

Eric Fuchs

Soziologische und theologische Unterschiede der «katholischen» und der «protestantischen» Moral

Die Erfahrung ihrer Konfrontation in einem konfessionell gemischten Land: der Schweiz

Die Schweiz ist zweifellos ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für den christlichen Pluralismus. Sie ist ein wahrer Mikrokosmos der westlichen Gesellschaft. Vier Sprachen, zwei Religionen (wie man bei uns sagt, um die beiden christlichen Bekenntnisse, das katholische und das protestantische, zu bezeichnen, was nicht ohne Interesse ist für die Beurteilung, in welchem Maße der konfessionelle Unterschied mit Worten interpretiert wird, die einen Gegensatz des Lebensstils besagen) und zwei Kulturwelten, die germanische und die lateinische, stoßen in ihr aufeinander. So mußte die Schweiz, um zu überleben, die harten Notwendigkeiten des Pluralismus erlernen. Man hat hier seit langer Zeit die Unterschiede beobachtet, die für die protestantischen und die katholischen Kantone kennzeichnend sind. Bei jeder Abstimmung zum Beispiel (und man stimmt sehr oft ab in der Schweiz!) bringt die konfessionelle Spaltung politische Implikationen mit sich, indirekt im Falle der Wahlen, bei denen die vereinheitlichende Macht der christlich-demokratischen Partei (der CVP, die von der Mehrzahl der Katholiken gewählt wird) gegen die Vielfalt der nichtkonfessionellen Parteien (radikale, liberale oder sozialistische Richtung) absticht, die in den protestantischen Gebieten herrschen. Der Einfluß dieser Sachlage ist noch unmittelbarer, wenn das Volk über Fragen konsultiert wird, die sich mehr oder weniger direkt auf die Wahl einer Gesellschaftsform erstrecken: Jedesmal erweisen sich die katholischen Kantone als jeglicher Veränderung widerstrebend und stark an die traditionellen Werte gebunden.

Wenn aber auch diese «Weberschen» Überlegungen über den protestantischen Progressismus

und den katholischen Konservatismus mehr und mehr nuanciert werden müssen, da heutzutage sehr viele andere Faktoren in einer so säkularisierten und liberalen Gesellschaft wie der westeuropäischen in Betracht zu ziehen sind, so bleibt es doch nicht weniger wahr, daß der Pluralismus ganz besonders auf dem moralischen Gebiet Tatsache ist in einem Land wie der Schweiz, das als solches reich an Informationen ist. Er gestattet eine Beobachtung auf mehreren Ebenen. Zuerst auf dem Niveau einer globalen Einschätzung, die festzustellen versucht, auf welche Weise dieser Pluralismus sich im persönlichen oder gemeinschaftlichen Lebensstil der Gläubigen beider Bekenntnisse ausprägt. Dann auf dem Niveau einer genaueren Untersuchung, die zu erforschen trachtet, was den ethischen Pluralismus ausmacht: theologische und nicht-theologische Elemente, Bezeugungen positiver Werte und Aufweis psychisch-soziologischer Motive. Schließlich auf dem Niveau eines Werturteils, das natürlich nur nuanciert ausfallen kann; denn wenn der Pluralismus auch reiche Möglichkeiten für die christliche Ethik beinhaltet, so wirft er doch wohl einige schwierige Fragen auf, denen nicht ausgewichen werden darf.

I. Globale Einschätzung

Es geht hier darum, die Hauptzüge der doppelten christlichen Ethik zu erkennen, wenn der Pluralismus zum Anlaß einer ständigen kritischen Kampfstellung wird, was natürlich die einer jeden Konfession eigentümlichen Züge nur noch verstärkt.

Die Haltung der *katholischen* Moral ist mit Sicherheit durch die Tatsache gekennzeichnet, daß sie von außen her bestimmt erscheint, durch eine autorisierte Unterweisung, der sich der Gläubige zu unterwerfen hat. Das «Sittengesetz», auf das man sich bezieht, erweist sich als ein formelles, nichtkontingentes Ganzes, dem man notwendigerweise gehorchen muß. Das durch die Kirche ausgegebene Sittengesetz regelt, zumindest in gewissen privilegierten Bereichen wie der Sexualität, die Einzelheiten der gläubigen Existenz und ruft grundsätzlich zu keiner persönlichen, interpretierenden Übernahme auf, die die Anwendung nuancieren könnte. Diese Sicht bevorzugt ganz offenkundig den Gehorsam vor der Freiheit und die den erzieherischen Rahmen der Gläubigen begünstigenden

Werte vor jenen, die das Risiko einer persönlichen Infragestellung wachrufen könnten. Dies entspricht auf der Ebene der Gemeinschaft einer größeren Disziplin der Katholiken im politischen Bereich, einem institutionellen Sichtbarmachen des Willens der Kirche, die Gläubigen in Formen einzufassen, die das Etikett «katholisch» tragen (Partei, Gewerkschaft, Schule, Sportklub, kultureller Verein usw.). Endlich sind die katholischen Gebiete durch eine wirksame Zusammenarbeit der politischen und religiösen Autoritäten charakterisiert; sie gewährleistet, unbeschadet der sie bedrohenden Verweltlichung, eine Struktur der Christenheit, die sicher besser den Angriffen der Modernität widersteht als der Protestantismus.

Die *bürgerliche* Modernität war dem Protestantismus, der sie übrigens seinerseits hervorgebracht hatte, günstiger gesinnt; es ist möglich, daß die *neue*, für die großen sozialen Auswirkungen (in Wirtschaft, Nachrichtenwesen, Ideologie) empfänglichere Modernität der katholischen Ethik aufgeschlossener gegenübersteht, weil diese ihr zu einem besseren Einsatz ihrer Widerstandskraft verhilft¹. In Fragen der Sozialmoral scheint der Katholizismus viel besser gerüstet zu sein, um dem Druck des allgemein verbreiteten Konformismus zu widerstehen.

Etwas anderes ist auf dieser Reflexionsebene noch zu vermerken: der anscheinend paradoxe Bezug zwischen dem festgeformten Umsorgungssystem, das die katholische Sittenlehre zur Verfügung stellt, und dem Optimismus in Hinsicht auf die Fähigkeit der Gläubigen, Gehorsam zu erweisen. Seine höchste Berufung erfüllt der Mensch durch den Gehorsam. Diese niemals bestrittene anthropologische Perspektive bleibt grundlegend, denn daraus schöpft die Moral ihre ganze Bedeutung, ja ihren Adel, da sie der Weg ist, auf dem der Mensch zu seinem «Heil» Zugang findet.

Kommen wir nun zur *protestantischen* Moral. Wir betrachten sie zunächst, wie gesagt, auf eine globale Weise, um die Hauptzüge hervortreten zu lassen. Wir stellen sofort fest, daß sich die Moral hier als eine ununterbrochen wieder aufgenommene, unter dauernden Konflikten und Ungewißheiten errungene Verinnerlichung der durch das Gesetz Gottes in der Heiligen Schrift dargebotenen Werte zeigt. Die Moral setzt hier die persönliche Verantwortung voraus und ruft sie auf. Diese ist die letzte Instanz. Kein menschliches oder kirchliches Gesetz kann über sie

herrschen. Der Protestant erwartet von der Kirche nicht, daß sie ihm sein Verhalten vorschreibe, sondern ihm das Evangelium in Erinnerung rufe, das heißt die rein geschenkte, unverdiente und unseren menschlichen Werken unzugängliche Vergebung. Er weiß sich nämlich wie der von Paulus Röm 7,13 ff beschriebene geteilte Mensch von der Gefahr bedroht, dem Zwang ständiger Skrupel ausgeliefert zu sein, der jede Tat lähmt und die Moral zu einer Summe von guten Meinungen zusammenschrumpfen läßt; sie werden durch die Wirklichkeit ununterbrochen Lügen gestraft und lächerlich gemacht.

Es liegt in der protestantischen Moral sicher ein Hang zu dieser etwas krankhaften Innenschau, wodurch die Moral zum paradoxen Anlaß wird, niemals zur Tat zu schreiten, solange man in ihr schwerwiegende Zweideutigkeiten voraussieht. Was aber den Beobachter eher in Erstaunen setzt, das ist der Wille zu persönlichem Ernst, der den Protestanten kennzeichnet. «Es gibt Dinge, die tut man nicht», nicht nur aus Gewissenhaftigkeit, sondern auch und vielleicht vor allem deswegen, weil ein jeder an seinem Platz dafür verantwortlich ist, eine mögliche und friedliche gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten und zu sichern.

Die Moral ist im Protestantismus weniger heilschaffender Gehorsam als persönlichkeitsbildende Erziehung. Deshalb kann sie sich nicht in einem formellen Gesetz und noch weniger nach Art der Kasuistik ausdrücken. Nie kann sie ihre Eigenschaft als Paränese verlieren, die mit Hilfe von Beispielen die freie Verantwortung des Subjekts zu erwecken sucht; sie ist von der doppelten Überzeugung belebt, daß das Heil nicht von der Ausübung dieser Verantwortung abhängt, da es ja vielmehr deren Grund darstellt, sondern daß die Verantwortlichkeit den Ernst bezeugt, mit dem man sich dieses Heils bewußt ist. «Ernst» – dieses Wort kennzeichnet sicher am besten die protestantische Ethik.

Man trifft hier aufs neue, aber diesmal im umgekehrten Sinn, auf das oben in der katholischen Sittenlehre festgestellte Paradox: Der Protestantismus hat überhaupt kein Vertrauen in den Menschen, in seinen Gehorsam; die Sünde ist niemals überwunden im Sinne einer Angelegenheit, die der Vergangenheit angehört; sie bleibt vielmehr gegenwärtig als Grenze, Hinfälligkeit und Götzendienerei – *semper peccator et justus* –; und doch ruft der Protestantismus seine Gläubigen zu einer hellsichtigen Ausübung der Verant-

wortlichkeit auf, als hänge alles von ihr ab. Und zwar deswegen, weil das Ziel nicht darin besteht, die Gesellschaft zu verändern und noch weniger den Menschen, sondern den höchsten Wert dessen zu bezeugen, was die moralische Tat nährt und belebt, nämlich das Evangelium oder zumindest die klare Einsicht in die Unrückführbarkeit des Gewissens. Die etwas krampfhaftige Strenge des Protestantens setzt sich kein anderes Ziel als die Übereinstimmung des Gewissens mit dem, was es begründet. Von daher ein Individualismus, der von vornherein die Gruppe – die Kirche – scheut; sie könnte sich ja zwischen sein Gewissen und seinen Gott schieben. Von daher aber auch der Mut, Risiken einzugehen. Dort, wo sich die katholische Moral als Ausdruck einer Kirche im Hinblick auf die Bildung einer Kirche versteht, will die protestantische Moral Menschen heranbilden, die zum Widerstand fähig sind, und sei es zum Widerstand gegen die Kirche! Dann nämlich, wenn die Wahrheit des Gewissens auf dem Spiele steht.

II. Von der soziologischen Einschätzung zur theologischen Analyse

Wir haben den moralischen Pluralismus, so wie er sich vor allem durch die in einem Land wie der Schweiz weiterhin stark akzentuierten konfessionellen Kontraste offenbart, bisher von außen beobachtet. Doch übergeht eine solche Beschreibung die Frage nach der Wahrheit dieser beiden gegensätzlichen Formen christlichen Lebens. Um den theologischen Wert dieses Pluralismus einschätzen zu können, muß man zuerst zu verstehen versuchen, welche besonderen Ausprägungen diese zwei moralischen Traditionen als ihr Eigengut ansehen und ob diese verschiedenen Betonungen aufeinander unrückführbar sind oder aber einander ergänzen.

Wir müssen uns auf das Wesentliche beschränken. Was die katholische Moral betrifft, so denke ich, man kann ihren theologischen Grundakzent so umschreiben, daß man sagt, er sei ein ständiger Kampf um die Objektivität und Universalität des Sittengesetzes. Dieser Punkt ist allgemein bekannt. Die Offenbarung, die weiterzutragen die Kirche den Auftrag erhalten hat, ist Offenbarung von der möglichen Vollendung der Anlagen des natürlichen Menschen. Die Gnade ist weniger Gericht als Entfaltung. «Es besteht also im Menschen keine Möglichkeit zu zwei getrennten

Moralsystemen, wovon das eine rein menschlich und das andere übernatürlich wäre, denn das erste ist im zweiten aufgehoben; die natürlichen sittlichen Handlungen stehen im Dienst des übernatürlichen Lebens und empfangen durch dieses Wert.»² Was hier offenkundig gemacht wird, ist einerseits die auf die anerkannte Bedeutung der Schöpfungstheologie gegründete Objektivität der Moral und andererseits das Lehramt der Kirche, ohne welches die natürliche Moral in Unkenntnis bleibt, worin sich zu vollenden sie berufen ist³.

Warum die Objektivität des Sittengesetzes verteidigen? Um «die menschlichen Grundwerte», die der Glaube in seinem Blick auf das Beispiel Jesu Christi einsieht, jeder Manipulation zu entziehen⁴. Der Mensch ist weniger zu erfinden als anzuerkennen, und dies von der Schöpfungsabsicht Gottes her; diese Anerkennung bestimmt die Perspektive der eschatologischen Vollendung. Man wird sicher bemerken, daß eine solche grundsätzliche Auffassung einen faktischen Konservatismus zur Folge hat – worauf hinzuweisen die protestantischen Autoren nicht unterlassen! –; man kann aber auch hervorheben, daß nur eine solche Verteidigung der Objektivität die Fruchtbarkeit des kritischen Dialogs zwischen der Ethik und den Geisteswissenschaften gewährleisten kann. Sie schließt mit Hilfe dieser Wissenschaften, freilich ohne sich allen ihren ideologischen Vorurteilen zu unterwerfen, eine Suche nach dem ein, was eine theologische Anthropologie sein könnte, indem sie Daseinsstrukturen definiert, deren Beachtung allein die Manipulationen vermeiden läßt.

Das Lehramt nun hat die Aufgabe, ständig an diese Objektivität zu erinnern. Sie wird zwar im letzten Grunde durch den Glauben erkannt, aber als eine, die «grundlegenden Erkenntnissen der menschlichen Vernunft» (Ratzinger) entspricht. Die positive Sicht des Lehramtes scheint gleichsam die Wette einzugehen, daß die in Jesus Christus geoffenbarte Wahrheit des Menschen irgendwo mit den besten Errungenschaften der wissenschaftlichen Forschungen zusammengeht: sie lädt folglich Theologen und Wissenschaftler dazu ein, gemeinsam am Entwurf einer normativen und menschenwürdigen Moral zu arbeiten. Es bleibt jedoch (in den Augen des protestantischen Theologen) die Frage nach der Macht, die sich dieses Lehramt im Namen eines sogenannten objektiven Wissens zuschreibt, das sich nicht auf den Glauben berufen kann, aber auch nicht

auf die Wissenschaft, da die Kirche allein den Inhalt dieses Wissens auszusagen vermag. Zweifellos lasten gerade hier nichttheologische Faktoren mit ihrem vollen Gewicht. Es ist klar, daß das Aufeinanderprallen von Sittenlehren im Schoß eines tatsächlichen Pluralismus die Zweideutigkeit des Statuts des kirchlichen Lehramtes auf dem Gebiet der Moral zum Vorschein bringt. Es hat zuweilen den Anschein, dieses Lehramt stehe mehr im Dienst der Verteidigung der katholischen Institution als der treuen und kühnen Verkündigung des Evangeliums⁵.

Kommen wir nun zum Protestantismus. Die *protestantische* Moral (unter den verschiedenen, von ihr angenommenen Formen) definiert das Gute durch die rechte Beziehung. Zuerst durch die Beziehung zu Gott – das für die Reformation zentrale Thema von der Rechtfertigung –; dann durch die Beziehung zum anderen, zum Mitmenschen – Primat der Liebe, das heißt der konkreten Aufmerksamkeit auf den anderen –; endlich durch die Beziehung zu sich selbst – das von Calvin so kraftvoll entwickelte Thema der Heiligung –. Also eine weniger durch ein objektives Gut abgestützte als von innen heraus durch den Glauben des Subjekts belebte Ethik. Eine durch die Anerkennung des göttlichen Wohlwollens gegenüber uns Menschen für die Anerkennung der weltlichen, zur Ehre Gottes zu heiligen Profanität offene Ethik.

Man kann die protestantische Moral als personalistisch und kritisch bezeichnen. Personalistisch, denn sie schließt die persönliche Beziehung des Glaubens an Gott ein, an Sein Wort, davon die Schrift durch die innere Erleuchtung des Heiligen Geistes Zeugnis gibt. Es gibt keine wahre Moral ohne entschiedenen persönlichen Einsatz für den letzten Sinn der Existenz. Kritisch, denn die Moral kann nur in Analogie – gegenüber jeder Theologie der Werke! – die Wirklichkeit des kommenden Reiches bezeugen. André Dumas vergleicht die katholische und protestantische Moral und schreibt: «Im einen Fall laufen Natur und Offenbarung wesentlich in eins zusammen. Trotz der Sünde, trotz der Leidenschaften, trotz der Kluft zwischen der ursprünglichen Ordnung und der gegenwärtigen Realität trägt die Natur eine (rationale und vitale) Grundlage in sich, die das Naturrecht, so wie die Kirche es herauszulösen hilft, begründet (...). Im anderen Fall laufen Natur und Offenbarung eschatologisch zusammen. Die Natur geht auf eine Zeit zu, in der die Besonderheit der Kirche

zugunsten der Universalität der Gottesstadt verschwinden wird.»⁶

So findet sich in der protestantischen Sicht ein doppelter Grund für das sittliche Handeln: die intime Überzeugung des seiner rechten Beziehung zu Gott versicherten Subjekts, und der Wille, in die Profanität der Welt die Anzeichen des kommenden Reiches einzuschreiben, als Vollendung und zugleich als Gericht. Diese deutliche Hervorhebung des moralischen Subjekts, das gewissermaßen aufgerufen ist, die Moral unter der ständigen Kritik der Eschatologie zu entwerfen, will natürlich die Freiheit der Liebe vor der Versuchung zum Legalismus schützen. Sie kämpft gegen jedes Sakralisieren irgendeiner kontingenten gesellschaftlichen oder geschichtlichen Form und für die einzige Herrschaft Gottes – *soli Deo gloria*. Eine solche Stellungnahme kann freilich zum Relativismus oder zum Konformismus führen, wenn das Subjekt nicht mehr die Quelle seiner Überzeugung erkennt oder die Kritik zu einer ungeduldigen Verweigerung der Wirklichkeit entartet. Das hat die katholische Kritik der protestantischen Moral oft vorgeworfen! Sie kann aber auch die Anerkennung der Unrückführbarkeit des sittlichen Gewissens erwecken.

Diese Erhöhung des Subjekts geht allerdings oft mit einem Verlust des Sinnes für die Welt und ihre Wirklichkeit einher, wenn sich das Evangelium anscheinend nur mehr auf die spirituelle Innerlichkeit des Menschen bezieht, ohne ihn noch in eine als Ort des Anrufs und der verwandelnden Tat anerkannte Welt einzufügen. Diese Schwäche vor allem der modernen protestantischen Moral hat ihren Grund zweifellos in der ihr eigenen und im eigentlichen Sinne theologischen Schwierigkeit, eine Theologie des Wortes mit einer Theologie des Leibes zu verbinden, wie auch eine Eschatologie mit einer sakramentalen Symbolik. Die unerfreuliche Rückwirkung solcher Einseitigkeit ist immer die, daß man das Wort Gottes auf die bloße Schrift herabmindert und sich durch den Text einer anderwärts verfehlten Objektivität versichert. Der Fundamentalismus also mit seinen moralisierenden Folgen – die Krankheit des Protestantismus.

III. Werte des moralischen Pluralismus in der ökumenischen Erfahrung

Wie werden diese beiden Traditionen, deren theologischen Hintergrund wir soeben beschrie-

ben haben, heute in der ortsgebundenen Situation der Kirchen in einem Land wie der Schweiz und in dem neuen ökumenischen Klima, das sich hier seit etwa zwanzig Jahren gebildet hat, gelebt? Bevor wir antworten, wollen wir eines festhalten: Dort, wo die ökumenische Erfahrung fehlt, wird der Pluralismus weiterhin als Gegensätzlichkeit erfahren; die beiden Traditionen stoßen sich da gegenseitig in ihre Extreme hinein, als ob die beste Art und Weise, sich als katholisch beziehungsweise protestantisch zu behaupten, darin bestünde, systematisch die offensichtlichen Werte der anderen Seite zurückzuweisen! Diese Tatsache verdient vermerkt zu werden. Nur dann erweist sich der Pluralismus als fruchtbar, wenn er in einem Klima gegenseitiger Aufnahme und Anerkennung gelebt wird. Sonst führt er zur Verhärtung, zur Karikatur einer als Zugehörigkeitsbedingung zur Gruppe auferlegten Moral (so zum Beispiel die Moral in den protestantischen Sekten oder in der Sicht eines Bischofs Lefebvre). Das eigentlich Christliche ist dann verloren gegangen. Man sieht das in der Schweiz, wo in diesem Fall der Katholizismus dazu neigt, sich auf die Linie des politischen Konservatismus zu schlagen und der Protestantismus auf die des Wirtschaftsliberalismus. Der Nebeneinander-Pluralismus funktioniert als mächtigste Stütze des etablierten, fraglos hingenommenen Systems.

Dagegen wird derselbe Pluralismus, in einem ökumenischen Klima gelebt, zum Anlaß der Bereicherung. Warum? Weil jede der beiden Traditionen ein Grundelement des christlichen Entwurfs zum Vorschein bringt, das der andere just vernachlässigt hat. Es ist klar, daß die Suche nach einer allgemein gültigen Objektivität, die die Moral auf nichtmanipulierbare anthropologische Gegebenheiten gründet, zur ältesten christlichen Tradition gehört. Die Kirchen der Reformation haben diese Frage aus Sorge um eine deutliche Verantwortlichkeit des Subjekts beiseite gelassen. Doch müssen wir sehr wohl anerkennen, daß das menschliche Subjekt nicht reine Möglichkeit ist, sondern das Ausdrucksfeld einer psychologischen und soziologischen Strukturierung. Ebenso hat der Katholizismus schließlich vergessen, daß allein der Glaube die Realität des Wirklichen offenbaren kann, im Namen derer es möglich wird, an Ort und Stelle Wege eines neuen Gehorsams ausfindig zu machen, anstatt schon im voraus aus Sorge um die Universalität abstrakte Pläne zu schmieden. Mit anderen Wor-

ten: Es ist wichtig, daß die protestantische Tradition vom Katholizismus das Gewicht der ontologischen Frage als Bedingung der Möglichkeit eines Widerstandes gegen die Zersetzung der Moral erlernt; und es ist notwendig, daß die katholische Tradition vom Protestantismus den Ernst der Frage nach der Unrückführbarkeit des Gewissens zu hören bekommt.

Diese gegenseitig gestellte Frage wird noch verdoppelt durch eine interne Fragestellung, da jede Tradition gezwungen ist, sich wiederum selbst in Frage zu stellen, und zwar von dem her, was die andere ihr fühlbar gemacht hat⁷. Diese aus der pluralistischen Tatsache hervorgehende Infragestellung hat das Auftreten einer neuen Spaltung zur Folge, die aber diesmal quer durch die Bekenntnisse selbst hindurchgeht. Auf der einen Seite findet man Christen (in den Kirchen der Schweiz in der Minderheit), die den ethischen Akzent auf die eschatologische Kritik an den Instituten (politische, wirtschaftliche, soziale und kirchliche Einrichtungen) legen; auf der anderen Seite Christen (in unseren Kirchen unzweifelhaft in der Mehrheit), die ihre Kirchen bitten, eben diese Institutionen dadurch zu verstärken, daß sie ihnen eine religiöse Rechtfertigung verleihen. In gewisser Hinsicht wird diese neue, zu starken Spannungen führende Spaltung härter erfahren als die vorhergehende, an die uns die Jahrhunderte gewöhnt hatten. So kommt es, daß der dank dem neuen, durch den Ökumenismus geschaffenen Klima der Beziehungen als positiv anerkannte moralische Pluralismus sich verwandelt und fortan alle Kirchen auf ihre gesellschaftliche und ethische Rolle in einer Gesellschaft materiellen und technischen Wohlstandes, aber unbeständig und unsicher hinsichtlich ihrer Identität, befragt.

Dieser neue Pluralismus, dessen Folgerungen und Forderungen in einem Land wie der Schweiz noch nicht voll ausgemessen sind, hebt den Streit um die Ethik aus ihren konfessionellen Stellungen; er durchzieht alle Kirchen in der ganzen *Oikumene*. Er eröffnet nach unserer Auffassung eine neue Etappe in der Geschichte der christlichen Moral. Die Debatte zwischen den Werten der Integration und den Werten der Protestation wird umfassend. Es wäre unangebracht und ärgerlich, würde man versuchen, diesen neuen Pluralismus allzu schnell oder durch Zwang aufzusaugen. Man kann nur hoffen, daß er seinerseits das Leben und Denken aller Kirchen befruchtet.

¹ Man könnte in solcher Begrifflichkeit vielleicht die neueste Entwicklung der katholischen Kirche interpretieren. Während das Zweite Vatikanische Konzil einen Versuch darstellt, den Katholizismus mit der demokratisch-liberalen Modernität in Ausgleich zu bringen, scheint der gegenwärtige Papst weniger besorgt zu sein, den Katholizismus zu «modernisieren», als ihn vielmehr zu befähigen, der neuen, technokratischen Modernität zu widerstehen, und sei es auch mit Hilfe lehramtlicher Simplifikationen.

² J.M. Aubert, *Evangile et droit naturel selon l'enseignement de l'Eglise catholique. Pratique du droit et conscience chrétienne* (Paris 1962) 39.

³ AaO. 60: «Die Erkenntnis des Naturrechts ist möglich aus den Kräften der Vernunft allein, aber oft mit welchen Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten! Hingegen empfangen die Vorschriften dieses Rechtes dank des Lichts der Offenbarung eine neue Erhellung, die auf diese Weise die zwischen der natürlichen Ordnung und der des Evangeliums herrschende enge und vitale Beziehung aufdeckt.»

⁴ Wir übernehmen hier die Worte Ratzingers in: J. Ratzinger und Ph. Delhaye, *Principes d'éthique chrétienne* (Paris/Namur 1979) 129.

⁵ Ein unserer Meinung nach sprechendes Beispiel dieser Konfusion zwischen moralischer Autorität und institutioneller Macht ist die Weise, wie Paul VI. die Enzyklika *Humanae vitae* veröffentlicht hat; vgl. hierzu P. de Loch, *Les couples et l'Eglise. Chronique d'un témoin* (Paris 1979).

⁶ *La théologie de Karl Barth et le droit naturel. Pratique du droit et conscience chrétienne* (Paris 1962) 94f.

⁷ Man kann das feststellen bei der Lektüre der Akten eines «Dritten Zyklus der Ethik», organisiert von den Universitäten der französischen Schweiz: *Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (unter der Leitung von S. Pinckaers und L. Rumpf) (Genf 1981). Die protestantischen Theologen fragen nach dem reformatorischen Erbe, und P. Gisel bestreitet im Namen der Notwendigkeit einer Ontologie die zu lutherische Auslegung von J.-L. Leuba; die katholischen Moraltheologen ihrerseits fragen sich, wie man den Legalismus überwinden könne. Wie

S. Pinckaers sich ausdrückt: «Die Katholiken sind es müde, vom Gesetz reden zu hören; sie suchen heute wie in etwas Neuem Zuflucht im Primat des Glaubens, der Liebe, des Heiligen Geistes und seiner Charismen, des Evangeliums, der Freiheit und des persönlichen Gewissens, und sie bedienen sich alles dessen zuweilen als Sturmbock, um die Mauern des Gesetzes zu brechen. Was die Protestanten betrifft, so mißtrauen sie eher, gewitzigt durch eigene Erfahrung, allen diesen Worten, die an gewisse Mißbräuche erinnern, unter denen sie gelitten haben, und sie ziehen es vor (ohne freilich jene Wirklichkeiten aufzugeben), auf seiten des Gesetzes und seiner Imperative eine gewisse Festigkeit zu suchen» (aaO. 253).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ERIC FUCHS

Geboren in Genf. Studium der Theologie in Genf und Montpellier, Dr. theol. 1958 Ordination zum Pfarrer. 1960–1979 Direktor des Centre Protestant d'Etudes in Genf. 1973 bis 1980 Mitbegründer und Direktor des Atelier œcuménique de théologie in Genf. Seit 1978 Lehrauftrag für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Genf. Ordentlicher Professor für Fundamentelethik und spezielle Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Herausgeber der Sammlung «Le champ éthique» (Labor et Fides, Genf). Veröffentlichungen u. a.: *Etre chrétien* (Labor et Fides, Genf 1965); *Le Désir et la Tendresse. Source et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Labor et Fides, Genf 1979); *La Deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude: Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série XIIIb* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris 1980). (Zus. mit P. Reymond); *Loi et Evangile. De l'anthropologie à l'éthique: Loi et Evangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines* (Labor et Fides, Genf 1981). Anschrift: 9, rue Tabazan, CH-1204 Genève.