Ethik
Von der Moral i.e.S. als dem tatsächl., moral. geleiteten Verhalten, d. h. einem vom Bewußtsein gesteuerten Verhalten, das als gut oder böse qualifiziert wird [→Ethos], unterscheidet sich die E., wie sie seit Aristoteles als eigene philosoph. Disziplin in der abendländ. Tradition

thematisiert wird, dadurch, daß sie überindividuelle Verhaltensnormen von sittl. Bedeutsamkeit im Bezugsrahmen eines Systems reflektiert. Beide Begriffe gehen auf das Etymon Ethos zurück (ursprüngl.: gewohnter Ort des Wohnens, dann: Gewohnheit, Charakter, Sitte, Brauch; „Moral" als dessen latein. Übersetzung, im Deutschen durch den Kunstbegriff „Sittlichkeit" wiedergegeben). Bei der seit dem 16 Jh. auftretenden Moraltheologie (s. u.) handelt es sich um die kathol. Version von E., insofern sie sich von der protestant. („christl. Sittenlehre" bzw. „theolog. Ethik") u. der philosoph. Morallehre absetzt, welch letztere sie als E. bezeichnet.

1. Gegenstand der E.: Als gegenwärtiges Grundproblem jeder E., auch der theolog., erweist sich die Gewinnung des ihr spezif. Gegenstandsbereichs. Neben der Klärung erkenntnis- u. wissenschaftstheoret. Fragen [→Methodologie] macht das vorab die Ausarbeitung sozio-kulturell fundierter anthropolog. Konstanten erforderlich, die als analyt. Leitvariablen die kulturelle Vielfalt sowie den histor. Wandel „moralischen" Sich-Verhaltens verständlich zu machen vermögen. Sowohl ein einfacher Rekurs auf den Begriff der Sittlichkeit als auch die aprior. Postulierung eines „natürl. Sittengesetzes" [→Norm] verstellen als erklärende Elemente nur partieller Deutungsmuster eher den Blick auf die Universalität des Problems, als daß sie zu ihm Zugang verschaffen.

Die Tradition der abendländ. E. hat ihr Objekt als Bestandteil von Praxis [→Handeln] umschrieben, d. h. aus moderner Sicht: der Mensch verhält sich in einer naturhaft verfaßten Welt als ein in offener Dynamik [→Freiheit] u. sozialer Bindung [→Gesellschaft] erst werdendes Wesen nach ihn absolut verpflichtenden Sinnkriterien [→Wert], die er der Erkenntnis seiner eigenen Vernunft verdankt. Die E. systematisiert derartige Reflexionen, wobei jedoch die konkreten Inhalte der Geltungs- u. Verpflichtungsvorstellungen („Sein u. Sollen") u. selbst deren log. Strukturen variieren. Dabei läßt sich generell feststellen, daß die Art u. Weise der jeweiligen Thematisierung des Sollens, u. damit auch die bewußte Unterscheidung von Brauch, Sitte, Sittlichkeit u. Recht, sowie die Konkurrenz der E. zu den sich in der Moderne als eigenständige Disziplinen ausgliedernden empir. Handlungslehren selbst als Ausdruck konkreter, objektiver Handlungslagen der Akteure anzusehen sind. Die E. hat immer drei zentrale Fragen zu beantworten: die nach der *Ordnungsstruktur,* die nach der Herkunft des *Verpflichtungscharakters* [→Evidenz], der auf den Menschen gerichteten Handlungszumutungen, auf die er in freier Entscheidung antworten soll; schließlich die Frage nach der Bestimmung u. Legitimierung der *Inhalte* sittl. Normierungen. Daraus ergibt sich notwendig ihre enge Verschränkung mit Metaphysik, Gottes- u. Schöpfungslehre oder Erkenntnistheorie. Mit dem Wandel solcher Weltdeutungsentwürfe verändert sich auch der Ort u. damit die Relevanz einer E. im Wissenssystem der jeweiligen Kultur. Bei der hierdurch notwendig gewordenen Reformulierung unter den Bedingungen einer modernen

säkularist. Kultur kann die histor. Identität *christl.* Sittlichkeitstheorie nur gewahrt werden, wenn es gelingt, ihr Proprium als Praxis neu auszumachen.

2. *Historische Typologie* a) Unter der apologet. Notwendigkeit, der heidn. Philosophie u. Wissenschaft etwas Adäquates entgegenzustellen, gelangen christl. Theologen in der Spätantike über paränet. Weisungen [→Bibl. Ethos NT] u. rein punktuelle Thematisierungen im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem heidn. Staat hinaus zu eth. Gedankengängen. Systematisierte eth. Reflexionen entwickelt erst Augustinus, u. zwar in der Auseinandersetzung mit Manichäern u. Pelagianern. Wie vor ihm schon die Apologeten u. bes. die Alexandriner rezipiert Augustinus weitgehendst Stoa (bes. Cicero u. Seneca) u. Neuplatonismus. Grundprinzip des rechten Lebens ist die Natur als der alles umgreifende, unveränderl. Kosmos – das von Gott persönlich gesetzte u. deshalb auch von aller menschl. Subjektivität unabhängige „ewige Gesetz" –, der im Gewissen des Handelnden erkannt wird (Erkenntnis als Anschauung) u. daher Norm für das Handeln des in dieser universalen Ordnung selbst stehenden Menschen ist. Damit erhält das Sittengesetz seine Legitimation durch Aufzeigen seines (ontolog. wie erkenntnismäßigen) Zusammenhangs mit der göttl. Natur- oder Seinsordnung. Das sich angesichts der Tatsache des moral. Übels für den christl.-personalen Gottesbegriff verschärft stellende Theodizee-Problem löst Augustinus durch die Lehre vom freien Willen. Der naheliegende Antagonismus zwischen Freiheit u. Gesetz wird dadurch vermieden, daß alle konkreten Normen als aus dem absoluten Ziel des sittl. Strebens, dem höchsten Gut (Gott, Reich Gottes) hervorgehend gedacht werden. Diese Zielsetzung trägt von vornherein eine stark verinnerlichende Tendenz in sich. Die heilsgeschichtl. Offenbarung wird so eingebracht, daß die prinzipielle sittl. Unfähigkeit des Menschen (Erbsünde) aufgewiesen u. der Tatsache der dann für das Zustandekommen wahrer Sittlichkeit unentbehrl. Erlösung gegenübergestellt wird.
b) Die *scholast. Theologie* des Mittelalters (MA) versteht sich durchweg als spekulative; die Lösung unmittelbarer Handlungsprobleme des Alltags überläßt sie der kirchl. Pastoral. Die Frühscholastik beschränkt sich weithin auf die Systematisierung der Schrifterklärung, der tradierten Väterlehre u. auf die Diskussion theolog. Quästionen; moral. u. eth. Fragen schließen sich mehr oder weniger zufällig an die dogmat. Traktate an. Nach einem der verbreitetsten Schemata (seit *Abaelard u. Petrus Lombardus)* wird das erlöste Leben des Christen, d.h. Gnade, Tugend u. Gesetz, im Anschluß an die Schöpfungs- u. Sündenlehre, die Christologie u. Soteriologie abgehandelt. Dieser Darstellungsmodus bleibt während des ganzen MA vorherrschend. Daneben wird bis in das 13. Jh. philosoph. E. – bes. als Tugendlehre im Anschluß an Cicero u. Seneca – fast ausschließlich in den Artistenfakultäten betrieben. Die Auseinandersetzung mit prakt. Moralfragen hingegen findet in Bußbüchern u. „Pönitentialsummen" statt, die sich seit Tancredi u. Raymund v. Peñaforte methodisch eng an die Kasuistik des Kirchenrechts anlehnen.
Die große Bedeutung der im zweiten Teil der „Summa theologica" enthaltenen theolog. E. des *Thomas v. Aquin,* die ihre fakt. theolog.-geschichtliche Relevanz hauptsächlich jedoch erst den restaurativen Bewegungen der Span. Spätscholastik u. der Neuscholastik (s. u.) verdankt, liegt darin, daß hier – nach der vollständigen Wiederentdeckung der Nikomach. E. – erstmals die Themen der eth. Tradition unter Einschluß der „weltl." oder „bürgerl." Tugenden („virtutes politicae") systemat. als Probleme der Schöpfungsordnung dargestellt werden. Dabei dient Thomas die schon bei *Albert d. Gr.* vorhandene Analogisierung von Gott als dem Prinzip u. Ziel der Heilsgeschichte mit der Teleologie des aristotel. Praxisverständnisses als Vorbild. – Die drohende Dichotomie von Natur u. Gnade, Gesetz u. Freiheit, Wissen u. Glauben ist bei ihm noch in dem einen, universalen, auf Gott selbst zurückgehenden Ordo aufgeho-

ben. Für Thomas bilden die Inhalte des „natürl. Sittenges." [→Norm] u. des „positiven göttl. Gesetzes" in den Schriften des AT u. NT eine bruchlose Einheit; ihre Übereinstimmung gründet weder in voluntarist. Akten Gottes noch gar in der Macht geistl. oder weltl. Gewalten, sondern in der schlechthin gegebenen Seinsordnung selbst.

c) Die sich bereits im Nominalismus mit seiner starken Akzentuierung individualist.-voluntarist. Aktmoral abzeichnende Krise der Metaphysik, die Reformation, die Etablierung von Nationalstaaten, die Entwicklung neuer Techniken, die Entdeckung bisher unbekannter „Welten" u. die damit erforderl. Korrekturen der alten Kosmologie sowie die Revolutionierung ökonom. Strukturen durch Frühformen des Finanzkapitalismus finden ihre konservative Reaktion in der *Span. Spätscholastik.* Sie verfolgt vor allem ein dreifaches Interesse: Immunisierung gegen den Protestantismus, Abwehr der rationalist. Philosophie (Postulierung erkenntnismäßiger Evidenz der metaphys. Ordnung) u. Rechtfertigung der Machtansprüche der span. Krone („Kolonialismus"). Der durch den Italiener *Cajetan* u., seit *F. v. Vitoria,* durch die Theologenschule von Salamanca vorgenommene Rekurs auf das „System" des Thomas leistet in Verbindung mit den späteren Moralhandbüchern insgesamt die Legitimierung einer in sich abgeschlossenen kathol. Teilkultur unter Beibehaltung universaler Geltungsansprüche. Der sich jetzt als selbständige Fachdisziplin separierenden Moraltheologie fällt dabei eine zentrale Funktion zu: Während sich etwa *G. Vasquez* u. *F. Suárez* noch um eine allg. Lehre des Gesetzes, insbesondere um den Zusammenhang von „natürl. Sittengesetz" u. Völkerrecht, bemühen, überlassen die Autoren der Handbücher „Institutiones morales" von *Azor* bis *Busenbaum* die Grundlegung der Sittlichkeit der Dogmatik u. beschränken sich auf eine uferlose Kasuistik. Damit legen sie zugleich die Grundlagen für den Streit um die „Moralsysteme". Die Moraltheologie gerät damit von ihrer Entstehung an in die Rolle eines reflexen Instruments der im Bußsakrament institutionalisierten individuellen Außenkontrolle durch solche Autoritäten, die sich systemat. in permanenten Widerspruch zu den neuzeitl. Freiheitsforderungen setzen.

d) *Die neuzeitl. E. bis hin zu C. Wolff* dagegen geht von der Inkongruenz von Seins- u. Erkenntnisordnung aus. Gleichgültig, ob die in Frage gestellte Erkenntnis ihre Sicherung in der Gewißheit des selbstbewußten Subjekts (Rationalismus) oder aber in der zum Kriterium erhobenen sinnl. Erfahrung (Empirist. Tradition) findet: als wirklich gilt fortan das, worüber der Mensch verfügen kann. Demnach werden die Normen entweder im erkennenden Subjekt vorgefunden, oder aber dieses muß die Ordnung künstlich schaffen. An die Stelle der metaphys. Naturteleologie treten nun die Kraftfelder naturaler Gegebenheiten („Interessen"). Folglicherhalten die meisten neuzeitl. E.en eine utilitarist. Färbung. – Den beiden Traditionen korrespondieren im genannten Zeitraum drei idealtyp. Formen von naturrechtl. E. Sie rekurrieren: auf die als Grundsubstanz des Individuums vorausgesetzte (allerdings allen Subjekten als gemeinsam geltende) Vernunft, die auf die Vervollkommnung des Menschen zielt (sog. rationalist. Naturrecht bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff u.a.); auf die Annahme eines dem Subjekt eigenen „moral. Sinns" (Shaftesbury, Hutcheson, modifiziert: Hume); auf die in der Natur als dem vorgeschichtl. u. -gesellschaftl. Urzustand des Menschen selbst enthaltenen Antagonismus individueller Interessen; Gewaltsamkeit läßt sich dann nur durch eine artifizielle Ordnung (Vertrag) ausschließen. In diesem Zusammenhang wird zum erstenmal eine autonome, explizite u. systemat. Rechts- u. Staatslehre entwickelt, der die E. untergeordnet wird (Hobbes, Locke). Dieser Ablösungsprozeß des Erkennens (u. Handelns) vom Sein, der im Gott der Offenbarung nur noch ein Superadditum der Natur sieht u. sich in der Formel des „etsi Deus non daretur" (Grotius) dokumentiert, findet schließlich seine radikalste Konsequenz im Vernunftrecht der franz. Materialisten, die in der empir., physikal. Ordnung das Gesamt der Wirklichkeit sehen u. den Egoismus zum eth. Prinzip erheben.

e) Im Vordergrund des Interesses der *Moraltheologie während der Aufklärungszeit* steht der Parteienstreit um den Probabilismus (Lehrmeinung zum Gewißheitsentscheid über die Verbindlichkeit einer moral. Norm in einem bestimmten Fall). Unter der Führung italien. u. span. Theologen entwickelt sich die minimalist. Gleichsetzung christl. Sittlichkeit mit der Anerkennung eines legalist., kirchenamtl. Gesetzespositivismus. Die „Theologia moralis" des *A. von Liguori,* in über 70 Auflagen verbreitet, ist das einflußreichste der sich exklusiv an (buß-)pastoralen Zielsetzungen orientierenden Handbücher. Der Bezug zur eigentlich eth. Fragestellung nach dem Gesamt des menschl. Handlungshorizontes fehlt. – Durch die im Gefolge der Französischen Revolution eintretenden polit. u. kulturellen Umwälzungen jedoch ist dieser Theologie, zumindest in Mitteleuropa, der Boden entzogen. *J. M. Sailer* u. *J. B. Hirscher* konzentrieren die moraltheolog. Reflexion wieder – in Abgrenzung von der Kasuistik u. in Kenntnis der Aufklärungsphilosophie – auf die Probleme der Grundlegung christl. Sittlichkeit, die sie i.S. einer „Verkündigungstheologie" (Häring) am Evangelium ausrichten bzw. als „Lehre von der Verwirklichung des göttl. Reiches in der Menschheit" (Hirscher) konzipieren. Doch die Moraltheologie der in der Nachfolge Hirschers stehenden *Tübinger Schule* (bes. Jocham, Linsenmann) wie des ihr geistig verwandten *Deutinger* kann sich nicht gegen vielseitige Intrigen, kirchenamtl. Maßregelungen u. die aufkommende Neuscholastik durchsetzen.

f) Im Kontext neuzeitl. E. ist Kants Versuch einer „reinen" Grundlegung der Prakt. Phil. konservativ *u.* kritisch zugleich: gegen die empir.-naturale Rückführung stellt er die Absolutheit des sittl. Anspruchs ebenso heraus wie gegen die Deduktion von einer göttl. Wesensordnung. Dies bedingt ein analyt. Verfahren, den Ansatz beim erkennenden Subjekt u. den Formalcharakter des Moralprinzips. Die durch sittl. Handeln zu erstellende Ordnung kann demnach ihre Matrix nicht in einer Ordnung der Dinge finden, sondern allein in der →Autonomie von Vernunft u. Willen des Subjekts. Da die Vernunft bei Kant noch als allgemein vorausgesetzt ist, bemißt sich Moralität in strikter Unterscheidung zur Legalität ausschließlich an der Universalisierbarkeit der subjektiven Maxime. Der noch immer vorhandene Rückbezug zur theo-ontolog. Ordnung ist bei Kant ein postulativer.

Fichte findet die bei Kant vermißte Einheit von theoret. u. prakt. Vernunft in der absolut verstandenen Ichheit begründet. Weil diese ausschließlich „Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb" ist, mithin nicht Tatsache, sondern Tathandlung, ist der Zugang zu einer objektiven Welt des Ansich verwehrt, folglich alle Philosophie Sittenlehre u. das Sein aus dem Tun herzuleiten. Die moral. Weltordnung, in der jedes Subjekt u. jedes Handeln eine Funktion zur Beförderung des Gesamtzwecks hat, d. h. „Gott", ist reines Postulat; u. zwar nicht als Substantielles, sondern als Prädikator für eine Praxis. Durch die derart radikalisierte Reflexion des neuzeitl. Autonomieproblems erkennt Fichte im Gegensatz zu Kant das Schwinden aller konkreten Inhaltlichkeit des Bewußtseins zugunsten der formalen Allgemeinheit des Gesetzes. Bei beiden hingegen gelten Staat u. Recht als bloß äußere Zwangsmaßnahmen zur Garantierung der Selbstbestimmung seiner Mitglieder.

Hegel bestimmt den verwirklichten moral. Willen, d.h. das „wirkl." Handeln, als Objekt der E. Die endgültig von Kant vollzogene Ablösung der objektiven Sitten, Institutionen, Politik u. Gesellschaft („Legalität") von der rein auf die Innerlichkeit des Subjekts beschränkten „Moralität" hebt er in dem mit Bezug auf Aristoteles wiedereingeführten, institutionellen Begriff der Sittlichkeit auf. Ihre Elemente sind Familie, bürgerl. Gesellschaft, Staat. Über den aristotel. Standpunkt einer in der E. grundgelegten Politik hinaus findet sich die kantische Position nicht destruiert, sondern kritisch integriert, indem Hegel die als Wendepunkt zur Neuzeit angesehene Subjektivität u. Moralität zum Subjekt der objektiven Institutionen u. Gesetze selber macht. Der Staat ist die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit", die den „objektiven Geist" zur Entfaltung bringende „selbstbewußte sittl. Substanz", in der Recht u.

Moral, Individuum u. Gesellschaft zur Synthese gebracht sind, so daß E. in der Rechtsphilosophie als der „Staatswissenschaft" aufgeht.
g) Die *Neuscholastik,* im Kontext eines wiedererwachenden kirchl. Zentralismus u. Integralismus entstanden, bedeutete die Rückkehr zur Handbuchmoral. Neu aber ist der Versuch, die Buß-Kasuistik mit einem sie legitimierenden „Systemgedanken" (P. Hadrossek) zu verbinden, sowie die Schaffung einer systemat. naturrechtl. päpstl. Soziallehre. – Durch Leo XIII. 1879 zur allgemein verbindl. Doktrin erklärt, übt der Thomismus – zumindest auf die „spezielle Moral" – bis zur Gegenwart erhebl. Einfluß aus. Seine offenkundige Schwierigkeit liegt jedoch in der völligen Ungeklärtheit des Zusammenhangs zwischen Grundlegung (nach Augustinus – Thomas – Suárez) u. Kasuistik (nach dem Vorbild des Alfons von Liguori). Gerade darin scheint seine spezif. verdeckende Funktion zu bestehen: die dezisionist. Positivität des Konkreten bleibt autoritativen Interpretationen des Lehramtes überlassen, nicht der spekulativen Reflexion der Moraltheologie. Allen neuscholast. Autoren von *Probst* bis *Schilling* ist konsequenterweise die apologet. Kritik nachkant. Philosophie u. moderner Wissenschaft gemeinsam. Schon vor dem Zweiten Weltkrieg versuchten *Tillmann, Steinbüchel, Müncker, Schöllgen* u. a. die daraus resultierende Isolierung von der modernen Kultur – gerade auch im Bereich der prakt. Pastoral – durch eine Erneuerung bibl., insbes. christolog. u. personalist. Grundlegungen zu überwinden – ähnlich wie im 19. Jh. Sailer, Hirscher u. Linsenmann. – Die Krise der Moraltheologie wurde dadurch nicht behoben, ebensowenig wie durch die jüngst konzipierte autonome Moral [→Autonomie].
h) Hegels „Aufhebung" der für die neuzeitl. E. typ. Gegenüberstellung von subjektiv-freiem Handeln u. rechtl.-staatl. Zwangsgewalt provoziert einerseits die sich entschieden auf das Individuum zurückziehenden eth. Ansätze Kierkegaards u. Schopenhauers, andererseits findet sie ihre extreme Fortsetzung in den materialist. Gesellschaftstheorien von Feuerbach u. Marx; bei letzterem gelten Moral u. E. überhaupt als rein epiphänomenale Bestandteile des durch die Organisation der ökonom. Basis determinierten „→ideolog. Überbaus".
In der Folgezeit bricht mit wenigen, kaum Bedeutung erlangenden Ausnahmen die Tradition philosoph. E. ab. Lediglich die Materiale Wertethik (Scheler, N. Hartmann), die vom Postulat einer Hierarchie zwar nicht seiender, aber geltender Werte ausgeht, die Existenzphilosophie, nach der sich Existenz u. Selbstsein des Menschen nur im Handeln aus der eigenen freien Entscheidung konstituieren (Heidegger, Jaspers, Sartre; daran anknüpfend versucht kirchl. „Situations-" bzw. Existential-E." eine Verbindung von Existenz u. Norm), sowie die neuerdings über den angelsächs. Bereich hinaus verbreitete Analyt. E. vermögen eth. Fragestellungen zu gesellschaftl. Relevanz zu bringen.
Mit dem *Niedergang der traditionellen philosoph. E.* geht ihr Gegenstand zunehmend in die Kompetenz der Wissenschaften über: Moral u. Recht werden nicht mehr substantialist., sondern funktional, d.h. als abhängige Variablen in einem Verhaltens-„System" oder als „interessengeleitet" betrachtet. Als solche sind sie Objekt einer autonomen Sozialanthropologie in Gestalt der Historie (Nietzsche, Dilthey), einer evolutionist. Biologie (Darwin, Spencer), der Psychoanalyse (Freud) oder der Polit. Ökonomie (Marx, Engels) u. neuerdings der Vergleichenden Verhaltensforschung (Lorenz u. a.; →Biologie). Bes. Bedeutung kommt der Soziologie (Comte, Durkheim, M. Weber; →Handeln, →Norm) zu.
Im Gegensatz dazu hat sich im anglo-amerikan. Kulturbereich die Tradition philosoph. E. durchgehalten, allerdings ebenfalls auf deren Beendigung u. Substituierung durch Wissenschaft (hier durch Logik u. Mathematik) tendierend: dies geschieht als naturalist. Reduktion (sog. Non-kognitivisten), oder – wie meist – als Selbstbeschränkung auf die allein mit der Analyse der moral. Sprache befaßte Metaethik (Analyt. E.).

Als Protest gegen eine technolog. Ideologisierung aller Lebensbereiche sind seit Beginn der 60er Jahre auch außerhalb von Existenzphilosophie u. Neo-Positivismus eine Reihe von Ansätzen zu einer „Rehabilitierung der prakt. Philosophie" (M. Riedel) entwickelt worden, die alle die Wiedergewinnung normativer Kompetenz für die Gestaltung sozialer Wirklichkeit anzielen. Den kräftigsten Anstoß hierzu gibt die sog. krit. Theorie (bes. J. Habermas), doch wird das Anliegen auch von anderen philosoph. Richtungen nachdrücklich vertreten, von denen vor allem die hist.-hermeneut. (H. G. Gadamer, J. Ritter, R. Spaemann, H. Lübbe, W. Oelmüller u. a.), die „Erlanger Schule" (P. Lorenzen, O. Schwemmer, F. Kambartel), der „krit. Rationalismus" (H. Albert) sowie neuerdings die auf den „Selbsteinsatz aus Freiheit" gründende Verantwortungs-E. von W. Schulz u. der „Humanismus ohne Gott u. ohne Marx" G. Szczesnys Erwähnung verdienen. Der Ertrag dieser Konzepte steht hingegen noch aus, zumal sie über erste Ansätze kaum hinausgekommen sind u. die erhebl. Divergenzen zwischen ihnen – bisher zudem unzureichend diskutiert – einen Konsens schwerlich erwarten lassen.

3. *Moraltheologie als christl. Ethik.* Die Abkoppelung einer selbständigen philosoph. E. von der Theologie ist das Resultat der unterschiedl. Reaktion auf die Ordnungskrise seit dem Spätmittelalter. Während die gesamte neuzeitl. Philosophie ihre wichtigste Aufgabe in der Ausarbeitung einer Erkenntnistheorie sah, hielt die Moraltheologie um so nachdrücklicher an der überkommenen Ontologie fest. Die Wirklichkeit gilt ihr ja als vorgegeben, auch wenn sie in eine natürl. u. eine gnadenhafte zerfällt. Für die neuzeitl. Philosophie hingegen bedeutet Wirklichkeit anfangs Verfügbarkeit, später Konstituiertheit durch das Subjekt; die Radikalisierung dieses Verständnisses endet in atheist. Positivismus bzw. Materialismus. – Beide Stränge eth. Reflexion stehen in je verschiedenem institutionellen Kontext: Die Moraltheologie entwickelt ihr Konzept u. Selbstverständnis im Rahmen der nachtridentin. Priesterausbildung u. der auf sie gerichteten bzw. vermittels ihrer instrumentell intendierten Mechanismen der sozialen Kontrolle durch kirchl. Autoritäten. Ihren Sanktionsmöglichkeiten kann sich der philosoph. Ethiker, anfänglich nur in den protestant. Ländern u. in Frankreich entziehen; erst „humanist." (z. T. extrem kirchenfeindl.) Gruppierungen, bes. Freimaurer, die staatl. Universität u. die schließlich rechtl. garantierte Autonomie der Wissenschaften sichern entsprechende Freiräume. – Der Ausrichtung auf das Bußinstitut, die Immunisierung gegen Reformation, neuzeitl. Wissenschaft u. Philosophie sowie die weitgehendste Konservierung traditioneller gesellschaftl. Strukturen auf seiten der Moraltheologie steht die Indienstnahme der neuzeitl. philosoph. E. durch verschiedene emanzipator. bzw. revolutionäre Bewegungen gegenüber. In der schließlichen Verdrängung der E. durch Wissenschaft u. der damit verbundenen „Entmetaphysizierung" von Recht u. Politik („Realpolitik") findet der durch die Separierung von theolog. u. philosoph. E. zu Beginn der Neuzeit eingeleitete theoret. Dissoziationsprozeß zwischen Ordnung u. Geltung seinen deutlichsten Ausdruck.

Ordnungen des Handelns lassen sich durchaus als soziale, faktisch vorhandene begreifen, ohne daß ihre Strukturen die „Verbindlichkeit"

verlieren. Diese ist nämlich durch (weithin plan- u. organisierbare) Faktoren wie das Herrschafts- u. Wirtschaftssystem, aber nicht minder durch die Irrationalität institutioneller Abläufe, die Grenzen der Lernfähigkeit der Handelnden u. nicht zuletzt durch die unaufhebbare Krisenanfälligkeit menschl. Erlebens u. Handelns überhaupt gegeben. Der Geltung des bloß Faktischen gilt jedoch seit ihrer Entstehung gerade der Widerspruch wissenschaftl. Welterklärung. Das durch sie begründete operative Wirklichkeitsverständnis richtet sich notwendig auch auf die komplexen Bedingungen der menschl. Handlungslagen selbst, die nicht mehr im Modell eines konstanten Bezugssystems („Natur"), sondern als Resultate menschl. Tätigkeit begriffen werden. – Der hier sichtbar werdende Zirkel in der modernen Erfahrung der Realität als vorkonstituierter *u.* als operativ veränderbarer wirft – nach dem offensichtl. Scheitern des utopist. Vertrauens in die Ratio – für eine verantwortl. Zielbestimmung menschl. Handelns völlig neuartige Probleme auf. Sie werden dadurch noch verschärft, daß der Offenheit geschichtl. Wandlungsprozesse [→Zeit] eine tiefgreifende individuelle Sinn- u. Motivationskrise korrespondiert.

4. Chance christl. Ethik: Weder polit. Konsenstheorien noch individualist. E.en, deren tautolog. Ausgangspunkt im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" (K. O. Apel) das voraussetzt, was eigentlich zu stiften wäre, vermögen als Lösungsvorschläge zur Schaffung, Legitimierung u. Stabilisierung normativer Orientierungsmuster individuellen Verhaltens zu überzeugen, die sowohl der sozialen Integration dienen wie auch als sinnvoll erlebt werden. Eine theolog. E. entgeht diesem Dilemma durch das Wissen um die geschichtl. Einheit von Glauben u. Handeln im Vollzug. Die Frage nach ihrem „Proprium" wird jedoch falsch gestellt, wenn sie sich auf abstrakte theolog. Lehraussagen bezieht. Die Wahrheit von Sollensforderungen bleibt vielmehr auf das engste an die Struktur der sozialen u. personalen Beziehungen zwischen denjenigen gebunden, auf die sie sich richten. Der Charakter einer bloßen Befehlsmoral, wie er sich in der traditionellen Moraltheologie da und dort expliziert hat, wird einer solchen Forderung nicht gerecht. An ihre Stelle hat darum eine *christl. E.* zu treten, die in sich die Beiträge von theolog. E.en unterschiedl. (auch ökumen.) Traditionen, der Humanwissenschaften, des kirchl. Leitungsamtes u. nicht zuletzt des gelebten u. als solchen bewußten Ethos der Gläubigen vereinigt, um dadurch christl. Sittlichkeit ein reflexes Fundament des Sollens zu vermitteln.

Lit.: F. Jodl, Geschichte der E. als phil. Wissenschaft, 2 Bde., Stuttgart ³1920 (Neudruck 1965); H. Reiner, Die philosoph. E., Heidelberg 1964; M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der prakt. Phil., 2 Bde., Freiburg i. Br. 1972–1974; P. Hadrossek, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950; E. Hirschbrich, Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende, Klosterneuburg 1959; J. Theiner, Die Entwicklung der Moraltheol. zur eigenständigen Disziplin, Regensburg

1970; F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, in: J. Pfammatter u. F. Furger, Theologische Berichte IV, Einsiedeln 1974.

K. Hilpert/H. Oberhem