

---

# CHRISTLICHE INDIVIDUAL- UND SOZIALETHIK IM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

Werner Wolbert

In der katholischen Moraltheologie gab es, vor allem im deutschsprachigen Raum, in den 70-er und 80-er Jahren des letzten Jahrhunderts eine Diskussion über das *Proprium* einer christlichen Ethik.<sup>1</sup> Solches suchte man vor allem in als hart oder «radikal» erscheinenden Forderungen wie Feindesliebe oder dem Scheidungsverbot.<sup>2</sup> In dieser spezifischen Form wird solche Position heute kaum noch vertreten. Dabei ging es nicht nur um die spezifischen Inhalte, sondern mindestens implizit auch um die Implikationen dieser Frage für die Kompetenz des kirchlichen Lehramts. Falls bestimmte Forderungen nur vom Glauben her begründbar wären, ergäbe sich auch eine unmittelbare Zuständigkeit des Lehramts mindestens in bestimmten Fragen der Ethik, andernfalls nur eine subsidiäre Kompetenz.<sup>3</sup> Wohl auch auf Grund der Trennung beider Disziplinen im deutschsprachigen Raum wurde diese Frage praktisch nur im Bereich der Individualethik diskutiert. Ganz anders im protestantischen Raum. Über das Verhältnis von Individual- und Sozialethik liest man bei Martin Honecker:

Den Gesichtspunkt dieser Unterscheidung artikuliert auf ihre Weise auch die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre in der Unterscheidung von Christperson und Weltperson, von Person für sich und Person für andere.<sup>4</sup>

Damit gehen in diese Unterscheidung spezifisch protestantische Prämissen ein. Auch die Frage nach dem *Proprium* stellt sich anders, wie im Folgenden am Beispiel eines lutherischen Ethikers skandinavischer Provenienz demonstriert werden soll.<sup>5</sup>

---

1 Dabei wurde allerdings fast nie zwischen dem *Proprium* einer christlichen und einer theistischen Ethik unterschieden.

2 Für diese Position stehen vor allem die Namen Hans Rotter und Bernhard Stoeckle.

3 Vgl. J. RATZINGER/H. SCHÜRMAN/H. U. VON BALTHASAR, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975. B. SCHÜLLER, *Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion*, in: DERS., *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 3–27

4 M. HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990, 9.

5 Diese Wahl beruht auf zufälliger Lektüre, aber auch persönlicher Bekanntschaft. Im Übrigen wäre auch für katholische Ethiker die folgende Beobachtung von Dietz Lange über die deutsche und schweizerische protestantische Ethik nach 1945 zu beachten (D. LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive*, Göttingen 1992, 102): «daß die ethische Diskussion aufs Ganze gesehen sehr wenig außerdeutsche Anregungen verarbeitet hat; außer einigen Gedanken Knud Eiler Løgstrups waren es fast nur radikale Positionen wie die Theologie der Revolution und die Theologie der Befreiung, die in nennenswertem Umfang rezipiert wurden». Und weiter: «Etlche der in anderen Län-

### 1. Modifizierter Kontextualismus

In einem Beitrag zu einem kleinen Symposium in Salzburg vertrat Carl-Henric Grenholm 2006 die These, christliche Ethik unterscheide sich in ihrem Inhalt zum Teil von einer humanistischen Ethik («Christian ethics has a content which is partly different from the content of ethics in humanism»).<sup>6</sup> Diese These ist im Sinne eines modifizierten Kontextualismus gemeint, gemäß dem wenigstens einige Argumente zur Rechtfertigung ethischer Konzeptionen von unserem kulturellen Kontext und unserer Tradition abhängen. Diese These passt in den Kontext des Postmodernismus, der eine Herausforderung nicht nur an Humanismus und Aufklärungsphilosophie darstellt, sondern auch an (katholischen) Naturrechtstheorien, von deren theologischen Vertretern er Jean Porter<sup>7</sup> und Bruno Schüller erwähnt. Für Schüller gelte, dass es keinen einzigartigen christlichen Beitrag zum Inhalt normativer Ethik gebe; diese mahne zum Tun dessen, was schon als richtig erkannt sei.<sup>8</sup> Gegen den Kognitivismus, Realismus und ethischen Universalismus Schüllers beschreibt Grenholm zunächst die postmoderne Position mit Bezug auf Zygmunt Bauman:

1. Moralität sei «beyond reason in the sense that it is not based on any general principles, which are rationally justified».
2. Postmoderne meine Moralität ohne Ethik («to live without moral principles and ethical rules»).
3. Es gibt keine gemeinsame menschliche Natur; der Mensch ist eine soziale Konstruktion.
4. Auch moralische Werte sind sozial konstruiert (gegen einen ethischen Realismus).
5. In einer pluralistischen Gesellschaft gibt es keine gemeinsame Moral.<sup>9</sup>

Grenholm macht nun gleichsam aus der postmodernen Not eine theologische Tugend. Gegen eine vernunftbasierte Ethik wendet er – gut lutherisch – ein, auf Grund der Sünde habe der Mensch nur ein begrenztes Verständnis von gut und

---

dern entwickelten Konzepte könnten viel dazu beitragen, die Radikalismen der letzten Jahrzehnte und die ebenso unsinnige Alternative von theologischer Tiefe und pragmatischer Ethik zu überwinden.»

6 C.-H. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, in: SaThZ 10 (2006) 191–207, 207.

7 J. PORTER, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999.

8 Grenholm bezieht sich auf B. SCHÜLLER, *Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion*, in: DERS., *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 3–27; er stützt sich allerdings auf die englischen Ausgabe des Buches (*Wholly human*, Dublin 1986).

9 Vgl. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, 197 f. Er stützt sich auf Z. BAUMAN, *Postmodern Ethics*, Oxford 1994, konkret auf die schwedische Ausgabe (*Postmodern etik*, Göteborg 1995) und einen Aufsatzband *Skärvor och fragment* (Scherben und Fragmente), Göteborg 1997.

richtig. (Interessant wäre hier freilich speziell die Frage nach richtig und falsch, nämlich welches Verständnis denn der Sünder von seiner Sünde vor der Konfrontation mit der christlichen Botschaft und danach hat.) Da moralische Konzepte innerhalb unterschiedlicher Traditionen und sozialer Konzepte entwickelt würden, sei für Christen ihr Glaube dieser Kontext. Die Moral gehört damit nicht nur zum ersten Glaubensartikel (Schöpfung), sondern auch zum zweiten und dritten (Christologie, Eschatologie). Grenholm wendet sich aber auch gegen die radikale Position von Stanley Hauerwas, für den alle moralischen Urteile für den Christen auf Offenbarung beruhen. Grenholm vertritt eine mittlere Position, «according to which ethics is based upon both reason and revelation»<sup>10</sup>. Einige Argumente zur Rechtfertigung moralischer Konzepte könnten auf menschlicher Erfahrung und vernünftiger Überlegung basieren, andere auf der Offenbarung in Christus. Er beruft sich dabei auf den reformierten amerikanischen Ethiker James Gustafson.<sup>11</sup> In dem genannten Beitrag gibt Grenholm allerdings keinerlei Beispiele für die beiden Argumente, und es wäre interessant, Vertreter verschiedener Konfessionen und Traditionen raten zu lassen, was gemeint sein könnte; die Antworten wären vermutlich recht unterschiedlich. Grenholms Antwort auf diese Frage findet sich in einem im Anschluss zu kommentierenden späteren Beitrag.

Die mit diesem zweiten Punkt zusammenhängenden erkenntnistheoretischen Fragen können hier auch nicht im Ansatz erörtert werden. Dass in der katholischen (deutschsprachigen) Diskussion die kontextualistischen Positionen eines MacIntyre oder Hauerwas bisher wenig Anhänger gefunden haben, dürfte auch mit einer weniger pessimistischen Einschätzung der Vernunft zu tun haben.<sup>12</sup>

## 2. Christentum und Macht

In einem Beitrag zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums präsentiert Grenholm seine These im Kontext der unterschiedlichen Deutungen der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und der Zwei-Reiche-Lehre. Hier wird die These von einem christlichen Proprium speziell auf den Bereich der Sozialethik bezogen. Grenholm kritisiert an der gegenteiligen Position, für die die ethische Reflexion allein auf der Schöpfungslehre basiert, sie paare sich mit einer unkritischen Haltung zur politischen Macht («that the idea that moral insight is independent of the gospel and Christian faith is combined with a political ethic which is

10 C.-H. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, 200.

11 J.M. GUSTAFSON, *Ethics from a Theozentric Perspective*, Vol I: *Theology and Ethics*, Chicago 1981; Vol II: *Ethics and Theology*, Chicago 1984.

12 Vgl. K. KLOTHER, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung Christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 2010. Vgl. auch W. PALAVER/W. GUGGENBERGER, *Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche*, ZKTh 120 (1998) 257–289.

uncritical of the existing political power»<sup>13</sup>). Bemerkenswert ist hier die auf katholischer Seite eher entgegengesetzte Annahme: Hier galt gerade umgekehrt die Position einer «Glaubensethik» als eher konservativ und die «autonome Moral»<sup>14</sup> als progressiv. Allerdings bezieht sich diese Annahme nicht so sehr auf das Feld politischer Ethik.

Für konservative deutsche protestantische Ordnungstheologen – Grenholm nennt Paul Althaus, Helmut Thielicke, Ernst Troeltsch, Friedrich Gogarten und Emanuel Hirsch – gelte für den sozialen Bereich nur der Dekalog, die Bergpredigt dagegen für den ersteren. Nach Althaus kann der Maßstab der Sozialkritik «nicht die Verfassung des Reiches Gottes sein, wie z. B. die Bergpredigt sie darlegt, sondern der Schöpfungs- und Erhaltungswille Gottes hin auf sein Reich».<sup>15</sup> Die irdischen Ordnungen sind zwar «unentbehrliche Mittel unseres Lebens», sind aber «etwas anderes als die Verfassung des Reiches Gottes»<sup>16</sup>. In dieser Ordnungstheologie sei, so Grenholm, ein hierarchisches Ideal der Gerechtigkeit impliziert und eine scharfe Differenz zwischen Individual- und Sozialethik,<sup>17</sup> und diese Theologie habe keine Basis abgegeben für eine kritische Bewertung des Nationalsozialismus.<sup>18</sup> Wenn sich dagegen lutherische Ethik auch auf Christologie und Eschatologie zu gründen habe, dürfe es keine scharfe Distinktion zwischen Gesetz und Evangelium geben.<sup>19</sup>

Moderater ist Grenholms Kritik an seinem schwedischem Landsmann Gustaf Wingren, der einerseits der Ordnungstheologie kritisch gegenübersteht und betont: «Die entscheidende Verschiebung im Verständnis der Schöpfung entsteht im allgemeinen dadurch, daß man Gottes Schöpfertat auf die Vergangenheit beschränkt.»<sup>20</sup> Ein dynamischeres Verständnis der Schöpfung soll dann offener sein für eine kritische Haltung zu existierender politischer und wirtschaftlicher Macht. Andererseits wendet sich Wingren gegen die christologisch orientierte Ethik Karl Barths und betont, Christologie gebe der Ethik keine neuen Inhalte. Grenholm widerspricht nun der Annahme der «Nicht-relevanz» des Evangeliums

13 C.-H. GRENHOLM, *Law and Gospel in Lutheran Ethics*, in: C.-H. GRENHOLM/G. GUNNER (Hg.) *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene (Oregon), 91–106, 92.

14 Dieser Terminus wurde in die katholische Position eingeführt von A. AUER, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; vgl. dazu B. SCHÜLLER, *Eine autonome Moral, was ist das?*, ThRv 78 (1982) 103–106.

15 P. ALTHAUS, *Grundriß der Ethik*, Gütersloh 1953, 112.

16 Ebd. 110.

17 C.-H. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, 92.

18 Ebd. 95.

19 Ebd. 92.

20 G. WINGREN, *Schöpfung und Gesetz*, Göttingen 1960, 36.

für die Ordnung einer Gesellschaft. Lutherische Ethik könne nicht allein auf Schöpfung und Vernunft basieren, da sie so auf eine bloß legitimierende Position reduziert werde. Gegen eine patriarchalische Sicht könne Christologie mit ihrer Botschaft von der Liebe Gottes in Christus die Gleichheit aller Menschen bewusst machen und ihre politische Umsetzung fordern. Eschatologie wiederum sei eine Ressource für die Kritik existierender sozialer Strukturen. Das in der Bergpredigt aufgezeigte Ideal sei nicht in einer zeitlichen Gesellschaft zu realisieren, gebe aber eine Perspektive, in der jede vorherrschende Ordnung als unvollkommen erscheine.<sup>21</sup>

### 3. Anfragen

Das Proprium christlicher Ethik scheint damit in einer Perspektive zu bestehen, die eine kritische Distanz zu bestehenden Ordnungen, speziell zu Ungerechtigkeit und Ungleichheit ermöglicht. Hierzu seien einige Anfragen formuliert.

Zunächst scheint es mir nicht ausgemacht, dass eine Vernunft- oder Naturrechtsethik notwendig konservativ oder patriarchalisch sein muss. Schließlich hat etwa die Stoa die Gleichheit aller Menschen betont und damit einen wichtigen Impuls mindestens zur Besserstellung der Sklaven und auch der Frauen gesetzt. In der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt es schließlich, «dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind» (eig. Hervorhebung). Andererseits muss auch christologisch basierte Ethik nicht unbedingt kritisch und progressiv sein. Man lese nur in der Haustafel des 1. Petrusbriefs (1 Petr 2,18-25), die Mahnung an die Sklaven, Unrecht von ihren Herren zu erdulden; und die fünfte Antithese der Bergpredigt (Mt 5,38-42) läßt sich spontan vielleicht eher in konservativem Sinn lesen.<sup>22</sup> Aus Christologie und Eschatologie lassen sich unterschiedliche Folgerungen ziehen. Wie kommen diese Unterschiede zustande? Vermutlich auf Grund unterschiedlicher ethischer (vernunftbasierter) Prämissen.

Die zweite Anfrage betrifft die Relevanz selbst-aufopfernder Liebe in Individual- und Sozialethik. Grenholm kritisiert an den genannten Autoren: «Self-sacrificial love is not regarded as relevant in political ethics and the equality between humans before God does not apply to the secular realm.»<sup>23</sup> Aber auch zu der An-

21 Vgl. C.-H. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, 103 f.

22 Zu einer anderen Lesart vgl. W. WOLBERT, *Götzendienst und Blutvergießen. Krieg, Pazifismus und Gewaltlosigkeit in der frühen Kirche*, in: P. Chummar Chittilappilly (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*, Freiburg i. Br. 2016, 387–406, 404–406; vgl. auch K. WENGST, *Vom kreativen Rechtsverzicht. Die Auslegung des Rechts auf Schadenersatz in Mt 5,38-42*, in: M. FRANK (Hg.), *Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde*, Duisburg 1992, 35–46.

23 C.-H. GRENHOLM, *Christian Ethics Beyond Humanism*, 105.

sicht, die sich selbst aufopfernde Liebe sei gleichsam die Pointe der Individualethik, könnte man Vorbehalte anmelden. Was die Individualethik betrifft, scheint ein anderer skandinavischer Ethiker diese Ansicht zu teilen, nämlich Svend Andersen in seinem Buch *Macht aus Liebe*<sup>24</sup>, und nach seiner Ansicht auch Luther. Luther unterscheide «zwischen dem Handeln des Christen *für andere* und *für sich selbst*. Ersteres, die Nächstenliebe als Wohltun, äußert sich politisch in dem Handeln des Christen als Untertan und Herrscher»<sup>25</sup>. Privatpersonen hingegen, sofern sie wahre Christen sind, «suchen [...] nicht ihr eigenes Recht und sie widersetzen sich nicht an sie selbst verübtem Unrecht, sondern sind bereit, auch den Mantel herzugeben. Sie leiden mehr an der Sündigkeit des Übeltäters als an dem ihnen zugefügten Unrecht.»<sup>26</sup> Dabei geht für Andersen das Gebot der Nächstenliebe über die Goldene Regel als Zusammenfassung des natürlichen Gesetzes hinaus. Dazu sei kritisch nur bemerkt, dass die Didache hier offensichtlich anderer Meinung ist. Da heißt es am Anfang (1,2): «Das ist nun der Weg des Lebens: Erstens sollst du Gott, der dich erschaffen hat, lieben, zweitens deinen Nächsten wie dich selbst! Und alles, von dem du nicht willst, daß es dir geschieht, sollst du auch keinem andern tun.»

Offensichtlich gilt hier die Goldene Regel als eine Formulierung des zweiten Gebots lediglich aus einer anderen Perspektive. Für die heutige Diskussion ist nun interessant, wie Andersen von dieser Unterscheidung her eine heutige lutherische Ethik auf rawlsianischer Basis rekonstruiert. Für den politischen Bereich gilt die vernunftgemäße Forderung egalitärer Gerechtigkeit (für die Andersen also nicht den Glauben oder die Bibel bemüht), darüber hinaus gehender Altruismus gehört in den Bereich der «comprehensive doctrines»<sup>27</sup>. Während Andersen solche Lehren aus dem öffentlichen Kurs heraushalten will, will Grenholm sie offenbar gerade nicht ausgeschlossen wissen; denn christologische und eschatologische Argumente wären doch wohl dazu zu zählen

Es wäre genauer zu untersuchen, warum auf der Ebene des Konkreten gegensätzliche, einander logisch ausschließende Antworten möglich erscheinen, die sich aus denselben protestantischen Fundamentallehren herleiten. Zum Vergleich ließe sich auch die Beobachtung von H. Bedford-Strohm<sup>28</sup> anführen, dass

24 S. ANDERSEN, *Macht aus Liebe*, Berlin 2010.

25 Ebd. 40 f.

26 Ebd. 40.

27 Daraus zieht Andersen auch Folgerungen für die Bioethik. Für die Diskussion etwa um den Schwangerschaftsabbruch bedeutet die genannte Differenzierung etwa, dass die Bereitschaft zur Austragung eines Kindes u. U. zum letzteren Bereich gehört; vgl. S. ANDERSEN, *Das bioethische Problem der Abtreibung – eine lutherische Perspektive*, in: SaThZ 6 (2002) 2–11.

28 H. BEDFORD-STROHM, *Eröffnungsreferat auf dem Kongress der Internationalen Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik 2017 in Bamberg*.

biblisch orientierte Ansätze in der Ethik auf katholischer Seite eher politisch rechts, auf protestantischer Seite eher links anzusiedeln sind. Das gibt Anlass zur Vermutung, dass vor dem Rekurs auf die Bibel die jeweiligen politischen und ethischen Voraussetzungen bereits geklärt und dann in die Bibel hineinprojiziert bzw. mit Berufung auf die Bibel propagiert werden.

### Literatur

- ALTHAUS, PAUL, *Grundriß der Ethik*, Gütersloh 1953.
- ANDERSEN, SVEND, *Das bioethische Problem der Abtreibung – eine lutherische Perspektive*, in: SaThZ 6 (2002), 2–11.
- ANDERSEN, SVEND, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010.
- AUER, ALFONS, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.
- GRENHOLM, CARL-HENRIC, *Christian Ethics Beyond Humanism*, in: SaThZ 10 (2006), 191–207.
- GRENHOLM, CARL-HENRIK, *Law and Gospel in Lutheran Ethics*, in: DERS./GÖRAN, GUNNER (Hg.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene, Oregon 2014, 91–106.
- GUSTAFSON, JAMES M., *Ethics from a Theozentric Perspective*, Vol I, *Theology and Ethics*, Chicago 1981; Vol II, *Ethics and Theology*, Chicago 1984.
- HONECKER, MARTIN, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990.
- KLOTHER, KLAUS, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft. Grundlegung Christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas*, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 2010
- LANGE, DIETZ, *Ethik in evangelischer Perspektive*, Göttingen 1992.
- PALAVER, WOLFGANG/GUGGENBERGER, WILHELM, *Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 120 (1998), 257–289.
- PORTER, JEAN, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999.
- RATZINGER, JOSEPH/SCHÜRMAN, HEINZ/BALTHASAR, HANS URS VON, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Eine autonome Moral, was ist das?*, in: ThRv 78 (1982), 103–106.
- SCHÜLLER, BRUNO, *Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion*, in: DERS., *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, 3–27.
- WENGST, KLAUS, *Vom kreativen Rechtsverzicht. Die Auslegung des Rechts auf Schadenersatz in Mt 5,38–42*, in: FRANK, MATHEUS (Hg.), *Dieses Volk schuf ich mir, dass es meinen Ruhm verkünde. Festschrift für Dieter Vetter*, Duisburg 1992, 35–46.
- WINGREN, GUSTAV, *Schöpfung und Gesetz*, Göttingen 1960 (Orig. Skapelsen og Lagen, Lund 1958).
- WOLBERT, WERNER, *Götzendienst und Blutvergießen. Krieg, Pazifismus und Gewaltlosigkeit in der frühen Kirche*, in: CHUMMAR CHITILAPPILLY, PAUL (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik. Festschrift für Josef Schuster*, Freiburg i. Br. 2016, 387–406.