

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Konrad Hilpert (ed.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Wolbert, Werner

Durch Zufall zur Moraltheologie

in: Konrad Hilpert (ed.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie*, pp. 73–90

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657781225_006

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Wolbert, Werner

Durch Zufall zur Moraltheologie

in: Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie*, S. 73–90

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657781225_006

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Werner Wolbert

Durch Zufall zur Moraltheologie

Meine Heimat ist das Münsterland, genauer gesagt, Greven an der Ems, direkt nördlich von Münster, wo sich heute der Flughafen Münster-Osnabrück befindet. In alten Lexika findet man noch die Information, die Ems sei bis Greven schiffbar (weshalb die Stadt bis heute ein Schiff in ihrem Wappen hat). Mit dem Bau der Eisenbahnstrecke Münster-Emden hatten Schiffsverkehr und Warenumsschlag allerdings längst aufgehört. Geboren wurde ich 1946 in eine katholische Familie. Mein Vater war Volksschullehrer, meine Mutter war seine zweite Frau. Von der ersten verstorbenen stammten zwei Halbbrüder, die noch in den ersten Jahren nach dem Krieg während ihres Studiums bei uns wohnten.

Kindheit und Schule

Den größten Teil meiner Kindheit habe ich aber faktisch als Einzelkind verbracht. Der katholische Glaube war prägend; somit haben Glaube, Kirche und Liturgie den Alltag geprägt. Das habe ich besonders stark in der emsländischen Heimat meines Vaters erlebt; während der Sommerferien haben wir immer einige Zeit bei der dortigen Verwandtschaft verbracht. Ich habe etwa in Erinnerung, dass Personen, die sonntags zur Kommunion gingen (das tat man damals ja nicht so häufig, und man musste nüchtern sein), in der Bäckerei neben der Kirche anschließend kostenlos frühstücken konnten. In den frühen Jahren kamen auch öfter Leute auf den Hof, die um etwas zu essen baten, was sie auch immer bekamen. Es ist bekannt, dass während der Notzeiten im Zweiten Weltkrieg die emsländischen Bauern großzügig waren, weshalb viele Leute (auch aus dem Münsterland) dorthin zu Hamsterkäufen führen.

Eingeschult wurde ich 1952 in die Volksschule, wechselte 1956 auf das Gymnasium, damals ein neusprachliches Gymnasium mit altsprachlichem Zweig; die erste Sprache war Latein, die zweite Englisch, anschließend konnte man zwischen Griechisch und Französisch wählen. Ich entschied mich für Griechisch, weil mich irgendwann die Welt der alten Griechen zu interessieren begonnen hatte (schließlich hatte ich u.a. die „Sagen des klassischen Alterums“ von G. Schwab gelesen und anderes, was ich im Bücherschrank meines Vaters gefunden hatte). Übrigens trifft für meine Schulerfahrung nicht zu, was oft generell über diese Zeit geschrieben wird, nämlich man habe über das Dritte Reich geschwiegen. Wir haben das

im Geschichtsunterricht behandelt u.a. mit der Lektüre von Texten und dem Hören von Reden von Schallplatten. Das bedeutet nicht, dass der Umgang mit diesem Thema in Schule und Familie und Kirche nicht noch in mancher Hinsicht unzulänglich war. So war von den Nazis immer in der dritten Person die Rede, als ob man selbst damit nichts zu tun gehabt hätte.

Für meinen späteren Werdegang war u.a. der geistliche Religionslehrer an der Schule, Dr. Otto Palm, wichtig, dem ich entscheidende Impulse verdanke, auch wenn dessen Selbstverständnis als Priester mit dem Vaticanum II in die Krise und er geistig in die Nähe der Piusbruderschaft geriet. Leider war er auch in seinen politischen Ansichten recht einseitig im Sinne der CDU und Adenauers, und die SPD war ihm entsprechend ein rotes Tuch, was dann bisweilen auch zu hitzigen Diskussionen im Religionsunterricht führte. Auch seine Predigten waren häufig problematische Beispiele politischer Theologie (man sprach von „Palmsonntagen“, wenn er predigte). In anderen Dingen war er dagegen durchaus aufgeschlossen. Er hat etwa nie Skrupel dort eingeredet, wo das typischerweise geschah, nämlich in Sachen Sexualität oder eucharistischer Nüchternheit. Er bemerkte scherzhaft, der liebe Gott habe keine Uhr. Dagegen erzählte mein Vater beispielsweise von einem Prediger, nach dessen Auskunft man nicht mehr zur Kommunion gehen durfte, wenn man auf dem Weg zur Kirche bei Regen einen Tropfen Wasser in den Mund bekommen hatte. Das Interesse an Kirche und Theologie wuchs bei mir nicht nur im Unterricht, auch in theologischen Seminaren, die während der Konzilszeit Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft unters Volk brachten. Der „Bibelfrühling“ hat mich damals also durchaus „gehascht“.

Studium

Mein Abitur machte ich im Frühjahr 1965, begann im Sommersemester das Theologiestudium und trat ins münsterische Theologenkonvikt „Collegium Borromaeum“ ein. Damals hatte man in Münster noch zwei Häuser. In das Priesterseminar auf der anderen Seite der Aa wechselte man nach dem 8. Semester, wo dann auch die pastorale Ausbildung vor und nach dem einjährigen Diakonatspraktikum stattfand. Zu Beginn erlebte ich noch ein Semester altes Seminarregiment mit einem ziemlich durchgeplanten Tagesablauf. Einen Hausschlüssel hatten wir nicht; wir durften uns einmal in der Woche einen freien Abend (außerhalb des Hauses) nehmen und hatten ein freies Wochenende im Monat, das ich meist für einen Besuch zu Hause nutzte. Trotz dieser starken Regulierung habe ich diese Zeit nicht so negativ erlebt, da es mir die innere Ablösung von meinem Elternhaus erleichterte. Mit dem zweiten Semester änderte sich vieles. Der neue Direktor war Ludwig Averkamp, später mein Regens im

Priesterseminar, nach einigen Jahren dann Weihbischof in Münster, Bischof von Osnabrück und schließlich Erzbischof von Hamburg. Wir bekamen jetzt alle einen Hausschlüssel; die Regulierung des Tages war weniger streng und detailliert, und unserer Eigenverantwortung wurde mehr zugetraut. Nicht ausgetauscht wurde der Spiritual, Johannes Bours, sicher einer der kompetentesten seines Metiers, dem wir bezüglich geistlicher Begleitung sowie der Vermittlung von Theologie und persönlicher Spiritualität alle viel verdankten.

Das erste Jahr war geprägt durch das zu Ende gehende Konzil, bei dem als Berater aus der münsterischen Fakultät Joseph Ratzinger (für den Kölner Kardinal Frings) und Emil J. Lengeling (Liturgiewissenschaft) tätig waren. Ersterer war damals besonders gefragt. Er las im größten Hörsaal der Uni mit über 500 Plätzen, und dieser war auch gefüllt (und das um 8.00 Uhr morgens). Vor allem seine Vorlesungen über Eucharistie und Ekklesiologie waren für das Verständnis der Konzilsdokumente hochaktuell. Der andere Dogmatiker war Walter Kasper. Die Fakultät in Münster hatte damals viele Doktoranden aus verschiedenen Ländern, somit ein gewisses internationales Flair. Leider stand Dogmatik noch nicht auf unserem Stundenplan, sondern vor allem Philosophie, Kirchengeschichte und Einleitung in das Alte und Neue Testament. Von Ratzinger habe ich damals nur eine Spezialvorlesung „Rückblick auf das Konzil“ gehört mit interessanten Hintergrundinformationen. Am Ende des 4. Semesters stand das erste Examen (Philosophicum). Die beiden nächsten Semester verbrachte man üblicherweise an einer anderen Fakultät; ich entschloss mich (mit einigen Kurskollegen) für Tübingen, andere gingen nach Freiburg oder München.

Im meinem ersten Semester dort bot Ratzinger die „Einführung in das Christentum“ als Vorlesung für Hörer aller Fakultäten an, aus der dann später das gleichnamige Buch wurde. Ich erinnere mich auch noch an seine Trinitätsvorlesung im nächsten Semester und Hans Küngs Vorlesung über „Das Herrenmahl“. Moraltheologie hat mich damals noch nicht besonders interessiert; deshalb war ich nicht oft in der Vorlesung von Alfons Auer, auch aus dem pragmatischen Grund, dass die Ausrichtung der Moraltheologie in Münster und die Anforderungen für das Examen in Münster völlig unterschiedlich waren. Wir ließen es uns natürlich nicht nehmen, auch an der renommierten evangelischen Schwesterfakultät zu hören, vor allem bei Gerhard Ebeling, Ernst Käsemann und Jürgen Moltmann. Käsemann war immer provokant, auch einseitig, kantig, aber irgendwie imponierend. In seiner Markusvorlesung zeigte sich ausgeprägt die damals verbreitete Tendenz, als jesuanisch nur das gelten zu lassen, was weder aus der jüdischen noch aus der griechischen Umwelt zu erklären war. Später hat man erkannt, dass man den Juden Jesus nicht nur damit aus dem Blick verlor, sondern ungewollt auch zu einem neuen Antijudaismus beitrug. So wurde in Schulbüchern für den

Religionsunterricht zwar das zeitgenössische Judentum positiv dargestellt, das Judentum zur Zeit Jesu diente aber nur als negative Kontrastfolie zur Botschaft Jesu. Im Vorlesungsverzeichnis fand ich auch den Namen Wolfgang Schadewald, der mir aus dem Griechisch-Unterricht in der Schule geläufig war. Da wir damals viel aus der Odyssee gelesen hatten, ging ich zu seiner Odyssee-Vorlesung (die letzte vor seiner Emeritierung), die mich faszinierte.

Unvergessen ist mir aus dem Tübinger Sommersemester der 2. Juni 1967, der Tag der Erschießung von Benno Ohnesorg, womit die Studentenproteste begannen. Es war aber nicht nur die Zeit der Proteste, sondern auch die Zeit eines grenzenlosen Fortschrittsoptimismus, ohne den die Proteste und die Suche nach der perfekten Gesellschaft nicht denkbar gewesen wären. Auch die jüngere theologische Studentengeneration, der wir bei unserer Rückkehr nach Münster im Borromaeum in den jüngeren Kursen begegneten, war entsprechend geprägt. Sie stellten grundsätzlich erst einmal alle Konventionen des Hauses in Frage. Es war etwa üblich, dass der aus dem Freisemester zurückkehrende Kurs im Voraus einige Aufgaben verteilte, vor allem die Vorbereitung der Liturgie. Auch wenn das reine Routine war und die Arbeit gerecht verteilt war, wurde das als Manipulation zurückgewiesen, und der Plan musste demokratisch neu erarbeitet werden. In diese Zeit passte natürlich die „politische Theologie“ von Johann B. Metz, mit der wir jetzt konfrontiert und mit der wir zunächst gewisse Schwierigkeiten hatten. Wir hatten noch die Einmischung in die Politik in Predigten und Hirtenbriefen als Problem erfahren und mussten jetzt erst lernen, dass auch das Unpolitische vielfach politisch ist. Andere Schwierigkeiten rührten daher, dass wir etwa von den Autoren, auf die dort Bezug genommen wurde, speziell der Frankfurter Schule, kaum Ahnung hatten. In den im ersten Studienabschnitt bei Otto Most gehörten philosophischen Traktaten (Anthropologie, Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik) kamen diese nicht vor. Das galt auch für andere Autoren; der Name Karl Popper etwa ist mir erstmals während des Promotionsstudiums begegnet. Jedenfalls hatten wir gegen Ende des Studiums mehr philosophisches Interesse und Fragen als zu Anfang und hätten gern noch etwas Philosophie studiert. Ein anderes zentrales Stichwort war die „weltliche Welt“; die Verweltlichung der Welt sollte positiv als ein christliches Ereignis begriffen werden¹. Die damalige Überzeugung, die Säkularisierung werde sich die ganze Welt erfassen, hat sich inzwischen als eurozentrischer Irrtum herausgestellt. Da Metz der Meinung war, die Fundamentaltheologie solle keinen festen Problemkanon haben, haben wir denn bei ihm auch wenig über die

¹ Entsprechend war die Hauptlektüre für das Examen Metz' Buch „Zur Theologie der Welt“ Mainz/München 1968.

traditionellen Probleme der Fundamentaltheologie gehört, ich allerdings wohl vorher bei Max Seckler in Tübingen.

Die prominenteste Figur in der Fakultät war natürlich jetzt Karl Rahner, der inzwischen von München nach Münster gewechselt war. Er las damals zum ersten Mal die „Einführung in den Begriff des Christentums“, den Grundkurs des Glaubens, der ja durch das Vaticanum II angeregt worden war (Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius* Nr. 14). Wie im Fall der Einführung von Ratzinger habe ich diese in ihrem Anfang mitbekommen. Dogmatik habe ich also bei Rahner und Walter Kasper gehört. Die damalige Moralthologie bei Wilhelm Heinen hat mich nicht für dies Fach erwärmt. Heinen war Schüler Theodor Münckers, der für eine Öffnung der Moralthologie auf die empirischen Wissenschaften und speziell auf die Psychologie steht. Müncker hatte 1948 das Standardwerk „Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre“ (2. Band des von Fritz Tillmann herausgegebenen „Handbuchs der katholischen Sittenlehre“) veröffentlicht. Bei ihm hatte sich Heinen mit dem Thema „Fehlformen des Liebestrebens“ habilitiert (in späteren Auflagen „Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen“). Heinens zentrales Anliegen waren deshalb die für das Gelingen des sittlichen Lebens relevanten anthropologischen Faktoren; so wurden wir denn auch für solche Faktoren sensibilisiert, etwa für die Bedeutung des Unbewussten und die Bedeutung der Beziehungspersonen. Allerdings wurden letztere Probleme (sog. acht Grundgestalten: Mutter, Tochter, Schwester, Frau als Partnerin – Vater, Sohn, Bruder, Mann als Partner) so sehr zur Erklärung aller Probleme herangezogen, dass es auch skurrile Formen annahm. (Außerdem wäre das dort vorausgesetzte Frauenbild heute wohl etwas „out of date“.) Heinen diagnostizierte z.B. aus der Art eines Suizids Probleme in der Beziehung zum Vater oder der Mutter: Wer sich aufhängt, hat Probleme mit dem Vater, wer ins Wasser geht (das mütterliche Element), hat Probleme mit der Mutter. Allerdings hat sich die letztere Diagnose in einem Fall während meiner Kaplanstätigkeit tatsächlich bewahrheitet: Der Mann, der ins Wasser gehen wollte, wurde mit seiner extrem starken Bindung an seine überbehütende Mutter nicht fertig. Vom Fach Moralthologie selbst haben wir bei Heinen allerdings recht wenig mitbekommen.

Das vierte Jahr war im Borromaeum durch viele (oft auch unnötige) Auseinandersetzungen geprägt, und mein Kurs war froh, danach ins ruhigere Priesterseminar übersiedeln zu können. Regens war dort übrigens zunächst Bernhard Fraling, mein späterer moraltheologischer Kollege und Vorgänger als Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn. Als er 1971 nach Paderborn ging, kam Ludwig Averkamp als Regens ins Priesterseminar.

Seelsorgstätigkeit

Nach dem Jahr dort und dem Abschluss an der Universität und der Diakonatsweihe 1970 verbrachte ich ein Jahr als Diakon im Praktikum in Bocholt im westlichen Münsterland, für mich wie auch die Kurskollegen eine schöne Zeit mit ersten pastoralen Erfahrungen, aber auch entsprechender Reflexion darüber. Nach der Priesterweihe im Juni 1971 war ich vier Jahre Kaplan in Nordwalde, einer westlich an meine Heimatstadt angrenzenden Gemeinde und – übrigens – Heimat von Bernhard Fraling, dessen Familie ich somit auch kennenlernte; dort blieb ich vier Jahre. Vor der Weihe hatte ich im Gespräch mit Bischof Heinrich Tenhumberg mein Interesse an einem Weiterstudium kundgetan. Im dritten Kaplansjahr suchte ich dazu das Gespräch mit dem Personalchef des Bistums. Ich schlug zunächst ein biblisches Fach vor, speziell das Alte Testament. Die Antwort war, für das AT brauche man zur Zeit niemanden; ich solle mir überlegen, beim neuen münsteraner Moraltheologen Bruno Schüller zu promovieren. Da ich bis dahin aus den geschilderten Gründen in der Moraltheologie noch ziemlich milieufremd war, nutzte ich den nächsten Besuch von B. Fraling in Nordwalde, um mich über Schüller genauer zu informieren. Er riet mir zu, und ich entschloss mich dann, den Vorschlag anzunehmen; ich habe es nie bereut. Im Herbst 1975 wurde ich also wieder Student und lebte bis 1978 bei den Benediktinerinnen vom Kloster Vinnenberg bei Warendorf.

Promotion bei Bruno Schüller

Um mit der Moraltheologie vertraut zu werden, musste ich natürlich vor allem Schüllers Vorlesungen hören. Ich habe dabei viel gelernt habe, nicht zuletzt auch beim Plausch nach der Vorlesung. Man traf sich zum Kaffee in Schüllers Büro; die Gespräche bei dieser Gelegenheit, sei es über Themen der Vorlesung, über die Dissertation oder „Gott und die Welt“ waren für mich hilfreich. Zu dem Kreis gehörten u.a. Rudolf Ginters (Assistent), Dieter Witschen (später Nachfolger von Ginters), Thomas Hoppe und Salvatore Privitera, der schon Moraltheologie in Palermo dozierte, mit einem Humboldtstipendium aber insgesamt eineinhalb Jahre in Münster verbringen konnte. Mit ihm habe ich auch später regen Kontakt gehabt. Leider ist er früh gestorben. Privitera und Schüller hatten sich bei einer Tagung der Societas Ethica in Goslar kennengelernt und auf Anhieb besonders gut verstanden, menschlich wie wissenschaftlich. Eine so enge Beziehung habe ich bei Schüller dann nur

noch mit dem schwedischen Kollegen Jarl Hemberg (Lund) festgestellt; auch diese hatte sich über die Societas Ethica ergeben. Mit Privitera ergab sich die engere Beziehung auch deshalb leichter, da er schon promoviert und so nicht von Schüller abhängig war. Schüller vermied nämlich peinlichst jede Form von Verpflichtetsein gegenüber seinen Schülern, die seine Objektivität hätte gefährden können. Er war fast übersensibel gegen alles, was auch nur entfernt nach Korruption hätte riechen können. Er erzählte öfter mit Hochachtung von einem seiner Gymnasiallehrer, der während des Krieges die Annahme von Geschenken in der Form von Naturalien von Seiten der Schüler bzw. ihrer Familien strikt verweigerte.

Ich erinnere mich an eine ethische Tagung, bei der ein Teilnehmer beim Essen die Frage aufwarf, ob man durch das Studium der Ethik ein anderer oder besserer Mensch werde; er hielt das für wenig wahrscheinlich. Bei Schüller aber wurden wir alle irgendwie geprägt durch das von ihm gelebte Wissenschaftsethos, seine intellektuelle Redlichkeit und sein diszipliniertes Denken. Das half auch zu einer nüchternen Selbsteinschätzung bezüglich dessen, wovon man etwas versteht und wovon nicht, und letzteres ohne Hemmungen einzugestehen, und auch zu einer nüchternen Einschätzung brillanten oder (scheinbar) tief sinnigen Redens, mit dem Autoren Probleme und eigene Schwächen zudecken können. Zum disziplinierten Denken gehört auch die Analyse der moralischen Sprache. Schüller ist das vor allem in der Begegnung mit der angelsächsischen Analytischen Ethik bewusst geworden. Das erste Werk, das er eher zufällig gelesen hat, war die Ethik von Patrick H. Nowell-Smith, ein Penguin Taschenbuch². Zunächst konnte er – nach eigenem Bekunden – nicht viel damit anfangen; erst allmählich ging ihm auf, dass hier Probleme behandelt wurden, die er selbst hatte. Der Untertitel des Buches ist bezeichnend: „A study of the words and concepts that we use for answering practical questions, making decisions, advising, warning, and appraising conduct“. Das ist eine präzise Formulierung eines ethischen Programms: die Beantwortung praktischer Fragen des Handelns, die Begründung entsprechender Urteile, Beratung, aber auch Lob und Tadel, Bestärkung und Kritik. Schüller hatte – in Anlehnung an Seneca (Brief 94f) für letzteres den Terminus *Paränese* (Mahnrede) eingeführt und deutlich gemacht, dass diese immer schon das ethische Urteil über die betreffende Handlung als geklärt voraussetzt. Wer ermahnt, warnt oder verurteilt, setzt eine gemeinsame normative Überzeugung voraus. Wo diese nicht vorhanden ist, muss man argumentieren, Gründe vorbringen, und nicht selten versucht man, den Mangel an Argumenten durch Paränese zu überdecken. Funktion und Missbrauch von Paränese und die Untersuchung ethischer Argumente waren dann auch Schwerpunkte von Schüllers Forschung. Dass ein ethisches

² Ethics, Harmondsworth 1954.

Programm aber unzureichend ist ohne das Studium der „words and concepts“, hat die Analytische Ethik deutlich gemacht; nur sollte sich Ethik darauf nicht beschränken. Der Mangel an Reflexion der moralischen Sprache zeigt sich etwa in manchen Traktaten zum Thema „Gewissen“. Hier wird oft die Homonymie, das meint: die verschiedenen Bedeutungen eines und desselben Terminus, nicht wahrgenommen. Ein Terminus wie ‚Gewissen‘ ist nicht wie ein Etikett, das nur auf eine Sache geklebt wird, sondern wie ein Werkzeug, mit dem man verschiedene sprachliche Operationen durchführen kann, wie es trefflich in dem Titel von J.L. Austin „How to do things with words“ zum Ausdruck kommt³. Es bedarf auch gedanklicher Disziplin, eine Frage, die man hat, präzise zu formulieren. Hierzu bemerkt G.E. Moore im Vorwort seiner „Principia Ethica“:

„Mir scheint, daß in der Ethik wie in allen philosophischen Untersuchungen die Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, an denen ihre Geschichte reich ist, im wesentlichen eine sehr einfache Ursache haben; nämlich den Versuch, Fragen zu beantworten, ohne vorher genau herauszufinden, *was für eine* Frage es ist, die man beantworten möchte... Ich glaube, daß in vielen Fällen ein entschlossener Versuch zum Erfolg führen würde, so daß, wenn es erst einmal zu diesem Versuch käme, viele der offenkundigsten Schwierigkeiten und Mißverständnisse der Philosophie verschwinden würden.“⁴

Man mag diese Diagnose für einseitig halten; wenn man die Entwicklung der nachkonziliaren Moralthologie, etwa die Diskussionen über das Naturrecht, betrachtet, stellt man aber in der Tat fest, dass die Präzisierung der Fragen ihre Zeit gebraucht hat. Ein anderes für Schüler entscheidendes Buch war „Freedom and Reason“ von Richard M. Hare⁵. Erst durch dieses Buch habe er die Bedeutung der Goldenen Regel verstanden im Sinne der Unparteilichkeit und Universalisierbarkeit als Proprium sittlicher Urteile und von Moralität als Gesinnung. Sie hätte ihm auch durch Hans Reiner aufgehen können⁶, wie er selbst bekannte, vermittelt wurde sie aber durch Hare.⁷

Eine lange Zeit diskutierte Frage war zu Beginn meines Promotionsstudiums schon mehr oder weniger erschöpft, nämlich die Frage der *optio fundamentalis*, des Verhältnisses sittlicher Einzelentscheidungen zur sittlichen Grundentscheidung über Gut und Böse. Darüber hatte ich schon bei Karl Rahner einiges gelernt, und auch in unserer pastoralen Ausbildung war das ein Thema. Schüler selbst hatte zu diesen Fragen in seinem Buch „Gesetz und

³ Oxford ²1975.

⁴ G.E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, 3.

⁵ Oxford 1963 (Deutsch: *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt/Main 1983).

⁶ Hans Reiner, *Die „Goldene Regel“*, in: ders., *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan ²1974, 348-379.

⁷ Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ³1987, 267-272.

Freiheit“ beigetragen (seine quasi Habilitationsschrift, aber nicht formal)⁸. Zentrale Themen waren dagegen die Normierungstheorie und die nach dem Proprium christlicher Ethik. Neben den Arbeiten von Louis Janssens (Leuven) war hier Schüllers Beitrag maßgebend, zusammengefasst in seinem Buch „Die Begründung sittlicher Urteile“. In der angelsächsischen Ethik war Schüller auf die terminologische Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Normen gestoßen, wie sie C.D. Broad in seinem Buch „Five Types of Ethical Theory“ vorgeschlagen hatte⁹. Schüller griff sie zum ersten Mal auf in dem Beitrag „Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze“¹⁰. Später ging ihm auf, dass im Thema die Frage falsch gestellt war und die Diagnose von Moore in diesem Fall zutraf. Schüllers Idee war zunächst, mit Hilfe einer teleologischen Theorie vermöge man zu jeder ethischen Regel Ausnahmen zu formulieren, falls die Anwendung dieser Regel ungebührlich hart erscheine.¹¹ Umgekehrt wird bis heute bisweilen als charakteristisch für eine deontologische Theorie angesehen, dass sie ausnahmslose Normen kenne. Das ist aus zwei Gründen falsch. Zum einen ist die Ausnahmslosigkeit eine Frage der vollständigen oder unvollständigen Formulierung einer Norm. Man kann formulieren: Die sakramentale und vollzogene Ehe ist unauflöslich. Oder: Die Ehe ist unauflöslich, ausgenommen die nicht sakramentale und die nicht vollzogene. Sachlich macht das keinen Unterschied; nur sind im ersten Fall die Ausnahmen schon in die Regel hineingenommen. Oder am Beispiel einer anderen deontologischen Norm: „Die direkte Tötung eines Unschuldigen ist unerlaubt“ besagt dasselbe wie: „Jede Tötung eines Menschen ist unerlaubt, ausgenommen die Tötung des Schuldigen und die indirekte Tötung des Unschuldigen.“ Zum anderen ist entscheidend nicht die Ausnahme, sondern die Begründung der Ausnahme. Für den Teleologen ist der entscheidende Grund das Wohl und Wehe aller Betroffenen bzw. das durch die Handlung bewirkte Gute bzw. das vermiedene oder verminderte Übel, für den Deontologen ein anderes (nicht wertbezogenes) Merkmal der Handlung, etwa dass der Tod sich als Nebenwirkung ergibt oder dass die Ehe nicht vollzogen ist. In einem christlichen Kontext erscheint somit das Gebot der Liebe als Wohlwollen und Wohltun als einziges Kriterium sittlich richtigen Handelns. Eine deontologische Theorie erkennt noch andere Aspekte der Handlung als ethisch relevant an. So schrieb einmal ein Moraltheologe zur Frage der Organspende von einem Lebenden, immerhin einer Liebestat, man müsse, bevor man die Liebe übe, erst

⁸ Düsseldorf 1966. Umso verwunderter war ich über die Art und Weise, wie dies Thema im nachsynodalen Schreiben *Reconciliatio et Poenitentia* von Johannes Paul II (1984) und in *Veritatis Splendor* problematisiert wurde.

⁹ London ¹¹1979.

¹⁰ Theologie und Philosophie 45 (1970) 1-23.

¹¹ Das ist auch die Idee des Buches von Franz Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie: ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976.

schauen, ob andere Gesichtspunkte dem entgegenstünden.¹² Durch die Einführung der Terminologie von Broad konnten auch die strittigen Fragen bezüglich deontologischer Normen präzisiert werden wie im etwa Fall Empfängnisverhütung oder Falschaussage (Argument der Naturwidrigkeit), der Unauflöslichkeit der Ehe und des Tötungsverbots (Argument der fehlenden Berechtigung). Hier hat Schüller Klärungen im Sinne G.E. Moores geleistet. Diskussionen über Naturrecht oder moralische Absoluta krankten dagegen an der Mehrdeutigkeit der Termini, ebenso die Rede von „in sich schlechten“ Handlungen und die Kontroverse darum.¹³

Die andere damals akute Frage war auch für mein Dissertationsthema interessant, nämlich die nach dem Proprium einer christlichen Ethik. Sogar die Internationale Theologenkommission hatte sich 1974 mit dieser Frage befasst; das Ergebnis war ein Buch „Prinzipien christlicher Moral“ von drei Nicht-Moraltheologen: Heinz Schürmann, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar. Die Autoren fühlten sich offensichtlich wie eine Art barmherzige Samariter, die der (unter die Räuber gefallenen???) Moraltheologie zu Hilfe kommen sollten. In der Diskussion um das Proprium standen gegeneinander die Vertreter einer sog. Glaubensethik (Hans Rotter, Bernhard Stöckle) und die der sog. autonomen Moral (Alfons Auer, Franz Böckle, Johannes Gründel, und auch Schüller), wobei interessant ist, dass mindestens Schüller und auch Auer (wie er mir erzählt hat) sich zunächst als Glaubensethiker versucht haben. Schüller hatte seine Dissertation über den Glaubensethiker schlechthin geschrieben, nämlich Karl Barth¹⁴; dieser hatte ihn aber letztlich vom Gegenteil überzeugt. Schüller selbst hat den Terminus, ‚Autonomie‘ nie als Selbstbezeichnung verwendet im Bewusstsein, dass allein der Terminus (und der mit ihm assoziierte Name Kant) für die Hüter der Tradition ein rotes Tuch bedeutete¹⁵. Außerdem erschien unter dem Stichwort ‚Autonomie‘ diese Position als etwas Neues, was sie aber eigentlich gar nicht war.¹⁶ Auch vorher gab es die Position, dass die sittliche Forderung der Vernunft des Menschen erkennbar ist und somit unter den ersten Glaubensartikel von Gott dem Schöpfer gehöre; und mindestens seit G. Vazquez gibt es die Position, dass der Mensch mit seiner Vernunft diese Forderung auch als unbedingt, kategorisch erkenne; andernfalls könnte auch ein Atheist oder Agnostiker

¹² Augustine Regan, The basic morality of organic transplants between living humans, in: *Studia Moralia* 3 (1967) 320-361. Dort heißt es im lateinischen Summary (320): „Caritas ex sese non videtur sufficere ut principium iustificans.“

¹³ Vgl. B. Schüller, Die Quellen der Moralität, in: *ThPh* 59 (1984) 535-559.

¹⁴ Ders., Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht, Rom 1963.

¹⁵ Vgl. Ders., Eine autonome Moral – was ist das?, in *ThRv* 78 (1982) 103-106.

¹⁶ Vgl. Richard Bruch, Die Stellungnahme zur Eigenständigkeit des Sittlichen bei deutschen katholischen Autoren in dem vorkonziliaren Zeitraum des 20. Jahrhunderts, in: ders., *Moralia Varia*, Düsseldorf 1981, 63-81.

eigentlich nicht sündigen, weil ihm die Unbedingtheit der Forderung nicht zugänglich wäre.¹⁷ Ein zusätzliches Problem ergibt sich daraus, dass ‚Autonomie‘ in den romanischen Sprachen auch die Konnotation ‚Autarkie‘ hat. Durch solche Missverständnisse wurde überdeckt, dass ja eigentlich die sog. Glaubensethik die neue Position in Abwendung von der traditionellen Moralthologie war. In Rom erschien diese Position aber attraktiv, da für den Fall, dass die sittliche Forderung wenigstens zum Teil eine Sache des Glaubens wäre, die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts eine ursprüngliche wäre; im andern Fall, wenn sittliche Urteile Vernunftaussagen sind, ist sie nur subsidiär; die Grenzen der kirchlichen Kompetenz aufzuzeigen, war denn auch ein Anliegen Auers. Auch auf diese Diskussion könnte man die Diagnose von Moore beziehen. Zum einen differenzierte man nicht zwischen dem Proprium einer christlichen und einer theistischen Ethik. Zum andern sind zu unterscheiden die erkenntnistheoretische Frage, ob die sittliche Forderung (zur Gänze) von der Vernunft erkannt werden kann, von der ontologischen Frage, ob eine unbedingte (kategorische) sittliche Forderung ohne die Existenz Gottes denkbar ist. In diesem Sinne hätte man etwa die Ethik von J.L. Mackie¹⁸ zum Vergleich lesen können. Mackie sagt wörtlich: „Diejenigen, die den Theismus für richtig halten, mögen die Argumente in den Zwischenkapiteln [vor der Behandlung der Frage Moral und Religion *ww*] hypothetisch lesen, als einen Beitrag, inwieweit sich die Moral ohne Rückgriff auf Gott verstehen läßt“.¹⁹ Der Untertitel „Inventing Right and Wrong“ deutet das an: Die sittliche Forderung ist nicht dem Menschen vorgegeben; sie wird von ihm erfunden und angeeignet im Sinn einer Selbstverpflichtung. Aber diese dezisionistische Position wurde, außer von Schüller, kaum reflektiert.²⁰ (Schüller hatte sich übrigens auf den Ruhestand gefreut und hoffte, sich noch in einige Fragen vertiefen zu können. Aber schon kurz vorher begann sich seine Gesundheit zu verschlechtern. Im Ruhestand las er, was ihn interessierte, hat aber nichts mehr veröffentlicht. Er starb 2007.)

Für die Dissertation interessierte mich ein Thema mit biblischem Bezug. Da in solchem Fall der Zweitgutachter in jedem Fall ein Exeget sein musste, nahm ich Kontakt mit dem Neutestamentler Wilhelm Thüsing auf. Der schlug mir zwei Texte als Möglichkeiten vor: 1Kor 7 (Ehe und Ehelosigkeit) und 1Kor 8-10 (Ärgernis). Da es beim zweiten Fall wenig moraltheologische Probleme gebe, riet mir Schüller zum ersten Thema, was sich in mancher Hinsicht als vorteilhaft erwies. Ich konnte mich in einige mit dem Thema verbundene Fragen

¹⁷ Vgl. zu diesem Komplex die drei ersten Aufsätze bei B. Schüller, *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982. Vgl. zu Schüller auch den Nachruf von Joachim Hagel in *SaThZ* 12 (2008) 150-165; dort findet sich auch eine (bis auf zwei in Schwedisch erschienen Beiträge) vollständige Bibliographie.

¹⁸ *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977 (deutsch: *Ethik*, Stuttgart 1981).

¹⁹ Deutsche Ausgabe 57f. Man hätte auch die Ethik von Nicolai Hartmann (Berlin ⁴1962) konsultieren können; diese ist aber leider heute kaum beachtet.

²⁰ Vgl. B. Schüller, *Der menschliche Mensch*, 54-88.

einarbeiten und die Kapitel einigermaßen unabhängig voneinander behandeln; dabei erlebte ich auch einen kontinuierlichen Fortschritt in der Arbeit und hatte damit Erfolgserlebnisse, die für das Gelingen eines solchen Projekts nicht unerheblich sind.

Ich begann mit einer Darlegung dessen, was ‚Paränese‘ meint, und zeigte an Beispielen, dass die sittliche Botschaft der Bibel unter diese Kategorie gehört. In 1 Kor 7 finden sich dagegen tatsächlich ethische Argumente, was natürlich das Kapitel für den Moraltheologen interessant macht. Dazu musste ich natürlich zunächst das Kapitel selbst auslegen. Da die damals vorhandenen exegetischen Beiträge mich nur zum Teil überzeugten²¹, konnte ich einige neue Akzente setzen, die ich dann in den Folgekapiteln vertiefen konnte. So wurde verschiedene Positionen des Paulus mit der eschatologischen Naherwartung erklärt, wie sie in 1 Kor 7,29-31 zum Ausdruck kommt. Ich diskutierte in Kap. 3 den möglichen Einfluss der Naherwartung auf die Positionen des Paulus zur Sklaverei, zu Ehe und Ehelosigkeit und zu außergewöhnlichen sittlichen Forderungen, die Frage also, ob es sich wirklich um eine Art Ausnahmeethik für Krisenzeiten handelte, welche man vielfach mit dem auf Albert Schweitzer zurückgehenden Terminus ‚Interimsethik‘ bezeichnete. Ich stellte dann zu meiner Überraschung (und auch zu der Schüllers) fest, dass man Schweitzer fast nie richtig gelesen hatte. Es ging Schweitzer nämlich um das Verhältnis von Sittlichkeit und Reich Gottes. Während die liberale protestantische Theologie (und auch Schweitzer selbst) in der Sittlichkeit eine Verwirklichung des Reiches Gottes sah, betonte Schweitzer für Jesus, dass bei ihm die Sittlichkeit Einlassbedingung für das Reich Gottes sei, insofern „Interimsethik“; dieser Terminus bezeichnete also nicht irgendwelche inhaltliche Besonderheit einer Ethik im Zeichen der Naherwartung. Für Paulus war das Ergebnis, dass die Naherwartung nur *ein* Faktor in den Überlegungen des Paulus ist, oft gar nicht der entscheidende.

Im Zusammenhang mit der Ehelosigkeit wurde in der Literatur vielfach von Askese geredet; deshalb befasste sich das 4. Kapitel mit der Bedeutung des Terminus ‚Askese‘ und der ethischen Rechtfertigung asketischer Handlungen bzw. Lebensformen. Ein interessanter Aspekt in 1 Kor 7 ist, dass Paulus in seiner Antwort auf Fragen der Gemeinde aus seiner apostolischen Autorität antwortet, sich aber in einem Fall auch auf eine Weisung Jesu beruft (7,12, auch 9,14), was eine Reflexion auf die Verbindlichkeit sittlicher Weisungen Jesu und des Paulus im 5. Kapitel nahelegte.

Ein schwerwiegendes Problem ergab sich dadurch, dass die Kooperation mit W. Thüsing zunehmend schwieriger wurde. Nach Thüsing hatte man voraussetzungslos an Paulus

²¹ Von den neueren Beiträgen vgl. bes. Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, Grand Rapids (Michigan) ²2004.

heranzugehen; ich hätte also meine moraltheologischen Erkenntnisse erst einmal beiseitelassen müssen. Mir war aber gerade bewusst geworden, dass es solche Voraussetzungslosigkeit nicht gibt, dass Exegeten oft unreflektierte und ungeprüfte Voraussetzungen (etwa über Naherwartung und ethische Überzeugungen) in den Text hineinragen. So wurde etwa die Mahnung 1 Kor 7,17 „Jeder soll so bleiben, wie der Herr es ihm zugemessen, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat.“ als „status quo-Prinzip“ bezeichnet und damit im Sinne einer lutherischen Theologie der Ordnungen interpretiert, die dem Beruf und Stand des Menschen eine gewisse Heilsbedeutsamkeit zusprach (im Gegensatz zu der katholischen Lehre von den Evangelischen Räten und dem Stand der Vollkommenheit). Paulus sagt aber das Gegenteil: Der Stand hat keine Bedeutung und man soll nicht durch Wechseln des Standes so tun, als hätte er eine. Schließlich benutzt man bereits, wenn man von einer ‚Ethik‘ oder einem ‚Ethos‘ des NT redet, einen Begriff, den die Bibel nicht kennt. Ich hätte mich bei weiterer Kooperation also mehr oder weniger selbst verleugnen müssen. Dazu kam, dass ich für den Fall eines Weitermachens in Richtung Habilitation mindestens ein „Gut“ als Promotionsnote brauchte. Inzwischen war Karl Kertelge als zweiter Neutestamentler nach Münster gekommen. Schüller redete mit ihm in meiner Sache, und ich konnte die Kooperation mit Kertelge fortsetzen. Diese verlief zum Glück verständnisvoll und fair, wenn auch bisweilen in versöhnter Verschiedenheit.

Da ich an der Moraltheologie Gefallen gefunden hatte, äußerte ich gegenüber der Bistumsleitung Interesse, mich zu habilitieren, und zwar rechtzeitig, bevor die Personalkommission vielleicht schon die Weichen anders gestellt hatte. Dies wurde mir auch gewährt mit der Auflage, gleichzeitig als halbe Stelle die Aufgabe des geistlichen Rektors in der Akademie Franz-Hitze Haus zu übernehmen (Herbst 1978). In dieser Funktion kam ich in Kontakt mit Referenten aus verschiedenen Fachgebieten, darunter auch mit späteren moraltheologische Kollegen wie etwa Franz Böckle (Bonn), Johannes Gründel (München), Hans Kramer (Bochum) und Georg Teichtweier (Würzburg).

Einige Zeit nach meiner Promotion 1980 lud mich Kertelge ein, zum Kongress der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler nach Luzern mitzufahren, der sich mit der Thematik Neues Testament und Ethik befasste. Dabei traf ich auch zwei moraltheologische Kollegen, Hans Halter, der ja auch über ein paulinisches Kapitel dissertiert hatte²², sowie Franz Furger, damals noch Moraltheologe in Luzern. Es bot sich eine willkommene Gelegenheit, viele Neutestamentler kennenzulernen und mit ihnen kontrovers zu diskutieren.

²² Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral, Freiburg 1977.

Am kontroversesten war es mit Rudolf Schnackenburg hinsichtlich der Propriumsfrage bzw. der Problematik Glaube und Vernunft.

Im Sommer 1980 fragte mich Salvatore Privitera, ob ich nicht mit ihm zur Jahrestagung der Societas Ethica nach Polen fahren wolle. Ich kannte diese Gesellschaft nur von Berichten Schüllers her, der regelmäßig an den Jahrestagungen teilnahm. Diesmal wollte er aber nicht, so dass Salvatore und ich uns im Auto aufmachten. Abgesehen von einem Schulausflug nach Berlin (1963 exakt zur Zeit des denkwürdigen Kennedybesuchs) hatte ich die DDR von innen noch nicht gesehen. Und auch jetzt bei Transit musste man auf der Autobahn bleiben. Salvatore kam jedenfalls aus dem Staunen über die massiven Grenzbefestigungen und umständlichen Kontrollen beim Übergang Helmstedt/Marienborn nicht heraus. Es war die Woche nach dem ersten Streik in Danzig; wir wussten also lange nicht, ob wir überhaupt fahren konnten. Präsident der SE war damals Rudolf Weiler (Sozialethiker in Wien), Sekretär Andreas Laun. Hier lernte ich einige protestantische Kollegen kennen, u.a. Martin Honecker (Bonn), Robert Heeger (Utrecht), Ragnar Holte (Uppsala), Brian Hebblethwaite (Cambridge) und Knud Løgstrup (Århus). An katholischen Kollegen traf ich u.a. den polnischen Gastgeber Helmut Juros (Warschau), Alberto Bondolfi und Enrico Chiavacci (Florenz), mit dem mich seitdem eine lange Freundschaft verbunden hat. 1981 nahm ich an meinem ersten Moraltheologenkongress in Hamburg teil. Wichtig waren hier für mich u.a. die Begegnungen mit den DDR-Kollegen Wilhelm Ernst und Karl-Heinz Dücke, sowie mit Günter Virt, dem ich in Paderborn und Salzburg nachfolgen sollte.

Habilitation

Bezüglich des Themas der Habilitation machte ich Schüller verschiedene Vorschläge; wir einigten uns ziemlich schnell auf das Thema Menschenwürde. Angesichts der vielfachen Berufung auf die Menschenwürde ergibt sich leicht der Verdacht, dass es sich um nicht viel mehr als bloße Rhetorik handelt, was auch nicht immer ganz falsch ist. Anders als im Fall der Dissertation konnte ich hier nicht Kapitel für Kapitel erarbeiten, sondern brauchte eine Idee, wie das Thema anzupacken sei, was einige Weile dauerte. Als ich dann die Idee hatte, konnte ich ziemlich schnell während der Sommerferien einen ersten Entwurf von 80 Seiten schreiben. Wie naheliegend, war mein Referenzautor Kant mit seiner Selbstzweckformel. Mir wurde irgendwann klar, dass ich folgende Fragen zu beantworten hatte: Was heißt hier ‚Menschheit‘? Was bedeuten die Termini ‚Zweck‘ und ‚Mittel‘? Was bedeuten die Einschränkungen ‚nicht bloß‘ und ‚immer zugleich auch‘? Wieso kann man sich selbst als

Mittel behandeln? Meist werden diese Fragen nicht ausdrücklich gestellt, und ein Autor erklärte unumwunden, er verstehe nicht, wie man sich selbst als Mittel behandeln könne, und beachte diesen Teil der Formel nicht.²³ Die erste Frage ist relativ einfach zu klären: ‚Menschheit‘ bedeutet hier nicht Menschengeschlecht, Gesamtheit der Menschen, sondern das, was den Menschen zum Menschen macht, *humanitas*, nicht *genus humanum*. Mit dieser Menschheit ist die Fähigkeit zur Sittlichkeit als unbedingtem Wert gegeben. Und Sittlichkeit und der Mensch, sofern er ihrer würdig ist, ist das einzige, was Würde besitzt. Aber müsste solche mit dem Menschsein gegebene Würde nicht *jederzeit* als Zweck behandelt werden? Die Lösung liegt in der Überlegung, dass mit einem Menschen beides gegeben ist, seine Würde, aber auch ein nichtsittlicher Wert, den er als Handwerker, Lehrer, Entertainer oder was auch immer für mich darstellt. Ich darf ihn nur nicht darauf reduzieren; dann würde ich ihn „nur“ als Mittel behandeln. ‚Mittel‘ hat dann aber eine etwas andere Bedeutung wie in unserer Umgangssprache, nämlich etwas, das in der Mitte liegt (wie beim arithmetischen oder geometrischen „Mittel“) nämlich zwischen Tugend und Laster. In diesem Sinn bezeichnet die Stoa (und von der ist Kant beeinflusst) die nichtsittlichen Werte, die *Adiaphora*, auch als „mittlere Dinge“ (*μέσα*). Was den Zweck angeht, ist dieser im Sinn eines existierenden Zwecks zu verstehen, nicht im Sinne eines zu verwirklichenden Zwecks, wie etwa die Gesundheit eines Gesunden ein existierender Zweck wäre im Gegensatz zur Gesundheit eines Kranken (als zu verwirklichender Zweck). Die wichtigste (bisweilen übersehene) Konsequenz ist nun, dass die Menschen bezüglich ihrer Würde gleich sind und – im Sinne der Goldenen Regel - gleich zu behandeln sind. Dabei bleibt die Frage offen, wo (im nichtsittlichen Bereich) relevante Ungleichheiten vorliegen. Die Gleichheit erfordert aber auch, dass man seine eigene Würde, die Menschheit in der eigenen Person, respektiert. Das geschähe, wo man gegen seine sittliche Bestimmung handelt, wo man eine legitime Selbstliebe leugnet, oder im Fall der Servilität oder (kantisch) der „Kriecherei“. Die Habilitation erfolgte 1985.

Paderborn

Vorher wurde ich für das Wintersemester 1983/84 wegen einer Vertretung der Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn angefragt, da Günter Virt nach Salzburg gewechselt war. Ich nahm das Angebot an und bewarb mich dann auch erfolgreich um die Nachfolge. Bischof Reinhard Lettmann, dem ich für sein Wohlwollen bezüglich meiner wissenschaftlichen Laufbahn zu großem Dank verpflichtet bin, stellte mich frei. Um das

²³ Marcus George Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1971, 236.

Habilitationsverfahren noch abschließen zu können, wurde ich erst zum Sommersemester 1984 zum Lehrstuhlvertreter (mit allen Rechten und Pflichten) ernannt und dann ab 1.7. 1985 um ordentlichen Professor. Die ersten zwei Jahre war ich natürlich mit der Vollendung der Habilitation und dem ersten Vorlesungszyklus mehr als ausgefüllt. Trotz der Belastung hat es mir Freude gemacht, und ich frage mich heute noch, wie ich das alles geschafft habe, wobei es damals noch keine Computer gab. Danach wurde ich dann für zwei Jahre zum Rektor gewählt (und in dieser Zeit begann auch die Ausstattung der Fakultät mit Computern).

Das Erzbistum Paderborn hatte damals noch einen Anteil in der DDR, aus dem dann später das selbständige Bistum Magdeburg wurde. Dreimal war ich im Winter in Magdeburg zur Priesterfortbildung und erlebte die DDR somit auch real von innen. Außerdem pflegte der Erfurter Kollege Wilhelm Ernst in den Jahren, in denen kein Moralthekologenkongress war, im September eine kleine Tagung in Erfurt zu organisieren, an der ich gerne teilnahm. Man lernte auch die Kollegen von den andern theologischen Fächern kennen; unter ihnen traf ich auch Heinz Schürmann wieder. Offiziell handelte es sich dabei immer um einen privaten Besuch: Man wurde von einem Katholiken aus Erfurt, den man natürlich nicht kannte, eingeladen. Natürlich wussten die DDR-Behörden, was gespielt wurde; aber es wurde geduldet. Zum Glück gab es beim Grenzübertritt nie Probleme für mich.

Irgendwann während des Rektorats in Paderborn erhielt ich einen Anruf von Albert Biesinger, Religionspädagoge in Salzburg, ob man mich bei der Neubesetzung der moraltheologischen Professur berücksichtigen dürfe. Ich wusste schon, dass Günter Virt von Salzburg nach Wien wechseln würde. Ich wollte mich aber nicht bewerben, da ich ja erst kurz in Paderborn war und mich dort wohlfühlte, auch wenn ich dort nicht unbedingt bis zu meinem Ruhestand bleiben wollte. So wurde ich dann auf dem Wege der „amtswegigen Nachforschung“ berücksichtigt und zu einer Gastvorlesung eingeladen. Ich war gar nicht unglücklich, dass ich nicht auf den ersten Platz kam, da ich nicht so schnell von Paderborn weg wollte. Bezüglich des Erstplazierten gab es Probleme in Rom, und als diese nach längerer Zeit behoben wurden, sagte der Kandidat ab.²⁴ Somit erging das Angebot an mich. Nach einigem Zögern sagte ich zu, zum einen, weil ich mein Leben bis auf das eine Jahr in Tübingen nur in Westfalen verbracht hatte und andere „Tapeten“ mir gut tun würden, zum andern, weil man im Professorenberuf nie weiß, ob sich noch andere Gelegenheiten ergeben. Vor dem Wechsel nach Salzburg stand mir noch ein Forschungssemester zu, das ich in Cambridge verbrachte; dort entstand mein Buch „Vom Nutzen der Gerechtigkeit“.²⁵

²⁴ Vgl. dazu Volker Eids Darstellung in Band 2 dieser Reihe, 148f.

²⁵ Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br. 1992.

Salzburg

Mit dem Dienstantritt in Salzburg 1989 wurde ich automatisch österreichischer Staatsbürger; da ich die Staatsbürgerschaft nicht beantragt hatte, verlor ich die deutsche nicht; da Österreich noch kein EU-Mitglied war, war das für mich angenehm. Die deutsche Vereinigung erlebte ich somit aus dem Ausland. 1991 konnte ich dann beim Moraltheologenkongress in Erfurt die Veränderungen nach der Wende erleben.

Die neunziger Jahre waren in Österreichs Kirche geprägt von den verheerenden Auswirkungen der römischen Personalpolitik für Österreich. Der angerichtete und nicht wiedergutzumachende Schaden zeigte sich nicht nur in den Kirchenaustrittszahlen, sondern auch im massiven Autoritätsverlust speziell der Bischöfe und der Bischofskonferenz. Die Groer-Affäre und später der Skandal von St. Pölten haben diese Politik endgültig desavouiert. Die Ernennung von Erzbischof Eder kurz vor meinem Wechsel nach Salzburg hatte mich natürlich auch zögern lassen, den Ruf anzunehmen. Ich habe dann aber keine Probleme gehabt, auch nicht mit meinen Schriften, obwohl ich doch eine teleologische Theorie vertrete und in meinem Buch „Du sollst nicht töten“ einige Probleme und Inkonsistenzen des traditionellen Tötungsverbots (und damit etwa auch der Enzyklika *Evangelium Vitae*) aufgezeigt habe.

In meinen 23 Jahren in Salzburg habe ich über diverse Themen geschrieben, etwa: Biblische Ethik, Vergebung, Korruption, Terrorismus, Gewissen, Bioethik, Normierungstheorie, Rechte. Bei einem Thema bin ich eher zufällig „hängen geblieben“, dem Tötungsverbot, wie schon angedeutet. Daraus ergab sich das Buch „Du sollst nicht töten“, das in zwei Auflagen erschienen ist.²⁶ Meine biblischen Beiträge konnte ich zusammenfassen in dem Buch „Was sollen wir tun?“²⁷, einige Beiträge zu Normierungstheorie, Gewissen etc. in dem Buch „Gewissen und Verantwortung“²⁸. Diese Bücher erschienen in den „Studien zur Theologischen Ethik“. Deren Herausgeber Adrian Holderegger (Fribourg) wurde ungefähr zur selben Zeit emeritiert wie ich selbst. Aus diesem Anlass haben wir gemeinsam den Band „Teleologie und Deontologie“ herausgegeben.

Die Tagungen der Societas Ethica habe ich meistens besucht und war –mit einer Unterbrechung - drei Perioden von vier Jahren im Vorstand. Auch an den Tagungen der amerikanischen Society of Christian Ethics in den USA habe ich häufig teilgenommen. Des Weiteren war ich auch in der „Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie“ aktiv,

²⁶ Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br. 2000 und 2008.

²⁷ Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br. 2005.

²⁸ Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br. 2009.

eine Periode auch als Sprecher der österreichischen Sektion und damit im Kuratorium. Dreimal nahm ich den 1990-er Jahren an von S. Privitera organisierten Tagungen zum Thema „Etica professionale“ teil und lernte dabei u.a. Giuseppe Trentin (Padua) kennen, der meine Dissertation (lobend) rezensiert hatte; meine Verbindung mit Padua dauert bis heute. Bei einer dieser Tagungen ging es um ethische Codizes für bestimmte Berufe. Damals fiel noch keinem auf, dass es das für Priester bzw. pastorale Berufe nicht gab. Als ich dann später den Entwurf eines solchen Codex im Buch eines amerikanischen Kollegen fand, wurde mir erst bewusst, dass das Sinn machte. Da wir eine gute Kooperation zwischen den österreichischen Kollegen hatten und auch regelmäßigen Kontakt mit zwei Bischöfen, trug ich dies Anliegen in diesem Kreis vor, und wir beschlossen, selbst einen Entwurf in Anlehnung an den amerikanischen Text zu erstellen. Wir schickten diesen²⁹ an Priesterräte und andere pastorale Räte und Verantwortliche und waren erstaunt über die überwiegend positive Aufnahme. Dies geschah, bevor der Missbrauchsskandal in Gang kam, der dann diesem Anliegen eine zusätzliche Aktualität gab. Interessant war, dass Skepsis bis Ablehnung vor allem von jüngeren konservativen Priestern kam. Ein anderes Ergebnis dieser Zusammenarbeit war eine Stellungnahme zum Thema „Sterben zulassen“.³⁰ Durch eine Ansprache Johannes Paul II. und einige Fälle (Schiavo, Englaro) war der Eindruck erweckt worden, künstliche Ernährung und Beatmung seien unter allen Umständen bis zum Schluss sittlich verpflichtend. Wir traten dem entgegen im Bewusstsein, dass hier ein Widerspruch zur moraltheologischen Tradition vorlag. Kritische Reaktion war auch gefordert auf den Katechismus der Katholischen Kirche und die Enzyklika *Veritatis Splendor*, vor allem weil hier höchst unterschiedliche Probleme bzw. Lehrstücke vermengt wurden: Quellen der Moralität, sittlich richtig und falsch, Teleologie und Deontologie, *optio fundamentalis*.³¹

Schließlich muss ich meine Verbindungen zu Schweden erwähnen. Im Rahmen einer Tagung der Societas Ethica fragten mich Kollegen aus Uppsala, ob ich nicht Lust hätte, zwei Monate als Gastprofessor in Schweden zu verbringen. Nach Klärung der Freistellungsmöglichkeiten sagte ich gerne zu und verbrachte im Frühjahr 1996 zwei Monate

²⁹ Ethikkodex professioneller Seelsorger (zusammen mit Sigrid Müller, Michael Rosenberger, Walter Schaupp): Stimmen der Zeit Bd 227 Jg. 134 (2009) 447-458.

³⁰ Sterben zulassen (zusammen mit Stephan Leher, Michael Rosenberger, Walter Schaupp, Günter Virt): ZME 53 (2007) 295-298 (auch in: ThPQ 155 [2007] 305-308).

³¹ Vgl. vor allem: Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in: D. Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“, Freiburg 1994 (= Quaestiones Disputatae 153), 88-109; Vor der Wahl von K. Woytila zum Papst verglich übrigens ein polnischer Moraltheologe dessen normativen Ansatz mit dem Schüllers. Er meinte, „daß ... beide zitierte Autoren verwandte Ansichten vertreten. Die Unterschiede betreffen ihre Ausdrucksweise und ihre Akzentuierung.“ (A. Szostek, Zur gegenwärtigen Diskussion um den Utilitarismus, in: J. Piegsa/H. Zeimentz [Hg.], Person im Kontext des Sittlichen, Düsseldorf 1979, 82-95, hier 87).

in Uppsala. Man hat mir dabei viel Zeit für eigene Forschung gelassen. Neben zwei Vorträgen und einigen Seminarsitzungen stand ich Studierenden zur Beratung für ihre Forschungsprojekte zur Verfügung. Ich beschäftigte mich ein wenig mit der Rede von Rechten in der Ethik, wozu dann später drei Beiträge erschienen sind. Zu der Zeit arbeitete auch der damalige Kollege von Tartu an seiner Qualifikation in theologischer Ethik; ihm verdanke ich eine Einladung zu einer einwöchigen Gastprofessur 1997 in Estland. Die Zeit in Uppsala habe ich mir in äußerst angenehmer Erinnerung. Von Carl Henric Grenholm erhielt ich im Herbst 2000 die Anfrage, ob ich die Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät annehmen würde. Ich habe natürlich gern zugesagt und war glücklich über diese Würdigung meiner Arbeit. Im Februar 2001 war es dann so weit. Nach diversen Begegnungen und Bewirtungen erlebt man die feierliche „Liturgie“, mit der in Schweden Promotionen gleichzeitig für alle Fakultäten vollzogen werden (und für die am Abend vorher geübt werden muss). Von der Theologischen Fakultät bekam neben mir Karen Lebacqz aus den USA diese Würde; natürlich verbindet uns dadurch eine entsprechende Freundschaft.

Während ich vor der Salzburger Zeit im Urlaub meist Mittelmeerländer bereist hatte, zog es mich danach in die weitere Welt; schließlich hat Salzburg selbst etwas italienisches Flair. Es freut mich, dabei auch Länder bereist zu haben, in die man jetzt nicht mehr fahren kann, wie Syrien und Jemen. Auf Grund der neuen Situation wird sich die Moraltheologie wohl auch verstärkt mit den Themen Krieg und Terrorismus befassen müssen.