

GUTE UND SCHLECHTE MORALTHEOLOGIE

Werner Wolbert (Salzburg)

Die Frage „Was ist gute Theologie?“ lässt sich auf zwei Ebenen stellen. Zunächst könnte man bei der Lektüre eines Buches die Frage stellen, ob der Autor gute Theologie biete. Dazu ließen sich verschiedene Kriterien aufstellen: methodische Sauberkeit, sprachliche Präzision, umsichtige und reflektierte Durchführung des Themas, neue Perspektiven etc. Das sind Kriterien, die man etwa bei einer Rezension oder der Begutachtung einer Dissertation oder Habilitationsschrift anlegt. Hierbei vergleicht man das Werk u.U. mit anderen Werken ähnlicher Thematik und findet, dass es sie übertrifft oder auch hinter ihnen zurückbleibt. Solche Beurteilung kann aus einem gewissen zeitlichen Abstand noch leichter fallen. Da kann man etwa beim Vergleich moraltheologischer Handbücher feststellen, dass ein bestimmter Autor weitsichtiger war als andere, dass er seiner Zeit voraus war, dass er bestimmte Probleme klarer erkannt hat etc.

Man kann die Frage aber auch bezüglich einer bestimmten Richtung oder einer bestimmten Epoche stellen, ob etwa die Moraltheologie der Handbücher, bisweilen auch Manualistik genannt, insgesamt gute Moraltheologie war. Ein solches Urteil könnte allerdings durchaus zwiespältig sein. Bestimmte moraltheologische Literatur könnte in einer Hinsicht gut, in anderer schlecht sein. Dabei ist es vermutlich einfacher, sich über die Kriterien schlechter Theologie zu einigen als guter. Es könnte Fehler, Defizienzen geben, zu denen alle oder mehrere theologische Disziplinen neigen, aber auch spezifische Gefährdungen eines Faches. Ein Merkmal guter Moraltheologie könnte dann darin bestehen, dass sie solche typischen Unzulänglichkeiten nicht aufweist.

Ein erstmals 1977 erschienener Aufsatz Karl Rahners trägt den Titel: „Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie“. Er könnte also Hinweise auf unser Thema geben. Dort liest man¹:

„Es wird in der Moraltheologie argumentiert, Beweise werden erbracht, um eine sittliche Maxime zu erhärten, und zwar oft von großer

1 K. Rahner, „Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie“, in: *Schriften zur Theologie XIII*. Einsiedeln 1978, 93-107, hier 93.

Schärfe und Subtilität, und doch hat man den Eindruck, daß diese Beweise im Grunde schon ihr angezieltes Ergebnis stillschweigend und unreflektiert voraussetzen, mit anderen Worten, in die Prämissen der Argumentation hineingeschuggelt werden (natürlich bona fide), und daß die Beweise nur für den überzeugend sind, der schon im voraus zu einem solchen Beweis von dem zu Beweisenden überzeugt ist.“

Was Rahner hier beschreibt, heißt in der Fachterminologie *petitio principii*, und es handelt sich dabei keineswegs um ein Proprium der Moraltheologie. Außerdem mag man bei heutigen öffentlichen Diskussionen über kontroverse ethische Themen bisweilen einen ähnlichen Eindruck haben. Man setzt – und das geschieht oft unbemerkt – voraus, was man zu beweisen denkt. In der Moraltheologie ergibt sich das spezielle Problem aus der Tatsache, dass sie auf das praktische Handeln des Menschen reflektiert. Dies Handeln wird nicht nur, nicht einmal in erster Linie, von begrifflich präzisiert erarbeiteten Einsichten bestimmt, sondern von überkommenen Überzeugungen. Noch einmal Rahner²:

„Es kann hier eine globale, noch unreflektierte, aber eventuell durchaus richtige und wirksame Einsicht geben, die der Theorie, der begrifflichen Artikulation und Objektivation vorausliegt, das innere Licht der Praxis als solcher ist.“

Das ist die positive Möglichkeit. Die negative ist so zu umschreiben³:

„Die stillschweigend und unreflex vorauswirkende Überzeugung von der Richtigkeit des zu Beweisenden kann auch Ursachen entspringen, die durchaus problematisch sind oder in ihrer eigenen historischen Bedingtheit zu falschen globalen vorwissenschaftlichen Überzeugungen geführt haben.“

Eine Moraltheologie, der es gelingt, diese unreflektierten Überzeugungen präzise auf den Begriff zu bringen, ist in jedem Fall in dieser Hinsicht gute Moraltheologie, erst recht, wenn es ihr auch gelingt, die richtigen von den falschen Überzeugungen zu trennen. Die Bewusstmachung und Reflexion solcher Überzeugungen ist nämlich ein schwieriges Unterfangen. Meinungsverschiedenheiten ergeben sich oft daraus, dass das nicht gelingt.

Das Problem sei paradigmatisch an einer Äußerung zum Thema Suizid illustriert. Der Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK) erörtert die Frage in 2280-2283. In 2280 heißt es:

2 Ebd., 95.

3 Ebd., 98.

„Jeder ist vor Gott für sein Leben verantwortlich. Gott hat es ihm geschenkt. Gott ist und bleibt der höchste Herr des Lebens. Wir sind verpflichtet, es dankbar entgegenzunehmen und es zu seiner Ehre und zum Heil unserer Seele zu bewahren. Wir sind nur Verwalter, nicht Eigentümer des Lebens, das Gott uns anvertraut hat. Wir dürfen darüber nicht verfügen.“

Hier ist eine – zwar im Wesentlichen von Moralthologen nicht zu bestreitende – Grundüberzeugung zur Sprache gebracht, die aber noch der Klärung und Präzisierung bedarf; das betrifft etwa die Rede vom „Geschenk“. Was mir geschenkt wird, wird – jedenfalls unter Menschen – durch diesen Akt der Schenkung zu meinem Eigentum. Gerade letzteres wird aber in der obigen Äußerung bezüglich des leiblichen Lebens bestritten: Der Mensch ist durch die Schenkung Gottes also nicht Eigentümer geworden. Offenbar ist ein Geschenk von Seiten Gottes anderer Art, und eine Schenkung von Seiten Gottes hat andere Konsequenzen als die von Menschen. Die Analogie der Rede vom Geschenk, wo man solches von Gott aussagt, wäre jedenfalls genauer zu präzisieren; erst dann könnte die Tragweite des Arguments geprüft werden. Der gemeinte Gedanke käme wohl klarer zum Ausdruck, wenn man von einer Leihgabe redete. So kann mir jemand etwa sein Auto nur für einen bestimmten Zweck zur Verfügung stellen; dann darf ich es auch zu keinem anderen Zweck verwenden. Dieses Argument ist in den letzten Jahren vielfach kritisiert worden, vor allem in der Weise, dass hier eben eine *petitio principii* vorliege. Dann würde diese Äußerung unter das Rahnersche Verdikt fallen. Der richtige Gedanke ist folgender. Mit einem „Geschenk“ des Schöpfers wäre im Sinne des Schöpfers umzugehen. Eine Gabe Gottes bedeutet auch eine Aufgabe. Die Frage ist dann nur, ob jede Selbsttötung diesem Anliegen des Schöpfers widerspricht. Manche Stoiker scheinen in bestimmten Fällen das Gegenteil angenommen zu haben, wie man bei Cicero nachlesen kann⁴:

„Wir unsererseits, wenn etwas derartiges geschieht, wodurch uns Gott anzuzeigen scheint, wir möchten das Leben verlassen, wollen heiter und danksagend gehorchen und überzeugt sein, wir würden aus einem Gefängnis entlassen und von Fesseln befreit, um in ein ewiges und wahrhaft uns gehörendes Haus überzusiedeln oder doch alle Empfindung und allen Kummer hinter uns zu lassen.“

4 M.T. Cicero, *Gespräche in Tusculum* I 118; vgl. dazu J.M. Rist, *Stoic Philosophy*. Cambridge 1980 (1969), 233-255. Man kann immer wieder lesen, die Stoiker hätten den Suizid verherrlicht (so *KEK* II 282). Das gilt nicht für die gesamte Stoa; es trifft am ehesten auf Seneca zu (vgl. dort *De providentia* II 9-10; *Ep* 71,8-16; 24,6-8, wo die Idee einer ausdrücklichen göttlichen Ermächtigung, wie sie Cicero andeutet, völlig fehlt).

In einem neueren Lehrbuch wird die Kritik an dem argumentativen Hinweis auf Gott als Herrn über Leben und Tod referiert; gegen diese Kritik wird aber eingewandt, dieser Hinweis sei⁵ „eine, wenn nicht logisch, so doch emotional überzeugende Antwort“. Das mag wohl sein; aber diese emotionale Überzeugungskraft hat der Hinweis wohl nur für den, der bereits von der Unerlaubtheit des Suizids überzeugt ist oder zumindest zu solcher Überzeugung tendiert.

In den 1950er Jahren äußerte ein Moraltheologe zu demselben Thema⁶:

„Der Selbstmord ist schon natürlicherweise eine schauderbare Verirrung, ein Zuwiderhandeln gegen den stärksten Naturtrieb, den Selbsterhaltungstrieb. Religiös ist der Selbstmord der Ausdruck der höchsten *Eigenmächtigkeit*, des *Trotzes* und der *Verzweiflung*.“

Der Stil dieser Aussage ist eher der Stil einer Predigt oder ethischer Mahnrede. Hier wird nicht argumentiert, sondern zu einem entsprechenden Handeln, zur Enthaltung von einem bestimmten Verhalten gemahnt. Freilich würde diese Art der Mahnung etwa bei den Selbstmordattentätern unserer Zeit ins Leere zielen, denn sie verstehen ihr Handeln als gottgefälliges Werk. Und wo eine echte Verzweiflungstat vorliegt, wird man wohl eine andere Sprache wählen müssen. Wo man in einer ethischen Äußerung die Bewertung einer Handlung bereits voraussetzt, kann man von ethischer Mahnrede oder Paränese⁷ sprechen. Diese wird sprachlich besonders leicht an ethischen Wertungswörtern wie ‚schauderbar‘ erkannt. Aber auch die populäre Rede vom ‚Selbstmord‘ setzt diese Bewertung voraus. Bezeichnungen wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge sind negative Wertungswörter, die das negative Urteil über die entsprechende Handlung schon enthalten. Man kann also nicht fragen, ob Mord jemals erlaubt sei, sondern ob jede Tötung ein Mord sei, jede Falschaussage eine Lüge etc. Wo die Bewertung noch offen ist, müsste man von ‚Selbsttötung‘ oder ‚Suizid‘ reden. Nun ist Paränese durchaus nichts Schlechtes, und gute Paränese ist ein entscheidender Beitrag dazu, dass Menschen auch tatsächlich nach ethischen Maßstäben handeln. Dabei verwendete sittliche Wertungswörter bieten den Vorteil sprachlicher Prägnanz, wie wir es etwa aus dem Dekalog kennen. Und mindestens die antike Ethik hat Paränese (oder Protrepik) durchaus als ihre Aufgabe angesehen; man lese nur etwa die Diatriben des Stoikers Epiktet. Wo man noch argumentiert, wo die Bewertung der Handlung noch

5 H. Weber, *Spezielle Moraltheologie*. Graz 1999, 91.

6 B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Freiburg 1959, 1003.

7 Vgl. B. Schüller, *Pluralismus in der Ethik*. Münster 1988, 15-57; W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*. Düsseldorf 1981, Kap 1.

gar nicht klar ist, ist sie freilich nicht angebracht. Gleichwohl gibt es die Versuchung der Argumentation durch Paränese; diese ist besonders da gegeben, wo wir uns in einer Frage innerlich stark engagieren. Man ist dann versucht, dem, der anderer Meinung ist, sittliche Unlauterkeit oder Laxheit (oder auch Rigorismus) zu unterstellen. Der entsprechenden Versuchung erliegen denn auch durchaus prominente Autoren, darunter sogar I. Kant, wenn er behauptet⁸, wer sich ernsthaft Gedanken mache über die Erlaubnis einer Falschaussage in Ausnahmefällen, sei schon Lügner (in potentia). Jedenfalls ist eine Moralthologie, die andern Positionen unterstellt, sie liefen auf Unmoral oder Gottlosigkeit hinaus, in der Regel schlechte Moralthologie.

Die Rahnerschen Bedenken lassen sich als Spezialfall einer allgemeinen Schwierigkeit verstehen, auf die der englische Philosoph George Edward Moore im Vorwort seines Buches *Principia Ethica* hinweist⁹:

„Mir scheint, daß in der Ethik wie in allen übrigen philosophischen Untersuchungen die Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, an denen ihre Geschichte reich ist, im wesentlichen eine sehr einfache Ursache haben; nämlich den Versuch, Fragen zu beantworten, ohne vorher genau herauszufinden, was für eine Frage es ist, die man beantworten möchte. Ich weiß nicht, inwieweit sich diese Fehlerquelle beseitigen ließe, wenn die Philosophen versuchen würden herauszufinden, was für eine Frage sie stellen, bevor sie darangehen, sie zu beantworten; denn Analyse und Unterscheidung sind oft sehr schwierig, und selbst wenn man einen entschiedenen Versuch macht, gelingt die notwendige Entdeckung oft nicht. Aber ich glaube, daß in vielen Fällen ein entschlossener Versuch zum Erfolg führen würde, so daß, wenn es erst einmal zu diesem Versuch käme, viele der offenkundigsten Schwierigkeiten und Mißverständnisse der Philosophie verschwinden würden. Jedenfalls scheinen die Philosophen im allgemeinen diesen Versuch nicht zu unternehmen. Ob nun wegen dieser Versäumnis oder nicht, sie bemühen sich ständig zu beweisen, daß ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ Fragen beantworten, für die keine der beiden Antworten die richtige ist, und zwar deshalb, weil das, was ihnen vorschwebt, nicht eine Frage ist, sondern mehrere, deren einige mit ‚Nein‘, andere mit ‚Ja‘ zu beantworten sind.“

8 I. Kant, „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, in: W. Weischedel (Hg.), *Kant Werke VII*. Frankfurt/Main 1977, 637-643, hier 642 (vorletzter Absatz).

9 G.E. Moore, *Principia Ethica*. Stuttgart 1970, 3.

Man mag diese Analyse zunächst nicht als besonders originell empfinden, vielleicht auch etwas übertrieben. Aber gerade wenn Schwierigkeiten in der Ethik mit Zweifeln an unreflektierten Voraussetzungen zu tun haben, ist die Schwierigkeit, die Frage präzise zu formulieren, nicht zu überschätzen. Manche Fragestellungen sind außerdem bisweilen rein plakativ und mögen sich lediglich als reißerische Buchtitel eignen, etwa die beliebte bioethische Frage „Darf die Medizin, was sie kann?“. Natürlich darf sie es nicht. Sie könnte ja etwa einen Menschen auf besonders raffinierte Weise töten, was sie natürlich nicht darf. Jedenfalls würde eine Moralthologie, die sich nicht vergewissert, welche Frage sie behandelt, keine gute Moralthologie sein. Hier lag ein Mangel der Diskussion etwa um das *Proprium* christlicher Ethik in den 1970er und 1980er Jahren. Bisweilen ging es dabei um die Möglichkeit einer Moral ohne Gott; dann fragt man aber nach dem *Proprium* einer theistischen, nicht einer christlichen Ethik. In einer religiös pluralistischen Gesellschaft wäre das heute erst recht bewusst zu machen. Bei dieser Diskussion wurde weiterhin oft die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der sittlichen Forderung ohne Glaube an Gott verwechselt mit der ontologischen Frage der Möglichkeit einer kategorischen sittlichen Forderung ohne die Existenz Gottes. Geht es um speziell christliche Ethik, ist die Frage nach spezifisch christlichen Inhalten zu unterscheiden von der Frage nach der Interpretation der sittlichen Forderung als ganzer, ihres Sinnhorizonts und der subjektiven Motivation.

Auch hinter der Rede von „in sich schlechten Handlungen“, deren Existenz die Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ herausstreicht, verbergen sich unterschiedliche Fragen¹⁰, die Frage etwa, wann eine Handlung ausreichend umschrieben ist zur Ermöglichung eines sittlichen Urteils, wodurch der Wille des Menschen zu einem guten Willen wird, ob es von bestimmten Regeln Ausnahmen geben kann, ob ein bestimmtes Merkmal einer Handlung immer zureichend deren sittliche Falschheit bestimmt etc.¹¹ Bisweilen wird der Eindruck erweckt, einige sittliche Verbote dieser Art stellten die (oder eine) wesentliche Pointe der (christlichen?) Moral dar. Hier ist zumindest einige Vorsicht geboten, wie sich etwa an der Figur des Wronski in Tolstoj's *Anna Karenina* zeigt, von dem es heißt¹²:

10 Vgl. W. Wolbert, „Tendencies in Catholic Moral Theology as reflected in *Veritatis Splendor*“, in: *FZPhTh* 47 (2000) 220-245.

11 Vgl. die Äußerung des lutherischen Theologen Donfried: „The most significant flaw in *Veritatis Splendor*, however, is its failure to define with consistent clarity and through the use of concrete examples what is meant by the term ‚intrinsic evil.‘“ („The Use of Scripture in *Veritatis Splendor*“, in: R. Hütter / T. Dieter [eds.], *Ecumenical Ventures in Ethics. Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*. Grand Rapids 1998, 38-59, hier 59).

12 L. Tolstoj, *Anna Karenina*. Stuttgart 1982, 3. Teil, Kap 20.

„Was Wronskis Leben so glücklich gestaltete, war namentlich der Umstand, daß er ein Register von Grundregeln besaß, die unumstößlich festlegten, was man durfte und was nicht. Diese Regeln beschränkten sich auf sehr enge Grenzen, waren dafür aber unumstößlich, und Wronski, der diese Grenzen in keinem Falle übertrat, zauderte niemals auch nur einen Augenblick, das auszuführen, was nötig war. Diese Regeln legten unumstößlich fest, daß man einem Falschspieler nichts schulden dürfe, den Schneider hingegen nicht zu bezahlen brauche, daß eine Lüge unter Männern nicht zulässig, Frauen gegenüber aber statthaft sei, daß man niemanden hintergehen dürfe, ausgenommen den Ehemann, den man mit seiner Frau betrügt, daß Beleidigungen nicht zu dulden seien, man selbst indessen das Recht habe, andere zu beleidigen, und dergleichen mehr. Mochten alle diese Regeln vielleicht auch unvernünftig und nicht lobenswert sein, so waren sie doch unumstößlich, und indem Wronski sie befolgte, hatte er das Gefühl, ruhig sein und den Kopf hoch tragen zu können. Erst in allerletzter Zeit, im Zusammenhang mit seinem Verhältnis zu Anna, begann in Wronski die Erkenntnis zu dämmern, daß das Register seiner Regeln nicht allen Lebenslagen gerecht werde, und für die Zukunft sah er Schwierigkeiten und Zweifel voraus, für die seine Regeln ihm keine Richtschnur sein konnten.“

Dies Zitat mag auf den ersten Blick nicht zum Thema passen, insofern es sich nicht um eine moraltheologische Äußerung handelt. Außerdem dürfte Wronski ein klassisches Beispiel für die Wirkungsweise dessen sein, was Freud das Überich genannt hat. Das Zitat zeigt einige typische Merkmale dieser Instanz. Es kennt entweder überhaupt keine Gründe oder nur Scheingründe, deren Entlarvung oder Widerlegung nicht zu einer Änderung des Urteils bzw. Verhaltens führt. Außerdem erfasst das Überich meist nur einen bestimmten Sektor des menschlichen Verhaltens. Während es einige Handlungen streng regelt, erscheint manches schwerwiegende Fehlverhalten als indifferent, wobei es nicht zwischen Regeln der Moral und bloßer Konvention oder Etikette unterscheidet. Im Fall von Wronski vermittelt es nur einen Kodex von relativ trivialen Regeln, die man sich überdies vermutlich aus überwiegend egoistischen Motiven aneignet. Schließlich hat das Urteil des Überich fast nichts mit der eigenen existentiellen Erfahrung zu tun. Eine echte existentielle Krise, wie sie sich bei Wronski andeutet, kann dann seine Autorität erschüttern.

In unserem Zusammenhang ist vor allem die Selektivität der Wahrnehmung des moralisch Relevanten interessant; das ist auch eine Gefahr von Moraltheologie und Moralpädagogik. Hier liegt auch ein Problem traditioneller Moraltheologie, die sich vor allem als Instruktion für Beichtväter

verstanden hat. Als solche konzentriert sie sich auf Handlungsweisen, die in diesem Rahmen zur Sprache kommen. Dabei werden Fragen öffentlicher Moral und vor allem auch Unterlassungen weithin ausgeblendet. Dazu passt, dass der Ausdruck ‚moralisch‘ im Alltagssprachgebrauch oft eng umgrenzt wird etwa auf Fragen, die mit Leben und Tod sowie mit Sexualität zu tun haben. Wenn in einem Parlament kein Fraktionszwang in „moralischen Fragen“ herrscht, dann versteht man darunter gewöhnlich Probleme wie Todesstrafe, Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie, Pornographie oder Prostitution. Als es im britischen Unterhaus 1978 um den Schutz von Kindern vor pornographischem Missbrauch ging, habe der Promotor dieser Vorlage geäußert, diese biete seit langem erste Gelegenheit zur Diskussion eines „moralischen“ Problems¹³. Südafrika und Nordirland, Fragen des gerechten Lohns, Immigration waren andere Diskussionspunkte in derselben Woche, wurden aber offensichtlich nicht als moralische Fragen gesehen. Im Bereich von Theologie und Kirche gibt es zwar einerseits eine katholische Soziallehre; gleichwohl aber dennoch bisweilen die Tendenz, Moral auf die Beziehungen von Individuen zu begrenzen. Obwohl eine Arbeitsteilung zwischen Moralthologie und Sozialethik (oder „Christlicher Gesellschaftslehre“) arbeitstechnisch sinnvoll ist, ist andererseits die Gefahr der Horizontverengung dabei gegeben. In einem engen Horizont würde man etwa bei der Beurteilung von Methoden der assistierten Reproduktion nur die Probleme eines unfruchtbaren Paares sehen; die Moralthologie hat aber z.B. auch nach den Ursachen von Unfruchtbarkeit zu fragen (zu denen u.a. Umweltfaktoren, aber auch frühzeitige sexuelle Beziehungen gehören). Bei Entscheidungen über Krieg und Frieden sind nicht nur die Probleme eines Landes zu berücksichtigen, sondern auch Fragen globaler Gerechtigkeit. Eine vergleichbare Begrenzung der Perspektive hat wohl auch dazu geführt, dass man Armut und soziale Nöte im Zeitalter der Industrialisierung zunächst nur als Bewährungsfeld für christliche Caritas sah und nicht für staatliche Sozialpolitik. In unserer Zeit musste die Theologie der Befreiung den Blick schärfen für die Ursachen von Armut und Unterdrückung und eines christlichen Engagements im Kampf gegen diese Ursachen.

Eine weitere Begrenzung ergibt sich, wenn man bedenkt, dass nur das als Sünde bekannt wird, was in seinem sittlich verwerflichen Charakter bereits erkannt ist oder als wenigstens fragwürdig gilt. Wo es nur darum geht, die Tragweite des Tuns bewusst zu machen und eine Bekehrung zu vollziehen, ist auch die oben charakterisierte evaluative Sprache, die sich sittlicher Wertungswörter bedient, durchaus angemessen. Sie geht aber ins Leere in einem Gebiet, wo Dissens in der Beurteilung herrscht, wie es etwa im Be-

13 So nach E. McDonagh (*Social Ethics and the Christian*. Manchester 1979), 13.

reich der Sexualethik faktisch der Fall ist. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass aus der Perspektive des Beichtvaters bzw. des Pönitenten die Beurteilung im Nachhinein erfolgt, was außerdem eine Fixierung auf das Versagen, die Sünde, mit sich bringt. Sittliche Urteilsbildung muss aber gerade heute, wo das sittliche Urteil oft unsicher ist, nach Möglichkeit im Vorhinein erfolgen, also Antwort geben auf die Frage: Was soll ich tun? oder besser (mit Blick auf notwendige Koordinierungen): Wer soll unter uns was für wen tun?

Mit Blick auf solcherlei verengte Perspektiven hat das Vaticanum II formuliert¹⁴:

„Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“

Wie die Orientierung an der Schrift aussehen soll, darüber ist viel diskutiert worden und kann hier nicht behandelt werden. Die zentrale Aufgabe der Moraltheologie lässt sich aber in Anlehnung an diese Aussage erläutern als die Darlegung dessen, wie sich die christliche Liebe als Gesinnung heute in Taten des Wohltuns für das Wohlergehen aller übersetzen lässt und wer dabei was beizutragen hat.

Die letzten Überlegungen haben gezeigt, dass die Kriterien für gute und schlechte Moraltheologie wenigstens teilweise auch kontextabhängig sind. Eine bestimmte Konzeption von Moraltheologie mag zu einer bestimmten Zeit angemessen sein, in einer anderen Periode unzureichend. Wie sich die Zeiten ändern können, mag an folgendem Erlebnis eines irischen Moraltheologen illustriert sein¹⁵. Als Doktorand suchte er nach einem Dissertationsthema und bekam von einem damals führenden Moraltheologen den Rat, nicht in Moraltheologie zu promovieren, da in dieser Disziplin keine wirklich fundamentale Arbeit mehr zu leisten sei. Mit einem alten Studentenlied möchte man ausrufen: „*O quae mutatio rerum!*“ Wie sehr gerade dieses Fach durch die Entwicklungen der letzten Jahre innerhalb und außerhalb der Kirche mit neuen Herausforderungen konfrontiert ist, bedarf wohl keines weiteren Kommentars. Und eine Moraltheologie, die sich ihnen nicht stellt, ist keine gute Moraltheologie.

14 Dekret über die Priesterausbildung, 16.

15 E. McDonagh, *Social Ethics and the Christian*, 1.