als eigenständige Disziplin. Regensburg.
- Tillmann, Fritz (1948): Um eine katholische Sittenlehre. In: Heinen, Wilhelm/Höffner, Joseph (Hg.): Menschenkunde im Dienste der Seelsorge und Erziehung. Trier, 9-19.
- Tödt, Heinz E. (1988): Perspektiven theologischer Ethik. München.
- Walter, Franz (1905): Theorie und Praxis in der Moral. Paderborn.
- Weber, Helmut (Hg.) (1984): Der ethische Kompromiß. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Wilting, Hans J. (1975): Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem. Düsseldorf.