

KONRAD HILPERT

Ökumenische Begegnung und konfessionelle Differenz auf den Feldern der Moralthologie und Ethik in den 1950er-Jahren

Ökumenische Begegnung und konfessionelle Differenz auf den Feldern der Moralthologie und Ethik in den 1950er-Jahren – das heißt geradezu ausschließlich eine Begrenzung des Blicks auf das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Konfession¹. Dieses Verhältnis spielt sich aber auf mehreren, denkbar unterschiedlichen Ebenen ab: auf der des alltäglichen Umgangs mit Menschen der anderen Konfession in Nachbarschaft, Klassenzimmer und beim Einkaufen, im Entstehen von Freundschaften und Familienverbindungen, auf der informellen Ebene des lokalen Zusammenlebens in politischer Kommune und Gemeindeumfeld, auf der Ebene des Sich-Informierens mittels Konferenzen, auf der Ebene von vereinsähnlichen Initiativen und Zusammenschlüssen, und natürlich auch auf der Ebene der theologischen Forschung, später dann auch auf der Ebene der Begegnung von Amtsträgern.

Von all diesen Ebenen wurde das Aufeinandertreffen der konfessionellen Unterschiede in der Moral am deutlichsten auf der des Alltagslebens spürbar. Orte, wo das geschehen konnte, waren besonders der schulische Religionsunterricht, die Beachtung der sog. Kirchengebote und die Einschätzung von Mischehen.

Für mich selbst waren die 1950er-Jahre intensive Phasen meiner Lebensgeschichte als interessiertes Kleinkind, als Schüler einer Volksschule und dann eines Gymnasiums sowie als katholischer Pfadfinder und eifriger Ministrant. Aufgewachsen in einer Kleinstadt mit homogen katholischer Tradition war die langjährige Freundin in Kindertagen aus der Nachbarschaft ausgerechnet evangelisch. Evangelisch waren dann auch meine beiden ersten Schulfreunde. Das war aber völlig problemlos, wahrscheinlich deshalb, weil der Sonntag mit Hinweis auf den Kirchgang für gegenseitige Besuche streng tabu war, ebenso wie die Mahlzeiten, für die ich ausnahmslos nach Hause kommen musste, so dass es nicht störte, dass bei uns vor und nach dem Essen gebetet wurde und in den Familien der Freunde nicht. In der Fasten- und Adventszeit wurden wir angehalten, keine Süßigkeiten zu essen bzw., wann immer einem Bonbons oder Schokolade geschenkt wurden, diese zuhause in einer Dose zu deponieren, bis die großen Feiertage vorüber waren. Auch war eine meiner Schwestern mit den Kindern des evangelischen Kantors befreundet, eine andere mit den Töchtern des evangelischen Pfarrers; und so durfte ich gelegentlich mit in die sonst geschlossene evangelische Kirche. Ich erinnere mich noch heute, dass ich erschüttert war über die Unbefangenheit, mit der sich die Pfarrerskinder darin bewegten, sich laut unterhielten und selbst den Altar in ihre Spiele einbezogen. Gerne hätte ich hier mal einen Gottesdienst miterlebt, doch war das – so wurde ich belehrt – für Katholiken strikt verboten. Dass es da wohl einen wichtigen Unterschied zwischen den Menschen geben müsse, bekam ich, inzwischen schon zur ersten

1 Dass die Christenheit größer ist und auch etwa die Kirchen des Ostens umfasst, blieb aber auch in dieser Zeit bewusst und wurde wiederholt in Erinnerung gerufen, etwa: Wilhelm DE VRIES SJ, 900 Jahre Riss zwischen Ost und West, in: StdZ 154, 1953/54, 420–429; Bernhard SCHULTZE SJ, Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart, in: StdZ 157, 1955/56, 278–291.

Kommunion gegangen, mit, als im dritten Schuljahr die beliebte junge Klassenlehrerin, die auch jeden Morgen mit uns betete, zweimal in der Woche durch ein gefühlt uraltes, strenges Fräulein ersetzt wurde, die uns etwas über Religion und Schöpfung erzählte. Einige wenige fehlten während dieser Stunden im Klassenverband, fanden sich später aber immer wieder ein und beschwerten sich manchmal darüber, dass sie immer lange Liedstrophen auswendig lernen mussten.

In Erinnerung geblieben ist mir auch der Hochzeitstag in einer Nachbarsfamilie. Die älteste Tochter einer angesehenen, gut katholischen Lehrerfamilie heiratete einen jungen Mann, der aber evangelisch war. Das zu akzeptieren, sei für die Eltern nicht leicht gewesen, wurde mir von meiner Mutter erklärt. Schlimmer aber war offensichtlich, dass der Bräutigam in der katholischen Kleinstadt zeitgleich eine Apotheke eröffnete und sie nach Albert Schweitzer benannt hatte. Das wurde als bewusst evangelischer Kontrapunkt empfunden.

Tatsächlich war der Entschluss eines Katholiken, sich mit einem evangelischen Partner zu verheiraten, damals für die Betroffenen wie auch für ihre Familien ein erhebliches Problem. Laut den damals geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen waren derartige Mischehen verboten. Eine Dispens wurde nur gegeben, wenn der nichtkatholische Teil schriftlich versprochen hatte, die gemeinsamen Kinder katholisch zu erziehen und dafür zu sorgen, dass der katholische Partner seinem Glauben treu blieb². Ansonsten galt die Ehe als ungültig. Aber auch wenn die Dispens eingeholt und gewährt worden war, durfte die Trauung nicht wie bei katholischen Paaren in Verbindung mit einer Brautmesse gefeiert werden und war insofern für alle sichtbar reduziert. Und obschon die Zahl der Mischehen in den 1950er-Jahren deutlich zunahm – laut amtlicher Statistik hatte sie sich bereits Mitte der 50er-Jahre im Verhältnis zu den Vorkriegsjahren verdoppelt, und war jede fünfte Ehe, die von einem Katholiken geschlossen wurde, eine Mischehe³ –, sah man durch diese Entwicklung das religiöse Leben im katholischen Deutschland bedroht; Pfarrer und Bischöfe wurden angehalten, vor Mischehen zu warnen. Bei meinen Recherchen bin ich auf einen Bericht über die Situation der Kirche in Deutschland für die Fuldaer Bischofskonferenz vom September 1956 gestoßen, in dem Kardinal Josef Frings (1887–1978) als Vorsitzender mit starken Worten dieser Sorge Ausdruck gab und »zu einem noch zielbewußteren Kampf gegen die Mischehe« aufrief⁴. Eine solche Haltung gehört sicher längst der Vergangenheit an, doch sind damals erlebte Verletzungen im generationenübergreifenden Gedächtnis vieler Familien bis heute präsent und wirksam⁵.

Im Folgenden möchte ich mich beschränken auf die Theologie und ihre Mittel, sich öffentlich zu äußern, also auf wissenschaftliche Bücher und Fachzeitschriften. Das bedeutet insbesondere, dass ich nicht oder nur wenig auf die katholische Kirche in ihren sonstigen Aktivitäten blicke, von der ein aufmerksamer Beobachter der Szene, der Jesuit Oskar Simmel (1913–1986), in einem Aufsatz in den *Stimmen der Zeit* damals bemerkte, dass sie, »während sich die anderen Kirchen in der Ökumenischen Bewegung zusammengeschlossen haben, um durch die Gemeinsamkeit ihres Bekenntnisses zu Christus vielleicht doch einmal die Unterschiede in den Lehren zu überwinden«, »unnachgiebig an ihrer Lehre festhält«⁶.

Im *ersten* Teil werde ich zunächst maßgebliche Lehrbücher der katholischen Moraltheologie bzw. der evangelischen Theologischen Ethik aus dieser Zeit auf ihre Gesamteinschätzung des jeweils Anderen hin befragen. Im *zweiten* Teil soll es dann um die Arbeit

2 CIC (1917) can. 1060.

3 Jahresbericht von Kardinal Frings an den deutschen Episkopat, in: HerKorr 11, 1956/57, 72–78.

4 Ebd., 74.

5 Dabei wird oft übersehen, dass die Tatsache gemischt konfessioneller Ehen und ihre Sperrigkeit für die Kirchen vielleicht als einer der wichtigsten Antriebe in Richtung ökumenischer Besinnung fungieren. Das rechtfertigt in keiner Weise die Verletzungen, ist aber wohl ein zusätzlicher Aspekt der Problematik.

6 Oskar SIMMEL SJ, Konfessionalismus, in: StdZ 150, 1951/52, 332–339, hier: 332.

an Theorie-Elementen gehen, die katholische und evangelische Ethik voneinander trennen. Danach wird es im *dritten* Teil um den Vergleich der konfessionellen Positionen zu konkreten Themen der Ethik gehen. Zum *Schluss* sei dann ein kurzes Resümee über den Stellenwert des Feldes der Ethik innerhalb der ökumenischen Bemühungen der 1950er-Jahre und ihres Wandels gezogen.

1. Selbstbehauptung durch Abgrenzung vom anderskonfessionellen Ansatz im Gesamten

Das vielleicht typischste Lehrbuch der traditionellen Richtung, die umfassende Neubearbeitung der dreibändigen *Katholischen Moraltheologie* von Joseph Mausbach (1861–1931)⁷ durch den Paderborner Professor Gustav Ermecke (1907–1987)⁸, die seit 1953 erschien, behandelt im Grundlegungsteil nach der Erläuterung des Begriffs Moraltheologie und der Beschreibung ihres Verhältnisses zur philosophischen Ethik in einem eigenen Paragraphen »das Verhältnis der katholischen Moraltheologie zur protestantischen Sittenlehre«⁹. Letztere wolle zwar auch Moraltheologie sein, entferne »sich jedoch von der wahren und vollständigen Erfassung der christlichen Sittenlehre sowohl in ihrer ursprünglichen, reformatorischen Gestalt als auch in der neueren Entwicklung«¹⁰.

Als Erläuterung werden vier »Verletzungen« von Grundsätzen der christlichen Sittenlehre genannt, nämlich erstens die Lehre von der Erbsünde und die aus ihr sich ergebende »Herabwürdigung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen«:

- die Vernunft habe ihre religiöse Befähigung und der Wille seine sittliche Freiheit »vollkommen eingebüßt«¹¹;
- eine »falsche Auffassung« vom »Heilsglauben«, die das sittliche Streben und Wirken »entwerte«¹²;
- die Auffassung, dass das Erlösungswerk Christi die Sünde des Menschen bloß »zu decke«, ihn aber nicht innerlich läutere und heilige, wodurch der Antrieb zu fortschreitender Vervollkommnung entfalle¹³;
- und die Ablehnung – es ist sogar von »Bekämpfung« die Rede – »der Kirche als der unfehlbaren Lehrerin der christlichen Wahrheit« und der Akteurin der Gnadenmittel; sie gefährde einerseits »die Erkenntnis mancher sittlichen Wahrheiten« und störe und schwäche die »sittlichen Kräfte, die in den Sakramenten, im Gottesdienst, in der allgemeinen kirchlichen Zucht und Sitte liegen«¹⁴.

Als »wesentliche Abweichungen« der späteren protestantischen Moraltheologie seit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) werden vermerkt: die Erfassung der sittlichen Gebote »als subjektiver Forderungen des Gefühls oder des persönlichen Denkens und Glaubens«, die Verlegung des Schwerpunkts der Sittlichkeit »in die innere Gesinnung des Menschen«, das Zurücktreten des sozialen Gesichtspunkts »vor dem rein individuellen« sowie die Abschwä-

7 Zu ihm: Konrad HILPERT, Joseph Mausbach (1861–1931), in: Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, hrsg. v. DEMS., Freiburg i.Br./Basel/Wien 2012, 573–598.

8 Zu ihm: Frank SOBIECH, Ermecke, Gustav Peter, kath. Moraltheologe u. Sozialethiker, in: BBKL XX (2002), 464–469.

9 Gustav ERMECKE, Katholische Moraltheologie von Joseph Mausbach, Münster ⁸1953, I, 39–43.

10 Ebd., I, 39.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Vgl. ebd., I, 40.

14 Ebd.

chung des »gesetzhaften Charakters des Sittlichen« und die »Leugnung der aus kirchlicher Vorschrift und Überlieferung stammenden Normen«¹⁵.

Zur neueren Entwicklung und den Bemühungen um »eine stärkere Berücksichtigung der ganzen Hl. Schrift« wird festgestellt, dass den Protestanten »das einheitsstiftende Lehramt und darum auch eine einheitliche protestantische Dogmatik und Moral« fehle und »eine christliche philosophische Ethik überhaupt außer Betracht« bleibe¹⁶; der entscheidende Kontroverspunkt liege in der Erbsündenlehre. Da eine ontische Personalität des Menschen nicht anerkannt werde, bleibe »nur ein Überwältigtwerden des Menschen von Gott, wobei kein Raum mehr für die freie Entscheidung für oder gegen Gott, keine Sünde und kein sittlich Gutes, kurz keine Ethik mehr möglich« sei¹⁷.

Gleichwohl wird ausdrücklich gewürdigt, »dass neuere protestantische Theologen« – genannt wird Helmut Thielicke (1908–1986)¹⁸ – versuchten, »mit der katholischen Moral ins Gespräch zu kommen«¹⁹. Wichtig sei, »dass im praktischen Leben, z. B. im sozialen Bereich, die Christen nach Kräften zusammenarbeiten, um dem Ansturm des Säkularismus und Atheismus zu begegnen. Bei grundlegende[r] Abweichung vom katholischen Dogma und Ethos [ergäben] sich in praktischen Fragen oft gemeinsame Auffassungen und Interessen«²⁰.

In dem wegen seiner ausgesprochen pastoralen Ausrichtung als Gegenentwurf zu Mausebach-Ermecke geltenden anderen umfassenden Standardwerk *Das Gesetz Christi*²¹ von Bernhard Häring (1912–1998)²² sucht man eine vergleichbare Gesamtpositionierung der protestantischen Ethik vergebens. Das heißt aber noch nicht, dass es keine Unterschiede gegenüber dieser kennen oder sie ignorieren würde. Vielmehr werden diese exkursartig in den jeweiligen Zusammenhängen behandelt. Das wirkt auf jeden Fall organischer und weniger schroff abgrenzend. Die Abgrenzung in der Sache fällt allerdings kaum weniger deutlich aus.

Als Unterschiede ausgemacht werden etwa der Vorrang der lautereren Gesinnung vor dem Gehorsam im Glauben gegen die kirchliche Autorität²³. Sodann ist von der »Verkennung« des Naturrechts durch Luther infolge seiner Lehre von der totalen Verderbtheit der Natur und der »Hure Vernunft« die Rede, die aber später im 18. Jh. zeitweise relativiert worden sei. Das Erbe der »lutherischen Schmälerung des Naturrechts« seien individualistische Tendenzen und der Rechtspositivismus bei Leugnung der Existenz Gottes sowie – im modernen Protestantismus – »die unentwegte Forderung des Glaubensgehorsams«²⁴.

Ein weiterer wichtiger Gegensatz wird in der Auffassung des äußeren Gesetzes (also konkret: des alttestamentlichen Gesetzes samt Dekalog sowie der neutestamentlichen Bergpredigt) und seines Gebrauchs gesehen: Während katholischerseits im äußeren Gesetz »die Anleitung zum rechten Verstehen des inneren Gesetzes der Freiheit und Liebe« gesehen werde, sei im Gefolge der Reformatoren die wichtigste Funktion des Gesetzes die, den selbstherrlichen Menschen »auf die Anklagebank zu rufen, [ihn] zu demütigen, [ihn] entweder in die Verzweiflung zu treiben oder zur vollkommenen Vertrauensübergabe [...] an Christus zu bewegen«²⁵. Als zweite Funktion des Gesetzes gelte in der reformatorischen

15 Ebd., I, 40f.

16 Ebd., I, 41.

17 Ebd., I, 41; vgl. auch III, 417f.

18 Zu ihm vgl. unten (Anm. 33).

19 ERMECKE, *Katholische Moraltheologie* (wie Anm. 8), I, 42.

20 Ebd.

21 Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg i. Br. 1954. Das erfolgreiche Werk erschien ab der 6. Auflage (1961) 3-bändig. Nach dieser Auflage wird im Folgenden zitiert.

22 Zu Leben und Werk vgl. Josef RÖMELT, Bernhard Häring (1912–1998), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 705–727.

23 HÄRING, *Gesetz* (wie Anm. 21), I, 256–258.

24 Ebd., I, 275.

25 Ebd., I, 299.

Tradition die politische. Da aber zwischen dem Verweis des Christen auf das Gesetz der Freiheit und dem gesetzten menschlichen Recht keine innere, das heißt: erkenntnismäßige Verbindung angenommen werde, werde dem positiven Gesetz eine starre und durch keine höhere Appellationsinstanz relativierbare Gültigkeit zugeschrieben. Die Überbetonung äußere sich auch in einer Verrechtlichung des offenbarten Gesetzes²⁶. Immerhin räumt Häring in diesem Zusammenhang ein, dass es auch auf katholischer Seite »typische Gefahren einer falschen Gesetzesethik« gebe, gegen die in der Moraltheologie und mit den Mitteln der Liturgie und der Hagiographie gekämpft werden müsse²⁷. Die nach protestantischer Lesart dritte Funktion des Gesetzes, nämlich »die Weisung zum rechten Verständnis des fordernden Liebeswillens Gottes«, hat Häring zufolge nach allgemeiner katholischer Auffassung als »die eigentliche und ursprüngliche« zu gelten²⁸. Der Mensch sei nicht zuerst und als Gerechtfertigter weiterhin Sünder, sondern eben nur *auch* Sünder, der als Getaufter aber immer schon in der Gnadenwirklichkeit stehe und vom Gesetz ständig zur Demut und zum Gebet um Gnadenhilfe aufgefordert werde und Anleitung zum rechten Gebrauch der inneren Gnade erhalte²⁹.

Weitere Differenzen der protestantischen theologischen Ethik zur katholischen Moraltheologie werden in der völligen Zurückdrängung des Lohn- und Strafmotivs³⁰, in der Ablehnung der Notwendigkeit von Reue und Bußleistungen für das neue, gebesserte Leben sowie im Fehlen der Verpflichtung zu bestimmten Gebetszeiten³¹ gesehen.

So wie man im Lehrbuch von Häring ein Bild erst gewinnen kann, wenn man in den Registern der drei Bände die entsprechenden Ausführungen unter dem Stichwort »Protestantische Ethik« nachschlägt und zusammensetzt, findet man auch in der wohl umfangreichsten Gesamtdarstellung der evangelischen theologischen Ethik aus dieser Zeit, dem vierbändigen Lehrbuch *Theologische Ethik*³² des evangelischen Theologen Helmut Thielicke³³ keine Gesamteinschätzung, sondern muss im Register jedes der drei Teile unter den Stichwörtern »Katholizismus«, »Moraltheologie, katholische« und »Kontroverstheologie« nachschlagen.

Dann tauchen als Themen der konfessionellen Kontroversen – was nicht wirklich verwundert – dieselben auf wie in den katholischen Lehrbüchern, also die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und moralischem Sollen³⁴, die Frage, wieweit die ursprüngliche Naturausstattung des Menschen nach dem Sündenfall erhalten geblieben ist und was davon mit der Vernunft erfasst werden kann³⁵, das Verständnis von Sünde und die Möglichkeit der Begründung eines Naturrechts³⁶, die Akzentuierung des Vertrauens bzw. des Erkennens im jeweiligen Begriff des Glaubens³⁷. Aber Blickrichtung und Wertung sind natürlich umgekehrt, fußend auf den grundlegenden evangelisch-dogmatischen Kernstücken der Rechtfertigung, der Gottebenbildlichkeit, der Gnade und der Sündigkeit. Diese werden zum Teil von ihrer theologiegeschichtlichen Konstellation her plausibilisiert, zum Teil auch mithilfe ausführlicher Rückgriffe auf philosophische Überlegungen erklärt. Das geschieht in einer Intensität und Ausführlichkeit, dass Thielicke im Vorwort schreiben kann,

26 Vgl. ebd., I, 301.

27 Vgl. ebd., I, 301f.

28 Ebd., I, 299f.

29 Vgl. ebd., I, 300.

30 Ebd., I, 356.

31 Ebd., II, 249.

32 Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik*, 3 Bde., Tübingen 1958.

33 Zu Leben und Werk vgl. Friedrich W. GRAF, Helmut Thielicke und die »Zeitschrift für Evangelische Ethik«. Zur Ideengeschichte der protestantischen Bundesrepublik, Tübingen 2021, 11–170.

34 THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), I, 465–689.

35 Ebd., I, 948–1083.

36 Ebd., II/1, 212–266.

37 Ebd., II/1, 214f.

das vorliegende Werk sei »durchweg, ausgesprochen und noch mehr unausgesprochen, eine evangelisch-katholische Kontroverstheologie«³⁸. Ausdrücklich gibt er der Überzeugung Ausdruck, »dass die beiden christlichen Konfessionen im Laufe der nächsten Jahrzehnte gerade auf dem Gebiete der Ethik zu neuen Berührungen, Distanzen und Gesprächen kommen und *auch* – zu neuen Waffengängen antreten werden«³⁹. Explizit würdigt er die Bemühungen der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologie, »die Voraussetzungen der Reformation zu verstehen, ihr bisheriges Lutherbild zu korrigieren und ihr theologisches Verhältnis zum Protestantismus neu zu bestimmen«⁴⁰. Erwähnt wird auch die *Una-Sancta*-Bewegung, die das Verdienst habe, »die geistliche Wunde der Trennung als solche offen und im Gedächtnis zu erhalten«⁴¹.

(protestantische) Theologische Ethik und (katholische) Moralthologie im Vergleich

	<i>Protestantische Theologische Ethik</i>	<i>Katholische Moralthologie</i>
<i>Lehre von der Erbsünde</i>	radikale Verderbtheit der menschlichen Natur gestörte Einsicht in das Vernünftige und Gute	Konstanz der Natur des Menschen Natur ist verletzt; der Mensch kann aber erkennen, was er soll (»ontologisches Denkschema«, H. Thielicke)
<i>Wirkung der Rechtfertigung</i>	»Zudeckung« der Sünde	Sündentilgung und Heiligung
<i>Rolle von Kirche und Tradition</i>	persönliche Freiheit im Zentrum Interpretation unter Zuhilfenahme von Zeitströmungen	tradierte Glaubenslehre Gebundenheit an Lehramt und Gesetz der Kirche
<i>Konsequenzen für die Sittlichkeit</i>	Verlegung des Schwerpunkts in die innere Gesinnung Zurücktreten des sozialen Gesichtspunkts	Vorrangigkeit der objektiven Verpflichtung Einbettung in die seinshafte Sozialität
<i>Bedeutung des »Gesetzes« für das sittliche Leben und die Moralthologie</i>	kein Gesetz soll als Heilmittler neben oder über Christus stehen äußere Gesetzesvorschriften sollen die im Innern wirkende Liebe und Gnade nicht verdecken das äußere Gesetz als Erzieher auf das Innere	Gesetz als Ausdruck von Allgemeingültigem Unverzichtbarkeit des Gesetzes im Hinblick auf die Struktur des Denkens und die Hinordnung auf bleibende Gemeinschaftsordnungen Das Neue Gesetz als Form des Evangeliums und Instandsetzung Ablehnung des »Abrutschens« in eine Fixierung auf die Einzigartigkeit des Individuums und die Besonderheit der Situation

Tabelle 1: Übersicht über die Unterschiede

38 Ebd., I, VI.

39 Ebd.

40 Ebd., I, VI–VII.

41 Ebd., I, VII.

2. Bemühungen um das Verstehen kontroverser Theorie-Elemente

Trotz der generellen Abgrenzung und der Nachzeichnung der Unterschiede zur jeweils anderskonfessionellen theologischen Ethik gibt es auch vereinzelt Blicke über den konfessionellen Grenzzaun hinweg auf einzelne protestantische Autoren – so wird in katholischen Werken häufig Karl Barth (1886–1968) erwähnt⁴². Auf manche grundlegende Themen richten sich auch wiederholt Bemühungen, die andere Seite besser verstehen zu wollen bzw. die Akzentuierungen der anderskonfessionellen theologischen Ethik nicht einfach als Grenzpfosten stehen zu lassen und in der Polemik gegen sie das eigene Profil zu schärfen, sondern sie als Herausforderung zu nehmen, nach den Grundlagen in der gemeinsamen Hl. Schrift und nach eventuellen Nähen innerhalb der eigenen theologischen Tradition Ausschau zu halten. Die »echt reformatorischen Themen«, ja zum Teil »Kampft Themen«⁴³, für die das am offenkundigsten zutrifft, sind: die Dialektik von Gesetz und Evangelium, die Bedeutung von Personalität und Gesinnung im Vergleich zur Allgemeingültigkeit und Sachhaftigkeit von Geboten und Ordnungen sowie das Verhältnis zwischen Norm und Situietheit.

Es fällt auf, dass alle diese Themen strukturell Relationen charakterisieren, also Beziehungsfelder oder Spannungsbögen bezeichnen, die zwei Begriffe durch ein »und« in Verbindung zueinander setzen, die konfessionstraditionell als starke Gegensätze orchestriert waren, nun aber aufeinander hin geöffnet werden.

Solches Öffnen geschah manchmal »still«, indem ein Thema der anderen Konfession aufgegriffen und aus der Sicht der eigenen Tradition rekonstruiert wurde. Das ist etwa der Fall beim Thema Gewissen, das in den 1950er-Jahren wiederholt von katholischen Moraltheologen behandelt wurde⁴⁴. Manche evangelische theologische Ethiker bemühten sich ihrerseits, das gängige Verdikt über das katholische Naturrecht, das für die offensichtlichste und »handlichste« Differenz stand, zu überdenken und zu differenzieren⁴⁵. Dabei ging es ja um nichts weniger als die Frage, wie der Wille Gottes auch außerhalb der biblischen Offenbarung erkennbar sei. Zustatten kam diesen Bemühungen sowohl, dass es eine entsprechende ältere Tradition in der protestantischen Theologie selbst gibt, als auch, dass sich in Politik und Rechtsprechung der jungen Bundesrepublik der Rekurs auf das Naturrecht als plausible Denkform empfahl⁴⁶, um sich vom staatlichen Totalitarismus des NS-Regimes abzugrenzen.

42 Vgl. etwa Richard HAUSER, Der ethische Ansatz in der Theologie Karl Barths, in: Aus Theologie und Philosophie, hrsg. v. Theodor STEINBÜCHEL u. Theodor MÜNCKER, Düsseldorf 1950, 100–118.

43 Gottlieb SÖHNGEN, Gesetz und Evangelium, in: *Catholica* 14, 1960, 81–105, hier: 83.

44 Gustav ERMECKE, Das christliche Gewissen und die christliche Gewissensbildung in Moraltheologie und Moralverkündigung, in: *ThQ* 131, 1951, 385–413; Alfons AUER, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: Das Gewissen als Ordnungsprinzip, hrsg. v. Karl FORSTER, Würzburg 1962, 37–59.

45 THIELICKE, Theologische Ethik I (wie Anm. 32), 1852–2143. Eine kompakt-konzise Darstellung findet sich in: David SCHERF, Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow, Tübingen 2019, 154–157. Eine zeitgenössische Metakritik der Sicht des Problems bei Thielicke bietet Hans WULF SJ, Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke, in: *Neue Ordnung* 14, 1960, 15–28 und 100–110.

46 Zur Revitalisierung des Naturrechts in den 1950er-Jahren vgl. Alexander HOLLERBACH, Das Christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. v. Franz BÖCKLE u. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Mainz 1973, 9–38, hier insbes. 31–35.

Die Erkennbarkeit des göttlichen Willens in dieser Welt (»Naturrecht«)

<i>Protestantisch</i>	<i>Katholisch</i>
keine allgemein- und letztgültige Norm außerhalb der göttlichen Offenbarung	Einhbarkeit des vom Menschen Geforderten in Gestalt allgemeiner Normen
Kritik an der Vorstellung eines Naturrechts wegen Überschätzung der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft und des Schließens vom Sein auf ein Sollen	
aber Bejahung der Frage nach der Ordnung des Seins als Impuls der Suche nach dem Guten in Gottes Schöpfung und nach Regeln, die angesichts der Realität von Sünde und Gebrochenheit auf Allgemeingültigkeit zielen	

Tabelle 2: Kontroverse theologische Fundamente A

Es kommt aber auch vor, dass der zum abgrenzenden Kennzeichen gewordene Gegensatz zum Gegenstand einer ausführlichen Reflexion gemacht wird. Das geschieht insbesondere mit dem als typisch protestantisch geltenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Dabei geht es immerhin um die beiden Weisen, wie der Mensch dem Willen Gottes begegnet, man könnte auch sagen: um die zwei Arten der Offenbarung. Katholischerseits wurde dieses zentrale protestantische Theologumenon jetzt nicht nur referiert oder kritisiert, sondern in mehreren umfangreichen Beiträgen intensiv aufgegriffen, unter anderem von Bernhard Häring, dem Fundamentalthologen Gottlieb Söhngen (1892–1971) und Franz Böckle (1921–1991)⁴⁷. Die traditionelle »Gegenüberstellung« kann so als »Überbietung« des Gesetzes, das für den Menschen wegen der Struktur seines Denkens in Allgemeinbegriffen und seiner Hinordnung auf bleibende Gemeinschaftsordnungen unverzichtbar sei, durch die Gnade (Häring⁴⁸) bzw. als »Entsprechung« oder analoge Einheit (Söhngen⁴⁹) rekonstruiert und der protestantischen Seite »angeboten« werden⁵⁰. In umgekehrter Richtung versucht Heinz-Horst Schrey (1911–1993)⁵¹, in den literarischen Auseinandersetzungen mit der Naturrechtslehre und den Aussagen über die Freiheit eines Christenmenschen die schrillen Töne herauszufiltern und Gemeinsamkeiten sichtbar zu machen⁵².

Über die individuellen Motive solcher Bemühungen ist wenig bekannt. Aber es darf angenommen werden, dass das bloße Wiederholen und Pflegen der überlieferten konfessionellen Differenzen im Kontext einer sich verändernden weltanschaulich-geistigen Lage und neuer Anforderungen in Gesellschaft und Politik – etwas plakativ angedeutet mit den Stichwörtern

47 Zu ihm: Hans HALTER, Franz Böckle (1921–1991), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 817–840.

48 Bernhard HÄRING CSSR, *Die Stellung des Gesetzes in der Moralthologie*, in: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, hrsg. v. Virgil REDLICH OSB, München 1957, 133–152.

49 Gottlieb SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit: theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, Freiburg/München 1957; DERS., *Gesetz und Evangelium* (wie in Anm. 43). Systematisch wichtig außerdem der Beitrag von Peter BLÄSER, *Gesetz und Evangelium*, in: *Catholica* 14, 1960, 1–23.

50 Vgl. auch Franz BÖCKLE, *Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht*, in: *Catholica* 15, 1961, 1–24, bes. 2–14; der Aufsatz wurde später weitergeführt in dem Büchlein: Franz BÖCKLE, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*, Luzern/Stuttgart 1966, bes. 11–30.

51 Zu ihm: Martin HONECKER, Schrey, Heinz-Horst, in: *BBKL* XXXVII (2016), 1108–1118.

52 Heinz-Horst SCHREY, *Die protestantische Ethik der Gegenwart*, in: REDLICH (Hrsg.), *Moralprobleme im Umbruch der Zeit* (wie Anm. 48), 41–65.

zunehmende »Säkularisierung«, erlebte »Pluralität« und sich polarisierende »Weltanschauungen« – immer stärker als verlorene Mühe erschien und angesichts der nach dem 2. Weltkrieg stattgefundenen und nicht rückgängig zu machenden konfessionellen Durchmischung und der überkonfessionellen Organisation des politischen Katholizismus und Protestantismus als fruchtlos empfunden wurde. Hinzugekommen sein dürfte als weiterer Faktor das Auftreten neuer philosophischer Strömungen wie etwa das existentialistische Denken, die die Selbstverständlichkeit und Enge der herkömmlichen konfessionsbezogenen Standpunkte aufsprengten.

»Gesetz und Evangelium«

<i>die Begriffe</i>	»Gesetz« = die Gesamtheit der Gebote und Satzungen, die auf die Sinaigesetzgebung zurückgeführt werden	»Evangelium« = die Heilsbotschaft über Jesus Christus (inkl. der moralischen Ansprüche an den Lebenswandel)
<i>Weitergeltung des Gesetzes für den erlösten Menschen:</i>	– als <u>ganz</u> Sünder: – als <u>ganz</u> Gerechter: – als nur <u>teils</u> Sünder: – als nur <u>teils</u> Gerechter:	bedarf er der Predigt des Gesetzes, das ihn überführt und zu Christus treibt ist er frei von aller Bindung und Weisung bedarf er der Überführung durch das Gesetz bedarf er des Gesetzes als verpflichtender Lebensnorm
<i>Art der Zuordnung</i>	Gegenüberstellung und (unter den Bedingungen der Jetztzeit) Gleichzeitigkeit vorgeschlagen von katholischer Seite: Analogie	
<i>Funktion</i>	Interpretation der Wirklichkeit + Aufforderung zum rechten Handeln an Welt und Mitmensch	

Tabelle 3: Kontroverse theologische Fundamente B

Am meisten Publizität und Engagiertheit von vielen Autoren beider Seiten wurde dem Spannungsfeld Norm und Situation zuteil, besonders nachdem der Vatikan mehrere Male – 1952 zweimal und 1956 noch einmal⁵³ – in die im Gang befindliche Diskussion⁵⁴ eingriff und die sog. Situationsethik verurteilte.

53 PIUS XII., Rundfunkansprache vom 23.03.1952; DERS., Ansprache vom 18.04.1952; Instruktion des Heiligen Offiziums vom 02.02.1956. Die Texte sind in HerKorr 6, 1952, 360–363 und 411–414 sowie 10, 1955/56, 401f. in deutscher Übersetzung dokumentiert.

54 Das Interesse an der Situationsethik spiegelt sich etwa in der Berichterstattung der *Herder Korrespondenz*, die immer wieder ausführlich darüber referierte: HerKorr 4, 1949/50, 124–126; 456–459; 5, 1950/51, 74–79; 7, 1952/53, 74–79; 311–317; 11, 1956/57, 531–537.

Der Begriff Situationsethik war bereits in den 1930er-Jahren von dem Münchener Moraltheologen Theodor Steinbüchel (1888–1949)⁵⁵ geprägt worden⁵⁶. Aber erst in den 1950er-Jahren war er zum Inbegriff des theoretischen Bemühens geworden, die »Situation« nicht wie in der alten Kasuistik als vorweg exakt definierten »Umstand«, sondern als Ernstfall des entscheidungsbasierten Handelns des Subjekts, das in seiner personalen Existenz jeweils einzigartig und besonders ist, zu begreifen und zu würdigen. Diese auch aus der seelsorglichen Praxis geltend gemachte Forderung traf sich nun mit Überlegungen der dialogischen Philosophie von Martin Buber (1868–1965) und der Existenzphilosophie von Martin Heidegger (1889–1976), Karl Jaspers (1883–1969) und Jean-Paul Sartre (1905–1980) sowie mit der reformatorischen Betonung der All- und Alleinherrschaft Gottes und seines Willens, wie sie unter Rückgriff auf Gedanken von Søren Kierkegaard (1813–1855) von Karl Barth, Friedrich Gogarten (1887–1967) und Knud E. Løgstrup (1905–1981)⁵⁷ vertreten wurde⁵⁸. Pointiert formuliert muss jede Situation jedes Mal neu beurteilt werden; folglich sind allgemein erörterte ethische Fragestellungen strenggenommen nur Modelle⁵⁹. Nach Thielicke ist die Aufgabe der Ethik nicht, »bestimmte Entscheidungen vorzuschreiben«, sondern nur, »den Menschen zum Gegenstande zu machen, der diesen Situationen ausgesetzt ist und sich innerhalb ihrer entscheiden muss«⁶⁰. Es könne nicht um die »A-priori-Konstruktion eines ethischen Normen-Systems« gehen, sondern nur darum, »die Struktur der geschichtlichen Wirklichkeit an exemplarischen Fällen« und Konfliktsituationen aufzusuchen und »die im Spiel befindlichen Faktoren der Entscheidung sichtbar zu machen«⁶¹.

Das Programm- und Reizwort, das die Debatten durchzog und anscharfte, war das der »Neuen Moral«. Der Bereich, anhand dessen das theoretische Grundproblem, wie wichtig feststehende und allgemeingültige konkrete Normen des Handelns im Vergleich zu prinzipiellen Grundhaltungen seien, durchgespielt wurde, wurde sehr schnell und bezeichnenderweise die Ehe- und Sexualmoral⁶². Die Auseinandersetzung damit zog sich weit in die 1960er-Jahre hinein und fand durch die ins Deutsche übersetzten Bücher⁶³ von Joseph Fletcher (1905–1991) eine theoretische und durch die Debatten über Empfängnisregelung und über Schwangerschaftsabbruch⁶⁴ politisch-aktuelle und unmittelbar lebensrelevante Zuspitzung.

Unmittelbar oder nur mittelbar betroffen von solchen Überlegungen war die von der katholischen Kirche beanspruchte Zuständigkeit für die Interpretation des moralisch Gesollten (in der Sprache von damals: die Interpretation des »natürlichen Sittengesetzes«). Denn diese Überlegungen konnten ja zur Rechtfertigung der Relativierung der überkommenen festen Normen zugunsten der subjektiven Gewissensentscheidung verwendet werden. Insofern war der Einspruch von römischer Seite konsequent und erwartbar. Er nahm Anstoß

55 Zu ihm: Andreas LIENKAMP, Theodor Steinbüchel (1888–1949), in: HILPERT (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt* (wie Anm. 7), 659–678.

56 Theodor STEINBÜCHEL, Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, in: *Handbuch der Katholischen Sittenlehre*, Bd. 1/1, Düsseldorf 1938, 241, vgl. 167–225 und Bd. 1/2, 237–257.

57 Knud E. LØGSTRUP, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959.

58 Zum Ganzen auch: Wilhelm DANTINE, Die theologische Situation der »Situation«, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 3, 1959, 233–240.

59 Vgl. THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, Tübingen 1958, Vorwort, XI.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Z. B. Ernst MICHEL, *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948. Dazu ausführlich Peter REIFENBERG, *Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964)*, St. Ottilien 1992, 537–541.

63 Joseph FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphia o. J. (deutsch: *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967); DERS., *Moral Responsibility. Situation Ethics at Work*, Philadelphia 1967 (deutsch: *Leben ohne Moral?*, Gütersloh 1969).

64 Etwa Gyula BARCZAY, *Revolution der Moral? Die Wandlung der Sexualnormen als Frage an die evangelische Ethik*, Zürich/Stuttgart 1967.

am Fehlen bzw. an der Vernachlässigung von unbedingten Prinzipien und objektiven all-gemeingültigen Normen zugunsten der Betonung der Einzigartigkeit der konkreten Situa-tion⁶⁵. Karl Rahner (1904–1984), Richard Egenter (1902–1981)⁶⁶, Franz Böckle und Josef Fuchs (1912–2005)⁶⁷ setzten sich für eine vermittelnde Lösung ein, indem sie einerseits der lehramtlichen Kritik Recht gaben und den Begriff »Situationsethik« vermieden; andererseits sprachen sie sich nachdrücklich für eine Ergänzung der normativen Verpflichtungen (»We-sensethik«) durch eine »Existenzialethik« aus, die die jeweilige Situation und die Einmalig-keit der handelnden Person berücksichtige⁶⁸.

*Verhältnis von allgemeinen Sätzen und speziellen Situationen
des Entscheidens und Handelns*

die heilsgeschichtliche Situation des Menschen:

Leben im »Überschneidungsfeld« zweier »Äonen«, dem Raum der Sünde und dem Raum der Gnade/Erlösung

Sätze mit Bezug auf diese Situation des Zwischen	↔ zeitlos gültige Sätze (über die von Gott in die Schöpfung eingestiftete Ordnung)
konkret bestehend aus – den negativ formulierten Sätzen des Dekalogs (»Natur-Unrecht« H. Thielicke) – darin enthaltenen Kriterien zur Sortierung der vorhandenen Regeln und Lösungsmöglichkeiten – den Sätzen der Bergpredigt als Gesetz der kommenden Welt	↔ Kasuistik
Findung des ethisch Richtigen in der Konfronta-tion mit der je konkreten Situation	↔ Ermittlung des konkret Sittlich-Gesollten durch Subsummierung unter allgemeine Prin-zipien Postulat katholischer Reformtheologen: Ergänzung der Wesensethik durch eine Exis-tenzialethik, die auf die Einmaligkeit der han-delnden Person und die besonderen Umstände Rücksicht nimmt

Tabelle 4: Kontroverse theologische Fundamente C

65 Zur lehramtlichen Kritik vgl. REIFENBERG, Situationsethik aus dem Glauben (wie Anm. 62), 541–544.

66 Zu ihm: Georgine LERCH, Richard Egenter. Leben und Werk (Studien zur Geschichte der Katholi-schen Moralthologie 36), Regensburg 2000.

67 Jochen SAUTERMEISTER, Josef Fuchs (1912–2005), in: HILPERT (Hrsg.), Christliche Ethik im Porträt (wie Anm. 7), 759–790.

68 Franz BÖCKLE, Art. Existenzialethik, in: LThK² 3, 1967, 1301–1304; DERS., Bestrebungen in der Mo-ralthologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH u. Franz BÖCK-LE, Einsiedeln / Zürich / Köln 1957, 425–446, hier: 432 und 443–445; DERS., Gesetz und Gewissen (wie Anm. 50), 59–79; Rudolf HOFMANN, Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre, München 1963, 209–214; Josef FUCHS SJ, Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik, Frankfurt 1952; Richard EGENTER, Art. Situationsethik in: LThK² 9, 1964, 804–806.

3. Angewandte Lebensfragen und aktuelle politische Debatten

Die theoretischen Anstrengungen der Ethik sind weder Selbstzweck noch spekulatives Spiel von Intellektuellen, die von der Aussichtsplattform eines Elfenbeinturms auf die Niederungen des normalen Lebens herabblicken. Vielmehr zielen sämtliche dieser Überlegungen letztlich auf die Praxis, genauer auf eine bessere Praxis auf der Grundlage bestmöglicher Informiertheit und nachvollziehbarer Argumentation. In der Fachterminologie spricht man deshalb heute, wenn es um die Reflexion konkreter Probleme des Lebens und Gestaltens geht, von Konkreter oder – um zu betonen, dass zwischen den Überlegungen zu den Grundlagen der Ethik (Theorie der Ethik) und der Behandlung spezieller Fragen eine enge Verbindung besteht – von Angewandter Ethik.

Und genau bei diesem Nachdenken über konkrete inhaltliche Fragen ist den ökumenisch Interessierten unter den Ethik-Fachleuten schon früh aufgefallen, dass »in vielen Fragen der praktischen Lebensgestaltung« – nicht in allen – auf beiden Seiten gleich gedacht wird⁶⁹, man sich in den Ergebnissen »außerordentlich nahe kommt und sogar in sehr weitem Umfang zu vollständiger Übereinstimmung gelangt«⁷⁰ – so bereits 1956 die Feststellung Oswald von Nell-Breunings SJ (1890–1991)⁷¹ – und das trotz beträchtlicher Unterschiede im Ansatz und in der Argumentation.

Mit »Ansatz« ist katholischerseits vor allem das Verständnis der Schöpfungsordnung und die Möglichkeit der naturrechtlichen Erkenntnis, also die Ableitung des ethisch Gebotenen aus einem ontologisch gegebenen Sein, gemeint. Wie schon erwähnt, ist für die Begründung protestantischer Ethik hingegen die Bezugnahme auf das gleichzeitige Leben-Müssen im Raum der Sünde und im Raum der Gnade Gottes als der Grundsituation des Menschen von substantieller Bedeutung. »Argumentation« wiederum meint auch die äußere Gestalt der Geltendmachung, von deren katholischer Spielart Franz Böckle selbstkritisch klagt: »Die katholische Moralkasustik hinterläßt beim Andersgläubigen leicht den Eindruck, die persönliche Entscheidung des Katholiken bewege sich weitgehend überhaupt nur in der Anwendung fertiger Rezepte auf sein sittliches Handeln. Damit werde aber gerade das Wagnis des Glaubens aufgehoben und in sublimer Weise erneut der Weg des Gesetzes beschritten«⁷². Evangelische Ethiker sagen hier frei heraus, dass sie eine derartige Gesetzlichkeit aus theologischen Gründen gar nicht für erstrebenswert halten und dass sich eine theologische Ethik damit begnügen müsse, nur modellartige Konkretionen, negative Grenzziehungen (Thielicke: »Natur-Unrecht«) und Zielkriterien zu liefern. Gleichwohl ist in den unterschiedlichen Ausarbeitungen aus dieser Zeit im Blick auf Staat, Ehe, Arbeit und Wirtschaft je nachdem von Schöpfungsordnungen, Gottes Ordnungen, Institutionen oder Mandaten die Rede.

Als auffallenden formalen Unterschied nennen sollte man auch die Methode, jeweils mit der Vergewisserung über die biblischen Grundlagen zu beginnen, und dann ausgehend von den Autoritäten der Reformation den Stand der theologischen Diskussion zu berichten, aber sich nicht auf offizielle Lehrsätze der eigenen Kirche zu beziehen.

Eine exemplarische Gelegenheit zum Vergleichen bieten die beiden theologischen Gutachten im Braunschweiger Remer-Prozess von 1952⁷³. Angeklagt war darin ein ehemaliger Generalmajor der Wehrmacht, dem zur Last gelegt wurde, die Verschwörer vom 20. Juli

69 So BÖCKLE, Grundprobleme evangelischer Ethik (wie Anm. 50), 1.

70 Oswald von NELL-BREUNING SJ, Katholische und evangelische Soziallehre – ein Vergleich, in: *Una Sancta* 11, 1956, 184–195, hier: 185.

71 Zu ihm: Bernd KETTERN, Nell-Breuning, Oswald von, in: *BBKL* VI, 1993, 589–603; Franz FURGER, Nell-Breuning, Oswald von (1890–1991), in: *TRE* XXIV, 1994, 254–256.

72 BÖCKLE, Grundprobleme evangelischer Ethik (wie Anm. 50), 1.

73 Enthalten in: *Die im Braunschweiger Remerprozeß erstatteten moraltheologischen und historischen Gutachten nebst Urteil*, hrsg. v. Herbert KRAUS, Hamburg 1953.

1944 als Landesverräter verleumdet zu haben. In den zeitnah zum Prozess veröffentlichten Gutachten ging es um die Berechtigung des Widerstands gegen die Staatsgewalt nach evangelischer⁷⁴ bzw. katholischer Lehre⁷⁵. Schematisch lassen sich die Ausführungen der beiden Gutachten folgendermaßen charakterisieren:

Die Attentäter vom 20. Juli 1944: Landesverräter oder Widerstandskämpfer?

	<i>eine evangelische Position</i>	<i>eine katholische Position</i>
<i>vertreten durch:</i>	Hans-Joachim Iwand ⁷⁶ / Ernst Wolf ⁷⁷ (Göttingen/Bonn)	Rupert Angermair ⁷⁸ (Freising)
<i>Ansatz</i>	Pflicht der einzelnen Christen + Gewissen der handelnden Akteure	objektive Rechtmäßigkeit der Handlung + subjektives Überzeugtsein der handelnden Akteure
<i>Methode</i>	Unterscheidung zwischen dem Staat »in seinem eigentlichen, von Gott gemeintem Sinn« und dem »zur Bestie gewordenen Staat«	Darlegung der klassischen Lehre vom Widerstand und Nachweis, dass es sich um einen Fall hiervon handelt. Ferner: Widerspruch zwischen Bejahung der aktiven Rebellion (nach Hitlers »Mein Kampf«) als Fundament der NS-Herrschaft und der Forderung nach unbedingtem Gehorsam
<i>Argumentation</i>	keine Lehre der protestantischen Kirche. Äußerungen der Reformatoren und reformatorischen Bekenntnisschriften Pflicht der Christen zum Widerstand zugunsten der Entrechteten Röm 13	offizielle Lehre der Kirche: – Tötungsverbot – Notwehr – Eid und implizite Bedingungen seiner Gültigkeit Naturrecht Beispiel des Herodes biblische Belegstellen über den Eid (Röm 13; Apg 4f.; Mt 14,4)

74 Ebd., 9–18. Ergänzend das Protokoll der Befragung durch die Verteidiger ebd., 19–28.

75 Ebd., 29–39. Ergänzend das Protokoll der Befragung durch die Verteidiger ebd., 41–48.

76 Zu ihm: Werner FÜHRER, Iwand, Hans-Joachim, Systematiker, in: BBKL XIV, 1998, 1101–1104.

77 Zu ihm: Wolfgang Maaser, Wolf, Ernst, in: BBKL XII, 1998, 1495–1501.

78 Zu ihm: Dominik BURKARD, Rupert Angermair (1899–1966), in: Katholische Theologie im Nationalsozialismus, Bd. 2: Disziplinen und Personen, 1. Teilband: Moralthologie und Sozialethik, hrsg. v. DEMS., Wolfgang WEISS u. Konrad HILPERT, Würzburg 2018, 33–88.

<i>Ergebnis</i>	Berechtigung des Eidbruchs und der Beseitigung des Inhabers der obersten Staatsgewalt beim Eintreten einer solchen Rechtlosigkeit, »dass dadurch ein Chaos vor der Tür stand« Bedingung: ultima ratio Würdigung des erbrachten Opfers Nein zur Schmähung der Attentäter als Landesverräter. bleibender Wert der Handlung als »Mahnmal, in der Zukunft die Dinge besser zu machen«	grundsätzliche Begrenztheit des Gehorsams gegenüber einer fehlbaren menschlichen Einzelperson und hinsichtlich des Umfangs Entfall der Eidesbindung bei Aufkündigung der Gemeinwohlausrichtung Beglaubigung durch Zurücksetzung des eigenen Wohls hinter das Gemeinwohl des deutschen Volkes kein Fall von Landesverrat, sondern von Verpflichtung zur Abhaltung von Schaden für das Gemeinwohl
-----------------	---	--

Tabelle 5: Schematische Darstellung der theologisch-ethischen Gutachten im sog. Remerprozeß vom März 1953

Man sieht an diesem Beispiel sehr deutlich, dass man trotz der unübersehbaren Unterschiede im Ansatz, in der Methode und in der Argumentation in den Ergebnissen und Bewertungen nah beieinander lag oder sogar übereinstimmte.

Oswald von Nell-Breuning konnte in seinem schon erwähnten Beitrag in der Zeitschrift *Una Sancta* über den Vergleich zwischen katholischer und evangelischer Soziallehre feststellen, »dass zwischen gläubigen Katholiken und gläubigen evangelischen Christen bei uns, insbesondere bei uns in Deutschland, in Bezug auf die Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und der in der Gesellschaft verbindlichen ethischen Normen keine größeren Meinungsverschiedenheiten bestehen als auch unter Katholiken untereinander und unter evangelischen Christen untereinander«⁷⁹. Und der evangelische Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland (1910–1992)⁸⁰ konnte seine Abhandlung über die verantwortliche Gesellschaft von 1956 als ein Gesprächsangebot mit ausdrücklicher Offenheit für die Idee des Naturrechts und Sympathie für in der katholischen Sozialethik hochgehaltene Prinzipien verstehen⁸¹.

Die zitierte Feststellung Nell-Breunings ist übrigens auch sehr präzise. Denn sie sagt nicht, dass es keine Meinungsverschiedenheit über Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und der verbindlichen Normen gebe, sondern nur, dass sich die tatsächlich beobachtbaren nicht mit theologischen bzw. konfessionellen Differenzen erklären ließen. In Thielickes *Politische[r] Ethik* fällt die Frage der Legitimität des Widerstands gegen den Staat unter die »Grenzsituationen der Staatlichkeit«. Unter diese fallen auch die Themen der großen politischen Debatten der 1950er-Jahre, zu denen es zahlreiche engagierte und kontroverse Diskussionsbeiträge und Stellungnahmen aus dem Bereich der Theologenschaft gegeben

79 NELL-BREUNING, Katholische und evangelische Soziallehre (wie Anm. 70), 191.

80 Zu ihm: Katja BRUNS, Stefan DIETZEL, Heinz-Dietrich Wendland (1900–1992). Politisch-apologetische Theologie (= Edition Ethik 18), Göttingen 2017; Martin HONECKER, Nachruf auf Wendland, in: Jahrbuch der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Künste (1992), 63–66.

81 Heinz-Dietrich WENDLAND, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, Hamburg 1956.

hat: die Frage der Wiederbewaffnung⁸², die Frage der allgemeinen Wehrpflicht⁸³, die Frage der Wehrdienstverweigerung⁸⁴ und die Frage der atomaren Verteidigung⁸⁵. Die positionelle Scheidelinie in diesen Fragen verlief nicht entlang der Konfessionsgrenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus, auch wenn das Meinungsspektrum der Stellungnahmen katholischer Moraltheologen einen einheitlicheren Eindruck vermittelt als dasjenige auf evangelischer Seite⁸⁶ und der Bezugnahme auf Aussagen des Lehramts durchaus ein eigenes Gewicht zukommt. Ein wirklich theologisch kontroverses Thema zwischen den Konfessionen bildet Thielicke zufolge lediglich das Verhältnis von Kirche und Staat, insbesondere das Verständnis des Wächteramts der Kirche⁸⁷.

Die Tatsache, dass Menschen verschiedener religiöser Bekenntnisse in einer Gesellschaft auf Dauer zusammenleben müssen und auch wollen, hatte Auswirkungen auch auf das Miteinander der Konfessionen und der institutionellen Organisationen. Sie generierte ein neues soziales Problem, nämlich das der »Toleranz«. Diese hat eine institutionelle Seite, die in den rechtlichen Verbürgungen der Meinungs-, Glaubens- und Gewissensfreiheit gesichert wird. Diese funktionieren aber auf Dauer nur, wenn die Unterschiede durch die Kultur und die individuell angeeignete Haltung der Toleranz akzeptiert werden und ihnen zugetraut wird, Wahrheitskerne zu beinhalten. Gleichgültigkeit und Unterdrückung der Wahrheitsuche werden dieser Notwendigkeit ebenso wenig gerecht wie der Überlegenheitsanspruch gegenüber den nichtkatholischen Bekenntnissen.

Hellsichtig erkannt wurde das bereits in den 1950er-Jahren, als noch weit über 90 % der deutschen Bevölkerung Mitglieder der evangelischen oder katholischen Kirche waren, von dem Münchener Sozialethiker Nikolaus Monzel (1906–1960)⁸⁸, der zugleich auf entgegengesetzte Bestimmungen in Schweden und in Spanien hinwies⁸⁹. Tatsächlich wuchs hier ein Problem heran, das erst durch das ausdrückliche und vorbehaltlose »Ja« zum Grundsatz der Religionsfreiheit auch durch die katholische Kirche am Ende des Zweiten Vatikanischen

82 Vgl. dazu Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Katholizismus und Wiederbewaffnung*. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der Wehrfrage 1948–1955, Mainz 1981; Johanna VOGEL, *Kirche und Wiederbewaffnung: die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956*, Göttingen 1978.

83 Johannes B. HIRSCHMANN SJ, *Zur Diskussion um die Wehrpflicht*, in: *StdZ* 159, 1956/57, 203–216.

84 RAT DER EKD, *Erklärung für einen gesetzlichen Schutz der Kriegsdienstverweigerung*. Text und Hintergrundbericht, in: *HerKorr* 10, 1955/56, 221–223, Analyse, in: ebd., 275–277. Die juristische Arbeit von Gottfried LEDER, *Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen*. Zur Problematik des Artikels 4, Abs. 3 des Grundgesetzes, Freiburg 1957, zeigt in den Referenzen, welche Rolle theologisch-ethische Literatur in der rechtspolitischen Diskussion spielte. Zur Beurteilung in der evangelischen Ethik und im Katholizismus vgl. ebd., 92–100 bzw. 92–105.

85 Helmut THIELICKE, *Der Christ und die Verhütung des Kriegs im Atomzeitalter*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 1957, 2–6; DERS., *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, 3320–3507; Helmut GOLLWITZER, *Diskussionsbeitrag zu »Der Christ und die Verhütung des Kriegs im Atomzeitalter«*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, 2/1957, 36–40; Johannes B. HIRSCHMANN SJ, *Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?*, in: *StdZ* 162, 1957/58, 264–296; Alfons AUER, Richard EGENTER, Heinz FLECKENSTEIN u. a., *Ein katholisches Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Rüstung*, in: *Herder Korrespondenz* 12, 1957/58, 395–397; Gustav GUNDLACH SJ, *Die Lehre Pius XII. vom modernen Krieg*, in: *StdZ* 164, 1958/59, 1–14.

86 Zu den mannigfachen Konfliktlinien im deutschen Protestantismus vgl. etwa GRAF, *Helmut Thielicke* (wie Anm. 33), 302–439. Zu den unterschiedlichen sozialesethischen Tendenzen in den im Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen protestantischen Denominationen u. a. auch Edward DUFF SJ, *The Social Thought of the World Council of Churches*, London/New York/Toronto 1956, Chapter III und IV.

87 THIELICKE, *Theologische Ethik* (wie Anm. 32), II/2, 3818–4340.

88 Zu ihm: Wilhelm KORFF, *Monzel, Nikolaus*, in: *NDB* 18, 1997, 65f.

89 Nikolaus MONZEL, *Das Problem der Toleranz*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 7, 1956, 81–98.

Konzils seine Lösung erhielt und das tiefgreifende Transformationen im Verhältnis zu den Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen, aber auch zu Gesellschaft und Staat nach sich zog.

4. Vom Konstatieren der Gegensätzlichkeit zur Gesprächsbereitschaft über die gemeinsame christliche Verantwortung. Ein Resümee

Seinen *Catholica*-Beitrag über »Grundprobleme evangelischer Ethik in katholischer Sicht« von 1961 eröffnete Franz Böckle mit der Feststellung: »Im lebendigen ökumenischen Gespräch der Gegenwart wird der Wortwechsel sehr spärlich, wenn die Ethik zu Wort kommen müsste«⁹⁰. Mit seinem protestantischen Kollegen Niels Hansen Søe (1895–1978)⁹¹ aus Kopenhagen, der im selben Jahr in der evangelischen *Theologische[n] Literaturzeitung* über Neuerscheinungen der »Römisch-Katholische[n] Sittenlehre« berichtet hatte⁹², war er sich einig, dass es »höchst wünschenswert [wäre], dass die interkonfessionellen Gespräche, die vor sich gehen, auch ethische Fragen aufnehmen«⁹³. Es gibt – so Böckle ganz am Schluss seines Beitrags – »auf beiden Seiten der Theologie [gemeint: der Theologischen Ethik] erst einzelne Richtungen und ihre Vertreter, die aufeinander zugehen«⁹⁴.

Diese wenigen Sätze enthalten gleichermaßen die Bilanz eines Weges wie das Programm für die weitere Zukunft. Am *Beginn* dieses Weges stand das Nebeneinander von katholischer Moraltheologie und evangelischer theologischer Ethik, die sich wohl in ihrer Differenz, vor allem in den dogmatischen und anthropologischen Grundlagen, durchaus wahrnahmen, sich aber dadurch nicht irritieren ließen, weil sie sich ihrer jeweiligen Position als überlegener bewusst waren. Die Diskussion über den Anderen fand allenfalls im eigenen Binnenraum statt⁹⁵. Infolgedessen konzentrierten sich ihre Überlegungen zur Theologie der anderen Konfession weitestgehend auf ekklesiologische Fragen. Das zeigen auch die Themen der Referate und Beratungen der gemeinsamen Tagungen des Evangelischen und des Katholischen Ökumenischen Arbeitskreises (unter der Leitung von Erzbischof Lorenz Jaeger [1892–1975] und Landesbischof Wilhelm Stählin [1883–1975])⁹⁶.

Am (*vorläufigen*) *Ende* des Weges begannen allerdings ethische Fragen ihre nur marginale Stellung zu verlieren. Das lag zum einen an der veränderten Aufgabenstellung: Man wusste es jetzt nicht mehr einfach besser und benutzte die Position der Gegenseite als Folie, auf der man die eigene Sicht rechtfertigte, sondern man verstand die Unterschiede jetzt als Herausforderungen oder Anfragen, die die evangelische theologische Ethik der Gegenwart an die katholische Moraltheologie stellte, und suchte nach einer eigenen Antwort, wie Böckle im Vorwort zu seinem Büchlein *Gesetz und Gewissen* von 1963 schreibt. Hier erst kam

90 BÖCKLE, Grundprobleme (wie Anm. 50), 1.

91 Zu ihm: Sven ANDERSEN, Søe, Niels Hansen (1895–1978), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 31: Seelenwanderung – Sprache/Sprachwissenschaft/Sprachphilosophie, hrsg. v. Gerhard MÜLLER, Berlin/Boston 2000, 427–429.

92 N. H. SØE, Römisch-katholische Sittenlehre, in: Theologische Literatur Zeitung 86, 1961, 1–20.

93 Ebd., 20.

94 BÖCKLE, Grundprobleme (wie Anm. 50), 23.

95 Das trifft in gewisser Weise auch für die evangelische Seite zu, wo – wie die ersten Jahrgänge der angesehenen Zeitschrift für Evangelische Ethik erkennen lassen – sich das ökumenische Interesse damals weitgehend nur auf die protestantischen und anglikanischen Denominationen erstreckte, die im Weltkirchenrat zusammengeschlossen sind.

96 Dazu vgl. Dominik BURKARD, Chefsache Ökumene. Der »Jaeger-Stählin-Kreis« und sein Initiator (1946–1958), in: Lorenz Jaeger als Ökumeniker (Lorenz Kardinal Jaeger 2), hrsg. v. Nicole PRIESCHING u. Arnold OTTO, Paderborn 2020, 12–54.

ein wirkliches ökumenisches Interesse zum Zug, das zuvor nicht einmal erwünscht gewesen war⁹⁷.

Geändert hatte sich aber auch der Blick auf die Gläubigen: Sie wurden jetzt nicht mehr als die im Wesentlichen stets gleichen Empfänger allgemeingültiger Ordnungen und normativer Weisungen vorausgesetzt, denen sie gehorsam folgen sollten, sondern als sich entwickeln könnende, einmalige und in konkreten Situationen entscheiden-müssende Personen und Subjekte je eigener Verantwortung. Dieser Drang zum personalistischen und subjekt-bezogenen Neu-Denken war vielleicht in der auf die 1950er-Jahre folgenden Dekade der stärkste Impuls zur Revision des kirchlichen Selbstverständnisses, der Seelsorge besonders im Bereich der Beichtpastoral und ihr folgend der Theologischen Ethik sowie der Neujustierung der Beziehungen zu den anderen christlichen Konfessionen und auch zu den nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen.

97 In dem sehr umfangreichen Stichwort-Register zu den drei Bänden der Katholischen Moraltheologie von MAUSBACH-ERMECKE (III, 629–777!) sucht man das Stichwort Ökumene/ökumenisch vergebens. Nach den Grundsätzen der *Instructio Ecclesia catholica* über die Ökumenische Bewegung vom 20.12.1949 (deutsche Übersetzung in: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., hrsg. v. P. CATTIN u. H. Th. CONUS, Freiburg/Schweiz 1953, 690–701) sollten interkonfessionelle Gespräche, bei denen Glaubensfragen verhandelt werden, überhaupt nur mit vorheriger bischöflicher Genehmigung stattfinden. Der entscheidende Grund: Einheit der Kirche war nur durch »Rückkehr« zur katholischen Kirche vorstellbar. Zur Vorgeschichte dieses Standpunkts und seiner Überwindung im Ökumenismusdekret des 2. Vatikanum vgl. u. a. Walther von LOEWENICH, Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil, Witten 1970, 335–354. Zum früheren Verhältnis zwischen Rom und der Ökumenischen Bewegung vgl. auch P. Thomas SARTORY OSB, Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen 1955, 87–99; Dominik BURKARD, ... Unam Sanctam (Catholicam?). Zur theologiegeschichtlichen Verortung des Ökumenismusdekrets »Unitatis redintegratio« aus der Sicht des Kirchenhistorikers, in: Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1: Profilierungen (FS für Elmar Klinger), hrsg. v. Thomas FRANZ u. Hanjo SAUER, Würzburg 2006, 57–109.