

Ingeborg Gabriel | Alexandros K. Papaderos | Ulrich H. J. Körtner

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen
im größeren Europa



Grünwald

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H.J. Körtner

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa

Matthias-Grünwald-Verlag · Mainz

Die Drucklegung wurde gefördert durch das Österreichische Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, die Österreichische Forschungsgemeinschaft sowie den Evangelischen Bund in Österreich.



Der Matthias-Grünwald-Verlag ist Mitglied
der Verlagsgruppe engagement

Die Deutsche Bibliothek – Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: anette.schneider.design, Gustavsburg, unter Verwendung des Bildes „Eros“ von Paul Klee, 1923, 115; Aquarell, Gouache und Bleistift auf Papier, zerschnitten und neu kombiniert, unten Randstreifen mit Aquarell und Feder, mit Gouache und Feder eingefasst, auf Karton; 33,3 x 24,5 cm; „Museum Sammlung Rosengart, Luzern“. © VG-Bild-Kunst Bonn 2005

Druck und Bindung: PbTisk s.r.o., Pribram, Tschechien

ISBN 3-7867-2568-3

INHALT

VORWORT

9

EINLEITUNG

(I. GARBIEL, U. H.J. KÖRTNER, A. K. PAPADEROS)

11

I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS) 23

0.	Einleitung	23
0.1	Den Kairos der Gnade erkennen	23
0.2	Versöhntes Zusammenleben (<i>synchoresis</i>) in Europa – die Kirche als Arche (<i>kibotos</i>)	26
0.3	Die orthodoxen Kirchen und ihr Beitrag zur Ökumene	28
1.	Erinnerung als Wegweiser und Warnung	38
1.1	Erinnerung an das Wort und die Heilstaten Gottes: <i>lethe</i> – <i>aletheia</i>	38
1.2	Die trinitarische Begründung des sozialen Ethos und Engagements	39
1.3	Aus dem sozialen Ethos und Handeln der alten Kirche	41
1.3.1	Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) in sozialer Bezogenheit gelesen	41
1.3.2	Der Brief an Diognet	43
1.4	<i>Akribeia</i> und <i>Oikonomia</i>	44
<i>Exkurs:</i>	Die Ethik als wissenschaftliche Disziplin in der orthodoxen Theologie	49
2.	Liturgie und Diakonie	62
2.1	Liturgisches Selbst-, Mensch- und Weltbewusstsein	62
2.2	Liturgie als Quelle der Kraft: Das Fest und die Gemeinschaft der Heiligen	66
2.3	Die Einheit von <i>Liturgia</i> , <i>Diakonia</i> und <i>Martyria</i>	67
2.4	Die liturgische Diakonie: Die Umkehrung von Rang- und Wertordnungen	68
2.5	Das orthodoxe Koinobion und die Idiorhythmie der Moderne	69
2.6	Horizontalismus versus Vertikalismus	74

3.	Mikrodiakonie und Makrodiakonie	75
3.1	Der „Geringste“ und sein persönliches Leid	76
3.2	Das Kreuz Christi und die „Gekreuzigten“ der Erde	77
3.3	Die sozialstrukturierte Sünde: Das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung	79
3.4	Wirtschaft, Konsum und Askese	82
3.5	Der Dienst der orthodoxen Kirche an Friede und Gerechtigkeit heute	92
<i>Exkurs:</i> Die Orthodoxe Akademie Kretas (OAK): ein Novum in der orthodoxen Kirche		97
4.	„Die Heiligen in der Versuchung der Macht“	112
4.1	Kirche und Staat in der orthodoxen Tradition	112
4.2	Kirche und Staat: aus der neugriechischen Erfahrung	116
4.3	Pluralismus und Chancen der <i>Symphonia</i>	117
4.4	Wenn der Staat die Kirche ins soziale Abseits drängt	119
5.	Der Andere als eschatologisches Kriterium	122
5.1	Von Angesicht zu Angesicht	122
5.2	Andersartigkeit und Identität	123
5.3	Die <i>Synchoresis</i> in der Andersheit	125

II. GRUNDZÜGE UND POSITIONEN KATHOLISCHER SOZIALETHIK (I. GABRIEL) 127

1.	Was ist katholische Sozialethik?	127
1.1	Diakonie als christlicher Grundvollzug	128
1.2	Träger: Soziale Praxis – Sozialverkündigung – Sozialethik	129
1.3	Quellen: Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften	133
1.4	Gewissensbildung und soziale Reform	136
2.	Kairos und Kontext gegenwärtiger christlicher Sozialethik	137
2.1	Die <i>Zeichen der Zeit</i> : theologische Verortung von Praxis	137
2.2	<i>Zeichen der Zeit</i> im Überblick: ein Zeitporträt	140
2.2.1	Die materiellen Grundlagen: Technik und Ökonomie	140
2.2.2	Die institutionellen Grundlagen: Menschenrechte – Demokratie – Zivilgesellschaft	145
2.2.3	Die personalen Grundlagen: die fragile Freiheit des Individuums	149
2.2.4	Die moralischen Grundlagen: Humanismus aus christlicher und säkularer Inspiration	151
3.	Biblisch-theologische Grundlagen	158

3.1	Gottesebenbildlichkeit und Verantwortung	158
3.2	Gottes Solidarität und „Option für die Armen“	160
3.3	Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik	161
3.4	Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat	164
3.5	Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns	165
4.	Katholische Soziallehre: Geschichte und Positionen	166
4.1	Christlich-soziale Verantwortung: historische Perspektiven	166
4.2	Zwischen den Ideologien: von <i>Rerum novarum</i> bis zum Zweiten Vatikanum	173
4.3	Das Zweite Vatikanum: Neupositionierung und Versöhnung	176
4.4	Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung	184
4.5	Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.	186
4.6	Weltkirche – Ortskirchen	188
<i>Exkurs:</i>	Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich	191
5.	Katholische Sozialethik: Leitprinzipien	193
5.1	Die Person: „Träger, Schöpfer und Ziel“ sozialer Ordnungen	194
5.2	Gemeinwohl und Toleranz	198
5.3	Solidarität und Option für die Armen	199
5.4	Subsidiarität: Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit	201
5.5	Nachhaltigkeit: Intergenerationelle Gerechtigkeit und Eigenwert der Schöpfung	202
5.6	Versöhnung und Vollendung	204
6.	Katholische Sozialethik: Methoden	205
6.1	Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik	205
6.2	Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik	211
6.3	Sozialethik und Caritas	216
7.	Christliche Sozialethik: Überlegungen zur Zukunft	218
III.	GRUNDZÜGE UND TRADITIONEN EVANGELISCHER SOZIALETHIK (U. H.J. KÖRTNER)	227
<hr/>		
1.	Begriff und Geschichte evangelischer Sozialethik	227
1.1	Der Begriff der Sozialethik	227
1.2	Sozialethik als theologische Disziplin	229
2.	Evangelische Sozialethik im ökumenischen Kontext	233
2.1	Ökumenische Theologie und Ethik	233
2.2	Evangelium und Ethik	237
2.3	Ethischer Pluralismus und Ethik des Pluralismus	241

2.4	Evangelische Ethik und Anthropologie	242
2.5	Evangelische Ethik und Naturrecht	246
2.6	Normative und deskriptiv-hermeneutische Ethik	250
3.	Die Anfänge evangelischer Sozialethik	253
3.1	Luther und das Luthertum	253
3.2	Calvin und der Calvinismus	256
3.3	Täuferium und „linker Flügel der Reformation“	258
4.	Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert	
4.1.	Gesellschaftliche Umbrüche und die „soziale Frage“ Im 19. Jahrhundert	261
4.2	Die Lehre von den Schöpfungsordnungen	262
4.3	Neulutherische Zweireichelehre	263
4.4	Die Lehre von der Königsherrschaft Christi	264
4.5	Religiöser Sozialismus	264
4.6.	Institution und Institutionalität in der evangelischen Sozialethik nach 1945	266
5.	Gegenwärtige Tendenzen evangelischer Sozialethik	268
5.1	Evangelische Sozialethik und funktionale Systemtheorie	268
5.2	„Kirchliche Ethik“ und Kommunitarismusdebatte in der evangelischen Sozialethik	269
5.3	Sozialethik, Angewandte Ethik und Bereichsethik	270
6.	Evangelische Ethik und Kirche	272
6.1	Kirche, Demokratie und Öffentlichkeit	272
6.2	Gesellschaftliche Diakonie und prophetisches Wächteramt	273
6.3.	Öffentliche Stellungnahmen und Denkschriften der evangelischen Kirche	275
7.	Evangelische Sozialethik als integrative Verantwortungsethik	278
7.1	Der Begriff der Verantwortung	278
7.2	Rechtfertigung und Ethik	283
7.3	Freiheit, Liebe und Verantwortung	287

LITERATURVERZEICHNIS

293

VORWORT

Die Idee für die vorliegende Publikation entstand im Zuge der Entstehung des Sozialworts des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und wurde durch die Charta Oecumenica (2001) vorangetrieben und inspiriert. Ihr Ziel soll es sein, zu einem besseren Verständnis der Positionen und Argumentationsweisen der Kirchen der westlichen und östlichen Traditionen in sozialen und politischen Fragen beizutragen.

Damit ein derartiges Projekt zustande kommt, braucht es zuerst die Bereitschaft, sich auf die schwierige Aufgabe einzulassen, die eigenen Fragestellungen im Blick auf die der anderen Kirchen zu reflektieren und zusammenzufassen. Mein besonderer Dank gilt daher den Mitautoren Ulrich H.J. Körtner und Alexandros K. Papaderos, die sich trotz vielfältiger anderer Projekte der Mühe unterzogen haben, an der Erstellung eines Triptychon einer christlich-ökumenischen Sozialethik mitzuwirken. S. E. Metropolit Michael (Staikos) von Austria, der Vorsitzenden des Ökumenischen Rates der Kirchen Prof. Christine Gleixner und P. Dr. Alois Riedelsperger SJ, Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs, seien hier speziell für alle jene genannt, die das Projekt in der Folge ermutigt und unterstützt haben.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Mag. Klaus Gabriel vom Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät und Herrn Dr. Andreas Klein vom Institut für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, die gemeinsam die wichtigen Redaktionsarbeiten mit großer Genauigkeit durchgeführt und die druckfertige Vorlage des Manuskripts erstellt haben.

Frau Mag. Emmanuela Larentzakis, Herr Eckhart Schändel von der Orthodoxen Akademie und Frau Romana Bartl vom Institut für Sozialethik sei für die Korrekturarbeiten am Text gedankt.

Dem Grünewald-Verlag und vor allem Dr. Marc Kerling danke ich für die Bereitschaft, den Band in das Verlagsprogramm aufzunehmen und für die kompetente und geduldige Unterstützung bei der Ausführung.

Gewidmet ist das Buch allen jenen, die sich in vielfältiger Weise für die ökumenische Zusammenarbeit engagieren und sich darum bemühen, dass die Kirchen „im größeren Europa“ in Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens mit einer Stimme sprechen.

Wien, im Juni 2005

Ingeborg Gabriel

EINLEITUNG:
ANSÄTZE UND DESIDERATE ÖKUMENISCHER
SOZIALETHIK
(INGEBORG GABRIEL, ULRICH H.J. KÖRTNER,
ALEXANDROS K. PAPADEROS)

1. Der Auftrag der Kirchen im europäischen Integrationsprozess

Durch die Erweiterung der Europäischen Union im Mai 2004 und die geplante Aufnahme weiterer Staaten im Jahr 2007 wird die Trennung Europas entlang der ideologischen und politischen Bruchlinien des 20. Jahrhunderts endgültig überwunden. Die ursprüngliche Intention der europäischen Einigung, eine Friedensregion in Europa zu schaffen, wird so für einen Großteil des Kontinents Wirklichkeit. Den Weg dazu bilden intensive Verflechtungen zwischen den nationalen Wirtschaftsräumen, eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik und eine vertiefte Zusammenarbeit in der Justiz, wie sie das Dreisäulenmodell des Vertrags von Maastricht (1992) vorsieht. Die in den letzten Jahren intensiv geführte Identitätsdebatte zeigt jedoch, dass dies nicht ausreicht, um die Zukunft Europas zu gestalten. Denn – so der britische Historiker Th. G. Ash – „es gibt den Ort, den Kontinent, die politische und ökonomische Wirklichkeit, und es gibt Europa als Idee und Ideal, als Traum, als Projekt, als Prozess ... Die ‚Europäische Union‘ ist selbst ein Ausdruck dieses Idealismus.“ (Ash 1999, 336). Als Idee und Ideal verdankt sich das Projekt Europa dem politischen Willen zu Versöhnung und Solidarität, der bereits sechs Jahre nach Kriegsende zur Gründung der Montanunion als Nukleus der Europäischen Gemeinschaften führte. So schreibt J. Monnet, einer der Gründerväter der europäischen Einigung, in seinen Memoiren: „Der Beginn Europas war eine politische, mehr aber noch eine moralische Vision“ (Monnet 1988, 497). Diese geistige und moralische Innendimension zu stärken und so eine „europäische Lebensform“ (J. Habermas) zu finden, die die kulturellen, sozialen und politischen Errungenschaften Europas unter den neuen Bedingungen wie Globalisierung, des Übergangs zur postindustriellen Gesellschaft u.Ä. weiter entwickelt, ist heute die zentrale Aufgabe.

Das vereinte Europa stellt ein neues politisches Gebilde dar, für dessen Schaffung auf keinerlei Vorbilder zurückgegriffen werden kann. Gerade deshalb kommt für seine Entstehung der „politischen Phantasie“ besondere Bedeutung zu. Diese aber ist eine Sache der Ethik und Spiritualität von Einzelnen, Intellektuellen, weltanschaulicher Gruppierungen, vor allem aber auch der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Ausdrücklich bekennt sich die EU-Verfassung „in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags

der Kirchen und Gemeinschaften“ zu einem „offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen“ (Art. II-51 [3]). Unbeschadet der weltanschaulichen Neutralität des modernen demokratischen Rechtsstaats und der Trennung von Kirche und Staat, Politik und Religion, ist man sich heute dessen bewusst, dass Religion keineswegs nur Privatsache, sondern auch ein kultureller und politischer Faktor ist. Nach einem vielzitierten Wort des deutschen Verfassungsrechtlers E.-W. Böckenförde lebt der freiheitliche, säkularisierte Staat von geistigen und moralischen Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann (Böckenförde 1992, 112). Das gilt in entsprechender Weise von der Europäischen Union, die im Begriff ist, sich zu einem staatsähnlichen Gebilde zu entwickeln. Umstritten ist allerdings, wieviel Religion der säkulare Staat nicht etwa nur für seinen Werthehaushalt braucht, sondern auch, wieviel Religion er verträgt. Auch gehen die Ansichten darüber auseinander, welche tragende Rolle das Christentum, unbeschadet seiner historischen Bedeutung für das Erbe Europas, in der Zukunft spielen soll. Das Ringen um die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel der Europäischen Verfassung hat gezeigt, wie kontroversiell derartige Diskussionen über die geistigen Grundlagen Europas – aber gerade deshalb auch, wie wichtig – sie sind.

Den christlichen Kirchen kommt in diesem Ringen um die geistigen Fundamente und tragfähige Zukunftsvisionen eine wichtige Rolle zu. Als Basisinstitutionen, die die geistigen und moralischen Überzeugungen ihrer Mitglieder nachhaltig bestimmen, und als größte zivilgesellschaftliche Akteure vor allem auch im sozialen und karitativen Bereich sind sie für die Integration Europas unverzichtbar. Dies bedeutet keine Funktionalisierung ihres religiösen Auftrags, der jedoch unauflösbar mit der Verpflichtung zu einer Mitgestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse verknüpft ist. Gottes- und Nächstenliebe können nicht getrennt, sondern nur zusammen verwirklicht werden, denn „Gottes Heilshandeln und die Humanisierung der Welt sind untrennbare Größen“ (Korff 1988, 1287).

Um gehört zu werden und ihre meinungsbildende Kraft und ihren Einfluss als soziale Akteure geltend zu machen, müssen die Kirchen in sozialen Belangen in ökumenischer Verbundenheit sprechen und handeln. Dies nicht nur aus Gründen der Effizienz, da angesichts der Komplexität der sozialen Wirklichkeit eine Arbeitsteilung von Nutzen ist, sondern zuerst und vor allem um ihrer Glaubwürdigkeit willen.

Die konfessionellen Spaltungen, die im Westen zu Religionskriegen führten, sind tief im kollektiven Gedächtnis Europas verankert und stellen ein historisches Trauma dar, das noch nicht überwunden ist – auch dies haben die erhitzten Diskussionen um die Erwähnung des religiösen Erbes in der Präambel der Europäischen Verfassung gezeigt. Ebenso gibt es eine Kluft zwischen dem Osten und dem Westen Europas und – damit verbunden – zwischen den Ost- und Westkirchen.

Für Samuel Huntington zieht sich eine kulturelle Bruchlinie durch Europa, die entlang des Einflussbereiches der Westkirchen und der Orthodoxie verläuft (Huntington 1993), und seiner Ansicht nach eine der wesentlichen Ursache für die Balkankriege war. Die Zuordnung der Orthodoxie zu einem eigenen Kulturkreis im Sinne Huntigtons überbewertet offenkundig die Differenzen zulasten der Gemeinsamkeiten. Doch bestehen tatsächlich Barrieren und Schranken zwischen dem Westen und dem Osten Europas, die sich auch im Verhältnis der Kirchen lange Zeit widerspiegelten. Die Westkirchen blendeten das ostkirchliche Erbe weitgehend aus oder rezipierten es in selektiver Weise. Diese Abkapselung und Halbierung des christlichen Erbes wurde nicht als jener Verlust wahrgenommen, den sie tatsächlich darstellt. Es ist ermutigend zu sehen, dass sich in dieser Hinsicht eine Änderung abzuzeichnen beginnt.

Von Seiten der Ostkirchen hingegen ist das Bild des Westens vielfach negativ geprägt. Die Eroberung Konstantinopels durch den Islam (1453) und seine frühere Unterwerfung im Zuge des Vierten Kreuzzugs (1204) durch die Lateiner stellen bis heute – im Westen weitgehend vergessen – traumatische kollektive Erinnerungen dar. Die hegemoniale Stellung der westeuropäischen Kultur in den letzten Jahrhunderten hat dieses Misstrauen weiter vertieft. Aufgrund der langen Zeit unter islamischer Herrschaft, aber auch aufgrund der Verfolgungen durch die kommunistischen Regime, die vor allem in traditionell orthodoxen Ländern die Existenz der christlichen Kirchen bedrohte, sind andere kulturelle Voraussetzungen entstanden. Während im Westen die säkularen Werte der Aufklärung – und ihre Attacken gegen das Christentum – die zentrale intellektuelle Herausforderung für Theologie und Ethik darstellten, waren dies in der orthodoxen Welt der Islam und der Marxismus.

Diese Gräben der Geschichte zu überbrücken und die je eigenen Erfahrungshorizonte für die Gegenwart zu entschlüsseln, stellt heute die entscheidende Herausforderung dar. Denn um „geistige Brücken der Einigung zwischen den Völkern“ – so der Titel einer Erklärung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) von 1997 – zu schlagen, bedarf es zuerst des Brückenbaus zwischen den Kirchen selbst. Dies setzt eine Anerkennung der historisch gewachsenen Pluralität voraus, die zugleich ein Zeichen dafür darstellt, dass die Kirchen die Lektion der Toleranz gelernt und die Fähigkeit zum Umgang mit Pluralität im binnenkirchlichen Bereich entwickelt haben. Dies bildet die Voraussetzung dafür, dass das neue Interesse an der Religion und ihrem Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann. Ein positives Zeichen in diese Richtung ist die ökumenische Sozialverkündigung, die in den letzten Jahren beachtliche Fortschritte gemacht hat.

2. Ökumenische Sozialverkündigung in Europa: Etappen eines Durchbruchs

Die Theologen (einschließlich der Sozialethik) des 19. und 20. Jahrhunderts waren ebenso wie die sozialen Verbände konfessionsspezifisch organisiert. Ein erster Ansatz für die Überwindung der Spaltung war die Bewegung für Praktisches Christentum, die aus der christlichen Friedensbewegung vor dem Ersten Weltkrieg hervorging und in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Zusammenarbeit in sozialetischen Fragen zu ihrem Hauptanliegen machte. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel regte in einem Schreiben von 1920 im Anschluss an die Gründung des Völkerbunds eine Kooperation der Kirchen in sozialen Belangen an. Der 1948 gegründete Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) bezog vor allem seit den sechziger Jahren – vorangetrieben durch die Entkolonialisierung und die Stimmen aus den Kirchen der Dritten Welt – Stellung zu Gerechtigkeitsfragen (W. Stierle/D. Werner/M. Heider 1996). Das Zweite Vatikanische Konzil brachte dann auch in der katholischen Kirche die Wende. Durch das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* (1964) wurde die Einheit der christlichen Kirchen zu einem zentralen Anliegen der katholischen Kirche. Die Formulierung gemeinsamer Positionen zu sozialetischen Fragen und eine „stärkere Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls“ (UR 7) werden darin als für die Gesellschaft unverzichtbar bezeichnet, sowie als Mittel zur Förderung der Einheit unter den Christen (UR 12).

Dennoch sollte ein Vierteljahrhundert vergehen, bis die ersten gemeinsamen ökumenischen Erklärungen zu sozialen Themen verabschiedet werden konnten. Der Grund dafür war zum einen das ideologisch polarisierte Klima der sechziger und siebziger Jahre, das es (auch innerhalb der Kirchen selbst) schwierig machte, zu gemeinsamen Positionen zu finden. Es zeigte sich aber auch, dass der Grundsatz „Die Lehre trennt, der Dienst eint“ nur teilweise gültig ist. Theologische Schwierigkeiten mussten zunächst ausgeräumt werden, um eine gemeinsame Sprache in sozialetischen Fragen zu finden. Dies gelang – trotz aller Brüche in der Argumentation – in der Erklärung der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel *Friede in Gerechtigkeit* (1989) und der vorangegangenen Erklärung von Stuttgart *Gottes Gaben – Unsere Aufgabe* (1988). Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung von Graz (1997) stand unter dem Titel *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens* und baute auf dieser Basis auf. Innerhalb weniger Jahre gelang so ein Durchbruch hin zu einer ökumenischen Sozialverkündigung. Den Anstoß für Basel gaben – dies soll nicht vergessen werden – die „Friedenskirchen“ (Quäker, Mennoniten u.a.), die in der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 angesichts der akuten Bedrohung des Friedens durch einen Atomkrieg ein Friedenskonzil aller christlichen Kirchen gefordert hatten. Die Idee wurde zwar aufgrund dogmatischer Bedenken in

„konziliaren Prozess“ umgetauft, was jedoch inhaltlich keinen Unterschied machte.

Dass dieser Prozess auf europäischer und nationaler Ebene in den folgenden Jahren eine starke Dynamik entwickeln konnte, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass – auch aufgrund des Zusammenbruchs der kommunistischen Regime – ein neuer Ruf nach Ethik laut wurde. Dieses neu erwachte Interesse an sozialetischen (und später insbesondere an bioethischen) Fragestellungen hat dazu beigetragen, dass die Christen und ihre Kirchenleitungen, aber auch die Theologen zu einem gemeinsamen Aufbruch als Antwort auf ein immer stärker empfundenes Defizit im Bereich der humanen Ziele zusammenrückten (Hengsbach 2001, 7). Das Neue an Basel – und den folgenden Dokumenten – war nach K. Raiser, dem damaligen Generalsekretär der ÖRK, dass erstmals „die ethischen Herausforderungen als eine Anfrage an das Kirche-Sein von Kirche verstanden wurden“ (Raiser 1997, 148). Dies auf der Grundlage einer Spiritualität, die eine neue Weltsicht als „Antwort auf Gottes lebensschaffende Gegenwart“ hervorbringt und „in Gottesdienst und Nachfolge, im Sakrament des Altars wie im Sakrament des geschwisterlichen Teilens erfahren wird.“ (Raiser 1997, 152).

Diese enge Verbindung von geistiger Innendimension, sozialem Bewusstseinswandel und Einsatz für Gerechtigkeit entspricht besonders einem Grundanliegen der orthodoxen Kirchen, das von ihnen auch eingemahnt worden war. Die Förderung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung, der Umweltverträglichkeit des Wirtschaftens, der Versöhnung angesichts historischen Unrechts und die Verurteilung jeder Art von Menschenrechtsverletzungen, der Diskriminierung von Frauen und Angehörigen anderer Rassen wird in allen Dokumenten formuliert, sowohl im Sinne einer Selbstverpflichtung der Kirchen und der Christen als auch als Aufruf an die europäische Gesellschaft und Politik.

Die Ökumenische Weltversammlung von Seoul 1990 zeigte dann die tiefen Gegensätze im Hinblick auf Fragen der internationalen Gerechtigkeit auch innerhalb der Kirchen. In diesem Bereich wären heute neue Impulse der europäischen Kirchen besonders dringlich, nicht nur um das Projekt Europa „zum Beispiel für die ganze Menschheitsfamilie“ (COMECE 1997, Nr. 2) zu machen, sondern auch um der historischen Verantwortung zur Versöhnung angesichts des Unrechts des Kolonialismus Rechnung zu tragen und zur Verständigung der Kulturen beizutragen.

Die im Frühjahr 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) im Anschluß an eine Handlungsempfehlung von Graz unterzeichnete *Charta Oecumenica* bildet das Grundlagendokument für die weitere Arbeit. Ihr Untertitel „Leitlinien für eine wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa“ zielt auf eine auf Kontinuität hin angelegte ökumenische Kooperation in der Zukunft, vor allem auch im sozialen Bereich. Neben der Suche nach einem Konsens in dogmatischen Fragen und der gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums

nimmt die Forderung nach gemeinsamen Stellungnahmen und praktischer Zusammenarbeit im Sozialen und Politischen als Teil der Glaubensverkündigung breiten Raum ein. Im Mittelpunkt des Engagements für die Mitgestaltung Europas sollen der Einsatz für die Würde der Person und die Versöhnung stehen (II/7). Die Integration von Ost und West, aber auch Nord und Süd, also die Verantwortung Europas für die ganze Menschheit, besonders für die Armen in der ganzen Welt, bilden weitere Eckpunkte der sozialen Selbstverpflichtung der Kirchen. Dabei überraschen weniger die inhaltlichen Aussagen der Charta; diese sind nicht neu, sondern finden sich bereits früher in den Stellungnahmen der Kirchen. Was aber bemerkenswert ist, ist die starke Betonung des Sozialen und Politischen als zukünftige Orte der Ökumene.

Auf nationaler Ebene kam den deutschen Kirchen eine Vorreiterrolle in der ökumenischen Sozialverkündigung zu. Seit 1985 wurden insgesamt sechzehn Dokumente zu ethischen Fragen gemeinsam von der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht (Schlöggl 2001). Das wichtigste stellt das 1997 verabschiedete Sozialwort des Rates der Evangelischen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* dar. Am vorbereitenden Konsultationsprozess waren siebzig ökumenische Gruppen, Verbände und Initiativen des „Ökumenischen Konsultationsnetzes“ beteiligt (vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 1997). Dieser aus den USA übernommene, prozessorientierte Ansatz, der erstmals in Europa bei der Erstellung des Sozialhirtenbriefes der Katholischen Kirche Österreichs 1990 zur Anwendung kam, bildete das Vorbild für die Konsultationsprozesse in der Schweiz und in Österreich. So wurde 2001 ein Schweizer Ökumenisches Sozialwort unter dem Titel *Miteinander in die Zukunft* veröffentlicht. In Österreich fand seit 1999 eine breit angelegte Basisbefragung statt, die zuerst in einem Sozialbericht und dann im Sozialwort des Ökumenischen Rats der Kirchen, das im November 2003 herausgegeben wurde, ihren Niederschlag fand. Mit jenen acht der insgesamt vierzehn in Österreich anerkannten Kirchen, die dem orthodoxen bzw. altorientalischen Ritus angehören, beteiligten sich erstmals auch Kirchen der östlichen Tradition an einem derartigen Konsultationsprozess auf nationaler Ebene – eine Tatsache, die über Österreich hinaus Beachtung gefunden hat.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass gemeinsame Stellungnahmen zu sozialetischen Fragen in den letzten Jahren zu einem wichtigen Ort der Ökumene geworden sind. In ihnen zeigt sich (trotz aller Krisen) die Lebendigkeit der ökumenischen Bewegung. Sie sind zugleich Antwort auf einen *kairos*, der die Kirchen dazu herausfordert, mit *einer* Stimme zu den drängenden Problemen der Gegenwart Stellung zu beziehen, indem sie die Wert- und Zielfragen europäischer Gesellschaften thematisieren und in die politischen Prozesse einbringen. Ihre Teilnahme an den sozialen Diskursen der Gegenwart sollte und kann dabei nicht unter einem Monopolanspruch stehen, den das Christentum in Europa längst verloren hat, sondern stellt einen Beitrag zu den Diskursen in der pluralistischen Gesellschaft dar, dem man widerspre-

chen, den man diskutieren und auch zurückweisen kann, der aber im Zeichen der Verständigung und Versöhnung, der Wertschätzung für die kulturellen Eigenheiten anderer, der Gerechtigkeit und des Friedens steht.

3. *Sozialethik aus ökumenischer Perspektive: ein Desiderat*

3.1 *Zum gegenwärtigen Stand*

Angesichts der Zahl und Vielfalt der Dokumente ökumenischer Sozialverkündigung und der Bedeutung, die das ökumenische und soziale Engagement in den vergangenen Jahren erlangt hat, überrascht es, dass es bisher kaum Ansätze für eine gemeinsame sozialethische Grundlagenreflexion gibt. Aufgabe einer derartigen Sozialethik aus ökumenischer Perspektive wäre es, die unterschiedlichen theologisch-ethischen Zugänge, die sich in den einzelnen Kirchen historisch entwickelt haben und aktuell diskutiert werden, darzustellen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Nun gibt es zweifellos einen gemeinsamen Grund für eine derartige Reflexion des sozialen und diakonischen Auftrags der Christen und der Kirchen: das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und damit verbunden die Fürsorge für die Armen aller Art. Dieses Wissen um die Verpflichtung zur Caritas bildete von jeher die biblische Basis, auf der sich die soziale Theologie und Ethik entfaltete. Dies geschah in den einzelnen Kirchen jedoch – als Folge der Kirchenspaltungen – weitgehend unabhängig voneinander. Die unterschiedlichen theologischen Denkstile und Argumentationsweisen wirkten auf die Art und Weise der Behandlung sozialethischer Themen zurück. Dies gilt für die traditionell stark in der Patristik verwurzelte Theologie – und damit auch Ethik – der Orthodoxie ebenso wie für die katholische Moraltheologie und Sozialethik mit ihrer Grundlage in der aristotelisch-thomistischen Philosophie und für die protestantische Sozialethik, deren unterschiedliche Ansätze auf der Rechtfertigungstheologie basieren.

Der Unterschied zwischen Ost- und Westkirchen vertiefte sich dadurch, dass die Sozialethik der Westkirchen im 19./20. Jahrhundert durch die Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren säkularen Weltanschauungssystemen (Liberalismus, Marxismus) wesentlich herausgefordert und damit auch geprägt wurde. Unabhängig davon, ob diese abgelehnt oder differenziert (und manchmal auch undifferenziert) rezipiert wurden: Die säkulare Moderne (und auch Anti-Moderne) mit ihren verschiedenen Ethiken war gleichsam der dritte Partner in allen Diskursen. Die Konfrontation mit der Philosophie der Aufklärung führte dazu, sich stärker auf den ethischen Gehalt des Christentums zu besinnen, sodass man von einem „ethischen Zeitalter des Christentums“ gesprochen hat (Tanner 1991, 381).

Inhaltlich wurden die von der politischen Philosophie vorgegebenen Themen wie Demokratie, Menschenrechte, aber auch Fragen der Wirtschaftsordnung aufgegriffen und aus christlicher Perspektive reflektiert. Wenn auch die sozi-

alethischen Bewertungen sehr unterschiedlich ausfielen, so wurden in diesen Auseinandersetzungen mit den säkularen und liberalen Ideen und der auf ihnen basierenden politischen und wirtschaftlichen Kultur des Westens doch die Grundlage für eine schrittweise Akzeptanz gelegt und die Konvergenzen zwischen den Grundwerten des pluralistischen Staates und den theologisch-ethischen Überzeugungen erkannt. Die orthodoxen Kirchen waren an diesen Auseinandersetzungen bisher nur am Rande beteiligt (vgl. Papaderos: Exkurs zu Kapitel 1). Dies ist auch der wesentliche Grund dafür, dass die „orthodoxe Kirche keine eigene Soziallehre so systematisch entwickelt hat, wie sie im Westen etwa in der kath. oder ev. Kirche bekannt ist.“ (Larentzakis 1980, 2017).

Aber auch der Dialog zwischen Ost- und Westkirchen in sozialetischen Fragen steht erst am Anfang, sieht man von den Ansätzen einer Diskussion im Anschluss an das Erscheinen der Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche im August 2000 (Uertz 2001) ab, die jedoch nicht Grundlagenfragen, sondern eine Exegese des Dokuments betraf, das hinsichtlich Genus und Inhalt in der Orthodoxie selbst nicht unumstritten ist (I. Gabriel 2004).

Diskurse über Differenzen und Gemeinsamkeiten fanden in den letzten Jahren ansatzweise zwischen katholischer und protestantischer Sozialethik statt (Klose 1993, Beestermöller 1996, Furger 1997, Langner 1998, Schlögl 2004, Schöpsdau 2004). Dabei kristallisierten sich folgende zentrale Themenkreise heraus: *erstens* das Verhältnis von Dogmatik und Ethik bzw. von biblischer und theologischer Hermeneutik. Diese Frage ist für eine Sozialethik in ökumenischer Perspektive besonders bedeutsam, da hier ein zentraler Unterschied zwischen protestantischen und orthodoxen Traditionen auf der einen und der katholischen Sozialethik auf der anderen Seite besteht. Eine Herauslösung des Ethischen aus der Theologie widerspricht dem Selbstverständnis der orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Das Denken über Soziales bzw. die Diakonie blieb hier eingebettet in die Theologie – wie dies auch in vorneuzeitlichen Theologien des Westens der Fall war, als klassisches Beispiel sei Thomas von Aquin genannt, bei dem theologische und ethische Argumentation miteinander verwoben sind. Aber auch die protestantische Tradition steht einer Trennung zwischen Dogmatik und theologischer Ethik kritisch gegenüber und führt eine verzweigte Diskussion über den Unterschied zwischen christlichem Ethos und einer allgemeinen, philosophischen Ethik.

Zweitens geht es im sozialetischen Diskurs zwischen den christlichen Traditionen um Fragen der theologischen Anthropologie. Den Ausgangspunkt bilden unterschiedliche Einschätzungen der menschlichen Natur und der Fähigkeiten der menschlichen Vernunft, als Folge einer anders akzentuierten Sicht des Verhältnisses von Natur und Gnade. Darüber hinaus ist die protestantische Anthropologie von ihrem Grundverständnis her relational, die katholische hingegen vertritt eine substantielle Sicht der Person. Die Frage nach dem „Menschenbild“ in der Orthodoxie könnte hier fruchtbare Vermittlungen erschließen. Dieser Zugang über die Anthropologie findet sich im Übrigen

auch in einem vorbereitenden Papier für eine panorthodoxe Synode von 1987 und kann so als Basis für das ökumenische Gespräch in der Zukunft dienen.

Drittens kommt der Ekklesiologie auch für die Sozialethik eine wichtige Rolle zu. Zum einen, weil in der katholischen, aber auch in der orthodoxen Tradition die sozialetische Reflexion bei der kirchlichen Gemeinschaft als Träger einer spezifischen christlichen Kultur und Praxis ansetzt. Dieser Gesichtspunkt spielt freilich auch in der neueren evangelischen Sozialethik eine wichtige Rolle. Zum anderen aufgrund einer unterschiedlichen Sicht der kirchlichen Autorität und ihrer Bedeutung für die ethisch-moralische Entscheidungsfindung des Einzelnen. So steht die Entwicklung und Argumentation der katholischen Sozialethik in enger Beziehung zur Sozialverkündigung des Lehramtes, dem sowohl hinsichtlich des Verbindlichkeitsanspruchs, also auch der Verbreitung und Rezeption eine Funktion zukommt, die über jene in den anderen Kirchen hinausgeht. Protestantismus und Orthodoxie kennen zwar gleichfalls offizielle Sozialdokumente, die jedoch für die Ausformung sozialetischer Positionen (im positiven, aber auch im abgrenzenden Sinn) keine vergleichbare Rolle spielen.

3.2 Grundlagen: Multiperspektivität, Komplementarität und vermittelte Pluralität

Wenn im Vorhergehenden ein Klärungsbedarf in einzelnen Themenbereichen angemeldet wurde, dann bedeutet dies nicht, dass es das Ziel sein kann, eine christliche Einheitsethik zu erfinden, in der die verschiedenen Traditionen eingeebnet würden. Dies wäre weder möglich noch wünschenswert. Die ethisch-theologische Debatte muss vielmehr von der *Multiperspektivität* als Grundlage ausgehen, die die unterschiedlichen Zugänge in ihrer kulturell gewachsenen Eigenart respektiert und als gemeinsames Erbe des Christentums vorweg positiv bewertet. Dies stellt weder eine Kapitulation vor der Macht des Faktischen noch eine Anpassung an post-moderne Beliebigkeit dar. Ein derartiger Ansatz hat seine Wurzeln vielmehr in den biblischen Schriften selbst, die die zentrale Inhalte des christlichen Glaubens aus verschiedenen Perspektiven vermitteln.

Die Evangelien sowie die neutestamentliche Briefliteratur enthalten je eigene Interpretationen des Christusereignisses und setzen unterschiedliche theologische und damit auch anthropologische sowie ethische Akzente. In analoger Weise können und müssen auch verschiedene Traditionen christlicher Sozialethik nebeneinander bestehen, deren Form und Argumentationsweise sich aus unterschiedlichen historischen Situationen und intellektuellen Konstellationen heraus entwickelt haben, mit dem Anliegen den diakonischen Auftrag der Kirchen in Gesellschaft und Politik zu artikulieren und in die jeweiligen Diskurse einzubringen.

Dies kann freilich nicht bedeuten, dass die sozialetischen Ansätze der einzelnen Traditionen beziehungslos nebeneinander stehen. Es geht vielmehr um

eine *vermittelte Pluralität*. Dies verlangt eine Entschlüsselung der Grundintentionen unter Kenntnis des jeweiligen kulturellen Kontextes, die dann auf ihre Inhalte befragt und in Beziehung zueinander gesetzt werden sollen. Aus diesen Prozessen der Vermittlung können neue Einsichten erwachsen und neue Positionen gewonnen werden (Ricœur 1995). Damit wird zugleich deutlich, dass Multiperspektivität als vermittelte Pluralität eng verbunden ist mit einer Anerkennung der *Komplementarität* sozialetischer Zugänge und damit ihrer Ergänzungsfähigkeit, aber auch -bedürftigkeit.

Von der Einsicht, dass „beide Betrachtungsweisen, die östliche und die westliche, komplementärer Natur sind ..., [könnte] das ganze Christentum profitieren.“ (Larentzakis 1980, 2022). So liegt die Stärke der Orthodoxie in einem – so im Westen nicht mehr möglichen – ungebrochenen Verständnis der Tradition. Die Distanz in der Zeit bildet nicht jenen „garstigen Graben“, der nach Lessing unsere Beziehung zu den Ursprüngen des Christentums erschwert. Dafür kam es jedoch nie zur intensiven und schwierigen Auseinandersetzung mit den Werten der Aufklärung und des Liberalismus, die die Sozialethik des Protestantismus und des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert nachhaltig prägten, sozialetische Denkprozesse stimulierten und jene differenzierte Beurteilungen ermöglichten, die als Grundlage für die Teilnahme an den politischen und gesellschaftlichen Debatten der Gegenwart unverzichtbar sind. Dies gilt u.a. für die Diskussionen um die säkulare politische Kultur, um Menschenrechte und Demokratie, die heute zentrale Inhalte westlicher Sozialethik bilden, ebenso wie für die Einsicht, dass nicht nur das individuelle Handeln, sondern auch die Sozialstrukturen einer ethischen Bewertung zu unterziehen sind, da durch und über sie Gerechtigkeit in der Wirtschaftsordnung, aber auch in anderen Rahmenordnungen im nationalen, europäischen und Weltmaßstab vermittelt werden kann und muss.

Das Begriffsinstrumentarium, das in diesem Zusammenhang entwickelt wurde, bedarf angesichts gesellschaftlicher Veränderungen der Anpassung, ist jedoch in sich unverzichtbar. Eine Rückkehr zu einer rein biblischen oder patristischen Argumentation würde hier einen Rückschritt bedeuten und die Kirchen kommunikationsunfähig machen. Die sozialetischen Ansätze sind aus dieser Perspektive einerseits daraufhin zu befragen, welchen Beitrag sie zur konstruktiven Bewältigung der sozialen Fragen der Zeit leisten können, zum anderen, inwieweit es mit ihrer Hilfe gelingt, aus dem Fundus der christlichen Traditionen, Perspektiven für die Zukunft aufzuzeigen. Die Positionierung auf dem Boden der Moderne stellt die einzige Option für die Kirchen dar, wenn sie ihre Botschaft vom Heilshandeln Gottes in der Welt von heute bewähren wollen, was gerade in der pluralistischen Gesellschaft nicht mit einem Verlust des eigenen christlichen Profils verbunden sein darf.

Ziel des Buches ist es, einen Überblick über die theologischen und sozialetischen Zugänge in sozialen und politischen Belangen in den westlichen – der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation – und in den östlichen Kirchen orthodoxer Tradition zu geben, um so intellektuelle Brückenschläge

zu ermöglichen und so die Diskussion um das diakonische und soziale Denken in und für Europa zu bereichern.

Der Aufbau dieses sozialetischen *Triptychons* ist systematisch-theologisch konzipiert: Im ersten Teil werden *Aspekte orthodoxer Sozialethik* (A. K. Papaderos) dargelegt und damit vor allem Ansätze aus den biblischen und frühchristlich-patristischen Traditionen sowie ihr Weiterwirken in den orthodoxen Kirchen der Gegenwart. Es versteht sich von selbst, dass damit in keiner Weise die ganze Bandbreite des sozialen Denkens in der Orthodoxie erfaßt werden konnte. Die spezifischen Zugänge in den einzelnen autokephalen und autonomen Kirchen, die sich teils auch unter ganz unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen entwickelt haben, bedürften einer eigenen Untersuchung. Im zweiten Teil findet sich eine Zusammenfassung der *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik* (I. Gabriel). Auch hier mußte eine Auswahl getroffen werden und der Überblick beschränkt sich im Wesentlichen auf die Debatten und Problemstellungen im deutschen Sprachraum. Das spezifische Profil – das gerade im Gegenüber zur orthodoxen und evangelischen Sozialethik deutlich hervortritt – besteht in einer starken philosophisch-ethischen Tradition, dem praktisch-sozialen Engagement und der Orientierung an der Kirche als Institutione. Der dritte Teil *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik* (U. H. J. Körtner) geht angesichts des gleichen Kontexts auch von ähnlichen Fragestellungen aus, behandelt sie jedoch methodisch und inhaltlich vor allem im Hinblick auf die individuelle christliche Verantwortung.

Der ehemalige Kommissionspräsident der Europäischen Union, Romano Prodi, bezeichnete in einem Vortrag in Innsbruck (10.11.2001) die Vielfalt als Reichtum und Stärke der Europäischen Union. Gleiches gilt auch für die Kirchen in ihrem sozialen Einsatz und hinsichtlich ihrer sozialetischen Traditionen.

I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (ALEXANDROS K. PAPADEROS)

0. Einleitung

0.1 Den Kairos der Gnade erkennen

„Orthodox sein heisst,
auf einem gespannten Seil tanzen“.

Dieser alte Spruch patristischer Weisheit fasst eine Glaubens- und Lebenserfahrung zusammen, die in der orthodoxen Spiritualität als *Charmolype* (*χαρμολόπη*) bekannt ist: Freude (*χαρά*) und Traurigkeit (*λύπη*) zugleich. Das gespannte Seil ist die Wirklichkeit der wegen ihrer Sündhaftigkeit betrübten und abgründigen menschlichen Existenz. Auf einem gespannten Seil kann nur der Mensch sich zuversichtlich bewegen und voll Freude „tanzen“, der auf die versöhnende und erlösende Liebe Gottes vertraut. Im Folgenden sollen einige geistige und sozialetische Aspekte dieser Erfahrung und Lebenshaltung der orthodoxen Christen dargestellt werden.

Kairos ist ein Leitwort des Neuen Testaments. Während *Chronos* (*χρόνος*) die Zeitspanne eines Geschehens bezeichnet, meint *Kairos* (*καιρός*) den rechten Zeitpunkt für eine Erkenntnis oder für ein Tun. Jesus weinte über Jerusalem und drohte die Katastrophe an, weil es die Zeit der Gnade, den rechten Zeitpunkt, eben den *Kairos*, nicht erkannte, der zum Frieden dient (Lk 19, 41ff). Die Erkenntnis des rechten Kairos setzt Weitblick und Unterscheidung voraus. So ermahnt der Hl. Paulus seine geliebte Sorgen-Gemeinde zu Korinth, die Geister zu unterscheiden (1 Kor 12, 10b). Die Fähigkeit und Kraft zu dieser Unterscheidung ist ein Charisma, eine Gabe des Heiligen Geistes „Gottes, der alles in allem wirkt“ (1 Kor 12, 6b).

Im gegenwärtigen europäischen Integrationsprozess haben die Politiker „die große und historische Aufgabe, die Einheit der Völker Europas zu organisieren in Frieden und Gerechtigkeit und Demokratie, d.h. letztendlich in Solidarität und Liebe“, wie der Ökumenische Patriarch Bartholomaios vor Jahren der Vollversammlung des Europäischen Parlaments sagte (Bartholomaios 1994, 239). Erkennen die Christen und die Kirchen Europas Zeichen eines *Kairos*, ihre spezifische Aufgabe wahrzunehmen, indem sie diesen Prozess im größer werdenden Europa nicht nur schöpferisch begleiten, sondern dazu beitragen, dass er nicht an dem Lebenssinn und den Werten vorbei geht, welche aus dem Evangelium als „lebendiges Wasser“ (Joh 4, 10) herausprudeln? Die Frage richtet sich gleichermaßen an die Gläubigen des östlichen und westlichen Christentums Europas, vom Mittelmeer bis zum Nordpol,

vom Atlantik bis zum Ural. Sie müssen gemeinsam ihre Verantwortung für die Zukunft des Kontinents wahrnehmen. Damit dies möglich wird, sollen die Christen im Westen sich dessen bewusst werden, dass Europa ohne das östliche Christentum nicht vorstellbar ist. Dies gilt zunächst für die Vergangenheit. Vieles ist zu bewältigen und zu heilen. Nötig dafür ist ein vorurteilsfreies historisches Bewusstsein. Die Geschichte Europas beginnt nicht für alle seine Völker erst mit Karl dem Großen (so Duroselle 1990). Die Wurzeln Europas liegen tiefer und sind verzweigter. Der Name Europa (*Εὐρώπη*) selbst verweist auf den Europa-Mythos. Der Etymologie nach meint Europa ein schönes (so das griechische *eu*) weibliches Wesen, das je nach der Begriffsinterpretation weitblickend oder weitschallend bzw. beides ist. Europa soll – will es diesem Namen gerecht werden und gerecht bleiben – weit und voraus blicken, also Weitblick, Einsicht und Vision haben (Papaderos 1991a, 34; 1993a, 52f).

Ohne die oft tragischen Folgen von Auseinandersetzungen und Spaltungen zu vergessen oder zu verharmlosen, sind ferner die Christen und die Kirchen Europas heute berufen, sich neu auf die tragenden Elemente ihres Christ- und Europäisch-Seins zu besinnen und ihre Treue zu diesen ihnen anvertrauten Gaben mutig zu bekennen. Bei der Gründungsversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) im Jahre 1959 hielt der Metropolit von Melita Jakobos einen Vortrag über den „Beitrag der östlichen Orthodoxie zur christlichen Kultur Europas in Vergangenheit und Gegenwart“ (Jakobus 1960, 81 ff.; Patelos 1978, 209ff, 220–230; Papaderos 1999, 74). Es war die Zeit des Kalten Krieges und der Spaltung Europas. Der Kern seiner Ausführungen war: Die Christen in Ost und West gehören trotz aller Unterschiede zusammen. Ihre gemeinsame Aufgabe ist, das Evangelium zu verkünden und die Welt zu Christus zu führen.

Diese ist eine bleibende Aufgabe. Dazu braucht es ein klares Verständnis für den *Kairos* und eine Unterscheidung der Geister, um Chancen und Gefahren für den christlichen Glauben zu erkennen (1 Kor 12, 10b), und diesen Glauben angesichts menschlicher Verfehlungen und sozialer Widerwärtigkeiten zu bewahren. Aber es ist auch Aufgabe der Christen in Ost und West, Nord und Süd, verantwortlich am Bau eines neuen, gerechteren und freieren Europa mitzuwirken und „jede Entwicklung zur Versöhnung und zur Einheit“ zu unterstützen (Botschaft 1992, 329).

Die Erweiterung der Europäischen Union sollte dazu beitragen, das Recht des Anderen auf sein Anderssein und den Reichtum, der sich aus dieser Verschiedenheit ergibt, dankbar anzuerkennen. Diese "Politik der Anerkennung darf den Weg nach Konstantinopel, also den Weg in die heiligen Traditionen der Orthodoxie, nicht scheuen. Die Versöhnungsgeschichte zwischen Ost- und Westeuropa kann ohne die Orthodoxie nicht geschrieben werden" – wie Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim, feststellte (zit. nach Larentzakis 2000b, 287). Die Christen des Ostens haben natürlich denselben Weg in die andere Richtung hin in versöhnlicher Bereitschaft zu gehen!

Am 22. April 1990 pilgerte Papst Johannes Paul II. nach Velehrad in Moravien, wo sich das Grab des Hl. Methodios befindet, der zusammen mit seinem Bruder Kyrillos als Apostel der Slawen verehrt wird. In seiner Predigt erinnerte der Papst daran, dass sie dort den „Eckstein“ (Mt 21, 24) gelegt haben, der „in der Geschichte der Slawen Wurzeln geschlagen“ hat. Diesen „Eckstein der europäischen Einheit finden wir auch hier in Velehrad. Nicht nur auf Monte Cassino, wo der hl. Benedikt das lateinische Europa aufbaute, sondern auch hier in Velehrad, wo die Brüder aus Saloniki für immer die griechische und byzantinische Tradition in die Geschichte Europas einfügten.“ (Johannes Paul II. 1990). Oder in den Worten von Kardinal F. König: „Vor tausend Jahren hatte Russland, in der Folge auch andere slawische Völker, das Christentum, das aus Byzanz im byzantinischen Kleid kam, angenommen. Aus Anlaß dieser Jahrtausendfeier schrieb der lateinische Papst Johannes Paul II. an den Patriarchen von Moskau: Die beiden großen Traditionen der Kirchen – die westliche und die östliche – gehören zusammen, 'so wie die beiden Lungen eines Organismus miteinander verbunden sind'. Dadurch sollte in Zukunft auch die ökumenische Bewegung in Europa – mit dem Blick auf das einst ungeteilte und gemeinsame Erbe des Christentums – neue Impulse erhalten.“ (König 2001, 19).

Dies bedeutet, dass die westliche und die östliche Christenheit ihre Differenzen überwinden und beide in Zukunft den Weg der Versöhnung gehen müssen. Nur mit dem Blick auf das einst ungeteilte und gemeinsame Erbe des Christentums kann die ökumenische Bewegung in Europa jene neuen Impulse erhalten, die sie angesichts der kirchlichen Spaltungen, der kulturellen Herausforderungen und der politischen Dilemmata dringend braucht. Sünden von Christen und Fehlentscheidungen von Kirchenleitungen in der Vergangenheit haben dem Evangelium Jesu Christi, der Glaubwürdigkeit der Kirche und vielen Menschen schweren Schaden zugefügt. Die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (1989) und in Graz (1997) haben deshalb mit Nachdruck festgestellt, dass:

- weder das schuldhafte Verhalten der Kirchen in der Vergangenheit, noch ihr Dienst an den Völkern verschwiegen werden darf und dass
- die Kirchen ihre Verantwortung für die Gegenwart und Zukunft Europas und der Völker anderer Kontinente erkennen und wahrnehmen müssen.

Unter anderem darin besteht diese Verantwortung, Europa „eine Seele, eine Spiritualität und einen Sinn“ zu geben, wie der Kommissionspräsident der EU J. Delors vor mehr als einem Jahrzehnt sagte (Fischer 1992, 181). Dieser Aufruf hat nichts von seiner Aktualität verloren. Den Kirchen kommt aber auch eine prophetische Wächterfunktion hinsichtlich des Erweiterungs-, Integrations- und Konsolidierungsprozesses zu. Die Kirchen sind verpflichtet, gemeinsam dafür zu sorgen, dass der Wille der europäischen Völker zur Einheit und Solidarität nicht schwach wird, und dass ihnen nicht ausschließlich politische, wirtschaftliche und technologische Schwerpunkte ihre Macht aufzwingen, sondern dass die geistigen und ethischen Werte bewahrt und öffent-

lich vertreten werden. Denn „die politische Einheit, wenn sie von der Kultur getrennt wird, d.h. vom grundlegenden Sinn der menschlichen Beziehungen, unmöglich zur Schaffung des einen Europas führen kann.“ (Rede 1994, 239) Nur eine gemeinsame Wertbasis kann die Grundlage dafür bilden, dass auch außereuropäische Werte fruchtbar integriert werden können (Papaderos 1993b, 34).

Die Aufgaben der Kirchen im Blick auf dieses kommende Europa wurden vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei einem Festgottesdienst auf dem Petersplatz in Rom am 29. Juni 2004 (am Fest der Heiligen Petrus und Paulus) so gesehen: „Heute gehen die gemeinsamen Anstrengungen dahin, den Geist Christi so zu leben, dass er zustimmen würde, ... Natürlich hat vom geistlichen Standpunkt aus gesehen die Annahme und Verwirklichung einer äußeren Einheit keinen Sinn, wenn die Verschiedenheit in Bezug auf den Geist fort dauert“ (Bartholomaios 2004).

0.2 Versöhntes Zusammenleben (*Synchoresis*) in Europa – die Kirche als Arche (*kibotos*)

Synchoresis (*συνχώρησις*) setzt sich im griechischen aus dem Wort für Raum (*χωρος*) und der Präposition mit (*σύν*) zusammen. Wörtlich bedeutet es somit Miteinander-in-einem-Raum-sein, zusammen leben. Im aktiven Sinn meint es darüber hinaus: dem anderen Raum geben, indem man ihm vergibt. Die letzte Bedeutung bekommt im theologischen Denken der griechischen Kirchenväter vom Glaubenszentrum des Neuen Testaments her, dem Evangelium von der Vergebung der Sünden, ein besonderes ekklesiologisches wie sozialetisches Gewicht.

Auf die gegenwärtige Situation angewendet bedeutet dies, dass durch die Erweiterung der Europäischen Union ein größeres Europa, ein neuer Raum des Zusammenlebens, eröffnet worden ist. Dieser neue, erweiterte Horizont steht in eigenartigem Gegensatz zu einem Gefühl der Enge und Angst. Denn viele Menschen in Europa empfinden mehr und mehr, dass ihr Lebensraum immer enger wird. Ihr Verhältnis zum Raum verändert sich durch das Zusammenrücken von Völkern, Religionen und Kulturen. Damit verbinden sich vielerlei Ängste. Vertrautes, Gewohntes, Selbstverständliches wird vielfach in Frage gestellt. Auf der anderen Seite aber darf man die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Vielfalt der Andersartigkeit im Religiösen, Kulturellen, Ästhetischen, Ethischen, Rassistischen usw. auch Weitungen und neue Perspektiven im Raum herbeiführen und eröffnen kann.

Aber wir sollten unseren Blick nicht nur auf Europa richten. Es stellen sich Fragen, die überhaupt unser Überleben in Raum und Zeit betreffen:

- Bestimmt der Beherrschungs- und Ausbeutungsdrang der Menschen allein unser Verhältnis zum Raum der Erde, die „dem Herrn gehört“ ? (Ps 24, 1).

- Wie verhalten sich die verheißungsvollen Ergebnisse des Blicks des Menschen in den Mikro-Kosmos zu den Dilemmata, die sich für die Ethik, insbesondere die Bioethik, aus diesem Blick ergeben?
- Wird das Gefühl der Entzückung und der Freude an der Weite und Schönheit des Raumes sich beim Blick in den Makro-Kosmos verstärken, vertiefen und die Herzen der Menschen erheben, oder wird es den Willen zum habgierigen Raumkolonialismus, zu neuen Eroberungen noch mehr nähren? Werden die Chancen oder die Bedrohungen dominieren?
- Ist die menschliche Nachkommenschaft, die zahlreich sein soll „wie der Staub auf der Erde“ – „nach Westen und Osten, nach Norden und Süden“ (vgl. Gen 28, 14), eine Segensverheißung oder eine Bedrohung für den Raum der Erde und das Zusammenleben und Überleben der Völker?

Diese und viele weitere Fragen resultieren für uns aus der *Synchoresis*. Kann ihre ursprüngliche Bedeutung (Raum lassen, Entschuldigung, Vergebung gewähren, die eine *Metanoia*, ein Umdenken voraussetzt) ein Schlüssel zum Raum sein, der einen anderen Blickwinkel eröffnet? Wie sind die christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen, anthropologischen, diakonisch-sozialen und kosmologisch-ökologischen Konsequenzen, die sich aus dem erweiterten Verständnis des Begriffs *Synchoresis* ergeben, zu bündeln und zu konzentrieren? Der Apostel Paulus gibt uns diese konzentrierende Blickrichtung im 5. Kapitel des 2. Korintherbriefes. Demnach bündelt sich alles in den Worten „Katallage“ (*καταλλαγή*), „Diakonia tes katallages“ und „Logos des katallages“. *Allage* heißt Änderung. Die Präposition *kata* (*κατά*) hat verstärkenden Charakter; also völlige Veränderung, „schlechthinige“ Veränderung, wie Schleiermacher vielleicht sagen würde. Paulus nennt die Folge dieser völligen Veränderung, die allein von Gott geschenkt wird, weil er den Gläubigen ihre Sünden nicht anrechnet (2 Kor 5, 19), eine „neue Kreatur, neue Schöpfung“ (2 Kor 17, 6). Dieser neuen Schöpfung entspringt zweierlei: 1. Die Verkündigung dieser „schlechthinigen“ Veränderung und damit der neuen Seinsweise, der Versöhnung mit Gott, mit dem Mitmenschen und der Welt. 2. Der dieser völligen Veränderung folgende Dienst (2 Kor 5, 19 f).

Ein weiteres Verhältnis zum Raum vermitteln die biblischen, heilsgeschichtlichen Ereignisse der Sintflut (Gen 6–9), die mit dem Bau der Arche (*κιβωτός*) verbunden sind. Die Arche war und ist ein starkes Bild der jüdisch-christlichen Tradition (vgl. Kaimakes 2001). Für die hier behandelten sozial-ethischen Fragen hat dieses Bild eine ähnliche Bedeutung wie die *Synchoresis*. Die Arche ist das Werkzeug Gottes zur Rettung vor der Sintflut. Sie bietet Raum für alles: für den Menschen und die gesamte Tierwelt, von jeder Art ein Paar, männliche und weibliche Tiere, *reine und unreine*. So bietet die Arche Existenz-Raum zum Zusammenleben und Chancen zum Über-Leben. Nicht ohne Grund ist die Arche typologisch eines der ältesten Symbole für die Kirche, die, als Arche der Gnade und der Wahrheit, diese Schätze bewahrt und austeilte und die Gläubigen zum Heil führt. Die Sintflut, wie auch

die Rettung aus den Gewässern des Roten Meeres (Ex 14) sind den Vätern der alten Kirche zum Typus des rettenden Ratschlusses Gottes geworden. Nach dem Heilsplan Gottes, den der Heilige Geist durch die Worte des Hl. Paulus in Röm 9–11 offenbart, „gibt es zum gegenwärtigen Kairos einen Rest, der aus Gnade erwählt ist“ (Röm 11, 5). An diesem Rest haben Juden und Christen Anteil, die berufen sind, ein Licht zu sein, „das die Heiden erleuchtet“ (vgl. Lk 2, 32; Apg 13, 47), damit auch sie, dank der Synchoresis, Hausgenossen werden in den vielen Wohnungen des Hauses Gottes (vgl. Joh 14, 2).

Die Kirchen sind im heutigen Kairos aufgefordert, die *Synchoresis* vorzuleben, indem sie zuallererst einander Raum geben und gemeinsam daran arbeiten, dass Hoffnungs- und Lebensraum für die Völker in Europa geöffnet wird. Das kann aber nur geschehen, wenn wir selbst, die Christen, für andere Raum in unseren Herzen schaffen (vgl. 2 Kor 7, 2 f). Gerade dieses Wort, das der Heilige Paulus hier verwendet (*χωρησατε*, von Raum) weist direkt auf *Synchoresis* hin, die ihren eigentlichen Anfang in unseren Herzen nimmt.

0.3 Die orthodoxen Kirchen und ihr Beitrag zur Ökumene

Autokephalie und Autonomie

Die eine orthodoxe Kirche besteht aus Autokephalen und Autonomen Kirchen. Autokephal ist eine Kirche, die ein eigenes (autos – selbst) Haupt (kephale) hat, d.h. die durch eine eigene Synode geleitet wird, der ein Patriarch bzw. Erzbischof oder Metropolit vorsteht. Autonom ist eine Kirche dann, wenn sie zwar gleichfalls selbstständig ist, jedoch in enger Verbindung zum Ökumenischen Patriarchat steht, das u.a. das Oberhaupt der autonomen Kirche wählt oder bestätigt.

Wie die alte, ungeteilte Kirche in der Pentarchie, also in fünf eigenständigen Jurisdiktionen, organisiert war (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem), so ist auch die eine orthodoxe Kirche heute in mehreren Jurisdiktionen strukturiert, gemäß der alten Tradition, nach der „die kirchliche Jurisdiktion sich der jeweiligen staatlichen Gebietsstruktur anpassen sollte“ (so Kanon 17 der Ökumenischen Synode von Chalkedon 451; vgl. Kallis 2003, 26; vgl. Pheidias 1977, 168 f). Kirchliche und staatliche Grenzen brauchen allerdings nicht unbedingt deckungsgleich zu sein. In Griechenland z.B. gibt es zwar die autokephale Kirche des Landes, daneben aber auch andere Jurisdiktionen: Die Kirche von Kreta, wie auch der Hl. Berg Athos, haben einen besonderen Status im Rahmen des Ökumenischen Patriarchats, dem die Diözesen der Dodekanes direkt, andere in Nordgriechenland indirekt unterstehen. Die orthodoxe Kirche der Tschechischen Landen und der Slowakei

bewahrt ihre jurisdiktionelle Einheit auch nach der politischen Teilung beider Länder (1993).¹

Die Autokephalie ist zugleich vollständig und bedingt. Vollständig ist sie insofern, als keine orthodoxe Kirche sich in die inneren Angelegenheiten einer anderen einmischen darf. Wenn allerdings in einer Kirche ein ernstes internes Problem auftritt, kann der Ökumenische Patriarch eine Synode der orthodoxen Kirchen einberufen.² Die Entscheidung der Synode ist zu respektieren. Bedingt sind Autokephalie und Autonomie zunächst deshalb, weil jede einzelne Kirche zwar einen Vorsteher hat, dieser aber Glied des einen Leibes der Kirche mit Jesus Christus als Haupt ist (Eph 5, 23). Ferner sind sie bedingt, weil alle autokephalen und autonomen Kirchen in der Einheit desselben Glaubens gemäß der Heiligen Schrift und der Tradition, derselben Liturgie und desselben Kirchenrechts leben. Bedingt schließlich auch deshalb, weil alle orthodoxen Kirchen verpflichtet sind, panorthodox getroffene Entscheidungen zu wahren. Dies resultiert aus dem *synodalen* Prinzip, welches, nach orthodoxem Verständnis, für die Kirche konstitutiv ist (Pheidias 1994, 197 ff).

Primus inter pares in Ost und West

Auf Grund dieses Prinzips nimmt zwar der Erste in der gesamtorthodoxen kirchlichen Hierarchie, nämlich der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, die Rechte und Pflichten wahr, die ihm historisch zugewachsen sind und durch die Beschlüsse von Ökumenischen Synoden anvertraut wurden, jedoch nur als *primus inter pares*. Er hat die Initiative in panorthodoxen Angelegenheiten, führt den Vorsitz bei panorthodoxen Zusammenkünften und sorgt für die Wahrung der „gesamtorthodoxen Einheit“, die als „göttliche Gabe“ empfunden und gefeiert wird (Botschaft 1992, 325).

Im Blick auf das Problem der Einheit der Kirche, dessen Lösung nicht unabhängig von der Vertiefung der europäischen Einheit ist, sei hier angemerkt, dass sowohl die Orthodoxe wie auch die Römisch-Katholische Kirche heute berufen sind, das wieder in Kraft treten zu lassen, was sie einst gemeinsam hatten. Die Schaffung der Voraussetzungen für die Erneuerung der alten Tradition ist heute eine eminente ökumenische wie politische Aufgabe. Dazu gehört auch die Frage nach dem päpstlichen Primat. Es sei daran erinnert, dass die orthodoxe Kirche im ganzen ersten Jahrtausend der gemeinsamen

¹ Auch altorientalische Kirchen, die die Dritte Ökumenische Synode von Ephesos (431), bzw. die Vierte Ökumenische Synode von Chalkedon (451) nicht anerkannten, verwenden für sich die Bezeichnung „orthodox“. Es sind dies die Koptische Orthodoxe Kirche, die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Syrische Orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Indische Orthodoxe Syrische Kirche (von Malankara). Der theologische Dialog der orthodoxen Kirche und der altorientalischen Kirchen hat inzwischen die alten Lehrunterschiede und Missverständnisse weitgehend bereinigt.

² Die Form „*der Synod*“, grammatikalisch eine Missbildung, sollte nicht verwendet werden.

Kirchengeschichte des Ostens und des Westens die besondere Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche als *Protothronos*, als Erster Sitz im Sinne des *primus inter pares* durchaus anerkannte und respektierte. Orthodoxerseits ist wiederholt die Bereitschaft bekundet worden, diese alte Praxis zu erneuern. Die erste, durchaus deutliche und offizielle Erklärung hat der Ökumenische Patriarch Athenagoras gemacht. Am 25. Juli 1967 begrüßte er in Konstantinopel Papst Paul VI. mit den Worten: „Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung den ersten von uns der Ehre nach, den ‘Vorsitzenden in der Liebe’“. Diese Grundthese bekräftigte der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios bei seiner Rede an der katholisch-theologischen Fakultät in Graz am 18. Juni 2004: „Die Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras, gelten nach wie vor auch heute und für uns persönlich.“ Joseph Ratzinger kommentierte die Erklärung von Athenagoras wie folgt: „Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt, und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‘Jurisdiktionsprimat’ nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (*timé*) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.“ Diese Äusserung vertiefte er und betonte bei einem Vortrag in Graz: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar [Sitz des Patriarchen] diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen.“ (Zitationen nach Larentzakis 2005, 8 f). Solche Äußerungen zu einem zentralen, kirchentrennenden Problem, schaffen für den ökumenischen Dialog einen verheißungsvollen Ansatz.

Orthodoxie

Das Wort *Orthodoxie* ist aus den griechischen Wörtern *orthos* und *doxa* zusammengesetzt. *Orthos* heißt aufrecht, gerade und im übertragenen Sinne richtig, wahrhaft. Von den vielen Begriffsinhalten des Wortes *doxa* (u.a. Abglanz, Glanz, Erhabenheit, Majestät, Pracht, Ansehen, Ruhm, Ehre, Meinung), kommt in diesem Zusammenhang „Herrlichkeit, Preis, sowie Meinung, Denken und Glaube“ besondere Bedeutung zu. Die Orthodoxie versteht sich demnach sowohl als die rechte, wahre Meinung im Blick auf den Glauben (im Gegensatz zur Heterodoxie im Sinne der Häresie), als auch als die rechte Weise, den Dreieinigen Gott doxologisch zu preisen, seine Herrlichkeit recht zu loben und seine Epiphanie in Christus zu feiern (Tit 2, 13). Die Umsetzung dieses hohen Anspruchs in die Lebenspraxis ist Gabe Gottes und Aufgabe des orthodoxen Christen. Das Bemühen um die rationale Erfas-

sung und Formulierung der Lehre und somit die großen theologischen Kontroversen der ersten Jahrhunderte haben bekanntlich vor allem im Osten stattgefunden. Verständlicherweise galt und gilt deshalb das Interesse der Orthodoxie dem Festhalten an dem einst gemeinsamen Glauben. Allerdings nicht allein in der Form der Dogmen, sondern in der persönlichen Erfahrung Gottes und in dem lebendigen Zeugnis von dieser Erfahrung durch Werke und Dienste der Liebe (Orthopraxie). Orthodoxie meint somit eine eucharistische Liebes- und Lebensgemeinschaft (Koinonia) von Personen, die ihr Christ-Sein in der doxologischen Anbetung des Dreieinigen Gottes und in der Wahrung und der Verkündigung des ihnen überlieferten Glaubens erfahren. Würde die Orthodoxie sich im Anspruch des Wahrheitsbesitzes erschöpfen bzw. in extremer, weltabgewandter Askese, liefe sie Gefahr, in Stagnation, Intoleranz und einen dogmatisch-ethischen Rigorismus zu geraten. Die Wahrung der Tradition nach dem rechten Verständnis der biblisch-patristischen Lehre bedeutet für die orthodoxe Kirche jedoch, dass sie einen felsenfesten *Topos* (Ort) hat, auf dem sie *steht* und deshalb den Stürmen der Zeiten Widerstand leisten kann. Der *Topos* ist das Bleibende. Und dieses Bleibende bewahrt, befreit, befähigt! (Papaderos 1997a, 26f).

In einem dynamischen Verständnis ist das Wort „orthodox“ nicht ein ausschließender, sondern ein einschließender Begriff. Angelehnt an G. Florovskys Analyse des Wortes „Orthodoxie“ (Florovsky 1989, 160 f), schlug der griechisch-orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis bei der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 vor: „Orthodoxia ist die rechte *martyria* von der Wahrheit..., die völlige Gemeinschaft aller Gläubigen, die willens sind, die Herrlichkeit des Gottes, der sich in der Orthodoxie der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche offenbart, völlig mit einander zu teilen. Wenn die Orthodoxe Kirche stillschweigend annimmt, dass auch in anderen Kirchen, außerhalb ihrer Grenzen, Menschen das Heil erlangen können ... so heißt das, dass ein Orthodoxer durch seinen Glauben dazu aufgefordert ist, wirklich ‚orthodox‘ zu werden, indem er sich demütig darbringt, damit sich die Orthodoxie im Leben der gesamten Kirche voll verwirklichen kann. Nur durch solche ökumenische ‚*orthopraxia*‘ kann die örtlich bestehende ‚*orthodoxia*‘ erwiesen und bestätigt werden“ (Nissiotis 1962, 549). Wer sich ein solches Verständnis der Orthodoxie zu Eigen macht, kann es mit Nissiotis ausschließen, „daß Bewegungen innerhalb der Kirche als Erscheinungen des ‚Abfalls‘ bezeichnet und so außerhalb der Kirche gestellt werden. Es ist unmöglich, einem kirchlichen Geschehen seinen Ort *extra ecclesiam* anzuweisen.“ Weder die verschiedenen Spaltungen, noch die Reformation sollten nach Nissiotis in dieser Weise dargestellt werden (Nissiotis 1962, 549 f). In dieser Vision erkennen immer noch viele Orthodoxe die Aufgabe, in den für die Orthodoxie zentralen Be-

griffen der *Akribeia* und der *Oikonomia*³ eine ökumenisch aktuelle ekklesiologische Relevanz zu erkennen, wie wir später sehen werden.

Die orthodoxe Kirche wird gelegentlich auch als „*Griechisch-Orthodoxe*“ Kirche bezeichnet. Das erste Wort weist diachronisch, d.h. durch die Zeiten hindurch gehend, auf das Hellenische hin; daher darf es nicht auf die griechische Nation eingeengt werden. Die Verwendung des Ausdrucks „*Griechisch-Orthodox*“ im engeren Sinne meint die vorwiegend griechisch sprechenden orthodoxen Kirchen, bzw. auch die orthodoxen Völker unter der ottomani-schen Herrschaft, unabhängig davon, ob sie Griechisch sprachen oder nicht. Rum – Orthodox ist in diesem Sinne der Kern dessen, was viel später Byzanz und byzantinische Kultur genannt wurde. Der eigentliche Inhalt des Ausdrucks „*Griechisch-Orthodox*“ oder „*Griechisch-Christlich*“ führt zu den Ursprüngen des Christentums zurück, als dieses in neutestamentlicher Zeit in die sprachlich und kulturell weitgehend griechisch geprägte Welt eintrat. Während der ersten Jahrhunderte bildete sich dann jene griechisch-christliche Synthese, die Erbe der gesamten Christenheit ist (Zizioulas 2003, 159; Papadopoulos 1999, 14–16).

Während des ersten Jahrtausends und auch lange danach wurde mit „ortho-dox“ die ganze Kirche bezeichnet, und zwar in Abgrenzung gegenüber Häresien und Schismen. Das bleibende Spezifikum, das bis heute die Orthodoxie, vor allem die griechische, jedoch nicht allein sie, bestimmt, ist das byzantini-sche Erbe. Die Begegnung zwischen der antiken Kultur und der christlichen Botschaft ereignete sich zwar nicht nur, aber doch vorwiegend im Bereiche des griechisch dominierten Ostens. Die historische Entscheidung Konstantins des Großen (324), im alten griechischen Byzantium eine neue Hauptstadt zu gründen, die er, nach seinem Namen, Konstantinopel nannte, verlagerte den Schwerpunkt des Reiches nach dem Osten. Es verlieh dieser Begegnung die notwendige Dynamik nicht nur für eine geistige, sondern darüber hinaus auch für eine schöpferische politische, wirtschaftliche, ja gesamt-kulturelle Synthese (Mazal 1981, 22; Pheidas 1997, 28 ff). Dadurch entstand die erste ortho-doxe christliche Kultur und aus ihr jene in Russland und im weiteren slawischen Raum. A. J. Toynbee rechnet in seiner Kulturmorphologie diese beiden Zivilisationen unter die 21 „vollwertigen Kulturen“ in der Menschheits-geschichte (Toynbee 1933, 129 ff; Anderle 1955, 130). Die Orthodoxie ist natürlich weder historisch, noch viel weniger inhaltlich mit Byzanz deckungs-gleich. Die Kräfte „der Tradition, der geschichtlichen Gemeinsamkeit wurden im Osten in einer dem Westen unbekanntem überwältigenden Einheit durch das Erbe von Byzanz vorgegeben... Die Tradition des griechisch-byzantinischen Geistes bildet seit mehr als einem Jahrtausend den unver-

³ Diese griechischen Begriffe werden in der deutschen Sprache auch als Akribie und Ökonomie geschrieben. Um der Einheitlichkeit willen ziehen wir die hier verwendete Schreibweise vor, selbst wenn in Zitaten im Original die andere Schreibweise vorkommt.

rückbaren, bis heute lebendig gebliebenen Besitz des Ostens.“ (Müller-Armack 1959, 330). Byzanz lebt deshalb in der Orthodoxie weiter, auch in jener der weltweiten orthodoxen Diaspora, während ihm auch das Abendland viel mehr verdankt, als man sich heute im Westen erinnert, wie die moderne Byzantinistik eindrucksvoll nachgewiesen hat (vgl. Mazal 1981).

Der Hinweis auf Byzanz ist aus zwei weiteren Gründen aktuell: Erstens, weil Byzanz das erste christliche Vielvölker-Reich war (Ostrogorsky 1957, 193; Obolensky 1974; Pheidias 1997, 143–251) und deshalb sowohl durch seine positiven wie durch seine negativen Seiten hilfreich sein kann bei der Bemühung, eine neue Völkergemeinschaft auf europäischem Boden zusammenzuführen. Zweitens, weil sich im weiten Rahmen der antiken und der byzantinischen Kultur das System der kirchlichen Autokephalie durchgesetzt hat – welches als eine Art Vorbild für das „Subsidiaritätsprinzip“ der Europäischen Union gesehen werden dürfte, „als beste Art der Strukturierung ihrer Befugnisse“ (Bartholomaios 1994, 240). Aufschlussreich kann ein Rückblick auf Byzanz sein auch hinsichtlich der diakonischen und sozialetischen Theorie und Praxis, insbesondere des erfolgreichen Engagements der Kirche während der Gestaltung des byzantinischen Christentums. Der zeitliche Abstand zwischen dem Beginn der „Byzantine Oikoumene“ (Meyendorff 1988, 87) im 4. Jahrhundert und unserer Epoche ist gewiss groß; und die Situation sehr verschieden. Doch damals wie heute befand sich die Welt und mit ihr die Kirche in einem radikalen Gärungsprozess von historischer Bedeutung. Sie verfolgte diesen Prozess und hat seine Entwicklung mit aller Kraft und auf allen Gebieten mitgeprägt. Man kann demnach trotz des historischen Abstands folgende Frage stellen: Was können die Kirchen unseres Kontinents von damals lernen, um die gegenwärtigen Umbrüche in Europa schöpferisch und effektiv zu begleiten? (Krätzl/Papaderos 1989; Anhell 1991). Konkreter: Wie stark hat damals das griechisch-orthodoxe Verständnis vom Menschen, von der Welt und der Geschichte das Selbstbewusstsein des neuen Reiches, seine ethischen Grundlagen und die kurzfristigen wie die langfristigen Lösungen der unzähligen sozialen Fragen mitgeprägt, inspiriert, mitgetragen? Was kann dies bedeuten für die gegenwärtige Annäherung der europäischen Völker und ihren Wunsch, ein gemeinsames Haus zu bauen und darin miteinander zu leben? Dies ist gerade auch wichtig für eine dauernde europäische Integration der orthodoxen Länder, der nicht wenige immer noch skeptisch gegenüberstehen. Chysostomos Konstantinidis, Metropolit von Ephesos, wehrte diese Europhobie mancher Zeitgenossen mit den Worten ab: „Unsere Orthodoxie muß bestimmen, wo und wie sie sich positionieren soll und wird. Jedenfalls nicht gegen Europa, sondern in Europa. Nicht als Fremde und Gäste, sondern nahe beim europäischen Menschen, der auch unser Mensch unter gleichen Bedingungen, heute, am Ende des Jahrtausends und in der Zukunft ist. Dies vor allem deshalb und vorausgesetzt, daß die griechische Orthodoxie eine Vision und ein Bezugspunkt für eine zutreffende Auswertung des Gestern und für

eine positive Perspektive des Morgen sein möchte.“ (Konstantinidis 1999, 77).

Einheit und Vielfalt

Einheit ist für die orthodoxe Theologie in vielerlei Hinsicht ein zentraler Begriff. Zuerst, weil sie die unaussprechliche Einheit der beiden Wirklichkeiten, des Ungeschaffenen (d.h. des Dreieinigen Gottes) und des Geschaffenen (d.h. der ganzen Schöpfung) besonders im Bezug auf die Kirche deutet (Matsoukas 1999, 135). Nach ihrer theozentrisch-trinitarischen Ekklesiologie versteht sich die orthodoxe Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“, gemäß dem Glaubensbekenntnis, welches die Ökumenischen Synoden von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) formuliert haben. Diese Eigenschaften der Kirche sowie ihre Einzigkeit sind in ihrer theandrischen (göttlich-menschlichen) Natur begründet. Als der Leib Christi ist sie eine *congregatio* oder *communio sanctorum*, das neue Volk Gottes. Wer sich zu dieser *communio* bekennt, ist berufen, vollkommen und heilig zu werden, wie der himmlische Vater heilig und vollkommen ist (Mt 5, 48; 1 Petr 1, 15–16). Da die eine orthodoxe Kirche in mehreren autokephalen und autonomen Kirchen organisiert und fast auf das ganze Erdenrund verstreut ist, leben die orthodoxen Menschen im Spannungsfeld zwischen der völkisch-nationalen Eigenart und der sakramental-eucharistischen Gemeinschaft (Zizioulas 2001; Ivanov 2003; Florovskij 1989, 41ff; Rauch-Imhof 1983).

Obwohl die Orthodoxen Kirchen die Sprache, die Kultur und überhaupt die Eigenart ihrer Völker respektieren, verkörpern sie in ihrer Vielfalt doch eine kreative Einheit, die eine Polyphonie ermöglicht. Nicht zu unterschätzen ist allerdings die Gefahr, dabei das Wesentliche des Glaubens zugunsten des Völkisch-Nationalen zurückzustellen. Die harmonische Symphonie kann dann leicht zur störenden Paraphonie entarten. Diese ist die vielleicht empfindlichste Schwäche der Autokephalie.

Angesichts dieser Gefahr ist es notwendig, sich stets an das ekklesiologische Prinzip zu erinnern, wonach das Lokale zugleich katholisch ist: Eine Ortskirche, selbst die kleinste, die in Einheit mit dem kanonischen Bischof steht und in der die Hl. Eucharistie gefeiert wird, „ist nicht Teil der Gesamtkirche, sondern Kirche in ihrer Ganzheit und Fülle...“ (Basdekis 2001, 29; Zizioulas 1990). Und sie bewahrt ihre Einheit mit allen orthodoxen Ortskirchen. „Ungeachtet der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebenssituationen teilen wir orthodoxen Christen überall in der Welt die Einheit desselben christlichen Glaubens und desselben christlichen Lebens. Wir glauben, daß diese Einheit in der kirchlichen Erfahrung des Sakraments der Eucharistie realisiert ist, welche der Ursprung und das Kriterium allen christlichen Lehrens und Handelns ist – sowohl kirchlich als auch sozial und politisch.“ (The Church's Struggle 1975, 1). Die Einheit im trinitarischen Glauben und die eucharistische Koinonia begründen und erhalten die kirchliche Synodalität (Konziliarität), welche sich in der Pluralität der Personen und der lokalen Kirchen manifestiert und zugleich die Einheit bekräftigt.

Ähnliches darf man auch über die orthodoxe Theologie sagen. Sie kennt zwar eine große Vielfalt, bleibt aber dennoch, wie auch die Kirche, auf der Basis des Glaubens an den Dreieinigen Gott gegründet. Und wie die vier Wesensmerkmale der Kirche (eine, heilige, katholische, apostolische) sich in gegenseitiger Durchdringung befinden, also in einer Art von „Perichoresis“ (der Begriff soll später erörtert werden), so sollen auch die theologischen Fachbereiche, darunter die Ethik und die Sozialethik, sich zueinander und zur Kirche verhalten. Sie bewahren ihre Eigenart und erfüllen ihre besondere Aufgabe nur, wenn sie das Ganze vor Augen behalten: Die Kirche und das Mysterium des Heils, das Gott auch durch sie vollbringt. Die Theologie, als eine intellektuelle Tätigkeit, hat ihre Aufgabe in voller wissenschaftlicher Verantwortung, Gewissenhaftigkeit und Strenge wahrzunehmen. Respekt des Intellekts heißt allerdings nicht, dass die Wahrnehmungsmöglichkeiten der Theologie sich in jenen der „reinen Vernunft“ erschöpfen (vgl. Papapetrou 1969, 82ff). Orthodoxe Theologie versteht sich vornehmlich als Martyria der Gotteserfahrung; der persönlichen, wie der gemeinschaftlich ekklesialen. Gerade jene großen Theologen und Asketen, die den „*bios theoretikos*“ (die dem Denken gewidmete Lebensweise) preisen, wissen genau, dass die Theologie nicht bloße Theorie ist; die Erfahrungen der Theorie sind als Lebensform im Gebet und im „*bios praktikos*“ (die dem Handeln gewidmete Lebensweise) zu entfalten, zu vertiefen, zu bezeugen und mit anderen zu teilen. Schon daher ist die Orthodoxie selbstverständlich für das ökumenische Miteinander offen (vgl. De-seille 1999).

Oikoumene

Oikoumene (von *oikos*, das bewohnte Haus) bedeutet die bewohnte Erde oder auch der Erdkreis. Das Wort *Ökumene* hat seit Herodot eine lange Geschichte und eine wechselreiche Bedeutung, sowohl im allgemeinen wie im besonderen kirchlichen Sprachgebrauch. Im orthodoxen Bereich wird das Wort verwendet als Bezeichnung der von der Orthodoxie anerkannten sieben Ökumenischen Synoden (im Sinne der allgemeinen, universalen Gültigkeit ihrer Entscheidungen), des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und, in neuerer Zeit, der ökumenischen Bewegung. Innerorthodoxe Beziehungen und Aktivitäten werden meistens als panorthodox oder interorthodox, niemals aber als ökumenisch bezeichnet. Denn als Relationsbegriff weist die Ökumene auf eine Richtung nach außen, nicht nach innen hin, etwa auf die ökumenische Sendung der Kirche oder die ökumenische Bewegung.

Letztere haben die Vertreter der orthodoxen Kirchen bei der ÖRK-Vollversammlung in Neu Delhi 1961 wie folgt beschrieben: „The immediate objective of the ecumenical search is, according to the orthodox understanding, a re-integration of Christian mind, a recovering of apostolic tradition, a fullness of Christian vision and belief, in agreement with all ages“ (Raiser 2002, 481). Obwohl die orthodoxe Kirche sich als die eine wahre Kirche versteht und nicht als eine Konfession unter anderen, wirkt sie in diesem Geist konstruktiv an der Ökumene mit, sowohl bei dem Bemühen um die Wieder-

herstellung der christlichen Einheit wie bei ökumenischen Dialogen zur Erarbeitung grundsätzlicher Thesen zu ethischen und anderen Zeitfragen und bei der öffentlichen Stellungnahme zu aktuellen Problemen.

Wie bei der Entstehung der *Charta Oecumenica* nahezu alle orthodoxen Kirchen Europas ihren Beitrag geleistet haben, so haben auch die orthodoxen und altorientalischen Kirchen in Österreich das für alle Kirchen vorbildliche und wertvolle Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich mitgestaltet und mitverantwortet. Damit haben sie die Tradition der ökumenischen Solidarität und Mitverantwortung fortgesetzt, welche das Ökumenische Patriarchat schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingeleitet hat. Schritt für Schritt wurden alle orthodoxen Kirchen ermutigt, zusammen auf dem ökumenischen Weg fortzuschreiten. In diesem Zusammenhang sind die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats vom 12. Juni 1902 und vom 12. Mai 1904, insbesondere aber die berühmte Enzyklika vom Januar 1920, zu erinnern. Sie beginnt mit dem Hinweis auf 1 Petr 1, 22: „Hab^t einander inbrünstig lieb aus reinem Herzen“. Gerichtet „an die Kirchen Christi überall“ schlägt ihnen das Patriarchat vor, trotz der bestehenden dogmatischen Unterschiede einander näher zu kommen und eine Koinonia der Kirchen zu gründen, ähnlich der Koinonia der Nationen (des 1919 gegründeten Völkerbundes).⁴ Es werden anschließend die ersten konkreten Schritte genannt. Zunächst grundsätzlich: Beseitigung des Misstrauens, der Reibungspunkte und des Hasses wegen des Proselytismus, Herstellung der Aufrichtigkeit und des Vertrauens. Dann sollen sich die Kirchen bemühen, die Liebe zwischen ihnen stark werden zu lassen, „so daß einer den anderen nicht mehr als Feind und Fremdling, sondern als Verwandten und Hausgenossen in Christus ansieht“, als „Miterben und Mitglied der Menschheitsfamilie und als Teilhaber seiner Verheißung in Christus durch das Evangelium“ (Eph 3, 6). Es folgt eine Liste von ersten Maßnahmen, wie die Annahme eines einheitlichen Kalenders, der Austausch brüderlicher Briefe, die Beziehungen zueinander weltweit, die Beziehungen zwischen den theologischen Fakultäten, Studentenaustausch, gesamtchristliche Konferenzen, die Prüfung der dogmatischen Unterschiede, die gegenseitige Achtung von Sitten und Gebräuchen, die gegenseitige Erlaubnis, Kapellen und Friedhöfe zu benutzen, ein Übereinkommen über Mischehen und die gegenseitige Unterstützung. Die Enzyklika schließt mit dem Wunsch, dass der Leib zu seiner Auferbauung in der Liebe wachsen möge (vgl. Eph 4, 16). Als Folge dieser ersten Initiativen darf u.a. die Tatsache betrachtet werden, daß seit der „Conference on Life and Work“ (Stockholm 1925) keine ökumenisch wichtige Aktion ohne orthodoxe Mitwirkung stattgefunden hat (Tsetsis 1999, 167).

⁴ Die etwa zur gleichen Zeit entfaltete Pan-Europa-Bewegung von Graf Richard N. Coudenhove-Kallergi, die auf eine Paneuropäische Union hienzielte, erschien zwar lange vor ihrem Kairos, ihr Beitrag für die Vorbereitung des Bodens ist jedoch nicht zu unterschätzen. Vgl. R. N. Coudenhove-Kallergi, Pan-Europa, Wien 1923; Papaderos 1995, 620 f.

Zwei Einstellungen zu der ökumenischen Bewegung haben sich schon früh in der orthodoxen Kirche gebildet, die auch anderswo bekannt sind und von denen „das ökumenische Bewußtsein lebt oder an ihnen stirbt. Es lebt vom gegenseitigen *Lernen; es stirbt am Belehrenwollen*“ (Zander 1953, 73). Die Orthodoxie beklagt sich ständig zu Recht über jene, vor allem die verschiedenen Sekten, die sie belehren wollen. Andererseits provoziert sie ungewollt alle anderen allein durch das Prädikat *orthodox*; denn dieses impliziert die Idee der Fülle der Wahrheit und nährt somit die Mentalität der Belehrung. Der kritische Punkt ist immer die Erkenntnis darüber, was man wirklich lehren kann und darf und was man zu lernen hat. Letzteres brauchen alle Christen, alle Kirchen. Dies betrifft auch jeden Versuch, an einer *Ökumenischen Sozialethik* zusammenzuarbeiten, sofern als Hauptziel eine möglichst große Konvergenz in sozialethischen Grundfragen angestrebt wird.

Die Erfahrungen aus der zurückgelegten Strecke des ökumenischen Weges lehren, dass, obwohl mittlerweile mit Gottes Hilfe viel erreicht worden ist, auch hier bis in unabsehbare Zeit die Spannung zwischen Vision und Skepsis die einzig mögliche Seins-Weise der Ökumene bleiben wird. Wahrscheinlich wird auch zukünftig der eine oder andere ökumenische Aufschwung „im Sprung gehemmt“, um einen trefflichen Buchtitel zu gebrauchen. (Krätzl 1999). Dies mag enttäuschen, darf jedoch nicht entmutigen! Im Blick auf die heute ökumenisch erstrebte Einheit sagte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in seiner Ansprache beim Festgottesdienst auf dem Petersplatz in Rom am 29. Juni 2004: Die Einheit der Kirche „ist nicht eine weltliche Einheit gleich der Einheit von Staaten, Verbänden und Strukturen, mit denen man eine tiefere organisatorische Einheit herstellt. Das ist sehr leicht zu erreichen, und alle Kirchen haben bereits verschiedene Organisationen eingerichtet, mittels derer sie auf unterschiedlichen Gebieten zusammenarbeiten.“ Die folgende Aussage zeigt die Richtung, in der die ersehnte Einheit gesucht werden soll: „Die Einheit, die die Kirchen erhoffen, ist eine geistliche Suche, die darauf abzielt, gemeinsam die geistliche Einheit mit der Person unseres Herrn Jesus Christus zu leben. Sie wird kommen, wenn wir alle ‘den Geist Christi’, ‘die Liebe Christi’, ‘die Treue Christi’, ‘die Demut Christi’, ‘die Opferbereitschaft Christi’ haben werden, und allgemein, wenn wir all das, was Christus eigen ist, so leben, wie er es gelebt hat, oder wenn wir zumindest aufrichtig das Verlangen haben, so zu leben, wie er es von uns erwartet.“ Es ist verständlich, „daß nicht eine Vereinheitlichung der Traditionen, der Gebräuche und der Gewohnheiten aller Gläubigen gesucht wird. Wir suchen nur gemeinsam die Person des einen, einzigen und unveränderlichen Jesus Christus im Heiligen Geist, die Gemeinschaft im Erleben des Ereignisses der Menschwerdung des Logos Gottes und des Herabkommens des Heiligen Geistes in die Kirche wie auch das gemeinsame Erleben der Kirche als Leib Christi, der alles in sich wiederherstellt. Dieses ersehnte geistliche Erleben macht das höchste Erleben des Menschen und seine Einheit mit Christus aus, und folglich ist der Dialog darüber das Wichtigste.“ (Bartholomaios 2004, 8).

1. Erinnerung als Wegweiser und Warnung

1.1 Erinnerung an das Wort und die Heilstaten Gottes: *lethe* – *aletheia*

Zunächst eine aufschlussreiche etymologische Beobachtung. Im Griechischen bildet *lethe*, das Vergessen, den Gegensatz zu Erinnerung. Das griechische Wort für Wahrheit, *aletheia* besteht aus der Verbindung des a-privativum mit dem Wort *lethe*. Es entsteht *a-lethe* und daraus *aletheia*, die Wahrheit, eigentlich also das Nicht-Vergessen. Die Orthodoxie lehrt, dass der Christ vom Nicht-Vergessen lebt, von der Erinnerung, von der Wahrheit dessen, was der Herr Jesus Christus für uns getan und verkündigt hat (vgl. Apg 2, 11c).

In den Einsetzungsworten sagt der Herr zweimal: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (vgl. 1 Kor 11, 24 f). In der Chrysostomos-Liturgie folgt in der Anaphora nach den Einsetzungsworten das Gebet der Anamnese, d.h. der Erinnerung und der Vergegenwärtigung mit dem Wort: „Eingedenk also dieses heilbringenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit, bringen wir Dir das Deine vom Deinigen dar überall und für alles“ (Kallis 1989, 130 f).

In gleicher Weise gedenkt der Christ des Wortes des Herrn, seiner Verkündigung (vgl. Joh 15, 20). Hier ist ebenso die Rede von der Bewahrung, dem Halten des Wortes des Herrn. Erinnerung an das Wort Gottes bedeutet Erinnerung an das Wort, „das unter uns gewohnt hat“ (Joh 1, 14). „Die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“ (Joh 1, 17). So kann die Gewissheit der Wahrheit nur eine Gabe „von oben“ sein, durch den Heiligen Geist, „den Geist der Wahrheit“ (Joh 14, 17).

Bewahren meint ein aktives Bewahren im Herzen (vgl. Lk 11, 28). Maria, die Gottesgebäuerin, „bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“ (Lk 2, 19; 2, 51b). Bewahren und Glauben im Herzen (Röm 10, 10) gehören zusammen (vgl. Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988). Die orthodoxen Hymnen, besonders während der Karwoche, vermitteln die Freude des Angenommenseins durch Gott, die Geborgenheit in Gott und so das Mysterium des Heils. „Solange ich bei ihnen war, bewahrte ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast.“ (Joh 17, 12). Die Kontinuität in der Orthodoxie folgt der Mahnung des Heiligen Paulus: „Seid also standhaft, Brüder, und haltet an den Überlieferungen fest“ (2 Thess 2, 15). Die Kirche bekennt sich als *orthodox*, weil und insofern sie kontinuierlich die apostolische Überlieferung bewahrt. In diesem Sinne heißt es in der 7. Ökumenischen Synode von Nikaia (787): „Wie die Propheten gesehen, wie die Apostel gelehrt haben, wie die Kirche übernommen hat, wie die Lehrer dogmatisch be-

stimmt haben, wie die Ökumene übereinstimmte, wie die Gnade ausstrahlte, wie die Wahrheit nachgewiesen wurde... so meinen auch wir, so sprechen, so verkündigen wir Christus unseren wahren Gott und ehren Seine Heiligen... Dieser ist der Glaube der Apostel, dieser der Glaube der Väter, dieser der Glaube der Orthodoxen, dieser Glaube hat die Ökumene gefestigt.“ (Papaderos 1997a).

Die Kontinuität, die sich in Verbindung mit der Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes wie ein roter Faden durch die Fürbittgebete der Orthodoxie zieht, darf allerdings nicht mit Sturheit oder Ignoranz gegenüber gesellschaftlichen Prozessen und sich daraus ergebenden sozialetischen Fragestellungen und Aufgaben verwechselt werden. Die Tradition (*Paradosis*) ist „nicht nur als die Vertikale, die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn“ anzusehen, sondern „durch den Heiligen Geist auch in der Horizontalen, in der Verbindung zwischen dem einmaligen Christusgeschehen und dessen Verwirklichung und Fortdauer in der Geschichte“ gegenwärtig (Nissiotis 1973, 204). Das Wissen davon ist für den orthodoxen Christen Grund zur Freude und Zuversicht, aber auch zur Wachsamkeit und zur Verantwortung.

In der orthodoxen Frömmigkeit wird dies durch gottesdienstliche Haltungen zum Ausdruck gebracht: das Stehen und das Fallen. Das Fallen hat eine doppelte Bedeutung: Zum einem ist es Ausdruck der Buße. Man kann sich aber auch vor einer Ikone bis zum Boden beugen, niederfallen.⁵ Das Sich-Aufrichten und Stehen ist Ausdruck der durch Gottes Gnade befreiten Spiritualität. Im weiteren Sinne können diese Haltungen das Wandern der Kirche durch die Zeit und Geschichte anzeigen. Zwar ist der Orthodoxie, ekklesiologisch verstanden, eine Sündhaftigkeit der Kirche fremd; andererseits ist das sündhafte Glied der orthodoxen Kirchengemeinde ein ekklesiologisches Konstitutivum: „Unsere Orthodoxie hat nichts Blindes. Blinde aber hat sie in Scharen!“ – so sagt man durchaus selbstkritisch.

1.2 Die trinitarische Begründung des sozialen Ethos und Engagements

Die orthodoxe Theologie sieht das Fundament der christlichen Ethik in der Wahrheit, welche offenbart, dass Gott und das Gute identisch sind. Denn allein der Dreieinige Gott ist gut (Lk 18, 19; Mt 19, 17). Gott ist das höchste Gut (*summum bonum*, vgl. Harakas 1973, 19 f), dem der Mensch, trotz seiner Sündhaftigkeit und aller Bosheit der „Welt“, zuversichtlich zuzustreben hat. Ethik und Sozialethik gründen in der Trinitätslehre (vgl. Harakas 1999b und 1999c). Jürgen Moltmann interpretiert den russisch-orthodoxen Religionsphilosophen Fyodorov richtig, wenn er schreibt: Die Heilige Trinität ist unser soziales Programm (Moltmann 1983, 55). Die innertrinitarische Gemein-

⁵ Diese Gebethaltung wird besonders während der Fastenzeit vorwiegend in Klöstern praktiziert.

schaft (*Koinonia*) der drei göttlichen Personen zueinander und untereinander ist Vorbild und Quelle der Kraft für die zwischenmenschliche *Koinonia* in Kirche und Gesellschaft. Diese göttliche Gemeinschaft wird in dem patristisch-theologischen Begriff der Perichorese sowohl bei den Kirchenvätern, als auch in der heutigen Theologie reflektiert (vgl. Kyrillos von Alexandria, *De trinitate*, cap. 10, PG 77, 1144B; Johannes von Damaskos, *De fide orthod.* 1, 8, PG 94, 829A). Heute wird Perichoresis theologisch verstanden als „gegenseitiges Durchdringen und Einwohnen der drei Personen der Trinität“ (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 252), als deren wechselseitiges "Ineinanderschreiten" (Pannenberg 1988, 347), als die „innigste Form der Gemeinschaft...ohne Unterordnung und Unterwerfung“ (Larentzakis 2000a, 97). Diese innertrinitarischen Relationen der Liebe und Gemeinschaft sind das Vorbild für jede echte menschliche Beziehung, für die lebendige *Koinonia*. Erinnert sei hier daran, dass im Wort Perichorese ebenso wie bei Synchorese der Raum (*choros*) den Kern bildet. Ein Blick ins Neue Testament erinnert uns daran, dass die Perichorese im täglichen Miteinander der Menschen erfahren werden soll: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17, 21). Dieses trinitarische „*kathos*“ – das *wie...so auch* – ist der eigentliche Imperativ für die Koexistenz der Christen untereinander, aber auch mit den Nichtchristen. Im Blick auf die plurale Wirklichkeit von heute ist eine *perichoretische Toleranz* die einzige Basis, auf der in der weltweiten und nunmehr unausweichlichen Koexistenz der Christen mit Andersgläubigen eine lebensfähige und lebenswürdige Menschengemeinschaft aufgebaut werden kann.

Ein weiterer grundlegender Begriff in der orthodoxen Theologie und der Frömmigkeit ist die *Theosis* die Vergöttlichung (Theodorou 1956). In der orthodoxen Erlösungslehre (Soteriologie) und in der Ethik nimmt die *Theosis* einen zentralen Raum ein. Der Hl. Athanasios (295–373) hat diese Lehre christologisch-soteriologisch-anthropologisch in dem bekannten Satz zuge-spitzt: „Denn er [der Logos Gottes] wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden“ (*Oratio de incarnatione verbi* 54; PG 25, 192B). Die Vergöttlichung des Menschen ist Ziel der Menschwerdung Gottes in Christus, folglich auch Ziel und Sinn des menschlichen Lebens und Handelns. Was aber heißt hier *Theosis*? Ein Mensch kann ja nicht Gott werden. Wir haben also diesen Begriff nicht ontologisch, sondern personal zu verstehen. Gemeint ist eine personale, innere Begegnung mit Gott. So ist die *Theosis* Teilhabe am göttlichen Leben, an der Gemeinschaft und der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit. *Theosis* also nicht dem Wesen nach, sondern als freier Empfang der unerschaffenen Energien Gottes durch seinen Beistand „zur Vollendung der Tugend“ (Basileios d. Gr., *Constitutiones monasticae*, cap. XV., PG 31, 1377C). Die nächste, höhere Stufe beschreibt der Hl. Paulus: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“ (2 Kor 3, 18).

Der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt, weil Theosis nicht, wie gesagt, ontologisch-naturhaft, sondern gnadenhaft zu fassen ist. Der Mensch bleibt immer Mensch, auch wenn er durch die Gnade zu Gott wird, wie auch Christus wahrer Gott bleibt, nachdem er wahrer Mensch geworden ist. Die mystische Teilhabe an Christus kommt im Bekenntnis des Heiligen Paulus zum Ausdruck: Ich bin mit Christus gekreuzigt worden. Und eigentlich lebe ich nicht mehr ich selbst, sondern Christus lebt in mir (Gal 2, 19). Der Hl. Athanasios fordert den Christen auf, das Leben der Heiligen nachzuahmen (*μίμησις*), d.h. tugendhaft zu leben „und Gott den Vater zu lieben in Jesus Christus, unsern Herrn...“ (Oratio de incarnatione verbi PG 25, 197A). Die Liebe zu Gott hält den Menschen auf ihn hin orientiert, bis die Theosis in ihrer ganzen Fülle erfahren wird: „Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ (1 Joh 3, 2; siehe Bratsiotis 1961; Larentzakis 1981, 83ff, 217 ff).

1.3 Aus dem sozialen Ethos und Handeln der alten Kirche

1.3.1 Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) in sozialer Bezogenheit gelesen

Agapo (ich liebe) ist ein Schlüsselwort des Neuen Testaments. Es beginnt mit Alpha (Α), dem ersten Buchstaben des griechischen Alphabets, und endet mit Omega (Ω), dem letzten. „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende“, spricht Christus in der Offenbarung (Apk 21, 6). Durch das Wort Liebe schauen wir ins Herz des Evangeliums und in das Herz der orthodoxen Trinitätslehre. „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1 Joh 4, 16b). „Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen Eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen“ (1 Joh 4, 9). Die „Liebe Gottes, die in unsere Herzen ausgegossen ist“ (Röm 5, 5), ist das oberste Kriterium für die Wahrschäftigkeit der Nachfolge Jesu: „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, hasst aber seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh 4, 20).

In diesem Sinne schreibt der Apostel Paulus im Titusbrief in aller Klarheit über die *Philanthropia* Gottes, der wir in unserem Handeln entsprechen sollen: „Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen. Dieses Wort ist glaubwürdig, und ich will, dass du dafür eintrittst, damit alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich nach Kräf-

ten bemühen, *gute Werke* zu tun. So ist es gut und für alle Menschen nützlich“ (Tit 3, 4–8).

Der Apostel Paulus dichtet das „*Hohelied der Liebe*“ (1 Kor 13). Da *Agape* und *Diakonia* zueinander im gleichen Verhältnis stehen wie Ursache und Wirkung, darf hier der Text neu gelesen werden, indem wir dort, wo im Text *Agape* steht, *Diakonia* einsetzen. Der Glaube bewährt sich nur als Glaube, wenn er „durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5, 6); denn der Glaube für sich allein ist tot, „wenn er nicht Werke vorzuweisen hat“ (Jak 2, 17). Das bedeutet bei weitem keine Werkgerechtigkeit, sondern Lebendigkeit des Glaubens und des Glaubenden. Gott fordert ja: „lasst uns nicht mit Worten, noch mit der Zunge lieben, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit“ (1 Joh 3, 18).

1 Kor 13, 1: „Wenn ich mit Menschen- und Engelszungen redete und hätte die *Diakonia* nicht, dann wäre ich ein dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke“ (klingende Schelle – M. Luther). Ja, unser Glaube, unsere kirchliche Existenz, wäre ohne eine zeit- und situationsbezogene *Diakonie* ein „Lärm um nichts“, eine „lärmende Pauke“. Eine neue Besinnung auf die solidarische *Koinonia* und *Philantropia* (vgl. Tit 3, 4 ff) unserer diakonisch-sozialen Praxis ist unabdingbar. „Ich kenne viele, die fasten, beten, seufzen und alle Werke der Frömmigkeit üben, soweit sie nicht mit Kosten verbunden sind, die aber den Notleidenden nicht einen Heller geben...Das Himmelreich nimmt sie nicht auf.“ (Basileios d. Gr., Homilie 7, Gegen die Reichen, PG 31, 288A, zit. n. Hamman 1964, 83).

1 Kor 13, 4: „Die *Diakonia* ist langmütig und gütig, sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht und bläht sich nicht auf.“ Die Versuchung zu prahlen ist, wie wir von Jesus wissen (vgl. Mt 6, 2), immer groß gewesen. Heute können die Kirchen durch die Medien noch stärker in diese Versuchung geraten. Jedoch, jegliches „prahlen oder sich aufblähen“ beraubt die *Diakonia* ihrer geistlichen Substanz.

1 Kor 13, 5b: „Die *Diakonia* sucht nicht ihren Vorteil“. Wir können nicht leugnen, dass der individuelle und kollektive Egoismus von Einzelpersonen, Gruppen, Völkern und Völkerbündnissen mehr und mehr zunimmt. Die christliche *Diakonia* darf nicht der Versuchung erliegen, sich dieser Entwicklung anzupassen. Im Gegenteil: Verzicht- und kenotisches Opferdenken und Handeln darf nicht aus dem allgemeinen Bewusstsein verschwinden (vgl. 1 Kor 10, 24: „Niemand suche das Seine, sondern was dem anderen dient“).

1 Kor 13, 5c.6f: „Die *Diakonie* läßt sich nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach; sie freut sich nicht an der Ungerechtigkeit, sie freut sich an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles.“ Sie ist wie die „Weisheit von oben“, über die es heißt: Sie „ist erstens heilig, sodann friedlich, freundlich, gehorsam, voll Erbarmen und reich an guten Früchten, sie ist unparteiisch, sie heuchelt nicht“ (Jak 3, 17). Welch eine Hilfe für die Transzendierung historisch bedingter bitterer Erinnerung, und welch ein Programm für die Gegenwart und die Zukunft der kirchlichen Dia-

konie! Vor allem jener, die von Kirchen gemeinsam dargeboten wird (vgl. dazu ausführlich Papaderos 2000).

1.3.2 *Der Brief an Diognet*

Im sozialen Denken und Handeln der alten Kirche nimmt der so genannte Brief an Diognet eine besondere Stellung ein. Diese Abhandlung eines anonymen Verfassers, die um das Ende des 2. Jahrhunderts entstanden ist, gehört zur apologetisch-paränetischen Literatur. Wir übernehmen hier zwei Abschnitte aus der Übersetzung von H. E. Lona (5, 1–17 und 6, 1–10), in denen exemplarisch dargelegt wird, wie die Christen damals das Mysterium des Heils voll Freude und Zuversicht erlebten, mitten in einer Welt, in der sie sich zwar den äußeren Lebensformen nach nicht von anderen Menschen unterschieden, dennoch aber „die erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensweise“ zeigten. Ihr Verständnis vom Christsein „In-der-Welt“ und doch nicht „Von-der-Welt“ mag eine Ermutigung und zugleich eine Warnung für die Christen von heute sein. In vielen Orten sind sie noch bzw. wieder eine Randgruppe in der Gesellschaft. Können sie mit ihren Brüdern und Schwestern aus alten Zeiten das feste Bewusstsein teilen, dass sie „mehr als jede andere Gruppe die Mitte bilden, ohne die nichts bestehen kann“? (Lona 2001, 210).

Die Christen als Seele im Leib (Diogenet 5, 1–17; 6,1–3)

„Denn die Christen unterscheiden sich weder durch das Land noch durch die Sprache noch durch die Sitten von den übrigen Menschen. Denn sie wohnen nicht irgendwo in ihren eigenen Städten und sie gebrauchen nicht irgendeine abweichende Sprache und sie führen kein auffallendes Leben. Wahrlich ist ihre Lehre nicht durch irgendwelchen Einfall und durch die Bemühung vielgeschäftiger Menschen von ihnen erfunden, noch vertreten sie eine menschliche Lehre, wie manche es tun. Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und den landesüblichen Sitten in Kleidung und Speise und im sonstigen Leben folgen, zeigen sie die erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensweise. Sie bewohnen ihre eigenen Heimatländer, aber als Beisassen. Sie nehmen an allem Teil als Bürger, und alles ertragen sie als Fremde. Jede Fremde ist ihr Heimatland, und jedes Heimatland eine Fremde. Sie heiraten wie alle, sie zeugen Kinder, aber sie setzten das Neugeborene nicht aus. Sie stellen einen gemeinsamen Tisch hin, aber keinen gemeinen. Sie befinden sich im Fleisch, aber sie leben nicht gemäß dem Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber sie haben ihre Heimat im Himmel. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der eigenen Lebensführung siegen sie über die Gesetze. Sie lieben alle und werden doch von allen verfolgt. Sie sind unbekannt und werden doch verurteilt; sie werden getötet und werden dennoch lebendig gemacht. Sie sind arm und machen doch viele reich; an allem leiden sie Mangel und haben dennoch in allem Überfluss. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung werden sie geehrt;

sie werden verleumdet und werden dennoch für gerecht erklärt. Sie werden geschmäht und sie segnen; sie werden misshandelt und erweisen doch die Ehre. Obwohl sie Gutes tun, werden sie als böse bestraft; wenn sie bestraft werden, wie Menschen freuen sie sich, die lebendig gemacht werden. Von den Juden werden sie bekämpft als stammesfremde und von den Griechen verfolgt, und den Grund der Feindschaft vermögen die Hassler nicht anzugeben (...) Um es aber kurz zu sagen: Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist über alle Glieder des Leibes hin ausgestreut; so sind es auch die Christen über alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leib, aber sie ist nicht aus dem Leib; so wohnen auch die Christen in der Welt, aber sie sind nicht aus der Welt.“ (zit. nach Lona 2001, 151 ff,177).

Texte wie die aus dem Brief an Diognet sind bestimmt nicht als Normen oder Rezepte zu verstehen. Aber auch nicht als Stimmen, die wir überhören dürfen, einfach weil sie aus fernen Zeiten kommen und aus anderen Lebensbedingungen. Wie anders sind die Zeiten wirklich, wie anders liegen die Probleme im Grunde? Und wie weit darf das Argument „andere Zeiten“ gehen im Blick etwa auf verbindliche Entscheidungen Ökumenischer Synoden, um nicht von der Heiligen Schrift selbst zu sprechen, sollte die zeitliche Ferne ein entscheidendes Kriterium sein? Ist es nicht eher wahr, dass der Blick umso eindringlicher in die Zukunft schaut, je tiefer er in die Vergangenheit reicht? Die frühe Christenheit vermittelt immer neue Erkenntnis für alte und doch gerade heute höchst aktuelle sozialetische Themen, wie etwa das Thema Armut und Reichtum und viele andere mehr (vgl. Hamman 1964, 8). Das Ethos, das Texte wie der Brief an Diognet widerspiegeln, stellt Fragen an uns, nicht umgekehrt!

1.4 *Akribeia* und *Oikonomia*

Akribeia und *Oikonomia* sind zwei Begriffe von zentraler Bedeutung in der Theologie und im Leben der orthodoxen Kirche. Sie bezeichnen zwei verschiedene Verfahrensweisen, „die die Kirche im Gebrauch der ihr zur Verfügung stehenden Mittel des Heils annimmt.“ (*Oikonomia* II., Jensen 1986, 308). *Akribeia* bedeutet u.a. die Genauigkeit. *Oikonomia* (vom griechischen *oikos*, Haus, Wohnung und daher auch Familie, und *nemein*, teilen, verwalten) bedeutet das rechte Teilen von Gütern, Aufgaben etc. im Leben einer Hausgemeinschaft (das Wort bedeutet auch Wirtschaft bzw. die Finanzen überhaupt). Im theologischen Vokabular handelt die Kirche *kat' akribeian* (der *Akribeia* nach), wenn sie Kanones, Ordnungsregeln, Vorschriften, Bräuche, Überlieferungen etc. genau achtet, einhält und anwendet. Sie handelt dagegen *kat' oikonomian* (der *Oikonomia* nach), wenn sie im Einzelfall von dem abgeht, was allgemein gilt bzw. zu gelten hat, um ein Gut zu erreichen oder erhalten, das höher ist als jenes, dem die Vorschrift dient.

Sowohl in der Septuaginta (etwa Jes 22, 19–21, Esth 8, 9), wie im Neuen Testament (etwa Luk 16, 1 ff., Röm 16, 23) wird das Wort *oikonomia* – *oikonomos* in seiner profanen Bedeutung verwendet: Verwalter des Hauses, des Vermögens, Kämmerer einer Stadt. Den für den hier angeführten Zusammenhang wichtigen theologisch-christologischen und ekklesiologisch-soteriologischen Inhalt erhält das Wort *Oikonomia* erst in den Paulinischen Briefen. Hier wird der Begriff zur Bezeichnung der ganzen Heilsoikonomia Gottes verwendet. Es geht um die *Oikonomia* des Mysteriums, „das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war“ (Eph 3, 9); um die *Oikonomia* der „Fülle der Zeiten“, die Gott beschlossen und geoffenbart hat durch Christi Menschwerdung, Verkündigung, Leiden, Tod und Auferstehung, mit dem Vorsatz, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1, 10). Dieser *Oikonomia* weiß sich der Apostel verpflichtet. Es ist eine *Oikonomia* der Gnade, die ihm Gott verliehen hat, nicht um sich selbst, sondern um anderen zu dienen (Eph 3, 2). Paulus und die anderen Apostel und deren Nachfolger sowie alle Getauften, sind berufen, an diesem großen Mysterium des Heils teilzuhaben und ihm zu dienen als „Mitarbeiter Gottes“ (1 Kor 3, 9; 1 Thess 3, 2), „jeder nach dem Maß des Glaubens, das Gott ihm zugeteilt hat“ (Röm 12, 3; vgl. Eph 4, 7; Tit 1, 7). Im Mysterium des Heils offenbart sich die Liebe Gottes für den gefallenen Menschen, den Gott aus Erbarmen aufrichtet, sowie für die gesamte seufzende Schöpfung, die „in Geburtswehen liegt“ (Röm 8, 22). Dieses Heilshandeln Gottes zeigt der Kirche die Weise und die Richtung ihres Handelns angesichts von Dilemmata, welche mit ethischen Fragen, mit der Disziplin und der Ordnung sowie mit der Setzung von Prioritäten zu tun haben: Die Kirche und die einzelnen Christen sind nicht da, um „sich mit Fabeleien und endlosen Geschlechterreihen abzugeben, die nur Streitfragen mit sich bringen“, sondern um „dem Heilsplan Gottes zu dienen, der sich im Glauben verwirklicht“ (1 Tim 1, 4). Daher sind der Glaube und die Verantwortung, ihn unverfälscht und ohne Verkürzungen zu bewahren, die einzige Grenze der *Oikonomia*: „Denn es gibt keine Nachsicht, wenn es um den orthodoxen Glauben geht; die rechte Vernunft übt nur dann ‘*Oikonomia*’, wenn das Dogma der Frömmigkeit nicht gefährdet ist“, so Eulogios von Alexandria (PG 109, 953; *Oikonomia* IV., Jensen 1986, 319).

In der Spiritualität, der Frömmigkeit und der pastoralen Theorie und Praxis der Orthodoxie wird dieses Handeln vorwiegend als ein *parakletisches* verstanden. Wie der Hl. Geist, der *Parakletos*, der sich unserer Schwachheit annimmt und für uns mit Seufzen eintritt (vgl. Röm 8, 26), so handelt auch die Kirche mit Nachsicht für die menschliche Schwäche, wenn dies für das Heil des Menschen vorteilhaft ist. In der Kraft des Hl. Geistes sollen auch die einzelnen Christen sich ähnlich verhalten: „Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen. Darum bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen, mit Güte, Demut, Milde, Geduld“! (Kol 3, 12).

Erst in dieser geistlichen Atmosphäre der Güte und Philantropia (Menschenfreundlichkeit) Gottes (vgl. Tit 3, 4) kann die Kirche

- anders handeln als die Verantwortlichen für die weltliche Ordnung, die dem Prinzip folgen: *dura lex, sed lex*;
- festhalten an der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat (vgl. Gal 5, 1) und kraft dieser Freiheit auch die Kanones deuten und anwenden, die sie sich selbst setzt.

Dies ist vor allem deshalb möglich, weil das für die orthodoxe Kirche geltende Kirchenrecht (Bartholomaios 1970)⁶ kein in sich geschlossenes, starres Ordnungssystem darstellt, das als ein „Gesetz“ dem „neuen Gesetz“ Christi, nämlich dem obersten Gebot der Liebe, entgegensteht. Die Kanones bieten Orientierungshilfe zur Wahrung der Ordnung in der Kirche ohne Reglementierung des Lebens der Gläubigen. Die Verbindlichkeit der Kanones ist deshalb nicht bloß legalistisch zu verstehen, unabhängig von der Zusage, dass der lebendige und lebenspendende Gott uns fähig gemacht hat, „Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6; Mk 2, 27). In diesem weiten Rahmen und nicht, wie oft geschieht, in der Fachdisziplin des Kirchenrechts, haben die Begriffe *Akribeia* und *Oikonomia* ihren theologischen Platz. Sie stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander und ergänzen sich gegenseitig.

In seiner (noch unveröffentlichten) Ansprache über „Gesetz und Oikonomia“ anlässlich seiner Promotion zum Ehrendoktor der Universität Wien (17. Juni 2004), betonte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios (dessen Studium und Forschung vor allem dem Kirchenrecht gilt): „Der Kanon ist ein Vorbild für Verhalten und in seinem ursprünglichen Sinne ist er das Instrument zum Messen und Geraderichten. Die kirchliche *Oikonomia* ist die nützliche Umgehung der genauen Einhaltung des Kanons in einem bestimmten Einzelfall zum besseren Erreichen von höheren Zielen. Die *Oikonomia* könnte als die Kunst der Anpassung des strengen Rechtes durch die Epikie (Nachsicht, Sanftmut, Milde) bezeichnet werden (...) Jeder kirchliche Kanon ergibt sich aus einem höheren und oft ungeschriebenen Prinzip, dessen Realisierung beabsichtigt ist.“ Nach der Aufzählung mehrerer Beispiele bekennt der Patriarch: „Das orthodoxe kirchliche Leben ist voll von solchen Umgehungen der strengen Regelungen gemäß *Oikonomia*.“ Dies freilich nicht deshalb, weil die Kanones nicht geachtet werden sollen, sondern weil man immer fragen muss, ob es nicht einen vielleicht ungeschriebenen „breiteren Kanon“ gibt, wie etwa den Kanon: „Wer ohne Sünde ist, werfe als erster den Stein“ (Joh 8,

⁶ Dies umfasst vor allem die Kanones der sieben Ökumenischen Synoden (unter denen die Synode im Trullo aus dem Jahre 692 – auch Quinisextum genannt – die meisten der Kanones erlassen hat), die sogenannten Apostolischen Kanones (4. Jahrhundert), sowie Kanones, die lokale Synoden bzw. Kirchenväter formuliert haben. Zur Frage der Kodifizierung der Kanones siehe Bartholomaios 1970.

7). Und auch deshalb, weil man nicht „nur durch Heranziehung eines Teiles von den Kanones, sondern vom ganzen Umfang der Kanones“ her urteilen darf. Viele Entscheidungen seien gerade deshalb falsch, „weil sie sich nur auf partielle Faktoren stützen.“ Die *Oikonomia* schafft also die Genauigkeit (*Akribeia*) nicht ab. Als ein außerordentliches Heilmittel überschreitet sie vielmehr starre kirchenrechtliche Grenzen der *Akribeia* im sakramentalen Leben der Kirche. Die *Oikonomia* „kann als das Mittel angesehen werden, das das Mangelnde ergänzt und durch die göttliche Gnade vollendet, was nicht nach der ‚Akribeia‘ vollzogen wurde“ (Oikonomia IV., Jensen 1986, 312).

Lebens- und Gewissenskrisen, Buße, Beichte, Hl. Eucharistie, Fasten, Askese und geistliche Übungen, Ehe und Familie, Ehescheidung, Segnung einer zweiten oder gar dritten Ehe, Wahrnehmung von besonderer Verantwortung in Kirche oder Gesellschaft, Situationen, in denen schwerwiegende Entscheidungen getroffen werden, sind unter vielen anderen jene Bereiche, wo vom geistlichen Vater (in Klöstern auch vom Abt bzw. der Äbtissin) erwartet wird, mit dem Charisma der *Unterscheidung*, mal mit Strenge, mal mit Weisheit, Langmut, Einsicht und Güte das dem Heil des Menschen Dienende zu tun. Mit Berufung auf den großen Mystiker Johannes von Klimax (+ nach 600) erinnerte der Patriarch an das Vermögen des guten Arztes, der nicht allen Patienten, die an der gleichen Krankheit leiden, das gleiche Medikament verabreicht; denn für den einen kann es als Medizin wirken, für den anderen Gift sein.

Ähnliches sagte der Patriarch in Hinblick auf die Bußauflagen, „die von den heiligen Kanones zur Therapie der Sünder auferlegt werden...Der Charakter der Bußauflagen als verbessernde Mittel setzt auch die Flexibilität der Anwendung voraus“, entsprechend der Situation des konkreten Menschen. Nicht nur auf die Schwere seiner Verfehlungen sei zu achten, sondern auch auf seine Intensität der Reue, auf seinen geistigen Zustand und seine Widerstandsfähigkeit.⁷ Auch hier haben wir ein Gebiet, in dem die gemäß der *Oikonomia* erfolgte Umgehung der Strenge der *Akribeia* eine alltägliche Praxis in der orthodoxen Kirche darstellt. „Es dürfen keine unmenschlichen Taten begangen werden unter dem Vorwand der Anwendung der gesetzlichen Kanones“, so der Patriarch weiter. Selbst an die Strenge des Rechtes gewohnte Völker, wie die Römer, wüssten doch, dass „das höchste Recht eine höchste Ungerechtigkeit“ sein kann in dem Sinne, „dass die übergenaue Anwendung der Bestimmungen oft zum Abwürgen des Rechtes führt“. Die Kirche habe sich deshalb stets an die Warnung des Hl. Paulus zu erinnern: „Wenn ihr also

⁷ Als Beispiel weisen wir auf folgenden Rat des Hl. Basileios d. Gr. hin: „Ein Weib, das absichtlich die Leibesfrucht abtreibt, macht sich eines Mordes schuldig...Doch soll man ihre [solcher Frauen] Buße nicht bis zu ihrem Tode ausdehnen...; die Heilung bestimme man aber nicht nach der Zeit, sondern nach der Art der Buße.“ (An Amphiloichius über Kanones, BKV 46 [1925], 191 f).

durch das Gesetz gerecht werden wollt, dann habt ihr mit Christus nichts mehr zu tun; ihr seid aus der Gnade herausgefallen“ (Gal 5, 4).

Der Patriarch erkennt zwar die Gefahr des „verwerflichen Prinzips, nach dem der Zweck die Mittel heiligt“. Dieser Gefahr ist durch die „vernünftige Anwendung der *Oikonomia*“ zu begegnen. Einsicht und Umsicht stützen und ergänzen sich gegenseitig in diesem Zusammenhang. „Die *Oikonomia* ist kein Vorwand für die Vermeidung der Anwendung des durch Christus geoffenbarten Gesetzes Gottes, das voll von Liebe und Philanthropie ist, sondern ein Mittel zu vermeiden, dass dieses vollkommene Gesetz Gottes Befehlen und Lehren der Menschen unterstellt wird, Lehren, die in strengen und formalistischen Interpretationen beinhaltet werden und zwar manchmal für sekundäre Angelegenheiten, wodurch die unheilbaren Auseinandersetzungen und Streitigkeiten verursacht werden“, so der Patriarch.

Andererseits: „Die Berufung auf die *Oikonomia* zur Rechtfertigung von Mißständen in der Kirche und Verharmlosung von Verfehlungen bedeutet eine Perversion der heilsrelevanten Handlungsfreiheit der Kirche und setzt in der Tat die Kirchenordnung außer Kraft.“ (Kallis 2003, 243) Patriarch Bartholomaios schloss seine Ansprache mit dem Verweis darauf, dass die Sammlung der Kanones, die der Hl. Nikodim vom Berg Athos vorgenommen hat, *Pedalion* heißt, also *Steuer* oder *Ruder*, weil damit, d.h. mit den Kanones, das Schiff der Kirche richtig gelenkt werden kann und selbst Felsen unter dem Wasser vermieden werden können. „Das blinde Geradeausfahren hingegen kann zur Katastrophe führen“. Deshalb ist mal die *Akribeia*, mal die *Oikonomia* anzuwenden, „je nach dem, was dem Heil dient“.

Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, dass die *Oikonomia* seit einigen Jahrzehnten eine neue, ökumenische und sozialetische Aktualität bekommen hat. Die Geschichte der Kirche bietet zahlreiche Beispiele sowohl für jene, die in der strengen Wahrung der *Abribeia* eine vorrangige Pflicht sehen, wie für die anderen, die im Geiste der Tradition der Kirche, aber auch angesichts der heutigen Situation des Christentums und der Verantwortung für das Evangelium und die göttliche Gabe der Einheit der Kirche, an Entscheidungen erinnern, durch welche es gelungen ist, dank der *Oikonomia* große Notlagen zu bewältigen. Solche „Fälle beweisen das der Kirche zuerkannte und historisch bezeugte Recht, solche Angelegenheiten frei zu regeln (*oikonomien*) und das Instrument der '*Oikonomia*' auf das weite Problemfeld der Beziehungen zu Nichtorthodoxen und des Umgangs mit ihnen anzuwenden.“ (Oikonomia IV., Jensen 1986, 316) Gemeint sind zunächst die Beziehungen zu nichtorthodoxen Kirchen und Konfessionen, als auch die Art und Weise, wie Häretiker und Schismatiker in die orthodoxe Kirche aufgenommen wurden: „Je nach den verschiedenen Situationen hat unsere heilige Orthodoxe Kirche ihre Beziehungen und Kontakte zu ihnen auf verschiedene Weise im Geist der '*Oikonomia*' festgelegt und geregelt, soweit das jeweils möglich war.“ Dies zeigt, „daß diese maßvoll geübte '*Oikonomia*', die sich in Liebe auf alle bezieht, wo, wann und sooft dies nötig ist, auch in Zukunft die äüße-

ren Beziehungen regeln wird...Auch wenn sie selbst [die Orthodoxe Kirche] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, anerkennt sie...nicht nur die ontologische Existenz aller dieser christlichen Kirchen und Konfessionen [genannt sind vorher die alten Kirchen des Ostens, die Römisch-Katholische Kirche, die Anglikanische, die Altkatholische, die Lutheraner und die Calvinisten und alle anderen], sondern glaubt auch positiv, daß alle ihre Beziehungen zu ihnen auf der schnellen und möglichst objektiven Klärung der ekklesiologischen Frage und der gesamten, damit verbundenen dogmatischen Lehre beruhen.“ (Oikonomia IV., Jensen 1986, 318).

Im Blick auf das Sozialethische ist schließlich die allgemeine Tendenz der Textvorlagen für die künftige Heilige und Große Synode der Orthodoxie, der *Oikonomia* noch weiteren Raum im Leben der Kirche freizulassen. Dies entspricht der Tatsache, dass die zeitliche Entfernung von den soziokulturellen und kirchlichen Bedürfnissen und Selbstverständlichkeiten, in deren Rahmen viele der Kanones entstanden sind, und die rasche Veränderung in der Gesellschaft den Bedarf bzw. die Chancen der *Akribeia* immer mehr zu Gunsten der *Oikonomia* einschränken. Denn „die ‚Oikonomia‘ ist das aus der Überlieferung stammende Vorrecht, den Weitblick, das Verständnis, die umfassende Hirten Sorge und in den entsprechenden Fällen die Nachsicht der Kirche konkret zu verwirklichen. Durch sie soll das Werk der Erlösung des Menschen auf Erden vollendet und am Jüngsten Tag alles in Christus versöhnt werden.“ (Oikonomia IV., Jensen 1986, 320).

Exkurs: Die Ethik als wissenschaftliche Disziplin in der orthodoxen Theologie

Ethik als selbständige wissenschaftliche Disziplin hat die orthodoxe Kirche lange nicht gekannt. Die Absicht, ein System der Ethik zu schaffen, ist während der ersten Jahrhunderte christlichen Lebens nicht zu erkennen. Ethische Fragen wurden freilich angesprochen, vor allem im Rahmen der Auslegung des biblischen Lehrgehaltes, der Wahrung des Glaubens, seiner Abgrenzung gegenüber Irrlehren und seiner missionarischen Verkündigung. Die weitgehende Ablösung des Christentums vom jüdischen Gesetzesverständnis und die Wendung zum Reich der Gnade und der Barmherzigkeit öffneten einen neuen Horizont. In seinem Licht wurden die Reibungspunkte mit dem Alten sowie die neuen Perspektiven der Lebensgestaltung einer Ausrichtung des menschlichen Lebens nach der Freiheit in Christus und der damit verbundenen Verantwortung mehr und mehr deutlich. Anders gelagert, jedoch noch spannungsvoller, war die Auseinandersetzung mit der Philosophie, der Ethik und der gesamten Gesittung der heidnischen Welt. Angriffe von Juden, Heiden, Gnostikern sowie innerkirchliche Abweichungen von dem, was als authentische Lehre galt, veranlassten die Väter und Lehrer der Kirche, sich auch mit ethischen Fragen allgemeiner und spezifischer Art auseinander zu setzen.

Themen wie Ehe und Familie, Armut und Reichtum, soziale Gerechtigkeit, Kirche und Staat, Krieg und Frieden und viele andere sind angesprochen worden. Beispiele dafür sind etwa die Zwölfapostellehre, die Episteln des Heiligen Ignatios von Antiochien, Hermas, die Didache, der Brief an Diognet sowie Schriften von Klemens von Alexandrien, Origenes, Justin der Philosoph und Märtyrer, Tertullian, Cyprian, Ambrosius u.a. Die große Blüte der Theologie seit dem vierten Jahrhundert mit Athanasios dem Großen, den Kappadokiern (Basileios der Große, Gregor von Nyssa, Gregor der Theologe), sowie Johannes Chrysostomos legte weitere feste Grundlagen. Ihre Theologie im Ganzen, vor allem die exegetische, die Predigt, überhaupt die pastorale, missionarische und diakonische Tätigkeit der Kirche sowie asketische Texte und Kanones von lokalen wie Ökumenischen Synoden, beinhalten Stellungnahmen und Orientierungsrichtlinien zu vielen ethischen Problemen, die wir heute vielleicht unter anderen Namen und im veränderten Kontext kennen.

Es versteht sich natürlich, dass es in derartigen Zeiten des Übergangs nicht im Interesse der Hirten der Kirche lag, Kompendien der Ethik in heutiger Form oder Fachstudien zu sozialen Fragen zu verfassen. Falsch wäre jedoch zu meinen, dass die christliche Soziallehre erst mit der Neuzeit begonnen habe. Es steht außer Zweifel, dass die Werke der großen Väter und Lehrer der Kirche einen wichtigen hermeneutischen Zugang zu den Quellen der Offenbarung bilden, auch was die sozialetische Problematik betrifft. Diese war für sie allerdings nicht bloß reine Theorie, sondern die Frucht ihrer Zuwendung zum Leben. Man darf vielleicht sagen, dass ihr Interesse ein ähnliches war, wie das von Aristoteles im Blick auf die Ethik: „Der Teil der Philosophie, mit dem wir es hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen rein theoretisch – wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthhaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos.“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 2, 1103b 26 f).

Gerade diese Verbindung zwischen Theorie und Praxis erklärt die diachronische Aktualität der Kirchenväter. Wie zeitnahe sie sind, „beweisen die zahlreichen und weitverbreiteten Veröffentlichungen ihrer Werke. Und nicht an letzter Stelle gründet sich ihre ‚Zeitnähe‘ auf ihre Soziallehre.“ (Bigo, in: Hamman 1964, 9).⁸

Eine besondere soziale Dynamik hat die Lehre der Kirche von der *Synergie* des Menschen sowohl an seinem eigenen Heil wie am Heil der Menschheit und des ganzen Kosmos entfaltet. Theologische Thesen wie jene des Heiligen

⁸ Die Orthodoxie bewahrt „die Tradition der großen, vornehmlich griechischen Kirchenväter, die den menschlichen Verstand faszinierten, indem sie ihn auf schwer zu betrachtende Höhen der Reflektion aufsteigen ließen – auf Höhen, wo sich die mystische Begegnung der nach oben suchend hinstrebenden menschlichen Vernunft mit dem nach unten sich menschenfreundlich herabfallenden Logos Gottes ereignet hat.“ (Homilie zur Einweihung 1995). Zum Thema der sozialetischen Aktualität der Kirchenväter siehe Harakas 1999a und 1999c.

Athanasios von Alexandrien über die in Christus wiederhergestellte Einheit der Menschheit (Larentzakis 1981) sind von nachhaltiger Bedeutung für das Selbstbewusstsein der Kirche, für ihre Katholizität und Sendung. Gott ruft die Menschen, seine Mitarbeiter zu sein (1 Kor 3, 9), für das Reich Gottes und für die Wahrheit des Evangeliums (Kol 4, 11; 3 Joh 1, 8; Mitsopoulos 1973, 11 ff). Die Orthodoxe Kirche hat gerade in dieser Lehre einen gewichtigen Auftrag erkannt, den christlichen Glauben am Leben des Menschen auch sozialetisch und kulturgestaltend wirksam werden zu lassen. Mit dem Begriff Synergie wird auch das Thema *Kirche und Staat* angesprochen, auf das wir später zurückkommen werden.

Die Zeit nach der Beendigung der Christenverfolgungen war eine Zeit sozialer Umbrüche und Neugestaltung. Verständlicherweise geschah dies nicht ohne Spannungen und Konflikte, wie es immer bei dem Sturz von Selbstverständlichkeiten durch den dynamischen Anbruch des Neuen der Fall ist. Vor allem zwei Phänomene haben dabei zur Entwicklung einer kirchlichen Ethik beigetragen. Das eine waren Krisen und Entartungen unter dem Klerus und überhaupt in der Kirche; die Menschen wussten nicht recht, mit der endlich gewonnenen Freiheit umzugehen. Das andere Phänomen war die Schar der Neubekehrten. Auch sie brauchten moralische Orientierung. Der grundsätzliche Respekt der menschlichen Person in seiner Ganzheit erlaubte nicht die Herabsetzung oder Abwertung ihrer Sprachen, Gesittungsformen und Mentalitäten. Aber mit der Zeit sind auch sie durch den neuen kulturschaffenden Akkommodationsprozess gegangen.

Die kirchliche Praxis als Umsetzung der biblischen Botschaft ins Leben drängt die Theologie, ihre ethische Theorie unter Berücksichtigung auch jener Impulse und Herausforderungen zu entfalten, die sich aus der menschlichen Alltäglichkeit ergeben. Bekannt ist, dass die Themen der großen dogmatischen Auseinandersetzungen im 4. Jahrhundert nach echt altgriechischer Art oft auf der Agora und auf der Straße heftig diskutiert wurden. Ein treffendes Beispiel dafür wird in einem antiken Reisebericht zitiert: „Ich gehe zum Geldwechsler; er reicht mir die Münzen mit den Worten: ‘Im übrigen sind Sie doch auch der Meinung, daß der Vater dem Sohn wesensähnlich ist?’ Ich lasse mir ein Bad richten; der Bademeister begrüßt mich: ‘Nicht wahr, Sohn und Geist sind doch wesensgleich?’“ (Echternach 1962, 123 f). Man kann sich vorstellen, um wieviel heftiger man Probleme personal- bzw. gemeinschaftsethischer Natur diskutierte, Werte, Institutionen, Ordnungen und Systeme menschlichen Zusammenlebens. Heute ist es nicht anders, vor allem, was das Soziale angeht. Es ist deshalb ratsam, auch auf die Stimme der „Agora“ zu hören.

Dank des bewussten Interesses der Kirche nicht nur für die praktischen Konsequenzen des Glaubens für die einzelnen Personen, sondern auch für die Taufe des neuen Imperiums selbst, wurden seit der Gründung Konstantinopels mehr und mehr christliche Prinzipien auch in das staatliche Recht und die verschiedensten sozialen Strukturen und Funktionen übernommen. Selbst

das staatliche und das kanonische Recht entwickelte sich nicht unabhängig voneinander. Zu bestimmten Zeiten übernahmen Geistliche sogar sowohl die Rechtslehre wie die Rechtsprechung und überhaupt die Jurisprudenz.

Durch alle diese Entwicklungen hat sich ein *Kern des Ethischen* herausgebildet, eine Stütze für das Ethos der Christen und ein für die immer intensiver werdende Missionsarbeit hilfreiches Paradigma. Dieser Kern des Ethischen, der, wie wir sehen werden, sich vor allem aus dem liturgischen Ethos entfaltete, bildete sozusagen die geistig-sittliche Atmosphäre, in der die Gläubigen das hohe Ziel der Nachfolge und Nachahmung Christi anstreben konnten, gestützt durch das zu jener Zeit sehr lebendige Vorbild der Asketen, der Märtyrer und der Heiligen Gottes.

Mit der Zeit hat die Theologie diesen Kern hinsichtlich seiner biblisch-patristischen Grundlagen (Trinitätslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Anthropologie und Kosmologie) vertieft und gefestigt. Um ihn herum kann man bis in die Neuzeit eine Fülle von ethischen Fragestellungen verfolgen, sogar eine differenzierte Art in der Beantwortung. Diese bewahrt zwar den Kern, lässt aber auch die besondere Situation oder Ausrichtung erkennen. Anders begegnet der Wirklichkeit ein Basileios, ein Johannes Chrysostomos, ein Photios (um 820– nach 886) als leitende Hirten in Kaisareia oder in Konstantinopel, anders ein Mystiker wie Dionysios Areopagita (um 500) oder Symeon der Neue Theologe (949–1022), ein Hesychast wie Gregor Palamas (1296/7–1359) oder ein einfacher Gemeindepriester, der als Beichtvater mit den alltäglichen Sorgen und Sünden der Menschen konfrontiert wird. Pastorale Praxis, theologische Reflektion und mystische Schau erarbeiten die Prinzipien und Werte des christlichen Ethos und schaffen die Atmosphäre für eine gottgefällige Lebensweise der Gläubigen. Der Beichtvater seinerseits nimmt die so genannten *Exomologetaria* (im Westen mit ganz anderer Gewichtung als *Libri Poenitentiales* bekannt) zur Hilfe, so etwas wie Leitlinien für den Beichtvater. Diese wie der pastorale Umgang mit Randgruppen in Byzanz und die Frage- und Antwortmethode der Väter der Wüste spiegeln deutlich wider, wie man sich mit moralischen Problemen auseinandersetzte, wie man jeweils ethische Fragen betreffende Kanones der Synoden sowie *Epitimia* (Bußauflagen) anzuwenden verstand und die *Kanonisierung* wegen der einen oder anderen Sünde vornahm, wie man mit der *Akribeia* bzw. mit der *Oikonomia* umging. Harakas (1983, 13), der alle diese Aspekte ausführlicher behandelt, weist darauf hin, dass der Osten die Tendenz weitgehend vermieden hätte, moralische Normen legalistisch zu verstehen und sie entsprechend anzuwenden. Die Anordnungen für die *Epitimia* wären eher für theologische Übung als für praktische Anwendung bestimmt. Der Beichtvater darf sich niemals als Richter verstehen. „Nur Zeuge“ bist du, erinnerte der Hl. Seraphim von Sarow den Beichtvater Basilius Sadowsky im Diwejev-Kloster (Zander 1953, 74).

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass in der Neuzeit der christliche Osten aus historischen und anderen Gründen nicht in der Lage war, die Wissenschaft und damit auch die theologischen Disziplinen in der Art und Weise zu pflegen, die parallel zu der Entwicklung im Westen gehen würde. Er wurde ja auch nicht direkt mit Phänomenen konfrontiert, mit denen sich das westliche Christentum auseinander zu setzen hatte (Renaissance, Reformation und Gegenreformation, Religionskriege, Kolonisation, Aufklärung, Französische Revolution, Industrialisierung), und mit allen ethischen und sozialen Fragen, welche diese Entwicklungen begleiteten. „Im Osten entstand z.B. nie ein Industrieproletariat im westlichen Sinne, so daß das soziale Problem in seinem akuten modernen Sinn nie auftrat.“ (Savramis 1987, 1125).

Erst seit dem 18. Jahrhundert zeichnet sich im Bereich der Orthodoxie die Tendenz ab, moralische Fragen systematisch zu behandeln, zunächst in Form einer Erbauungsliteratur für den schulischen, den katechetischen und den kerygmatischen Gebrauch, gelegentlich auch im Rahmen der polemischen Literatur gegen Proselytenmacherei. Unter den Griechen setzte sich allmählich die Überzeugung durch, dass die Bildung des Volkes Voraussetzung für die Erkämpfung der Befreiung vom türkischen Joch war. Allerlei Schriften griechischer Autoren und westliche Fachbücher vorwiegend philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts (in Übersetzung), welche die neuen Ideen und Erkenntnisse des „weisen Europas“ vermittelten, sowie Texte altgriechischer Denker, oft mit Übersetzung ins Neugriechische und mit Kommentar, fanden deshalb große Verbreitung und bereiteten das Volk auf seine Befreiung vor.

Griechische Gelehrte, vor allem jene unter ihnen, die im Ausland lebten und die theologischen und soziokulturellen Entwicklungen in Westeuropa verfolgten, vertraten die Meinung, dass die Befreiung nicht nur eine politische, sondern zugleich auch eine geistige und soziale sein musste. Gerade hier knüpft die von der Aufklärung inspirierte Religionskritik an, und zwar nicht nur unter den Griechen, sondern mehr oder weniger gleichzeitig auch unter den anderen orthodoxen Völkern Süd-Osteuropas. Kirchliche und soziale Selbstverständlichkeiten wurden mehr und mehr unter das Prisma kritischer Betrachtung gestellt. Man scheute sich sogar nicht, von *Kern und Schale* des Christentums zu sprechen. Der Kern sollte geläutert werden und bewahrt bleiben. Die Schale des Christentums aber musste entfernt werden. Die Unterscheidung zwischen beiden sei der *reinen Vernunft* unter den *Lichtern Europas* anzuvertrauen.

Verständlicher Weise beschworen solche Thesen Reaktionen herauf. Die Ängste sind verständlich. Es ging damals um das Verhältnis zwischen dem geschriebenen und dem tradierten christlichen Erbe, um ein Thema also, das die Kirche schon lange kannte, und betreffend dessen sie der festen Überzeugung

war, dass die Differenzierung nur Schaden bringen könne. (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 81).⁹

Es versteht sich deshalb, dass das Verhältnis der Orthodoxie zur Aufklärung ein ambivalentes war und bleibt: Ein grundsätzliches Ja zur Notwendigkeit der Erleuchtung des Volkes und der Förderung der Wissenschaft, gleichzeitig aber ernste Bedenken betreffend die Herausforderung des Glaubens durch den Rationalismus der Aufklärung. (Papaderos 1970).

Nach der Befreiung eines kleinen Teils von Griechenland durch den Aufstand von 1821, der Gründung des neugriechischen Staates und der ersten neugriechischen Universität (Athen, 1837) tritt eine deutlichere Änderung ein. Man ist nun mehr um wissenschaftliche Methode und Argumentation bemüht. Die Nachahmung westlicher Vorbilder ist dabei deutlich. Letzteres charakterisiert allerdings nicht nur die Ethik bzw. allgemein die Theologie jener Zeit, sondern alle wissenschaftlichen Disziplinen. Dies erklärt sich vor allem aus der Tatsache, dass das große Vakuum, welches die lange Fremdherrschaft über die orthodoxen Völker zur Folge hatte, so schnell wie überhaupt möglich durch Güter aus dem Ausland gefüllt werden musste. Die *Lichter Europas* strahlten verheißungsvoll. Dies ist deutlich auch in den ersten Handbüchern der christlichen Ethik.¹⁰ Selbst das 1925 veröffentlichte *System der Ethik* von Chrestos Androutos, dem Athener Professor für Systematische Theologie, trägt bezeichnende Charakteristika, welche noch in der zweiten Auflage des Werks (1964) beibehalten sind: die fast gänzliche Ignorierung der biblisch-patristischen Grundlage, die Berufung auf westliche, meist deutschsprachige Gelehrte (Metallinos 1989), der Versuch, für die von diesen verwendeten Haupttermini äquivalente griechische Begriffe zu wählen, sowie die Akzeptanz der philosophisch-rationalen Analyse, mit der Annahme, dass es keinen wesentlichen Unterschied zwischen philosophischer und christlicher Ethik

⁹ Die Kirche ist der Ort, wo Gottes Geist am Werk ist und „wo die Schrift im Schoß der Tradition lebt“, denn „die Kirche legt Zeugnis ab von der Hl. Schrift, von ihrer Gültigkeit, Autorität und Inspiration. Das bedeutet ... nicht, daß die Autorität und Gültigkeit der Bibel nur auf der Kirche beruht. Sie beschreibt das Eingreifen Gottes in die menschliche Geschichte. Sie ist aber auch selbst Zeugnis des Eingreifens und der ständigen Anwesenheit Gottes. Das gegenseitige Durchdringen von Kirche, Schrift und Tradition bedeutet praktisch, daß jede dieser drei Größen in den anderen enthalten ist und von ihnen bezeugt, interpretiert und geprüft wird, während keine die anderen beherrscht“ (Galitis/Mantzaridis/Wiertz 1988, 81). In diesem Sinne ist wohl auch die klassische Definition des Inhalts der Tradition: „Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ (Vinzencz von Lérins, + vor 450) zu verstehen. Auf dieser Grundlage bildet sich das *Gewissen* bzw. das *Bewußtsein der Kirche*, ein für die Orthodoxie entscheidendes Kriterium, vor allem im Blick auf die Rezeption von synodalen Entscheidungen oder Empfehlungen jeglicher Art seitens der Kirchenleitung. Diese haben praktische Geltung nur wenn und soweit sie vom Pleroma der Kirche (von den Gläubigen, Geistlichen und Laien) frei rezipiert und ins Leben umgesetzt werden.

¹⁰ Hier erscheint auch, als Teildisziplin, die *Sozialethik*, vielleicht weil inzwischen auch die Sozialwissenschaften zu Ehren gekommen waren.

geben könne. In der Dogmatik desselben Verfassers, die er 1907 herausgegeben hat, kommen dagegen vor allem die Kirchenväter zu Wort – ein deutliches Zeichen dafür, dass ethische Fragen noch lange auf ihre Betrachtung unter dem Licht der orthodoxen Tradition und der ökumenischen Erfahrung warten mussten (Benakis 1988, 55 f).

Mit der Aufnahme der Soziologie in die Lehr- und Forschungsprogramme seit den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist auch die Ethik nicht nur in den philosophischen, sondern auch in anderen, selbst in den theologischen Fakultäten, veranlasst, ihre Methoden und ihre Inhalte neu zu bedenken. In Wirklichkeit aber verstärkte sich dadurch die Tendenz, Fragen und Antworten aus dem Westen zu übernehmen, von welchen die meisten kaum die aktuellen Probleme des Volkes berührten. Das gleiche Bild ergibt sich in dieser Zeit auch für die meisten anderen orthodoxen Länder.

Parallel zu dieser Grundtendenz läuft jedoch eine andere, die ihre Dynamik eher aus dem noch wenig gebildeten Volk als aus der Welt der Intellektuellen schöpft. Sie ist mehr und mehr von dem Verdacht bestimmt, dass eine theologische Entfremdung am Werk sei, und so macht sich deshalb seit Beginn des 20. Jahrhunderts ein Prozess des Umdenkens bemerkbar. Was aber die Ethik betrifft, scheint es, dass man noch lange nicht recht wusste, ob und welchen Platz und Stellenwert sie in der orthodoxen Theologie einnehmen sollte. Erst seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts klärt sich die Lage dahingehend, dass zwar Aufgaben vorliegen, die nur in ökumenischer Gesinnung, Besinnung und Verantwortung wahrgenommen werden können, dass abgesehen davon aber Forschung und Lehre sich auf die eigene Tradition und die eigenen brennenden Probleme zu konzentrieren haben.

Der westlichen Ethik bzw. Moraltheologie (ohne Unterscheidung zwischen römisch-katholisch und evangelisch) als wissenschaftlicher Disziplin werden nunmehr verschiedene Vorwürfe gemacht. Einige davon heute noch, wie z.B. die Verselbständigung gegenüber den anderen theologischen Disziplinen und der Kirche selbst bzw. umgekehrt, die Bindung der Moraltheologie an das zentrale Lehramt, der Rationalismus in seiner Ausprägung als Intellektualisierung des Glaubens und die Übernahme der Denkweise und der Methode der modernen Naturwissenschaften, wonach nur gilt, was mathematisch kalkulierbar und beweisbar ist. Die Sozialethik habe die eschatologische Erwartung dadurch geschwächt, dass sie oft philosophische, soziale, politische, ideologische und andere Kriterien, Prinzipien und Werte den theologischen vorzieht. Auch die Sozialethik verliere die geistliche Potenz und sei geneigt, zu einer verweltlichten Sozialphilosophie oder Sozialwissenschaft zu werden (vgl. Mantzaridis 1998, 51 ff; etwas differenzierter Harakas, 1973).

Obwohl man den einen oder anderen solcher Vorwürfe als vielleicht unberechtigt beurteilen möchte, zeigt doch die Kritik noch vorhandene Schwierigkeiten für eine ökumenische Verständigung im Blick auf ethische Fragen sowie die Notwendigkeit eines strukturierten, sachlichen Dialogs zur gegenseitigen Klärung der Lage. Dafür zeichnet sich eine wachsende Offenheit und

Bereitschaft ab. Man wird sich mehr und mehr der Tatsache bewusst, dass grundverschiedene Antworten auf moderne, etwa ökologische oder bioethische Fragen seitens der Theologie und der Kirchen eher Verwirrung schaffen, statt Orientierungshilfe zu bieten.

Die Rückbesinnung auf das biblisch-patristische Erbe als oberstes Postulat orthodoxer Theologie und damit auch Ethik führt derzeit zu zwei weitgehend divergierenden Positionen. Die eine sieht die Rückbesinnung sowohl als Selbstgenesung der orthodoxen Theologie wie auch als Aufgabe im verantwortungsbewussten Umgang mit anderen christlichen Traditionen. Sie geht davon aus, dass die Förderung der Reflexion über das einst gemeinsame Glaubenserbe der einen, ungeteilten Kirche die Voraussetzung bildet für die gegenseitige Verständigung, Annäherung und Zusammenarbeit sowohl der Kirchen wie auch der Theologie. Die andere Position sieht in diesem Letzteren eine aussichtslose Utopie. Mit Berufung auf alte Erfahrungen sowie auf ökumenische Enttäuschungen zeigt sie sich nicht bereit, der nichtorthodoxen Theologie einen konsensfördernden Wert beizumessen.

Die erste Position erinnert an das Modell der Wiedervereinigung der Kirche, wie sich diese in etwa Melanchthon vorstellte: die Einheit könne auf der Grundlage der „altkirchlichen Überlieferung der ersten fünf Jahrhunderte – *consensus quinquesaecularis* – wieder hergestellt werden“, eine Idee, die „zu einer besonderen Hochschätzung der Ostkirche als der Trägerin der altkirchlichen Tradition“ führte (Benz 1952, 384). Die zweite Position scheint den letzten Worten ewige Geltung verleihen zu wollen, mit denen der Ökumenische Patriarch Jeremias II. die Korrespondenz mit den Tübinger Theologen (1573–1581) abgebrochen hat: „Ihr hochweisen Deutschen! Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt. Lebt wohl!“ (Schreiben des Patriarchen vom 6. Juni 1581, zit. nach Karmiris 1953, 476). Diese Spannung charakterisiert gesamtorthodox immer noch das theologische Klima und weitgehend auch sowohl das pro- wie auch das antiökumenische Engagement. Wo Kirche und Theologie Raum für selbstkritische Reflektion frei lassen, hat der Dialog vielleicht eine realistische Perspektive. Sonst bleibt das Terrain dem Fundamentalismus überlassen (Makrides 1991).

Das bis jetzt Gesagte betrifft die Ethik hauptsächlich in der hellenophonen Theologie. Doch auch in anderen orthodoxen Kirchen und theologischen Ausbildungsstätten kann man parallele Entwicklungen beobachten, zumal viele der dort aktiven Theologen ihre Ausbildung in Griechenland bzw. in der berühmten Theologischen Schule von Chalki (Konstantinopel, die seit Jahren von der Türkei geschlossen gehalten bleibt) erhalten haben.

Die Auswanderung orthodoxer, vorwiegend russischer Theologen in den Westen und die Entstehung mehrerer orthodoxer Gemeinden und Diözesen in westlichen Ländern haben während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die genannte biblisch-patristische Wende gestärkt und ihr nicht nur gesamtorthodoxe, sondern auch ökumenische Bedeutung verschafft. Wie einst die von

Byzanz geflohenen griechischen Gelehrten die Renaissance der Antike im Westen förderten, haben die genannten Emigranten eine Renaissance des Interesses für die Orthodoxie eingeleitet. Orthodoxe Theologische Schulen wie St. Sergius (Paris), Greek Orthodox School of Theology und St. Vladimir (beide in den U.S.A.), das theologische Fortbildungsprogramm des Ökumenischen Patriarchats in seinem Zentrum in Chambésy/Genf sowie die Abteilung für Orthodoxe Theologie in München verbinden die orthodoxen Gläubigen mit der theologisch-kulturellen Tradition ihrer Ursprungskirchen und -länder. Sie haben das Erbe zu wahren, müssen aber auch die örtlichen Gegebenheiten und Bedürfnisse ernst nehmen. Eine Zeit lang stand Ersteres im Vordergrund. Letzteres gewinnt inzwischen an Priorität. Dies betrifft nur die Schwerpunktsetzungen, nicht jedoch die Grundlagen. Diese Schulen, die Lehrtätigkeiten orthodoxer Theologen in Graz, Münster und anderen Orten, wie überhaupt die Diasporagemeinden, bieten jenen die Möglichkeit für ein besseres Kennenlernen der Tradition und der gegenwärtigen Wirklichkeit der Orthodoxie, die daran interessiert sind.

Nicht übergangen werden soll allerdings ein Aspekt, der das ökumenische Klima und die Zusammenarbeit belastet. In breiten Kreisen des Westens herrscht vielfach Ignoranz gegenüber der Orthodoxie bzw. macht man sich von ihr ein verzerrtes Bild. Hinzu kommt, dass sich die theologische Debatte im Westen seit der Reformation vor allem in Bezug auf das Verhältnis zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche entwickelt hat. Mit Recht wird festgestellt, „daß die Geschichte der Ostkirche immer ein wenig ein Stiefkind der europäischen Geschichtsschreibung gewesen ist. Wie die Geschichte Osteuropas überhaupt, so ist in ganz besonderem Maße die Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche innerhalb der westlichen Geschichtsschreibung durch zahlreiche traditionelle Gesichtspunkte bestimmt gewesen, die sehr häufig den Charakter von unkontrollierten Vorurteilen und Ressentiments hatten und sehr stark durch affektive Impulse der Tagespolitik, d.h. bald durch eine politische Russophobie, bald durch eine übersteigerte Ost-Romantik bestimmt waren.“ (Benz 1952, V). Diese Kritik könnte leider auch an anderen Disziplinen geübt werden.

Wertvolle Studien westlicher Gelehrter, welche die orthodoxe Vergangenheit und Gegenwart mehr objektiv behandeln, sowie solche orthodoxer Wissenschaftler, die den christlichen Westen frei von Vorurteilen darstellen, tragen glücklicherweise inzwischen zur gegenseitigen Kenntnis und zum besseren Verständnis unter Christen in Ost und West bei. Leider finden aber die vorhandenen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Studien in der kirchlichen Wirklichkeit und im Alltag der Gemeinden, wie überhaupt der Öffentlichkeit, bisher zu wenig Beachtung. Ein hohes Maß an Ignoranz, was die jeweils andere Kirche betrifft, ist selbst bei verantwortlichen Kirchenleuten nicht selten. Die Sprachbarriere reicht nicht aus, um dieses Phänomen zu erklären. Trotz der ökumenischen Bewegung im letzten Jahrhundert bleiben offensichtlich bei vielen in Ost und West gegenseitige Vorurteile bestimmend. Es sind vor

allem zwei Aspekte, die selbst kirchliche wie theologische Kreise im Osten bei ihrer Kritik am westlichen Christentum nicht nüchtern genug beurteilen. Erstens, dass manches westliche Handeln – wie z.B. die für den Osten stets ärgerliche Abwerbung von Mitgliedern der orthodoxen Kirchen durch andere christliche Kirchen, aber vor allem Sekten (Proselytenmacherei) – auch auf die bereits angesprochene Ignoranz zurückzuführen ist bzw. auf das verdrehte Bild der Orthodoxie, für das auch sie selbst nicht ganz frei von Verantwortung ist (Papaderos ²1970, 135ff; Botschaft 1992, 328).¹¹ Zweitens, dass man im Osten oft nur an die eigenen Heimsuchungen denkt, ohne den Leidensweg des westlichen Christentums ausreichend zu berücksichtigen. Die ziemlich zögernde Entfaltung der Ethik und der Sozialethik im orthodoxen Bereich hängt allerdings auch mit einer weiteren und komplexeren Problematik zusammen. Man kann sie in einem kurzen Satz zusammenfassen: Wert- und Normsysteme, bzw. offizielle lehramtliche *Soziallehren*, gehören nicht zur Tradition der orthodoxen Kirche. Im Allgemeinen zeigt man sich nicht gerne willig, durch kirchliche Verlautbarung zu ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen das Leben der Gesellschaft oder der einzelnen Person unter Normen mit allgemeinem Geltungsanspruch zu stellen. Es zeigt sich eine zurückhaltende bis ablehnende Haltung gegenüber ethischen und sozialetischen Systemen regulierenden Charakters.

Es gibt verschiedene Gründe dafür: theologische, historische, strukturelle, soziale, pragmatische. Systeme, so sagt man, sind orts- und zeitbedingt, also relativ, ohne konstanten Wert. Sie können helfen, orientieren, sie dürfen nicht binden. Sie haben der *ratio* zu folgen; diese kann aber weder die Dynamik der Geschichte, noch viel weniger die Wahrheit des Glaubens und die Wahrheit des Lebens in Regeln „einfangen“. Selbst die lokalen, wie die sieben Ökumenischen Synoden, obwohl sie sich des griechischen Denkens bedienen, das ja die Logik hochhält, haben es mit Sorgfalt vermieden, den Logos Gottes in ein System menschlicher Logik einzuordnen. Das große Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel heißt bloß *Symbolon* des Glaubens. Selbst die zentralen lehramtlichen Entscheidungen haben die Väter der Synoden nicht Dogmen genannt. Der offizielle Begriff ist *Horos*, d.h. Grenze, Umriss. Sie wollten einfach eine Linie ziehen, um zu zeigen: So weit können wir eine Aussage machen etwa über Gott, über das trinitarische, das christo-

¹¹ Die inneren Spannungen und Wirren vor und auch nach der politischen Wende von 1989, das geistliche Vakuum aus der atheistischen Zeit, Orientierungsnot, konfessionelle Antagonismen, politische Tragödien, materielle Not und ähnliche Krisen haben eine noch andauernde Notsituation geschaffen. Nicht wenige Christen aus dem Westen bieten ihren Rat und ihre Hilfe uneigennützig an. Andere meinen aber, dass Süd-Osteuropa ein „Niemandland“ wäre. Eifrige Zeloten eilen deshalb dahin, um die dortigen Menschen zu „heilen“ und zu „betreuen“. Dies fördert nicht das Vertrauen, das für ein Voranschreiten auf dem gemeinsamen Weg nötig wäre. Die Oberhäupter der orthodoxen Kirchen haben mit Bitterkeit diese Situation, insbesondere den Proselytismus, bedauert: Er „vergiftet die Beziehungen der Christen und schadet dem Weg zu ihrer Einheit.“ (Botschaft 1992, 328).

logische, das ekklesiologische, das soteriologische, das mariologische Mysterion. Denn jetzt „schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse“, wartend auf jenes „dann aber“, wenn wir „von Angesicht zu Angesicht“ sehen werden (1 Kor 13, 12). Dieser – im Geiste der *apophatischen* Theologie – vorsichtige Umgang mit Dogmen lässt weiten Raum frei für Theologoumena und somit auch für den ökumenischen Dialog. Ähnliches gilt für ethische Fragen, zumal wenn die Antworten auf sie den Rang kirchlicher Authentizität erhalten sollen.

Diese Zurückhaltung bedeutet nicht, dass die orthodoxe Kirche schweigt und ihre Augen vor den ethischen und sozialen Problemen verschließt. Solches Schweigen wäre schuldhafter und selbstmörderischer Verrat, wie der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios betonte. Es wäre Ungehorsam gegenüber dem Evangelium wie auch der eigenen Tradition, ja den Menschen, dem Leben selbst. Tätigkeiten und offizielle öffentliche Stellungnahmen z.B. zu ökologischen und bioethischen Fragen der Gegenwart zeigen die Bereitschaft der Kirche, den Menschen auch in seiner Begegnung mit den Herausforderungen der Moderne zu begleiten. Synodale Enzykliken bzw. Hirtenbriefe und ähnliche Schriften aber, welche orthodoxe Kirchen herausgeben, haben vorwiegend paränetisch-parakletischen Charakter.¹² Im Allgemeinen geht die Orthodoxie andere Wege. Die Ermahnung der Gläubigen im Sinne des Evangeliums und des orthodoxen Ethos ist Aufgabe des Bischofs, der Geistlichen allgemein, aber auch der Mönche, Nonnen und Laientheologen (Männer und Frauen). Sie tun dies durch Seelsorge, Predigt, christliche Unterweisung, Beratung und Veröffentlichungen. Geht es dabei nicht um fundamentale Fragen,

¹² Als Beispiele für sozialbezogene Enzykliken der Synode der Kirche von Griechenland, die an Sonn- oder Feiertagen während der Liturgie gelesen und durch die Predigt unterstützt werden, seien folgende genannt (die erste Ziffer betrifft die Nummer der Enzyklika, die zweite das Jahr): 13061-1845: Brandstiftungen in den Wäldern. 6106-1847: Willkürliches Fällen von Bäumen. Ohne Nr., 30.12.1851: Gegen wilde Schiesserei bei Festen (Taufe, Hochzeit etc.). 5031-1855: Mischehen. 502-1863: Waffendiebstahl aus Kasernen. 1254-1863 (an die Abgeordneten und die Offiziere von Armee und Polizei, anlässlich politischer Wirren): Wahrung des Friedens und der Eintracht. 2487-1880: Heiligung der Sonn- und Feiertage. 1405-1891: Gegen falschen Eid. 267-1929: Die Bischöfe sollen geeignete Geistliche mit der Seelsorge in Gefängnissen beauftragen. 287-1929: Das Volk möge bei der bevorstehenden Registrierung der Anbaufelder und des Viehs bereitwillig mit den Behörden kooperieren, damit Entwicklungspläne von der Regierung erarbeitet und realisiert werden können. 2867-1946: Mitwirkung der Bischöfe bei der Registrierung von im Krieg verwaisten Kindern, damit sie unterstützt werden. 3019-1950: Scheidung, uneheliche Kinder, Abtreibung. 551-1952: Die Bischöfe werden gebeten, die Deutsche Kriegsgräberfürsorge zu unterstützen, die Gebeine der in Griechenland gefallenen deutschen Soldaten zu sammeln. 2768-2003: Bekräftigung einer alten Praxis der Kirche (seit 1931), Familien mit mehr als drei Kindern finanziell zu unterstützen. 2774 -2003. Unterstützung eines Programms für Drogenabhängige. 2764-2003: Hilfe für das Volk in Afghanistan. 2131-2003. Ermahnung, die natürliche Umwelt zu schützen.

die den Glauben berühren, gibt es einen weiten Raum für die Pluralität der Meinungen und den klärenden Dialog (Clapsis 2004).

Das Fehlen von regelmäßigen offiziellen Stellungnahmen der gesamten Orthodoxie hat natürlich auch mit dem früher viel größeren Mangel an für solche Aufgaben geeigneten Fachkräften, aber auch mit der Struktur der Orthodoxie zu tun, vor allem mit dem System der *Autokephalie*. Es gibt kein ständiges zentrales Lehr- oder Leitungsamt, welches autorisiert wäre, sich auf panorthodoxer Basis zu dem einen oder anderen Thema offiziell zu äußern.

Seit einigen Jahren treffen sich allerdings die Oberhäupter aller orthodoxen Kirchen viel häufiger als in der Vergangenheit und nehmen in ihren Botschaften auch zu aktuellen Fragen Stellung. Solche Texte sind zwar nicht verbindlich, aber sie stellen doch eine wichtige Stimme dar. So heißt es z.B. in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 aus Konstantinopel (Botschaft 1992, 325): Wir richten „in Demut und Liebe an jeden Menschen..., vor allem an unsere Brüder, die Mitbischöfe, und das ganze gläubige Volk (Pleroma) der Orthodoxen Kirche, Segen von Gott, Umarmung des Friedens und Wort der Tröstung.“ (Hebr 13, 22). „Freut euch, unsere Brüder im Herrn, immer!“ (Phil 3, 1). „Werdet stark im Herrn und durch die Kraft seiner Macht.“ (Eph 6, 10). Es folgen Stellungnahmen zu verschiedenen aktuellen Themen, auf die wir an anderen Stellen hinweisen.

Zuletzt ist noch auf „*Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche*“ aus dem Jahre 2000, also auf die Stellungnahme des russisch-orthodoxen Episkopats zu sozialen Fragen, kurz einzugehen. Es handelt sich um eine in ihrer Art neue Form einer sozialetischen Positionierung, über die ein innerorthodoxer Austausch sinnvoll, wenn nicht notwendig und jedenfalls nützlich wäre. Das Dokument will auf aktuelle pastorale Fragen im Inneren der betreffenden Kirche Orientierung bieten. Gewisse Teile des Papiers hätten auch als Beitrag zur Vorbereitung der „*Heiligen und Großen Synode*“ betrachtet werden können. Eine Hilfe in diese Richtung, aber auch für die gegenwärtige Problematik in anderen orthodoxen Kirchen, ist es auf alle Fälle, wie eventuell auch für andere christliche Traditionen und Gläubige. Im Dokument ist allerdings die Rede nicht nur von der russischen Kirche, sondern oft allgemein von der Orthodoxie. Die Intention der Verfasser kann aber nicht gewesen sein, eine *Doktrin* aufzustellen (auch deshalb ist es falsch, den Begriff *Konzeption* im Titel des Dokuments mit *Doktrin* wiederzugeben, wie manche deutsche Übersetzungen es tun). Noch weniger könnten die Väter der Synode des Jahres 2000 einer *Sozialdoktrin oder -lehre* der orthodoxen Kirche zustimmen! Wissen sie doch viel besser, dass eine solche nur in gesamtorthodoxer Verantwortung erarbeitet werden kann und darf, sollte sich die Orthodoxie einmal mit einer solchen Idee im westlichen Sinne vertraut machen.

In diesem Zusammenhang sei kurz auch die lange noch nicht beantwortete, nicht einmal ernst gestellte Frage erwähnt: War es eine bloße Konstellation von Personen und Ereignissen, dass die im Westen entstandene marxistische

Ideologie das für die Völker schmerzvolle Experiment ihrer Durchsetzung erst vorwiegend an einem Teil des Körpers der Orthodoxie gemacht hat? Oder war dieser Teil dafür schon vorbereitet gewesen, irgendwie dafür *prädestiniert* – und wenn ja, warum eigentlich? Eine Deutung behauptet: „Das sozialetische Versagen der Russisch-Orthodoxen Kirche im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts und ihre enge Verbindung mit dem Zarentum haben gewiss die sozialrevolutionären Tendenzen in Russland gefördert. Die Sozialrevolutionäre, insbesondere die Bolschewiken, kämpften gegen das ancien régime, zu dem die Kirche gehörte.“ (Starck 2003, 823).

Diese und ähnliche Ansichten darf die Orthodoxie nicht einfach abtun. Es ist sehr genau auf die Frage zu hören. Eine Antwort zunächst seitens der orthodoxen Kirchen der ehemaligen Sowjetunion ist schon längst fällig. Das Dokument „*Die Sozialkonzeption der Russisch-Orthodoxen Kirche*“ hat sich nicht die Aufgabe gestellt, diese Grundfrage direkt zu beantworten. Zuallererst brauchen und schulden wir Orthodoxe eine Antwort an uns selber! Solche und viele andere Fragen zeigen deutlich, dass die orthodoxe Ethik und Sozialethik einen langen Weg vor sich haben.

Wesentlich ist in der gegenwärtigen Situation die *Erneuerung der synodalen Praxis* in der orthodoxen Kirche. „Höchster authentischer Ausdruck der Synodalität der Kirche“ ist nach orthodoxer Auffassung die Ökumenische Synode (Nikolaou 2003, 51ff). Kirchliche Spaltungen, politische Spannungen und andere Gründe haben seit der 7. Ökumenischen Synode (787) eine gesamtkirchliche Versammlung synodaler Qualität und Vollmacht nicht ermöglicht. Seitdem und während des zweiten Jahrtausends haben zwar mehrere panorthodoxe Synoden stattgefunden; dennoch ist die Konzilstradition in eine auch für sozialetische Fragen folgenreiche Stagnation geraten. Wie schon gesagt, hat das 20. Jahrhundert die innerorthodoxe Synodalität und Zusammenarbeit gestärkt. Es sei zunächst an die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats seit 1902 erinnert sowie an Panorthodoxe Konferenzen (Konstantinopel 1923, auf dem Hl. Berg Athos 1930). Später, mitten im Kalten Krieg, hat der Ökumenische Patriarch Athenagoras in einer Enzyklika vom 12. Februar 1951 die Einberufung einer Ökumenischen Synode in Aussicht gestellt, die dann vom 29. September bis zum 4. Oktober 1961 die Erste Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos gehalten wurde. Es folgten auf Rhodos die Zweite (20. September bis 2. Oktober 1963) und die Dritte Panorthodoxe Konferenz (vom 29. Oktober bis 17. November 1964) sowie die Vierte (vom 8. bis 15. Juni 1968) in Chambésy-Genf. Aufgabe jener Konferenzen war die Vorbereitung einer Panorthodoxen Synode, für welche, gemäß der Tradition, als *terminus technicus* der Ausdruck „*Heilige und Große Synode*“ verwendet wird. Der ausführliche Themenkatalog, den die Erste Konferenz vereinbart hat, wurde durch die Vierte revidiert, gekürzt und in endgültiger Fassung festgelegt. Panorthodoxe vorsynodale Konferenzen, Vorbereitungskommissionen und einzelne orthodoxe Kirchen haben inzwischen Vorbereitungspapiere zu verschiedenen Themen des Katalogs erarbeitet. Auf einige dieser

Dokumente wird in dieser Abhandlung hingewiesen. Diese und andere inter-orthodoxe Beziehungen laufen parallel zu der orthodoxen Beteiligung am ökumenischen Geschehen. Die Wechselwirkungen sind nicht zu verkennen.

2. Liturgie und Diakonie

2.1 Liturgisches Selbst-, Mensch- und Weltbewusstsein

Das Liturgische wird hier in einem umfassenden Sinn als „Äußerung einer Gesamthaltung“ verstanden (Beck 1959, 233 ff). Diese manifestiert sich in der theologischen Konzeption, im Selbstverständnis, in der Frömmigkeit und dem alltäglichen Verhalten des orthodoxen Menschen, im Brauchtum, im ganzen Weltbild. Die Herzmitte dieses Ganzen ist die Heilige Eucharistie. Die göttliche Liturgie wird in der orthodoxen Kirche vornehmlich nach der Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomos gefeiert (sowie an 10 Tagen im Jahr nach der Liturgie des Heiligen Basileios des Großen, nach der Liturgie des Heiligen Jakobus am 23. Oktober, seinem Gedenktag, während der Quadragesima am Mittwoch und Freitag und an den drei ersten Tagen der Karwoche nach der Liturgie der Vorgeweihten Gaben).

Im Liturgischen fassen wir alles zusammen: Die eucharistische Liturgie und die sieben Sakramente (Mysterien) sowie alle Akte der Anbetung Gottes (Latreia), der Verehrung (Proskynesis) der Heiligen, die Hymnen, die Feste und die sakrale Kunst. Ja das Selbstbewusstsein des orthodoxen Christen sowie seine ethische Haltung, können als *liturgisch* bezeichnet werden. Die ganze orthodoxe Kirche ist eine liturgische Wirklichkeit. Das Liturgische und das Ethos des orthodoxen Menschen hängen sehr eng zusammen. Es ist sicher „kein Zufall, dass die beiden Kirchenväter, deren Namen unzertrennlich mit dem Entstehen der Liturgien verbunden sind, Basilio d. Gr. und Johannes Chrysostomos, die Grundlagen für eine orthodoxe Ethik und Soziallehre legten.“ (Schröder 1989, 160). Oder mit den Worten von Mantzaridis: „Die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi, die in der Kirche durch die Gnade des Heiligen Geistes verwirklicht wird, bildet das Fundament und den Wegweiser der christlichen Ethik.“ (Mantzaridis 1998, 51).

Für die orthodoxe Frömmigkeit spielen der liturgische Raum und die Ikone eine zentrale Rolle. Die architektonische Form des byzantinischen Kuppelbaus versinnbildlicht die *Inkarnation* Christi. Christus, der Logos, „ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1, 14). Er steigt hinab (göttliche Synkatabasis) und schenkt dem Menschen die Nähe des Göttlichen, die Offenbarung der Doxa Gottes (Staikos 2000a, 160). Selbst im Mikrokosmos einer kleinen Kapelle erfährt die betende Gemeinde die Fülle und das Kosmische der Heilsoikonomia in Jesus

Christus, dem Herrn der einen Welt und der einen Kirche (Kol 1, 15ff; Pappaderos 1985). Der prächtigste Kirchenkuppelbau der östlichen Christenheit ist bekanntlich die Hagia Sophia in Konstantinopel. Hier spürt der Fromme die Erhabenheit und zugleich die Nähe Gottes, die Synchoreisis, auf ganz einzigartige Weise. Auch wenn nach dem Fall Konstantinopels 1453 diese Kirche in eine Moschee umgewidmet wurde und heute als ein Museum dient, kann wohl niemand dieses Gefühl bestreiten, das die Hagia Sophia vermittelt. Der kirchliche überkuppelte Zentralbau in der Orthodoxie vermittelt dem Gläubigen ein Abbild des Himmels (Koch 2000, 40 f, 435 f). Unter diesem Himmel findet der Gläubige seinen eigenen Mittelpunkt im geweihten Raum. Kontinuität, Stetigkeit und Festigkeit kennzeichnen die byzantinische Kunst (Grabar 1964, 7; Prokopiou 1981). Sie trägt etwas allen geschichtlichen Veränderungen gegenüber Konstantes und Bewahrendes in sich (Kitzinger 1977, 657 f).

Die Ikonen auf dem Ikonostasion (Bilderwand), auf den Innen- und oft auch auf den Außenwänden der Kirchen, oder als Einzelikonen, vertiefen dieses Gefühl der Kontinuität und der Nähe. Feste Bildprogramme sind für sie bestimmend. Die Gemeinde feiert die göttliche Liturgie gemeinsam mit heiligen Personen der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments und der Frömmigkeitsgeschichte. Die Ikone gehört zum alltäglichen Leben des orthodoxen Christen. Sie begleitet ihn im Hause, am Arbeitsplatz, auf der Reise, fast überall. Auch in öffentlichen Räumen sind Ikonen vorhanden.

Die Theologie der Ikone soll hier nicht behandelt werden. Nur soviel sei hier kurz gesagt: „Das christologische Dogma der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur ist der wichtigste Grund der Ikonen, die den Herrn Jesus Christus darstellen“; „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde“, das „ist das anthropologische Fundament für alle menschlichen Darstellungen“ (Gen 1, 26; Theodorou 2003, 446). Vor weit über tausend Jahren hatte zum Abschluss des byzantinischen Bilderstreites die 7. Ökumenische Synode beschlossen: „Die den Ikonen erwiesene Ehre geht auf das Urbild über, sodass, wer das Bild verehrt, in ihm die Person des Dargestellten verehrt“, wie Basileios d. Große, Johannes Damaskenos und andere Theologen gelehrt hatten. Es ist ferner daran zu erinnern, dass vor allem dank der Theologie der Ikone eine wohl einzigartige Theologie der Materie gewonnen wurde. Die Darstellung Christi wird durch seine Menschwerdung theologisch legitimiert. Sie verklärt die Materie und macht sie der Aussage würdig: „Ich bete nicht die Materie an, sondern ihren Schöpfer, der für mich Materie wurde...Ich werde nicht aufhören, die Materie zu respektieren, durch welche meine Rettung bewirkt ist“ (Johannes Damaskenos, *De imaginibus* Oratio I., PG 94, 1245AB; seine Rede über die hl. Ikonen, PG 94, 1353B; vgl. Felmy/Ouspensky 1968, Lossky/Ouspensky 1982). Die Menschwerdung ferner bewirkt die „Heiligung der Geschichte und der Welt durch ihre Umgestaltung zum Reich Gottes“ (Botschaft 2000, 79), das dem Gläubigen verheißt ist.

Innerhalb dieses Rahmens dient den orthodoxen Christen der *vernünftige Gottesdienst* (logike Latreia) als eine Quelle der Kraft. Die paulinische Definition des Gottesdienstes als eines „vernünftigen“ (Röm 12, 1) findet ihren praktischen Vollzug in der göttlichen Liturgie. „Logike“ versteht sich hier nicht als vernünftig im bloß rationalen Sinne, sondern vielmehr als logisch (vom Logos) im vollen christologischen Sinne. Gottgefällig kann demnach eine *Latreia* nur dann sein, wenn die an ihr Teilnehmenden sich der Wahrheit des Logos Gottes verpflichtet wissen. Die Väter der Kirche, die Hymnographen, Meloden, Ikonographen und alle anderen, die uns Inhalt und Form des Gottesdienstes überliefert haben, waren sich dieser Verpflichtung durchaus bewusst. Es schmerzt deshalb die Tatsache, dass selbst große Theologen wie Harnack in der orthodoxen Latreia des Geistes und der Wahrheit nichts anderes erkennen konnten, als nur „Zeichen, Formeln und Idole!“ (Harnack 1964, 143).

Was mit solchen Urteilen herabgewürdigt wird, ist nichts weniger als das Heilige, das die Heiligen empfangen und feiern. Kurz vor der Kommunion nämlich ruft der Priester: „*Das Heilige den Heiligen*“. Unter dem ersten Wort sind nicht Personen zu verstehen, wie es der Fall ist im zweiten Wort. Die *Hagia* sind hier der Leib und das Blut des Herrn, die den *Hagiois*, den Heiligen, dargeboten werden, den Gläubigen nämlich, die auf diesen Ruf in Ehrfurcht und im Bewusstsein ihrer Unwürdigkeit antworten: „*Einer ist heilig, einer der Herr, Jesus Christus, in der Herrlichkeit Gottes des Vaters. Amen*“. Es sind die eucharistischen Gaben, welche die *Gemeinschaft der Heiligen* sammeln, immer wieder in Erfüllung der altchristlichen Vision. „Wie dieses gebrochene Brot auf Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so möge Deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht werden in Dein Reich.“ (Didache 9,4; 11 f). Zu Recht wird über dieses eucharistische Band der Einheit gesagt: „Kirche wird also nicht von ihren Ämtern und von ihrer Organisation her definiert, sondern von ihrem Gottesdienst her: als Tischgemeinschaft um den Auferstandenen, der sie allerorten versammelt und eint.“ (Ratzinger 1968, 278).

Einen zentralen Platz in den liturgischen Akten, wie überhaupt im Leben der orthodoxen Kirche, hat der Bischof, dem der Priester und der Diakon zur Seite stehen. Ihr Amt dürfen sie jedoch nicht ohne die Laien verstehen und führen. Geistliche und Laien bilden zusammen das Volk Gottes, das „königliche Priestertum“ (1 Petr 2, 9). „Beide Ordnungen [Hirten und Laien] sind unaufgebbare und notwendige Grundelemente der Kirche; sie gehören zusammen und sind untrennbar.“ (Jensen 1986, 291). Wie kein Laie, so darf auch kein Amtsträger (Diakon, Presbyter – Priester, Bischof oder gar Patriarch) isoliert vom Ganzen der Kirche handeln.

Die Synode (nur aus Bischöfen zusammengesetzt) ist die Entscheidungsinstanz der Orthodoxie. Ihre Authentizität beruht auf dem Konsens ihrer Entscheidungen mit der Überlieferung der Apostel. „Die Kirche lebt in diesem geistgewirkten Zeugnis, in der Wahrheit und in Christus. Sie lebt darin als

Ganzes, in ihrer Gesamtheit; sie partizipiert an der Autorität Christi, indem sie die Authentizität des apostolischen Glaubens bewahrt.“ (Nikolaou 2003, 57). Die apostolische Sukzession bezieht sich deshalb nicht allein auf das Amt. Als konstituierendes Merkmal der Apostolizität der Kirche durchzieht sie den ganzen Leib in der ununterbrochenen Kontinuität des Mysteriums der Heilsoikonomia und verleiht den einzelnen Charismen die jedem von ihnen spezifische Legitimation und Aufgabe im Leben und im Dienste der eucharistischen Gemeinschaft. Die *apostolische Sukzession* im eigentlichen Sinne hat „ihr Fundament unmittelbar...in den Bischöfen“. Sie, „als Nachfolger der Apostel, von denen sie ihre Herkunft ableiten, sichern die Kontinuität, die Einheit und die Identität der geoffenbarten Lehre und der Überlieferung.“ (Oikonomia I, Jensen 1986, 286f).

Dennoch: „Obwohl die sakramentale Hierarchie von großer Bedeutung für die Orthodoxe Kirche ist, kann die Kirche nicht allein als Hierarchie verstanden werden. Die Kirche ist der ganze Leib der Gläubigen; Bischöfe, Priester, Diakone und alle Mitglieder der Kirche müssen in alle Aspekte des kirchlichen Lebens unmittelbar miteinbezogen werden, sowohl jene, die für die Lehre und den Gottesdienst zuständig sind, als auch jene, die mit sozialen und politischen Aktivitäten zu tun haben.“ (Church's Struggle 1975, 1). Neben dem Konsens mit der Tradition der Apostel ist die Rezeption der synodalen Entscheidungen durch die ganze Kirche (Klerus und Laien) eine *conditio sine qua non* für ihre Verbindlichkeit. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang auf die Antwort der orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiocheia und Jerusalem an Papst Pius IX. (1848) hingewiesen: „Dann haben bei uns weder Patriarchen noch Synoden jemals Neues einführen können, denn der Verteidiger der Religion ist der Leib der Kirche, d.h. das Volk selbst, das seinen Glauben ewiglich unverändert und gleichförmig mit dem seiner Väter will...“ (zit. nach Nikolaou 2003, 58; Karmiris 1953, 920). Diese ist „die Sicht des Ostens, die urkirchliche Sicht, wie sie im Neuen Testament und in den Schriften der Kirchenväter geschrieben steht“ (Staikos 2000a, 30). Im Zentrum dieser Äußerungen liegt sowohl das orthodoxe Verständnis vom Wesen und von der Einheit der Kirche wie das einfache Faktum, dass ohne Rezeption durch das Kirchenvolk jede kirchlich-synodale Entscheidung in der Luft hängt (Papaderos 1983b).

Frauen werden in der Orthodoxie nicht zu Geistlichen ordiniert. Die Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos (1988) hat die Gründe erläutert, die zur Wahrung der Tradition der Kirche auch in diesem Fall führen. Die Konferenz betonte allerdings, dass jede Unterscheidung zwischen Frauen und Männern auf Grund ihres Geschlechts Sünde sei. Die Konferenz hat mit Wohlwollen die Erneuerung der alten Tradition erwogen, Frauen zu Diakonissen zu ordinieren (Theodorou 1954; 1966; Fitzgerald 1998; Hopko 1999; Koukoura 1999, 288; Kallis, 1999, insbesondere 117–132 über die Frauenordination).

2.2 Liturgie als Quelle der Kraft: Das Fest und die Gemeinschaft der Heiligen

„Voll Freude und erfüllt vom Heiligen Geist“ (Apg 13, 52) feiern die Gläubigen die kirchlichen Feste. Sie wissen von altersher: „Ein Leben ohne Feste ist wie ein langer Weg ohne Wirtshäuser“ (Demokrit). Die kirchlichen Feste der Orthodoxie stehen in vollem Einklang mit dieser antiken Weisheit und haben eine lebens- und kulturprägende Kraft entfaltet. So ist das gesamte Leben der orthodoxen Christen ein einziger Kranz von Festen persönlicher und kirchlicher Natur: Taufe, Hochzeit, Lebensabschied (Messen für Verstorbene am 9. und 40. Tag; 3, 6, 9 Monate und ein Jahr nach dem Tod); liturgische Festzyklen (Weihnachten – Epiphanie, Ostern, Pfingsten) sowie die Marien- und Heiligenfeste. In den meisten orthodoxen Ländern werden sie vom Staat respektiert. Die Feste stärken die kirchliche Gemeinschaft (Koinonia), wirken friedensstiftend und freundschaftsbestärkend, ja sie sind eine diakonisch-soziale Quelle der Kraft und des Reichtums. Sie führen zu innerer Gelassenheit und Beglückung und haben nichts gemein mit modernen Glücksmechanismen. Für orthodoxe Auswanderer wirken sie frömmigkeits-, kultur- und identitätsstiftend (Nikolaidis 2002, 26 ff).

Einen zentralen Stellenwert beim Feiern der Feste nehmen die Heiligen Gottes ein. Die Heiligen markieren das Leben, den Raum und die Zeit in der Orthodoxie. Zu jedem Tag des Jahres wird im Gebetsbuch zu den Heiligen des jeweiligen Tages ein inhaltlicher Bezug genommen. Selbst Radio- und Fernsehstationen erinnern jeden Morgen an die Heiligen, die am jeweiligen Tag gefeiert werden. Dies auch aus praktischen Gründen: Dem Täufling wird der Name einer Heiligen oder eines Heiligen gegeben. Diese werden Lebensgefährten sein, den Menschen überallhin begleiten. An deren Feiertag feiern alle Menschen mit demselben Namen, den Namenstag also (nicht den Geburtstag). An diesem Tag werden sie nicht unbedingt an ihrem Arbeitsplatz erwartet. Die Feiernden werden besucht und beschenkt.

Die Heiligen Gottes feiern heisst sich erinnern, das kirchliche und kulturelle Gedächtnis verlebendigen und erhalten, auch in schweren und finsternen Leidenszeiten. So erinnert man sich beispielsweise an Frauen und Männer, die im Zuge von Zwangsislamisierungen und von Unterdrückung durch atheistische Regime ihr Leben um Jesu Christi willen geopfert haben (Vaporis 2000, 1f). Nicht zuletzt heisst die Heiligen Gottes feiern ökumenische Begegnung. Seit einigen Jahren geschieht dies z.B. am Fest der Heiligen Petrus und Paulus (29. Juni) in Rom und des Patrons des Ökumenischen Patriarchats, Apostel Andreas des Erstberufenen, in Konstantinopel (30. November) mit gegenseitigen Besuchen, die wichtige ökumenische Ereignisse sind. Die Heiligen sollen (und wollen sicher!) *einen*, nicht trennen. Dies geschieht mehr und mehr auch bei Festen der orthodoxen Gemeinden in der Diaspora bzw. auch in orthodoxen Ländern, die Touristen aus anderen Traditionen empfangen.

Mitfeiern, voneinander und miteinander lernen, gehört zu den primären ökumenischen Aufgaben unserer Zeit.

So vermittelt das liturgische Leben in einer erbarmungslosen Welt das große Erbarmen Gottes (Lk 1, 58). Die göttliche Liturgie ist vom Beginn bis zu ihrem Ende durchzogen und durchtränkt von der großen Bitte um Gottes Erbarmen: *Kyrie eleison* – Herr erbarme dich unser! Es ist das Leitmotiv jeder in der Kraft des Heiligen Geistes gefeierten *logike latreia*, Kern des Sündenbekenntnisses und Bitte um Gottes Gnade und Gunst, Güte und Treue, Erbarmen und Mitleid, seine Wohltat und Menschenfreundlichkeit in Jesus Christus, seinem Sohn und unserem Herrn. Er erleuchtet die Augen des Herzens der Gläubigen, damit sie verstehen, zu welcher Hoffnung sie durch ihn berufen sind, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt (Eph 1, 18).

2.3 Die Einheit von *Liturgia*, *Diakonia* und *Martyria*

Welchen Ort hat nun die Diakonie im liturgischen Geschehen selbst? Natürlich nicht vordergründig in der Aufgabe des Diakons beim Vollzug der göttlichen Liturgie. Schauen wir genauer in den Aufbau der Johannes Chrysostomos-Liturgie (vgl. Kallis 1989, XXII ff). Im großen Teil II, in der Liturgie der Gläubigen, beginnt der vierte Teilabschnitt mit der so genannten *Anaphora*. Sie ist der eucharistische Kern, der Verhältnis, Bezug, Beziehung bedeutet. Die Anaphora bezeichnet liturgisch die Darbringung der Elemente der Natur, der Schöpfung: Brot und Wein zur Feier der Liturgie auf Erden, die ein Abbild des himmlischen Urbildes ist, des einmaligen Opfers Christi (Heb 10, 12), das in der Eucharistie vergegenwärtigt wird. Christus zelebriert sie selbst. Er ist der Darbringende und der Dargebrachte, der Austeilende und der Empfangende zugleich: „Das Deine vom Deinigen bringen wir Dir dar überall und für alles“.

Die Liturgie wird vom „wandernden Gottesvolk“ (vgl. Heb 13, 14) gefeiert. Die Gemeinde betet durch den Priester in dem großen Fürbitten-Gebet (Kallis 1989, 136 ff) „für die ganze Welt“ (für die *Oikoumene* – also für die bewohnte Erde). Sie betet für „die heilige, katholische und apostolische Kirche“. Sie betet auch für jene, die politische und militärische Verantwortung tragen, für jedes Land und für jede Stadt; für die Reisenden, Kranken, Notleidenden und Gefangenen. Hier werden nun, gleichsam auf dem Höhepunkt des Fürbittengebetes, die Menschen genannt, die sich der diakonischen Aufgaben annehmen: „Gedenke, Herr, derer, die Früchte bringen und gute Werke tun in deinen heiligen Kirchen, und derer, die der Armen gedenken...“ (Liturgie 1989, 142). Der wahre und angemessene Gottesdienst ist demnach Orthodoxie und Orthopraxie zugleich, Lobpreis Gottes und liturgische Diakonie des Menschen.

Nicht zuletzt möchten wir noch auf einen besonderen Aspekt verweisen: auf den eschatologischen Charakter der Diakonie. Die Eucharistie ist der Vorgesmack dessen, was den Gläubigen bei dem Hochzeitsmahl des Lammes verheißen ist (Offb 19, 9). „Wenn die göttliche Liturgie das Zentrum schlechthin des kirchlichen Lebens der Orthodoxen darstellt, dann nicht nur als ihre nach außen zur Erscheinung gebrachte Einheit, sondern vor allem als Vorwegnahme der Heilsvollendung“ (Vletsis 2003, 82). Das Reich Gottes wird nicht nur verkündigt, sondern schon jetzt in seinem Anbruch erfahren. Die Eucharistie ist die „liturgische Wirklichkeit“, welche Himmel und Erde, Gegenwart und Ewigkeit vereint (Theodorou 1968, 383f).

2.4 Liturgische Diakonie: die Umkehrung von Rang- und Wertordnungen

Die Begriffe liturgische Diakonie, Mikro- und Makrodiakonie, therapeutische und prophylaktische Diakonie wurden vom Verfasser dieses Textes bei einer Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen 1978 auf Kreta vorgeschlagen (Papaderos 1978a). Diakonie wird verstanden und dargeboten als Praxis des rechten Glaubens und der rechten Verherrlichung Gottes, welche ihr Zentrum in der eucharistischen Liturgie haben. „Der liturgische Impuls“, so hieß es damals, bestimmt den Rhythmus des privaten und öffentlichen Lebens der Gläubigen seit den Anfängen der Orthodoxie. Jaap van Klinken fasste Jahre später die Essenz jenes Vortrags so zusammen: „The Liturgy is directing the will, the senses, and the goal (telos) of life to God, and seeing the whole of human existence as a diakonia of the divine purpose“ (Van Klinken 1989, 105). Ein anderer Begriff für dieselbe Sache ist die „*Liturgie nach der Liturgie*“ (Bria 1978). Beide Begriffe haben sich inzwischen fest im ökumenischen Diakonie-Diskurs etabliert (Müller 1998, 57; Schröder 1989, 162). Der zweite Begriff kann jedoch dazu verleiten, die Diakonie als zweitrangig und inferior gegenüber dem Gottesdienstlichen der Liturgie zu sehen. Daher ist es besser, von der *liturgischen Diakonie* zu sprechen (s. Tsompanidis 1999, 169 ff).

Der Menschensohn Jesus Christus verkörpert und verkündet ein radikal neues Ethos. Er kehrt in der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes, das durch ihn selbst anbricht, alle Rang-, Wert- und Ehrenordnungen um. „Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener“ (Mt 20, 26b). Der Tisch und die mit ihm verbundenen Gesittungsformen kannten Bedienstete mit Ehren und Dienende ohne jedes Ansehen (vgl. Lk 22, 24ff). Das nimmt der Herr als Beispiel, um sein neues Ethos zu zeigen: Ich bin in eurem Kreis, im Kreis der Jünger, der Diener. Dies ist nicht der Weg der Fürsten und Herrscher dieser Welt, die Gewaltherrscher sind (vgl. Mk 10, 42; Mt 20, 25). Sein Weg ist der Weg des Kreuzes. Er sprengt die Grenzen der alten Ordnung der Nächstenliebe (Lev 19, 18) und weitet sie zur Feindesliebe (Mt 5, 44, zum „*höchsten Inbegriff*“

der Tugend“ nach Joh. Chrysostomos, Matthäus-Kommentar, 18. Homilie, zit. nach BKV 26, 330). Die Bergpredigt (Mt 5–7) zeigt diesen neuen Weg. Jesus öffnet den breiten, siebenmal siebzigmaligen, den unendlichen Raum der Vergebung (vgl. Mt 18, 22).¹³ Er gewährt Raum (Synchoresis) dem, der Buße tut, umkehrt und alte Normen und Vorstellungen hinter sich lassen kann. So wird Jesus zum wahren Diakon der *Kenosis*, der vollen Entäußerung und Hingabe um des Menschen willen (vgl. Phil 2, 5–8). Ein Blick in das Neue Testament zeigt die innere Einheit der Verkündigung (martyria), der eucharistischen Liturgie (eucharistia), des Dienstes (diakonia) im Zeichen der Liebe (agape) im Anbruch der neuen Wirklichkeit des Reiches Gottes in Jesus Christus (Apg 6f; 2 Kor 8 f).

Der eigentliche Grund der liturgischen Diakonie ist der Heilige Geist, Inspirator, Träger und Erhalter des wahrhaft christlichen Dienens nach dem Vorbild Christi. Deshalb darf der pneumatische Charakter der Diakonie keiner Rationalität, Struktur oder Zweckmäßigkeitserwägung zum Opfer fallen. Wenn eine bestens organisierte und wohlhabende diakonisch-kirchliche Institution nicht mit diesem geistlichen Grunde verwurzelt bleibt, ist höchste Gefahr im Verzug. Denn nur aus der Kraft des Heiligen Geistes wird diakonisches Tun und soziales Handeln im Rahmen der Kirche bestehen können. Nur der Heilige Geist wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen über alle nationalen, kulturellen, rassischen und sozialen Stände und Klassen, körperliche und geistige Behinderungen, ungeheilte Wunden und unversöhnte Erinnerungen aus der Geschichte hinweg gewähren können. Daher kann und muss liturgische Diakonie immer pneumatische Diakonie sein. Die Sorge um die geistliche Qualität der Wahrnehmung der christlichen Aufgaben muss stets aktuell bleiben. (Stollberg 1987, 930). Eine Trennung von diakonischem Tun und geistlichem Leben wird zur Entartung der Diakonie in bloßen Aktionismus führen. Diakonische Institutionen, Anstalten, „Agenturen“ müssen sich deshalb ihres geistlichen Grundes immer wieder neu vergewissern und der Versuchung Widerstand leisten, durch Verselbstständigung eher sich selbst als dem Menschen zu dienen.

2.5 Das orthodoxe Koinobion und die Idiorrhythmie der Moderne

Ideorrhithmon und Koinobion

Dem orthodoxen Mönchtum mit seiner „außerweltlichen Askese“ wird vorgeworfen, dass es in sich verschlossen bleibt und jegliche Diakonie des in der „Welt“ materiell oder geistlich leidenden Menschen vermeidet. Wie erklärt

¹³ „Hiermit will er [Christus] nicht eine genaue Zahl bestimmen, sondern ausdrücken, daß man unbeschränkt oft, jedesmal, allezeit vergeben soll. Vielmehr, daß selbst wenn man dies tut, dennoch hinter der unendlichen Liebe Gottes zurückbleibt, wie ein Tropfen hinter dem grenzenlosen Meer und noch viel weiter.“ (Joh. Chrysostomos, 61. Homilie Homilie Matthäus-Kommentar, BKV 26, 266 f).

sich dann aber die Behauptung, dass die bewusst gewählte monastische Lebensform doch eine prophetische Sendung für die Welt hat und erheblichen Einfluss auf das Leben und das Ethos vieler Menschen in Kirche und Gesellschaft nimmt? (Ierotheos 2002). Gewiss: Monastisches Leben heißt *Apotaxis*, das bedeutet Verwerfung der „Welt“, Ferne von ihr. Besitzlosigkeit, Gehorsam und Keuschheit, Verzicht auf Ehe, Familie und Genuss, demütige Selbstverleugnung, Tragen des eigenen Kreuzes im Gebet, in der Suche der Ruhe (*Hesychia*) und in der vollen Hingabe an Gott allein sind Ideale, mit denen das Mönchtum die konsequente Nachfolge und Jüngerschaft Jesu verbindet (vgl. Mt 16, 24; Mt 19, 12; Mk 8, 34; Lk 14, 33; 1 Kor 7, 1).

Seit ihren Anfängen führte die vielgestaltige Askese immer wieder Menschen in die Wüste, wo sie sich im „unendlichen Aufstieg zum unendlichen Gott“ übten (Hl. Gregor von Nyssa, 331– nach 394). Obwohl das monastische Leben heute nicht mehr so zahlreich verfolgt wird, gilt nach wie vor die Erkenntnis, dass je authentischer das monastische Ideal erstrebt, erlebt und bezeugt wird und Klöster ihrer Sendung treu bleiben, ihre geistige Energie umso stärker auf die „Welt“ zurückstrahlt. Der Hl. Berg Athos in Nordgriechenland und viele Klöster in orthodoxen Ländern, inzwischen auch in der Diaspora, sind Orte der Gnade Gottes, die durch ihre Abgeschiedenheit, ihre Ruhe, ihr Schweigen vielen jungen Menschen, Frauen und Männern, die sie anziehen, Lebenssinn vermitteln. Ebenso stark ist die Verbindung des einen oder anderen Klosters mit Menschen im In- und Ausland, die vom Kloster Rat und geistliche Nahrung holen. *Geron*, der Alte, bzw. der *Starez*, ist eine in der Orthodoxie bekannte und respektierte Gestalt. Es geht um Mönche, deren Einfachheit, Weisheit und geistliche Reife viele Menschen ermutigt, sie aufzusuchen, selbst solche, die z.B. führende staatliche oder andere Funktionen in der Gesellschaft haben. Auf Bitte von Bischöfen nehmen solche Mönche kurzfristig auch pastorale Aufgaben in der einen oder anderen Diözese wahr (vor allem Predigt und Beichte). Nicht unbekannt sind allerdings auch solche Mönche, die sich beeilen, trotz ihres jungen Alters solche Rollen zu „spielen“ und dabei ziemliches Übel verursachen. Im Blick auf die zwischenkirchlichen Beziehungen sei hier angemerkt, dass das seinem Wesen nach auf strenge Wahrung der Tradition bedachte Mönchtum dem ökumenischen Geschehen meist skeptisch und kritisch gegenübersteht. Nicht ganz unschuldig daran ist die Tatsache, dass die alte Pilgertradition von manchen Tourismus-Managern auf ungeziemende Weise revitalisiert wird. Eine Folge davon ist die Überforderung der Klöster, zumal viele der Besucher, insbesondere solche, die mit der monastischen Tradition nicht vertraut sind, nicht die erforderliche Kenntnis und Sensibilität mitbringen. Eine intensivere Verständigung und Zusammenarbeit der Kirchen und Religionen im Bereiche des so genannten „religiösen Tourismus“ scheint immer notwendiger zu werden. Das östliche Mönchtum kennt, im Unterschied zum westlichen, keine Orden. Mit der Zeit bildeten sich zwei Hauptformen heraus: Das *Idiorrhythmon* und

das *Koinobion* (Bauer 1963, 730 ff).¹⁴ Das Idiorrhithmon, das auch als anachoretische, eremitische oder hesychastische Form erscheint, ist jene monastische Lebensweise, in der, abgesehen von einigen administrativen Angelegenheiten und von gemeinsamem Gebet vor allem an Sonn- und Feiertagen (wenn es sich um ein Leben im Kloster oder um ein Kloster herum handelt), jeder Mönch seinem eigenen Lebensrhythmus folgt. Im *Koinobion* dagegen ist das Wort selbst sein *signum distinctivum*, der *koinos bios* (*koinos* = gemeinschaftlich, *bios* = Leben), das Teilen des Lebens in jeder Hinsicht.

Die Geschichte und Gegenwart des Mönchtums lehrt, dass je konsequenter die Weltabgeschiedenheit eingehalten wird, umso deutlicher seine Botschaft von den Menschen vernommen wird, die im Lärm der „Welt“ leben und sich bemühen, dem Weg der Liebe und der Mildtätigkeit nach Gottes Willen zu folgen.

Obwohl das Idiorrhithmon weiterhin viele Menschen anzieht, wird das *Koinobion* als die Hauptform der authentischen monastischen Organisations- und Lebensweise betrachtet und geschätzt. Wenn wir in die Geschichte blicken, so treten uns große monastische Persönlichkeiten wie Antonios der Große (251–356), Makarios (um 300– um 390) und Pachomios (292–346) in Ägypten, Hilarion (291–371) und Epiphanos (um 315–403) in Palästina und Zypern, Sabbas (439–532) und der Koinobiarch Euthymios (376 oder 377–473) vor Augen. Sie und andere haben als Väter des Mönchtums die Grundlagen des Baus gelegt, dessen Konturen Basileios der Große entscheidend geformt hat.

Die Lebensweise und die Organisationsform des kulturgestaltenden Mönchtums im 4. Jahrhundert kommen im folgenden Text des Hl. Basileios zum Ausdruck:

„Eine vollkommene Lebensgemeinschaft nenne ich diejenige, in der jeglicher Eigenbesitz verbannt ist, der Widerspruch der Meinungen vertrieben ist und alle Zerwürfnisse, Ehrgeiz und Streitigkeiten fehlen. Gemeinsam ist alles: Die Seele, der Wille, der Körper, das, womit der Körper ernährt und gepflegt wird, gemeinsam der Gott, gemeinsam das Handeln in Frömmigkeit, gemeinsam das Heil, gemeinsam die Kämpfe, die Schmerzen, die Siegeskränze, die Vielen sind Einer und der Eine ist nicht allein, sondern in Mehreren. Was gleicht dieser Politeia? Was ist glückseliger? Was verbindet und einigt mehr? Was ist anmutiger als diese Verschmelzung der Sitten und Seelen? Menschen verschiedener Abstammung und Nationalität vereinen sich zu derartiger Identität, daß sich eine Seele in vielen Körpern und die vielen Körper Organe des einen Willens zu sein scheinen. Der körperlich Schwache hat viele, die in

¹⁴ Idiot (von *idios*: eigen, privat, selbst, eigenartig, eigentümlich, besonderer), war im alten Hellas der Laie, im Gegensatz zum Fachmann, der Unbewanderte, der Nichtstudierte, jener, der das Gemeinsame, insbesondere öffentliche Verantwortungen, zu vermeiden suchte. Während im Griechischen heute das Wort die Bedeutung des Privatmannes hat, ist es von anderen Sprachen in der negativen Bedeutung des Schwachsinnigen übernommen worden.

ihrer Gesinnung mit ihm leiden; der seelisch Kranke oder Strauchelnde hat viele, die ihn heilen und wieder aufrichten. Sie sind einander gleichwertige Sklaven, sie sind einander Herren und sie erweisen sich in friedliebender Freiheit den höher einzuschätzenden gegenseitigen Dienst, den nicht die Notwendigkeit der Umstände durch Gewalt erzwingt (viel Unmut bringt diese nämlich den Gefangenen), sondern die Willensfreiheit in Freude hervorbringt. Die Liebe ordnet die Freien einander unter und die Willensfreiheit bewahrt ihre Freiheit. So wollte Gott von Anfang an, daß wir seien, und dazu hat er uns geschaffen. Sie rufen den alten Zustand des Guten wieder zurück und verdecken die Sünde des Urvaters Adam. Es gäbe nämlich keine Spaltung, keine Trennung und keinen Krieg unter den Menschen, wenn die Sünde nicht die Natur in Zwietracht gebracht hätte. Sie sind aufrichtige Nachfolger des Heilands und seines Lebens im Fleische. So wie jener nämlich einen Jüngerkreis bildete, in dem er alles gemeinsam und sich selbst allen gemeinsam darbot, so ahmen auch diese, wenn sie dem Abt gehorchen, d.h. die Lebensregel sorgfältig beachten, den Lebenswandel der Apostel und des Herrn in aller Genauigkeit nach. Sie eifern dem Leben der Engel nach und bewahren, wie diese, sorgfältig die Gemeinsamkeit. Bei den Engeln gibt es keinen Streit, keinen Zwist und keinen Disput; jeder besitzt, was allen gehört, und jeder verwaltet jedes Gut. Denn der Reichtum der Engel ist keine umschriebene Materie, die einer Einteilung bedürfte, als ob man ihn aufteilen müßte, sondern ein nicht-materieller Besitz und ein geistiger Reichtum.“ (Basileios d. Gr., *Constitutiones monasticae*, cap. XVIII., *Asketische Vorschriften*, PG 31, 1381C–1384).

Hesychia und Tat

Ein im Westen geläufiges Missverständnis betrifft das Verhältnis des östlichen Mönchtums zur Arbeit. Man verwechselt oft die *Hesychia* mit Tatenlosigkeit, wenn nicht sogar mit Faulheit. Dies ist weit von der Wirklichkeit entfernt, hat doch selbst der Einsiedler für seinen Unterhalt zu sorgen, während das *Koinobion* eher einem Bienenhaus gleicht, wo jeder eine Aufgabe hat und der Lebensrhythmus wenig Zeit übrig lässt für Muße. Sonst wären ja nicht die hohen Leistungen zu erklären, die Mönche durch alle Jahrhunderte hindurch vorzuweisen haben (Landwirtschaft, Bautätigkeit, Handschriften, Ikonenmalerei und andere kirchliche Künste und Handwerke, Betreuung von Gästen, Asylwerbern etc.). Allerdings: Für beide Formen des östlichen Mönchtums hat die Arbeit nicht den Stellenwert eines mönchischen Ideals. Die Arbeit ist da, um den Mönch zu ernähren und ihm die Möglichkeit zu geben, anderen zu helfen. Eine Distanz zur Arbeit zeigen gelegentlich nur jene, die heuchlerisch ihre „Spiritualität“ demonstrieren wollen und dabei vergessen, dass auch Maria die Martha braucht! Gebet, Ruhe, Reflektion und Dialog über geistliche Fragen sind zwar notwendige Nahrung der Seele. Dann ist es aber Zeit, sich auch „zur Arbeit am äußeren Menschen“ zu wenden (Methodius von Olympus, „Gastmahl“ oder „Die Jungfräulichkeit“, Schlussdialog: BKV 1911, 127; vgl. Röm 7, 22; 2 Kor 4, 16).

Bekannt ist in der russischen Kirchengeschichte der Streit (Ende des 15. Jahrhunderts) zwischen den „Belosersk“-Mönchen, die jegliche Geschäftigkeit und materielle Wohltätigkeit radikal ablehnten, und den Mönchen um Josef von Wolokolamsk, welche das Gegenteil meinten und hundert Jahre später den Sieg in jenem Konflikt davontrugen. Nunmehr durften Klöster Besitz haben und Wohltätigkeit ausüben (Krankenhäuser, Waisenheime, Schulen usw.) nach dem Beispiel der alten Kirche und der byzantinischen Klöster (Antonik 1997, 74 f). Trotz aller Besonderheiten gilt sowohl für das Mönchtum wie eigentlich für jeden Christen: Das tätige Leben, der *bios praktikos* und der beschauliche *bios theoretikos*, die *vita activa* und die *vita contemplativa*, schließen einander nicht notwendigerweise aus.

Gegenseitig schließen einander hingegen das *Koinobion* und die *idiorhythmische Gesinnung der Moderne* aus. Heute erscheint eine neue „Form des Götzendienstes..., die darin besteht, dass Gewalt, Geld und Wohlergehen vergötzt werden, die dann sinnloserweise drohen, im Leben der Menschen die Liebe des Dreieinigen Gottes, die Freiheit, die Unwiederholbarkeit der menschlichen Persönlichkeit ebenso zu verdrängen, wie den Vorgeschmack der Teilhabe am ewigen Gottesreich als dem einzigen wahren Sinn der menschlichen Existenz.“ (Botschaft 2000, 81f).

Die orthodoxe Kirche respektiert die individuellen Eigenarten und Rechte des Menschen als notwendigen Bestandteil der Unantastbarkeit seiner Person. Gerade aber weil sie die Person stets als Beziehung versteht, hat sie eine besonders kritische Stellung gegenüber dem Individualismus, in dem sie ernste Gefahren für die Kohärenz der Gesellschaft, vor allem aber für das Heil des Menschen sieht. Folgender Text, der den modernen Individualismus betrifft, darf sicher nicht als ein Pauschalurteil über die meisten Amerikaner heute verstanden werden und auf alle Fälle nicht nur über sie! Wir weisen hier auf diesen Text hin nur im Sinne einer selbstkritischen Besinnung: „Vielen Leuten zufolge – in mancher Hinsicht vielleicht laut der meisten – sind wir Menschen, zumindest in den USA, autonome Einheiten mit Bedürfnissen, Rechten und legitimen Werten unserer eigenen Wahl.

Wir sind selbst-produzierende Quellen gültiger Ansprüche, im Wesentlichen unbelastet, uns selbst gegenüber verantwortlich und selbst-teleologisch (auto-teleological). Kurz, nennen wir es eine Philosophie expressiven Individualismus oder auch den Glauben an die Souveränität des Selbst. Dies ist ein sehr einseitiges Verständnis der menschlichen Person. Der Mensch ist ein freies, vernunftbegabtes und deshalb verantwortliches Geschöpf mit einem grundlegenden Drang zu fragen um zu wissen, zu überlegen, zu richten und zu wählen – Gründe zu haben, etwas zu schätzen und zu lieben. Aus diesem Grund ist alles, was wir schätzen und lieben, verständlich und daher öffentlich. Alles, was vernünftig ist, geht über unsere rein privaten Vorstellungen hinaus; es ist etwas, was alle Leute teilen können. Unsere Fähigkeit, vernünftig zu wählen und zu lieben ist es, was uns erlaubt, an einem mit anderen

Menschen geteilten moralischen Leben teil zu haben, eine Ordnung, welche uns allen gemein ist.“ (Call to Civil Society 1998, 16).

Diese ungewöhnlich harte Selbstkritik hat sicher nicht die Absicht, die Würde, die Freiheit oder die individuellen Rechte des einzelnen Menschen in Frage zu stellen, zumal in einer Gesellschaft wie der amerikanischen, deren Sensibilität für die Durchsetzung selbstbestimmter Interessen von Individuen bekannt ist. Wir verstehen den Text eher als eine Warnung angesichts einer Verabsolutierung der Autonomie des Lebens, der Selbstbestimmung seines Ziels und Sinns sowie der Alleinherrschaft der Zweckrationalität im sozialen Handeln (Weber 1972, 12). Denn, wie gesagt, dies kann zur Aufsplitterung des „sozialen Körpers“ führen, zur egozentrischen Verengung der interpersonalen Beziehungen und damit zur Auflösung der menschlichen Gemeinschaft. Jede Feier der Heiligen Eucharistie und jede wahrhaft koinobiotische Koexistenz im Namen des Dreieinigen Gottes ist die einzige Alternative zu dieser extremen individualistischen Gebrochenheit.

2.6 Horizontalismus versus Vertikalismus

In der eucharistischen Gemeinschaft ist jegliche Gegensätzlichkeit zwischen *Horizontalismus* und *Vertikalismus* theologisch nicht legitim. In der ökumenischen Diskussion stellt man oft fest, dass beide Begriffe von einer undifferenzierten Pauschalvorstellung belastet sind. Der so genannte Horizontalismus soll angeblich das Christentum des Westens auf eine diakonisch-soziale und politische Aktivität festlegen. Mit dem so genannten Vertikalismus will man dagegen das östliche Christentum mit einer hesychastisch-mystischen Gottbezogenheit und zugleich Weltabgeschiedenheit identifizieren. *Social Gospel* ist ein Stichwort für den ersten, *Spiritualität* eines für den zweiten Begriff.

Dem *Social Gospel* wird orthodoxerseits gelegentlich eine einseitige Sorge für das Irdische vorgeworfen, welche den Himmel völlig ausblendet (vgl. Mt 6, 25–34). In der *Spiritualität* wird hingegen ein wirklichkeitsfernes „*In-Die-Höhe-Schweben*“ gesehen, das an den Nöten des Menschen in der Alltäglichkeit vorbeigeht. Bei vielen herrscht immer noch das Bild einer Orthodoxie vor, die alles auf die Liturgie konzentriert, nur ein gänzlich weltabgewandtes Mönchtum kennt und nur eine das Weltliche herabwürdigende Spiritualität erstrebt (Starck 2003, 822). Das Jenseitige beherrscht den orthodoxen Menschen so stark, dass er am Diesseitigen, am Weltlichen, am realen Leben, passiv vorbeiwandelt, in voller Indifferenz für den historischen Ablauf und verantwortungslos dem Nächsten gegenüber. Ernst Troeltsch (1912) wie auch andere Autoren haben bei ihren Untersuchungen im Blick auf die Orthodoxie ein ähnliches Bild vor Augen gehabt. Die Distanz der Orthodoxie zum Weltlichen war für sie so offensichtlich, dass sie meinten, sicher davon ausgehen zu können, um das Wesen der Orthodoxie zu begreifen und die Schicksale

der orthodoxen Völker zu erklären. Abweichende Beispiele sozialen Engagements von Einzelpersonen – wie Basileios dem Großen oder Johannes Chrysostomos – werden als bloße Ausnahmen betrachtet. Es ist offensichtlich, dass auf beiden Seiten Unkenntnis und vorurteilsbelastete Vorstellungen herrschen, die leider nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Sachbereichen, wie z.B. in der Wirtschaftstheorie, in der Literatur und in politischen und kulturellen Analysen anzutreffen sind. Auch am Ökumenischen Rat der Kirchen ist diese Problematik nicht vorübergegangen. Eine seiner Krisen, die noch andauert, geht darauf zurück, dass die einen im Rat mehr Theologie und Streben nach Einheit, hingegen die anderen mehr politisch-soziales Engagement in den Mitgliedskirchen und im Wirken des Rates verwirklicht sehen wollen.

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel formulierte bereits 1973 Vorschläge zur Überwindung dieser Polarisierung: „Eine Lösung der Krise im Ökumenischen Rat der Kirchen kann es nur geben, wenn wir zu einem Ausgleich dieser extremen Interpretationen der Ziele, Bestrebungen und letztlich des Wesens und der *raison d' être* des Ökumenischen Rates gelangen.“ Diese wäre von Anfang an, „die zerrissene und ferngerückte Einheit der Kirchen zurückzugewinnen, und dies sowohl in ihrer Artikulierung der Gemeinsamkeiten der Gnade, der Wahrheit und des Glaubens, die ihnen anvertraut wurde, wie auch in ihrer Untersuchung und Überwindung bestehender Unterschiede“, damit die Diakonie gemeinsam unternommen werden und effektiver sein kann (Erklärung 1973, 526 ff).

Wie es auch immer sein mag, halten wir die genannte Scheidung von Horizontalismus und Vertikalismus für nicht zielführend, ja sogar für absurd. Eine Unterscheidung ist sachlich angemessen, eine Scheidung hingegen ist nicht nur absurd, sondern geradezu häretisch! Sie ist der Botschaft des Evangeliums und der Sendung der Kirche direkt zuwider (Fitzgerald 2002, 391 f). „Solange das Christentum...der Glaube an den Gott bleibt, dessen Sohn in dieser Welt Mensch geworden ist, muß das Leben der Welt, die Gott so sehr geliebt hat, im Mittelpunkt der Belange der Kirchen bleiben.“ (Ciobotea 1984, 138). Erst dadurch gewinnen Horizontalismus und Vertikalismus das richtige Verhältnis zueinander.

3. Mikrodiakonie und Makrodiakonie

Das Begriffspaar *Mikrodiakonie* und *Makrodiakonie* bezeichnet zwei Arten der christlichen Diakonie (Papaderos 1978a). Unter *Mikrodiakonie* sind karitative Maßnahmen der Kirchen sowie einzelner Christen zu verstehen, die zur Linderung des Leids von Menschen getroffen werden. Die *Makrodiakonie* hingegen betrifft darüber hinaus alles, was zum Aufbau einer Gesellschaft

beitragen soll, in der Respekt der Würde der Person jedes Menschen, Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Bewahrung der Schöpfung im Geiste des Evangeliums herrschen.

Mikrodiakonie wirkt kurzfristig-therapeutisch, *Makrodiakonie* langfristig-prophylaktisch. Zu sagen, „nimm deine Bahre und geh!“ (Joh. 5, 8) ist therapeutische *Mikrodiakonie*. Zu warnen: „sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre“ (Joh. 5, 14) ist prophylaktische *Makrodiakonie*.

Die Ausweitung des Diakoniebegriffs auf die *Makrodiakonie* birgt in sich die Gefahr, dass der Begriff, weit gefasst, undeutlich und nicht leicht operationalisierbar wird. Dies umso mehr, als alle Makro-Realitäten unser Wahrnehmungsvermögen oft allein deshalb überfordern, weil deren sehr komplexe Konturen nicht immer scharf und deutlich zu erkennen sind. Dasselbe gilt auch für die *Makrodiakonie*, sogar mit dem zusätzlich belastenden Faktor, dass mikro-diakonische Aufgaben meist einen Dringlichkeitscharakter haben, während die *Makrodiakonie*, wie gesagt, das Mittel- bzw. Langfristige betrifft, und zwar in einer Phase der Menschheitsgeschichte, wo vieles sich in einem atemberaubenden Rhythmus bewegt.

Deutlich an dieser Stelle ist jedenfalls zu unterstreichen, dass beides, *Mikro-* und *Makrodiakonie* parallel, komplementär und konsequent zu erstreben sind. Und auch, dass *Mikro-* und *Makrodiakonie* keine *Wertbegriffe* sind. Der Wert einer Handlung bemisst sich ja nicht nach ihrer Größe oder äußeren Bedeutung. Wer vermag schon zu sagen, was in den Augen Gottes mehr Wert hat: das „Scherflein der Witwe“ (Mk 12, 41 f) oder ein groß angelegtes diakonisches Programm?

3.1 Der „Geringste“ und sein persönliches Leid

Aus der Geschichte der Mikrodiakonie seien nur Konstantinopel und Kappadokia genannt, die hier stellvertretend als Beispiele für die „Diakonie am Geringsten“ gelten sollen. Sowohl um die Hagia Sophia, wie besonders um das Pantokrator-Kloster herum waren diakonische Anstalten wie Krankenhäuser mit angeschlossenen medizinischen Ausbildungsstätten, Alters- und Pflegeheime entstanden, sehr bedeutende soziale Anstalten der mittelbyzantinischen Zeit (Beck 1959, 64). Basileios der Große baute in Kappadokia größtenteils aus eigenen Mitteln Genesungsheime, Pilgerhospize, Wohnungen für Ärzte, Pfleger und Priester, Werkstätten für Handwerker, Stallungen, Scheunen usw. Ihm ging es jedoch nicht allein um die Linderung von alltäglichen Nöten. Er achtete zugleich in besonderer Weise auf die Unterdrückten und Rechtlosen, auf die Sklaven: „Hört ihr Völker, hört aufmerksam, ihr Christen! So spricht der Herr, nicht mit seiner eigenen Stimme, sondern durch *den Mund der Sklaven...*“ (Basileios d. Gr., 7. Homilia dicta tempore famis et siccitatis 8; PG 31, 324C–325A).

In diesem Geist hat die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch *mikrodiakonische* Dienste geleistet und fährt auch heute fort, ihre philanthropische Tradition nach Kraft und Bedarf zu pflegen. Konzentrierte, überregionale und bis zu einem gewissen Grad verselbständigte diakonische Strukturen kennt allerdings die Orthodoxie nicht. Organisatorisch und hinsichtlich ihrer Kapazität wäre sie auch kaum in der Lage, eine solche Art von Diakonie zu entfalten. Die Ortskirche (Pfarrgemeinde), die die Hl. Eucharistie in Einheit mit ihrem kanonischen Bischof feiert, bleibt weiterhin der Hauptort, aus dem die liturgische Diakonie ihre Inspiration schöpft und ihre Dynamik in den Dienst des Menschen stellt. Auf der Ebene einer Diözese oder auch einer autokephalen Kirche gibt es diakonische Einrichtungen und Aktivitäten, die übergemeindliche Aufgaben zu erfüllen trachten. Man beobachtet eine große Differenzierung unter den Gemeinden, den Diözesen, den autokephalen Kirchen hinsichtlich der Struktur und der Effizienz der Dienste, des Engagements der Laien, der Prioritäten des diakonischen Tuns. Die Differenz machen meistens die Personen und weniger die objektiven Gegebenheiten aus. Kirchen, die heute aus ihrer Asche wieder entstehen, wie die orthodoxe Kirche in Albanien, entfalten eine erstaunliche diakonische Tätigkeit. Andere, die auf die Mission ein Schwergewicht legen (wie das Ökumenische Patriarchat für Asien oder das Patriarchat von Alexandrien für Afrika), verbinden enger die Diakonia mit der Martyria (Zeugnis) und werden dabei interorthodox, gelegentlich auch ökumenisch unterstützt. Letzteres gilt für die diakonische Arbeit in mehreren orthodoxen Kirchen. Seit einigen Jahren wird seitens der Kirche in Griechenland die vom Gesetz vorgesehene Möglichkeit wahrgenommen, durch NGOs, die von der Kirche gegründet und betrieben werden, auch staatliches Geld für Entwicklungsarbeit und karitative Tätigkeit im Ausland, vor allem in Krisensituationen, zu nutzen.

Zuletzt ist wieder auf das orthodoxe *Kloster* hinzuweisen. Wie seit alten Zeiten, so unterhalten auch heute viele Klöster Anstalten für Kranke, Arme und überhaupt Notleidende und entfalten andere mikrodiakonische Tätigkeiten. Das Kloster bleibt weiterhin ein selbstverständlicher Zufluchtsort für alle, ohne jegliche Unterscheidung oder Diskriminierung.

3.2 Das Kreuz Christi und die „Gekreuzigten“ der Erde

Christliche Existenz steht im Zeichen des *Kreuzes*, der Auferstehung und der eschatologischen Erwartung. Das heißt, im Zeichen der Liebe, des Todes, des Lebens. Die orthodoxe Ikonographie hat eindrucksvoll den Abstieg des Gekreuzigten in den Hades dargestellt, wo er die gute Botschaft des Lebens gepredigt hat (1 Petr 3, 19). In seiner Katechetischen Rede zu Ostern erinnert Johannes Chrysostomos an Jesajas' Voraussage: Die Hölle war voll Bitterkeit, als sie dir dort unten begegnete (vgl. Jes 14, 9). Chrysostomos jubelt: „Niemand trauere ob seiner Sünden, denn Verzeihung ist aus dem Grabe auf-

geleuchtet! Niemand fürchte den Tod, denn der Tod des Heilandes hat uns frei gemacht... Er, der zur Hölle hinab fuhr, hat der Hölle ihre Beute weggenommen... Er ließ sie Bitterkeit erfahren, als sie von seinem Fleisch kostete. Er plünderte den Hades, indem er in den Hades hinab stieg... Christus ist auferstanden und es fallen die Dämonen... Christus ist auferstanden und das Leben waltet.“ (PG 59, 721–724) Treue Nachfolge kann eigentlich nichts anderes heißen, als auf die Botschaft dieses Abstiegs genau zu hören: Der theologisch legitime Ort der Kirche zwischen der Auferstehung und der Parousia ist die Hölle: nämlich überall dort zu sein, wo die Hölle sich ins Diesseits des Menschen, der Menschheit und der natürlichen Umwelt projiziert! (Papaderos 1986c, 379f und 1987a, 4 ff). Gerade da, wo das Dämonische auf die eine oder andere Art die geringsten Brüder Christi quält und kreuzigt und zur Beute macht. Teilnahme am Leiden Christi bedeutet, mit ihm sein, der „durchs Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönt“ erscheint, wie es in der parakletischen Christologie der Epistel an die Hebräer heißt (Hebr 2,9 ff): In allem seinen Brüdern gleich, teilhaftig an ihrem „Fleisch und Blut“, den Teufel entmachtend, der die Gewalt des Todes hatte, alle erlösend, die durch die Furcht des Todes lebenslang Knechte sein mussten, als den barmherzigen und treuen Hohenpriester des Volkes vor Gott (Hebr 2, 14–17), als den großen Künstler des Mitleids. Christi und seiner Heiligen Leidensweg (Martyrium) bleibt somit für die Kirche das permanente Zeichen grenzenloser Solidarität, in der Gott sein Volk durch alle Qual und Not hindurch begleitet mit seinem Geist (siehe z.B. das Martyrium des Hl. Polykarpos, BKV 14, 297 ff). Das Bekenntnis, dass Jesus Christus durch sein Kreuz und seine Auferstehung die Mächte des Bösen und des Todes besiegt hat, bedeutet Ermächtigung der Kirche und Auftrag, die Mächte und die Strukturen jeglicher Verneinung des Humanum, jeglicher Tyrannei und Unterdrückung des Menschen anzuprangern, wie dies der Hl. Basileios getan hat in seiner Homilie „Wider die Wucherer“, die auf die Notlage der Armen erbarmungslos spekulierten (PG 29, 264D–280C; vgl. Hamman 1964, 95 ff). Gleiches gilt für die unzähligen Verteidiger der geringsten Brüder Christi, die „Gekreuzigten“ der Erde. Christus identifiziert sich mit ihnen, mit allen seinen „geringsten Brüdern“ (Mt 25). Johannes Chrysostomos schildert dies mit Bildern einer klassischen Rhetorik. Es geht um Lauheit, Eifer, Furchtsamkeit, Mannhaftigkeit, Reichtum und Armut. Christus wird als Verwandter, Bruder, Miterbe des Menschen in Not dargestellt: „Hältst du es denn nicht für etwas Großes, den Becher zu halten, aus dem Christus trinken, den er zu seinem Munde führen will? Weißt du nicht, daß es sonst nur dem Priester erlaubt ist, den Kelch des Blutes zu reichen? Ich aber, sagt der Herr, schaue da nicht so genau darauf; wenn du mir den Kelch reichst, nehme ich ihn an; und wenn du ein Laie bist, weise ich ihn nicht zurück. Auch verlange ich nicht dasselbe zurück, was ich gegeben habe, denn ich will ja nicht Blut, sondern nur frisches Wasser. Da bedenke wohl, wer es ist, dem du zu trinken gibst, und sei voll heiliger Furcht. Bedenke, daß du (gleichsam) ein Priester Christi wirst, indem du mit

eigener Hand nicht Fleisch, sondern Brot, nicht Blut, sondern einen Becher frischen Wassers darbietest. Christus hat dich mit dem Gewande des Heiles bekleidet, hat dich selbst in eigener Person bekleidet [vgl. Gal 3, 27]; bekleide du ihn wenigstens durch deinen Diener. Er hat dir die Herrlichkeit des Himmels verliehen; befreie du ihn wenigstens von Kälte, Blöße und Scham. Er hat dich zum Mitbürger der Engel gemacht; teile du wenigstens dein Dach mit ihm, nimm ihn wenigstens so wie deinen Diener in dein Haus auf. Ich weise diese Behausung nicht zurück, obgleich ich selbst dir den ganzen Himmel geöffnet habe... Ich habe dich vom Tode auferweckt; von dir selbst verlange ich aber nicht dasselbe, sondern sage nur: Wenn ich krank bin, komme wenigstens, mich zu besuchen.

Wenn also auf der einen Seite die Gaben so groß sind, und die geforderten Gegengaben so gering, und wir nicht einmal das geben wollen, welche Höllestrafen verdienen wir dann nicht dafür! Da werden wir ganz mit Recht dem Feuer überantwortet, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn wir uns noch härter zeigen als Steine. Oder welche Unempfindsamkeit verrät es nicht, wenn wir trotz solcher Gaben, trotz solcher Verheißungen zu Sklaven unseres Geldes werden, das wir doch bald auch wider Willen verlassen müssen? Andere haben ihr eigenes Leben hingegeben und ihr Blut vergossen; du willst nicht einmal deinen Überfluß für das Himmelreich, für so herrliche Siegeskränze opfern!“ (Johannes Chrysostomos aus dem Matthäus-Kommentar, 45. Hom. zum Gleichnis vom Sämann, Mt 13, 18ff, BKV 26, 38 ff).

In diesem Sinne gilt: „Wir orthodoxen Christen, sowohl Kleriker als auch Laien, müssen ständig bestrebt sein, die Wirklichkeit Christi in unser Leben einfließen zu lassen, damit wir Gottes Liebe für die Menschen auf jede nur erdenkliche Weise zum Ausdruck bringen können: persönlich, sozial, kirchlich und politisch. In den vielen Ländern der Welt mag unser christliches Handeln in sozialen und politischen Belangen in je neuen und sich verändernden Kontexten unterschiedlich zum Ausdruck kommen, aber sowohl Inspiration als auch Ziel unseres Handelns müssen stets die Verherrlichung Gottes durch die Erlösung des Menschen von Versklavung und Unterdrückung sein.“ (Church's Struggle 1975, 1).

3.3 Die sozialstrukturierte Sünde: das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung

Am Beispiel der großen Kirchenväter, von denen viele eine umfangreiche Mikrodiakonie entwickelt haben, können wir am besten sehen, was christliche Makrodiakonie heißt. Bekannt ist, wie sehr ihre Sorge dem ganzen Menschen, zugleich aber auch der ganzen Menschheit, galt. Und sie verstanden diese Solidarität recht sowohl im Lichte der christlichen Nächstenliebe wie in der eschatologischen Perspektive (Mt 25, 31–46). Es schmerzte sie das Böse

in seinen vielfältigen Wirkungsformen und Konsequenzen, sowohl in der persönlichen wie in der sozial strukturierten Sünde, und in den dehumanisierenden Mächten und Strukturen. Sie wussten recht gut, dass die Nachfolge Christi den Einsatz für soziale Gerechtigkeit verlangt.

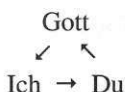
Sie wussten ferner: Die Zungenverwirrung beim Bau des Turms von Babel war die Strafe für die *Hybris* des Menschen, der wie Gott sein will und sich dadurch von ihm entfernt. Die Hymnographie der orthodoxen Kirche zum Pfingstfest – zum eigentlichen Anti-Babel, preist die feurigen Zungen als den Ruf Gottes an die ganze Menschheit, jene Verwirrung und Spaltung zu überwinden und in der Kraft des Heiligen Geistes ihre Einheit zu finden. Diese gigantische Aufforderung scheint einer Riesenumgestaltung gleich, die nur durch einen feurigen Schmelzprozess erstrebt werden kann. Deshalb hat Gott den Aposteln Zungen wie von Feuer geschenkt. So sollte auch die Zunge der Zeugen Christi immer sein: wie von Feuer! Er selbst ist ja gekommen, „um Feuer auf die Erde zu werfen“ (Lk 12, 49). Vor allem dort, wo „fromme“ Unfruchtbarkeit stolz und heuchlerisch waltet (vgl. Mt 3, 10): „Wärest du auch ein direkter Nachkomme Abrahams, und könntest du tausend Patriarchen unter deinen Ahnen zählen, du wirst doch doppelt gestraft werden, wenn du ohne gute Früchte bleibst.“ (Johannes Chrysostomos, 11. Homilie Matthäus-Kommentar, BKV 23, 185).

Zunächst muss der Begriff *sozialstrukturierte Sünde* erklärt werden, da er missverständlich ist. *Struktur* ist ein soziologischer, *Sünde* ein theologischer Begriff. Die Sünde setzt den freien Willen und die Entscheidungsfreiheit voraus. Eine Struktur kann nicht von vornherein als sündig bezeichnet werden. Nur sündhaft handelnde Menschen schaffen dehumanisierende Strukturen, die dann in die Sünde führen. Der Kampf der Christen, der Kirche gegen die sozialstrukturierte Sünde ist kein politischer oder revolutionärer Kampf allein, vielmehr ist er geistlich begründet: „Die Einsicht, daß Unrechtsstrukturen eine ‚himmlische‘ Dimension haben und daß einzig der Heilige Geist das Reich Gottes in der Geschichte bewirken kann, ist wesentlich für den christlichen Zugang zu Unrechtsstrukturen und Befreiungskämpfen. Die Kirchen wissen, daß mehr auf dem Spiel steht als menschliche Unvollkommenheiten und Hindernisse, und daß daher alle spirituellen Ressourcen gefordert sind, um den Widerstand gegen das Handeln nach dem Willen Gottes zu überwinden.“ (Church's Struggle 1975, 2). Zudem ist zu erkennen, dass die Mächte des Bösen, die „Kosmokratores der Finsternis“ (Eph 6, 12), auch Menschen innerhalb der sozialen Strukturen zur Sünde verführen können, ja, sie können sich in das Leben der Kirche einschleichen. „Wie schnell können Herrschaft, der Wunsch nach Macht, Ruhm und Wohlstand, menschlicher Stolz und Gier, Indifferenz und Lethargie, in das Leben der christlichen Gemeinde eindringen und ihren Kampf gegen die Mächte wirkungslos machen.“ (Church's Struggle 1975, 2).

Nach alter byzantinischer Tradition ist die orthodoxe Kirche in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens anwesend. Dadurch erstrebt sie zwei Ziele: Ei-

nerseits die in solchen Bereichen tätigen Menschen pastoral (mikrodiakonisch) zu begleiten, andererseits aber in der Absicht, staatliche und soziale Strukturen mit Werten und Prinzipien des Evangeliums (makrodiakonisch) zu durchdringen. Die Erkenntnis, dass die stets notwendige und unabdingbare Mikrodiakonie in enger Verbindung mit der Makrodiakonie stehen muss, stellt drei Aufgaben an die Spitze der Prioritäten der Kirche: erstens den Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft und Gesellschaft, zweitens die diakoniebezogene Mission¹⁵ und drittens das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung.

Im liturgischen Leben erfährt der Gläubige in besonderer Weise eine lokale und zugleich universale, gegenwärtige und zugleich diachronisch-ewige Sammlung von Gläubigen, eben die Kirche, welche die solidarische Gemeinschaft *kat' exochen* ist (Apg 2, 42–47; 4, 32–37). In ihr lernen die Gläubigen, die Last der anderen mitzutragen (Gal 6,2), vor allem die Starken die Schwachheit der Machtlosen. Denn Christen leben vom Angenommensein durch Christus und sollen auch im Annehmen aller leben, ohne Unterscheidung, grenzenlos und bedingungslos, damit selbst die Heiden (die einstigen und die heutigen!) lernen, Gott zu preisen für seine Erbarmung (Gal 5, 1–7.9). Darüber hinaus erfährt der orthodoxe Christ in der Liturgie, dass er nicht als isoliertes *Individuum* vor Gott steht, sondern vielmehr als *Person* in interpersonaler Liebeskommunikation mit Gott und dem Mitmenschen nach dem Grundprinzip orthodoxer Soteriologie und moralischer Gesinnung, welches sich schematisch wie folgt wiedergeben lässt:



Meine Liebesbewegung zum mitmenschlichen „Du“ ist deshalb möglich, weil Gott erst die versöhnende Liebesbewegung zu mir in Jesus Christus getan hat, auf die ich jedoch nur durch meine Liebe zu meinem Nächsten antworten kann (Mt 5, 23 f). In diesem Sinne sind Christologie, Soteriologie und Ethik auf das Engste miteinander verbunden (Papaderos 1970, 14 ff.).

Dieses liturgische Einheits- und Gemeinschaftsbewusstsein wirkte sich jahrhundertlang kulturgestaltend und gemeindebauend aus. Das Milieu des Mit- und Füreinander-Seins hat eine *koinobiotisch-solidarische Symbiose*

¹⁵ Die Frage der Mission kann hier nicht behandelt werden. Die orthodoxe Kirche darf mit Dankbarkeit auf von Gott reichlich gesegnete Missionsarbeit in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart blicken. Es ist jedoch immer falsch, „die Gipfel unserer Berge mit den Tälern der anderen“ zu vergleichen. Neben den positiven Erfolgen der orthodoxen Mission stehen „Perioden und Zeiten der Wirkungslosigkeit und Erstarrung“; diese sind u.a. auf „historische Entwicklungen und religiöse bzw. gesellschaftliche Umwälzungen“ zurückzuführen, „die die Orthodoxie viel gekostet haben“, wie einst das Vordringen des Islams in die arabische Welt, die bereits weitgehend christianisiert war, sowie der Marxismus-Leninismus in Russland (Yannoulatos 1999, 99 f).

gestaltet, vor allem in den ländlichen orthodoxen Gesellschaften. Trotz aller Spannungen und Konflikte der menschlichen Alltäglichkeit hält dieses geistige Milieu eine Hilfsbereitschaft wach, die immer wieder irgendwie automatisch einsetzt, wenn es darum geht, dem Nachbar in Not oder in der Freude beizustehen, dem Verfolgten und dem Bettler Zuflucht zu bieten, den Fremden, der unerwartet in einem Dorf erscheint, zu empfangen wie es sich geziemt. Nach schon altgriechischer Tradition wird der Fremde (*ξένος*) als ein von Gott dem Dorf Anvertrauter und in eben dies Gewiesener verstanden und respektiert. Selbst in Städten bleibt diese spontane Hilfsbereitschaft noch weitgehend intakt, trotz der auflösenden Folgen der Urbanisierung und Individualisierung des Lebens.

Dank des neuen Ethos des Evangeliums haben sich bekanntlich schon in den frühen Zeiten der Christenheit vielfache Formen spontaner Solidarität und Strukturen gegenseitiger Hilfe entwickelt, um in Situationen individueller oder kollektiver Not – die ja nicht immer nur materieller Natur ist – tätig werden zu können. Hier mag ein Glas Wasser, dort ein parakletisches Wort des Trostes oder auch der Ermahnung nötiger sein als alle Güter der Welt. Ohne im Geringsten die Bedeutung der organisierten Wohlfahrt zu unterschätzen, sollte man sich dessen bewusst sein, dass niemand je wird ermessen können, was die schweigende Liebe in der wahrhaftig solidarischen Gemeinschaft getan hat und tut, ohne dass die linke Hand weiß, was die rechte tut (vgl. Mt 6, 3).

3.4 Wirtschaft, Konsum und Askese

Orthodoxie und Wirtschaft

„Arm ist wer viele Bedürfnisse hat“: Diese Aussage des Hl. Basileios (An die Reichen, PG 31, 292B; BKV 47, 248) richtet eine kritische Frage an das Wirtschaftsdenken der modernen Konsumgesellschaft vom Standpunkt der Askese aus. Die Frage betrifft auch den Teilaspekt *Orthodoxie und Wirtschaft*, der hier nur kurz erörtert werden soll.

Einen Versuch, sich ihm systematisch anzunähern, hat Alfred Müller-Armack mit seiner Studie über die „Religionssoziologie des europäischen Ostens“ unternommen. Er hat sich die Aufgabe gestellt, zu zeigen, „wie tief und umfassend die Wirkung der geistigen Tradition der Ostkirche im staatlichen und wirtschaftlichen Leben ihrer Völker ist“. Dies sei deshalb ein schwieriges Unternehmen, weil „die realsoziologische Wirkung der Ostkirche“ äußerlich wenig zutage trete. Um sie zu verstehen, brauche man sich nur die verschiedenen Möglichkeiten klar zu machen, in denen sich „religiöse Strukturen in konkrete Kulturformen umzusetzen vermögen. Unter ihnen sind die verdecktesten Wirkungsweisen oft die nachhaltigsten.“ Da Erfahrungen aus der Analyse von Calvinismus, Luthertum und Katholizismus gezeigt hätten, „wie sich auf höchst realistischen Wegen geistige Kräfte in Formen weltlicher

Kultur umsetzen“, sei es der Mühe wert zu sehen, ob und inwiefern in der Tradition der orthodoxen Kirche die enge Beziehung zwischen Wirtschafts- und Glaubensgeschichte auch bestehe. (Müller-Armack 1959, 328–370; Zitate 333, 335, 334). Das Ergebnis seiner Studie ist, dass auch in der Ostkirche die Macht des Geistigen durchaus in Beziehung zu den wirtschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen stehe, jedoch eher hemmend denn fördernd. Dies gelte selbst im Blick auf den Kommunismus: Dieser, eine im Kern aus dem Westen stammende politische Theorie, sei durch die ostkirchliche Tradition weit von seinen ursprünglichen, traditionellen Kräften entfernt worden. Müller-Armacks Grundthese: Die für den östlichen Menschen kennzeichnende mystische Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, das „Erlebnis der unmittelbaren Transzendenz“, führe zur hingebungsvollen Versenkung „in eine strahlende, überirdische Welt, an der der Gläubige teilnimmt“. Es sei eine Religiosität, welche „den Triumph der Offenbarung über das irdische Leben“ feiert. Diese Unmittelbarkeit, „die gleichsam das Positive dieser Glaubenshaltung angibt“, habe nun drei, in ihr selbst noch nicht sichtbar vorhandene, aber von ihr bestimmte Konsequenzen:

1. Gleichgültigkeit „gegenüber einer Vermittlung und Sicherung des transzendenten Kontaktes durch den Verstand.“ Folge: Der Ostkirche fehle „einer der westlichen theologischen Spekulation entsprechende dauernde gedankliche Auseinandersetzung mit den religiösen Zentralproblemen.“ Dies ermutige nicht die breitere geistige Entfaltung.
2. Die Unmittelbarkeit, mit der sich der Einzelne seines religiösen Erlebnisses bewusst wird, habe das relative Zurücktreten des Priestertums „als wesensnotwendige, vermittelnde Instanz“ bedingt. Bei aller Ähnlichkeit hierin mit der römisch-katholischen Organisation bestehe deshalb „ein wesentlicher Unterschied, der seinen sichtbaren Ausdruck in der betonten Ablehnung aller päpstlichen Hierarchie und Spruchgewalt in der Ostkirche findet.“
3. Die unvermittelte Transzendenz finde „ihren Ausdruck in der relativen Bedeutungslosigkeit, die damit das Weltleben aus der Perspektive des Religiösen erhält“ (Müller-Armack 1959, 346–348).¹⁶

Die Erkenntnisse von Müller-Armack haben wir teils bestätigt, teils als widersprüchlich oder als den objektiven Gegebenheiten nicht entsprechend

¹⁶ In eine ähnliche Richtung führen Versuche, die mit der Terminologie und der Methode von Max Weber die These vertreten, dass die orthodoxe Kirche eine passive, außerweltliche Askese und eine rein spekulative Theologie entwickelt hätte, statt aufgrund ihrer Anthropologie und der sozialen Lehre der Kirchenväter einer innerweltlichen Askese den Vorrang zu geben, und sich ernsthaft mit der Frage zu befassen, wie diese der Kirche hätte helfen können, ihren Glauben im alltäglichen und sozialen Leben als dynamische Realität wirken zu lassen; nämlich alle Bereiche des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens mit dem christlichen Glauben zu durchdringen (Savramis 1963, 334 ff.; 1987, 1125).

nachgewiesen (Papaderos 1975). Aus dieser Beurteilung ist hier Folgendes festzuhalten:

Divergenzen im Glauben führen ohne Zweifel zu differenzierten *sozialethischen* Auswirkungen. So eng jedoch das Verhältnis zwischen Dogma, Ethos und Leben sein mag, so dürfen andere Faktoren nicht übersehen werden. So ist zu dem oben Genannten kurz zu sagen:

1. Das Letzte, was man von der orthodoxen, in ihrer Haupttendenz apophatischen Theologie erwarten dürfte, wäre eine Vermittlung und Sicherung des transzendenten Kontaktes durch den *Verstand*. Dies stünde ja schon im direkten Gegensatz zum ersten Satz dieses Beitrags! Rechtgläubig, d.h. orthodox sein heißt nicht, Sicherheiten zu besitzen. Es heißt, zuversichtlich in den Spiegel der göttlichen Doxa und Liebe zu schauen, den rätselhaften Umrissen zu vertrauen und in der Geborgenheit des Erkenntnis-Worden-Seins Ruhe zu finden (vgl. 1 Kor 13, 12).

Theologische Auseinandersetzungen hoher Spannung und profunder intellektueller Anstrengung hat der christliche Osten fast ununterbrochen gehabt. Was die breitere geistige Entfaltung betrifft, so ist die Stagnation nach 1453 eher historisch bedingt: Auswanderung der meisten Gelehrten aus Byzanz in den Westen (wo sie wesentlich zur Renaissance beigetragen haben), aufgezwungene Finsternis im Bildungsbereich unter der ottomanischen Herrschaft, Versuch im petrinischen Russland, die Kirche zu marginalisieren und zu verweltlichen, um nur die Hauptgründe zu nennen. Dennoch ist die Orthodoxie konstant offen gewesen gegenüber der geistigen Entfaltung und der wissenschaftlichen Forschung. Gleich nach der Eroberung Konstantinopels hat z.B. der neue Patriarch Gennadios Scholarios die noch heute aktive *Große Schule* in Konstantinopel gegründet. Gelehrte, die den Kontakt auch mit dem Westen pflegten, haben dort das antike und byzantinische Erbe parallel zu den damals modernen Wissenschaften, auch Naturwissenschaften, gelehrt. Selbst während der finsternen Zeit der langen Versklavung haben griechische Geistliche z.B. die Systeme von Cartesius, Galilei u.a. im Osten bekannt gemacht und Werke der Physik, Mathematik, Astronomie etc., sogar Voltaires Schriften, ins Griechische übersetzt und verbreitet. Die größte Zahl der im Westen Studierenden, von denen viele als namhafte Gelehrte und Aufklärer der orthodoxen Völker gewirkt haben, waren orthodoxe Geistliche oder Stipendiaten der Kirche bzw. des einen oder anderen Klosters.

2. Vom geistlichen Amt ist schon oben die Rede gewesen. Die von Müller-Armack angedeuteten und die weiteren Differenzen im Verständnis des Amtes könnten weitgehend überwunden werden durch die offizielle beiderseitige Rezeption der bereits verabschiedeten drei Dokumente der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche („Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ – München 1982, „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ – vorbereitet in der Orthodoxen Akademie Kretas 1984, verabschiedet in Bari 1987 –,

„Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“ – Valamo, Finnland 1988).

3. Zum Stellenwert des Weltlichen haben wir ebenfalls mehrmals gesprochen. Es sei nochmals betont, dass der christliche Osten nicht vor dem Pseudodilemma steht, Ja oder Nein zum Weltlichen zu sagen. Das Kriterium ist immer seine Qualität, seine Wertordnung in der Sinnggebung des menschlichen Lebens.

Richtig ist ebenfalls, dass der orthodoxen Dogmatik der Begriff der *Prädestination* fehlt, „der sich im Calvinismus als so entscheidend erwies für die Entwicklung einer Lebenshaltung, die Max Weber als innerweltliche Askese bezeichnet hat.“ (Müller-Armack 1959, 354). Dass aber deshalb in der Orthodoxie dem weltlichen Leben eine unmittelbare religiöse Bedeutung nicht zukomme (ebd.), ist sicher falsch. Richtig ist zu sagen, dass die orthodoxe Kirche, sofern sie unter der Leitung von besonnenen Personen Gesinnung stand, einen gewaltigen Einfluss auf das tägliche Leben des Volkes ausgeübt hat und noch ausübt. Sie sieht es nicht als ihre Aufgabe, das Leben der Gläubigen bis in die Einzelheiten zu regeln. Sie inspiriert jedoch den Staat, durch seine Gesetzgebung soziale Gerechtigkeit und Humanität zu fördern. Sie organisiert zwar nicht selber das soziale und wirtschaftliche Leben, ihr Geist aber durchtränkt es. Trotzdem finden wir die genannte Kritik nicht nur hilfreich, sondern geradezu notwendig für eine nüchterne Beurteilung der modernen Herausforderungen, vor denen die Orthodoxie steht. Auch sie braucht enorme Kraft und Nüchternheit, um die heutige Eigenart des Weltlichen recht zu erkennen und dem Menschen entsprechende Orientierungshilfe zu bieten.

Rigorese Skepsis gegenüber dem Reichtum

Gegenüber dem Reichtum gibt es eine Tradition grundsätzlicher Skepsis ohne jede Differenzierung, die auch heute noch in Predigten und schriftlichen Dokumenten vertreten wird. Sie erinnern an eine sehr alte Warnungen von Basileios dem Großen (Homilie 7, Gegen die Reichen, PG 31, 277C–304C): „Du nennst dich arm: da gebe ich dir recht. Denn arm ist, wem tausenderlei Dinge fehlen, und du hast zahllose Bedürfnisse durch die Unersättlichkeit deiner Begierden.“ (zit. nach Hamman 1964, 86). „Wozu brauchst du Reichtum? Um dich eleganter zu kleiden? Ein kleiner Rock, dein ganzer Bedarf an Kleidung ist damit gedeckt. Oder willst du mit deinem Reichtum üppiger speisen? Ein einziges Brot vermag den Magen zu füllen.“ (zit. nach Hamman 1964, 81).

Diese rigorose Skepsis dem Reichtum gegenüber ist für orthodoxe Christen auch heute noch bedeutsam, erinnert sie uns doch daran, dass uns das Streben nach materiellem Reichtum häufig den Blick auf das Wesentliche verstellt. Dies umso mehr, als die heutige Globalisierung viele Einzelne und ganze Volksmassen in Unsicherheit und Not stürzt. Jeder bewusste Christ muss der Erkenntnis zustimmen, dass „die heutige marktfundamentalistische Wirt-

schaftsordnung dem Evangelium widerspricht und ein Verbrechen an Milliarden von Menschen ist, die in Armut, Krankheit und Unwissenheit leben müssen. Jesus würde heute wohl nicht nur die Tische im Tempel umwerfen.“ (Global Marshall Plan 2005, 5). Zustimmung aber heißt dann Kampf für eine echte Balance.

Besitzen und Teilen

Die Lebens- und Gütergemeinschaft der Urkirche blieb noch lange in Erinnerung. Charakteristisch ist folgende auch für die spätere Zeit tonangebende Grundthese aus dem 2. Jahrhundert: „Du sollst den Bedürftigen nicht abweisen, sondern alles mit ihm gemeinsam haben, und du sollst nicht sagen, ‚es gehört mir‘. Denn wenn ihr gemeinsam teilhabt an den unsterblichen Gütern, wieviel mehr an den vergänglichen Gütern.“ (Didache der Zwölf Apostel IV, 8; zit. nach Hamman 1964, 10).

Die orthodoxe Kirche verneint nicht das Privateigentum. Sie versteht es jedoch im Sinne des gemeinsamen Rechts auf das, was Gott allen geschenkt hat. Schon der Hl. Ambrosius betonte: „Die Erde ist für alle gemeinsam da, für die Reichen und für die Armen.“ Folgerichtig heißt es weiter: „Nicht von deinem Vermögen spendest du dem Bedürftigen, sondern du spendest vom Allgemeingut, denn das Vermögen, das du widerrechtlich dir allein zueignest, ist ein gemeinsames, zum Gebrauch für alle gegebenes Gut. Die Erde gehört nicht den Reichen, sie gehört allen.“ (PL 14, 747, zit. nach Hamman 1964, 11). Je mehr du hast, desto mehr musst du teilen! „Die vernünftig denken, müssen zur Ansicht kommen, dass sie den Reichtum zu *verwalten* haben, nicht zu genießen.“ (Basileios d. Gr., 6. Homilie An die Reichen, PG 31, 288B: BKV 47, 246).

Die Würde der menschlichen Person leitet die Kirche nicht vom *Besitzen* ab, sondern vom *Teilen*. Und zwar von einem Teilen nicht allein aus gutem Willen, sondern aus dem Wissen, dass die Güter Gott gehören, der will, dass sie Reiche und Arme gemeinsam haben, und der den Menschen zum Verwalter und nicht zum Alleinbesitzer geschaffen und bestimmt hat. „Soll jeder auch nur wenig für seine Lebensbedürfnisse bekommen, so müssen alle zugleich ihr Vermögen verteilen und an die Armern geben. Wer daher den Nächsten liebt wie sich selbst, besitzt nicht mehr als der Nächste; allein du scheinst viele Reichtümer zu haben. Woher hast du sie? Offenbar daher, dass du den eigenen Genuß höher stellst als die Linderung der allgemeinen Not. Je mehr du dich bereicherst mit Reichtum, desto mehr gebricht es dir an Liebe.“ (Basileios d. Gr., An die Reichen, 6. Homilie PG 31, 281B: BKV 47, 242).

Das Teilen ist daher ein Imperativ aus göttlicher Ordnung und göttlicher Gerechtigkeit. Natürlich ist es viel besser, wenn die Erfüllung dieser Pflicht nicht aus Zwang erfolgt, sondern in der eucharistisch-diakonischen Liebesgemeinschaft: „Woher hast du denn deine Güter? Sagst du: vom Zufalle, dann bist du gottlos, weil du den Schöpfer nicht erkennst und dem Geber keinen Dank weißt. Bekennst du aber, sie seien von Gott, dann nenne mir doch den Rechtstitel, auf den hin du sie erhalten hast! Ist Gott nicht un-

gerecht, dass er an uns die Lebensgüter so ungleich verteilt? Warum bist du dann reich, jener aber arm? Jedenfalls nur deshalb, damit du für deine Güte und treue Verwaltung einen Lohn erhaltest, der Arme aber mit den herrlichen Preisen der Geduld bedacht werde.“ (Basileios. d. Gr., 5. Homilie, Die Habsucht, PG 31, 276BC: BKV 47, 237).

Es geht aber nicht allein um Recht und Gerechtigkeit. Die Lebenskämpfe des geduldigen Armen sollen durch die tätige Liebe des Reichen belohnt werden, der seinerseits erst dadurch seine Habgier einschränkt, mit seinem Überfluss den Mangel ausgleicht und für die Gütergemeinschaft Verständnis gewinnt.

Die Kirchenväter mahnen immer wieder, der ersten Lebensordnung der Christen nachzueifern, unter denen alles gemeinsam war: der Besitz, die Seele, die Eintracht, der Tisch des Herrn, die Bruderschaft, die Liebe, die die vielen Körper zu einem machte, die vielen Seelen in einer Harmonie zusammenfügte. Gemeinsam „die Dinge des Geistes: der Tisch, der Leib des Herrn, das heiligste Blut, die Verheißung des Gottesreiches, das Bad der Wiedergeburt, die Reinigung von den Sünden, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, die unaussprechlichen Güter, das ‚was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in kein Menschenherz gedungen ist‘. Da uns also soviele gemeinsame Bande vereinigen..., ist es da nicht sinnlos, daß wir so maßlos nach Reichtum gieren...“ (Johannes Chrysostomos, zit. nach Hamman 1964, 196).

Armut und Reichtum

Einen Teilaspekt des Verhältnisses zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, der Religion bzw. dem Glauben und der Wirtschaft, bildet das Thema Arm und Reich, Reichtum und Armut. Das Neue Testament teilt bekanntlich nicht die fast uneingeschränkte alttestamentliche Bejahung des Reichtums. Prophetische Stimmen, wie jene, die Macht und Reichtum verurteilen, wenn sie durch Betrug gewonnen werden (Jer 5, 27), klingen noch nach. Die neutestamentlichen Warnungen aber führen eine ganz unmissverständliche Radikalität ein, wenn die Rede von den *Reichen* ist („Weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten“, Lk 6, 24; Lk 1, 52–53; 18, 18–30) und vom *Reichtum* (vgl. Lk 18, 25; 12, 13–21). Selbst die Zusagen an *Arme* (vgl. Lk 4, 18; 6, 20 f; 16, 19–31; 21, 1–4; Jak 2, 1–13; 5, 1–6) können als Warnung an die Reichen verstanden werden (Gratseas 1962).

Der Umgang mit *Armut und Reichtum*, der die Kirche seit ihren Anfängen kontinuierlich beschäftigt hat, wird ein zentrales Thema der christlichen Sozialethik bleiben, zumal die Dynamik der Wirtschaft vorwiegend von traditionell christlichen Ländern kontrolliert wird. Dies lässt die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis noch skandalöser erscheinen, sowohl innerhalb dieser unserer Länder, als auch vor allem in ihrem Verhältnis zu den sogenannten „*Entwicklungsländern*“.

Die orthodoxe Kirche verherrlicht nicht die Armut als solche. Sie verdammt nicht den Reichtum als solchen. Aber sie lebt nicht in Illusionen. Bei ihrem Umgang mit aktuellen sozialen Problemen versucht sie aufmerksam auf die Antworten der biblisch-patristischen Tradition zu hören, an das Wertvolle zu

erinnern, auf die Versuchungen und die Gefahren hinzuweisen. Die Kirche erinnert zunächst an die Prioritäten, welche das Evangelium setzt. Etwa an das Suchen zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit sowie an das Vertrauen auf seine Liebe (vgl. Mt 6, 33), die „schon das Gras so prächtig kleidet“ (Mt 6, 30). Die radikale Absage an die Habgier knüpft oft an das asketische Fasten, die Geduld und die Ausdauer an. Ein hohes Ideal ist deshalb, die Flamme der Gier nicht zu nähren. Denn mit ihr ist es „wie bei den Trunkenbolden: Je mehr Wein man ihnen gibt, desto stärker wird ihr Hang zum Trinken“ (Basileios d. Gr. 6. Homilie, An die Reichen, PG 31, 292C: BKV 47, 249). „Welche Nachsicht solltest du da noch verdienen, welche Entschuldigung“, fragt Johannes Chrysostomos, „wenn du freudig alles hingibst, um deinen Acker zu besäen, und kein Opfer scheust, um anderen Menschen auf Zinsen zu leihen, dagegen hart und unmenschlich bist, sobald es gilt, deinen Herrn durch die Armen zu ernähren?“ (Matthäus-Kommentar, 45. Homilie, BKV 26, 40). Die Armut, eines der Hauptgelübde des monastischen Lebens, wird gelegentlich auch in das weltliche Leben projiziert, meistens aus parakletisch-pastoralen Gründen, gelegentlich aber auch als erstrebenswertes Ideal im Sinne einer „innerweltlichen Askese“.

Kampf gegen die Armut

Gerade jener Bereich, der die Weltverneinung und Weltabgewandtheit als höchstes Ideal pflegt, nämlich das *Mönchtum*, hat die stärksten Impulse missionarisch-diakonischer Tätigkeit ausgestrahlt und sich für kulturbewahrende bzw. kulturgestaltende Anliegen sowie für die wirtschaftliche Entwicklung und die Bekämpfung der Armut erfolgreich eingesetzt (Handwerk, groß angelegte karitative Aufgaben in den Klöstern und deren Umgebung, Bildungsarbeit, vor allem aber Agrarwirtschaft). Auch heute noch gibt es nicht wenige Klöster, welche diese Tradition hochhalten und gerade in der Landwirtschaft innovativ arbeiten, z.B. für biologische Produkte. Denn vor allem die Mönche wissen es genau: *Cultura agri*, *cultura animi* und *cultura Dei* gehören zusammen! Nicht zu vergessen ist, dass eine der monastischen Verpflichtungen die Armut ist. Man darf jedoch für gewisse – nicht wenige! – Fälle kritisch fragen: Wie lässt es sich vereinbaren, als armer orthodoxer Mönch im reichen Kloster zu leben? Auch dieser Versuchung zu widerstehen bleibt eine ständige Aufgabe. Im Kampf gegen die Armut hat die Kirche seit jeher verschiedenste Maßnahmen getroffen, von der Schul- und Berufsausbildung für arme junge Leute bis zur Organisierung von kooperativen und anderen Zusammenschlüssen wirtschaftlichen Interesses für Seeleute, Arbeiter, Bauern, Flüchtlinge und andere Benachteiligte. Unter den vielen Beispielen wären etwa die *Klösterkolonisation*, d.h. *der Zuzug von Mönchen und die Gründung von Klöstern* im fast leeren russischen Norden, das Unternehmen von Ampe-lakia in Thessalien oder neuerdings Initiativen der Kirche auf Kreta für die wirtschaftliche Entwicklung der Insel zu nennen (Papaderos 1975).

Das verklärte Leiden

„Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden“ (Röm 8, 23). Deshalb unterscheidet sich der Christ nur darin von den „*anderen, die keine Hoffnung haben*“ (1 Thes 4, 13), dass er fröhlich in der Hoffnung ist, geduldig in der Bedrängnis, beharrlich im Gebet (vgl. Röm 12, 12). Diese geistliche Nahrung des Christen hilft ihm inmitten der Turbulenz der Welt, die Ruhe seines Denkens wieder und wieder zu gewinnen und sein „anderes Leben“, das „säkulare“, samt aller seiner Laster und Bitterkeiten, zu ertragen. In der Kirche, sagt Johannes Chrysostomos, erfährst du Christi großes Mitleid, „der geworden ist, was du warst, damit du wirst, was du nicht warst“ (Hom. 3.2 in Ps 50, PG 55, 577). Hier sieht man Christus „durchs Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönt“ (Hebr 2,19), in allem seinen Brüdern gleich (17), teilhaftig an ihrem „*Fleisch und Blut*“, den Teufel entmachtend, der die Gewalt des Todes hatte (14), alle erlösend, die durch die Furcht des Todes lebenslang Knechte sein mussten (15), als den barmherzigen und treuen Hohepriester des Volkes vor Gott (17). Christi und seiner Heiligen Leidensweg (*Martyrium*) bleibt somit für die Gemeinde das beständige Zeichen grenzenloser Solidarität, in der Gott sein Volk durch alle Qual und Not hindurch begleitet mit seinem Geist, der vor allem als der große *Tröster (Paraklet)* erfahren und gepriesen wird.¹⁷ Wenn man heute von einer *parakletischen* Ökumene sprechen könnte, dürfte diese vor allem die orthodoxe Kirche von den anderen Christen erwarten, da sie ja „in einer besonderen Weise durch die Jahrhunderte hindurch einem Schicksal des Leidens und der Verfolgung ausgesetzt war und an der sich die Geheimnisse des göttlichen Heilsplans in einer besonderen Weise zu offenbaren scheinen.“ (Benz 1952, 387).

Die Herrlichkeit, „die an uns offenbar werden soll“

Das Wortpaar *lethe – aletheia* im Bezug auf die Erinnerung, das wache Gedächtnis, wovon wir schon gesprochen haben, betrifft nicht nur das Vergangene und das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige. Die *aletheia* oder auch die *mneme* (Erinnerung, Gedächtnis) des Christen als Wachsamkeit und vorwegnehmende Vergegenwärtigung erstreckt sich auch auf das Verheißene, was erwartet wird, was kommt: die Herrlichkeit, „die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8, 18). Dies betrifft zuallererst das, wonach die „*Sehnsucht nach dem ganz Anderen*“, der „göttliche Eros“ (Maximi scholia in lib. De divinis nominibus 15, PG 4, 268B–269A) die menschliche Seele sich ewig qualvoll sehnen lässt: die Gotteserkenntnis und die Teilnahme am Leben Gottes. Im Glaubensbekenntnis ist zusammengefasst, was der orthodoxe Mensch bei jeder Liturgie und allen anderen rituellen Handlungen sowie im

¹⁷ Zu der Frage der „psychologisierenden Verengung“ des Wortes „Trost“ und „Tröster“ im Unterschied zu der weiten Bedeutung des Wortes Parakletos siehe in: Papaderos 1991, 41f.

persönlichen Gebet, vor Gott wiederholt: „Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“.

Der zweite Aspekt der Herrlichkeit betrifft das *Leiden*. In der orthodoxen Kirche lernt der Mensch, sich selbst und alles in der Perspektive der Auferstehung und der eschatologischen Vollendung zu sehen. Nicht ohne Grund wird die Orthodoxie als die Kirche der Auferstehung angesehen: „Die Orthodoxe Kirche ist ... eine Auferstehungskirche, weshalb um die Osterzeit auch eine magnetische Atmosphäre ersten Ranges herrscht, wie man sie kaum wo findet.“ (Haselauer: Staikos 2000, 11f). Diese Perspektive bewirkt eine eminente Prägung des menschlichen Ethos. Der Auferstehungsglaube ist die eigentliche Quelle der Kraft in Zeiten großer Drangsal und Heimsuchung, die Quelle der Hoffnung, der Freude, der optimistisch-eucharistischen Schau der Welt, der Geschichte und der Letzten Dinge. Mit dem Heiligen Paulus ist der Gläubige überzeugt davon, „daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8, 18). Ohne diese Gewissheit (vgl. 1 Petr 1, 7) wäre die Ausdauerkraft und die beharrliche Haltung der meisten, ja eigentlich aller orthodoxen Völker, gegenüber den oft recht grausamen Prüfungen in ihrer Geschichte, zum Teil auch ihrer Gegenwart, wohl kaum zu erklären. In einzigartiger Weisheit und Fülle manifestiert sich der feste Glaube an den Auferstandenen in der Liturgie, den Hymnen, den Ikonen, aber auch im täglichen Leben des orthodoxen Menschen.

Das Osterfest mit der vorangehenden Fastenzeit und der folgenden Periode bis Pfingsten prägt auf ganz besondere Weise das Leben der orthodoxen Völker und manifestiert ihren Sinn für Fest und Gemeinschaft. In der Solidaritätsgemeinschaft braucht der Mensch weder Leid noch Freude *allein* zu tragen. Eine Theologie des *verklärten Leidens*, ausgeprägt in Ikonographie, Architektur, Musik, Hymnen, Volksdichtung und vielfachen Formen der spontanen Solidarität, hilft dem Gläubigen, in der eigenen Passion einen tieferen Sinn zu erkennen und persönliches wie kollektives Leiden getrost und demütig, im Lichte des Kreuzes, der Auferstehung und der eschatologischen Erwartung in Geduld und Hoffnung zu tragen.

An dieser Stelle ist auf eine wichtige Differenzierung innerhalb der Orthodoxie hinzuweisen. Gesamtorthodox wird das Leiden verstanden

- als Erfahrung der Liebe Gottes zur Vervollkommnung und Heiligung („wen der Herr liebt, den züchtigt er; er schlägt mit der Rute jeden Sohn, den er gern hat.“, Hebr 12, 6),
- als Teilnahme am Leben und somit auch am Leiden Christi in treuer Nachfolge (Röm 8, 17, Phil. 3, 10) bzw. als Konsequenz derselben und als Martyrium um des Evangeliums willen („Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen“, Joh.15, 20),
- als solidarisches Leiden mit leidenden Gliedern der Gemeinde (1 Kor. 12, 26) oder für die Gemeinde (Kol. 1, 24),

- als Quelle der Freude: „freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln“ (1 Petr 4, 13; vgl. Schmemmann 1974, 26 und 143): Wer sich auf die „Reise in die Dimension des Königreichs“ mitnehmen lässt, wird feststellen können: „Ein Christ ist einer, der, wohin er auch schaut, überall Christus findet und in ihm sich erfreut. Die Freude verwandelt alle seine Entscheidungen.“ (Thöle 1989, 11).

Alle diese und ähnliche Gründe und Formen des Leidens sind in der russischen Orthodoxie zu einem Ideal in solch einer Überspannung erhoben, dass sich die Idee des Leidens als ein Prinzip durchgesetzt hat: „Jeder Schüler Christi und alle seine Nachfolger sind auf der Welt, um zu leiden und jegliches unschuldige und freiwillige irdische Leiden ist ein Leiden für Jesus Christus“ (Antonik 1997, 71). Dieses Ideal, entfaltet zunächst von den ersten russischen Nationalheiligen, den Fürsten Boris und Gleb im 11. Jahrhundert, prägte u.a. die russische Mentalität des Verzichts auf Widerstand sowie die für die übrigen orthodoxen Kirchen fremde Praxis, „Christen, die leiden, um das Leiden Christi zu teilen“, im russischen Kirchenkalender den Märtyrern der Kirche gleichzustellen (Antonik 1997, 71). Offensichtlich wird dabei die Entscheidung der alten Kirche übersehen, den Drang zum Martyrium zu entmutigen.

Ebenso wichtig wie die Solidarität im Leiden ist auch die Teilnahme an der *Freude* des Mitmenschen (vgl. 1 Kor 12, 26; Röm 12, 15; 13, 6). Gelegentlich ist es ja leichter, den Schmerz allein zu tragen als die Freude. In der solidarischen Gemeinschaft braucht der Mensch sich nicht in einer privaten Sphäre zu verschließen. Er kann das auch gar nicht, weil hier Persönliches zugleich auch Überpersönlich-Gemeinschaftliches ist. Zum Beispiel die Geburt eines Kindes, seine Taufe, die Hochzeit und andere wichtige Ereignisse im Leben des Menschen, auch Tod und Abschied, geschehen nicht im *engsten Kreis* oder gar in Anonymität.

Im Klima des koinobitischen Geistes der Orthodoxie erkennt man die Fülle der Impulse, die das ganze Leben, das private wie das öffentliche, durchdringen, zusammenhalten und befruchten. Man denke etwa an die Heiligung und Vertiefung *natürlicher* Ordnungen, wie z.B. die Verwandtschaft. Nicht nur die Blutsverwandtschaft in der Form der Großfamilie, die bei den meisten orthodoxen Völkern noch weitgehend intakt ist. Gemeint ist vor allem die geistliche Verwandtschaft, welche durch die Sakramente der Ehe und der Taufe entsteht. Der Trauzeuge und noch mehr der Taufpate sind besonders lebendige geistliche Institutionen, welche, sozialetisch gesehen, eine folgenreiche Erweiterung und Vertiefung interpersonaler Kommunikation und Solidarität bewirken können. In der Kirche sind Taufpatenschaft und Trauzugenschaft Ehehindernisse. Bis 1982 war es in Griechenland auch nach dem Zivilrecht dem Taufpaten nicht erlaubt, sein Taufkind oder dessen Mutter zu heiraten. Auch das Sakrament der Beichte vertieft die interpersonale Kom-

munikation zwischen dem Beichtenden und dem Beichtvater und führt oft zu einer dauernden Vertrautheit.

3.5 Der Dienst der orthodoxen Kirche an Friede und Gerechtigkeit heute

Im September 1961 tagte auf Rhodos die Erste Panorthodoxe Konferenz, die vom Ökumenischen Patriarchat einberufen worden war. Diese sollte eine *Heilige und Große Synode* der orthodoxen Kirche vorbereiten. Der Themenkatalog für diese Synode wurde durch die Erste Vorkonziliare Konferenz 1986 modifiziert und festgelegt. Verschiedene Kommissionen haben, nach Genehmigung durch die zuständigen panorthodoxen Organe, Vorbereitungspapiere vorgelegt. Wir wollen uns hier mit einem dieser Papiere näher befassen. Es trägt den umfangreichen, programmatischen, fast visionären Titel: *Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen.*¹⁸

Das Dokument behandelt folgende Themenkreise:

- I. Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden
- II. Der Wert der menschlichen Freiheit
- III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute
- IV. Frieden und Gerechtigkeit
- V. Der Frieden als Abwendung des Krieges
- VI. Rassische und andere Diskriminierungen
- VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern
- VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie

I. Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden

Die umfassende Perspektive wird schon dadurch deutlich, dass die Friedensfrage vorrangig behandelt wird. Das ist zwar auch durch die politische Situation von damals zu erklären, aber nicht nur. Das Fundament des Friedens ist die Würde des Menschen. Das biblische Verständnis zielt ab auf den Frieden zwischen Gott und dem Menschen. Gregor von Nazianz, der Theologe, schreibt einen für die Orthodoxie grundlegenden Satz: „Bei uns ist die Menschheit ein einziges universales Geschlecht“ (Oratio XXXI, IV; PG 36, 149B). Dazu heißt es: „Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person.“ (I, 3). Daher ist es „unerlässlich, daß die zwischenchristliche Zusammenarbeit auf die-

¹⁸ Griech. Originaltext in: *Episkepsis*, Nr. 369/15. (Dez. 1986), 18–26. Deutsche Übersetzung in: *Una Sancta* 42 (1987).

ser Grundlage und in alle Richtungen entwickelt wird zum Schutz der Würde der menschlichen Person. Dies beinhaltet selbstverständlich auch das Gut des Friedens, damit die Friedensbemühungen aller Christen ohne Ausnahme größeres Gewicht und größere Kraft erhalten.“ (I, 4).

II. Der Wert der menschlichen Freiheit

„Die göttliche Gabe der Freiheit ist die Vollendung der menschlichen Person, und zwar insofern einerseits der einzelne in sich das Bild des personalen Gottes trägt und andererseits personale Gemeinschaft aufgrund der Einheit des Menschengeschlechtes das Leben der Heiligen Dreieinigkeit und die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen widerspiegelt.“ (II.). Diese trinitarische Begründung der Würde der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft durchzieht die orthodoxe Anthropologie. Die Freiheit schließt zugleich „die Gefahr des Ungehorsams, der autonomen Selbstbestimmung gegenüber Gott und dadurch die Gefahr des Abfallens von ihm ein“.

III. Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute

Die Orthodoxie hat die Sendung und den Auftrag, dazu beizutragen, dass Friede, Freiheit, Brüderlichkeit, Liebe und soziale Gerechtigkeit unter den Völkern verwirklicht werden. Sie muss am heutigen „*Dialog über die Menschenrechte, den Frieden und die soziale Gerechtigkeit*“ aktiv teilnehmen, zumal – wenn auch nur unterschwellig – diesen Werten der christliche Glaube zugrunde liegt. „*Ohne die christliche Lehre und die ontologische Einheit des Menschengeschlechtes*“ wäre die weltweite Gültigkeit dieser Werte undenkbar (III. 1). In der Zusammenfassung des „*Alls in Christus*“ (*recapitulatio*, vgl. Eph 1, 10; Theodorou 1973, 63 ff) sind die Zerrissenheit, die Entfremdung, die Rassendiskriminierung und der Hass aufgehoben. Diese Einheit ist „von großer Dynamik und Vielfalt, denn sie entspringt der Gemeinschaft von Personen nach dem Vorbild der Einheit der drei Personen der Heiligen Dreieinigkeit“ (III. 2).

IV. Frieden und Gerechtigkeit

Das Kapitel IV. leitet zu den Themen Frieden und Gerechtigkeit über. Biblische und patristische Stellen verweisen auf die große Gabe des *Friedens von oben*: „Der Heilige Geist gewährt geistliche Gaben, wenn das menschliche Herz sich zu Gott erhebt und wenn der Mensch reumütig die Gerechtigkeit Gottes sucht.“

V. Der Frieden als Abwendung des Krieges

„Die Orthodoxie verurteilt generell den Krieg, den sie für eine Folge des Bösen und der Sünde in der Welt hält.“ (V. 1). Gibt es Ausnahmen? Die Antwort ist Ja. Die orthodoxe Kirche hat Kriege geduldet, „wenn dadurch die Wiederherstellung der zertretenen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte.“ (V. 1).¹⁹ Die atomare Aufrüstung wird besonders im Blick auf die

¹⁹ Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an das Bekenntnis und den Wunsch der Vorsteher der orthodoxen Kirchen am 7. Januar 2000 in Bethlehem: Die Orthodoxie ist

damalige politische Situation (1986), aber auch generell verurteilt. Von den Folgen eines Atomschlages für die Menschheit her gesehen wird dieser als „ein Verbrechen gegen die Menschheit und eine Todsünde gegenüber Gott“ gebrandmarkt. (V. 2). „Gleichwohl sind wir davon überzeugt, daß die Erforschung und Nutzung des Weltraums zu friedlichen und nützlichen Zwecken nicht im Gegensatz zum Willen Gottes stehen“ (V. 2).

„Unsere Bemühungen zur Abwendung des Krieges und zur Durchsetzung des Friedens heben den Glauben der Christen nicht auf, daß sich der ganze Kosmos und der Mensch in den Händen Gottes befinden, der die Welt in Weisheit geschaffen hat, der seine Vorsehung über allem walten läßt und alles regiert. Gott lenkt die Geschichte mit fester Hand auf die Zukunft hin, und die Christen erleben schon jetzt in der Kirche die eschatologische Wirklichkeit des Gottesreiches, und hoffen auf eine neue Erde und einen neuen Himmel. Deshalb fallen sie nicht in Verzweiflung, auch wenn sie besorgt sind über die Ausweitung des Bösen in der Welt und dafür kämpfen, es in Grenzen zu halten. Sie sehen alles unter dem Blickwinkel der Ewigkeit, da sie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben erwarten.“ (V. 3).

VI. Rassische und andere Diskriminierungen

Die Gewalt, die Ungerechtigkeit, die unmenschliche Haltung den Mitmenschen gegenüber, der nationalistische Hass und irgendwelche Feindschaft oder Intoleranz haben im Reich Gottes, *das hier beginnt*, keinen Platz (VI. 1). Rassendiskriminierung von Minderheiten wird strikt abgelehnt: „Eine Minderheit, ob sie religiöser, sprachlicher oder ethnischer Art ist, muß in ihrer Andersartigkeit geachtet werden. Die Freiheit des Menschen ist untrennbar verbunden mit der Freiheit der Gemeinschaft, der er angehört. Jede Gemeinschaft muß sich gemäß ihrer charakteristischen Eigenschaften entfalten und entwickeln können. Ein solcher Pluralismus müßte eigentlich das Leben aller Länder bestimmen. Die Einheit einer Nation, eines Landes oder eines Staates müßte daher das Recht auf Verschiedenartigkeit der menschlichen Gemeinschaft einschließen.“ (VI. 2. 4). Letztere These haben die Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft auf der Insel Patmos bekräftigt. Sie verurteilten aber zugleich „jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Haß unter den Menschen, zur Verfälschung oder zur Vernichtung der kulturellen und religiösen Besonderheiten anderer Völker der Erde und zur Verletzung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und aller Minderheiten führen kann.“ (Botschaft 1995, 100). Es sei daran erinnert, dass die Orthodoxe Kirche bei der Grossen Synode in Konstantinopel (1872) den egozentrisch-aggressiven Nationalismus-

bereit, mit ihren geistlichen Mitteln mitzuwirken, „damit die Religion aufhört, wie dies in der Vergangenheit vorgekommen ist, ein Grund oder Vorwand für Kriege zu sein und sich stattdessen als beständiger Faktor des Friedens und der Versöhnung erweist.“ (Botschaft 2000, 81).

Rassismus (National-Phyletismus) als *Häresie* verurteilte! Nach unserem Wissen ist diese die erste offizielle, synodale Verurteilung von beiden in der Geschichte des Christentums (Papaderos 1987c, 33). Die Verurteilung hat leider auch orthodoxe Völker nicht daran gegindert, mörderische Kriege gegen einander und gegen Andersgläubige zu führen.

VII. Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern

Der gespaltenen Welt von heute bietet die Orthodoxie Solidarität und Brüderlichkeit, „das Ideal der gottesdienstlichen und besonders der eucharistischen Gemeinschaft als wesentliches Element ihrer Ekklesiologie und Soziallehre an“. Dafür soll sich die Kirche heute intensiv engagieren (VII.1). Dies bedeutet u.a. verantwortliches Handeln, Kampf gegen den Hunger, die Armut, das sterile Wettrüsten, die Verschwendung. In all dem offenbart sich eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt, und zwar aus zwei Gründen:

- a) Der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker in den Entwicklungsländern, sondern er zerstört auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person.
- b) Die wirtschaftlich entwickelten Länder verletzen durch ihre oft unverantwortliche Verwaltung und Verteilung der materiellen Güter nicht nur das Bild Gottes in jedem Menschen, sondern auch Gott selbst, der sich mit dem hungernden und armen Menschen identifiziert, wenn er sagte (Mt 25,40): „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (VII.2).

Angesichts dieser Phänomene „kommt jede Passivität oder Gleichgültigkeit eines Christen oder einer ganzen Kirche einem Verrat an Christus und einem Mangel an aktivem Glauben gleich.“ Empfohlen wird eine bessere Organisation der orthodoxen autokephalen Kirchen im diakonischen Bereich sowie die Zusammenarbeit der orthodoxen Kirchen sowohl untereinander wie „mit anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen sowie mit den internationalen Organisationen, die sich in den Dienst der Bekämpfung dieser schrecklichen Heimsuchung gestellt haben.“ (VII. 3).

Der Hunger und die enormen Ungleichheiten „sprechen sowohl in unseren eigenen Augen als auch in denen des gerechten Gottes ein hartes Urteil über uns und unsere Zeit... Getrennt von der diakonischen Sendung ist der Glaube an Christus sinnlos. Christsein bedeutet, Christus nachzufolgen und bereit zu sein, ihm im Schwachen, im Hungrigen und Unterdrückten und allgemein in jedem Hilfsbedürftigen zu dienen. Jeder andere Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie.“ (VII. 4).²⁰

²⁰ „Gerade dieses Kapitel manifestiert am deutlichsten das Verständnis von Dogma und Christusglauben. Es gibt keine theologische Theorie, keine leere und damit letztlich harmlose Lehre. Der Glaube an Christus verpflichtet zum Handeln, er bedeutet kein

VIII. Die prophetische Sendung der Orthodoxie: Zeugnis der Liebe in Diakonie

Das letzte Kapitel fasst das Ganze zusammen, indem es ins Herz des Evangeliums selbst und in das Herz der Orthodoxie schaut, wie wir es oben (Das Hohelied der Liebe – 1 Kor 13) dargestellt haben.²¹

Dieses Zeugnis der Liebe in Diakonie soll soweit wie möglich in Zusammenarbeit mit den „Brüdern aus den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen, aber auch mit allen Menschen“ angestrebt werden, welche bereit sind, „ein Zeugnis des Glaubens und der Hoffnung in der Welt, die mehr denn je dieses Zeugnisses bedarf“, abzulegen. Die Notwendigkeit dieses Zeugnisses der Liebe in Diakonie wird mit folgenden Schlusssätzen formuliert: „Schon weil wir orthodoxen Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, daß Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden, weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen, weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung, weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern, weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker, weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösung Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden, weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung, weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.“ (vgl. Botschaft 2000, 81).

Ignorieren der Probleme des konkreten Menschen, bedeutet nicht Weltflucht, nicht einseitigen Mystizismus und Weihrauch, Ikonen und Kerzen. Das Leiden der orthodoxen Kirche in der Vergangenheit und heute war oft und ist noch ihr existenzieller Hintergrund und die Quelle ihrer Haltung und ihres Handelns, einfach das reale Fundament ihres Lebens durch Jahrhunderte hindurch.“ (Larentzakis 1987, 53).

²¹ „Es ist demnach Aufgabe der Kirche, den Menschen Serbiens unmissverständlich das Herzinnerste der Orthodoxie zu verkünden, das Proprium der orthodoxen Theologie und das Zentrum des orthodoxen Ethos. Dies hat der Hl. Johannes der Theologe bekanntlich in folgende Worte gefaßt: 'Gott ist Liebe' (1 Joh 4, 8)“. (Dokic 1999, 319).

Exkurs: Die Orthodoxe Akademie Kretas (OAK): ein Novum in der orthodoxen Kirche

Die Orthodoxe Akademie Kretas, ein Novum und für einige Jahre ein Unikum in der Orthodoxie,²² ist u.a. ein Versuch, die soziolethische Theorie in die Praxis umzusetzen und im Dialog mit dem Menschen von heute auf nationaler und internationaler Ebene zu prüfen, welche Relevanz zwischen überlieferten ethischen Prinzipien und Erfahrungen einerseits und der Wirklichkeit der Moderne andererseits besteht, und was vom Alten, unter dem Licht dieser Wirklichkeit betrachtet, neu durchzudenken und anzuwenden ist. Um diesen Sachverhalt zu beleuchten, wollen wir hier, schlaglichtartig, einige Aspekte der Akademiearbeit zeigen (allgem. vgl. Papaderos 1983c).

Die 1968 gegründete OAK liegt ca. 22 km von der Stadt Chania (Nordwestkreta) entfernt und ist als gemeinnützige Stiftung anerkannt (seit 2001 auch als NGO).²³ Das benachbarte Kloster Gonia stellte das dafür notwendige Grundstück zur Verfügung. Arbeit von Freiwilligen, freundliche Zuschüsse, vor allem aber der großzügige Beitrag der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (Bonn) haben die Kosten für den ersten Baukomplex, das Inventar und die anfängliche Arbeit gedeckt. Ein zweites Gebäude wurde durch die Europäische Union und den griechischen Staat finanziert und vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios im November 1995 eingeweiht.

Ekklesiologische Prinzipien und praktische Erwägungen spielten bei der Gründung der OAK eine bedeutende Rolle, deren Wirken nicht in einem Nebeneinander oder gar Gegeneinander zu den übrigen kirchlichen Aktivitäten, sondern *in* und *mit* der ganzen Kirche erfolgen müsse. Diese Verwobenheit der Orthodoxen Akademie mit der orthodoxen Kirche zeigt sich unter anderem darin, dass der jeweilige Ortsbischof, der Metropolit von Kisamos und Selinon, gleichzeitig auch Präsident des Akademierates ist. Diesem Rat gehört zudem ein weiterer Bischof als Vertreter der Heiligen Synode der Kirche von Kreta an. Darüber hinaus steht die OAK unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, in dessen Jurisdiktion sich die orthodoxe Kirche Kretas befindet.

²² Ein Haus ähnlicher Art, das die Kirche von Griechenland im Penteli-Kloster, Athen, einige Jahre nach der Eröffnung der Kretischen Akademie errichtet hat und das leider lange Zeit praktisch inaktiv blieb, versucht in den letzten Jahren seine Arbeit aufzubauen. Die orthodoxe Kirche Finnlands hat 1986 im Kloster Neu-Valamo eine „Tochter“ der OAK – wie es freundlicher Weise hieß, eine liebe Schwester wäre richtiger zu sagen – eröffnet, und eine dem Lande adäquate Tätigkeit entfaltet. Vilemov (Tschechien), Jasi (Rumänien), Volos (Griechenland) sind inzwischen dazu gekommen, ebenfalls ein Kreis in Moskau und in Minsk. Es besteht Hoffnung, dass auch andere orthodoxe Kirchen der Akademiearbeit mehr Chancen geben werden können.

²³ Viele Menschen haben bei der Vorbereitung des Akademieprojektes geholfen. In besonderer Dankbarkeit erinnert sich die OAK an den engagierten Beistand des damaligen Direktors der Evangelischen Akademie von Bad Boll, Dr. Eberhard Müller.

Die Entscheidung zur Gründung der Orthodoxen Akademie von Kreta war ein Bekenntnis, dass die tradierten Denk- und Lebensstrukturen und Arbeitswege der Kirche nicht mehr ausreichen für die Erfüllung heutiger kirchlicher Aufgaben und die Bewältigung gegenwärtiger und künftiger Herausforderungen. Grundlegend hierfür waren der Wille und die Bereitschaft, neue Wege in der Begegnung mit Menschen und in der Berücksichtigung ihrer Anliegen und Sorgen zu beschreiten. Die Gründung der Orthodoxen Akademie und die damit unternommene Neuausrichtung ekklesiologischer Praxis stieß innerhalb und außerhalb der orthodoxen Kirche auf Zustimmung und Anerkennung.²⁴

Dialog zwischen Terror und Hoffnung: Die Anfänge der Orthodoxen Akademie wurden überschattet von einer unerwarteten politischen Wendung. Eine Militärdiktatur übernahm in Griechenland 1967 die Macht; ihr Sturz erfolgte erst 1974. Fundamentale demokratische Rechte wurden eingeschränkt bzw. ganz aufgehoben. Das Dilemma der Gründer der Akademie war groß. Hauptaufgabe der Akademie war, den Dialog der Kirche mit den Menschen über Grundfragen des Lebens zu pflegen. Eine Diktatur aber kennt nur den Monolog. Wie soll man also ein Haus des Dialogs eröffnen, ohne es von vornherein dem Verdacht der Gleichschaltung auszusetzen? Dies umso mehr, als damals Versammlungen genehmigt werden mussten und bespitzt wurden. Zwei Überzeugungen bewirkten die Entscheidung, die Akademie doch zu eröffnen: a) Eine Kirche, die nichts riskieren will, hat bereits alles verloren. b) Gerade wenn ein Volk schweigen muss, hat seine Kirche zu reden. Am 13. Oktober 1968 wurde somit die Orthodoxe Akademie feierlich eröffnet. Besonders hervorzuheben ist die ökumenische Solidarität, die gerade in ähnlich kritischen Situationen wirkungsvoll sein kann. Dieser Beistand gab den anwesenden Vertretern der Diktatur ein deutliches Zeichen dafür, dass die OAK nicht alleine dasteht. Im Blick auf das Vorhaben des neuen Zentrums wurde unzweideutig erklärt: Eine Kirche, die in den Dialog eintritt, darf ihm keine Grenzen setzen und auch keine akzeptieren, die von anderen gesetzt werden.²⁵ Christus hat den Dialog selbst mit dem Satan geführt und hat damit gelehrt, „daß der christliche Dialog auch dort erstrebt sein muß, wo es keine Hoffnung gibt“, eben als äußerstes Zeichen der Hoffnung (Papaderos 1971, 72). Dialog wird dabei nicht allein als Entgegensetzung von logischen Argumenten nach den Normen der ratio, sondern vor allem als Suche nach der Wahrheit unter dem Licht des Logos Gottes verstanden. Die von

²⁴ Die Satzung der OAK sieht vor, dass Personen, die für die Kirche oder auch für die Akademie besondere Dienste leisten, zu Mitgliedern der Akademie ernannt werden können. Unter den derzeitigen Mitgliedern sind der Ökumenische Patriarch, die Patriarchen von Antiocheia, Moskau und Rumänien, Geistliche aus fast allen anderen orthodoxen Kirchen und Persönlichkeiten aus der Ökumene und der akademischen Gemeinschaft.

²⁵ Die Orthodoxe Akademie weigerte sich von vornherein, für ihre Tagungen Genehmigungen zu beantragen. Sie traf Maßnahmen für die Freiheit der Teilnahme und des Dialogs und ergriff deutlich das Wort für jene, die sich nicht artikulieren können.

Anfang an klar formulierten Positionen, Absichten und Optionen des Hauses haben wesentlich zur notwendigen Vertrauensbildung beim Volk beigetragen.

Die Welt, die geht und die Welt, die kommt: Die Akademie war sich von Anfang an der Tatsache bewusst, dass die Begegnung und der Dialog mit den Menschen in einer Übergangssituation stattfinden: In der kretischen Welt der uralten, ehrwürdigen, bewährten Werte, Denkweisen und Lebensformen, die mehr und mehr schwinden, um einer anderen Wirklichkeit Raum zu lassen, deren Dynamik schon deutlich fühlbar ist, nicht aber ebenso deutlich deren Inhalte und Herausforderungen.

Die Kunst des Gesprächs: Eines der ersten Anliegen war die Einübung der Tagungsteilnehmer in die Kunst des Gesprächs. Und zwar nicht nur nach dem Vorbild der alten Tradition von Sokrates, Plato und der aristotelischen *Dialektik*. Christlicher Dialog ist nicht *dialektisch* im Sinne der Rhetorik, die Argumente gegeneinander stellt, um den Partner zu besiegen, sondern im Sinne der Suche nach der Wahrheit, welche die Herzen zueinander führt. Christlicher Dialog darf nur *dialogisch* sein, nach dem Vorbild Christi, des *Logos* Gottes, dessen Umgang mit den Menschen nicht ein triumphierender, sondern ein heilender war (vgl Papaderos 1991a, 38).

Die Einübung in den Dialog war notwendig, weil sich sehr oft bei der Behandlung von strittigen Themen und der Erarbeitung von Lösungen und Entscheidungen gravierende Schwächen auf kommunikativer Ebene zeigten, besonders in Hinblick auf analytische und dialogische Kompetenz und Bereitschaft. Die Erfahrung aus jenen volkspädagogischen Tätigkeiten der ersten Jahre haben gutes Echo gefunden, zumal sonst im Lande ein Klima des Monologs nach dem Schema aller Diktaturen herrschte: Befehl – Gehorsam bzw. Schweigen oder Flucht.

Die Erneuerung der Gemeinde: Geistliche in die Kunst der Gesprächsführung einzuüben war am Anfang ein ziemlich gewagtes Experiment. Vor allem deshalb, weil Priesterseminare und theologische Fakultäten zwar das Reden (Rhetorik, Homiletik) unterrichten, nicht aber auch das Schweigen und das Hören. Eine Kirche aber, die nur redet, hat schlussendlich wenig zu sagen! Unter den Leitmotiven dynamische Katholizität und Konziliarität wurde durch die Fortbildung der Priester sowie kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter die geistliche Erträge und verantwortliche Beteiligung der Laien und überhaupt die Erneuerung der Gemeinde angestrebt. Es ging dabei nicht allein um die Vermittlung und Vertiefung theologischer Kenntnisse, sondern vielmehr um verantwortungsbewusste Einsicht in die Wirklichkeit der modernen Welt. Wofür hat der Priester heute zu kämpfen? Welche sind die Mächte, die heute die Menschen bedrohen, ausbeuten, versklaven?

Im Mittelpunkt der beiden Priesterkonferenzen (der ersten in der Geschichte Kretas) stand nicht die Fortbildung als solche, sondern der Austausch von Erfahrung und die gegenseitige Ermutigung und Hilfe, damit die Priester in ihren Gemeinden einerseits die rechte Haltung gegenüber den Ansprüchen der Diktatur bewahren und andererseits die Prioritäten setzen konnten, für die sie zu kämpfen hatten.

Die Frau in Kirche und Gesellschaft: Metropolit Eirenaios hatte rechtzeitig erkannt, dass eine zeitgemäße pastorale Theorie und Praxis die Stellung der Frau in Gemeinde und Gesellschaft überprüfen und umorientieren musste. Er ermutigte deshalb die Frauen, in jeder Gemeinde seiner Diözese einen Frauenverein zu organisieren. Dadurch erhielten sie ein Instrument, das ganz in ihrer Macht und Verantwortung lag und ihnen half, sich zu artikulieren und im Leben der Gemeinde aktiv zu werden. Nach Überwindung der ersten Bedenken mancher Priester entwickelte sich eine Zusammenarbeit, welche die schöpferische Entfaltung der Charismen der Frau im Leben der Kirche ermöglichte. Gemeinschaftliche Werkstätten wurden in mehreren Dörfern organisiert und mit Webstühlen und anderen Werkzeugen ausgestattet. Die Frauen erhielten dadurch die Möglichkeit, ihre Freizeit zu nutzen, um das reiche traditionelle Kunsthandwerk Kretas zu fördern und die Produkte selbst ins Ausland zu verkaufen. Dadurch hatten sie ein „persönliches Einkommen“ – eine folgenreiche Neuerung.

Die Akademie übernahm zunächst die Fortbildungsprogramme, später auch die Koordination dieses Sektors. Jeder Verein behandelte verschiedene Themen lokalen Interesses. Zusätzlich vereinbarte die Akademie mit allen Vereinen ein Thema, welches sie während eines ganzen Jahres studierten und miteinander besprachen. Es folgte im Sommer die Jahresversammlung der Vereine in der Akademie oder unter freiem Himmel, zu der Tausende Frauen zusammenkamen. Nach dem Gottesdienst und der gemeinsamen Mahlzeit (nach der „Agape“ der Urgemeinde) berichteten sie über ihre Erkenntnisse beim Studium des Themas des vergangenen Jahres. Solche zentrale Themen waren z.B.: „Der Frauenverein und seine Bedeutung für die Familie, die Pfarrei, die Bürgergemeinde“; „Tourismus in ländlichen Regionen“; „Das Kind: Probleme seines Lebens und seiner Erziehung“; „Schwangerschaft auf dem Lande“ (ohne ärztliche Betreuung und andere Schutzmaßnahmen). In Anwesenheit von Mitgliedern der Regierung bezogen die Frauen Position und formulierten konkrete Vorschläge und Forderungen. Im August 1976 fand die Versammlung auf der Hochebene Omalos statt, einem Schauplatz gewalttätiger Auseinandersetzungen zwischen kretischen und türkischen Bevölkerungsgruppen während mehr als drei Jahrhunderten. Wegen der Zypernkrisis war damals das griechisch-türkische Verhältnis alles andere als beruhigend. Die Frauen formulierten deshalb ein Plädoyer für Versöhnung und Frieden: „Indem wir vor uralten und neueren Gräbern stehen ... beten wir für den Frieden der ganzen Welt ... Wir rufen die Frauen ... Griechenlands ... Zyperns, die Frauen aller Welt, insbesondere die Mütter und die Töchter der

Türkei ...: Viel zu schwer ist die Trauer, der Triumph des Todes; höchste Zeit, die Besonnenheit und das Leben triumphieren zu lassen“!

Das Zentrum für landwirtschaftliche Entwicklung: Die Arbeit der OAK verläuft auf zwei parallelen Schienen, nämlich in der Organisation und Durchführung von Konferenzen und in der Planung und Umsetzung von Projekten. Die Konferenzen sind lokale, nationale und auch internationale Veranstaltungen. Die Projekte betreffen nur Kreta. Bereits bei der Erarbeitung des Konzepts der OAK zu Beginn der sechziger Jahre wurde der Bewältigung der Folgen des Krieges und des Bürgerkrieges (Desintegration der Gesellschaft, Armut, Landflucht und Auswanderung) besondere Priorität gegeben. Förderung der Versöhnung, der sozialen Integration und der wirtschaftlichen Entwicklung Kretas bildeten die Hauptziele der Aufgabenstellung der OAK in diesem Bereich.

Schon bei ihren ersten Tagungen hat die Akademie diese Problematik thematisiert und ihre Absicht angekündigt, der Bekämpfung der Armut eine Priorität in ihrer Arbeit zu geben. Das Zentrum für Landwirtschaftliche Entwicklung (ZELE), das erste *Projekt* der Orthodoxen Akademie, sollte dieser Aufgabe dienen. Zugleich sollte es Nahrungsmittel erzeugen, sowohl für die OAK als auch für die Internate der Diözese von Kisamos und Selinon, in denen damals mehr als 1000 Schülerinnen und Schüler, meistens aus abgelegenen Orten, freie Unterkunft und Verpflegung fanden und dadurch die Gymnasien bzw. die Technischen Schulen der Diözese besuchen konnten. Das Zentrum wurde auf einem Landstück in der Nähe der Akademie errichtet, welches ebenfalls das Kloster Gonia zur Verfügung gestellt hatte. Die organisatorischen Angelegenheiten übernahm die Diözese von Kisamos und Selinon, die wissenschaftlich-erzieherischen Aufgaben die Akademie. Lokale Mitarbeiter und vor allem eine Gruppe von freiwilligen Mennoniten aus Europa und den USA haben durch ihr Fachwissen und ihren eifrigen, täglichen Einsatz das Ethos und das verantwortungsbewusste Engagement des Zentrums geprägt. (Dyck 1990; Friesen 1991; Peachey 1988).

Wie die OAK war auch das Zentrum ein Novum und ein Unikum, die gesellschaftliche Akzeptanz musste erst erkämpft werden. Dabei galt es zwei Schwierigkeiten zu überwinden: einerseits den traditionellen Konservatismus des Bauerntums und andererseits die innovationsfeindliche Denkweise und Praxis der staatlichen Bürokratie. Erschwert wurde dies durch das gespannte Verhältnis zur Diktatur. Je mehr jedoch das Vertrauen der Bauern stieg, von desto geringerer Bedeutung für unsere Arbeit wurde das zweite Hindernis.

Zu bestimmten Grundfragen war aber der direkte Konflikt mit den staatlichen Machthabern unausweichlich. Ein Beispiel hierfür war das Thema der Mitsprache und Beteiligung der Bevölkerung bei jenen von staatlicher Seite diktierten Maßnahmen und Projekten, welche oft realitäts- und praxisfremd waren und somit Entwicklungspolitik im eigentlichen Sinne konterkarierten. Die Akademie übernahm die Vermittlerrolle für die Bevölkerung, und schon ab 1969 konnten staatlich verordnete Projekte maßgeblich beeinflusst und mit-

gestaltet werden. Für andere staatliche Projekte, die aus welchem Grund auch immer lahmgelegt waren, musste die Akademie die Initiative ergreifen, so z. B. für die Gewinnung und Nutzung des Grundwassers in Westkreta. Die von der Akademie 1969 in Gang gesetzte Diskussion führte zu einem Projekt, welches in den späteren Jahren umfassende Veränderungen zur Folge hatte (Trinkwasser für fast die Hälfte der Insel und Bewässerung weiter Landschaften, wodurch die Landwirtschaft bereichert und intensiviert werden konnte). Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung wurde durch wirtschafts- und entwicklungspolitische Bildungsprogramme für Bauern und landwirtschaftliche Fachleute gefördert. Die Vermittlung von modernem Fachwissen und geistige Vertiefung gewisser Aspekte (etwa: wirtschaftliche Entwicklung und Qualität des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, Solidarität und Kooperation, kritische Begleitung der sozialen Umgestaltung, verantwortlicher Umgang mit der natürlichen Umwelt) fand in der OAK statt, praktisch-demonstrative Übung im Zentrum. Regelmäßige Besuche des Fachpersonals bei den Bauernhöfen sicherte die richtige Anwendung der neuen Methoden. An zwei weiten Landstrichen Süd-Westkretas, die bis dahin kaum erschlossen waren, wurden die lokalen Bauern durch die OAK ermutigt, Versuchstreibhäuser für Gurken, Tomaten, Blumen etc. mit Hilfe des Zentrums zu errichten. Die Auswirkungen waren beeindruckend: Arbeitsplätze wurden geschaffen, selbst Menschen, die als Gastarbeiter ins Ausland gegangen waren, kamen zurück zu ihren Familien und ihren nunmehr „rentablen“ Feldern. „*Hoffnung in der Wüste*“ hatte die Akademie das erste Seminar genannt, mit dem dieses Programm begann.²⁶ Gottes Liebe bestätigte noch einmal, dass die Hoffnung nicht beschämt, nicht enttäuscht! (vgl. Röm 5, 5).²⁷

²⁶ Der Ökumenische Rat der Kirchen hat später diesen Ausdruck als Titel einer seiner Publikationen übernommen: K. Slack (ed.), *Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944–1984*, WCC, Geneva 1988. Dort (91–106) Papaderos A.K., *Our Ecumenical Diaconia – Both Large and Small*.

²⁷ Dass die neuen Produkte die Märkte des Landes und jene Zentraleuropas schnell erreichen konnten und auch heute erreichen, ist einer anderen Initiative zu verdanken, welche für ganz Kreta noch heute von besonderer sozialer, volkserzieherischer und wirtschaftlicher Bedeutung ist. Ein tragischer Schiffbruch mit vielen Opfern (Dez. 1966) wurde zum Anlass für eine in der Wirtschaftstheorie und Praxis bis dahin unbekannte Innovation. Eine über das Alter und den schlechten Zustand der privaten Fähren heftig protestierende Volksversammlung verlangte von Bischof Eirenaios, sich einer pankretischen Kampagne voranzustellen, mit dem Ziel, die organisatorischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen für eine *Volksaktiengesellschaft* zu schaffen, welche eine volkseigene Schifffahrt ertreiben sollte. Alle Bewohner der Insel sowie Kreter in der Diaspora wurden aufgerufen, zumindest eine Aktie (und höchstens tausend!) zu kaufen. Es dauerte nicht lange bis die erste große Fähre „KYDON“ der neugegründeten Gesellschaft (ANEK) in die Hafenbucht von Souda-Chania einlief und vom Bischof und einer jubelnden Menge empfangen wurde. Es war dies eine beeindruckende Solidaritätsaktion der kretischen Bevölkerung, durch die dem Monopol der Privatreedereien ein energischer und kreativer Widerstand entgegengesetzt wurde. Weitere Fähren konnten bald angeschafft werden. Später entstand eine zweite solche Gesellschaft. Damit kam die gesamte Schifffahrt zwischen der Insel und dem Festland in die Hände und die Verantwortung des Volkes, das

Für die Bekämpfung der Armut waren aber weitere sozioökonomische Veränderungen notwendig. Die Akademie organisierte deshalb Fachtagungen in ihrem Haus sowie verschiedene Veranstaltungen auf dem Lande und ermutigte die Bauern, festgefahrene, kontraproduktive, ausbeuterische Strukturen und Handelsweisen kritisch zu hinterfragen und sich von diesen zu befreien, nach neuen Wegen Ausschau zu halten und dem Geist der Zusammenarbeit mehr zu vertrauen. Eine Aktion in diese Richtung betraf die Produzenten von Zitrusfrüchten. Sie wurden ermutigt, sich genossenschaftlich zu organisieren, die Zwischenhändler zu umgehen, den Verkauf ihrer Orangen, Zitronen u.a. selbst zu übernehmen, und sich dadurch vor der skandalösen Ausbeutung zu schützen. Diese zunächst erzieherische Maßnahme führte bald zu einer regen Beteiligung der Bevölkerung an den Entscheidungsprozessen und zu Abstimmungen über das künftige Vorgehen. Dadurch wurde deutlich, dass die große Mehrzahl der Bauern für die vorgeschlagene Änderung war. Dies bedeutete natürlich eine direkte Konfrontation mit der etablierten Praxis des Marktes und mit verschiedensten Interessengruppen. Und die Diktatur, der jegliche Idee von Änderungen und von Volksbewegungen verdächtig schien, verbot strikte jegliche weiteren Schritte. Geblieben ist allerdings der kritische Geist der Bauern, die gelernt haben, Initiativen zu ergreifen, womöglich gemeinschaftlich.

Ein altes Sprichwort, das jahrhundertlang die Mentalität des Bauerntums bestimmte und ihr Denken blockierte, heißt: „Lieber fünf und in der Hand, als zehn in Erwartung“. In schroffen Kontrast dazu stellte sich ein von der Kirche und der Akademie mitgetragenes Programm des „Instituts für Subtropische Früchte und Olivenbäume“ in Chania. Das Problem war, dass die Olivenbäume groß und sehr hoch waren. Man musste deshalb darauf warten, bis Wind und Regen die Olivenfrüchte auf den Boden warfen. Dort blieben sie oft wochenlang liegen, bis sie dann eingesammelt werden konnten. Dies war schädlich für die Qualität des Olivenöls, abgesehen davon, dass „auf Raten“ geerntet werden musste. Dies war vorwiegend eine Arbeit der Frauen, die sich monatelang im Winter und Frühling auf den Boden beugen oder auf ihm knien oder gar kriechen mussten, um zwischen Steinen und Dornen die Früchte einzusammeln. Der Bischof verlangte „Befreiung der Frau“ von dieser Qual! Den Fachwissenschaftlern des Instituts gelang es nach mehreren Experimenten tatsächlich, eine neue Methode zu erfinden, die schnell und billig einen buschartigen Olivenbaum wachsen lässt. Dieser ist leicht zu pfl-

jetzt regulär, bequem und sicher fahren und seine Produkte zu die Märkte transportieren konnte. Inzwischen erreichen kretische Schiffe auch italienische Häfen und befördern neben Passagieren auch reife und frische landwirtschaftliche Produkte zu westeuropäischen Märkten. Durch diese mutige Initiative wurden Arbeitsplätze und Perspektiven für die Jugend der Insel geschaffen. Aufgrund des Modells der ANEK (der immer noch der Bischof als Präsident vorsteht) sind weitere Volksaktiengesellschaften entstanden, welche auch andere Wirtschaftszweige betreffen (vgl. Papaderos 1997b, 134).

gen und gibt mehr Früchte. Männer und Frauen brauchten nunmehr in nur einem Sammelgang die Früchte zu ernten, und zwar nicht mehr gebückt, sondern direkt vom Baum, aufrecht stehend. Die Arbeit wurde damit leichter, die Qualität des Öls wesentlich besser. Insofern schien das große Problem nunmehr lösbar zu sein. Uralte Bäume jedoch zu entwurzeln und an deren Stelle die neuen zu pflanzen und zu warten, bis die Verheißungen des Instituts sich erfüllen, war ein gewagtes Unternehmen. Ein ermutigendes Wort seitens der Kirche und Aufklärungsarbeit seitens der OAK zeigten sich als hilfreich. Mehrere „Baumschulen“ mit vielen neuen Arbeitsplätzen wurden organisiert, um diesen neuen Baumtyp zu produzieren. Millionen von Olivenbäumen der neuen Sorte bedeckten bald den kretischen Boden. Dieser neue Baum wird inzwischen auch ins Ausland exportiert, bis hin nach Lateinamerika und China.

Noch gewagter war es mit Innovationen in der Viehzucht. Neue Viehrassen (Kühe, Schweine, Geflügel, Kaninchen), die eingeführt und klimatisch angepasst wurden, hatte die Bevölkerung zwar schnell akzeptiert – die Vorteile waren offensichtlich. Überaus kühn war dagegen das Unternehmen der „Veredelung“ des kleinen kretischen Schafs durch Kreuzung mit einem viel größeren nordeuropäischen. Das im Zentrum unternommene Experiment, erstmalig im Lande die künstliche Besamung anzuwenden und noch dazu in einer kirchlichen Institution, provozierte anfänglich ein Klima zwischen Heiterkeit, Staunen und Empörung. Die Akademie, zum erstenmal mit bioethischen Fragen direkt konfrontiert, sah sich genötigt, eine „Theologie der künstlichen Besamung“ zu erarbeiten und zu präsentieren. Die Vollmacht Gottes an den Menschen, lebendige Wesen zu benennen (Gen 2), d.h. sie recht zu erkennen, um jedem den rechten Namen zu geben – sozusagen ein göttlicher Forschungsauftrag! –, sowie die Freude, mit der das Volk am 6. August das Fest der Verklärung Christi (Mt 17) feiert und die damit zusammenhängende Idee der Metamorphosis des Menschen und des Kosmos, welche in der orthodoxen Spiritualität eine reiche Inspirationsquelle ist, haben dabei Hilfe geleistet. Trotz aller wohl verständlicher Zurückhaltung ist mit der Anwendung der neuen Methode an 22.000 Schafmüttern das gewagte Experiment voll gelungen, die Viehzucht trat in eine zukunftsorientierte Phase ein, die Armut sank spürbar.

Der Mensch lebt aber nicht von Brot allein (vgl. Mt 4,4): Die Bewahrung des geistig-kulturellen Erbes Kretas war und bleibt ein wichtiges Anliegen der Akademie. Hier sei nur ein Aspekt demonstriert: *Das Problem der Dezentralisierung auf dem kulturellen Sektor.* Ein außerordentliches Ereignis veranlasste eine ebenfalls unerwartete Entwicklung. Acht kurz aufeinander folgende Selbstmorde in der Umgebung der OAK im Jahre 1969 gaben ihr Anlass, dem Problem nachzugehen. In einer diesbezüglichen Tagung wurde das Thema „*Probleme psychischer Gesundheit in unserem Ort*“ zur Diskussion gestellt. Unter den für die Selbstmorde verantwortlichen Faktoren wurde die durch die Diktatur bewirkte Depression genannt. Als Gegenmittel wurden

u.a. kulturelle Veranstaltungen empfohlen. Die Idee einer „Kretischen Theatergesellschaft“ wurde geboren und die OAK gebeten, die notwendigen Schritte auf dieses Ziel hin zu koordinieren.

Zwei Haupthindernisse mussten überwunden werden: Der kretische Lokalpatriotismus, der die Koordination der Regionen der Insel erschwerte, sowie der kulturelle Zentralismus der Hauptstadt Athen, welche fast alle kulturschaffenden Menschen an sich zog und beinahe das gesamte für kulturelle Tätigkeiten vorgesehene staatliche Geld aufsaugte. Es folgte eine Reihe von Tagungen und Aktionen, welche der Akademie Gelegenheit gaben, einerseits mit Menschen aus den Bereichen der Literatur, der Kunst, der Musik, des Theaters usw. in Kontakt zu kommen, andererseits Probleme zu thematisieren, welche sich um die Grundfrage drehten: Wie ist es möglich, auf die neuen Herausforderungen und Chancen eine schöpferische Antwort zu geben, welche das eigene Erbe als geistig-kulturelle Nahrung des Volkes wahrt und ihm zugleich hilft, am nationalen und internationalen Kulturgeschehen teilzunehmen. Anfangs als loser Kreis von Dichtern, Musikern, Literaten, Malern und anderen, mit der OAK als Initiator und treibender Kraft organisiert, wurde im Jahr 1972 unter dem Titel „Gesellschaft des Kretischen Theaters“ (Etaireia Theatron Kretes) ein eingetragener Verein gegründet. Der Leiter der OAK diente als ihr gewählter Präsident für die ersten zwölf Jahre. Dies entsprach einer konstanten Praxis der OAK: Projekte, die sie initiiert, werden von ihr begleitet, bis sie sich selbst tragen können. Dann zieht sich die OAK zurück. Die sorgfältige Organisation, die hohe Qualität ihrer Veranstaltungen (vor allem Musik und Theater) und deren Verwirklichung nicht nur in den Städten, sondern auch in größeren, abgelegenen Orten der Insel, hat ein Modell geschaffen, welches später von allen Regionen Griechenlands übernommen wurde und (inzwischen auch vom Staat unterstützt) eine tatsächliche Dezentralisierung des kulturellen Schaffens und die Teilnahme der Menschen in der Provinz am kulturellen Leben erwirkt hat.

Das Projekt „KRETA 2020“: Im März 1990 organisierte die OAK eine pan-kretische Konferenz über den Mangel von Langzeitperspektiven in der Planungspolitik. Teilnehmer waren Politiker und andere Personen, die Entscheidungen treffen, welche, oft unbeabsichtigt, die Zukunft der Insel weitgehend bestimmen. Wissend von der ablenkenden Gefahr, stets nur auf das Allernächste fixiert zu sein, hat die OAK den Vorschlag gemacht, neben den vierjährigen Kreis der Wahlperioden eine Generation (30 Jahre) als Zeitspanne verantwortungsbewussten Denkens und Handelns zu stellen. Die Idee wurde begrüßt, und seitdem lädt die OAK die Menschen auf Kreta und Freunde der Insel dazu ein, über drei Fragen nachzudenken:

1. *Wie stellst Du Dir Kreta im Jahr 2020 vor?*
2. *Wie wünschst Du Dir, dass Kreta im Jahr 2020 sein soll?*
3. *Wie möchtest Du, dass Kreta im Jahr 2020 nicht sein wird?*

Es geht um ein Denkinstrument, durch das jeder veranlasst ist, das schon Sichtbare vom Kommenden „abzulesen“ und sich stets zu fragen: Welche Konsequenzen für die nächste Zukunft wird das haben, was ich tue, was ich vernachlässige, was ich anders, richtiger hätte tun sollen? Und: Inwiefern kann und soll die menschlich mögliche Vorausschau des Künftigen ein Kriterium für jetzige Entscheidungen sein? Durch verschiedenste Aktivitäten ermutigt die OAK Forschung, Reflexion, Dialog, um mehrere Lebensbereiche anzusprechen. Besonderes Gewicht wird auf die aktive Teilnahme von Schulen gelegt, um die Sensibilisierung der Jugend zu fördern. Das Programm *Kreta 2020* ist eine bewusste Reaktion auf die „Logik“ des Alltags, welche Denken und Energie des Menschen absorbiert, Veränderungspotentiale lähmt, Visionen verhöhnt. Es ist die „Logik“, welche im Hier und Jetzt verfangen bleibt und die Chancen einer verantwortungsvollen Zukunftsgestaltung ungenützt lässt. Das Programm *Kreta 2020* wird mehr und mehr als Impuls zur Besinnung und zum verantwortlichen Umgang mit zentralen politischen und anderen Lebensfragen wahrgenommen. Beispiele dafür sind:

Das Geistliche Amt von morgen: Auf Einladung der OAK kamen der Erzbischof und die Bischöfe Kretas und andere Geistliche und Laien, um miteinander über die Frage nachzudenken, wie eine Gemeinde auf Kreta im Jahre 2020 aussehen wird. Einer der Bischöfe war gebeten, ein einleitendes Referat über das für Kreta neue Phänomen der *Mischehe* zu halten. Aus der Diskussion wurde deutlich, dass in einer multikonfessionellen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft, wie auch die kretische der nahen Zukunft sein wird, die Gemeinde der Gegenwart kein Vorbild sein kann für die Kirche in der nahen Zukunft. Allein diese Tatsache würde genügen für eine weitgehende Reform der Ausbildung, die heute in den Priesterseminaren vermittelt wird. Das Kriterium dafür darf nicht mehr allein aus der Vergangenheit, aus einer ziemlich abstrakt im Denken waltenden *glorreichen Zeit der Kirchenväter* kommen, sondern eher aus der menschlich lesbaren Zukunft. Es ist zu hoffen, dass das in Aussicht gestellte neue Gesetz der priesterlichen Ausbildung dieses Kriterium ernst nehmen wird.

Kreta 2020 – Gesundheit: Ihm Rahmen des Programms wurde das Jahr 2000 der Gesundheit gewidmet. Mehr als 70 Personen (Professoren der Medizinischen Fakultät der Universität Kretas, Ärzte und andere Fachleute) haben auf Bitte der OAK das ganze Jahr lang in neun Gruppen versucht zu ergründen, welche Veränderungen im Bereiche der Medizin und überhaupt des Gesundheitswesens zu erwarten sind, und was deshalb schon jetzt für die nächsten 20 Jahre in die Wege geleitet werden muss. Bei einer großen Tagung in der OAK (März 2001) wurden dann die Resultate präsentiert und Vorschläge formuliert. Das Protokoll der gesamten Arbeit hat seitdem eine Kompassfunktion. Der Leiter der OAK, der die Koordination der Gruppe „Bioethik, menschliche und natürliche Umwelt“ hatte, schlug vor, an der kretischen

Universität ein Institut für Bioethik zu errichten. Daraufhin hat die Universität als ersten Schritt eine Vorlesungsreihe über bioethische Fragen begonnen.

Glaube, Wissenschaft und Leben: Die Orthodoxe Akademie unterstreicht als wissenschaftliche und völkerverbindende Begegnungsstätte durch ihre zahlreichen internationalen Tagungen die Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Christen und Menschen anderer religiöser und weltanschaulicher Traditionen. Ein großer Psychologen-Kongress, an dem Fachleute aus ganz Europa, den USA und Israel teilnahmen (1969), war eine der ersten Veranstaltungen des Programms der OAK, deren Aufgabe es ist, den Dialog der Kirche mit Intellektuellen, insbesondere mit Fachwissenschaftlern auf internationaler Ebene, zu fördern, und zwar unter dem Aspekt des Verhältnisses von Glauben, Wissen und Leben. Mit der Zeit wurde Wissenschaften Priorität gegeben, welche das Leben heute direkt beeinflussen bzw. den Menschen mit ersten bioethischen Dilemmata konfrontieren. Naturwissenschaften, insbesondere Medizin, Biologie, Genetik, Biotechnologie sowie Wissenschaften und Technologien, die mit Landwirtschaft und Viehzucht zu tun haben, sind immer häufiger im Programm der OAK zu finden. Immer wieder wird bestätigt, dass Gesprächsbereitschaft vorhanden ist, wenn kirchlicherseits eine Öffnung zum vorurteilsfreien Dialog überzeugend geboten wird. Dabei scheut sich die Akademie nicht, im Geiste der Vorsteher der orthodoxen Kirchen auf die Tatsache hinzuweisen, dass „die rasante Entwicklung der Technologie und der Wissenschaften“, der wir so viel verdanken, „leider nicht immer von der entsprechenden geistigen und ethischen Fundierung begleitet“ wird. Ferner: „Die Anhäufung der Vorteile dieser Entwicklung und der von ihr hergeleiteten Macht nur auf einen Teil der Menschheit, verstärkt ... das Elend der anderen Menschen und schafft Herde von Unruhen und Kriegen ... Die Verpflichtung zur Bindung an Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ist (daher) der einzige sichere und gewisse Weg, damit diese Entwicklung... nicht vom Segen zum Fluch verwandelt wird.“ (Botschaft 1992, 328f).

Im Dienste der Ökumene: Schon vor ihrer Einweihung hat die OAK vier „Probe-Tagungen“ organisiert (August–September 1968). An allen haben Theologen aus der Orthodoxie und anderen christlichen Traditionen teilgenommen. Diese international-ökumenische Zusammensetzung sowie die Thematik der Tagungen haben von vornherein den Willen der OAK demonstriert, der Wiederherstellung der christlichen Einheit als der großen Vision des 20. Jahrhunderts zu dienen. Im Rahmen der panorthodoxen Entscheidungen im Blick auf die Ökumene entfaltete die Akademie ihr ökumenisches Engagement auf drei Ebenen:

1. Beteiligung von Mitarbeitern der OAK an ökumenischen Gremien (u.a.: Vollversammlungen, Kommissionen des Weltkirchenrates – WCC, der Konferenz Europäischer Kirchen – KEK, der Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Laieninstitute in Europa, des Evangelischen Kirchen-

tages in Deutschland, der Europäischen Ökumenischen Versammlungen – Basel 1989, Graz 1997, Vorträge und Gastvorlesungen im Ausland);

2. Beherbergung von ökumenischen Veranstaltungen (offizielle theologische Dialoge, VIII. Vollversammlung der KEK, zwischenkirchliche und interreligiöse Konsultationen);
3. Durchführung eigener Programme ökumenischen Charakters:
 - Innergriechische Ökumene, welche erstmalig die Begegnung zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen – insbesondere im Rahmen der Gebetswochen für die Einheit der Christen – ermöglichte.
 - Einladung von Persönlichkeiten aus anderen Kirchen und Universitäten, die orthodoxe Christen aus Griechenland und anderen Ländern über kirchliche, theologische, philosophische u.a. Entwicklungen in ihren Kirchen informieren bzw. an wichtigen Veranstaltungen teilnehmen.

„Kreta gestern und heute“ und „lebendige Orthodoxie“: 1) Im Rahmen eines Bildungsurlaubes haben Ausländer die Möglichkeit, durch Vorträge, Diskussionen, Besichtigungen und Begegnungen einen besseren Einblick in das Leben der Orthodoxie auf Kreta zu gewinnen. Das zweite Programm richtet sich an Gemeindeglieder, Geistliche, Theologen und andere Führungskräfte in nicht-orthodoxen Kirchen, theologischen Fakultäten, Predigerseminaren etc. Durch akademische Arbeit, aber auch durch Begegnungen und Gespräche wird ein lebendiges Bild von Geschichte und Gegenwart der Orthodoxie vermittelt. Es geht nicht um eine „Schaufenster-Orthodoxie“, sondern um einen aufrichtigen Austausch über Sorgen, Hoffnungen und gemeinsame Aufgaben. 2) Da in Kreta fast ausschließlich orthodoxe Christen leben, die die „Lateiner“ fast nur mit der Venezianerherrschaft verbinden und die Protestanten nur mit der Abwerbung orthodoxer Christen (Proselytenmachelei), will die OAK durch beide Programme helfen, dass das Bild des Christen anderer Tradition durch persönliche Begegnung und Austausch korrigiert wird.

Versöhnung: Im Sommer 1967 tagte in Iraklion der Zentralkomitee des Weltkirchenrates; eine Delegation besuchte die noch im Bau befindliche Orthodoxe Akademie. Der Leiter der Akademie informierte die hohen ökumenischen Gäste kurz über die Aufgaben des neuen Hauses. Und indem er ihnen den gegenüberliegenden alten Flugplatz Maleme zeigte, das Erstziel des deutschen Angriffs im Mai 1941 und der mörderischen Schlacht um Kreta, erklärte er, dass eines der Grundanliegen der OAK die *Versöhnung* sein wird. Martin Niemöller, einer der Präsidenten des ÖRK, überbrachte dessen Grüße und Wünsche und ging auf diese Begrüßung ein. Als Vorkämpfer der „Bekennenden Kirche“ und ehemaliger KZ-Häftling bedankte er sich besonders für die versöhnungswilligen Worte des Akademieleiters, der auch, noch als Kind, KZ-Erfahrungen gemacht hatte (Bardinogiannes 2005, 139–143). Die Versöhnungsarbeit zwischen Deutschen und Griechen, aber auch zwischen Angehörigen verschiedener Nationen, die belastende Erinnerungen an Kon-

flikte aus fernen oder nahen Zeiten mit sich tragen, hat seit ihrem Beginn einen festen Platz in den Programmen der OAK und des Jugendzentrums. Bundespräsident Richard von Weizsäcker besuchte deshalb die Orthodoxe Akademie (25. Nov. 1985) und bedankte sich für die Förderung der deutsch-griechischen Beziehungen.

Fünfzig Jahre nach der Schlacht um Kreta hat die OAK im Mai 1991 eine „Konsultation für Frieden und Leben“ organisiert. Ihrer Einladung folgten u.a. Vertreter von Kirchen aus jenen Ländern (Deutschland, Griechenland, Großbritannien, Australien, Neuseeland), deren Truppen an der mörderischen Schlacht teilgenommen hatten. Die Akademie hatte die Konsultation unter das Wort des Heiligen Paulus: „ich vergesse was hinter mir liegt und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist“ (Phil 3, 1–3) gestellt. In der damaligen gemeinsamen „Erklärung von Kreta über Frieden und Leben“ (1995) heißt es u.a., dass Gerechtigkeit in der Ost-West- sowie in der Nord-Süd-Beziehung, die Wiederherstellung der Einheit Zyperns unter der Sicherung von Freiheit und Grundrechten, Gerechtigkeit für den weiteren Raum des Mittleren Ostens, für Kurden und andere Opfer der Golfkrise, für Flüchtlinge und Völker, die durch Armut, Ungerechtigkeit, Gewalt und Schrecken aus ihrer heimatlichen Erde entwurzelt worden sind, gefordert werden.

„Aus Kreta, der ‚Wiege Europas‘, bringen wir schließlich zum Ausdruck: Wir sind überzeugt, daß das geistige Erbe der Vergangenheit den sichersten Wegweiser auf unserem Weg in die Zukunft bildet.“ Dies gilt für die Demokratie (deren 2.500jähriges Bestehen wir in diesem Jahr feiern) und für alle anderen Institutionen, die sich im Verlauf der Jahrhunderte durch die Gaben und die Anstrengung aller Völker dieses Kontinents und vor allem durch unsere christliche Tradition gebildet haben.

„Wenn das gemeinsame Haus Europas auf diese Fundamente gegründet bleibt und wenn es von dem Besten erbaut wird, was jeder beitragen kann, dann wird es ausreichend sicher und großräumig sein, und die Völker werden darin ihre tiefe geistige Wahrheit bewahren können, ohne die Gefahr, den Reichtum ihrer Eigenarten zu verlieren. Mit diesen Hinweisen, Perspektiven und Hoffnungen für Europa und die Welt danken wir dem Dreieinigen Gott, der uns geschenkt hat, hier auf Kreta gemeinsam aus den Gaben des Heiligen Geistes, aus der Liebe, der Buße (Metanoia), der Vergebung, der Freude und dem Frieden zu leben.“ (Text in: Papaderos 1995, 610–613).

Diaspora: Odysseus lebt weiter in jeder griechischen Seele. Für einen Jungen auf Kreta, der nicht nachweisbar wenigstens einmal allein eine Reise außerhalb seines Wohnbezirkes gemacht hatte, gab es keine Chance zu heiraten. Erst die Reise bestätigte die Reife! Nicht dies ist aber der Hauptgrund dafür, dass ein großer Teil des kretischen Volkes, wie überhaupt des griechischen, im Ausland lebt. Während der 50er- und 60er-Jahre erlebte Griechenland eine starke soziale Mobilität. Die Verstädterung führte zur Entleerung vieler Dörfer. Und eine Welle der Auswanderung führte Tausende von Jungen und Mädchen zu den Arbeitsmärkten fast aller Kontinente. Ein Schwerpunkt der

Akademiearbeit widmete sich den mit diesem Phänomen zusammenhängenden Problemen. Als Beispiel für die vielen Aktivitäten seien hier nur eine Reihe von Seminaren für Menschen von Aufnahmeländern erwähnt (Vertreter von Betrieben, Arbeits- bzw. Erziehungsämtern, Gewerkschaften, Gerichten, Polizei, Gefängnissen, Medien, Kirchen etc.), welche das Ziel hatten, den soziokulturellen Hintergrund der Auswanderer bekannt zu machen, um Verständnis, Vertrauen und einen verantwortlichen Umgang mit den Menschen zu erleichtern, die sich in das Abenteuer eingelassen hatten, ihr Glück in der Fremde zu suchen. Kongresse der weltweiten Diaspora der Kreter finden von Zeit zu Zeit in der OAK statt, verschiedene Wege der Kommunikation mit der dritten oder schon vierten Auswanderergeneration werden besprochen. Nachdem seit den 90er-Jahren auch Griechenland ein Aufnahmeland zu werden begann, erweiterte sich diese Arbeit der OAK, um auch Probleme der Einwanderung zu berücksichtigen.

Euromediterranes Jugendzentrum (EJZ): Das Jahr 1969 begann die OAK mit einem großen Kreis von kretischen Studenten. Ihnen wurde gesagt, dass die Akademie vor der Jugend Kretas Rechenschaft über ihre Arbeit im jeweils vergangenen Jahr geben wolle und ihr Programm für das neue Jahr mit der Jugend besprechen möchte. Diese nach der Machtergreifung der Putschisten überhaupt erste Versammlung von Studenten in Griechenland wurde an den nächsten drei Jahresanfängen wiederholt. Das Regime spürte die politische Dimension dieses Programms und verbot es ab 1973.

Schon bald aber waren die Fundamente für die Jugendarbeit der OAK gelegt, die Schülern und Studenten Möglichkeiten bietet, einander in der Akademie zu begegnen, ihre Arbeit kennen zu lernen und an dem einen oder anderen Programm mitzuwirken. Im Juni 1988 hat der Rat der OAK eine Fachstudie ihres Leiters angenommen und beschlossen, ein Zentrum zu gründen, das der Jugend des Landes, der griechischen Diaspora und darüber hinaus der Jugend Europas und des Mittelmeerraumes Gelegenheit für *Koinonia* und *Kreativität* geben sollte.

Das EJZ ist eine Abteilung der OAK, die einige Kilometer entfernt mit Panoramablick über den Golf von Kisamos liegt. Die Technische Universität Graz hat durch freiwilligen Einsatz von Professoren und Studenten vor Ort zwei architektonische Studien für das geplante Jugenddorf erarbeitet. Priester und Laien aus der Region des Zentrums, der Österreichische Bauorden und Jugendgruppen aus verschiedenen Ländern haben sich am Aufbau der ersten Infrastrukturen freiwillig beteiligt. Mit Jugendlichen aus orthodoxen und anderen Kirchen, Universitäten und verschiedenen Organisationen (insgesamt aus 43 Ländern) werden jeweils zwei- bis dreiwöchige Treffen organisiert und verschiedene Bildungsprogramme und Aktivitäten entfaltet. Teil des täglichen Programms ist die Beteiligung der jungen Menschen an Bauarbeiten und anderen praktischen Aktivitäten, die ihnen die Möglichkeit geben, ihre Talente und Fähigkeiten zu entdecken. Schon im Mai 1992 konnte das Freilichttheater (ca 1.000 Plätze) eröffnet werden, das sich bald zu einem Kultur-

zentrum für die weitere Umgebung entwickelte. Dort wird inzwischen das Programm „*Versöhnung durch Kunst*“ praktiziert: Künstler (Schauspieler, Musiker u.a.) aus in Geschichte oder Gegenwart verfeindeten Ländern versammeln sich im EJZ und arbeiten zusammen an einem Projekt im Sinne der Kreativität, der Koinonia und der Versöhnung, jenseits historischer Belastungen. Die bisherige Erfahrung bestätigt die Überzeugung der OAK, dass sowohl das ökumenische wie das europäische Zueinander eine verstärkte und vertiefte Beteiligung der Jugend verlangen.

Institut für Theologie und Ökologie: Auf Vorschlag des Leiters der OAK hat ihr Rat 1991 die Gründung des Instituts als einer Abteilung der Akademie beschlossen. Das Institut befasst sich mit ökologischen Fragen Kretas und des die Insel umgebenden Mittelmeerraumes. Der französische Botanologe J. Zaffran hat dem Institut seine wertvolle Sammlung von ca 9.000 kretischen Kräutern gestiftet. Inzwischen ist er selbst nach Kreta umgesiedelt und hat die wissenschaftliche Aufsicht über das Herbarium. Dadurch bieten sich neue Möglichkeiten für Zusammenarbeit mit Forschern sowie für Programme ökologischer Bildung, insbesondere für den Schutz der reichen, jedoch gefährdeten kretischen Flora. Das Institut versteht sich als ein Teil der ökumenischen Bemühungen für die Bewahrung der Schöpfung Gottes, als ein Forum zur Förderung des interdisziplinären ökologiebezogenen Dialogs und als ein Organ, das die vielseitigen ökologischen Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats nach Kräften unterstützt.²⁸ Dem ganzen Menschen dienen und allen! „Die Arbeit der Akademie fügt sich in den Rahmen der Aufgabe und der Tätigkeit der Orthodoxie überhaupt und speziell des Ökumenischen Patriarchats ein. Es beschränkt sich nicht auf die rein religiösen und kirchlichen, auch nicht nur auf die allgemein geistigen Themen, sondern betrachtet den Menschen als ganzheitliche psychosomatische Existenz. Deshalb und auch weil die Kirche theandrisch [gottmenschlich] ist, deckt sie alle Aspekte des menschlichen Lebens auf Erden und im Himmel ab, – von der Erde zum Himmel hinauf. (Homilie zur Einweihung 1995). Diesen Dienst versucht die Orthodoxe Akademie alltäglich zu tun ohne jegliche Unterscheidung oder Diskriminierung. Denn aus ihrer schon langjährigen Erfahrung kann sie bestätigen: Die Kirche braucht keine Angst zu haben, wenn sie ihre Türe nach allen Richtungen hin öffnet, den freien und aufrichtigen Dialog mit allen Menschen ausnahmslos sucht und nach dem Wort des Herrn handelt, welches ein Leitmotiv für die OAK ist: „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen“ (Joh 6, 37).

²⁸ Seit 1989 entfaltet bekanntlich das Ökumenische Patriarchat eine rege ökologische Arbeit auf zwischenkirchlicher, interreligiöser und interdisziplinärer Ebene, mit eindrucksvollen Veranstaltungen in verschiedenen Ländern. Diese Arbeit, der das persönliche Engagement des Patriarchen Bartholomaios gilt und die bereits vielfache Anerkennung erlangt hat, zeigt die vielen Möglichkeiten der Kirche, betreffend die ökologische Problematik einen substantiellen Beitrag zu leisten (Bartholomaios 2002; Limouris 1990; Paderos 2002).

4. „Die Heiligen in der Versuchung der Macht“

„Die Heiligen sind Menschen, darum auch jeder menschlichen und teuflischen Versuchung ausgesetzt, bei ihrem Format sogar stärkeren als die Durchschnittsmenschen. Wenn sie der staatlichen Obrigkeit untertan sind, dann kann die Versuchung darin bestehen, sich den irdischen Machthabern über Gebühr zu fügen, auch da nämlich, wo im Namen Gottes Widerspruch am Platz wäre, der Widerspruch aber die eigene Existenz aufs Spiel setzt. Sind sie selbst Träger der Macht, Könige oder Päpste, dann können sie versucht sein, ihre Macht zu überspannen, ihr Recht und ihre Einsicht zu überschätzen und die der anderen zu unterschätzen oder auch zur Erreichung eines guten Zweckes sich unguter Mittel zu bedienen.“ (Stratmann 1958, 6). Die hier angedeuteten komplexen Fragen sollen im Blick auf die Orthodoxie anhand von einigen Problemkreisen erörtert werden.

4.1 Kirche und Staat in der orthodoxen Tradition

Jedes Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Staat aus orthodoxer Sicht konzentriert sich bald wie selbstverständlich auf die byzantinische Lehre und Praxis der *Symphonia* zwischen beiden. Nicht ohne Absicht erinnert die Sozialkonzeption der Russischen Kirche (III.4.) an zwei relevante Grundtexte gesetzlicher Art, welche das Symphonieprinzip deutlich formulieren: Die 6. *Novelle* des Kaisers Justinianos I. sowie die *Epanagoge*, deren Hauptverfasser Photios war (von 858–867 und von 877–886 Patriarch von Konstantinopel). Die Konzeption zitiert die entsprechende Bestimmung: „Die weltliche Macht und die Geistlichkeit verhalten sich zueinander wie Leib und Seele und sind für die staatliche Ordnung ebenso unentbehrlich wie Leib und Seele im lebendigen Menschen. In der Verbindung sowie dem Einvernehmen zwischen ihnen liegt das Staatswohl begründet.“ Die *Epanagoge* setzt an die Spitze des sozialen Körpers den Kaiser und den Patriarchen. In Wirklichkeit geht es aber nicht um eine Diarchie. Insofern beide nicht als Personen, sondern in ihrer institutionellen Eigenschaft betrachtet werden, sind sie beide Diener ein und derselben christlichen Gemeinschaft. Deshalb brauchen sie ihre gegenseitige Unterstützung und Solidarität. Dieses Mit- und Füreinander heißt *Synallelia*, ein anderer Begriff neben dem der *Symphonia* zur gleichen Sache (vgl. Pheidias 1997, 143–156).

Die im Osten eingeleitete konstantinische Ära brachte Chancen, aber auch Gefahren für die Kirche mit sich. Hätte sich die Kirche damals der Versuchung gebeugt, sich dem Kaiser als eine Macht gegenüberzustellen, wäre der Verlauf sicher ein anderer gewesen. Die Entscheidung ist aber zugunsten des Dienstes und nicht des Mit-Herrschen-Wollens gefallen. Jede andere Wahl

wäre auch mit der orthodoxen Ekklesiologie nicht in Übereinstimmung zu bringen gewesen. Zentral für diese Ekklesiologie – wie auch für die orthodoxe Soteriologie – ist der Begriff der *Synergie* (vgl. Mitsopoulos 1973). Der Mensch ist berufen, aus freiem Willen Mitarbeiter Gottes zu sein (vgl. 1 Kor 3, 9). Mitarbeiter am Mysterium seiner eigenen Erlösung und Theosis, denn ohne diese freie *Synergia* bleibt selbst die Dynamik der Sakramente ohne Früchte. Mitarbeiter aber auch durch die Wahrnehmung seiner Pflichten gegenüber Staat und Gesellschaft, in gehorsamer Wahrung der für das Staats-Kirchen-Verhältnis goldenen Regel: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mt 22, 21).

Dieses Verständnis hat direkte sozialetische Konsequenzen. Es bedeutet u.a. die freie, kenotisch–dienstbereite, uneigensüchtige und verantwortungsbewusste Mitwirkung des Christen und der Kirche am sozialen Geschehen durch mit Werken bezeugte Weitergabe der von Gott empfangenen Liebe.

Dies mussten auch die Kaiser lernen, die nunmehr Christen waren. Und zwar sowohl in Bezug auf die Sakralität der staatlichen Macht wie vor allem auch in Hinblick auf das eigene Selbstverständnis des Kaisers. Es war schon zu viel von ihm verlangt, auf einmal hinzunehmen, dass er nicht mehr an der Spitze jeder Sakralität im Reiche stand. Und auch zu akzeptieren, dass er, obwohl Selbstherrscher (Autokrator), sich nunmehr einem Allherrscher, dem *Pantokrator*, zu beugen hatte. Die byzantinische Ikonographie hat dies deutlich zum Ausdruck gebracht, indem sie Christus eben als den Pantokrator in der Kuppel der Kathedralen darstellte, wohl als Warnung an den Kaiser, der sich *Autokrator* nannte.²⁹ Dementsprechend hatte er sich jenen gegenüber zu verhalten, deren Pflicht es war, „Gott mehr zu gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29). Er hatte vielmehr von der Kirche und jedem einzelnen Christen, wo immer nötig, zu hören: „So spricht der Herr, der Pantokrator“ (2 Sam 7, 8).

Person und Amt: Aufschlussreich für das rechte Verständnis der damaligen tiefgreifenden Veränderungen im Bereiche der Theologie, der Politik und der Ethik sind die exegetischen Bemerkungen des Hl. Johannes Chrysostomos zum ersten Vers des 13. des Römerbriefs: „Es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt“. Weiters heisst es dort: „Was sagst du da? Jede obrigkeitliche Person ist also von Gott eingesetzt? So meine ich das nicht, will der Apostel sagen; ich spreche jetzt nicht von jeder einzelnen obrigkeitlichen Person, sondern von der Obrigkeit im allgemeinen. Daß es überhaupt obrigkeitliche Personen, daß es Herrscher und Untertanen gibt, daß nicht alles drunter und drüber geht, daß die Völker nicht wie Meereswogen hin- und hergetrieben werden, das, sag' ich, ist ein Werk der Weis-

²⁹ Die Behauptung von Echternach, dass der byzantinische Kaiser die Ikone Gottes sei, beruht auf einem Missverständnis. Als Mensch ist auch er zwar nach dem Bild Gottes erschaffen, nicht aber als Kaiser. Ganz falsch ist auch die Behauptung, dass der Kaiser Pantokrator hieße (Echternach 1962, 196).

heit Gottes. Darum sagt er [Paulus] nicht: 'Denn es gibt keine obrigkeitliche Person außer von Gott', sondern von der *Einrichtung* spricht er, wenn er sagt: 'Denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott.'" (Kommentar zum Römerbrief, 24. Homilie, PG 60, 615; BKV Bd. 42, 162).

Somit hat Chrysostomos die persönliche Sakralität des Kaisers abgebaut und zwischen Person und Amt eine Grenze gesetzt, welche der Person nicht erlaubt, mit Berufung auf die göttliche Quelle des Amtes jegliche Missetat zu legitimieren. Dies umso mehr, als die Akzeptanz der göttlichen Autorisierung den Gehorsam vor Gott beinhaltet.³⁰ Durch solche theologische Überlegungen wurden die Fundamente des für Byzanz typischen Verhältnisses zwischen Kirche, Gesellschaft und Staat gelegt und gefestigt.

Sicherheit von Staat und Kirche: Die Politik der Toleranz, die Konstantin der Große (+337) durchsetzte, und noch mehr die Entscheidung des Theodosios I. (+395), das Edikt von 380 herauszugeben, wodurch er das Reich auf die christliche Religion verpflichtete und 391/92 die heidnischen Kulte verbot, zielten vorwiegend auf die Sicherung der Einheit des Reiches (Mazal 1981, 125). Diese aber war ohne die Einheit der Kirche stets gefährdet. Dies zeigte sich schon durch den ersten großen Bruch in der Einheit der Kirche. Er kam bekanntlich durch den Arianismus. Ostgoten, Westgoten, Vandalen, Langobarden und andere Völker wurden vorwiegend von arianisch orientierten Predigern missioniert. Angesiedelt auf Reichsboden boten sie der Politik konfessionellen Brennstoff.

Symphonia und Paraphonia: Das vielfach Positive der *Symphonia* hat die *Paraphonia* (Missklang), die Verstimmung, nicht immer verhindern können. Denn die *Symphonia* kann weder eine bedingungslose noch eine allumfassende Beziehung sein. Auf der Pyramide vom Kaiser bis zum letzten Beamten und Soldaten sowie vom Patriarchen bis zum Priester der kleinsten Gemeinde und zum Eremiten in der Wüste hing die *Symphonia* an zwei Faktoren: an den jeweiligen Personen und an der Fähigkeit und Bereitschaft der Kirche und des Staates, ihre Grenzen zu erkennen und zu wahren. Eusebios von Kaisareia (+339), Vater der Kirchengeschichtsschreibung und Grundleger der christlichen Chronistik, Kulturpolitiker der konstantinischen Wende und Inaugurator der byzantinischen Reichs- und Kirchenideologie (Mazal 1981, 127), hat uns klare Bilder von ethischen Konflikten, aber auch von deren konsenswilliger Überwindung überliefert. Dem majestätischen Staat wohnt die Willkür inne. Und der Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus ist das große und dauernde Paradoxon. Da die Kirche in diesem und aus diesem Paradoxon heraus lebt – sofern sie nicht zu einer gesellschaftlichen

³⁰ Natürlich haben Patriarch und Kaiser auch als Personen sich immer auf Gott als Quelle ihrer Macht und Autorität berufen. Dies hat jedoch nicht den einen oder den anderen Patriarchen daran gehindert, den einen oder anderen Kaiser in Frage zu stellen und umgekehrt. Das gleiche gilt für Volk und Armee im Blick auf Kaiser und Patriarch.

Institution entartet– entzieht sie sich der staatlichen Kontrolle bzw. des staatlichen Schutzes und lässt alles offen für das Hervorbrechen des Unberechenbaren. Dies hat sich im Leben der Orthodoxie immer wieder bewahrheitet. Solche Maßnahmen stärkten zwar die *Symphonia*, sichern sie jedoch nicht. Als z.B. Kaiser Theodosios I. nach einer Revolte in Thessaloniki eine Kollektivstrafe verhängte und ca. 2000 Menschen töten ließ, verlangte Ambrosius, Bischof von Mailand, „öffentliche Buße vor der Gemeinde“. Der Kaiser „zog sich grollend zurück; nach acht Monaten fügte er sich und gab das Versprechen ab, kein Todesurteil mehr vor Ablauf von 30 Tagen vollstrecken zu lassen.“ (Echternach 1962, 128) Wenige Jahre später tadelte Johannes Chrysostomos, Patriarch von Konstantinopel, vor der Gemeinde das üppige Leben am kaiserlichen Hof. Und im Namen der Gerechtigkeit Gottes trat er für eine Witwe ein, der der kaiserliche Hof ihren Weinberg entrissen hatte und brandmarkte von der Kanzel aus sowohl dies, wie auch den Luxus der Kaiserin Eudokia. „Die Heiligen in der Versuchung der Macht“, diesmal die Bischöfe einer dem Kaiser Arkadius willfährige Synode, haben hingegen versagt. Es folgte Verbannung des Patriarchen, Rückkehr, neue Verbannung in den Kaukasus. Am 26. Januar 407 hatten er und seine Bewacher unter größten Anstrengungen das Städtchen Komana erreicht. Der auf den Tod geschwächte Gefangene konnte noch die Heilige Eucharistie empfangen. Dann starb er mit den Worten: „Gelobt sei Gott für alles“ (vgl. Echternach 1962, 128ff).

Dienen, nicht herrschen wollen: Als folgenreiches Charakteristikum und als langjährige historische Erfahrung ist hier festzuhalten: Je weniger die Kirche nach weltlicher Macht strebt, desto größer ist ihre geistige Präsenz im Leben der Menschen. Die Kirche in Byzanz entwickelte sich nie zu einer „Hochkirche“. Sie blieb immer eine „Volkskirche“, weshalb sich im Osten a priori „die Schärfe des Problems 'Kirche und Staat' gar nicht realisieren konnte“ (Beck 1959, 37). „Die griechisch-orthodoxe Kirche hat ... nie die Macht über den Staat und die weltlichen Lebensbereiche erstrebt noch auch je erlangt“ (Müller-Armack 1959, 345). Selbst als der byzantinische Staat 1453 unterging, behielt die Kirche ihre geistliche Autorität, sogar in noch gesteigerter Weise. Da sie „in den Jahrhunderten der Türkenherrschaft den einzigen Kulturzusammenhalt ihrer Völker darstellte, erlangte sie gerade in ihrer Machtlosigkeit eine unvergleichliche Stellung, die sich auch heute darin manifestiert, daß es in den Gebieten des östlichen Kirchentums weder zu einer starken antikirchlichen Bewegung hat kommen können, noch sich die politischen und nationalen Kräfte je als im Gegensatz zur Kirche stehend empfanden.“ (ebd). Die orthodoxe Kirche ist Kirche des Volkes. Und auch ihr Klerus ist aus dem Volk, mit dem Volk, für das Volk. Bei jeder Rede über Kirche und Staat muss deshalb die volksskirchliche Realität im orthodoxen Kontext berücksichtigt werden. Allerdings mit der gebotenen Vorsicht, den lebendigen, pastoral-diakonischen Charakter der Volkstümlichkeit des Klerus vom irreführenden

Mythos des „Volkes“ fern zu halten (Volksgeist, Volksseele, griechisches oder slawisches Seelentum etc.).

Das Vakuum füllen: Eine ungeschriebene, jedoch nicht selten praktizierte und im Westen kaum bekannte bzw. verständliche Regel im Leben der Orthodoxie bestimmt, dass die eigentlich machtlose Kirche die Führung des Staates automatisch zu übernehmen hat, sobald ein Vakuum eintritt. Nach dem Fall von Konstantinopel 1453 z.B. übernahm der Ökumenische Patriarch die Rolle des *Ethnarchen* im weitesten Sinne, faktisch die geistige Autorität über alle orthodoxen Völker des ottomanischen Reiches. Dieses „Privileg“ war in Wirklichkeit ein zusätzliches Kreuz, da der Patriarch damit für alles verantwortlich gemacht wurde, was unter den Christen geschah und der „Hohen Pforte“ nicht gefällig war. Am Ende der deutschen Besatzung in Griechenland, als ein politisches Vakuum entstand, übernahm der Athener Erzbischof Damaskenos automatisch das Amt des Vizekönigs (Dezember 1944); ebenso Bischof Agathangelos (Chania) das Amt des Gouverneurs von Kreta. Im Rahmen dieser Tradition ist auch teilweise die Rolle des Erzbischofs von Zypern Makarios III. zu sehen, der versucht hat, sein Volk aus der britischen Kolonialherrschaft herauszuführen.

Die Dämonie der Macht ist kein Abstraktum: Es darf freilich nicht die Tatsache verschwiegen werden, dass trotz aller *Symphonia* die orthodoxe Kirche in alten wie in neueren Zeiten Grund genug gehabt hat, Römer 13 in Zusammenhang mit Offenbarung 13 zu lesen. Denn für die Geschichte der orthodoxen Völker ist die Dämonie der Macht kein Abstraktum, sondern eine leibhaftige, leidvolle Erfahrung. Dies gilt für die Völker des byzantinischen Reiches, die nach seinem Zusammenbruch (1453) für Jahrhunderte unter der ottomanischen Herrschaft leben mussten wie für die Kirche in Russland im petrinischen Verhältnis von Kirche und Staat, später im sowjetischen, zusammen mit vielen anderen orthodoxen Völkern. Beides, Vergöttlichung wie Dämonisierung des Staates, kann nur aus einem verhängnisvollen Missverständnis des Evangeliums resultieren.

4.2 Kirche und Staat: aus der neugriechischen Erfahrung

Ein kurzer Rückblick in die Entwicklung des neugriechischen Staats-Kirchen-Verhältnisses beleuchtet manche der Punkte, an denen noch heute Reibungen dieses Verhältnis belasten. Auf Beschluss der damaligen Großmächte (England, Frankreich, Russland) vom 7. Mai 1832 erhielt der befreite Teil Griechenlands einen König (Otto I. aus Bayern). Er erklärte sich alsbald zum *Haupt* der Kirche. Kaum hatten die Menschen angefangen, einen leisen Hauch von Freiheit zu spüren, mussten sie sehen, wie ihre Kirche aus dem Druck des Sultans in die Vormundschaft eines zudem nicht-orthodoxen Königs wechselte. Der König und seine Regentschaft kamen ohne Zweifel mit

der besten Absicht, dem durch jahrhundertelange Fremdherrschaft verwüsteten Land und seinen vielgeplagten Menschen zu helfen. Es mangelte ihnen aber an Kenntnis und am Feingefühl.

Zwei der Neuerungen, welche die Regentschaft alsbald durchsetzte, brachten große Verwirrung. Sie gebrauchten ohne jegliche Differenzierung die Begriffe Staat (*κράτος*) und Nationon (*ἔθνος*). Dadurch weckten sie den Verdacht, dass sie, mit dem Segen der Großmächte, den soeben befreiten kleinen Teil des Landes vom noch versklavten Griechentum trennen und Letzteres seinem Schicksal überlassen wollten, was später auch geschah! Ferner hieß es: „*Kirche und Staat sind ein und dasselbe*“.³¹ Demzufolge wurde die Kirche des damaligen Griechenland als „*nationale Kirche*“ bzw. als „*Königliche Griechische Kirche*“ bezeichnet! Eine erste Folge davon war die volle Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Für die erstrebte Organisierung einer *Landeskirche* diente das bayerische Konsistorium als Vorbild (Metallinos 1990, 243) mit einem Staats-Kirchen-Verhältnis, das jenem ähnlich wäre, welches Peter der Große in Russland durchgesetzt hatte. Daher wurde die antikanonische Proklamation der Autokephalie der Kirche von Griechenland und ihre Abspaltung von der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats gewagt (1833). Bei Wahrung aller Unterschiede erinnert diese neue Situation an das Urteil Florowskijs, dass die Zeit zwischen 1721 bis 1917 eine babylonische Gefangenschaft für die russische Kirche gewesen sei (Benz 1952, 382). Der Geistliche Konstantinos Oikonomos kommentierte: „Ewige Grenzen, die unsere Väter gesetzt haben“ werden gewaltsam verschoben (vgl. Papaderos 1970). Das Patriarchat gewährte die Autokephalie erst 1850 und unter Bedingungen. Seit einigen Jahren ist in Griechenland die Frage der Symphonie eines der Hauptthemen der politischen, aber auch der innerkirchlichen Diskussion. Die Verfassung steht unter dem Titel „Im Namen der...Heiligen Trinität“. Bei voller Garantie der Religionsfreiheit und der Menschenrechte für alle bleibt das Staats-Kirche-Verhältnis zum Teil noch am Prinzip der Symphonie orientiert (Panagopoulos 1991, 73 ff). Es ist nicht mehr ein Staatskirchentum der oben genannten Prägung, die Bindungen jedoch bleiben noch stark. Manche wünschten eine deutlichere Trennung zwischen Kirche und Staat. Die Mehrheit plädiert für eine unzweideutige Klärung der Rollen, ohne jedoch in einen Laizismus zu verfallen.

4.3 Pluralismus und Chancen der *Symphonia*

Leidvolle Erfahrung von orthodoxen Kirchen im Umgang mit ideologischen Systemen, die, obwohl sie Paradiese verheißen, elementare Rechte und Wür-

³¹ Dies erinnert an die Entscheidung Peters I., das russische Patriarchat 1721 aufzuheben (wieder hergestellt nach der Revolution von 1917, durch ein Landeskonzil im November jenes Jahres). Nach protestantischem Muster ließ Peter das Patriarchat durch den „Heiligen Dirigierenden Synod“ ersetzen, also durch eine bloße „staatliche Behörde“.

den des Menschen verneinen, drängen nach Ernüchterung. „Uneingeschränkte Kooperation mit solchen Ideologien birgt Gefahren in sich, weil diese Ideologien aufgrund ihrer Machtstrukturen letztlich die Kirche für ihre eigenen Zwecke und für die Durchsetzung ihrer Programme instrumentalisieren (...)“ Alle säkularen Ideologien sind „eine direkte Herausforderung für uns Christen in Bezug auf die Authentizität unseres Glaubens (...) Andererseits muß die Kirche darauf bedacht sein, nicht selbst zu einer absoluten Ideologie zu werden.“ (Church's Struggle 1975, 3). Diese ist eine Erfahrung aus der nahen Vergangenheit, die in wacher Erinnerung bleiben soll.

Zur Ideologie kann auch ein restauratives Kirchen-Staats-Verhältnis werden, welches seine Normen aus einer realitätsfremden Nostalgie schöpft. Dies ist eine Option in ehemaligen sozialistischen Staaten orthodoxer Tradition, wo manche bestrebt sind, das Symphonie-Modell wenigstens zunächst typologisch wieder in Geltung zu bringen. Alte Symbole z.B. wie der byzantinische Doppeladler, erscheinen wieder in Ländern, aus denen sie verschwunden waren. Trotz der noch spürbaren Anziehungskraft des Symphonieprinzips kann aber wohl niemand die Tatsachen ignorieren, die dieses Modell nicht mehr begünstigen. Zwänge der Globalisierung,³² religiöse, kulturelle und politische Pluralität, Säkularisierung mit laizistischer Orientierung, übernational staatliche Strukturen,³³ internationale Bindungen der Staaten etc. zwingen Kirche und Staat, in einen neuen Lernprozess einzutreten. Der Staat soll in eine unausweichliche Neutralität hineinwachsen gegenüber der religiösen Zugehörigkeit nicht nur seiner Bürger, sondern aller Menschen, die sich aus welchem Grund auch immer in seinem Territorium befinden. Die Kirche muss ihrerseits erkunden, wo neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten, aber auch Grenzen der Zusammenarbeit sind, und zwar nicht nur mit dem Staat, sondern auch mit sozialen Trägern und mit Machtstrukturen verschiedenster Prägung. Was die Kirche nicht tun darf ist, sich in sich zu verschließen. Sie soll offen und bereit bleiben für den Dialog. Die orthodoxe Kirche insbesondere hat heute die Aufgabe, jene Elemente ihrer Synodalität energisch in die Öffentlichkeit zu bringen, welche zur Beschleunigung und Vertiefung des Demokratisierungsprozesses in Staat und Gesellschaft beitragen können.

³² „In einer globalisierten Welt darf man nicht nur lokal denken, sondern man sollte auch die Begegnung mit anderen suchen, die die gleichen menschlichen Sensibilitäten haben. Die Globalisierung verlangt nach einer umfassenderen Zusammenarbeit und der Schaffung einer anderen Ökumene, die die Welt nicht unter der Priorität des ökonomischen Faktors sieht, sondern die Priorität des Menschen, der Gemeinschaft und der Solidarität zwischen den Menschen und der Normalisierung der Beziehungen des Menschen mit der Natur vorzieht.“ (Petrou 1999, 133).

³³ Nicht ohne Grund ist es den Kirchen nicht gelungen, während der Diskussion über die Verfassung der EU das Zeichen des Evangeliums in der Geschichte und der Gegenwart Europas wenigstens in der Präambel sichtbar werden zu lassen. Im Gegenteil: Selbst sie haben eine ziemlich breite Divergenz im Blick auf die europäische Identität demonstriert. Es bleibt, die Möglichkeiten recht zu nutzen, welche Artikel 51 – „Status der Kirchen und Weltanschaulichen Gemeinschaften“ – schafft (vgl. Papaderos 2003).

4.4 Wenn der Staat die Kirche ins soziale Abseits drängt

Bekannt ist, dass für die Geburt und das Wachstum einer neuen Kultur ein dynamisches *Formprinzip* notwendig ist. Hauptinhalte des Formprinzips sind das Gute (*αγαθόν*), das Schöne (*κάλλος, καλόν*) und das Wahre (*αληθές*). Die Differenzierung in dem Verständnis dieser drei Grundkategorien des Seins und in der Art und Weise, wie sie ins Leben umgesetzt und erfahren werden, führt zur Differenzierung der Kulturen. Anhand der Einstellung zu diesen drei Kategorien in Theorie und Praxis kann man verfolgen, was für die griechisch-christliche Synthese bei der Gestaltung der Byzantinischen Oikoumene vor allem seit dem 4. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Im Blick auf das Gute darf man sagen, dass die *Kalokagathia* (*καλοκαγαθία*, vgl. das Wort bei Plato, Def. 412e) und die anderen alten Tugenden durch das neue Ideal der Heiligung eine Vertiefung erfahren und in der für Byzanz charakteristischen *Philanthropia* eine neue Zuspitzung erhalten haben. Wissend von dem großen Geheimnis des kleinen Sauerteigs (vgl. Mt 13, 33; 1 Kor 5, 6) konzentrierte damals die Kirche ihr energisches Engagement auf die Durchdringung der neuen soziopolitischen Staats- und Lebensordnung durch den Geist der christlichen *Philanthropia*. Konkreter: Das orthodoxe Verständnis von der Liebe Gottes und ihrem praktischen Zeugnis durch Werke und Dienste der liebevollen Hingabe (*Orthopraxie*), hat damals das Selbstbewusstsein des neuen Reiches, seine ethischen Grundlagen und die kurzfristigen ebenso wie die langfristigen Lösungen der unzähligen sozialen Fragen zutiefst mitgeprägt, inspiriert und mitgetragen. Diese Erfahrung zeigt deutlich, wie schlecht beraten ein Staat ist, der allein auf Beamtentum, Finanz- und seelenlose Strukturen setzt, um Notleidenden effektiv beizustehen. Die *Philanthropie* als Grundelement des Ethos des byzantinischen Staates hat sowohl seine Außen- wie seine Sozialpolitik stark beeinflusst (Constantelos 1968, ix, 43ff; Theodorou 1967, 1048–1052).

Alle Orthodoxen Kirchen des euromediterranen Raumes sind jahrzehnte- oder auch jahrhundertlang durch Fremdherrschaften bzw. durch die eigenen Staaten in karitative Lähmung und überhaupt ins soziale Abseits gedrängt worden. Unter dem Eifer des Islam wurden in den von ihm zunächst kontrollierten Bereichen der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem die karitativen Anstalten und diakonischen Strukturen dieser Kirchen für längere Zeiträume praktisch funktionsunfähig. Ähnliches geschah im Osten infolge der Kreuzzüge und der Türkenherrschaft. Es ist trotzdem spannend, die vielen neuen Formen der Solidarität und der diakonischen Dienste zu verfolgen, die sich unter den harten Lebensbedingungen entfaltet haben. Soziale *Apraxie* wurde bekanntlich auch im vorigen Jahrhundert in den orthodoxen Kirchen im Ostblock erzwungen. Letzteres veranlasste die panorthodoxe Forderung, der gesamten Kirchengemeinschaft zu gestatten, in allen Lebenssituationen der Gesellschaft ihre Diakonie nach ihrem eigenen Ermessen zu leisten: „Allen Mitgliedern der Kirche muß es uneingeschränkt

möglich sein, ihre entsprechenden Ämter frei und verantwortlich auszuüben. Dies bedingt auch ausreichend fundierte Programme für Bildung und Führung im christlichen Glauben und im christlichen Leben, damit jedes Mitglied der Kirche in die Lage versetzt wird, möglichst wirkungsvoll mitzuarbeiten.“ (The Church's Struggle 1975, 1). Zum Wiederaufbau einer zeit- und situationsgemäßen Diakonie sind nicht nur Mittel und Menschen mit Fachkenntnis nötig, sondern vor allem auch die Rückbesinnung der orthodoxen Theologie auf den diakoniebezogenen Auftrag des Evangeliums und auf die überlieferte philanthropische Theorie und Praxis der Kirche. Dazu gehört u.a. auch die kritische Begleitung des sozialen Wesens der jeweiligen Staaten und Gesellschaften. Wie es meistens mit Idealvorstellungen und Verheißungen der Fall ist, steht auch das Ideal „Sozialstaat“ viel höher als die Wirklichkeit. In Verfassungen von vielen Ländern sind Grundnormen des menschlichen Zusammenlebens vorgesehen, welche soziale Sicherheiten, Gerechtigkeit, Gleichheit, Respekt vor der Würde der menschlichen Person, Recht auf Leben und vieles mehr garantieren. Solche Sozialverpflichtungen staatlichen Handelns stehen nicht selten in Spannung zum Vollzug der Normen. Dazu kommt die immer wachsende Zahl von Menschen, die zwar keine Bürger sind, denen gegenüber jedoch ein wahrlich sozialer Staat Raum für menschenwürdige *Synchoresis* sichern muss. Solche Situationen nicht nur kritisch, sondern auch diakonisch zu begleiten, ist für die Kirche Recht und Pflicht zugleich.

Barmherzigkeit (Eleemosyne) einst und heute

In manchen der heutigen Staaten, die behaupten, Sozialstaaten zu sein oder dies aufrichtig erstreben, wird oft die Philanthropie mit *Eleemosyne* im Sinne von Almosenverteilung degradierend missdeutet. Beide Begriffe (*Philanthropie* und *Eleemosyne*) haben jedoch einen viel weiteren Inhalt und einen tiefen Sinn.

Eleemosyne (Barmherzigkeit, Mitleid, Wohltat, Almosen, Güte) und die *Philanthropia* waren auch der alten Welt nicht unbekannt. Die Griechen haben sie vor allem als Eigenschaft der Götter gegenüber den Menschen hervorgehoben. Sogar das Leiden um der Menschen willen hat Aischylos in der Tragödie *Der Gefesselte Prometheus* auf ergreifende Weise hervorgehoben:

Den Menschen Mitleid schenkt ich vordem,
Mitleids ward ich nicht gewürdigt selber, nein,
erbarmungslos so schwebend aufgehängt,
ein Schauspiel Zeus zur Schmach.

Mit Fleiß, mit Fleiß ja fehlt ich, leugne es keineswegs:
Den Menschen half ich, zog so selbst mir Qualen zu!
(239–241; 266–267)

Dieser menschenfreundlichen Eigenschaft des Göttlichen ist die entsprechende Veranlagung im Menschlichen zu verdanken. Platon stellt Sokrates meta-

phorisch dar als „eine Pferdebremse“ (μύωψ, lat. tabanus, engl. gadfly oder horse-fly), die den Athenern als einem edlen, aber trägen, großen Ross als Anreiz gleichsam von Gott auferlegt worden ist. Wie eine Pferdebremse hört Sokrates, wie er selbst von sich sagt, den ganzen Tag nicht auf, die Athener anzuregen, zu überreden und ihnen gleichsam in den Ohren zu liegen. Wenn sie ihn hinrichten sollten, dann können sie das übrige Leben weiter schlafen, „wenn nicht Gott wieder einen anderen schickt aus Erbarmen“ (Platon, Apologie 18; vgl. Tzirakis 121 f, 309 ff.).

Wir haben 1981 in der damaligen politischen Situation auf Bitte hin, das politische Engagement des ÖRK vom orthodoxen Standpunkt aus zu kommentieren, diese Metapher benutzt, um auf die „Bremsen-Funktion“ des ÖRK in der Ökumenischen Bewegung der Kirchen hinzuweisen (Papaderos 1981). Bis zum heutigen Tag sind wir davon überzeugt, dass die Pioniere der neuzeitlichen Ökumene den Kirchen „wie von Gott aus Erbarmen“ als „Pferdebremse“ gesandt worden sind, um ihnen zu helfen, in der gebotenen Wachsamkeit ihrer ökumenischen, diakonischen und sozialpolitischen Verpflichtung effektiv nachzukommen.

Als Antwort des Frommen auf die Güte Gottes wird im Alten Testament die Sorge um den Bedürftigen gefordert. Kein Staat, der behauptet, den Menschen und seine Rechte zu respektieren, darf seine Bürger daran hindern, diesem göttlichen Ruf Folge zu leisten. Wie alles in Christus neu wird, so auch die *Eleemosyne*. Es geht zwar zuerst um das *Kleine*, das Not tut: „Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso“ (Lk 3,11; vgl. Mt 6, 1 ff). Die Christen wissen: „Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden“ (Mt 5, 7). Paulus erinnert uns an das Eigentliche der göttlichen *Eleemosyne*: „Gott aber, der voll Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht. Aus Gnade seid ihr gerettet.“ (Eph 2, 4f). Wer Christus folgt, hat Erbarmen mit seinem Nächsten. Makrodiakonisch gesehen liegen aber die Dinge anders. Hosios Neilos formuliert eine folgenreiche These: „Fromm ist nicht der, der an viele Almosen verteilt, sondern der, der niemandem Ungerechtigkeit zufügt“ (PG 79, 1249). Der Hl. Gregor von Nyssa macht den Grund dafür deutlich: Großes Vermögen entsteht oft aus ungerechtem Handeln; aus „unmenschlichen Erpressungen, aus dem Leid, den Tränen und Seufzen deiner Opfer“ sagt er in seiner Predigt gegen die Wucherer (PG 46, 434A–452D). Und er fährt fort: „Wüßte der Arme, woher dein Almosen stammt, er nähme es nicht an, weil er glauben würde, Fleisch und Blut seiner Brüder und Nächsten zu genießen ... Erstatte dem Nächsten zurück, was du ihm ungerechterweise erpreßt hast, dann werde ich dir dankbar sein. Aber was nützt es, einen einzigen Armen zu trösten, wenn du hundert arm machst? Gäbe es nicht so viele Wucherer, gäbe es auch nicht so viele Arme. Löse deine Sippe auf und wir werden alle durchkommen können.“

(PG 46, 445A). In diesem Kontext heißt dies auch, die Ungerechtigkeit nicht zu dulden, egal, ob der Egoismus des Einzelnen oder vielleicht auch der Staat selbst – etwa mit ungerechten Gesetzen, Maßnahmen oder mit seiner Fahrlässigkeit – ihr Urheber ist.

5. Der Andere als eschatologisches Kriterium

„Denn nicht der Räuber wird dort angeklagt, sonder der verurteilt, der ohne *Koinonia* gelebt hat.“ (Basileios d. Gr., Die Habsucht, BKV 47, 238, PG 31, 277B).

Unter «*akoinonetos*» [wörtlich: der Mensch ohne *Koinonia* mit anderen] ist in diesem Kontext der gemeint, der seine Güter nicht mit anderen teilt; nicht der Räuber wird angeklagt, sondern der Habsüchtige wird gerichtet, da er in sich und in seinen Gütern verschlossen bleibt!

Die Identifizierung Jesu mit dem Anderen und zwar mit dem „Geringsten“ (Mt 25, 40) erhebt diesen zum *eschatologischen Kriterium* für Verurteilung oder für ewiges Leben in Gott. Dadurch erhält die *Koinonia*, die zwischenmenschliche Liebesrelation teleologisch – soteriologische Qualität und Dynamik (Papaderos 2004, 445–460).

5.1 Von Angesicht zu Angesicht

Dem Heiligen Makarios von Ägypten (um 300– um 390), dem großen Asketen der Wüste und Mystiker des ägyptischen Mönchtums, wird folgendes *Apophthegma* zugeschrieben: Makarios trifft eines Tages beim Spaziergang in der Wüste auf einen Totenschädel. Es ergibt sich folgender Dialog (hier zusammengefasst in einer freien Übersetzung):

MAKARIOS: Wer bist du?

SCHÄDEL: Ich war Priester unter den Heiden. Wenn du für uns, die wir in der Hölle sind, betest, erfahren wir große Erquickung.

MAKARIOS: Wie ist die Hölle, welches ist die Erquickung?

SCHÄDEL: Wir stehen inmitten von himmelhohen Flammen und leiden Qualen. Deren schlimmste aber ist, dass wir Rücken an Rücken gefesselt sind und das Gesicht des anderen nicht sehen können – das ist die eigentliche Hölle! Wenn du aber für uns betest, lockern sich die Fesseln und wir können einander ansehen, von Angesicht zu Angesicht. Das ist unsere Erquickung! (*Apophthegmata Patrum*, PG 34, 257CD).

Der Dialog des Abbas Makarios mit dem Schädel spricht, metaphorisch gesehen, von der Auseinandersetzung des Menschen mit dem *Anderen*; dem Mitmenschen. Plautus meinte, der Mensch sei für den Menschen ein Wolf (*homo homini lupus*). Jean-Paul Sartre drückte es noch tragischer aus: „L'enfer c'est les autres" (die Anderen sind die Hölle). Im oben wiedergegebenen Dialog jedoch wird nach der christlichen Überzeugung genau das Gegenteil angesprochen; nämlich, dass nicht die Anwesenheit, sondern die Abwesenheit des Anderen, das Fehlen der Koinonia es ist, das Höllenqualen bereitet.³⁴

Hier erscheint die Grausamkeit der Hölle nicht erst in der Zukunft, sondern im Hier und Jetzt. Es ist die Ohnmacht der Verdammten, so gefesselt zu sein, dass der Eine das Gesicht des Anderen nicht sehen kann! Es gibt im Hier und Jetzt genügend Orte und Situationen, wo sich bereits das Geheimnis des Bösen, der Bosheit, des Frevels, des Satans regt (vgl. 2 Thess 2, 7ff): Kommunikationsabbruch oder die Verweigerung der Gemeinschaft ist ein Vorkosten der Hölle auf Erden. Das Erkalten der Liebe, die Gnadenlosigkeit, das Gesetz des Stärkeren und der Gewalt sind neben vielem anderen deren Vorzeichen.

5.2 Andersartigkeit und Identität

Das gleichnishafte Apophthegma des Heiligen Makarios führt hinein ins Zentrum der hier besprochenen Problematik. Wie wird der Andere, sein Anderssein, definiert und bestimmt? Ist es der einzelne Andere oder der andere Mensch im Kollektiv? Wie verschieden man auch aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Aspekten heraus definieren wird, eines ist klar: Es geht in allen Definitionen nur um eines, um *Relation*, um Beziehung. Die Identität steht zur Frage. Welche Beziehung gehe ich zu mir selbst und zum Anderen

³⁴ Unter dem Titel „Von Angesicht zu Angesicht" führt die Orthodoxe Akademie Kretas ein Internationales Projekt für *Wort* und *Kunst*, initiiert im Jahre 1983. Die Akademie lädt Menschen ein, die sich mit Kunst und Wort schöpferisch beschäftigen, sich mit dem Dialog des Heiligen Makarios auseinanderzusetzen, sich auf eine ihnen vertraute Art zu äußern und ihr Werk evtl. der Akademie zu schenken. 239 Künstler aus aller Welt und aus verschiedenen Religionen und Kulturen haben inzwischen der Akademie 359 Kunstwerke zu diesem Thema freundlicherweise geschenkt: Malereien (Öl, Aquarell, etc.) sowie Graphiken, Plastiken aus Holz, Stahl und Keramik, Collagen, Seidendrucke und Batik, aber ebenso Gedichte, Texte, Theaterstücke, Musikkompositionen und einen Fernsehfilm vom deutschen Südwest-Funk. Sie zeigen den Menschen in vielen Situationen, welche aus der Tatsache des Rücken-an-Rücken-gefesselt-Seins resultieren; aus der Entfremdung von Gott und in der Folge vom Mitmenschen, von der Umwelt: Krieg, Folter, Terrorismus, Entwurzelung von Menschen und Völkern, Rassismus, Intoleranz, Mangel an Solidarität und Zukunftsaussicht, Umweltzerstörung und vieles mehr. Aber auch Friede, Liebe, Glaube, Gebet, Synchoreisis, Solidarität, Geborgenheit und Trost haben andere Künstler vom Dialog des Makarios empfangen und zum Ausdruck gebracht. Vgl. Papaderos 1991c.

ein? Wie bestimmte ich mich selbst und wie bestimmt der Andere mich und sich selbst? Welche Eigentümlichkeiten, Eigenschaften, Wesensmerkmale bestimmen mich und den Anderen über die gemeinsame Natur hinaus? Welche persönlichen und kollektiven Eigenschaften, welche religiösen, kulturellen, sprachlichen, ethnischen Aspekte charakterisieren meine Identität und die des Anderen?

Das Anderssein jedes Menschen ist integraler Bestandteil seiner Identität. Dem Menschen ist die Möglichkeit und die Freiheit gegeben, sein Leben „als personale Andersheit zu realisieren, aus dem geschaffenen, stofflichen, vergänglichen und sterblichen Wesen ein Sein in der Gemeinschaft, ein ewiges Sein zu machen.“ (Yannaras 1979, 131f). Die Würde der menschlichen Person und seine Freiheit, die Ehrfurcht vor der Unantastbarkeit, ja Heiligkeit der menschlichen Andersheit und dem menschlichen Anderssein steht also letzten Endes bei allem zur Debatte.

Die Relation zum Anderssein Gottes ergibt sich zwangsläufig aus allen Anfragen an das Anderssein des Menschen. Diese Fragen sind nicht voneinander zu trennen. Die Erfahrungen aus Geschichte und Gegenwart lehren: Beide Relationen sind untereinander verflochten und untrennbar miteinander verbunden. Der ganz Andere durchbricht die Barrieren, bricht den Zaun ab, schafft die inneren Schranken ab, schenkt *Synchoresis*, schafft Versöhnung. „Denn er ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder.“ (vgl. Eph 2, 14).

Das ganz Anderssein Gottes (*totaliter aliter*) ist bekanntlich in der Mystik, auch in der Religionswissenschaft, ein hervorragendes Gottes-Prädikat. Die apophatische Theologie des Ostens weiß und bekennt demütig mit Johannes Damaskenos: „Unendlich ist das Göttliche und unbegreiflich; und dies allein ist von ihm begreifbar, die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit“ (De fide orthodoxa 4, PG 94, 800B). Für eine solche Sicht mutet die „Vertrautheit mit Gott“, das glaubende Vertrauen, fremd an. Das totale Anderssein Gottes jedoch, seine Heiligkeit, Erhabenheit, Herrlichkeit, offenbarte sich als „die Zeit erfüllt war“ (Gal 4, 4) aus Sympathie den Menschen gegenüber und als einzigartige Innigkeit: „Gott selbst ist Liebe...In seiner geheimnisvollen Gottheit ist er Vater, durch die Innigkeit aber, mit der er uns zugetan ist, wurde er Mutter. In seiner Liebe nahm der Vater das Wesen eines Weibes an, und der deutliche Beweis dafür ist der Sohn, den er selbst aus sich zeugte. Die aus Liebe geborene Frucht ist Liebe.“ (Klemens v. Alexandria, Welcher Reiche kann gerettet werden?, 37; PG 9, 641, zit. nach Hamman 1964, 50).

Diese geheimnisvolle Erniedrigung und Selbstentäußerung Christi, welche das vollkommen Unnahbare Gottes, das Unfassbare und Unisichtbare seiner Natur gar nicht aufhebt, offenbart doch seine Liebe und Herrlichkeit (vgl. Joh 17, vers 4) und „deutet den Weg an, auf dem der Gläubige zu folgen in der Welt aufgerufen ist. Das christliche Leben hat einen selbstäußerlichen Charakter.“ (vgl. Mantzaridis 1998, 38). Die Offenbarung der Heiligen Dreifal-

tigkeit durch Jesus Christus gibt den Begriffen *Prosopon* und *Koinonia* einen neuen Inhalt. Gottgegebene, kreatürliche Unterschiede von Mann und Frau werden in dieser neuen Gemeinschaft nicht aufgehoben (vgl. Gal 3, 28). Auch ein revolutionärer Umsturz der Sklaverei ist nicht angestrebt, obschon die Christen, die sich nunmehr *Sklaven Gottes* nennen, sich einer neuen Freiheit erfreuen, die ihnen niemand mehr nehmen kann. In Jesus Christus und seiner neuen Schöpfung sind Menschen nicht mehr „Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph 2, 19). Ja, die Versöhnung in Jesus Christus (vgl. 2 Kor 5) eröffnet einen Weg des Aufstiegs zu Gott, eine Klimax nach oben. In Buße, Liebe und Sehnsucht beten die Frommen deshalb mit den Worten des Hymnographen:

„Indem wir im Heiligen Geist von Gott reden,
laßt uns ihm Lob singen:
Du bist Gott, Leben, Eros, Licht, Nous,³⁵
Du bist Güte, Du regierst in Ewigkeit“.

Ein Jahrhundert der Flüchtlinge ist vor wenigen Jahren zu Ende gegangen. Aber die Mobilität von Menschen und ganzen Bevölkerungen ist noch lange nicht zu Ende. Sie hat durchaus positive, aber auch sehr problematische Seiten. Der freiwillige oder erzwungene Auszug von Menschen aus ihrer Heimat in neue Länder kann durchaus ein Auszug aus der alten Hölle der miserablen Lebenssituation sein. Es kann aber auch das Gegenteil eintreten: der Einzug in eine neue Hölle. In die Hölle des vollkommen Andersseins der Lebensbedingungen, der Sprache und damit der Kommunikation, der anderen Religion und Kultur. Gibt es einen Ausweg?

5.3 Die *Synchoresis* in der Andersheit

Viele behaupten, der einzige Ausweg aus dieser Sackgasse sei der Dialog. Voraussetzung und Bedingung für jeden Dialog aber ist die Anerkennung und Annahme des Anderen in seinem Anderssein. Dazu gehört z.B. die Andersheit der Sichtweise. Patriarch Bartholomaios zitierte einmal (Homilie zur Einweihung 1995) den Hl. Johannes Chrysostomos: „Wir [die Gläubigen] unterscheiden uns von den Ungläubigen darin, daß wir anders über die Dinge urteilen... Der Ungläubige sieht den Himmel und betet ihn an; denn er hält ihn für Gott...Doch wir tun das nicht; wir schauen den Himmel an und bewundern seinen Schöpfer; denn wir halten ihn nicht für Gott, sondern für ein Werk Gottes...Anders sehe ich die Dinge, anders er“ (PG 48, 1020). Dies ist aber nicht ein Grund für das Auseinandergehen, sondern für das Gegenteil: Ein Grund für das Suchen des anders Denkenden. Wer in jedem

³⁵ Der griech. Begriff „*Nous*“ hat mehrere Bedeutungen wie Gedanken, Geist, Sinn, *Vernunft*, Verstand u.s.w.

Menschen das Ebenbild Gottes sieht, soll dies uneingeschränkt teilen und die *Synchoresis* praktizieren können. Der Aufbau einer lebensfähigen, zwischenmenschlichen Gesellschaft kann ohne die Anerkennung und Akzeptanz des Andersseins des Anderen sowohl national, wie international nicht gelingen. Eine neue Relation von Religion und Gesellschaft kann ebenfalls nur unter diesen Voraussetzungen gelingen. Politische, wirtschaftliche, intellektuelle Macht- und Strategiezentren sind von dieser Voraussetzung her von den Kirchen zu diesem Dialog zu ermutigen. Der Friede der Menschheit kann nur auf der Basis des religiös verankerten Friedens gelingen. Der christlich verankerte Friede versteht sich als Vermittler nicht bloß einer passiven Toleranz, sondern einer aktiven Annahme. Politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle, religiöse und private Krisen können nur dadurch gelöst werden. Die historische Gelegenheit der Religionen, zu einer wahren Versöhnung der Menschheit in Solidarität und Gerechtigkeit beizutragen, so dass Menschen und Völker das Angesicht des Anderen mit Vertrauen und Freude wahrnehmen können, ist die große und dringende Aufgabe aller im neuen Jahrhundert. Die Orthodoxie ermutigt und fördert den ökumenischen Dialog, „weil sie glaubt, daß die ökumenische Bewegung nichts anderes ist, als das Bemühen, dem Willen des Herrn zu gehorchen“ (Tsetis 1999, 175). Ferner greift sie im interkulturellen und interreligiösen Dialog auf jahrhundertelange Erfahrungen zurück. Viele Initiativen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios zielen auf die Fruchtbarmachung dieser Erfahrung und auf die schöpferische Bewältigung der großen Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft ab.

Die eschatologische Perspektive, die auf das uns verborgene Ende der Geschichte zeigt, die im Glauben an den auferstandenen Herrn alles in die Hände Gottes legt, fordert uns heraus, durch erlebte *Synchoresis* schon jetzt in der Kraft des Hl. Geistes die Freude über die Gemeinschaft im Lichte Jesu Christi und der Parousie des ganz andersseienden Gottes vorzuleben und zu verkündigen.

Archimandrit Basileios, Abt des Heiligen Iviron-Klosters auf dem Athos, hat diese Vision in einem eindringlichen Text zum Ausdruck gebracht: „Die ganze Schöpfung, Raum und Zeit, haben ihren Wert, weil sie die Offenbarung der Liebe Christi sind. Die Liebe macht den Raum zum Paradies ... Dein Herz erfreut sich nahe dem Demütigen, dem Menschen der Liebe. Du findest Platz ... Nahe dem Selbstsüchtigen ... findest du keinen Platz. Wenn du nicht liebst, wird dein Raum eingeengt und deine Zeit verkürzt ... Wenn du dem anderen Platz schenkst mit deinem Verhalten, gibst du Dir selbst Platz. Wenn du den anderen verscheuchst, ablehnst oder hasst, hasst du im Grunde dich selbst. Solltest du das jetzt nicht verstehen, wird die Zeit kommen, da du es verstehst.“ (Basileios 2002, 70–71).

II. GRUNDZÜGE UND POSITIONEN KATHOLISCHER SOZIALETHIK (INGEBORG GABRIEL)

1. Was ist katholische Sozialethik?

„Prüft alles, und behaltet das Gute“ (1 Thess 5, 21)

„Wie kann (...) eine Religion, die offensichtlich der irdischen Zukunft und der menschlichen Solidarität kein Interesse zuwendet, ein Ideal bieten, das noch fähig wäre, die Menschen von heute zusammenzuführen?“ (De Lubac 1970, 13). Diese rhetorische Frage, die De Lubac am Anfang seines 1938 erschienenen Buches „Katholizismus. Die sozialen Aspekte des Dogmas“ stellt, hat nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Fragen wie jene nach der Zukunft der Menschheit und den Voraussetzungen eines gedeihlichen menschlichen Zusammenlebens stehen auch heute im Zentrum des öffentlichen und privaten Interesses. Die rasanten technischen und ökonomischen Entwicklungen im nationalen und internationalen Bereich sowie eine wachsende religiöse und kulturelle Durchmischung der europäischen Gesellschaften führen zu einem dringlichen Ruf nach Ethik. Darin spiegelt sich die Einsicht, dass jeder Fortschritt ethisch reflektiert werden muss und Multikulturalität der Absicherung durch gemeinsame, verbindliche Werte bedarf. Die Frage nach Gott und der transzendenten Bestimmung des Menschen steht demgegenüber in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im Hintergrund. Diese einseitige Diesseitsorientierung der modernen westlichen Kultur ist ein Faktum und stellt für die Kirche und die Christen eine wesentliche Herausforderung dar. Deren Aufgabe ist, diese Realität im Lichte des Evangeliums zu deuten, sie um des Menschen willen aus dem Glauben heraus zu korrigieren und ihren Dienst in einer Welt zu leisten, für die das gelungene öffentliche und private Leben das höchste Gut darstellt.

Im Folgenden wird entsprechend dem klassischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln nach einleitenden Vorüberlegungen (Kapitel 1) unter dem Leitbegriff der *Zeichen der Zeit* ein Zeitporträt entworfen (Kapitel 2), das den Kontext für die sozialethische Reflexion und Verkündigung bildet (Kairologie). Die Kapitel 3 bis 6 behandeln die biblisch-theologischen Grundlagen und die Positionen und Methoden der katholischen Sozialverkündigung und Sozialethik (Kriteriologie). Abschließend soll prospektiv die Frage nach einer

christlichen Sozialethik im europäischen Kontext gestellt werden (Praxeologie).¹

1.1 Diakonie als christlicher Grundvollzug

Verkündigung (Martyria), Gottesdienst (Liturgie) und der Dienst am Nächsten (Diakonie) bilden die drei Grundvollzüge, durch die sich die Kirche konstituiert. Sie sind für den christlichen Glauben gleichermaßen bedeutsam und sollen sich in der christlichen Lebenspraxis wechselseitig durchdringen und fördern. Liturgie und Verkündigung dienen dem Lobpreis und der Verherrlichung Gottes, aber sie verpflichten ebenso zum diakonischen Einsatz für den Nächsten in Liebe und Gerechtigkeit. Durch das Hören und Erwägen des Wortes Gottes, durch Gebet und die Feier der Eucharistie soll ein neues, dem Evangelium gemäßes Verhältnis zur Welt und zu den Mitmenschen vermittelt werden, das die alltägliche Praxis der Christen und Christinnen prägt und sie zur Übernahme von Verantwortung in zwischenmenschlichen Beziehungen, im Sozialen und Politischen befähigt. Die orthodoxe Bezeichnung der Diakonie als „Liturgie nach der Liturgie“ oder diakonische Liturgie bringt dies treffend zum Ausdruck. Die diakonische Praxis bildet die Voraussetzung für eine sinnvolle Feier der Liturgie. Die Kultkritik des Neuen (ebenso wie des Alten) Testaments lässt hier an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Eine rein rituelle Frömmigkeit ist sinnlos, ja sie wird zum Ärgernis vor Gott und den Menschen (Mt 7, 21, Jak 1, 22 u. a.). „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.“ (1 Joh 4, 20). Gottes- und Nächstenliebe sind so untrennbar miteinander verbunden. Das Medium der Verkündigung sind sowohl das Wort Gottes und die Liturgie als auch der soziale Einsatz für die Mitmenschen. So heißt es im Dokument der Weltbischofssynode von 1971, *De Iustitia in mundo*:

Der Einsatz für Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt sind integraler Bestandteil der Verkündigung der frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrohung (IM 6).

Der Tendenz und Versuchung, die rituelle Praxis höher zu werten als die Diakonie, wird damit eine Absage erteilt. Denn nach christlichem Verständnis kommt keinem der drei Glaubensvollzüge ein Vorrang zu, sondern jeder wird durch die anderen qualifiziert und normiert (Wiedenhofer 1995b, 10). Dies folgt aus einem umfassenden Heilsverständnis, wonach das von Gott intendierte Heil den Menschen in seiner leib-seelischen Wirklichkeit, aber auch die ganze Menschheit umfasst, die nach einer schönen Formulierung des Fundamentaltheologen J. B. Metz „zum solidarischen Subjektsein vor Gott gerufen“ ist (Metz 1977, 204). Der Glaube an die Inkarnation und an die

¹ Die Terminologie ist aus Zulehner 1991 übernommen.

Gegenwart Jesu in jedem Menschen, vor allem im Geringsten der Brüder und Schwestern (Mt 25, 36 ff), verbietet jede Abwertung der materiellen gegenüber den immateriellen Bedürfnissen. Dies findet seinen Ausdruck auch in der traditionellen Lehre von der Gleichwertigkeit der leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis von Liturgie, Verkündigung und Diakonie gilt es auch gegenüber zeitgenössischen Strömungen evident zu halten, die – nach einer Zeit eines politisch akzentuierten Christentums in den sechziger und siebziger Jahren – einen Rückzug ins Spirituelle (und Liturgische) befürworten (I. Gabriel 2004). Eine Sicht der Spiritualität als christliche Kernkompetenz im Gegensatz zur sozialen Praxis entspricht nicht dem Evangelium, sondern einem einseitig individualistischen und spirituellen Heilsverständnis, das der fundamentalen Weltbezogenheit des Glaubens, die ihren Grund in der Weltzuwendung Gottes selbst hat, nicht gerecht wird (vgl. Joh 3, 16). *Gaudium et spes* nennt die Trennung von Glaube und Handeln eine der schwersten Verirrungen unserer Zeit (GS 43). Die spezifische Situation in den weitgehend säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften führt überdies dazu, dass die Kirchen und die Christen vor allem im Hinblick auf ihre Praxis beurteilt werden. Die Gretchenfrage lautet daher nicht wie in Goethes Faust: „Wie hältst du’s mit der Religion?“, sondern „Wie hältst du’s mit der Praxis?“. Die praktische Umsetzung der in der Liturgie und Wortverkündigung proklamierten Werte der Liebe und Gerechtigkeit und die karitative Hilfe für die Schwächeren und Marginalisierten wird so (ebenso wie im Frühchristentum) zu einem primären Ort der Verkündigung (Bardy 1988) und zum Test für die Glaubwürdigkeit der Christen und der Kirchen in Europa.

1.2 Träger: Soziale Praxis – Sozialverkündigung – Sozialethik

Die katholische Kirche ist eine weltumspannende Großorganisation mit einer unüberschaubaren Vielfalt von Handlungsobjekten, Institutionen und karitativen Initiativen, die jeweils ihre eigenen Ziele verfolgen und ihre eigenen Aufgabenbereiche betreuen. Ähnliches gilt auch für die einzelnen Ortskirchen. Diese große Vielfalt bringt ein hohes Maß an Erfahrung und Kompetenz im Sozialbereich und in der sozialen Basisarbeit mit sich. Die Aufgabe der lehramtlichen Sozialverkündigung ist es, dafür eine umfassende Situationsanalyse und eine grundlegende ethische Gesamtorientierung bereitzustellen. Die Sozialethik soll ihrerseits die sozialen Erfahrungen reflektieren, mit Hilfe eines begrifflich-ethischen Instrumentariums klären und so Argumentationshilfen für die binnenkirchlichen und öffentlichen Diskurse bereitstellen. Je nach Funktion lassen sich so drei Träger des katholisch-sozialen Handelns unterscheiden: die Akteure der sozialen Praxis, das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Sozialethik. Ersteres ist Sache aller Christen und Christinnen, die durch ihren Lebensstil, die Art, wie sie ihr Alltags-

leben und die zwischenmenschlichen Beziehungen gestalten, und in ihrem jeweiligen Beruf die evangelischen Werte der Gerechtigkeit und Liebe praktizieren. Die christliche Lebensführung als Nachfolgepraxis wird je nach Lebensabschnitt, Tätigkeitsbereich und den individuellen Fähigkeiten eine andere Ausprägung annehmen, die in der Verantwortung des einzelnen Christen liegt. Zu ihr gehört die Zuwendung zum Anderen in der Familie ebenso wie die Nachbarschaftshilfe, die Gastfreundschaft gegenüber allen, besonders den Fremden ebenso wie die Unterstützung karitativer Einrichtungen durch Spenden und ehrenamtliche Mitarbeit. Diese vielfältigen Tätigkeiten bilden die Grundlage für die institutionelle Diakonie im engeren Sinn, durch die Menschen in Not professionell geholfen wird und die sozialen und politischen Verhältnisse beeinflusst und mitgestaltet werden. Dies ist die spezifische Aufgabe von Politikern, Beamten, aber auch von Unternehmern ebenso wie von professionellen und ehrenamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in kirchlichen und nichtkirchlichen karitativen und sozialen Organisationen, Bewegungen, Verbänden und Initiativen, die, durch ihren christlichen Glauben motiviert, sich bemühen, die Imperative einer christlichen Ethik in ihrem jeweiligen Tätigkeitsbereich praktisch umzusetzen.

Diese christliche Praxis im umfassenden Sinn bildet die Grundlage für die Sozialverkündigung und Sozialethik. Ihre Aufgabe ist es, die gesellschaftliche und politische Situation als Ganze zu analysieren, Beziehungen zwischen den einzelnen Teilbereichen aufzuzeigen (was den einzelnen Handlungsträgern aufgrund ihrer Spezialisierung vielfach nicht möglich ist) sowie durch ethische Reflexions- und Unterscheidungsprozesse „im Lichte des Evangeliums“ zur Klärung der Zielsetzungen und moralischen Handlungsoptionen beizutragen (und so einem kurzfristigen, aber in der alltäglichen Praxis oft unvermeidlichen Pragmatismus entgegenzusteuern). Sie stellen so eine Art Kompass für die Praxis bereit: Die Beurteilung des Geländes, die mühsame Weg- und Spurensuche liegt in der Verantwortung der einzelnen Christen und Christinnen und der sozial-karitativen Organisationen. Sie müssen Prioritäten setzen (denn es ist ja nie möglich, alles, was gut wäre, zu machen), zielführende Umsetzungsstrategien entwickeln (was unter komplexen politischen Bedingungen schwierig ist) und Kompromisse in eigener Verantwortung eingehen.

Die Terminologie ist in der Literatur uneinheitlich. Traditionell wird mit katholischer Soziallehre sowohl die lehramtliche Sozialverkündigung als auch die wissenschaftliche Disziplin bezeichnet. Im Folgenden wird der Begriff katholische Soziallehre auf die Sozialverkündigung des Lehramts beschränkt. Sozialethik wird im Unterschied dazu für jenen Teilbereich der Theologie gebraucht, der sich mit gesellschaftlichen und sozialen Belangen befasst (zu den unterschiedlichen Bezeichnungen im deutschen Sprachraum siehe Korff 1985, 95 f; Fisch 2001, 6). Das Adjektiv *katholisch* wird topologisch verwendet, d. h. es handelt sich um die Sozialverkündigung der katho-

lischen Kirche, bzw. ein Fach im Rahmen der katholischen Theologie. Inhaltlich bestehen trotz des eigenständigen Argumentationsprofils in den einzelnen Konfessionen weit reichende Überschneidungen mit den sozialen Aussagen anderer christlicher Kirchen.²

Der katholischen Soziallehre als lehramtlicher Sozialverkündigung kommt in der katholischen Kirche aufgrund ihrer weiten Verbreitung besondere Bedeutung zu. Sie ist Teil des *magisterium pastorale*. Ihre Aufgabe besteht darin, Katholiken und allen Interessierten („Menschen guten Willens“) ethische Orientierungen und Wegweisungen zu vermitteln und so ethische Unterscheidungsprozesse zu motivieren und zu stimulieren sowie exemplarische Anregungen für die gesellschaftliche und binnenkirchliche Praxis zu geben. Sie will den einzelnen Christen dazu befähigen und ermutigen, seine soziale Verantwortung unter den konkreten Bedingungen der Gegenwart wahrzunehmen und „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ (PT 37) in Politik und Gesellschaft zu fördern. Der Korpus an lehramtlichen Texten, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert herausgebildet hat, umfasst auf weltkirchlicher Ebene die relevanten Konzilsdokumente, die päpstlichen Enzykliken (vom griech. *enzyklika* = Rundschreiben), Gelegenheitsschreiben und Stellungnahmen (z. B. Radiobotschaften) sowie die Dokumente der Weltbischofssynoden und gesamtkirchlicher Institutionen wie der päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, die u. a. den Sozialkatechismus der katholischen Kirche (2004) herausgegeben hat.³ Weiters zählen dazu die Sozialschreiben von Bischöfen und Bischofskonferenzen und die ökumenischen Sozialworte, die von der katholischen Kirche unterzeichnet worden sind. Die Zahl der Sozialdokumente, ihr Umfang und die thematische Breite der behandelten Aussagen haben seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weltweit stark zugenommen (vgl. Berthouzoz 1995, 1997, XVI⁴). Dies spiegelt die steigende Bedeutung sozialer Themen auf nationaler und globaler Ebene ebenso wider wie das ausgedehnte Engagement der katholischen Kirche in diesem Bereich. Die lehramtlichen Dokumente leisten einen wichtigen Beitrag zur globalen Bewusstseinsbildung in sozialen und politischen Belangen. Dies gilt besonders für jene Länder, vor allem in Afrika, in denen es kaum soziale Forschungsinstitutionen (oder eine wissenschaftliche Sozialethik) gibt. Hier ist die katholische Kirche eine der wenigen, ja oft die einzige unabhängige Institution, die soziale und politische Themen aufgreift und für soziale Gerechtigkeit sensibilisieren kann. Um ein aktuelles Beispiel zu nennen: Der Erzbischof von Bulawayo in Simbabwe rief nach den (manipulierten) Wah-

² So tragen die Lehrbücher katholischer Sozialethik den Titel „Christliche Sozialethik“ (Furger 1991, Anzenbacher 1998, Heimbach-Steins 2004).

³ Der Originaltext der meisten Dokumente ist lateinisch. Da die deutschen Übersetzungen oft nicht sehr gelungen sind, ist vielfach ein Rückgriff auf das Original geboten, um Missverständnisse zu vermeiden.

⁴ Die Studie enthält inhaltliche Analysen und Klassifizierungen der lehramtlichen Dokumente, die zwischen 1891 und 1991 in 87 Ländern erschienen sind (Berthouzoz 1997).

len mit einem Hirtenwort öffentlich zu einer friedlichen Revolution wie in der Ukraine auf, um die Diktatur von Präsident Mugabe zu beenden (Herder-Korrespondenz 2005, 268).

Im ökumenischen Dialog stellt sich die Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter lehramtlicher Stellungnahmen. Dieser wird vielfach als Spezifikum der katholischen Sozialverkündigung im Vergleich mit den sozialen Verlautbarungen anderer Kirchen gesehen (vgl. Stierle 1996, 120). Die katholische Soziallehre versteht sich als „integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (MM 222). Ihr lehramtlich verbindliches Fundament bilden wesentliche anthropologische Grundaussagen. Dies gilt vor allem für die Würde des Menschen, seine Freiheit und Verantwortlichkeit und die daraus folgenden Leitwerte der Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Solidarität. Verbindliche Verbote finden sich nur in Ausnahmefällen (so z. B. das Verbot der Zugehörigkeit zur Kommunistischen Partei in QA 120). Aus dem weitaus größten Teil der Aussagen lassen sich weder direkte Gebote noch Verbote ableiten. Dies ergibt sich aus der Materie selbst: Was *hic et nunc* zu mehr Friede und Gerechtigkeit beiträgt, ist weder kontext- noch praxisunabhängig normierbar. Darüber hinaus gibt es im Sozialen und Politischen eine legitime Vielfalt von Meinungen zu einzelnen Themen. Dementsprechend können Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen (...) In solchen Fällen hat niemand das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (GS 43). Diese Aussage wendet sich gegen die – in der Geschichte häufigen – Bestrebungen einzelner Gruppen, die jeweils eigene Position durch das Lehramt bestätigen und sanktionieren zu lassen. Aus diesem Grund vertritt die katholische Soziallehre auch kein eigenes Gesellschafts- bzw. Politikmodell als „dritten Weg“ zwischen Liberalismus und Sozialismus. Sie versteht sich vielmehr als ein „Gefüge offener Sätze“ (Walraff 1967), das auf Fortschreibungen und Ergänzungen je nach den Bedürfnissen und der Situation der Zeit hin angelegt ist (Hünemann 1993). Aus der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) sowie der Komplexität politischer Entscheidungsprozesse folgt, dass die Suche nach sachlich und ethisch adäquaten Lösungen nicht durch lehramtliche Erklärungen ersetzt werden kann (Losinger 1989). Der Unterschied zwischen katholischer Soziallehre und den sozialen Stellungnahmen anderer Kirchen erweist sich so bei näherer Betrachtung als geringer als gemeinhin angenommen. Er besteht wesentlich im hohen binnenkirchlichen Stellenwert und der Reichweite der Sozialdokumente. Von großer ekklesiologischer und praktischer Relevanz ist die Frage der Zuordnung von weltkirchlicher und ortskirchlicher Sozialverkündigung (vgl. 4.6).

Die katholische Sozialethik, die sich als wissenschaftliche Disziplin aus der Moraltheologie entwickelt hat, dient der systematischen Reflexion der Praxis, aber auch der Vorbereitung lehramtlicher Stellungnahmen. Im Rahmen der

Universität kommt ihr eine Brückenfunktion zu anderen Fächern der Theologie, aber auch zur Sozialphilosophie und zu den Sozialwissenschaften hin zu. Der erste Lehrstuhl für „Christliche Sozialwissenschaften“ im deutschen Sprachraum wurde 1893 in Münster errichtet. Der Wiener Lehrstuhl für „Ethik und Sozialwissenschaften“ (seit 1998 „Sozialethik“) wurde im Jahre 1935 gegründet. Diese und ähnliche Lehrstuhlbezeichnungen im deutschen Sprachraum zeigen, dass die Gründungsintention der interdisziplinäre Austausch mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften war, die sich als eigenständige Disziplinen seit dem 19. Jahrhundert an den Universitäten etabliert hatten. Auf diese Weise wird der Bedeutung der Humanwissenschaften und einer wissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse als Erkenntnisquelle für die Sozialethik Rechnung getragen. Weitgehend vernachlässigt wurde demgegenüber die Rückbindung an die systematische Theologie und die Bibelwissenschaften.

1.3 Quellen: Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften

Die Quellen christlichen Denkens und Handelns bilden die Offenbarung und ihre theologische Interpretation mithilfe der Vernunft innerhalb der Kirche. Alle Aussagen der Offenbarung, mit der sich die biblischen und systematischen, einschließlich der patristischen Fächer befassen, haben sowohl eine theologische als auch eine anthropologische, d. h. humane und soziale Dimension. Sie sind für eine christliche Sozialethik, die das menschliche Zusammenleben reflektiert, insgesamt von Relevanz. Die Sozialphilosophie und die Sozial- und Humanwissenschaften argumentieren im Gegensatz zur Theologie ausschließlich auf der Basis der Vernunft. Idealerweise sollen diese beiden Erkenntnisquellen, die Offenbarung in ihrer sozialen Dimension und die philosophische Sozialethik, sich wechselseitig erschließen, ergänzen und korrigieren (Nothelle-Wildfeuer 1991).

Innerhalb der Theologie bildet die Bibel die höchste Richtschnur des Glaubens (DV 2) und damit auch das Fundament der theologischen Reflexion und einer theologischen Ethik, die sie inspirieren, motivieren und formen soll. Diese Anerkennung der Bibel als Grundlage und „Seele der ganzen Theologie“ (OT 16) stellt eine der wesentlichen Klärungen dar, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommen wurden und die für den ökumenischen Dialog zentral sind. Die Rezeption der biblischen Aussagen *in concreto* stellt freilich einen hochkomplexen hermeneutischen Vorgang dar. Nur über gedankliche Vermittlungen können die Texte, die aus einer ganz anders gearteten sozialen Umwelt stammen, für die heutige soziale Realität fruchtbar gemacht werden. Die Kenntnis des historischen Kontexts ihrer Entstehung, wie er durch die historisch-kritische Exegese erhoben wird, ist dafür ebenso notwendig wie die Reflexion des eigenen philosophisch-zeitgeschichtlichen sowie individuell-personalen Vorverständnisses. Eine

derartige Interpretation biblischer Texte für die Gegenwart verlangt eine interdisziplinäre theologische Zusammenarbeit, die im deutschen Sprachraum bisher weitgehend fehlt (Heimbach-Steins 2005). Ihr Ziel sollte es sein, unter Offenlegung des eigenen Vorverständnisses jene biblischen Grundmotive aufzuzeigen, die für die sozialetische Reflexion im christlichen Kontext allgemein und speziell auf die europäische Situation bezogen relevant sind. Wertvolle Inspirationen dafür könnten aus der kontextuellen Bibelerinterpretation der Befreiungstheologie und der feministischen Exegese kommen. Die traditionell sozialphilosophisch ausgerichtete Naturrechtsethik, aber auch die Diskursethik haben die begrifflichen Differenzierungen gefördert und auf diese Weise die Argumentation im sozialen Bereich wesentlich vorangetrieben. Sie haben aber auch zu Verkürzungen geführt, da das tiefere und breitere Reservoir der Theologie für die Deutung der sozialen Wirklichkeit ausgeblendet wurde.

Die katholische Sozialethik hat ihre Wurzeln in der antiken Philosophie. Sie orientierte sich in ihrer Geschichte sowohl an Platon (427–347 v. Chr.) als auch an Aristoteles (384–322 v. Chr.), wobei seit der Scholastik das aristotelische System vorherrscht. Der Begriff Ethik leitet sich vom griechischen Wort *ethos* her, das Weideplatz, Wohnort, aber auch die dort anerkannten und praktizierten Sitten, Gebräuche und Normen bezeichnet. Ethik ist demnach jene Wissenschaft, die das *Ethos* (bzw. die Moral – vom lateinischen *mos/mores* Sitten, Gebräuche) reflektiert und in einen systematischen Zusammenhang bringt. Ihr Ziel ist die Erkenntnis des Guten und Gerechten. Sie will dadurch zur Veränderung der Praxis beitragen.

Der Teil der Philosophie, mit dem wir es hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen rein theoretisch. Wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos. (Aristoteles, Nikomachische Ethik II 2: 1103b).

Die Ethik soll den Einzelnen befähigen, sein Tun zu bedenken und es am Anspruch des Guten und Gerechten zu messen und auszurichten. In ihrem Grundanliegen entspricht sie damit dem biblischen Aufruf zur Umkehr. Anders als dieser ist sie jedoch philosophisch-selbstreflexiv motiviert, wobei ihre ursprüngliche Zielsetzung ist, das Handeln und damit die Person zu formen und im Sinne größerer Menschlichkeit zu bilden. Es geht in der Ethik demnach nicht nur und nicht einmal zuerst um die Frage: „Was soll ich tun?“, sondern um die Frage: „Wer will ich sein?“ In der Neuzeit verlagert sich der Schwerpunkt von der individuellen Ethik als Tugendethik (Tugend von „taugen“, d. h. „als Mensch taugen“) zur Sozialethik, die Gesetze und politische Institutionen auf ihre Gerechtigkeit hin beurteilt. Zu der Verantwortung vor den Normen tritt so die Verantwortung für die Normen, d. h. für ihre humane Gestaltung (Korff 1985, 90). In der zeitgenössischen Ethik

wird so zwischen einer Ethik des Guten als Ethik der individuellen Lebensführung und einer Ethik des Gerechten als Sozialstrukturethik (A. Rich) unterschieden. Eine christliche Sozialethik, die wie jede Sozialethik in der Individualethik ihre Grundlage hat, umfasst als theologisch fundierte Handlungswissenschaft notwendig beide Bereiche. Denn jede Sozialethik setzt praktizierte Haltungen wie Solidarität, Gerechtigkeit und Liebe beim Einzelnen als Fundament einer gerechten politischen und sozialen Ordnung voraus. Jede Gesellschaft bedarf sowohl guter (und gerechter) Menschen als auch gerechter Strukturen, Gesetze und Regelwerke, die ihrerseits für ihre Erfindung und Durchsetzung auf moralische Grundhaltungen des Einzelnen angewiesen sind. Die Bürger und Bürgerinnen müssen bereit sein, gerechtigkeitsfördernde Institutionen zu unterstützen, auch wenn sie daraus keinen Nutzen für sich selbst ziehen können, damit diese langfristig Bestand haben. Die neuzeitliche Sozialphilosophie, für die die Institutionen ausschließlich das Produkt einer von individuellen Interessen geleiteten Vernunft sind, greift hier definitiv zu kurz. Die Hoffnung, dass ein aufgeklärtes Eigeninteresse ausreicht, um Gerechtigkeit zu schaffen, wird durch die Geschichte widerlegt. Der berühmte Ausspruch Kants, wonach „auch ein Volk von Teufeln“ einen guten Staat errichten kann, „wenn sie nur Verstand haben“ (Kant, Zum ewigen Frieden, BA 59 f) als Zuspitzung einer derartigen Position, überbewertet die Bedeutung der sozialtechnischen Möglichkeiten der praktischen Vernunft. Zudem stellt sich die Frage, wer in einer solchen Gesellschaft leben möchte.

Eine weitere Erkenntnisquelle der Sozialethik sind die Sozial- und Humanwissenschaften, die sich im 19. und 20. Jahrhundert aus der Ethik heraus entwickelt haben. Sie erstellen Hypothesen und Modelle über Teilbereiche der sozialen Wirklichkeit, um Kausalitäten im sozialen und wirtschaftlichen Leben zu erkennen und zu analysieren. Dafür bedienen sie sich sowohl deskriptiver und qualitativ-hermeneutischer als auch empirisch-quantitativer und statistischer Methoden. Die methodische Untersuchung von Gesetzmäßigkeiten im sozialen Verhalten und in den gesellschaftlichen Strukturen (Soziologie), in der Politik (Politikwissenschaften) und in der Wirtschaft (Wirtschaftswissenschaften) ist angesichts der hohen Komplexität und des raschen Wandels modernen Gesellschaften unabdingbar, da intuitive Erkenntnisse aus eigener Erfahrung diese Aufgabe nicht mehr zu leisten vermögen. Die Sozialethik ist daher für eine differenzierte Beurteilung der sozialen Realität auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse rückverwiesen. Zwischen Sozialethik und Sozialwissenschaften besteht von ihrem Selbstverständnis her eine auf den ersten Blick kaum sichtbare enge Verbindung. Beide gehen von einer Anthropologie mit universalem Anspruch aus. Überdies sind die Sozialwissenschaften – was sich aus ihrer Genese aus der Ethik erklärt – einem impliziten humanen Wertbezug verpflichtet (Korff 1987, 157 ff). So ist das Ziel der Wirtschaftswissenschaften zu höherem Wachstum und einer besseren materiellen Versorgung beizutragen. In ähnlicher Weise wol-

len die Soziologie und Politikwissenschaft Entscheidungsgrundlagen für ein besseres Zusammenleben bereitstellen. Eine Wertneutralität der Sozialwissenschaften ist daher wohl hinsichtlich der Methoden, nicht jedoch der ethischen Grundintention möglich und sinnvoll. Die anthropologischen Prämissen, die jeder Sozialwissenschaft zugrunde liegen, sind von der christlichen Sozialethik ideologiekritisch zu hinterfragen. Denn eine einseitige oder verkürzte Anthropologie wirkt sich in den Einzelerkenntnissen aus. Die Frage nach dem Status der Sozialwissenschaften für die Sozialethik wirft grundlegende wissenschaftstheoretische und methodische Probleme auf, die bisher noch nicht ausreichend reflektiert sind und einer weiteren Analyse durch eine christliche Sozialethik bedürften.

1.4 Gewissensbildung und soziale Reform

Moderne Gesellschaften sind in allen Bereichen auf die ständige Bereitschaft ihrer Mitglieder angewiesen, Neues zu lernen und umzudenken. Diese Forderung nach intellektueller Flexibilität in einer dynamischen Welt, in der der Mensch sich selbst und seine Umwelt plant und schafft, gilt nicht nur für den äußeren Bereich, sondern auch im Hinblick auf die moralischen Werte, die in der jeweils neuen Situation unter geänderten Bedingungen zur Geltung gebracht werden müssen. Dies stellt einen wesentlichen Grund für das gegenwärtige gesellschaftliche Interesse an der Ethik dar. Zeitgenössische Erwartungen an die Religion richten sich unter anderem darauf, dass aus ihren Quellen moralische Innovationen möglich sind. So heißt es in einem internationalen Expertenbericht von 1995:

Die wichtigsten Änderungen, die Menschen machen können und müssen, ist die Art, wie sie die Welt sehen. Wir können unsere Arbeit, unsere Nachbarschaft, sogar die Länder und Kontinente wechseln, und doch immer die gleichen bleiben. Aber wenn wir unsere Sichtweise ändern, dann ändert sich alles (...) In der Geschichte der Religion war es immer wieder dieses Aufbrechen neuer Vorstellungen, das den Beginn neuen Lebens brachte (...) eine Wandlung, durch die die Menschen lernten, mit neuen Augen zu sehen und ihre Energien neuen Lebensformen zuzuwenden (...). (Report of the Commission of Global Governance 1995, 47).

Die Initialzündung für eine geänderte Weltsicht, die den gegenwärtigen Bedingungen besser entspricht, wird so den Religionen – und dies heißt im europäischen Kontext vor allem dem Christentum – zugemutet. Dies setzt eine tiefe Verankerung im Glauben ebenso voraus, wie die Fähigkeit und Bereitschaft, diese in einer sozialen Gewissensbildung zur Geltung zu bringen. Diese Gesinnungsreform zu fördern und so ethische Grundorientierungen an den Werten der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung angesichts gesellschaftlicher Umbrüche in die Zeit hinein zu vermitteln, stellt

eine zentrale Aufgabe binnenkirchlicher Bewusstseinsbildung dar. „Persönliche Erneuerung und die Veränderung der Strukturen“ gehören dabei zusammen „wie zwei Seiten derselben Medaille“ (EÖV 1989, 71). Denn die moralischen Einstellungen prägen die sozialen Verhältnisse, und diese wirken ihrerseits auf das Denken und Handeln des Einzelnen zurück. In diesem Sinne hat der Sozialphilosoph M. Walzer die Gesellschaft einmal anschaulich mit einer Statue verglichen, die der Einzelne bereits vorfindet, an deren Formung er aber zugleich aktiv nach seinen eigenen Vorstellungen, Einsichten und Idealen mitwirkt (Walzer 1996, 35). Die Reformen im sozialen Bereich (Zuständereform) setzen die verantwortliche Bereitschaft zu dieser Mitwirkung sowie eine im christlichen Geist erneuerte Weltsicht ebenso voraus wie eine detaillierte Kenntnis der gesellschaftlichen Bedingungen.

2. Kairos und Kontext gegenwärtiger christlicher Sozialethik

„Wartet nicht auf die Zeit, denn die Zeit wartet nicht auf euch.“
(Hl. Katharina von Siena)

2.1 Die Zeichen der Zeit: theologische Verortung von Praxis

Der Begriff der *Zeichen der Zeit* ist charakteristisch für die Glaubens- und Weltsicht in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dass er darüber hinaus in die Alltagssprache Eingang gefunden hat, zeigt ein weit verbreitetes Bedürfnis nach Standortbestimmungen in der heutigen Welt. Die soziologische Analyse der Zeittrends bildet die Grundlage für ihre ethische Bewertung, die sie auf ihre Relevanz für das menschliche Leben und Zusammenleben befragt. Theologisch steht die Zeitdeutung unter dem Anspruch, Gottes Absicht mit der Welt deutend zu erfassen. Den *Zeichen der Zeit* eignet demnach eine theologische, ethische und soziologisch-deskriptive Dimension.

Theologisch gründen sie darin, dass Gott sich in die Geschichte hinein geöffnet hat und weiterhin offenbart (Chenu 1965). Das Wirken Gottes in der Vergangenheit – von Abraham bis Jesus Christus – bildet die Grundlage für den Glauben an sein Wirken in dieser Zeit, für das die Kirche Interpret und Zeuge zugleich ist. „Denn Gott wirkt gerade in dem, was irdisch und geschichtlich ist, sodass die Transzendenz sich im Sichtbaren ausdrückt (...) Die Kirche ist Zeichen und Mittel des Eingreifens Gottes in unsere Welt und

Geschichte.“ (Congar 1982, 159). Mit dem Schlüsselkonzept der *Zeichen der Zeit* wird so die Zeitdimension biblischen Glaubens (wieder) entdeckt und den Ereignissen der Gegenwart theologische Relevanz zugesprochen. Denn – so das Österreichische Sozialwort: „Wie jede Zeit ist auch unsere Zeit Gottes Zeit.“ (ÖSW 2003, 1). Der ursprünglich eschatologische Hintergrund des Begriffs (Lk 12, 54 f) ist nicht zufällig. Er zeigt vielmehr, dass jede Zeit aus-
gespannt ist zwischen der Menschwerdung (Inkarnation) Gottes in Jesus Christus und dessen verheißener Wiederkunft (Parusie) am Ende der Zeit.

Von diesem Ende und der geschehenen und verheißenen Erlösung her richtet sich der Blick auf die Welt als „Schauplatz der Geschichte der Menschheit mit ihren Anstrengungen, Siegen und Niederlagen“ (GS 2). Da diese immer auch eine ethische Dimension haben, stellt sich zugleich die Frage nach jenen Entwicklungen, die im humanen Sinn zukunftsfruchtig sind. In dieser Bedeutung wird der Begriff der Zeichen der Zeit erstmals durch die Enzyklika *Pacem in terris* (1961) eingeführt. Die Christen sollen demnach jene Werte in der Gesellschaft erkennen und anerkennen, in denen die humanen Ziele der Epoche ihren Ausdruck finden. Dies zeigt ein zentraler Abschnitt in *Gaudium et spes*, der das Fundament für eine trinitarische Sozialethik darstellt:

Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, den Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin die wahren Zeichen der Gegenwart oder die Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher das Denken auf wirklich humane Lösungen hin (...). Von daher wird klarer in Erscheinung treten, daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, sodaß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist. (GS 11).

Der Geist Gottes führt die Kirche. Er „erfüllt aber auch den Erdkreis“ und wirkt so in den „Ereignissen, den Bedürfnissen und Wünschen“ der jeweiligen Zeit. Diese sind danach zu beurteilen, ob sie der Absicht Gottes und d. h. zugleich der „integralen Berufung des Menschen“ entsprechen. In den Unterscheidungsprozessen, die dafür notwendig sind, wirkt der Heilige Geist durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft, indem er sie auf „wirklich humane Lösungen“ hin orientiert. Die christologische Aussage, wonach Christus „Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte“ (GS 10) ist, wird in diesem Text pneumatologisch vertieft und zu einer trinitarisch fundierten Sozialethik hin ausgeweitet. Diese trifft sich in ihrer Intention mit einer universalen Ethik. Denn der Geist Gottes, der alles Gute innerhalb und außerhalb der Kirche fördert, wirkt in der Geschichte darauf hin, dass sowohl Christen als auch Nichtchristen humane, d. h. ethisch verantwortbare Problemlösungen finden und verantwortlich umsetzen. Sie stehen darin „in ge-

genseitigem Dienst“ und sollen „aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten“ (GS 92). Die gemeinsame Suche nach guten, gerechten und zeitadäquaten Lösungen und universellen ethischen Zielen und Kriterien bildet zudem die Grundlage für den Dialog und die Kooperation von Kirche und Welt, d. h. den säkularen, gesellschaftlichen Akteuren. Die religiöse Sendung der Kirche ist dabei untrennbar mit ihrer humanen und ethischen verbunden. Die Schlüsselfragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sind: In welchen Trends innerhalb und außerhalb der Kirche zeigt sich ein humanes Zukunftspotenzial? Wie sind die Zeitentwicklungen aus dem Glauben an das Evangelium heraus zu deuten (GS 4)? Fördern oder behindern sie die menschliche Entwicklung? Haben sie menschliche oder unmenschliche Konsequenzen? Die Beantwortung dieser Fragen setzt ein tiefes Interesse an der Zeit und ihren sozialen Lebensbedingungen voraus. Sie fordert die theologisch-ethische Reflexion immer wieder neu zu einer Unterscheidung im Sinne der paulinischen Ermahnung heraus: „Prüft alles, und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21). Diese Prüfung verlangt eine rein empirisch fundierte Gesellschaftsanalyse, frei von vorgefassten Urteilen und Meinungen, die die soziale Wirklichkeit in ihrer Komplexität wahrnimmt.

Die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche nach dem Konzil haben sich vor allem an der unterschiedlichen Deutung der *Zeichen der Zeit* entzündet. War das Konzil – so die Frage – in seiner Bewertung der modernen Welt zu optimistisch? Wie konnte es sein, dass die Konzilsväter die Kehrseiten des gesellschaftlichen Fortschritts und die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts nicht thematisierten? Um diese Fragen zu beantworten, ist zuallererst an die Grundintention des Konzils selbst zu erinnern: Diese bestand in der Überwindung einer undifferenziert negativen und teilweise ideologisierten Sicht der modernen Welt, wie sie in der katholischen Kirche vor dem Konzil vielfach vorherrschend war. Dieser wurde aus theologischen Gründen eine definitive Absage erteilt. Demgegenüber hält *Gaudium et spes* fest, dass die humanen Entwicklungen und Potenziale der Gegenwart, eben weil sie geistgewirkt sind, als gemeinsame ethische Basis für Christen und Nichtchristen und Voraussetzung für die Inkulturation des Evangeliums in der modernen Welt anzuerkennen sind. Wenn dies geleistet ist, wird eine glaubwürdige Verurteilung der negativen Zeitströmungen überhaupt erst möglich. Eine derartige prophetische Zeitkritik um des Menschen und seiner Würde willen hat dann einen grundlegend anderen Charakter als eine Kritik, die auf einer Ablehnung der modernen Welt *in toto* fußt. Es gilt daher, vorrangig die Zeitzeichen zu sehen, in denen die „Logik der Gnade“ wirksam ist, um dann „mit Mut den besorgniserregenden Zeichen“ entgegentreten zu können (Häring 1999, 22). Die Frage, wieso die Zeitanalyse von *Gaudium et spes* (GS 4–11) zwar die Ambivalenzen der Moderne benennt, nicht jedoch ihre katastrophalen Seiten, ist freilich damit noch nicht beantwortet: Totalitarismus, die Vernichtung von Millionen Menschen in KZs und Gulags auf-

grund ihrer Rasse, religiösen Überzeugung, Nationalität oder Klassenzugehörigkeit finden ebenso wenig Erwähnung wie die Opfer des Kolonialismus und Imperialismus. Das, was Adorno und Horkheimer in einem Versuch, das Ungeheuerliche zu fassen, als die „Dialektik der Aufklärung“ bezeichneten, bleibt verblüffenderweise ausgeklammert.

Eine kairologische Methode führt auch zu einer stärkeren Kontextbezogenheit der Sozialethik und Sozialverkündigung. Denn durch die Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen kommen die jeweils lokalen sozioökonomischen ebenso wie die unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Verhältnisse in den Blick. Ein Beispiel dafür bilden die kontextuellen Sozialanalysen in den lateinamerikanischen, aber auch in anderen außereuropäischen Kirchen nach dem Konzil.

Werden die humanen und sozialen Werte in den säkularen Institutionen und gesellschaftlichen Entwicklungen anerkannt, so stellt dies eine Herausforderung für die Kirche und die Christen, ihre Lebenspraxis und Institutionen dar, die kritisch daraufhin zu befragen sind, ob sie den humanen Standards der säkularen Kultur entsprechen oder hinter sie zurückfallen. Denn die prinzipielle Wahrheit einer aus der Offenbarung geschöpften Ethik bedeutet nicht notwendig, dass die einzelnen Normen und noch weniger die Praxis der Glieder der Kirche diese Wahrheit widerspiegeln und realisieren. Dies aber bildet die Voraussetzung für ihre glaubwürdige Verkündigung. Wie das Österreichische Sozialwort feststellt: „Die Botschaft der Kirchen ist dann glaubwürdig, wenn sie durch das eigene Engagement gedeckt ist.“ (ÖSW 2003, 13).

2.2 Zeichen der Zeit im Überblick: ein Zeitporträt

Der folgende Abschnitt soll einen Überblick über wichtige Charakteristika westlicher Gesellschaften geben. Ein derartiger Blick aus der Vogelperspektive erleichtert die Standortbestimmung in der Gegenwart. Er stellt jedoch zugleich ein Wagnis dar und bleibt in jedem Falle fragmentarisch.

2.2.1 Die materiellen Grundlagen: Technik und Ökonomie

Das äußere Erscheinungsbild der westlichen Kultur ist durch die Technik bestimmt. Technische Konstruktionen beherrschen das Bild der Städte, sie überziehen die Landschaften mit einem Netz von Stromleitungen und Straßen, mit Kanälen und Kabeln und ermöglichen eine nie zuvor gekannte Mobilität. Die technische Revolution der achtziger Jahre hat zudem zur globalen Vernetzung durch Hochleistungscomputer und Internet geführt und so die technischen Voraussetzungen für die Globalisierungsprozesse geschaffen. Die Medizin, die Landwirtschaft und die Industrie einschließlich der Rüstungsindustrie, aber auch Wissenschaft und Freizeitkultur werden durch die Technik laufend revolutioniert. Sie bestimmt so die materiellen Lebensbe-

dingungen der Menschen, aber auch ihr Verhältnis zu Raum und Zeit und hat darüber hinaus entscheidenden Einfluss auf die Mentalität.

Die technische Entwicklung ist durch eine inhärente Dynamik charakterisiert, die aus dem kumulativen Charakter des technischen Wissens und seinem exponentiellen Wachstum resultiert. Ihre Grundlage bilden die Naturwissenschaften, für die die Natur eine ausgedehnte Materie darstellt, die empirisch fassbaren Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Ihr Umgang mit ihr ist im Wesentlichen instrumentell-zweckhaft. Sie soll methodisch untersucht und einer technischen Nutzung zugeführt werden. Die in sich zweckfreie Erkenntnis der Naturgesetze verbindet sich so mit dem Ziel ihrer rationalen Kontrolle und der Beherrschung. Dieses Naturverständnis, das die neuzeitliche Weltansicht im Okzident bestimmt (M. Weber 1988), geht von einer Dichotomie zwischen Mensch und Natur aus (*res cogitans* versus *res extensa*). Der Mensch versteht sich als Gegenüber zur und nicht als Teil der Natur, der er von seiner leiblichen Verfassung her eigentlich ist. Der Wert der Natur wird zuerst und vor allem nach ihrem Nutzen berechnet. In diesem Sinne beziehen die Naturwissenschaften ebenso wie die Technik ihre gesellschaftliche Legitimation daraus, dass sie zur Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen beitragen (Korff 1999). Der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt ermöglichte tatsächlich eine in der Geschichte einmalige Steigerung der Lebenschancen weiter Teile der Menschheit. Die durchschnittliche Lebenserwartung als Indikator für den quantitativen Lebensstandard (Nahrung, Wohnung, Gesundheit) ist in den industriellen Gesellschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von ungefähr 35 Jahren auf circa 78 Jahre, also auf mehr als das Doppelte angestiegen. Auch weltweit ist ein Anstieg zu verzeichnen, obwohl zugleich aufgrund neuer Epidemien die durchschnittliche Lebenserwartung in manchen Regionen (Afrika südlich der Sahara, Osteuropa) sinkt.

Diese positiven Auswirkungen der Technik auf die Lebensbedingungen werden jedoch durch ihre teils massiv-negativen und unkontrollierbaren Folgewirkungen eingeschränkt. Dies gilt zuerst für die natürlichen Lebensgrundlagen, die durch technische Entwicklungen zunehmend geschädigt werden. Das Simulationsmodell des Berichts des Club of Rome „Die Grenzen des Wachstums“ (1972) zeigte, dass eine Weiterführung des Wachstums im gegenwärtigen Ausmaß aufgrund der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen und der Rückkoppelungseffekte innerhalb von hundert Jahren zum Zusammenbruch des Weltsystems und zu einem rapiden Bevölkerungsrückgang führen würde. Auch wenn einige dieser Prognosen später revidiert werden mussten, wurde damit eine öffentliche Debatte über die Folgen der Umwelt- und Klimaschäden (Waldsterben, Treibhauseffekt, Ozonloch, Meeresverschmutzung u. Ä.) und die unkalkulierbaren Risiken neuer Techniken (Chemie, Atomkraft, biotechnisch veränderte Nahrungsmittel) initiiert. Der Bericht „Global 2000“ (1980), dem ein differenzierteres Modell zugrunde liegt, bestätigte, dass die beschleunigte Industrialisierung, das Anwachsen der Weltbevölkerung, die Ausbeutung nicht regenerierbarer Rohstoffreserven (wie Erdöl, Aluminium,

Chrom, Blei, Nickel, Zinn) langfristig zur Zerstörung des Lebensraums führen. Durch die globale Ausbreitung der modernen Konsumkultur werden diese Faktoren noch verstärkt.

Die Folgen der Technik für die Umwelt stellen eine Bedrohung für das Leben, aber auch für ein menschenwürdiges Leben aller in der Gegenwart, vor allem aber auch in der Zukunft dar. Negative soziale Folgewirkungen ergeben sich zum einen daraus, dass die Wohlstandsgewinne aus dem technisch-ökonomischen Fortschritt ungleich verteilt werden, zum anderen daraus, dass die Zerstörung der natürlichen Umwelt vor allem zu Lasten der ärmeren und ärmsten Schichten der Bevölkerung geht, die sich den Umweltbelastungen am schwersten entziehen können. So mussten – um ein Beispiel zu nennen – die Armen, Alten und sozial Schwachen nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl 1984 in den verseuchten Gebieten bleiben. Da Forschungsausgaben vor allem in den entwickelten Ländern getätigt werden, orientiert sich die Forschung auch an den dort vorherrschenden Problemen, nicht aber an jenen, die den größten Teil der Weltbevölkerung betreffen. Dies gilt vor allem im medizinischen Bereich und für die gentechnische Forschung. Die zutiefst emotional geführten Debatten über Bioethik und Gentechnologie zeigen die Folgen der Technik auf den Menschen und sein Selbstverständnis, insofern er nicht mehr der Natur gegenübersteht, sondern selbst zur disponiblen und beherrschbaren Materie wird.

Angesichts der Umweltproblematik braucht es ein radikales Umdenken in allen Lebensbereichen und eine neue Sicht der Menschenwürde. In der bisherigen Menschheitsgeschichte war es der Mensch, der durch die Natur bedroht wurde. Dieses Verhältnis hat sich nun umgekehrt: Heute bedroht der Mensch die Umwelt und damit seine eigenen Lebensgrundlagen, ja die Zukunft des Lebens auf der Erde. „Plötzlich steht das schlechthin Gegebene, als selbstverständlich Hingenommene, niemals fürs Handeln Bedachte: dass es Menschen gibt, dass es Leben gibt, dass es eine Welt hierfür gibt, im Wetterlichte der Bedrohung durch menschliches Tun.“ (Jonas 1984, 249) Ein Ausweg aus dem Dilemma ist nur durch einen freiwilligen Verzicht auf jene Verfahren möglich, deren Risiken unter konservativer Folgeneinschätzung (*worst case scenarios*) so hoch liegen, dass sie den zu erwartenden Nutzen nicht rechtfertigen. Eine derartige Selbstbeschränkung in der Erforschung und Anwendung technischer Verfahren widerspricht freilich dem neuzeitlichen Fortschrittsdenken. Sie erfordert die Anerkennung von ethischen Regeln hinsichtlich des technisch und naturwissenschaftlich Erlaubten. Doch wo liegen jeweils die Grenzen? Wer entscheidet, auf welche Verfahren aus Gründen des gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinwohls oder der Würde des Menschen verzichtet werden muss? Um in diesen und ähnlichen Fragen zu einem Konsens zu gelangen, bedarf es globaler Regelungen, wie sie seit der Konferenz über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro und der dort verabschiedeten „Agenda 21“ völkerrechtlich verbindlich vorliegen, aber keineswegs befriedigend in die Praxis umgesetzt wurden. Ein tief greifender Wandel setzt aber

zuerst und vor allem auch ein anderes Selbstverständnis voraus, durch das der Mensch sich wiederum als Teil der Natur begreift und sie in ihrem Eigenwert achtet. Angesichts der Größe dieses erforderlichen Wandels stellt der Philosoph H. Jonas die bange Frage, ob ein derartiger Bewusstseinswandel ohne eine Schöpfungsethik und ohne Hinwendung zum Heiligen überhaupt möglich ist (Jonas 1984, 57).

Technik und Wirtschaft sind engstens miteinander verflochten. Die technischen Fortschritte treiben die Wirtschaft an, die ihrerseits die Entwicklung technischer Produkte fördert und sie vermarktet und so zum Promotor einer sich ständig weiterentwickelnden wissenschaftlich-technischen Kultur wird. Die moderne Wirtschaft hat – ebenso wie die Technik – (im Gegensatz zu vormodernen Wirtschaftsformen) kumulativen Charakter: Sie zielt auf fortlaufendes Wachstum, dessen Triebkräfte die Technik und die zunehmende Arbeitsteilung im Wirtschaftsprozess sind. Ihre anthropologische Grundannahme besteht darin, dass alle Menschen von Natur aus trachten, ihre materielle Lebenssituation zu verbessern. Dieses Eigeninteresse des Einzelnen stimuliert seinen wirtschaftlichen Unternehmergeist und wird so zum Movens der wirtschaftlichen Entwicklung. Die Konkurrenz zwischen den Erzeugern am Markt ermöglicht eine optimale Güterallokation und niedrige Preise für die Konsumenten. Eine von staatlichen Interventionen befreite Marktwirtschaft führt zu allgemeinen Wohlstandsgewinnen, d. h. zum „Wohlstand der Nationen“, so der Titel des Hauptwerks des Begründers der modernen Nationalökonomie, Adam Smith (1723–1790).

Die liberale Wirtschaftstheorie macht individuelle und gesellschaftliche Voraussetzungen, die im Modell selbst unzureichend reflektiert werden. So kritisierte Max Weber die Annahme als simplistisch, dass der Eigennutz der Individuen eine hinreichende Grundlage für das Entstehen einer modernen Wirtschaft darstellen könne. In seiner Protestantismusthese versuchte er vielmehr zu zeigen, dass eine religiös motivierte rationalisierte Lebensführung dafür ebenso notwendig war wie die Schaffung von politischen und gesellschaftlichen Institutionen (Weber 1988). Die moderne Wirtschaft ist für ihr Funktionieren auf einen Sockel an moralischen Haltungen, institutionellen Rahmenbedingungen und – darüber hinaus – natürlichen Ressourcen angewiesen, die sie selbst nicht hervorbringt. Die Annahme, dass der Markt selbst Gerechtigkeit garantieren kann, trifft so nicht zu. Die Geschichte zeigt, dass der technisch-ökonomische Fortschritt ohne soziale Umverteilung zu einer Vertiefung der Einkommens- und Vermögensunterschiede führt.

Die Globalisierungsprozesse der letzten zwanzig Jahre haben die intensive Wechselwirkung von Technik und Wirtschaft noch verstärkt. Durch die Erfindung von Hochleistungscomputern und Internet, die den Nachrichtentransfer in Echtzeit ermöglichen, sind globale Märkte vor allem im Finanzbereich, aber auch für Waren- und Dienstleistungen entstanden. Die Idee des freien Marktes als Mechanismus allgemeiner Wohlstandsförderung führte zudem zu

weit reichenden Deregulierungen. Ulrich Beck hat diesen durch die Politik vorangetriebenen Prozess als „Globalismus“ (Beck 1997, 26 f) bezeichnet, und ihn so von der technisch-ökonomischen Globalisierung unterschieden. Beides schränkt die wirtschaftspolitischen Spielräume vor allem kleinerer Staaten ein. Dies führt – abgesehen von wenigen positiven Beispielen – zu einer wachsenden Kluft in den Einkommen und Vermögen sowohl zwischen Ländern als auch innerhalb einzelner Länder und fördert Kapitalkonzentrationsprozesse sowie die Entstehung von wettbewerbsfeindlichen Oligopolen (Stiglitz 2002, 2003; Gray 2002). Die politische Radikalisierung ist vor allem, wenn auch nicht nur eine Folge der extremen Wohlstandsunterschiede. Dies umso mehr, als den Armen über Film und Fernsehen eine Welt des Überflusses vor Augen geführt wird, ohne ihnen die Hoffnung zu geben, je daran teilzuhaben. Die ökonomische und technische Globalisierung führt so zu einer zutiefst paradoxen und politisch explosiven Situation (I. Gabriel 2004a). Sie kann nur durch einen weltweiten globalen Sozialausgleich effektiv entschärft werden, der die ökonomische Globalisierung durch eine globale soziale Rahmenordnung sozialverträglich macht. Der Vorschlag der Experten-Gruppe von Lissabon (1995), vier globale Sozialverträge abzuschließen, ist weiterhin aktuell. Die Globalisierungsprozesse sollen politisch, kulturell und ökologisch gesteuert werden durch einen Grundbedürfnisvertrag zur Überwindung der absoluten Armut, einen Kulturvertrag zur Förderung von Toleranz durch interkulturelle Kontakte, einen Demokratievertrag zur Vernetzung demokratischer Kräfte und einen Erdvertrag zur Förderung einer ökologisch nachhaltigen Entwicklung. Gegenwärtig zentrieren sich die Bemühungen um eine *global governance* um die in der Generalversammlung der Vereinten Nationen im Herbst 2000 verabschiedeten Millenniumsziele, die eine Halbierung der Armut bis 2015 vorsehen (UNDP 2003).

Doch die technische und ökonomische Kultur stellt darüber hinaus vor eine fundamentale Sinnfrage. Es ist offenkundig, dass angesichts der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen (vor allem der Energieressourcen) eine Globalisierung des westlichen Wirtschafts- und Wohlstandsmodells ebenso wenig möglich ist wie seine unbegrenzte Weiterführung in der Zukunft. Die berechtigten Erwartungen eines Großteils der Weltbevölkerung auf eine substanzielle Verbesserung seines Lebensstandards müssen so enttäuscht werden, es sei denn, es gelingt, eine qualitative an die Stelle einer quantitativen, konsumgüterorientierten Sicht des Wachstums zu setzen. Doch dafür gibt es bisher weder theoretische Konzepte, noch werden aus Mangel an Mut und politischem Willen die Möglichkeiten zur Verbesserung der Umwelt ausreichend genutzt. Die Tragik liegt darin, dass die Wohlstandssteigerungen auf Kosten der Natur und der Mitmenschen letztlich auch für die Begünstigten nicht mehr lebensfördernd sind: Der englische Philosoph J. St. Mill schrieb bereits 1848:

Ich weiß nicht, warum es ein Grund zum Feiern sein soll, wenn ein Mensch, der sowieso schon reicher ist, als irgend jemand sein muß, die Möglichkeit erhält,

den Konsum von Dingen zu verdoppeln, die ihm wenig oder gar kein Vergnügen bereiten, abgesehen davon, daß sie seinen Reichtum repräsentieren. (zit. nach Van Dieren 1995, 42).

Eine an den Menschen und ihren Bedürfnissen orientierte Neuausrichtung des technisch-ökonomischen Fortschritts und eine solidarische Verteilung der Wohlstandsgewinne bilden demnach nicht nur eine elementare Forderung der Gerechtigkeit, sondern tangieren auch die Frage nach Sinn und Zielen des menschlichen Lebens überhaupt. Carl Amery machte in seinem Bestseller „Das Ende der Vorsehung“ (1972) den jüdisch-christlichen Herrschaftsauftrag (Gen 1, 27) für die Umweltzerstörung verantwortlich. Dieser Vorwurf trifft so nicht zu, doch wäre es eine wesentliche Aufgabe der Christen, sich durch ihren Lebensstil und zivilgesellschaftliche Aktivitäten für eine Umgestaltung der gegenwärtigen technisch-ökonomischen Strukturen zu engagieren, die den Kriterien der Nachhaltigkeit besser entspricht.

2.2.2 Die institutionellen Grundlagen: Menschenrechte – Demokratie – Zivilgesellschaft

Die Wende des Jahres 1989 bildete den Auftakt für eine politische Neuordnung Europas nach den „Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit“ (Vertrag von Amsterdam 1997, Art. 6/1). Die Schaffung einer politischen Ordnung, die allen Menschen ein Leben in Frieden und Freiheit ermöglicht, gehört zu den zentralen Idealen der Moderne, für die die soziale Ordnung weder kosmisch noch religiös vorgegeben ist, sondern als Erfindung und Konstrukt der menschlichen Vernunft verstanden wird, das der Kritik und Verbesserung zugänglich ist. Die Gesetze und institutionellen Ordnungen werden nun zum primären Ort der Verwirklichung von Gerechtigkeit. Deren Basis bilden die Menschenrechte, die jedem menschlichen Wesen von Natur aus zukommen, dem Staat vorgegeben sind und die Staatsordnung legitimieren. Ihre geistesgeschichtlichen Wurzeln haben sie im Christentum, seiner Verkündigung der gleichen Würde aller Menschen als Person und der Verpflichtung zur Hilfe für die Notleidenden und Schwächeren. Die Aufklärung übernahm diese humanen Grundanliegen in säkularisierter Form und gab ihnen die institutionelle Form. Die Menschenrechte, vor allem das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit und die demokratischen Partizipationsrechte wurden in den europäischen Staaten im 18. und 19. Jahrhundert politisch-revolutionär gegen die absolutistische Herrschaftsordnung, aber auch gegen die Großkirchen durchgesetzt und bilden seither als Grundrechte die Basis der nationalen Verfassungen. Die Erfahrungen mit den Totalitarismen und die Weltkriege des 20. Jahrhunderts führten zu ihrer Internationalisierung durch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (1948), die in ihrer Präambel die „Freiheit von Furcht und Not“ zum wegweisenden Ideal erhebt.

Die Internationalen Pakte „für bürgerliche und politische Rechte“ und „für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ (1966/1976) machten die Menschenrechte zur Grundlage der internationalen politischen Ordnung. Ihre Einforderung für die sowjetische Einflusszone in den Verträgen von Helsinki 1975 bildete den ersten und rückblickend maßgeblichen Schritt zur Zerstörung der totalitären Regime, da sich die Dissidenten in ihrem Widerstand gegen den Kommunismus auf die Menschenrechte berufen konnten. Der Schutz des Einzelnen vor Übergriffen des Staates, aber auch seine Förderung durch soziale Rechte bilden auch die Grundlage der europäischen Friedensordnung. Die Menschenrechte stellen so national und international das einigende Band dar, das verschiedene weltanschauliche Gruppen im Kampf gegen Unrecht und staatlichen Terror verbindet. Sie sind heute das wichtigste Instrument für eine globale politische Kultur. Angesichts der Infragestellung ihrer Universalität schrieb die Menschenrechtskonferenz von Wien (1993) die „Unteilbarkeit, Interdependenz und universale Geltung der Menschenrechte“ fest.

In den Menschenrechtsdebatten führen die sozialen Menschenrechte, wiewohl Teil aller Menschenrechtserklärungen, gegenüber den Freiheitsrechten bisher ein „Mauerblümchendasein“ (B. Simma). Diese Ungleichgewichtung widerspricht dem internationalen Rechtsbestand der politischen Vernunft, vor allem aber der Menschlichkeit. Die Verwirklichung sowohl von Freiheit als auch von Gerechtigkeit stellt in liberalen Ordnungen freilich eine „Quadratur des Kreises“ dar (Dahrendorf 1992, 8), da solidarische Sozialrechte individuelle Freiheiten beschränken. Eine auf den Freiheitsrechten basierende politische Ordnung kann jedoch – wie die Geschichte zeigt – nur gesichert werden, wenn die materiellen Grundbedürfnisse hinsichtlich Wohnung, Nahrung und menschenwürdige Arbeitsbedingungen erfüllt werden. Die Errichtung stabiler Demokratien in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg war möglich, weil in der sozialen Marktwirtschaft die sozialen Rechte ihren Platz hatten. Diese nationalen Sozialordnungen werden im Zuge der Europäisierung und Globalisierung schrittweise ausgehöhlt.

Dies gefährdet die Demokratie, die auf soziale Chancengleichheit und einen grundsätzlichen Konsens hinsichtlich des Gerechten angewiesen ist. Die Demokratie gerät auch durch die Globalisierung und die damit verbundene Einschränkung der Handlungsspielräume der nationalen Politik unter Druck. Als „Volksherrschaft“ ist sie auf die aktive Partizipation und Mitwirkung der Bürger und Bürgerinnen in Parteien, Interessenvertretungen und Vereinigungen angewiesen. Unter diesen Bedingungen stellt sich die Frage nach der Zukunft der Demokratie in einer zunehmend durch supranationale und internationale Institutionen bestimmten Welt. Die Diskussion um neue Formen der Demokratie auf der europäischen Ebene zeigt die Schwierigkeiten, die mit der Schaffung neuer Großdemokratien verbunden sind, die für Funktionsfähigkeit nicht nur eine europäische Meinungsbildung in Parteien, sondern auch eine entsprechende Öffentlichkeit voraussetzen (I. Gabriel 2002). Zu-

gleich setzt die Demokratie als Regierungsform eine demokratische Kultur und demokratische Einstellungen voraus (Reese-Schäfer 1997, 309–361). Dazu gehört die Bereitschaft, sich an die Gesetze zu halten ebenso, wie jene zum politischen Engagement und – wenn nötig – auch zum politischen Widerstand; weiters die Toleranz gegenüber anderen Meinungen und die Fähigkeit zum konstruktiven Diskurs und zur kooperativen Zusammenarbeit. Für diese ethischen Voraussetzungen ist die Demokratie auf die politische und moralische Erziehung in Familien, Schulen und anderen Institutionen angewiesen, die ihre Wertbasis sichern. Anomie und Beliebigkeit gefährden den demokratischen Willensbildungsprozess (Dahrendorf 1992, 76 ff), da sie ihm die moralische Grundlage entziehen. Dies gilt vor allem auch für postkommunistische Länder, in denen die individuelle Moral und die Bereitschaft zum politischen Engagement unter dem Kommunismus vielfach systematisch zerstört wurden. Menschenrechte und Demokratie als fundamentale Errungenschaften der modernen politischen Kultur stehen so vor einer Vielzahl von Herausforderungen: Dies gilt für die gleichwertige Anerkennung und Umsetzung der sozialen Rechte, die Wahrung und Effektivität der demokratischen Partizipationsrechte unter den Bedingungen der Europäisierung und Globalisierung sowie die Pflege jener individuellen Werthaltungen, die eine funktionierende Demokratie bei ihren Bürgern voraussetzt.

Für die katholische Soziallehre und Sozialethik bilden Menschenrechte und Demokratie zentrale *Topoi* der sozialen Verkündigung und den Ansatzpunkt für die sozialetische Reflexion (Hilpert 2001, Heimbach-Steins 2001, Hoppe 2002). Ihre binnenkirchliche Rezeption gründet in der theologischen Einsicht, dass durch sie die Menschenwürde unter den Bedingungen der Moderne am besten gesichert und verteidigt werden kann. Sie verhelfen „dem Einzelnen wie Gruppen (...), die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten.“ (GS 9). Auf der Basis dieser grundsätzlichen Anerkennung gilt es, die genannten Herausforderungen aufzugreifen. Dies gilt zum Ersten für eine bewusste Förderung der moralischen Grundlagen von Menschenrechten und Demokratie, die beide auf ein lebendiges Wissen um Wert und Würde jedes Menschen, insbesondere der Schwächeren, aber auch der Gegner und Feinde angewiesen sind. Die Schärfung dieses Bewusstseins, die Stärkung der Bereitschaft zum Einsatz für die Rechte der anderen, und die Erziehung zu Wachsamkeit und Widerstand gegen Unrecht sind ein wichtiger christlicher Beitrag zu einer dauerhaften Menschenrechts- und Demokratiekultur. Der christliche Widerstand in den ehemals kommunistischen Ländern auf der Basis der Menschenrechte ist ein inspirierendes Beispiel dafür. Ein weiterer Schwerpunkt sollte der Einsatz für soziale Rechte sein. Die Menschenwürde wird durch einen Mangel an sozialen Rechten ebenso verletzt wie durch die Einschränkung der Freiheitsrechte. Wenn Menschen keine ausreichende materielle Lebensgrundlage haben, dann beschränkt dies wesentlich ihre Möglichkeiten zur gesellschaftlichen und politischen Partizipation. Arbeitslosigkeit, Armut trotz Arbeit (*working poor*) und – damit verbunden – die soziale

Ausgrenzung sind inhuman. Sie zerstören das Selbstwertgefühl der Betroffenen, das die wichtigste Ressource demokratischer Ordnungen darstellt (Rawls 1971, 532 ff), und gefährden den sozialen Frieden. Eine demokratische Gesellschaft setzt voraus, dass sich die Mehrheit der Bürger und Bürgerinnen mit dem Staat (bzw. der Europäischen Union) identifizieren. Ein entschiedener christlicher Einspruch ist auch dort vonnöten, wo die Glaubwürdigkeit der Menschenrechte durch ihre selektive Durchsetzung ausgehöhlt wird. Der Missbrauch als politisches Druckmittel und die Einforderung je nach politischer Opportunität diskreditiert die Menschenrechtsidee und fördert ein öffentliches Unbehagen angesichts der Diskrepanz zwischen Rhetorik und Realität. Der Einsatz für die Weiterentwicklung der Menschenrechte, vor allem hinsichtlich der Klagerechte Einzelner, aber auch die Anklage von Verbrechen gegen die Menschlichkeit wäre ein weiteres Desiderat. Obschon die Kirchen durch ihre Verkündigung wesentlich zur Realisierung der Menschenrechte beitragen sollen und ihre Bedeutung für eine christliche Sozialethik unbestritten ist, verwahrt sich U. Körtner zu Recht gegen ihre theologische Überhöhung (2.5. in diesem Band). Diese Begrenzung einzumahnen, ist ein Gebot der theologischen Redlichkeit. Denn die vollständige Verwirklichung der Menschenrechte ist nicht möglich in einer Welt, die „unter der Sünde“ steht (Röm 3, 9). Sie weisen so letztlich über sich hinaus und enthalten die Hoffnung auf eine vollendete Form menschlicher Gesellschaft, die innerweltlich utopisch ist und nach ihrer Einlösung im *Eschaton* verlangt, wie es in der Apokalypse heißt: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen ...“ (Offb 21,4).

Dies sollte freilich nicht die aktive Teilnahme an jenen zivilgesellschaftlichen Bewegungen beeinträchtigen, die sich mit hoher Professionalität national und international für menschenrechtliche, ökologische und andere humanitäre Anliegen einsetzen. Diese Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und ihr zunehmender politischer Einfluss gelten allgemein als Hoffnungszeichen, die in den letzten Jahrzehnten in großer Zahl gegründet wurden. Dies gilt für Organisationen zur Durchsetzung der Menschenrechte (die bekannteste ist Amnesty International), aber auch humanitäre (Ärzte ohne Grenzen, Frauen ohne Grenzen u. a.) und ökologische Lobbyingorganisationen (Greenpeace, World Life Fund etc.). Als Netzwerk von freiwilligen Vereinigungen, die sich vielfach aus Spenden finanzieren, sind sie der vitale Ausdruck eines universalen Humanismus. Es sollte zum Denken anregen, dass diese Organisationen ähnliche soziale Anliegen wie die Kirchen aus säkular-humanistischer Motivation heraus wahrnehmen und vertreten. Dies gilt für ihre Anwaltschaft gegenüber dem Staat, für die Sensibilisierung der Öffentlichkeit für soziale und ökologische Anliegen, für die Bewusstseinsbildung und die Stärkung des sozialen Zusammenhalts und der Solidarität (Glatz-Schmallegger 2004 dort weitere Literatur). Die Mitarbeit in und Kooperation mit diesen Basisorganisationen könnte für die Kirche einen wichtigen Zugang zur Ge-

sellschaft darstellen. Ein interessantes Beispiel dafür bildet z. B. das von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, einer Einrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz, initiierte „Netzwerk Armut“. In ihm finden sich christliche und nichtchristliche Organisationen zusammen, um auf die neue Armut in unserer Gesellschaft aufmerksam zu machen und neue Wege zu ihrer Beseitigung zu finden. Dieses Netzwerk hat auch große Beachtung bei den Medien gefunden. Eine Initiative „für eine Kultur des Friedens und der Gewaltfreiheit“ ist im Entstehen begriffen. Ähnliche Foren wären auch im Bereich der Ausländerfrage und des Rassismus möglich und sinnvoll.

2.2.3 Die personalen Grundlagen: Die fragile Freiheit des Individuums

Das Fundament der modernen westlichen Kultur ist der einzelne Mensch, seine Freiheit und seine Rechte, seine Vernunft und seine Initiative. Dieser theoretische und praktische Individualismus bildet zugleich die Stärke und die Schwäche westlicher Gesellschaften. Er bietet dem Individuum alle Frei-räume, die – verantwortlich genutzt – zur sozialen Entwicklung beitragen. Er kann jedoch ebenso – wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt – in einen inhumanen Kollektivismus und in „Angst vor der Freiheit“ (Fromm 1960) umschlagen. Moderne Gesellschaften sind durch ein prekäres Gleichgewicht zwischen Freiheit und Sicherheit (Bauman 1999) gekennzeichnet. Diese identitätsbildenden Sicherheiten haben durch die Schwächung der Prä-gekräft von Traditionen, Klassen und konfessionsspezifischen Gruppenmilieus seit den sechziger Jahren stark abgenommen. Der „neue, radikale kulturelle Pluralismus“ (K. Gabriel 1996, 42) ermöglicht es dem Einzelnen, sich von vorgegebenen Lebensformen und moralischen Normen weitgehend zu emanzipieren. Dies vergrößert seine Freiheitsräume und damit die Chance zu einer selbst bestimmten und selbst verantworteten Lebensführung. Die Freiheitsgewinne werden jedoch durch abnehmende soziale Sicherheiten erkaufte. Der Einzelne kann, aber er muss auch zwischen verschiedenen Optionen wählen: „An die Stelle der Qual des Mangels ist die Qual der Wahl getreten.“ (Kaufmann 1993, 25) Der Zwang zur Entscheidung gilt für alle Lebensbereiche. Er betrifft nicht nur moralisch neutrale Bereiche wie die Auswahl von Kleidung und Nahrung (es ist unerheblich, ob jemand österreichische oder chinesische Küche bevorzugt), sondern erstreckt sich auch auf soziale Beziehungen, Werte und Normen sowie religiöse und weltanschauliche Überzeugungen. Die Erosion der dem Einzelnen verbindlich vorgegebenen Traditionen sowie die soziale, berufliche und räumliche Mobilität begünstigen diese Individualisierungsprozesse und treiben sie weiter voran. Das sozial „entbettete“ Individuum kann seine eigene Biographie entwerfen und sie verwirklichen (K. Gabriel 1996, 46). Der Lebensentwurf, aber auch die mit seiner Realisierung verbundenen Erfahrungen des Scheiterns müssen aber auch von ihm verantwortet werden. Dies erfordert ein hohes Maß an physischer und psychischer Belastbarkeit, soziale Netzwerke und tragfähige Wertüberzeugungen. All dies

setzt die Gesellschaft voraus: Sie ist auf Personen angewiesen, die in den vielfältigen ihnen zugemuteten Rollen eigenverantwortlich handeln und Entscheidungen treffen können. Dies gilt für eine demokratische Politik, die beim Einzelnen die Fähigkeit voraussetzt, sich zu informieren, ein politisches Urteil zu bilden und sich gegebenenfalls auch zu engagieren. Im Bereich der Arbeit wird ein hohes Maß an Leistungsbereitschaft und Effizienz erwartet. Und im privaten Leben verlangt der Wandel der Geschlechterrollen Flexibilität ebenso wie innere Stabilität. Es besteht so eine inhärente Spannung zwischen den hohen Anforderungen, die sich an den Einzelnen richten, und seine personale Schwächung durch abnehmende soziale Bezüge und Sicherheiten sowie moralische Wertorientierungen. Dies überfordert vor allem jene, die aufgrund geringerer physischer oder psychischer Belastbarkeit, des Fehlens von sozialen Netzwerken sowie des Mangels an tragfähigen Wertüberzeugungen, aber auch durch Schicksalsschläge diesen gestiegenen Anforderungen nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten gerecht werden können. Das fundamentale Dilemma westlicher Gesellschaften besteht somit in einer Aushöhlung eben jener sozialen Institutionen, die individuelle Verantwortlichkeit und Freiheit erst ermöglichen, wie die kommunitaristische Sozialphilosophie aufgezeigt hat (Honneth 1994). Die Kernfrage ist somit, wie der Einzelne befähigt werden kann, seine persönliche Identität zu finden, seine moralische Integrität zu wahren und dadurch freiheits-, solidaritäts- und beziehungsfähig zu bleiben.

Der Individualismus gründet in der hohen Wertschätzung der Person in den jüdischen und christlichen Traditionen und ist ohne sie nicht verstehbar. Die personale Würde des Einzelnen und seine Entfaltung bilden daher auch die Grundlage der katholischen Sozialethik. Doch eben um dieser Orientierung an der Person und ihrer Würde willen braucht es heute die Rückfrage nach den Bedingungen ihrer konkreten Realisierung. Dies gilt zuerst und vor allem für jene, die durch die Freiheitskultur der Moderne marginalisiert werden. Doch letztlich sind alle nicht nur auf eine materielle, sondern auch auf eine immaterielle Lebensbasis in kulturellen und religiösen Traditionen angewiesen, um ihre Freiheitsräume sinnvoll und verantwortlich nützen zu können. Dazu gehören anerkannte Werte und Normen ebenso wie tragfähige soziale Netzwerke und Bezüge. Primärer Ort dafür ist die Familie, die daher auch als Keimzelle der Gesellschaft bezeichnet wird (Hilpert 1995). Durch sie werden zuallererst soziale Sicherheit vermittelt und Wertüberzeugungen tradiert und eingeübt. Dabei ist die Familie heute ebenso wie andere soziale Institutionen von den gesamtgesellschaftlichen Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen betroffen und daher besonders hohen Anforderungen ausgesetzt. Der für die Zukunft der westlichen Gesellschaft notwendige Erhalt bzw. die Bildung stabiler Familien, die ihrem Auftrag, primäre Orte der menschlichen Zuwendung und der Erziehung der Kinder zu sein, gerecht werden können, bedarf sozialpolitischer Maßnahmen, aber auch eines grundsätzlichen Wandels im sozialen Bewusstsein. Ein traditionelles Familienideal, das seine gei-

stesgeschichtlichen Wurzeln im bürgerlich-romantischen Denken hat und sich in den familiaristischen Zügen der katholischen Soziallehre widerspiegelt, ist unter den gegenwärtigen Bedingungen kaum mehr realisierbar. Die Emanzipation der Frau stellt ein positives Zeichen der Zeit dar (so PT 31–41), nicht nur weil sie Ausdruck der gleichen Würde der Frau ist, sondern auch weil sie zur Förderung der sozialen und politischen Kultur und dem Gemeinwohl in Europa wesentlich beiträgt (I. Gabriel 2004c). Bisher nicht hinreichend reflektiert sind die Folgerungen, die daraus für die Stellung der Frau in der Kirche zu ziehen sind und die sich keineswegs auf die Amtsfrage beschränken lassen. Sie stellt uns jedoch vor die zentrale Frage, wie in der gegenwärtigen soziologisch unumkehrbaren Situation die Stabilität der Familie erhalten werden kann, um den sozialen Zusammenhalt zu gewährleisten und die humane Qualität der Gesellschaft zu sichern. Eine Abkehr von einem einseitig individualistischen Menschenbild ist dafür ebenso gefordert, wie die Hinterfragung der Trennung der Gesellschaft in eine private (zuwendungsorientierte) und öffentliche (leistungsorientierte) Sphäre und eine grundsätzliche Neubestimmung der Zuständigkeiten von Fürsorgeleistungen für Kinder, Alte und Kranke. Diese werden in den Familien vor allem von den Frauen geleistet, was sich jedoch angesichts ihrer zunehmenden Integration in den Arbeitsprozess als zunehmend schwierig erweist (Schnabl 2005).

2.2.4 Die moralischen Grundlagen: Humanismus aus christlicher und säkularer Inspiration

Die in den westlichen Gesellschaften anerkannten Normen, Werte und Vorbilder basieren auf einem humanen Grundkonsens. Die Würde des Menschen als Person gilt als oberster Leitwert und „Zweck an sich“ (Kant). Obwohl dieses Gebot der Humanität in der Realität oft gröblich verletzt wird, wird es im Allgemeinen nicht in Frage gestellt. Trotz einer Vielzahl von Meinungen darüber, was im Einzelfall als human zu gelten hat, bildet es jenen ethischen Maßstab, durch den privates und öffentliches Handeln legitimiert wird. Dieser Konsens stellt zugleich die Brücke zwischen einer säkularen und einer christlichen Ethik dar.

Nach der fast einhelligen Auffassung von Gläubigen und Nicht-Gläubigen ist alles auf der Welt auf den Menschen als ihr Zentrum und ihren Höhepunkt hinzuordnen. (GS 12).

Durch diesen bei seiner Abfassung umstrittenen Schlüsselsatz wird die Kluft überwunden, die seit der Aufklärung zwischen dem katholischen Christentum und dem säkularen (bzw. immanenten) Humanismus bestand. (Ratzinger 1968, 316). Sie polarisierte das europäische Geistesleben seit der Aufklärung und ist auch heute – wie die Debatte um die Präambel der Europäischen Verfassung jüngst zeigte – noch keineswegs beigelegt. In ihr verstehen sich Vertreter des säkularen Humanismus (zu den verschiedenen Varianten vgl. Luik

1998) religionskritisch als Garanten für die Würde des Menschen gegen eine ihn sich selbst entfremdende (christliche) Religion, die als „Opium des Volkes“ (Marx) die wahre menschliche Entfaltung behindert.

Die Terminologie wurde katholischerseits in einer kontroverstheologischen Abgrenzungsbewegung vielfach übernommen. So wurde dem säkular-anthropozentrischen ein christlich-theozentrisches Weltbild entgegengestellt und dem Autonomieanspruch der Moderne die Theonomie des Glaubens. Derartige Antithesen mögen aufgrund historischer Frontstellungen verständlich sein, sie sind jedoch theologisch falsch (Kasper 1987a, 149 f). Gott ist nicht der Gegner des Menschen, sondern sein Schöpfer und Erlöser. Der Ausrichtung des Menschen auf Gott hin entspricht die Zuwendung Gottes zum Menschen. Die göttliche Selbstmitteilung (auch in Geboten) negiert die menschliche Selbstbestimmung nicht, sondern setzt sie frei und sichert sie. Eine Entgegensetzung von Anthropozentrik und Theozentrik, Theonomie und Autonomie halbiert die Botschaft der Offenbarung und beraubt sie ihrer menschlichen und sozialen Relevanz. „Die Streitfrage geht keineswegs um Humanismus oder Christentum. Sie geht um zwei Auffassungen des Humanismus (...).“ (Maritain 1938, 59). In ähnlicher Weise geht der Sozialkatechismus der katholischen Kirche (2004) von einem integralen und solidari-schen Humanismus aus (Compendium 2004, 1–12).

Eine Entgegensetzung ist jedoch auch aus historischen Gründen unzulässig, da der säkulare Humanismus auf eineinhalb Jahrtausenden christlicher Verkündigung und Erziehung aufbaut, in der die Würde des Menschen als erlöstes Geschöpf Gottes, das der Achtung und Liebe wert ist, praktisch bezeugt und theologisch begründet wurde. Die Frage, welches Maß an Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Christentum und Moderne besteht, lässt verschiedene Antworten zu (Taylor 1999). Doch eine Geschichtsdeutung, die die prägende Kraft des Christentums für Europa nicht anerkennt, ist Ausdruck einer säkularistischen Ideologie, die einer Kritik zu unterziehen ist (Habermas 2001, Nagl 2003). Die zentralen Inhalte der Moderne sind auf den Baum des Christentums aufgepfropft (vgl. Röm 11,17) und nur von dieser geistes-geschichtlichen Grundlage daher verständlich.

Ebenso wurden in der Moderne friedensfördernde politische Institutionen erfunden, „neue und bemerkenswerte Konstruktionen, (...) die Bewunderung abverlangen“ (Taylor 2003, 62). Daher kann die Kirche von der Welt auch lernen (GS 44). Damit wird der Deutung der säkularen Moderne als Verfallsgeschichte eine Absage erteilt. Der säkulare Humanismus ist nicht (so Milbank 1990) der große Verzögerer (*great delayer*), der das durch das Christentum angestoßene Schwungrad der Geschichte kurz aufhält, bevor die ungläubige Welt ins Chaos versinkt. Dies widerspricht dem theologischen Grundsatz, dass der Geist durch die „Samen des Wortes“ (*logoi spermatikoi*) auch außerhalb der Kirche wirkt. Die säkulare Moderne stellt jedoch auch nicht – wie ihr eigener Fortschrittsmythos es will – eine lineare Erfolgsgeschichte dar, sondern hat ihre eigene Schuldgeschichte (u. a. die Gräueltaten der Revolu-

tionen, aber auch der Totalitarismen) zu verantworten. Diese Kehrseite der Aufklärung darf weder ausgeblendet noch einem überwundenen religiösen Bewusstsein zugewiesen werden.⁵ Eine realistische Anerkennung der Errungenschaften, aber auch der Tatsache, dass „wir alle unter der Sünde stehen“ (Röm 3,9), könnte die Grundlage für den Dialog zwischen säkularen und christlichen Humanismen bilden, wie ihn Habermas anlässlich der Verleihung des deutschen Friedenspreises gefordert hat (Habermas 2001).

Die philosophische Ethik der Aufklärung und die christliche Ethik stimmen in zentralen moralischen Grundsätzen wie der Verpflichtung auf die Achtung der Person und der Sensibilität für das Leid des anderen überein. Wie Ch. Taylor in seiner Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität zeigte, sind dies die gemeinsamen Kriterien, an denen sich alle Ethikentwürfe orientieren. „Unter den als moralisch anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“ (Taylor 1994, 17). Dies gilt für die Diskursethik von J. Habermas (1991a/b), die Gerechtigkeitsethik von J. Rawls (1971), den „Kommunitarismus“ von M. Walzer (1996) und auch den Pragmatismus von R. Rorty (1997). Die Achtung vor der Würde des anderen als ein verletzliches Wesen soll durch soziale Strukturen und Institutionen gewährleistet werden, die die wechselseitige Anerkennung von Freiheit ermöglichen sollen. Die Individualethik wird hingegen nachgereicht (J. Rawls) oder ganz ausgeblendet (J. Habermas). Hier vertraut man auf die Selbstregeneration der Moral im lebensweltlichen Bereich. C. S. Lewis hat dies mit einer treffenden Metapher veranschaulicht: Während die christliche Ethik ihr Hauptaugenmerk auf die Seetauglichkeit der einzelnen Schiffe legt, geht es der säkularen Sozialethik um die geordnete Flottenformation (Lewis 2001, 71).

Der gegenwärtige Ethikboom als Ausdruck der Moralkrise westlicher Gesellschaften hat im Wesentlichen drei Ursachen. Zum einen macht der technische Fortschritt mit seinen riskanten, ja unkalkulierbaren Folgewirkungen normative Regelungen notwendig. Zum zweiten macht die zunehmende Multikulturalität bisher unhinterfragte Normen fragwürdig und fordert zu ihrer ethischen Reflexion und Begründung heraus. Zum dritten führen Individualisierung und Pluralisierung dazu, dass der Einzelne mehr über die ethischen Grundlagen der eigenen Lebensführung nachdenken muss. Es bedarf daher einer neuen Grammatik des Humanen, über die sich Christen und Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen gemeinsam verständigen müssen, um den humanen Grundkonsens als moralische Grundlage westlicher Gesellschaften zu erhalten.

⁵ So bezeichnet Hobsbawm das 20. Jahrhundert als „Jahrhundert der Religionskriege“ (Hobsbawm 1997, 19) und rechnet damit seine negativen Seiten der Religion zu.

▪ *Der Humanismus und seine Feinde*

Die Humanisierung der politischen Praxis durch Menschenrechte und Demokratie stellt jedoch nur die eine Seite der Moderne dar. Ihre Kehrseite bilden jene antihumanistische Ideen, die die Aufklärung als Gegenbewegung von Anfang an begleiten (Taylor 2003, 76 f). Ihr politischer Ausdruck waren die totalitären Ideologien nationalsozialistischer, faschistischer und marxistisch-leninistischer Prägung, die die humanistischen Ideale im Namen der Nation, der Rasse, des Übermenschen oder einer klassenlosen Gesellschaft verwarfen. Diese „barbarische Rückseite ihres Spiegels“ ist der Aufklärung „aufgrund eines verstockten, sich auf sich selbst versteifenden Rationalismus“ lange Zeit verborgen geblieben (Habermas 1994, 52). Die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts zeigt nicht nur die Fragilität jedes Humanismus, sondern auch die Möglichkeit seiner Perversion durch Menschenverachtung, Intoleranz und Gewalt. Metz hat daher die Frage gestellt, ob nicht „der Mensch für den Menschen endgültig unglaubwürdig geworden, und der Humanismus der Moderne ein für alle mal desavouiert ist (...)“ (Metz 1997, 154). Die Renaissance der Ethik seit den siebziger Jahren und – praktisch gesehen – die beeindruckende Zahl humanitärer Initiativen erlauben kein endgültiges Urteil. Es gibt jedoch durchaus Besorgnis erregende Anzeichen für ein Brüchigwerden des humanen Konsenses.

Zu nennen ist ein populär und zunehmend auch wissenschaftlich verbreiteter *Evolutionismus* (oder Naturalismus). Seine Basis bildet die Uminterpretation der Theorie Darwins (1809–1882) durch H. Spencer (1820–1903) und die Evolutionsbiologie, die den Menschen als stammesgeschichtliches Produkt der Evolution versteht. Ziel dieses Prozesses der Evolution ist die natürliche Selektion, die zur Maximierung der biologischen Gesamtfitness der Gattung führt. Diesen Endzweck verfolgt der Einzelne unbewusst als ein „biologisches Wesen, das in allen seinen Lebensäußerungen an biologische Gesetzmäßigkeiten gebunden bleibt“ (Bayertz 1993, 328). Die empirisch vorfindliche Moral mit ihren Normen, Werten und Regeln wird hier als das Resultat genetisch verankerter Handlungsdispositionen und Freiheit als „kollektive Illusion“ gedeutet (Ruse 1993, 163). Der Fortschritt verwirklicht sich in evolutionären Prozessen, in denen sich der jeweils Stärkere durchsetzt und damit zur Höherentwicklung der menschlichen Gattung beiträgt. Dieser Sozialdarwinismus wird von namhaften Soziobiologen wie E. O. Wilson (1975) vertreten. Der Evolution eignet dieselbe Zwangsläufigkeit, wie sie der Marxismus dem Geschichtsprozess zuschreibt. Der Naturalismus trifft sich aber auch mit dem Konkurrenzdenken einer liberalen Wirtschaftstheorie, für das Selbstausleseprozesse, in denen die Stärkeren überleben (*survival of the fittest*), die Grundlage des wirtschaftlichen Fortschritts bilden. Noch einen Schritt weiter gehen jene Vertreter des Evolutionismus, die als Endziel der Evolution die Entstehung einer höheren Menschenrasse im Sinne von Nietzsches Übermenschen sehen (dazu Midgley 1985). Die Fortschritte der Biologie, Biogenetik

und Hirnforschung zeigen, dass das menschliche Handeln in allen seinen Dimensionen an eine biologische Basis zurückgebunden ist. Doch dies bedeutet nicht, dass es biologisch determiniert ist. Wird die Grundannahme des Evolutionismus bejaht, dann bedeutet dies das Ende der menschlichen Verantwortung und damit auch der Ethik. Aber wer ist der Stärkere und Bessere? – fragte bereits Sokrates seinen Gesprächspartner Kallikles im platonischen Dialog *Gorgias* (482e–483e). Ist es der physisch Stärkere, der Schlauere, der Mächtigere? Diese Fragen, durch die eine evolutionistische Position logisch *ad absurdum* geführt wird, verringern nicht ihre Plausibilität und weite Akzeptanz als Ideologie- und Religionsersatz.

Am radikalsten wird der humane Grundkonsens durch den Anti-Moralismus oder moralischen Nihilismus in der Tradition Nietzsches – dessen Schriften seit einigen Jahrzehnten eine Renaissance erleben – in Frage gestellt. Moralische Werte werden hier unter einen umfassenden psychologischen Motivverdacht gestellt. Aufgrund ihres prinzipiell repressiven Charakters fördern sie die Identität des Einzelnen nicht, sondern zerstören sie. Die ursprüngliche Nihilismuskritik Nietzsches richtete sich gegen das Christentum, dessen Moral der Nächstenliebe und Barmherzigkeit er als Sklavenmoral ablehnte. Dieser Vorwurf der Repressivität wird in der Folge auf jede Form der Moral und Ethik ausgeweitet. Indem er den Sinn der Menschheitsgeschichte in der Entstehung und Entfaltung des Übermenschen sieht, trifft er sich mit einem naturalen Evolutionismus. Wenn es in *Also sprach Zarathustra* heißt: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrund.“ (Nietzsche 1988, 155) – dann erscheint dies als eine bewusst oder unbewußt gewählte Paraphrase des Zitats am Anfang des ersten Teiles dieses Buches steht.

▪ *Die offenen Flanken des säkularen Humanismus*

Der Dialog zwischen christlichem und säkularem Humanismus ist ein Gebot der Stunde. „Dialog ist jedoch nur möglich zwischen Menschen, die sie selbst bleiben und die Wahrheit sagen.“ (A. Camus). Eine derartige Debatte wurde von Habermas (2001) eingemahnt, „um im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“. Und der kanadische Philosoph Ch. Taylor weist dem Christentum die Aufgabe zu, „Einspruch gegen jene Elemente des Liberalismus (zu erheben), durch den die Gewinne der Moderne zu erodieren drohen“ (Taylor 2004, 15). Dieser Einspruch kann jedoch nur wirksam werden, wenn er jenseits eines nostalgischen Konservativismus als intellektuelle Diakonie der Kirchen geleistet wird. Er darf so nicht „eine geheime Hoffnung nähren, dass nach der Erosion (*effondrement*) der gigantischen Erwartungen (*pretentions*) des prometheischen Menschen, nach dem Scheitern und der Ohnmacht der säkularisierten Gesellschaft, man zurückkehren kann zur guten alten Gesellschaft, die direkt durch das göttliche Gesetz geleitet wird“ (Valadier 1987, 33).

Es sind vielmehr die Grenzen einer Weltsicht zu benennen, die den Sinn des Lebens des Einzelnen und der Menschheit im Menschen selbst findet. Der Mensch ist offen, oder – wie Pascal formulierte – der „Mensch überragt den Menschen um ein Unendliches“. Diese Transzendenzverwiesenheit bedeutet Verwiesenheit auf einen Anderen und letztlich auf Gott, was sich im menschlichen Bedürfnis nach Hingabe, Orientierung und Devotion ausdrückt (Fromm 1992, 25). Die säkularen antimodernen Ansätze – am schärfsten Nietzsche – kritisieren dieses Defizit einer immanenten humanen Weltanschauung. Lebenserhaltung und Leidminderung taugen nicht als höchstes Ziel des Menschen. Dieses muss außerhalb seiner selbst liegen, sei es in der Menschheit, der ideal-gerechten klassenlosen Gesellschaft, im Übermensch oder in der Hingabe für das Volk. Die frühen Aufklärer glaubten ebenso wie Marx an die Neuschaffung des Menschen durch den Menschen und eine innerweltliche Vollendung der Menschheit. Diese Erwartungen erscheinen heute als hoffnungslos antiquiert. Doch was bleibt, um das Vakuum zu füllen? Dies ist die zentrale Frage nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Zukunft der Gesellschaft.

Der materielle Wohlstand, so sehr er in sich wünschenswert ist, lässt die Frage nach den Lebens- und Zukunftsperspektiven unbeantwortet. Nutzenkalküle als oberste Lebensmaxime können nicht befriedigen. O. Höffe spricht von einem "hedonistischen Paradoxon" (Höffe 1979, 133), da Glück nicht durch Konsum erlangt werden kann, sondern nur durch eine sinnvolle Lebensführung und den Einsatz für Andere. Der Verlust von Traditionen führt zu einer mentalen Entwurzelung, worauf die französische Philosophin S. Weil in ihrem Buch mit dem programmatischen Titel *Einwurzelung, l'Enracinement* (1949), hingewiesen hat. Denn erst von den kulturellen und religiösen Traditionen her wird die (eigene und kollektive) Gegenwart verständlich und diese geben damit auch Orientierungen für die Zukunft. Dies ist das Gegenteil eines beharrenden Traditionalismus, der Tradition im Singular nicht im Plural begreift. Weiters haben die Ereignisse um den Tod von Johannes Paul II. gezeigt, wie sehr die Tabuisierung von Leiden und Tod wesentliche menschliche Erfahrungen ausblendet und zentrale Fragen unbeantwortet lässt. Dieser Mangel an verbindlichen Deutungen elementarer Lebensstatsachen, wie Leiden, Tod und Schuld hinterlässt eine spürbare Leere. Indem der immanente Humanismus die Polarität von Leben und Tod zugunsten des Lebens auflöst, verliert dieses seine Spannung und sein Ziel. Der christliche Glaube daran, dass durch den Tod hindurch das Leben neu erschaffen wird, relativiert das Leben – und gibt ihm zugleich seinen eigentlichen Sinn, indem er eine einseitige Fixierung auf das Diesseits überwindet.

Der christliche Humanismus vermittelt so eine integrale Lebensdeutung, die alle Dimensionen menschlicher Existenz umfasst, einschließlich der Erfahrungen der Angst, des Leides und der Schuld – der eigenen und jener der anderen –, und der auch noch angesichts der Gewissheit und Endgültigkeit des Todes und der unheimlichen Macht des Bösen Hoffnungsperspektiven ver-

mitteln kann. Die totalitären Regime haben die Zerbrechlichkeit des Menschen in physischer und moralischer Hinsicht ebenso gezeigt, wie die „finsternen Kräfte des menschlichen Herzens“ und „die geheimnisvolle Gegenwart des Bösen im Herzen der Geschichte“ (Ladrière 1993, 62), die sich nicht immanent auflösen lassen. Diese dichte Deutung menschlicher Existenz kann ein immanenter Humanismus ebenso wenig ersetzen wie Verfassungstexte heiligen Schriften – ohne dass sie gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Die Fortschrittsphilosophie stellt eine säkulare Form des christlichen Glaubens an die Vollendung der Welt dar (Löwith 1953). Als immanente Eschatologie erschien sie angesichts der gigantischen technischen Fortschritte, die gleichsam ihren sichtbaren Wahrheitsbeweis bildeten, plausibel. Hand in Hand damit ging eine Relativierung der Ethik, da das erwartete gute Ende durch den Geschichtsprozess selbst eintreten sollte. Die Fortschrittsideologie bedurfte so des Menschen als moralisches Subjekt nicht. Dies war offenkundig der Fall im Marxismus, findet sich aber ebenso in einer evolutionistischen Konzeption. Für das Christentum bildet die Geschichte einen offenen Raum, in dem das Gute, aber auch das Böse in der menschlichen Verantwortung liegt, und in der sich der Mensch, gestützt und getragen durch das „Gesetz und die Gnade“ (Thomas v. A., STh Proem I–II q 90), zu bewähren hat. Sie ist keine Geschichte linearen Fortschritts (obwohl es Fortschritte gibt), sondern trägt auch die Möglichkeit einer negativen Zuspitzung, eines apokalyptischen Endes, in sich. Die Geschichte steht so zwar unter dem Zeichen der Gnade, aber sie ist ebenso wie das menschliche Leben zugleich vorläufig, unvollendet, bedroht und fragmentarisch.

Das Schwinden des Fortschrittsglaubens führt zudem zu einem Besorgnis erregenden Defizit an Zukunftsvisionen und Utopien. „Die Philosophie (hat) heute weniger mit der idealistischen Verklärung einer erlösungsbedürftigen Realität (zu tun) als vielmehr mit der Indifferenz gegenüber einer empiristisch eingeebneten, normativ taub gewordenen Welt.“ (Habermas 1994, 58). Gegen diesen perspektivlosen Positivismus bedarf es der „Vision einer großen Gottesgerechtigkeit“ (Metz) ebenso wie konkreter und geduldiger Explorationen, wie diese Vision heute umgesetzt werden könnte.

Die größere Tiefendimension des christlichen Humanismus, der seine Wurzeln im Geheimnis des dreifaltigen Gottes hat, führt nicht notwendig dazu, dass diese Fülle auch konkret realisiert wird. So bleibt das Tun letzter Prüfstein des Glaubens: „Und wer an einem Wettkampf teilnimmt, erhält den Siegeskranz nur, wenn er nach den Regeln kämpft.“ (2 Tim 2,5).

3. Biblisch-theologische Grundlagen

Dieser Abschnitt soll einen Überblick über sozioethisch relevante und wirkungsgeschichtlich bedeutsame Grundmotive und -intentionen biblischer Texte geben. Es kann dabei nicht um eine Darstellung exegetischer Einzelergebnisse gehen, sondern das Ziel ist, einen Raster für eine an der Bibel orientierte theologische Sozialethik zu erstellen (vgl. die Untersuchungen von Otto 1994, Merklein 1978, Schrage 1982). Nicht behandelt werden sollen die komplexen Fragen einer biblischen Hermeneutik (vgl. dazu Körtner 1994, Heimbach-Steins 2004 mit weiterer Literatur).

3.1 Gottebenbildlichkeit und Verantwortung

Die Schöpfungs- und Sündenfallerzählungen in Gen 1–4 enthalten eine Anthropologie und Kosmologie *in nuce*. Sie sind redaktionell der Geschichte Gottes mit Israel vorangestellt und vermitteln den aus dieser Geschichte gewonnenen Extrakt an universal gültigen Einsichten über den Menschen, sein Verhältnis zu Gott und seine Stellung in der Welt. Zentral für die Texte ist das Spannungsverhältnis zwischen einer Schöpfung, wie sie nach dem Willen Gottes sein sollte, und der faktischen Realität, wie sie vom Menschen nach dem Sündenfall (wie immer dieser zu deuten ist) erfahren wird. Im Schöpfungsbericht (Gen 1–2) sind zwei Erzählstränge miteinander verwoben. Der jüngere, priesterschriftliche (aus dem 6. Jhd. v. Chr.) schildert die Schöpfung als Sechstageswerk Gottes, dessen Höhepunkt die Erschaffung des Menschen ist, der nach Gen 1, 27 f eine Sonderstellung unter den Geschöpfen einnimmt: Er ist *Abbild* Gottes, ihm *ähnlich*, was bedeutet, dass er in einer besonderen Beziehung zu Gott steht. Er ist jenes Geschöpf, das Gott *entspricht*, d.h. mit dem er und das mit ihm in Kommunikation und Gemeinschaft treten kann, d.h. gottfähig ist. Aus dieser Gottesebenbildlichkeit werden die grundlegenden humanen Wesensmerkmale abgeleitet: schöpferische Vernunft, freier Wille und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, sowie die Verantwortlichkeit gegenüber dem Nächsten und der Schöpfung. Der hebräische Begriff für Abbild – *sälām* – ist äußerst ausdrucksstark. Der Mensch *re-präsentiert* für den Mitmenschen Gott selbst, wie die auf dem Stadtplatz aufgestellte Statue des Herrschers (*sälām*) diesen nach altorientalischem Verständnis präsent setzt (Westermann 1974, 209 ff). Er ist gleichsam Denkmal Gottes in der Welt. Diese – letztlich unauslotbare – Wahrheit bildet den Kern des christlichen Universalismus: Jeder Mensch, unabhängig von Rasse, Nation, Klasse oder Geschlecht, ist der Achtung würdig, weil er Gottes Ebenbild ist. Dies bildet den Grund für die – auch durch Schuld – nicht auslöschbare Würde des Menschen. Christologisch zugespitzt findet sich diese Aussage der Repräsentanz Gottes im Menschen im Neuen Testament in der Parabel vom Letzten Gericht (Mt 25, 36–45): Im (leidenden) Mitmenschen ist Christus selbst präsent.

Der geringste Bruder (oder die geringste Schwester) wird so zum Sakrament der Gegenwart Gottes (*sacramentum fratris*) in der Welt. Wer ihm zu Hilfe kommt, dient bewusst oder unbewusst Gott und verwirklicht so seine Bestimmung als Mensch – oder verfehlt sie.

Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau (Gen 1, 27) macht die Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern zum Urbild einer positiv bewerteten menschlichen Sozialität. Es ist nicht gut für den Menschen, allein zu sein (Gen 2, 18), da er des anderen bedarf. Gleichheit und Verschiedenheit bestimmen so das Verhältnis der Menschen zueinander und werden zur ethischen Herausforderung für den Umgang mit dem Anderen und damit Andersartigen. Der Auftrag, „sich die Erde untertan zu machen“ (Gen 1, 28), ermächtigt und verpflichtet Mann und Frau zur Mitwirkung am Werk der Schöpfung (Gen 2, 15), das sich durch die Zeit hin fortsetzt. „Herrschen“ darf nicht im Sinne eines voluntaristischen Herrschaftsverständnisses missverstanden werden, sondern es handelt sich um einen Auftrag zu ordnendem und fürsorglichem Umgang mit der Welt, die der Mensch nach dem Willen Gottes „bebauen und behüten“ soll (Gen 2,15). Dies zeigt die *relecture* im Buch der Weisheit, wonach er „die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit (regieren) und Gericht halten soll in rechter Gesinnung“. (Weish 9, 3).

Die Sündenfallerzählungen im Anschluss an die Schöpfungserzählungen bringen die fundamentale Erfahrung einer Kluft zwischen der (guten) Schöpfung Gottes und einer sozialen Realität zur Sprache, die in ihrer konkreten Erscheinungsform in allen ihren Dimensionen korrumpiert ist. Durch menschliche Schuld ist die Beziehung zu Gott durch Angst und Abwehr (Gen 3, 8) bestimmt, das Geschlechterverhältnis durch Machtansprüche und Begehrlichkeit verzerrt (Gen 3, 16) und das Verhältnis des Menschen zur Natur fundamental gestört, da er dem Ackerboden, der Dornen und Disteln trägt, in mühevoller Arbeit seinen Lebensunterhalt abringen muss (Gen 3, 17). Die Ursünde hat so negative kosmische und gesellschaftliche Folgen, die sich in der Ausbeutung der Natur und des Nächsten (vor allem der Frau) und im Mord am Bruder (Gen 4) zeigen.

Gen 1–4 enthält so die anthropologischen Grundlagen für das Drama der Geschichte, die nach christlichem Verständnis Ort der Kommunikation Gottes mit seinem Volk und letztlich allen Menschen, aber auch Schauplatz der menschlichen Verfehlungen ist. In ihr zeigt sich das Ringen Gottes um den Menschen und das Ringen des Menschen mit Gott, in dem manchmal die guten Möglichkeiten der Schöpfungswirklichkeit zum Durchbruch kommen, sich jedoch ebenso die schlechten durchsetzen. Denn je nachdem, ob das Schwergewicht auf die Korruption des Menschen durch die Sünde oder seine geschöpfliche Anlage zum Guten gelegt wird, ergeben sich unterschiedliche anthropologische Akzentsetzungen einer christlichen Ethik. Je tiefer die Schuld und Schuldverwobenheit des Einzelnen von einer Epoche oder einer theologischen Richtung erfahren wurde, umso größer ist naturgemäß das

Gewicht, das sie auf die Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Sünde legt, umso geringer dieses Sündenbewusstsein (oder je stärker das Erlösungsbewusstsein) ist, umso mehr wird die ursprünglich gute Schöpfungsnatur als bestimmend angesehen.

3.2 Gottes Solidarität und „Option für die Armen“

Zentrales Thema der alttestamentlichen Geschichtsbücher ist die Offenbarung Jahwes als eines Gottes, der sein Volk aus Not und Unterdrückung befreit. Dies ist die grundlegende Aussage der Exoduserzählungen (vgl. Ex 3–15), die an die Befreiung Israels aus „Ägypten, dem Sklavenhaus“ erinnern. Sie bilden das Grunddatum der Geschichte Israels und stellen – neben den Schöpfungserzählungen – den zweiten Eckpfeiler biblischen Glaubens dar, der auch für das christliche Gottesverständnis von bleibender Bedeutung ist. Von der Ursprungsoffenbarung des Exodus her wird Gott als jener erkannt, von dem „die Armen vor Gericht Gerechtigkeit erfahren und die Hilflosen ihr Recht“ (Jes 11, 4), „der den Schwachen aus dem Staub erhebt und den Armen erhöht, der im Schmutz liegt (...)“ (1 Sam 2, 8). In der Parteinahme Gottes für die Machtlosen und Schwachen konkretisiert sich die Gleichheit in der Gottesebenbildlichkeit, da Gott sich besonders jener annimmt, deren Leben, Zukunft und Würde gefährdet sind. Der Dekalog (Ex 20, 2–17; Dtn 5, 6–21), der als Bundesgesetz Israel am Sinai gegeben und von ihm ratifiziert wird, enthält in den beiden Tafeln die Gebote, die die Anerkennung und alleinige Verehrung Jahwes betreffen, und die Gebote, die Leib und Leben des Nächsten schützen sollen. Die Achtung vor den Eltern, dem Eigentum des Nächsten, seinem Leben und seiner Integrität bilden die Grundlage einer Gesetzgebung, die gerade auch die Rechte der Schwachen schützen soll. Dies zeigen die Ausführungsbestimmungen des Dekalogs (Ex 20–23, Dtn 12–26), die für die Zeit überraschend differenzierte Regelungen sowohl für die Rechtsprechung als auch für die Armutsbekämpfung enthalten. Dies sind u. a. die Forderung der Gleichheit vor dem Gesetz (vgl. Dtn 16, 19), die Institution eines Gerichtsverfahrens mit einem Zweiinstanzenzug (Dtn 24, 10 f; 17, 8–13) sowie jene Sozialgesetze, die eine materielle Mindestversorgung von „Witwen, Waisen und Fremden“ als den ärmsten Gruppen der Bevölkerung gewährleisten sollen (vgl. z. B. Dtn 14, 28 f; Dtn 23, 20 f). Das Sabbatgebot ist nicht nur das oberste kultische Gebot, sondern soll allen, unabhängig von ihrem sozialen Status (und auch den Tieren), einen Ruhetag (Dtn 5, 12–15) ermöglichen. Die Institution des Sabbatjahrs fordert die Freilassung der Schuldklaven in jedem siebenten Jahr (Ex 21, 2–11; Lev 25, 1–4; Dtn 15, 12–18), und das Jubeljahr dekretiert einen allgemeinen Schuldenerlass in jedem fünfzigsten Jahr (vgl. Lev 25, 8–17. 23–55). Dies soll die Entstehung von Großgrundbesitz und damit extreme soziale Ungleichheit verhindern. Dem liegt der Glaube zugrunde, dass Gott als Schöpfer der Herr über Grund und Boden ist und ihm daher das Recht zusteht, das Land wieder neu zu ver-

teilen (Dtn 10, 14). Diese Regelungen zeigen (auch wenn sie nie durchgeführt worden sein sollten), dass das biblische Gerechtigkeitsverständnis nicht nur Rechtsbeziehungen zwischen Gleichen im Blick hat, sondern vor allem auf den Schutz der Armen und Schwächeren zielt. Die Solidarität mit den Armen bildet so einen „Grundzug biblischer Ethik, der tief in der Gottesvorstellung verankert ist“ (Crüsemann 1983, 10). Er hat in die katholische Sozialethik und Soziallehre als „vorrangige Option für die Armen“ Eingang gefunden.

Das Wissen des Gläubigen um eine Anerkennung durch Gott, die gerade auch dem Schwachen gilt, hat nicht nur die Gesetzgebung inspiriert, sondern auch ein Bewusstsein eigener Würde entstehen lassen, das Einzelne und Gruppen in der Geschichte dazu ermutigte und befähigte, sich willkürlicher Macht zu widersetzen. M. Walzer hat in „Exodus und Revolution“ (1985) gezeigt, wie die Exoduserzählungen unterdrückte Gruppen zum Widerstand motivierten und in ihnen die Hoffnung auf eine Veränderung ihrer Situation wach hielten. Die Exoduserzählungen waren so durch die Geschichte hindurch ein motivierendes „Gedächtnis eines prophetischen Widerstands gegen ungerechte Herrschaft“ (Da Silva Gorgulho 1995, 160).

Die *alttestamentlichen Propheten* verurteilten Götzendienst und Ausbeutung der Armen gleichermaßen. Ihre radikale Kultkritik wendet sich gegen eine religiöse Praxis, sei es Gebet oder Fasten, die nicht durch eine Praxis der Gerechtigkeit komplementiert wird (vgl. Am 4, 4–6; 5, 21–27; Jes 1, 10–17; 58, 1–14; Jer 7, 1–7). Der Kernsatz dieser prophetischen Kritik „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ wird vom Alten in das Neue Testament übernommen (Hos 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7) und dort zur eigentlichen Grundaussage.

3.3 Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik

Das Neue Testament greift die Inhalte des Alten Testaments auf und zentriert sie neu auf die Person Jesu hin. Die Solidarität Gottes mit und seine Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Sündern (und dies bedeutet letztlich allen Menschen) bilden den Kern seiner Botschaft, wie sie Lukas in der Programmrede zu Beginn seines öffentlichen Wirkens (in Anlehnung an Jes 61) formuliert:

Der Geist des Herrn ruht auf mir; / denn der Herr hat mich gesalbt. / Er hat mich gesandt, / damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde / und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe. (Lk 4,18 f).

Jesus ist der von Gott Gesalbte, der im Geist „den Armen die gute Nachricht“ vom Anbruch der Gottesherrschaft bringt. Diese Ankündigung der Befreiung schließt alle ein, die, aus welchen Gründen immer, in ihrer Existenz bedroht

sind. Eine Lesart, die das Schwergewicht auf die Befreiung von Schuld legt, interpretiert den Text um. Es geht zuerst um die Erlösung von konkreten Übeln, die ihre Wurzel in der Sünde, aber – wie die Wiedergabe des Augenlichts zeigt – auch in einer kosmischen Unheilssituation haben.

Das Neue Testament trennt weder begrifflich noch inhaltlich zwischen Gerechtigkeit und Liebe (ganz verfehlt wäre es, auf diese Weise eine Trennlinie zwischen den beiden Testamenten zu konstruieren, vgl. Dtn 6, 4). Der Gerechtigkeitsbegriff ist hier stark asymmetrisch konnotiert und gleicht sich so dem Liebesbegriff an. Zwischen Gerechtigkeit und Liebe besteht im Allgemeinen ein Ergänzungsverhältnis: Gerechtigkeit stellt sowohl eine Qualität von Personen als auch von Gesetzen, Regeln und Normen dar. Liebe hingegen bezieht sich wesentlich auf Personen. Gerechtigkeit fordert ein allgemeines (und daher normierbares) Verhalten, Liebe hingegen besteht in der Anerkennung des und im Wohlwollen gegenüber dem anderen als Person. Sie ist in dieser Offenheit nicht normierbar, da sie auf das Individuelle gerichtet ist. Eine derartige Unterscheidung zeigt jedoch zugleich, dass das Verhältnis zwischen beiden fließend ist. Ein Gerechtigkeitsverständnis, wonach der Adressat des Rechts oder auch des Handelns der Schwächere und Ohnmächtige ist, nähert sich dem, was Liebe meint. Die Liebe kann so zur treibenden Kraft der Gesetzesbildung werden, auch wenn sie immer einen nicht normierbaren Überschuss enthält. Die Liebe als „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10) liegt so allen konkreten Einzelregelungen voraus. In eben diesem Sinn werden Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12, 28–34; Mt 22, 34–40 par Lk 10, 25 ff) zu zentralen Geboten des Neuen Testaments, an denen „das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Mt 22, 40) hängt. Das Gebot der Liebe zielt darauf, dem Nächsten als Person in seiner konkreten materiellen und existentiellen Not gerecht zu werden, wobei sich in der sprachlichen Spannung zwischen Liebe und Gebot ihr Doppelcharakter zeigt: Liebe kann nicht geboten werden, sondern besteht in der freien Zuwendung zum Nächsten als alter ego, aber sie kann dennoch zur Grundlage einer neuen Ordnung werden. Wie Gott sich in Liebe der Menschen ohne Unterschied annimmt, so sollen diese sich ihres Nächsten annehmen. Liebe (und Gerechtigkeit) werden so (bei den Synoptikern) asymmetrisch im Sinne einer Praxis der Einseitigkeit verstanden, die an der einseitigen Zuwendung Gottes Maß nimmt und wie diese von menschlicher Leistung und Würdigkeit absieht. Sie gilt daher vor allem jenen, die, sei es aufgrund ihrer Stellung oder eigener Schuld, sozial am Rand stehen, wie Kranke, Fremde, Frauen oder Kinder, „Sünder und Zöllner“.

Die Nachahmung Gottes und seiner (einseitigen) Liebe als gnadenhaften Zuwendung zeigt sich sowohl in der Verpflichtung, auch dem Feind zu vergeben (z. B. Mt 18, 23–35; Mt 5, 23 ff), allen, die darum bitten, großzügig zu geben (Mt 5, 40 ff) und die Gastfreundschaft auch gegenüber jenen zu üben, die sie nicht erwidern können (Lk 14, 12–15). Angesichts einer derartigen Ethik der Einseitigkeit stellt sich die Frage, ob ein derartiges Handeln über-

haupt im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, da der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit grundsätzlich auf Wechselseitigkeit angewiesen ist. Diese wird denn auch als das Alltägliche und Normale vorausgesetzt (Mt 5, 46 ff.). Die weiter reichende Verpflichtung zur universalen Liebe weist hingegen in ethisch bisher noch kaum eingeholter Weise über diese „Gerechtigkeit“ hinaus. Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von einer Ökonomie der Gabe, die die Ökonomie des Tausches übersteigt (Ricoeur 1990). Sie soll in zuvorkommender Weise die durch Gewalt, Hass und Feindschaft vergifteten und verkrusteten sozialen Beziehungen aufbrechen und erneuern. Auf die Frage „Wer ist mein Nächster?“, ist daher die schlichte Antwort „Jener, der der Hilfe bedarf.“ (Lk 10, 29) Die Unterscheidung in Freund und Feind, Verwandte und Fremde wird so durch die Universalität einer Verpflichtung zur Liebe aufgehoben, die ihren letzten Grund in der indiskriminierenden Zuwendung Gottes zu allen Menschen hat (Mt 5, 45; Lk 6, 35 f.).

In der Gesetzeskritik Jesu zeigt sich in besonderer Weise diese Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe. In den Berichten über die Übertretung des Sabbatgebots als des alttestamentlichen Grundgesetzes durch Jesus und seine Jünger zeigt sich exemplarisch, dass Gesetze nicht sakrosankt sind. Wenn und insofern sie das Leben behindern, statt es zu fördern, können und sollen sie zum Gegenstand von Kritik werden, denn der „Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27). Dies bedeutet eine Relativierung des absoluten Anspruches von Gesetzen. Der konkrete Mensch, sein Leben und seine Bedürftigkeit werden zur obersten Norm, die als Gebot der Liebe den konkreten Gesetzen und Einzelregelungen vorausliegt und zugleich ihre Quelle und ihr Maßstab ist. Die neuzeitliche Gesetzes- und Traditionskritik, die Gesetze und Institutionen nach ihrem humanen Gehalt beurteilt, hat so biblische Wurzeln.

Ein gesetzeskonformes Verhalten allein wird der zwischenmenschlichen Realität nicht gerecht. Die Antithesen der Bergpredigt fordern daher eine Haltung grundsätzlichen Wohlwollens gegenüber dem Nächsten, die das durch das Gesetz Gebotene übersteigt. Das Zusammenleben wird nicht erst durch Mord vergiftet, sondern bereits durch die Abwertung des Nächsten, durch Unversöhnlichkeit und Begehrlichkeit (Mt 5, 21–25). Der Relativierung der bestehenden Gesetze entspricht so eine Radikalisierung ihrer moralischen Forderungen. Diese eschatologische Moralkritik zeigt sich nicht nur in den Aufforderungen zu unbedingter Vergebung und Hilfeleistung, sondern ebenso in der Relativierung von Besitz und Macht. Das Neue Testament ist in dieser Hinsicht entschieden weniger unbefangen als das Alte. Es geht nicht nur um die sozial gerechte Verteilung der Güter und die Verhinderung des Machtmissbrauchs. Vielmehr drückt sich in ihm eine prinzipielle Skepsis, was die Vereinbarkeit von Gottesliebe und Machtausübung bzw. Besitz betrifft, aus, da sowohl materielle Güter als auch die Herrschaft über andere die Ausrichtung der Menschen auf Gott zerstören und ihre Gottesfähigkeit so versklaven können. „Niemand kann zwei Herren dienen. (...) Ihr könnt nicht beiden dienen,

Gott und dem Mammon.“ (Mt 6, 24) Gefordert wird hier eine radikale Klarstellung der Werthierarchien um der Freiheit willen.

3.4 Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat

Die christlichen Gemeinden standen angesichts der Worte Jesu von Anfang an unter dem Anspruch des Gebotes der Nächstenliebe und der sozialen Gerechtigkeit. Dies zeigen die Berichte über die Einsetzung von Diakonen (Apg 6,1–6), die urchristliche Gütergemeinschaft (Apg 4, 32–35) sowie die Spendensammlung des Paulus für Jerusalem (1 Kor 16, 1–4). Caritas wird dabei zuerst im Binnenraum der Gemeinde geübt, den anderen Menschen gegenüber sollen sich die Christen freundlich, liebenswürdig und hilfsbereit verhalten (Röm 12, 17 f; 1 Petr 2, 12 u. ä.). Die sozialen Unterschiede in der Gemeinde sind durch die Gleichheit in Christus grundsätzlich aufgehoben (Gal 3, 26–28). Dies soll seinen Ausdruck in der Achtung auch vor dem armen Bruder (oder der armen Schwester), den christlichen Zusammenkünften und beim Herrenmahl finden (Jak 2, 1–13). Diese Forderung führt freilich nicht zur Infragestellung rechtlich-institutioneller Ausformungen der Ungleichheit, so vor allem der Sklaverei (1 Kor 7, 20 ff; Phlm). Theologisch-apologetisch wird dies meist als Folge der frühchristlichen Naherwartung gedeutet. Doch abgesehen vom fehlenden politischen Einfluss der (oft verfolgten) christlichen Gemeinden lag eine fundamentale derartige Änderung des sozialen Systems, wie sie die Abschaffung der Sklaverei oder die Gleichstellung der Frau bedeutet hätte, außerhalb des Denkhorizonts der Zeit. Sie zu erwarten, wäre anachronistisch (ausführlich Dassmann 1996, 38 ff).

Die Beziehung der Kirche zum römischen Staat und seinen Rechtsnormen ist komplex. Grundsätzlich gilt, dass die Staats- und Rechtsordnung durch den ihr übergeordneten Herrschaftsanspruch Christi relativiert wird (Joh 18, 36): Dem Kaiser ist zu geben, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört (Mt 22, 21). Die primäre Loyalität der Christen gilt so dem Reich Gottes und seiner Ordnung und nicht dem Reich des Kaisers. Dies zeigt die Übertragung der griechisch-römischen Herrschaftsterminologie (*kyrios, basileia usw.*) auf Christus und sein Reich, sowie auf die Gemeinde als Repräsentanz der Christusherrschaft (Phil 3, 20; 1 Petr 1, 1; 2, 11; Hebr 11, 13). Die Christen sind verpflichtet, die staatlichen Gesetze zu beobachten, da sie Gerechtigkeit und Frieden gewährleisten. Die Anerkennung des Staates aufgrund seiner friedensfördernden Funktion (Röm 13) ist Teil des Liebesgebots, wie der Kontext von Röm 13, 1–7 zeigt (vgl. auch 1 Petr 2, 13–17). Die Loyalität gegenüber dem Staat hat dort ihre Grenze, wo die Forderungen des Gesetzes dem höheren Anspruch des christlichen Glaubens widersprechen. Die Verpflichtung „Gott mehr (zu) gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29) legitimierte, ja forderte den christlichen Widerstand gegen den Staat, wenn dieser unrechtes Handeln verlangt. Wenn der Staat zum totalitären Unrechtsstaat entartet,

also jene absolute Anerkennung fordert, die Gott allein gebührt, dann haben Christen den Gesetzen den Gehorsam zu verweigern. Dies zeigt die Johannesapokalypse (Apk 13). Die beiden idealtypischen christlichen Haltungen gegenüber dem Staat im Neuen Testament sind situationspezifisch zu verstehen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden (Schlier 1956). Die konkreten staatlichen Normen verpflichten solange, als sie nicht mit einem höheren Gebot kollidieren. Dann tritt das christliche Recht, ja die Pflicht zum Widerstand in Kraft. Dies begründet die Verpflichtung der Kirche zu einer wachsam-kritischen Haltung gegenüber dem Staat, seinen Normen und ihrer praktischen Umsetzung in der jeweiligen Zeit.

3.5 Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns

Die Ankündigung der Gottesherrschaft (Mk 1, 15) bildet Inhalt und „Horizont der Botschaft Jesu“ (Merklein 1978), in dessen Person sie sich zeigt und erfüllt. Jesus verkündigt das Reich Gottes. Es ist jedoch in seiner Person auch bereits Gegenwart. Indem sich in ihm die alttestamentlichen messianischen Verheißungen erfüllen, eröffnet er den Geschichtsprozess auf die noch ausstehende verheißene Zukunft hin. War für die Exoduserzählungen die Befreiung Jahwes eine historische Tat, so ist die Reich-Gottes-Botschaft die Ankündigung der Erlösung in der Zukunft, die jedoch bereits angebrochen ist. Die christliche Gemeinde lebt so in der Spannung zwischen Gegenwart und zukünftiger Vollendung.

Dies verdeutlichen die Reich-Gottes-Gleichnisse: Der kleinste Same trägt das Potenzial in sich, zum Baum zu werden, in dem die Vögel des Himmels nisten können (Mk 4, 30 ff; Mt 13, 31 f). Diese eschatologische Ausrichtung, die die Welt von ihrem Ende her begreift, führt zu einem Perspektivenwechsel auch in der christlichen Ethik. Die gegenwärtige Realität wird von ihrer zukünftigen Vollendung her gedeutet. Sie wird nicht zuerst von der individuellen Erlösung des einzelnen Christen her verstanden, sondern als Erwartung einer Neuschöpfung der Welt als Ganzer, ihrer sozialen Zustände und Realitäten. Das Magnifikat als Lobgesang Mariens (Lk 1, 46–55), und vor allem die Seligpreisungen (Lk 1; Mt 5–7), also zentrale Texte des Neuen Testaments, sind Ausdruck einer derartigen Blickumkehr, die gleichzeitig eine Umkehr der sozialen Rangordnungen ist: Die Hungernden werden satt, die Machtlosen werden geehrt, Weinende und Verfolgte werden getröstet und jene, die keine Gewalt anwenden, die barmherzig sind und Frieden stiften, erreichen ihr Ziel. Zum biblischen Glauben gehört so die Erwartung eines „neuen Himmel und eine neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3, 13).

Diese eschatologische Perspektive ist für die Sozialethik insofern bedeutsam, als im Lichte der verheißenen Vollendung die gegenwärtigen Unrechtsstrukturen umso stärker hervortreten. Diese Zukunftsvision wird damit – und hier

liegt ihr dynamisierendes Potenzial – zum Maßstab der bestehenden Sozialordnungen. Sie ist weder quietistische Jenseitsbeschwichtigung, noch Aufruf zu Gewalt und Revolution, sondern Aufforderung, die Welt durch das Zusammenwirken von Gott und Mensch auf diese angekündigte Zukunft hin umzugestalten. Der Glaube an den verheißenen endgültigen Sieg der Gottesherrschaft soll das christliche Handeln leiten, inspirieren und motivieren. Die Vater-Unser-Bitte um das Kommen des Reiches hat demnach keine andere Qualität als die Bitte darum, dass Gottes Wille geschieht. Beide fordern das Handeln heraus und qualifizieren es. Die eschatologische Dimension der neutestamentlichen Botschaft überwindet eine statische Schöpfungsvorstellung orientierte, indem sie eine dynamische und „universale Hoffnungsvision für die Vollendung der Welt als Schöpfung“ bietet (Heimbach-Steins 2004, 88) und so zeigt, dass die Schöpfung dynamisch auf ihre Vollendung ausgerichtet ist, ja „in Geburtswehen liegt“. (Röm 8, 22). Dies kann dem christlichen Handeln jene Dynamik geben, die aus dem Wissen um das Ziel kommt, aber auch eine befreiende Anerkennung der Endlichkeit und Begrenztheit des eigenen Tuns ermöglicht.

4. Katholische Soziallehre: Geschichte und Positionen

4.1 Christlich-soziale Verantwortung: historische Perspektiven

Der Auftrag zur Nächstenliebe und Diakonie wurde in der Geschichte der Kirche je nach den gegebenen Möglichkeiten auf sehr unterschiedliche Art und Weise realisiert. Es lassen sich drei Phasen unterscheiden. In den frühchristlichen Gemeinden ging es vorrangig um die Hilfe für notleidende Gemeindemitglieder und die Überwindung der binnenkirchlichen Armut (Apg 6, 1–7; 1 Kor 16, 1–4; Apg 4, 32–37). Sie war karitativ ausgerichtete „Brüderlichkeitsethik“ (M. Weber). Dies änderte sich in der Zeit des Staatskirchentums. Der politische und soziale Einfluss der Kirche machte nun die Organisation umfassender Hilfswerke für Arme und Kranke möglich. Die dritte Phase beginnt im 19. Jahrhundert. Von da an übernehmen staatliche Wohlfahrtsinstitutionen teilweise jene Aufgaben, die vorher im Bereich der kirchlichen Caritas lagen, und organisieren sie auf gesetzlicher Grundlage neu.

Zur ersten Etappe: Die Christen der frühchristlichen Gemeinden passten sich in ihrer Moral und Ethik im Wesentlichen der hellenistischen Kultur an. Dies zeigen die Tugendtafeln der neutestamentlichen Briefe. Aber auch die patristische Ethik folgt meist der stoischen Populärethik jener Zeit, die ein hohes sittliches Ethos vertrat. Sie setzte aber durchaus neue Akzente. Begriffe wie

Barmherzigkeit, Demut und Nächstenliebe waren der antiken Ethik ebenso fremd, wie die Verpflichtung zur Feindesliebe und der Verzicht auf Vergeltung, zu deren Praxis Klemens von Alexandrien seine Mitchristen eindringlich ermahnt:

Wenn die Heiden von uns hören, dass Gott sagt: Ihr habt keinen Dank zu erwarten, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern ihr habt Dank zu erwarten, wenn ihr eure Feinde liebt und die euch hassen...bewundern sie das Übermaß der Güte. Wenn sie aber sehen, das wir nicht nur die nicht die lieben, die uns hassen, sondern nicht einmal die die uns lieben, verspotten sie und; und folglich wird der Name (Christi) gelästert. (2 Kl 13,4, zit. nach Dassmann 2000, 229).

Neben der Feindesliebe waren die Praxis der Karitas und das Familienethos jene Bereiche, in denen sich die christliche Lebensform von der heidnischen Umwelt am stärksten abhob. Kindesaussetzung, Abtreibung und Scheidung waren (außer in Ausnahmefällen) verboten und die Sorge für die Bedürftigen in der Gemeinde verpflichtend. Diese Bedeutung der Karitas zeigt die Wahl der sieben Diakone für die Jerusalemer Urgemeinde, durch die die Armenfürsorge kirchlich institutionalisiert wurde (Apg 6, 1-6). Die Christen hatten sich nach Matthäus 25, 36 - 43 der Hungernden, Obdachlosen, Fremden, Kranken und Gefangenen anzunehmen. Dies stellte in der antiken Gesellschaft, der karitative Hilfe weitgehend unbekannt war, ein Novum dar und trug wesentlich zur Ausbreitung des Christentums bei. Dies bezeugt Julian Apostata (361-363) in einem Schreiben, in dem er die Heiden dazu auffordert, es den Christen gleich zu tun:

Beachten wir, dass die Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels es waren, die im Verein miteinander die (christliche) Gottlosigkeit am meisten gefördert haben. ...denn es ist eine Schmach, wenn von den Juden nicht ein einziger um Unterstützung nachsuchen muss, während die gottlosen Galiläer neben den ihren auch noch die unsrigen ernähren, die unsrigen aber der Hilfe von unserer Seite offenbar entbehren müssen. (Julian Apostata Ep. 39, zit. nach Dassmann 1996, 109).

Eine Voraussetzung dafür bildete eine andere Art des Umgangs mit materiellen Gütern, die als Gabe Gottes verstanden allen gemeinsam waren. Dies ermöglichte die Errichtung einer gemeindlich organisierten Karitas, die sich der Witwen, Waisen und Armen annahm, Gefangene betreute, Sklaven loskaufte, das Begräbnis für Arme bezahlte, durchreisende und fremde Christen beherbergte, Spendensammlungen für in Not geratene Gemeinden (Apg 11, 17.30). Die zweite Phase umfasst den langen Zeitraum zwischen dem 4. und dem 19. Jahrhundert, in dem die Kirchen des Westens in staatstragender Position (wenn auch nach den Kirchenspaltungen konfessionell geteilt) die wichtigsten Träger karitativer Einrichtungen waren. Die Annahme des Christentums als Staatsreligion im Römischen Reich durch Kaiser Theodosius (380/81)

fürte zu weit reichenden Änderungen. Die Christen stellten nun nicht mehr eine (oft verfolgte) Minderheit in einer heidnischen Umwelt dar, sondern Gesellschaft und Staat standen unter dem Anspruch des christlichen Glaubens. Die damit verbundenen Kompromisse, das Eindringen der Elemente heidnischer Kultur u.a. über den Kaiserkult und die Verweltlichungstendenzen waren einer der Gründe für die Entstehung des Mönchtums, das die Aufgabe prophetischer Kritik in der Kirche übernahm und durch ein Leben entsprechend den evangelischen Idealen, den christlichen Glauben vor einem Substanzverlust zu bewahren (Dassmann 1999b, 155 ff). Die staatstragende Position brachte für die Kirchen neue Einflussmöglichkeiten und wirkte sich sowohl positiv (vor allem im Bereich der Caritas), als auch negativ (vor allem im Bereich der strafrechtlichen Durchsetzung von Rechtgläubigkeit) aus. Im karitativen Bereich führte der kirchliche Einfluss bereits im 4. Jahrhundert zum Aufbau eines gut organisierten Spendenwesens und einer professionellen Caritas in den Städten. So berichtet Johannes Chrysostomus (354-407), dass von der Kirche in Antiochien täglich 3000 Personen (Witwen, Kranke, Fremde) karitativ unterstützt wurden. Je schlechter die Lage wurde, umso mehr wuchsen die kirchlichen Aufgaben. Unter Papst Gregor dem Großen (590-604) versorgte die Kirche die verarmte römische Bevölkerung regelmäßig mit Grundnahrungsmitteln (Dassmann 1999, 230). Die Bischöfe waren nicht nur für die Armenfürsorge, sondern auch für andere soziale Aufgaben, wie den Rechtsschutz von Witwen, Waisen, Sklaven, Asylanten, die Befreiung und Betreuung der Gefangenen, die Sorge für die Bestattung der Toten und die Hilfe für Kranke und Fremde verantwortlich. Es entstanden Fremdenherbergen, ebenso wie die ersten Hospitäler, Alten- und Witwenheime, sowie Häuser für Findelkinder. Die für diese umfassenden sozialen Hilfswerke notwendigen Mittel wurden durch freiwillige Spenden aufgebracht. Die Einmahnung der Hilfe für die Armen und die Verurteilung überflüssigen Besitzes stellen zentrale Topoi in der sozialen Verkündigung der Kirchenväter dar (Hamann 1964, Osborn 1976). Ansatzweise findet auch eine Auseinandersetzung mit der antiken Sozialphilosophie statt. So kritisiert Basilius die Okkupationstheorie des Cicero, um die bestehenden Eigentumsverhältnisse zu legitimieren: Das sei nicht weniger unsinnig, als wenn jene, die zuerst im Theater ankommen, alle Plätze für sich belegen und andere vom Besuch ausschließen könnten (Basilius PG 31, 275 zit. nach Utz 1953, 506).

Im Gegensatz zum sozialen ist der politische Einfluss der Kirche ambivalent. Die Stellung als Reichskirche führte zur Forderung nach strafrechtlicher Verfolgung nicht-orthodoxer Christen (Arianer, Donatisten) und Heiden. Ein Beispiel ist Ambrosius, Bischof von Mailand (374-397), der als erster die Mithilfe staatlicher Behörden bei der Verfolgung von Ketzern forderte. Ebenso verweigerte er jedoch Kaiser Theodosius, als er ein Massaker in Thessaloniki strafflos geschehen ließ, den Zutritt zur Kirche. Intensive soziale Praxis und Paränese verbanden sich so mit unchristlicher Intoleranz in Glaubensfragen, die sich auch der Zwangsmittel des Staates bediente. Dieser hatte freilich

Interesse an der Verfolgung von Ketzern, da die Kircheneinheit als Grundlage der Reichseinheit galt. Diese jahrhundertelange geübte Praxis der Verfolgung Andersdenkender durch die jeweilige Mehrheitskirche stellt bis heute für die (westlichen und östlichen) Kirchen eine schwere geschichtliche Hypothek dar, die ihre Glaubwürdigkeit wesentlich beeinträchtigt.

Im Hochmittelalter wurde Armen- und Krankenfürsorge in großem Umfang von kirchlichen Institutionen, vor allem auch von Orden und geistigen Laienbewegungen geleistet. So gaben Klöster und Bischöfe ein Viertel bis ein Drittel ihrer Einkünfte für die Armenfürsorge aus (Mollat 1984, 42 ff, Geremek 1988, 25). Das Armutsgelübde der im 12. Jahrhundert gegründeten Bettelorden war jedoch bereits Ausdruck einer Lebenssolidarität mit den Armen. Dies galt auch für die großen Armutsbewegungen des Hochmittelalters. Sie waren die christliche Antwort auf eine zunehmende Pauperisierung der Bevölkerung im Zuge der Einführung der Geldwirtschaft, also den so genannten Frühkapitalismus des 13. Jahrhunderts. In ihnen verbanden sich eine Spiritualität der Armut und gelebte soziale Solidarität. Auch in der theologischen Literatur der Zeit, die sich auch sozialen Fragen widmet, finden sich neue Ideen. So reformulierte Thomas von Aquin (1225–1274) die patristische Eigentumslehre auf naturrechtlicher Basis. Da Gott der Eigentümer aller Dinge ist, sind sie dem Naturrecht nach Gemeinschaftseigentum. Die jeweilige konkrete Ausgestaltung der Eigentumsordnung hingegen ist eine menschliche Erfindung, die den jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechen soll. Im Allgemeinen ist hier das Privateigentum aus praktischen Erwägungen vorzuziehen (Thomas v. A., STh II–II, 66, 1 f). Im Politischen verbindet sich die Schöpfungstheologie mit dem hierarchischen Denken der Zeit, das in der bestehenden sozialen Ordnung im Wesentlichen die Widerspiegelung des gottgewollten *Ordo* sieht.

Die Reformation und die folgenden Religionskriege stellen die tief greifendste Zäsur in der Geschichte des westlichen Christentums und des Westens überhaupt dar. Sie zerstörten den innerstaatlichen Frieden in den westeuropäischen Staaten über Jahrhunderte hinweg. Dies führte zur Entstehung einer säkularen politischen Ordnung, deren Gesetze und Normen unabhängig von den die Gesellschaft spaltenden Glaubensüberzeugungen gelten sollten – *etsi Deus non daretur*, als ob es keinen Gott gäbe (H. Grotius).⁶ Die Legitimierung der politischen Ordnung durch die Vernunft und der Ausschluss der Religion (also der christlichen Kirchen) aus dem öffentlichen Raum bildete das Programm der Sozialphilosophie der Aufklärung im 17./18. Jahrhundert (Böckenförde 1976). Der Staat und seine Institutionen werden nicht mehr als von Gott legitimiert verstanden, sondern sie sind Erfindungen der menschlichen Vernunft und basieren auf der willentlichen Einigung der Bürger (Ver-

⁶ Grotius verwendet diese Formel in seinem für das Völkerrecht grundlegenden Werk „*De iure belli ac pacis*“, das 1625 – also während des 30-jährigen Krieges – erschienen ist.

tragstheorie). Sie sind daher auch kritisier- und veränderbar und ihre konkrete Ausformung wird zum Gegenstand menschlicher Verantwortung.

Die Aufklärung forderte dementsprechend, dass sich alle staatlichen (und kirchlichen) Institutionen und Traditionen vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ (Kant) auf ihre Humanität hin befragen lassen müssen. Die neuzeitlichen politischen Leitwerte bilden die Freiheit vor staatlicher Willkür und religiösem Zwang, die Gleichheit vor dem Gesetz und die Solidarität (Brüderlichkeit). Dies führte zur Forderung nach der Abschaffung feudaler Privilegien, auch jener der Kirchen. Wenn auch die Veränderbarkeit der sozialen Ordnung im jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken grundgelegt ist (Weber 1988, 5), so standen die Kirchen doch den Entwicklungen vor allem defensiv und ablehnend gegenüber. Die gewaltigen Transformationsprozesse in Politik, Wirtschaft und Weltanschauung, die zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert in Europa stattfanden, fanden so zum Nachteil beider Seiten weitgehend ohne ihre kritisch-unterscheidende Begleitung statt. Diese intellektuelle Selbstisolierung hatte – verbunden mit einem religions- und kirchenfeindlichen Klima – eine zunehmende Marginalisierung der Kirche zur Folge. Die fehlgeschlagene Begegnung mit dem Liberalismus, der das Denken im Westen von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bestimmte und mit seiner Forderung nach maximaler Freiheit in allen Lebensbereichen schrittweise revolutionierte, wirkt bis heute negativ nach (Steinfeld 1994). Sein politisches Ziel bildete die Durchsetzung verfassungsmäßig garantierter Freiheits- und Partizipationsrechte, die im 19. Jahrhundert in Westeuropa als Grundrechte in die Verfassungen Eingang fanden. Dies galt vor allem auch für das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit, sowie das Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit, die von der katholischen Kirche – aber keineswegs nur von ihr – abgelehnt wurden, weil sie die nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 mühsam aufgebauten Staatskirchentümer bedrohten.

Wirtschaftlich waren die Produktionsfreiheit (gegen Zunftwesen und staatliche Gewerberegulungen) und die Freiheit des Handels (gegen Handelsbeschränkungen und Zölle) die beiden Pfeiler des liberalen Programms. Der „Wohlstand der Nationen“ (so der Titel des Grundlagenwerks von Adam Smith von 1776) sollte das Resultat freien Wettbewerbs aufgrund des Eigeninteresses der Gewerbetreibenden und des Handels sein. Diese liberale Wirtschaftsordnung setzte, wie Weber in seinem Werk „Die Protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ zeigte (Weber 1988), weit reichende Mentalitätsänderungen voraus. Das neuzeitliche Individuum verstand sich vor allem „als Arbeiter und Besitzer“ (Baruzzi 1993, 56), und es kam zu einer wesentlichen Änderung der Haltung gegenüber den Armen. Angesichts eines Arbeitsethos, für das Arbeit die menschliche Grundpflicht darstellte, wurde der Müßiggang zum schlimmsten Laster. Die Armut wurde so seit Beginn des 16. Jahrhunderts „als ein Aspekt des Bösen“ betrachtet, als „Folge von Sünde und Strafe für persönliche Verfehlung“ (Mollat 1984, 271). Die allge-

meine Arbeitspflicht führte zur Ausgrenzung und Verurteilung jener, die keine Arbeit hatten, und Wohltätigkeit erschien nun als Förderung des Lasters. Weltanschaulich war der kontinentaleuropäische (anders als der angelsächsische) Liberalismus antikirchlich und antireligiös. Die Kirchen stellen für seinen deistischen Fortschrittsglauben überholte und rückständige Institutionen dar, und die Religion wurde als bestenfalls gut fürs Volk diskreditiert. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion“, – schreibt Goethe in seinen Aphorismen und bringt damit das prinzipiell religionsverachtende Denken einer ganzen Epoche auf den Punkt (Goethe o. J., 381).

Als Gegenspieler des Liberalismus trat ab Mitte des 19. Jahrhunderts der Marxismus auf. Marx lehnte die bürgerlichen Freiheitsrechte und demokratischen Partizipationsrechte ab. Vor allem aber wandte er sich gegen die Wirtschaftsfreiheit angesichts des offenkundigen Scheiterns der liberalen Ideen im Hinblick auf die soziale Gerechtigkeit. Die unsichtbare Hand des Marktes hatte nicht zum verheißenen Wohlstand geführt. Der durch die industrielle Revolution und die liberale Wirtschaftsdoktrin beschleunigte Zerfall der ständisch geprägten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen hatte im 19. Jahrhundert vielmehr zur Verarmung und sozialen Entwurzelung großer Teile der Bevölkerung geführt, die nun als Lohnarbeiter unter menschenunwürdigen Bedingungen arbeiteten und Krankheit und Arbeitslosigkeit schutzlos ausgeliefert waren. Das Elend dieses städtischen Industrieproletariats, das vom wachsenden Wohlstand ausgeschlossen war, bildet das soziale Problem des 19. Jahrhunderts. Mit seinem Vernunft- und Fortschrittsoptimismus steht Marx in der Tradition der Aufklärung: Das freie Individuum steht nun nicht am Anfang, sondern am Ende eines Geschichtsprozesses, dessen materialistische Grunddynamik durch den Wandel der Eigentums- und Produktionsverhältnisse in Gang gehalten wird. Die innergeschichtliche Vollendung – eine säkularisierte christliche Eschatologie – bringt den endgültigen Sieg der Ausgebeuteten über ihre Ausbeuter. In der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft werden die materiellen Bedürfnisse und Lebenschancen aller adäquat befriedigt. Dieses „Ende der Geschichte“ ist bei Marx nicht Resultat der Gnade, sondern einer gewaltsamen Revolution, die in der gegenwärtigen Endzeit die Geschichte mit wissenschaftlicher Notwendigkeit zu ihrem definitiven guten Ende bringen wird. Die Enteignung des Bürgertums als Expropriation der Expropriateure bildet das Mittel zur Erreichung dieses Ziels. Weltanschaulich lehnt der Marxismus als Materialismus die bestehende Moral, die Gesetze und Religion als Überbau ab, da sie die Interessen der Herrschenden widerspiegeln. Religion bedeute Selbstentfremdung des Menschen. Als illusionsproduzierende Droge („Opium des Volkes“), die einem menschenverachtenden Quietismus Vorschub leiste, würde sie durch die Verbesserung der sozialen Verhältnisse überflüssig werden. Diese radikale Religionskritik wurde in Lenins Sowjetimperium zum militanten Staatsatheismus und zur größten Christenverfolgung seit der Antike.

Der große Aufklärer Voltaire hatte der katholischen Kirche sein *ecrasez l'infame* entgegengeschleudert. Die Verfolgungen in und nach der Französischen Revolution führten in den meisten Ländern Europas (eine Ausnahme bildeten Österreich, Bayern und Ungarn) zum Verlust der kirchlichen Güter und zum Zusammenbruch der Administration und Theologie. Dieses Trauma war ein Grund für die zunehmende gesellschaftliche und intellektuelle Selbstisolation der katholischen Kirche. Während es im 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts eine intellektuelle Auseinandersetzung mit der Moderne gab (Aubert 1985, 82 ff) – im Jahre 1797 hatte Pius VII. sogar eine aufsehenerregende Stellungnahme zugunsten der Demokratie abgegeben – verfolgten die Päpste Gregor XVI. (1831–46) und Pius IX. (1846–78) einen strikt antimodernistischen Kurs. Die katholische Kirche sollte zu einem Bollwerk gegen die Moderne werden, denn „nur eine monolithische Kirche (könne) die große Auseinandersetzung mit dem ‚Zeitgeist‘, mit Liberalismus, Rationalismus und Atheismus bestehen“ (Aubert 1985, 134). Mit „imponierendem Trotz“ wurden so „Inseln der Immunität gegen den Geist der Moderne“ gebaut (Berger 1980, 21 f). Sozialethisch herrschte in dieser Zeit ein Konservativismus vor – ein Hauptvertreter war Adam Müller (1779–1829) –, der sein Gedankengut aus der Romantik schöpfte und für eine Rückkehr zur vorrevolutionären Ordnung, bzw. für einen korporativen Ständestaat eintrat (Langner 1998, 21–153). Im sozial-karitativen Bereich zeugt eine Vielzahl von Initiativen und die (vor allem weiblichen) Ordensgründungen für die Vitalität des sozialen Engagements. Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten christlich-sozialen Bewegungen. Von Anfang an gab es zwei Strömungen: die sozial-romantische Richtung, die besonders stark in Österreich vertreten war. Ihr Hauptvertreter war F. v. Vogelsang (1818–1890). Das Leitbild war eine ständisch organisierte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Der Liberalismus in allen seinen Formen wurde abgelehnt. Die Vertreter der sozialrealistischen Richtung traten hingegen für gesetzliche Sozialreformen ein und stellten sich so auf den Boden des bestehenden Wirtschaftssystems. Im Folgenden sollen die drei Etappen der katholischen Sozialverkündigung dargestellt werden. Die Soziallehre von Leo XIII. (1878–1903) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil stand thematisch im Zeichen der kritischen Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und Marxismus. Die zweite Phase bildet die Zeit um das Konzil. Die Konzilsdokumente gehen von einer theologisch fundierten Anthropologie aus, die der Geschichtlichkeit des Menschen und der Kirche Rechnung trägt. Die Sozialverkündigung Johannes Pauls II. baut auf diesen Dokumenten auf. Aufgrund der anderen gesellschaftspolitischen Akzente und des christologischen Ansatzes soll sie eigens behandelt werden. Abschließend soll die Frage nach dem Verhältnis von ortskirchlicher und gesamtkirchlicher Sozialverkündigung gestellt werden.

4.2 Zwischen den Ideologien: Von *Rerum novarum* bis zum Zweiten Vatikanum

Der Beginn der katholischen Soziallehre wird im Allgemeinen mit Leo XIII. und der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) angesetzt, der wirkungsgeschichtlich wohl einflussreichsten Sozialenzyklika. In ihr findet sich im Gegensatz zu früheren päpstlichen Stellungnahmen erstmals eine systematische Auseinandersetzung mit der liberalen Wirtschaftsordnung und der Arbeiterfrage als dem drängendsten sozialen Problem der Zeit. Die Grundlagen dafür wurden durch das praktische Engagement von christlich-sozialen Gruppen geschaffen, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sowohl theoretisch als auch praktisch intensiv mit sozialen Fragen beschäftigt hatten (Langner 1998, 154 ff). Auf dieser Basis forderten die katholischen Verbände, Studienkreise (wie die Union catholique de Fribourg und der Kreis um Bischof Emmanuel v. Ketteler) und vor allem die christlich-sozialen Parteien (Deutschland 1871, Österreich 1889; vgl. Becker 1995) eine Stellungnahme des päpstlichen Lehramts, um soziale Positionen zu klären und das eigene Engagement binnenkirchlich zu legitimieren. Der soziale und politische Katholizismus⁷ hatte im 19. und 20. Jahrhundert in den mehrheitlich katholischen Ländern wesentlichen Einfluss auf die Sozial- und Gesellschaftspolitik.

In *Rerum novarum* wird die defensive Haltung gegenüber der liberalen Wirtschaftsordnung durch eine differenzierte Sichtweise überwunden. Die Enzyklika war Teil des „großen Weltentwurfs“ (Köhler 1985, 23) des Papstes, der auf der Grundlage der thomistisch-naturrechtlichen Ethik⁸ die gesellschaftliche Einheit wieder herstellen sollte. Obwohl nicht als eigenes Weltanschauungssystem „jenseits von Marxismus und Kapitalismus“ konzipiert, gab die Enzyklika eine einheitliche Ausrichtung vor, die binnenkirchlich ein hohes Maß an Geschlossenheit garantierte. Ihr Ziel ist eine ideologiekritische Analyse des Marxismus und Liberalismus anhand von fünf Themenbereichen: sozio-ökonomischer Wandel, Fragen des Eigentumsrechts, die Ordnungsaufgabe des Staates im Bereich der Wirtschaft, die Rechte der Lohnarbeiter und die Rolle der individuellen und sozialen Moral. *Rerum novarum* beginnt mit einer scharfen Kritik an der sozialen Lage der Industriearbeiter, die unter „sklavenähnlichen“ Bedingungen leben, während „das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft“ ist (RN 1). Die Ursache dafür sind die modernen Verhältnisse (*rerum novarum*), die zur Zerstörung der traditionellen Wirtschaftsordnung führten. Im Folgenden wird eine Kritik marxistischer und liberaler Positionen unternommen. Die vom Marxismus geforderte Abschaffung des Privateigentums würde äußerst negative soziale Konsequenzen

⁷ Der Begriff kommt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf und kennzeichnet neue gesellschaftliche Formen kirchlichen Sozialengagements durch aktive Laienbewegungen unter Leitung des Lehramts, vgl. Köhler 1985.

⁸ Sie wurde durch die Enzyklika *Aeterni patris* (1879) gleichsam zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche.

vor allem für die Arbeiter selbst haben und zum „Versiegen der Quellen des Wohlstands“ führen (RN 12). Da Kapital und Arbeit aufeinander angewiesen sind, wird der Klassenkampf abgelehnt (RN 15). Der Laissez-faire-Kapitalismus wird kritisiert, da es Aufgabe des Staates sei zugunsten der Schwächeren, und hier vor allem der Arbeiter, einzugreifen. Gefordert werden gesetzlich festgelegte Arbeitszeiten, vor allem für Frauen und Kinder, gerechte, d. h. existenzsichernde Löhne (RN 33–35) und menschenwürdige Arbeitsbedingungen (RN 36–44). Die politische Durchsetzung dieser Forderungen sei Sache der Gewerkschaften, deren Recht auf Vereinigungsfreiheit der Staat anzuerkennen habe (RN 42). Die moralische Grundlage dafür zu schaffen, sei Aufgabe der Kirche (RN 13–20). Dieses Programm des Sozialkatholizismus bildete die Basis für eine große Zahl von katholisch-sozialen Bewegungen und Verbänden in Westeuropa und den USA, die das politische und gesellschaftliche Leben in der Folge entscheidend mitgestalteten.

In seinen Stellungnahmen zu Demokratie und Menschenrechten hält Leo XIII. im Wesentlichen an der Idee eines katholischen Staates fest. Die säkulare politische Ordnung wird als kleineres Übel lediglich dann akzeptiert, wenn eine christliche Staatsordnung nicht durchsetzbar ist. Diese pragmatische Akkomodation schuf innerkirchlich die Basis für das politische Engagement der christlich-sozialen Parteien. Sie führte jedoch zu jener zwiespältigen Haltung des Katholizismus gegenüber den demokratischen Institutionen und zu einem „gebrochenen Verhältnis zur liberal-bürgerlichen Gesellschaft“ (Köhler 1985, 202) und schwächte so den katholischen Widerstand gegenüber den Diktaturen.

Die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), deren Entwurf vom deutschen Sozialethiker Nell-Breuning (1890–1991) stammt, entstand im Gefolge der Weltwirtschaftskrise von 1929 mit ihren verheerenden Folgen für die Arbeiterschaft und die europäischen Gesellschaften insgesamt. Arbeitslosigkeit und Massenelend zersetzten das vom Ersten Weltkrieg bereits stark geschwächte gesellschaftliche Gefüge. Die Machtergreifung kommunistischer (in Russland 1917), faschistischer (in Italien 1925) und nationalsozialistischer Parteien (in Deutschland 1933), Bürgerkriege, Terror und Verfolgungen Andersdenkender bestimmten das politische Leben der Zwischenkriegszeit. Innerkirchlich kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen jenen, die den Kapitalismus als nicht reformfähig und prinzipiell unchristlich ablehnten (vor allem die so genannten Wiener Richtungen um Anton Orel), und jenen, die Verbesserungen über Sozialgesetze zu erreichen suchten. Vor diesem Zeithintergrund formuliert *Quadragesimo anno* eine scharfe Kritik am Kapitalismus, den sie als „ein System von tragischer und grausamer Härte“ (QA 109) bezeichnet, das den Sieg des „Stärkeren, d. i. allzu oft des Gewalttätigeren und Gewissenloseren“ begünstige (QA 105). Eine „grundsätzlich zügellose Konkurrenzfreiheit“ vertiefte die Klassengegensätze, so dass „wenigen Überreichen eine unübersehbare Masse von Eigentumslosen“ gegenüberstehe (QA 58). Die Enzyklika fordert daher eine Kartellgesetzgebung

zur Wettbewerbsregelung (QA 110), sowie höhere Löhne durch Gewinnbeteiligung und Arbeitermitbestimmung, die zu einer „Entproletarisierung des Proletariats“ (QA 59–63) beitragen soll. Aufgabe des Staates sei es, jene öffentlichen Güter zu garantieren, die „ohne Gefährdung des Gemeinwohls nicht in Privathänden sein können“ (QA 114). In ihrer Bewertung des Sozialismus differenziert *Quadragesimo anno* zwischen der gemäßigten Variante (QA 117; 120), die „eine bemerkenswerte Annäherung an die Postulate einer christlichen Sozialreform“ enthält (QA 113), also der Sozialdemokratie, und dem Kommunismus, der „Trümmer und Verwüstungen in dem ungeheuren Ländergebiet von Osteuropa“ zurückgelassen hat. Beide seien zwar weltanschaulich von Christen abzulehnen, doch noch härter ist der „Leichtsinn jener zu verurteilen, die um all dies unbekümmert Zustände weiter bestehen lassen, die den fruchtbaren Nährboden berechtigter Unzufriedenheit abgeben und so der angestrebten Weltrevolution Schrittmacherdienste leisten“ (QA 112).

Quadragesimo anno legte als einzige Enzyklika ein eigenständiges gesellschaftspolitisches und politisches Leitbild „jenseits von Kapitalismus und Marxismus“ vor. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollen in einer berufsständischen Ordnung zusammenarbeiten, in der der Klassenkampf überwunden wird. Das Modell der Sozialpartnerschaft, das in Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg den sozialen Frieden über lange Zeit garantierte, stellt eine Konkretisierung dieser Idee dar. In den dreißiger Jahren hatte der Vorschlag jedoch verhängnisvolle politische Folgen: Obwohl der faschistische Korporatismus in der Enzyklika scharf kritisiert wird (QA 91 f), legitimierten in der Folge die italienische, aber auch die österreichische Politik ihre Maßnahmen mit der päpstlichen Enzyklika. So schreibt Nell-Breuning bitter: „Die Enzyklika des Subsidiaritätsprinzips ist vom Totalitarismus des autoritären Staats überrannt worden und musste sich dabei noch gefallen lassen, zu dessen Rechtfertigung missbraucht zu werden.“ (Nell-Breuning 1972, 134) Das Beispiel zeigt, wie gefährlich politische Optionen sein können, wenn die politische Macht und der Einfluss fehlen, sie den eigenen Vorstellungen gemäß umzusetzen. Die faschistische Uminterpretation wurde auch dadurch möglich, dass aufgrund der ungeklärten Haltung gegenüber dem demokratischen Staat eine Affinität zwischen Katholizismus und Faschismus bestand.

Das lange Pontifikat Pius XII. (1939–1958) bereitete einen grundsätzlichen Wandel vor. Die Erfahrungen von Totalitarismus und Krieg führten in der katholischen Kirche – wie allgemein in der Politik – zu einem Umdenken. So fordert Pius XII. in der Pfingstansprache von 1941 erstmals den Schutz der „Pflichten und Rechte der menschlichen Person“ als „wesentliche Aufgabe jeder öffentlichen Gewalt“ (Utz-Groner 1954, Nr. 508), und in den Weihnachtsbotschaften von 1942 und 1944 wurden die Bemühungen um eine demokratische Ordnung gewürdigt (Utz-Groner 1954, Nr. 3467–3510). Nach dem Krieg kam es in Deutschland und Österreich zu einer beeindruckenden Renaissance des Katholizismus. In der Bundesrepublik Deutschland wurde

die katholische Soziallehre zur „offiziösen Staatsphilosophie“ (K. Gabriel 1996, 104) und trug wesentlich zur Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Nachkriegsordnung bei, die eine lange Zeit sozialen Friedens und ein verhältnismäßig hohes Maß an sozialer Gerechtigkeit garantierte.

4.3 Das Zweite Vatikanische Konzil: Neupositionierung und Versöhnung

Das vorrangige Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) waren die Inkulturation des christlichen Glaubens und die Verkündigung des Evangeliums in der modernen Welt (*aggiornamento*). Dies sollte durch eine Rückbesinnung auf die biblischen, theologischen und spirituellen Quellen geschehen (*ressourcement*). Jene Verengungen im Denken und Handeln, die durch die jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen und gegenüber der säkularen Kultur der Moderne entstanden waren und als kontroverstheologische Abgrenzungen gegenüber dem jeweils Anderen die theologische Reflexion bestimmten, sollten so überwunden werden. Die Versöhnung mit den anderen christlichen Kirchen, die Neubestimmung des Verhältnisses zur säkularen und liberalen Politik- und Wirtschaftsordnung sowie die Anerkennung der anderen Religionen waren wesentliche Teile dieses Programms einer Öffnung hin auf das Gemeinsame. Das Einheitsideal, das in der vorkonziliaren Zeit im Sinne der Unwandelbarkeit und Uniformität in Raum und Zeit verstanden wurde, wird nun auf ein dynamisches Einheitsverständnis hin geöffnet. Die Wiederentdeckung der Bedeutung der trinitarischen Einheit für das kirchliche Einheitsdenken hatte weit reichende Konsequenzen für die Art und Weise, in der Vielfalt innerhalb – aber auch außerhalb – der Kirche wahrgenommen wird. Es bildete die theologische Grundlage für die neue Sicht der Beziehung zu den anderen Kirchen, aber auch zur nichtchristlichen Umwelt und zu den anderen Religionen. Ein trinitarisches Verständnis bedeutete aber auch eine verstärkte Anerkennung des „Dynamischen in der Kirche“ selbst (Rahner 1958). Das Ideal der Unveränderlichkeit wurde so zugunsten eines historisch inkarnierten und inkulturierten Wahrheitsverständnisses aufgegeben.

Die Sozialenzykliken Johannes XXIII. (1958–63) *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) bereiteten die Neuausrichtung auf sozialem Gebiet vor. Dies gilt hinsichtlich ihrer Methode, aber auch was Inhalt und Stil betrifft. Sie setzen soziologisch bei der Zeitsituation an, die den Ausgangspunkt für die theologische und ethische Bewertung darstellt. Drei inhaltliche Aussagen sollen besonders hervorgehoben werden: Das Verhältnis zum Sozialismus bzw. zu den sozialdemokratischen Parteien, die in der Nachkriegszeit in Europa entstanden waren, wird weiter differenziert. Auch wenn der marxistische Materialismus und Atheismus mit dem christlichen Glauben prinzipiell unvereinbar sind, schließt dies eine Zusammenarbeit „auf

wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und politischem Gebiet“ nach den Regeln der Klugheit nicht aus (MM 159 f). Angesichts des Wirtschaftswachstums nach dem Krieg wird die Pflicht zur gerechten Verteilung betont (MM 74), damit die Wohlstandsgewinne auch weniger erfolgreichen Branchen und Regionen sowie der Landwirtschaft und vor allem den Entwicklungsländern zugute kommen. Die Schaffung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung wird in diesen Jahren der Entkolonialisierung als größte moralische Herausforderung der Zeit erkannt (MM 157–211). Zugleich dürfe die Orientierung an Gerechtigkeitsfragen nicht zur „Vernachlässigung geistiger Werte“ (MM 176) führen. Dies würde den materiellen Fortschritt selbst bedrohen (MM 208), denn „es sei sinnlos, die Größe des Menschen zu verherrlichen und dabei die Quelle versiegen zu lassen, aus der diese Größe fließt“ (MM 217). Die Konfrontation zwischen den ideologischen Blöcken brachte in den fünfziger und sechziger Jahren die Welt mehrmals an den Rand eines Atomkriegs. Die Enzyklika *Pacem in terris* als Vermächtnis Johannes XXIII. entstand im Zuge der Kubakrise (1963). Der Friede im zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, innerstaatlichen und internationalen Leben sei – so die Grundaussage – nur möglich, wenn dieses sich an den Werten der „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ orientiere. In diesem Zusammenhang findet sich zum ersten Mal eine Würdigung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (PT 143) und damit der Religionsfreiheit, die das ungeklärte Verhältnis der katholischen Kirche zum säkularen Rechtsstaat beendete.

Es würde den Rahmen dieser Darstellung bei weitem sprengen, die bewegte Geschichte des Konzils in Grundzügen nachzuzeichnen (vgl. dazu Alberigo/Wittstadt 1997-2004; Pesch 2001 mit ausführlicher Literatur) oder auch nur die sozialetisch relevanten Aussagen und Inhalte wiederzugeben. Es sollen daher im Folgenden nur exemplarisch einige Schwerpunktthemen aus *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, *Unitatis redintegratio* und *Nostra aetate* aufgegriffen werden.

Das Grundanliegen des Konzils war pastoral. Man hat daher von einem neuen Konzilstyp gesprochen, durch den ein „gewichtiger Durchbruch im theologischen Denken der Gesamtkirche“ geleistet wurde (Hünemann 1997, 125). Dieser pastoralen Intention entspricht es, dass es eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist, die Einheit unter den Menschen zu fördern (GS 24) und zur Versöhnung zwischen ihnen beizutragen. Sie soll dazu die Gemeinsamkeiten im Glauben und in den Werten erkennen, die die katholische Kirche mit anderen christlichen Kirchen, Weltanschauungen und Religionen teilt:

Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft untereinander führt. (NA 1).

In diesem Sinne definieren die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* und die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* das Verhältnis zur politischen Kultur der Moderne neu. Gleiches leisten das Ökumenismusde-

kret *Unitatis redintegratio* für die Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen und die Erklärung über das Verhältnis zu den nicht christlichen Religionen *Nostra aetate* für andere Religionen. Es handelt sich um eine neue Art von Konzilsdokumenten (Rahner 1967a, 613), deren Ziel nicht die Abwehr dogmatischer Irrtümer ist, sondern die Benennung von Gründen für die Anerkennung des jeweils Anderen als Grundlage für Kooperation und den Dialog – ein weiteres Schlüsselwort des Konzils.

▪ *Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes und die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae: Versöhnung mit der Moderne*

Der Titel von *Gaudium et spes*, „Die Kirche in der Welt von heute“, enthält bereits das theologisch-ethische Programm. Die Kirche ist der Welt und das heißt den konkreten Gesellschaften und Kulturen eingestiftet, um die Menschheit zu ihrem Ziel zu führen (GS 1–3). Daher ist es ihre Aufgabe, die „Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums“ zu erkennen und zu deuten (GS 4). Dies verlangt die Anerkennung ihrer einheitsstiftenden Potenziale ebenso wie ihrer inhärenten Ambivalenz, die zu geistigen und ethischen Unterscheidungsprozessen herausfordert (GS 4–11). Dieser kontextuell und theologisch gehaltvolle Ansatz ist den Abschnitten über die Anthropologie (GS 12–18) und die Sozialethik (GS 23–32) vorangestellt. Die Arbeit als Mitwirkung am Schöpfungswerk Gottes (GS 33–39) soll das Wachstum seines Reiches (GS 39) als endgültige „Vollendung der Ordnung der Gerechtigkeit“ (Congar 1967, 399) vorbereiten. Von daher gewinnt alles menschliche Tun eine umfassende Sinndimension, die auf eine gelingende Zukunft der Welt zielt. Sich der Weltverantwortung wegen der Vergänglichkeit alles Irdischen zu entziehen, widerspricht dem christlichen Glauben (GS 43). Dieser „inkarnatorische Humanismus“ sieht in der menschlichen Praxis mehr als eine notwendige Tätigkeit, um den Lebensunterhalt in einer sündigen Welt zu gewinnen. Der amerikanische Jesuit und Sozialethiker J. C. Murray sieht in dieser neuen Sicht der Arbeit als Beitrag zum menschlichen Fortschritt eine der zentralen Aussagen des Konzils (Murray 1988). Wie die Erfahrung zeigt, haben Christen ihren nichtchristlichen Zeitgenossen nicht unbedingt die bessere Praxis voraus, sondern die Erarbeitung konkreter Problemlösungen bedarf gemeinsamer Anstrengungen. „... Deshalb ist sich die Kirche darüber im Klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt.“ (GS 44) Diese wechselseitige Ergänzungsbedürftigkeit macht den Dialog mit anderen erst sinnvoll und bereichernd. Hervorgehoben sei hier noch die differenzierte Behandlung des Atheismus (GS 19–21), die diesen selbstverständlich verurteilt, aber auch auf die Verantwortung der Christen hinweist, ihm durch eine überzeugende Lebenspraxis entgegenzutreten. Der zweite Teil der Pastoralkonstitution behandelt die Themenbereiche Ehe und Familie (GS 47–52), Kultur (GS 53–62), Wirtschaft (GS 63–72) sowie Staat und internationale Ordnung (GS 73–90). Wichtige neue Akzente wer-

den gesetzt: im Hinblick auf die Ehe, die nicht mehr primär als Vertrag, sondern zuerst als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ verstanden wird (GS 48; Krätzl 1999, 79–102); hinsichtlich der Bedeutung der Kultur für das menschliche Leben, ein Thema das inzwischen in sozialwissenschaftlichen Diskursen Konjunktur hat (I. Gabriel 1999) betreffend die Wirtschaft, die unter den ethischen Kriterien einer Humanisierung des materiellen Fortschritts gesehen wird. Ihr Ziel ist es, den „moralischen und institutionellen Fortschritt zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“ (GS 53) voranzutreiben. Die Abkehr von einer rein asketischen und eher skeptisch-kritischen Haltung gegenüber der Wirtschaft ist nicht nur die Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs in dieser Zeit, sondern entspricht einer Weltsicht, wonach die gerechte Verteilung der materiellen Güter das Ziel der Wirtschaft darstellt. Auf dieser Basis werden dann eine Reihe kritischer Akzente gesetzt: so kehrt man zur patristischen Eigentumslehre zurück, wonach das allgemeine Recht auf die Nutzung der Erdengüter dem Individualrecht auf Eigentum vorgelagert ist. Auf diese Weise wird die Verpflichtung zu teilen, aber auch Landreformen durchzuführen, ethisch begründet (GS 71). Die Ächtung des Krieges angesichts der drohenden Gefahr eines Atomkriegs und die Würdigung des gewaltfreien Widerstands sind die Eckpunkte der neuen Friedensethik (GS 82).

Dieser am Konzil meist diskutierte Text, der als *Magna Charta* eines christlichen Humanismus bezeichnet wurde, stellt die Aussagen der katholischen Sozialverkündigung auf eine neue theologische Grundlage, wobei allerdings eine Spannung zwischen theologischer und naturrechtlicher Argumentation bestehen bleibt. Textteile, die sich in früheren Schemata fanden, wie die Umgestaltung der Kirche durch die Liturgie und der Humanismus der Bergpredigt, fanden leider keine Aufnahme in den Schlusstext. Die Betonung des Dialogs mit der Welt und der Solidarität der Christen mit allen Menschen hält den Text für eine Fortschreibung in die jeweilige Zeit hinein offen und fordert zur kreativen Reflexion angesichts der neuen *Zeichen der Zeit* heraus.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* schließt an die Grundaussagen der politischen Ethik von *Gaudium et spes* an. Die Anerkennung des Rechts auf Religions- und Gewissensfreiheit bildete den wohl größten Schritt hin zur Anerkennung der liberalen politischen Kultur der Moderne und der Menschenrechte. Dementsprechend umstritten war sie auf dem Konzil. Realität und Ideal eines christlichen Staates hatten, seit der Reformation in konfessioneller Prägung, die Geschichte Europas seit dem 4. Jahrhundert bestimmt. Zwar hatte es auch in vorkonstantinischer Zeit vereinzelt die Forderung nach Toleranz und Anerkennung unterschiedlicher Religionen durch den Staat gegeben. So nennt es Tertullian „ein fundamentales menschliches Recht, ein Privileg der Natur, daß alle menschlichen Wesen Gott entsprechend ihrer eigenen Überzeugung anbeten“ und spricht sich daher gegen jeden „Zwang in Fragen der Religion“ aus (Tertullian QSF., *Liber ad Scapulam*: PL 1,777). Hier finden sich bereits die in *Dignitatis humanae* verwendete

ten Argumente vorgebildet. Nachdem das Christentum im Jahre 380 zur Staatsreligion geworden war, verstummten jedoch die Forderungen nach religiöser Toleranz und Gewissensfreiheit. Festgehalten wurde allerdings an dem Recht, ja der Pflicht, der eigenen Gewissenseinsicht selbst unter Inkaufnahme von Nachteilen für Leib und Leben zu folgen. Das Gewissen als oberste Instanz menschlicher Verantwortung war theologisch anerkannt (vgl. Thomas STh I-II q.19, a.5). Doch erst das Toleranzdenken der Aufklärung forderte die staatliche Freiheit vom Zwang in Glaubensfragen. Das Recht auf Religionsfreiheit wurde so im 18./19. Jahrhundert sukzessive gegen den Willen der Großkirchen durchgesetzt.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit, die vom amerikanischen Theologen J. C. Murray entworfen wurde, stellt einen Bruch „mit der kirchenamtlichen und vor allem päpstlichen Toleranzlehre“ von eineinhalb Jahrtausenden dar (Seckler 1990, 138; zu Geschichte und gegenwärtigen Politik vgl. Wuthe 2002). Sie setzt bei dem theologischen Grundsatz an, dass niemand gegen seinen Willen zum Glauben gezwungen werden darf (DH 10, 4). Die Freiheit, sich für eine Religion zu entscheiden, gehört wesentlich zur Würde der menschlichen Person als Träger von Rechten. Dieses Personenrecht wurde durch „die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt“ (DH 9), d. h. der Erkenntnisfortschritt im institutionellen und moralischen Bereich wird prinzipiell anerkannt. Dem Recht auf Religionsfreiheit entspricht die Pflicht, sich ernsthaft um die Wahrheit zu bemühen (DH 1-3), die in der individuellen und kirchlichen Verantwortung liegt. Wohl aber „muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft (das Recht auf Religionsfreiheit) so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird“ (DH 2). Dies schließt das Recht des Staates ein, der Religionsfreiheit Grenzen zu setzen, wenn sie das Gemeinwohl gefährdet (DH 7). Mit dieser theologischen Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit gibt die katholische Kirche ihren staatskirchlichen Anspruch auf, allerdings keineswegs im Sinne einer strikten Trennung von Kirche und Staat. Gerade die Religionsfreiheit und die Freiheit der Kirche im Staat (DH 14 f) verlangen eine aktive Politik staatlicher Förderung der Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Die grundsätzliche Klärung des Verhältnisses zur säkularen Staatsordnung, wie sie *Dignitatis humanae* vornimmt, könnte die katholische Kirche angesichts des zunehmenden religiösen (und konfessionellen) Pluralismus in den europäischen Staaten dazu befähigen, sich aktiv für die Gleichberechtigung aller religiösen Bekenntnisse einzusetzen und so friedensstiftend zu wirken. Zugleich kann der praktisch und intellektuell lange Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit dabei helfen, Vermittlerdienste hin zu anderen Religionen und Konfessionen zu leisten. Die Standortbestimmung auf dem Boden einer säkularen Staatsordnung und die Aufgabe des weltanschaulichen Monopolanspruchs bilden zudem die Basis für eine glaubwürdige Wahrnehmung

des christlichen Missionsauftrags der Verkündigung des Evangeliums in dieser Zeit.

▪ *Das Ökumenismusdekret Unitatis redintegratio: Versöhnung mit den anderen christlichen Kirchen*

Die Wiederherstellung der Einheit aller Christen bildete eines der Hauptanliegen des Konzils (UR 1). Bereits in seiner Rede zur Ankündigung des Konzils am 25.1.1959, dem Ende der Gebetswoche für die Einheit der Christen, stand für Johannes XXIII. dieses Ziel im Vordergrund und in der Konzilsöffnungsrede sprach er vom „großen Geheimnis der Einheit“.

Das Ökumenismusdekret versteht die ökumenische Bewegung als geistgewirktes *Zeichen der Zeit* und sieht im ökumenischen Dialog eine Verpflichtung aller Christen und der ganzen Kirche (UR 4). Das Dekret fordert sie dazu auf, „ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche“ zu überprüfen und so eine geistige Unterscheidung hinsichtlich der „notwendigen Erneuerung und Reform“ vorzunehmen (UR 4). Es betont die Bedeutung der inneren Bekehrung (UR 7 f), der Kenntnis der Theologie und Traditionen der anderen Kirchen (UR 9 f) und der gemeinsamen theologischen Forschung „zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi“ (UR 11). Die soziale und politische Zusammenarbeit wird als Zeichen und Mittel zur Förderung der Einheit verstanden (UR 12). Dazu gehört der Einsatz für Menschenwürde und Frieden, sowie der Kampf gegen „die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen Analphabetismus und Armut, gegen Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, einander besser kennen und höher achten lernen sowie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird.“ (UR 12).

Der Ökumenismus im sozialen und politischen Bereich trat dann gegenüber den dogmatischen und spirituellen Fragen in den Hintergrund. Der Durchbruch gelang bei den Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989 und Graz 1997, wo sich zeigte, dass durch die gemeinsame Reflexion über soziale Fragen das ökumenische Bewusstsein wachsen und eine bessere Kenntnis der Anliegen und Denkweisen der anderen christlichen Kirchen gelingen kann. Dies sollte auch zur stärkeren Verwurzelung der ökumenischen Bestrebungen an der Basis der Kirchen beitragen, die von den theologischen Dialogen nur indirekt betroffen sind. Eine verstärkte Zusammenarbeit im Bereiche der Diakonie im weiteren Sinn sowie die gemeinsame Vertretung der sozialen und politischen Anliegen der Kirchen nach außen könnte so – wie es der Text vorsieht – in der Tat einen „Weg zur Einheit“ der Christen darstellen. Denn trotz Unterschieden in Einzelfragen lassen sich hier wesentliche gemeinsame Grundanliegen erkennen. Die *Charta Oecumenica* von 2001 betont daher besonders die soziale und politische Zusammenarbeit als Weg der Ökumene.

- *Die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate: Versöhnung mit dem Judentum und Anerkennung anderer Religionen*

Die Verabschiedung der Erklärung *Nostra aetate* erweist sich rückblickend als die vielleicht weitsichtigste Entscheidung des Konzils. Durch Globalisierung, Migration und die dadurch bedingte Multikulturalität sowie durch die Renaissance der Religionen als politische Kräfte hat die Bedeutung der interreligiösen Beziehungen für den Frieden seit den sechziger Jahren stetig zugenommen. Die Erklärung geht auf den Wunsch Johannes XXIII. zurück und sollte ursprünglich einem christlichen Antisemitismus, der immer wieder zu Judenverfolgungen und Pogromen geführt hatte, eine klare Absage erteilen. Das Verhältnis zum Judentum sollte so auf eine neue Basis gestellt werden, die seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für das Christentum gerecht wurde. Der erste Entwurf scheiterte jedoch am arabischen Widerstand, der dies als einseitige politische Anerkennung Israels deutete (Oesterreicher 1967, 428). Dies führte in der Folge zur Ausweitung des Textes auf die anderen Weltreligionen. Diese werden kirchenoffiziell als Heilswege gewürdigt, da sie „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Darin spiegelt sich der theologisch-pneumatologische Grundansatz des Konzils wider, wonach der Geist und seine Gnade auch außerhalb der katholischen Kirche wirksam sind.⁹ Die Kirche lehnt daher nichts ab, „was in diesen Religionen wahr und heilig“ ist (NA 2). Dies gilt für „Vorschriften und Lehren“ wie für „Handlungs- und Lebensweisen“, also für die Glaubenswahrheiten ebenso wie für die moralische Praxis und die ethischen Grundwerte. Diese gemeinsamen religiösen, vor allem aber auch ethischen Überzeugungen bilden die Basis für den Dialog und die Zusammenarbeit, durch die die „spirituellen und moralischen Güter sowie die sozio-kulturellen Werte anderer Religionen in Liebe anerkannt, gewahrt und gefördert werden sollen“ (NA 2). Nach dem kurzen Abschnitt über die Naturreligionen, den Hinduismus und Buddhismus folgt ein ausführlicherer Text über den Islam. Die grundlegenden Gemeinsamkeiten mit dem Christentum bilden der Glaube an „den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen“ Gott, „den Schöpfer des Himmels und der Erde, der Glaubensgehorsam in der Nachfolge Abrahams, der Glaube der Muslime an Jesus als Propheten und die Verehrung Marias, sowie die moralische und asketische Praxis“ (NA 3).

Im Anschluss daran findet sich der ursprüngliche Abschnitt über das Judentum, „von dem die Kirche die Offenbarung des Alten Testaments empfangt und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums“ (NA 4). Auf der Basis des geistlichen Erbes von Christentum und Judentum sollen „gegenseitige

⁹ „Es gehört zu den katholischen Glaubenssätzen, dass sich der übernatürliche Heilswille Gottes auf alle Menschen aller Zeiten und geschichtlichen Regionen erstreckt“ (Rahner 1971, 15).

Kenntnis und Achtung“ wachsen, um in Zukunft „Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus“ unmöglich zu machen. Der Dialog mit dem Judentum wurde damit in die Mitte des kirchlichen Bewusstseins gestellt, und die Kirche machte sich erstmals „öffentlich die paulinische Schau des Mysteriums Israel zueigen“ (Oesterreicher 1967, 406).

Das von Johannes Paul II. 1986 nach Assisi einberufene Weltgebetstreffen der Religionen hob die prinzipielle Bereitschaft zum Dialog auf die spirituelle Ebene. Es stellte ein analogielos neues Ereignis in der Geschichte der Kirche dar. Dabei wurde nicht nur die prinzipielle Bereitschaft zum Dialog deutlich, sondern auch ein gemeinsamer spiritueller Prozess der Suche und des Gebets um die ganze Welt betreffende Anliegen wie Friede und Gerechtigkeit initiiert. So wie dieses Treffen zeigen die verschiedenen interreligiösen Dialoge, dass die Religionen einander schätzen und voneinander lernen können. Die Voraussetzungen für den Dialog sind die Achtung vor den in der anderen Religion enthaltenen Wahrheiten und der Praxis ihrer Gläubigen ebenso wie das Festhalten an den eigenen Glaubensüberzeugungen. In dieser Spannung steht und vollzieht sich der Dialog als Austausch „durch das Wort“. Dies führt zum besseren Verständnis des eigenen Glaubens, der durch die Wahrheit des jeweils Anderen bereichert wird, und unterscheidet sich grundsätzlich von einem religiösen Relativismus, der die Wahrheitsfrage ausklammert. Der Wahrheitsgehalt der jeweils anderen Religion macht es vielmehr möglich, in ihr Neues zu entdecken, das im eigenen Glauben nicht in derselben Weise entfaltet ist. Es ist dies im Übrigen der einzige Weg, der dem christlichen Gebot der Gewaltfreiheit entspricht. Er stellt zudem angesichts einer durch religiöse Intoleranz und Gewalt belasteten Geschichte aller Religionen in sich einen hohen Wert dar. Die Glaubwürdigkeit religiöser Praxis (und dies gilt vor allem auch für das Christentum) in Zukunft wird wesentlich davon abhängen, inwieweit es gelingt, Wege zur Verständigung, zum Frieden und zur Zusammenarbeit mit den anderen Religionen zu finden.

Die Positionen des Konzils in den zentralen Fragen des Miteinanders mit anderen Religionen, Kirchen und nichtchristlichen Weltanschauungen haben die katholische Kirche theologisch fundiert auf einen neuen Weg geführt und stellen eine unhintergehbare Grundlage ihres Selbstverständnisses dar. Sie ermöglichten seither eine unübersehbare Zahl von praktischen Initiativen und theologischen Untersuchungen, welche einen weit gehenden Bewusstseinswandel in der katholischen Kirche bewirkten. Johannes XXIII. hat die Einberufung des Konzils auf eine geistige Inspiration zurückgeführt. Ihre Verwirklichung in den vergangenen vierzig Jahren ist nicht frei von Widersprüchen, Rückschritten, Missverständnissen und Halbheiten geblieben (Krätzl 1999). Die geistige Erneuerung und Rückbesinnung auf die ursprünglichen Quellen des Christentums in der Schrift und Tradition geriet oft in Spannung zu ihrer zeitgemäßen Vermittlung und Verkündigung (*aggiornamento*), wobei letztlich eines ohne das andere nicht denkbar ist. Das Programm eines dialogoffe-

nen inkarnatorischen Humanismus, der das Gute nicht nur im eigenen Haus, sondern auch bei den anderen anerkennt, verlangt geistige Unterscheidungsprozesse, die die Werte des Evangeliums in der Gegenwart zur Geltung bringen. Dass es über die Art und Weise wie dies zu geschehen hat, verschiedene Meinungen gibt, ist nicht verwunderlich. Der Umgang mit Differenzen und Pluralität setzt sowohl nach außen als auch binnenkirchlich Versöhnungsbereitschaft und Toleranz voraus, die zu den Grundwerten des Christentums gehören. Was die theologische Auseinandersetzung betrifft so hat „das Konzil und besonders die Pastoralkonstitution uns ein reiches Erbe hinterlassen, das freilich erst noch der Aufarbeitung harret.“ (Kasper 1987b, 298). Dies gilt auch heute noch.

4.4 Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzog sich der Übergang von einer europäischen zur Weltkirche, und die Zeit danach hat die Bedeutung dieses epochalen Wandels gezeigt. Wenn die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) ein zentrales Anliegen der Jünger und Jüngerinnen Christi sein sollen, dann ist die Weltentwicklungsfrage heute das zentrale Thema der Sozialverkündigung. Die erste Entwicklungszyklika von Paul VI. *Populorum progressio* (1967) kritisiert den „Skandal und die schreiende Ungerechtigkeit nicht nur im Besitz der Güter aber noch mehr in ihrer Verwendung“ (PP 9). Diese ist nicht nur inhuman, sondern gefährdet auch den Weltfrieden, weshalb „Entwicklung der neue Name für Frieden“ ist (PP 76). Dabei geht es nicht nur um einen gerechteren Zugang zu materiellen Gütern. Die Enzyklika stellt einem auf das Ökonomische hin verengten Entwicklungsbegriff, wie er in den Wirtschaftswissenschaften und der Entwicklungspolitik der Zeit dominierte, ein integrales Entwicklungskonzept gegenüber. Entwicklung umfasst demnach mehr als wirtschaftliches Wachstum und stellt auch nicht nur eine Aufholbewegung der Entwicklungsländer gegenüber den industrialisierten Ländern dar. Wenn der Begriff ethisch sinnvoll sein soll, dann muss er Entwicklungsindikatoren wie gerechte Verteilung, die Bereitstellung öffentlicher Güter, Bildung und Gesundheit, politische und soziale Partizipationsmöglichkeiten sowie die Achtung der Menschenrechte einschließen. Denn das Ziel von Entwicklung ist die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, so dass jeder Mensch die Aufgabe erfüllen kann, zu der er „nach dem Plane Gottes berufen ist“ (PP 15). Ein derartiges Entwicklungskonzept¹⁰ unterläuft die (letztlich demütigende) Zerteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Staaten. Denn es gibt auch Entwicklungsdefizite in den reichen Ländern. Unterentwicklung besteht nicht nur in einem Mangel an existenz-

¹⁰ Ein ähnlicher Ansatz findet sich in den seit 1994 vom United Nations Development Programme herausgegebenen Berichten über die menschliche Entwicklung.

notwendigen Gütern, sondern auch in Egoismus, Hartherzigkeit, Ausbeutung und Gewalttätigkeit (PP 19). Der Begriff der Entwicklung wird so qualitativ auf den humanen Lebensstandard der Gesellschaft bezogen, zu dem auch die kulturellen und religiösen Traditionen gehören, die daher Respekt verdienen (PP 65). Konkrete Anregungen sind die Errichtung eines Weltfonds für die ärmsten Entwicklungsländer, der durch einen Teil der Rüstungsausgaben finanziert werden soll (PP 51–55), die Verbesserung der Handelsbedingungen (PP 56–60) sowie eine signifikante Erhöhung der Entwicklungshilfe (PP 71 f) und die Errichtung einer Weltautorität (PP 78–80), die die verschiedenen Initiativen koordinieren soll. Dies alles sind bis heute Desiderate. Nur am Rande und unter Umgehung einer klaren Stellungnahme werden Kolonialismus und Imperialismus (PP 7/8), sowie die Rolle der Kirche in diesem Zusammenhang erwähnt.

Armut- und Entwicklungsfragen standen auch im Zentrum der Weltbischofssynode von 1971, die in ihrem eindrucksvollen Schlussdokument *De iustitia in mundo* (IM) die Spaltung der Welt in Reich und Arm mit ihren potenziell verheerenden politischen Folgen aufzeigt. Die begrenzten natürlichen Ressourcen machen eine Universalisierung des westlichen Lebensstils unmöglich. Dies erfordert eine vollständige Neuorientierung des Denkens und Handelns. Die Kirche muss dabei mit gutem Beispiel vorangehen, indem sie ihren eigenen Lebensstil einer kritischen Prüfung unterzieht. Denn

wer immer sich anmaßt, den Menschen gegenüber von Gerechtigkeit zu reden, muss an allererster Stelle vor ihren Augen selbst gerecht dastehen. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen, (...) denn unser Glaube verlangt von uns ein gewisses Maß an Enthaltbarkeit im Gebrauch der irdischen Güter; die Kirche hat so zu leben und ihre Güter so zu verwalten, dass das Evangelium den Armen verkündet werden kann. (...) Der eigene Lebensstil soll daher ein Vorbild des Konsumverzichts sein, den wir anderen predigen. (IM 41; 48 f).

Diese Forderung nach einem dem Evangelium entsprechenden binnenkirchlichen Lebensstil wurde in der Folge nicht weiter thematisiert.

Die Situation vor allem der ärmsten Länder hatte sich in den folgenden zwanzig Jahren vor allem aufgrund der Schuldenkrise eher verschlechtert als verbessert. Die Entwicklungszyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS) von Johannes Paul II. (1987) versteht die Entwicklungsdefizite als Folge von sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen, die Unterentwicklung fördern. Die Ursache für diese „Strukturen der Sünde“ (SRS 36) bildet die Gier nach Besitz und Macht (SRS 37). Das fundamentale Dilemma in der gegenwärtigen Weltentwicklung ist der unheilvolle Zusammenhang zwischen der Unterentwicklung des Südens und einer materiellen Überentwicklung des Nordens, die jedoch eine moralische Unterentwicklung darstellt (SRS 28). Diese Ungleichheit in der Entwicklung, die letztlich für beide Hemisphären bedrohlich

ist, zeigt sich vor allem in den ökologischen Knappheiten und politischen Spannungen.

4.5 Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.

Johannes Paul II. (1978–2005) hat in einer Vielzahl von Dokumenten und Reden zu sozialen Themen Stellung bezogen (Nothelle–Wildfeuer 1991, 447–473). Im Gegensatz zur philosophisch-naturrechtlichen Argumentation der Sozialverkündigung vor dem Konzil und dem, wenn auch nicht spannungsfrei durchgeführten trinitarischen Ansatz des Konzils ist seine Theologie christozentrisch und soteriologisch akzentuiert. Pottmeyer spricht von einer radikalen Christozentrik (Pottmeyer 1986, 33). Durch die Erlösung am Kreuz hat Christus „dem Menschen endgültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben“ und damit auch seine Freiheit, die ihn zum „tiefen Staunen über Wert und Würde des Menschen“ (RH 10) befähigt. Diese programmatischen Kernaussagen der Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979) bilden die Grundlage seiner Sozialverkündigung. Weil „der Sohn Gottes sich durch seine Menschwerdung gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat“ (GS 22, RH 13), besitzt jede christliche Verkündigung eine menschliche Dimension, die sich auf den Menschen, seine Würde und Rechte bezieht. Die Gegenwart Christi beseelt so „auf verborgene und geheimnisvolle Weise jeden wahren Humanismus“ (RH 10) und begründet den Auftrag der Kirche, an der Humanisierung der Welt mitzuwirken. Der Mensch ist „der erste und grundlegende Weg der Kirche“ (RH 13). Dabei geht es vor allem auch um die Entlarvung und Überwindung abstrakter ideologischer Systeme, die den Menschen versklaven. Die Schwerpunkte der Sozialverkündigung von Johannes Paul II. sind der kompromisslose Einsatz für die Menschenrechte und die Demokratie, die Parteinahme für die Armen und Notleidenden sowie die Ablehnung jeder Form von Gewalt. Dazu kam seit den neunziger Jahren eine hohe Sensibilität für die Folgen historisch bedingten Unrechts und ein Engagement für Versöhnung im Sinne einer „Reinigung des Gedächtnisses“, das in den Vergebungsbitten am Aschermittwoch 2000 seinen Höhepunkt fand (Müller 2000).

Das 20. Jahrhundert mit seinen Totalitarismen und Kriegsgräueln, die Johannes Paul II. aus eigener Erfahrung kannte, war ein Jahrhundert der Destruktion, in dem die menschliche Würde in jeder erdenklichen Weise verletzt und mit Füßen getreten worden ist:

Unser Jahrhundert ist bisher ein Jahrhundert der großen Katastrophen für den Menschen, der großen Verwüstungen, nicht nur der materiellen, sondern auch und vielleicht sogar vor allem der moralischen, gewesen. (RH 17).

In dieser Aussage zeigt sich eine Akzentverschiebung gegenüber der Pastoralkonstitution, die mit den Worten *Gaudium et spes, luctus et angor* einsetzt.

Der Abschnitt über die *Zeichen der Zeit* in *Redemptor hominis* ist hingegen mit „Die Ängste des heutigen Menschen“ übertitelt. Das Schwergewicht liegt so auf der inneren und äußeren Bedrohung der westlichen Zivilisation durch personale Entfremdung und Krieg. Es ist die Aufgabe der Kirche in dieser Situation, „Zeichen des Widerspruchs“ zu sein gegen alle Formen der Menschenverachtung (Wojtyla 1979; Pottmeyer 1986). Gegenüber dem humanitätsfördernden Charakter der Moderne wird prinzipiell Skepsis angemeldet:

Macht dieser Fortschritt, dessen Urheber und Förderer der Mensch ist, das menschliche Leben auf dieser Erde wirklich in jeder Hinsicht „menschlicher“? Macht er das Leben „menschenwürdiger“? (RH 21).

Dies sind fundamentale Anfragen an die durch ihr Fortschritts- und Freiheitspathos gefährdeten westlichen Gesellschaften. Sie sind zugleich ein Aufruf zur Abkehr von einer materialistischen, agnostischen Zivilisation, hin zu einer „Zivilisation der Liebe“ (SRS 33), in der das Erbarmen (so die Enzyklika *Dives in misericordia*) als „Kern des evangelischen Ethos“ und Gott als Grund allen Lebens wiederentdeckt wird (Nothelle-Wildfeuer 1991, 562).

Konkreter Anlaß der Enzyklika *Laborem exercens*, „Über die menschliche Arbeit“, (1981) waren die Arbeiteraufstände in Polen unter Führung der Gewerkschaft Solidarnoc im Jahre 1981, die dem Zusammenbruch des Kommunismus in Europa den Weg bereiteten. Aufgrund ihres personalen Charakters hat die Arbeit Vorrang vor dem Kapital und der Technik, die instrumentelle Werte sind. Die humane Qualität einer Gesellschaft bemisst sich daher an der Achtung, die dem arbeitenden Menschen entgegen gebracht wird. Die Arbeit erweist sich so als „Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage“ (LE 3, 2). Durch sie verdient der Mensch seinen Lebensunterhalt, aber er gibt auch seinem Leben Inhalt und Sinn und trägt zum Gemeinwohl bei. Die Arbeit bildet so den vorrangigen Ort menschlicher Selbstverwirklichung. Angesichts dieser hohen materiellen und personalen Bedeutung der Arbeit ist das Recht auf Arbeit ein Grundrecht, das der Staat als „indirekter Arbeitgeber“ (ein nicht ganz glücklicher Ausdruck!) zu garantieren hat. Die Stoßrichtung des Textes ist es, die marxistische Arbeitstheorie als Kern der marxistischen Doktrin philosophisch und theologisch einer Kritik zu unterziehen, die Verletzungen der Rechte der Arbeiter im Kommunismus aufzuzeigen und diesem so seine Legitimität zu entziehen. Darin liegt ihre hervorragende Bedeutung, auch wenn der Wert der Arbeit in ihr teils überbewertet wird (Höffe 1986).

Die Enzyklika *Centesimus annus* deutet die Weltlage nach 1989: Der Niedergang des Marxismus war sowohl die Folge seiner falschen Anthropologie (CA 13) als auch des entschiedenen und gewaltfreien Einsatzes von Christen und Nicht-Christen (CA 25). Sie erbrachten so den Gegenbeweis gegen die marxistische Theorie, die Recht und Moral aus der Politik verbannte (CA 23). Die so gewonnene Freiheit wird jedoch nur dann von Dauer sein, wenn die in der langen Zeit der Diktatur aufgestauten Konfliktpotenziale überwunden werden können (CA 27). Dies verlangt wirtschaftliche und politische

Transformationsprozesse hin zu einer sozialen Marktwirtschaft und Demokratie (CA 15; 32; 34), ebenso wie eine Versöhnung zwischen den europäischen Völkern, „die durch das Band der gemeinsamen Kultur und tausendjähriger Geschichte eng miteinander verbunden sind“ (CA 35).

Das Engagement Johannes Pauls II. für soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie, sein Einsatz für Frieden und Versöhnung machten ihn zum sozialpolitisch aktivsten Papst der modernen Geschichte. Seine Sozialverkündigung zeigt auch exemplarisch die Schwierigkeiten, vor die sich die christliche Praxis und Diakonie heute gestellt sieht, wenn sie weder der Scylla der Weltanpassung noch der Charybdis der Weltablehnung verfallen wollen.

4.6 Weltkirche – Ortskirchen

Eine Sozialethik, die beim Kairos ansetzt, führt notwendig zu einer kontextbezogenen Analyse der unterschiedlichen sozio-ökonomischen und kulturell-religiösen Verhältnisse in einzelnen Ländern und Regionen. So heißt es in *Octogesima adveniens* (1971):

So unterscheiden sich in der Tat die Bedingungen, unter denen die Christen – gleichviel, ob es ihnen passt oder nicht – zu wirken haben, nach Ländern, nach gesellschaftlicher und politischer Ordnung, nach kulturellen Merkmalen in hohem Maße (...). Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für uns als untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen (...). Dies ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Lichte der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen (...). Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind (...).“ (OA 3 f).

Dieser auch ekklesiologisch relevante Text umreißt die Aufgabe der Ortskirchen dahingehend, dass sie die soziale Situation vor Ort „im Lichte des Evangeliums“ analysieren müssen, um die sozialen Handlungsspielräume auszuloten und mögliche Prioritätensetzungen vorzunehmen. Dies soll in ökumenischer Kooperation und gemeinsam mit „allen Menschen guten Willens“ geschehen. Die Prinzipien und grundlegenden Stellungnahmen der weltkirchlichen Sozialverkündigung haben dafür eine Art Kompassfunktion. Sie reichen jedoch nicht aus, um das in der Situation Geforderte zu erkennen.

Diesem Auftrag zur sozialen Kontextualisierung und Inkulturation trugen die Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats von Medellín (1968) und Puebla (1979) Rechnung, die drei zentrale Themen behandeln: Armut, Partizipation und den Umgang mit Gewalt. Angesichts der extremen Ungleichheit der Lebenschancen in den lateinamerikanischen Ländern entspricht ein armutsorientierter der Situation besser als der arbeitszentrierte Ansatz, wie er sich in den Sozialdokumenten seit *Rerum novarum* findet, da – anders als in Industrieländern – in Entwicklungsländern nur ein geringer Teil der Bevölkerung in regulären Arbeitsverhältnissen steht. Armut wird hier vor allem strukturell als Folge ungerechter sozialer und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen, als „Strukturen der Sünde“ verstanden (Medellín 1968, 1,2; Puebla 1979, 29 f). Die „vorrangige Option für die Armen mit dem Blickwinkel auf deren umfassende Befreiung“ (Puebla 1979, 1134) hat eine doppelte Stoßrichtung: Die Kirche soll eine Kirche *für* die Armen, aber auch eine Kirche *der* Armen sein. Damit verbindet sich die Forderung nach Basisgemeinden als kommunikativen und partizipativen Sozialmilieus, in denen sich binnenkirchlich das Sozialbewusstsein bilden und über die Einfluss auf die Gesellschaft ausgeübt werden kann.

Es ist notwendig, dass sich die kleinen soziologischen Basisgemeinden weiterentwickeln, um ein Gleichgewicht gegenüber den Minderheitsgruppen, die die Macht haben, herzustellen (...) Die Kirche, das Volk Gottes, wird ihre Hilfe den Verlassenen jeder Art und aller sozialen Schichten geben, damit sie ihre eigenen Rechte kennen lernen und davon Gebrauch machen können. (Medellín 1968, Nr. 20).

Da dies ein Angriff auf die damals in Lateinamerika regierenden Diktaturen der Nationalen Sicherheit war, bezahlten Christen und Christinnen, ihren Einsatz für die Rechte der Armen oft mit ihrem Leben.

Ein zweites zentrales Thema war die Frage nach der Legitimität revolutionärer Gewalt. Die Enzyklika *Populorum progressio* lehnt die politisch motivierte Gewalt ab, ohne sie jedoch (in der Tradition des Rechtes auf Tyrannenmord) angesichts dauernder und schwer wiegender Menschenrechtsverletzungen völlig auszuschließen (PP 30 f). Der lateinamerikanische Episkopat vertrat hingegen eine radikale Option für die Gewaltlosigkeit und sprach sich unmissverständlich gegen jede Form revolutionärer Gewaltanwendung aus:

Die Gewalt stellt eines der schwersten Probleme in Lateinamerika dar (...) Gewalt ist weder christlich noch entspricht sie dem Evangelium. Der Christ ist friedliebend und schämt sich dessen nicht (...) Er zieht den Frieden dem Krieg vor. (Medellín 1968, Nr. 2/1/15).

Das Beispiel zeigt, dass ethische Beurteilungen immer auch ein Element des Situativen enthalten und daher eine genaue Kenntnis der lokalen Verhältnisse voraussetzen. Die Erfahrung der vergangenen vierzig Jahre haben deutlich gemacht, dass die Neubestimmung des Verhältnisses von Weltkirche und

Ortskirchen, wie sie das Konzil ansatzweise vorgenommen hat (Rahner 1967b) für die Sozialverkündigung ebenso wichtig wie schwierig ist. Denn eine Übernahme von Fragestellungen (und noch mehr von Lösungen) aus anderen sozialen Kontexten verstellt oft eher den Blick auf die eigenen Probleme, als ihn zu erhellen. So unterscheiden sich die Bedingungen in den nichteuropäischen Entwicklungsländern vielfach grundlegend von jenen in den europäischen Industrieländern. Die Eigentumskonzeption, die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse und die Art der und Fähigkeit zur Einflussnahme des Staates sind regional äußerst unterschiedlich. Die katholische Sozialverkündigung, die von den Verhältnissen und Problemen in industrialisierten Ländern ausgeht, kann daher für andere kulturelle und sozio-ökonomische Kontexte nur begrenzt relevant sein. Eine lokale kontextsensible Sozialanalyse muss deshalb in der Verantwortung der Ortskirchen liegen, die auch eine den sozialen Problemen angemessene Sprache und Argumentationsweise finden müssen. Sie setzt eine Dezentralisierung gemäß dem Subsidiaritätsprinzip voraus, das auch für die Kirche gilt (so bereits Pius XII. 1946, Utz-Groner 1954, Nr. 4094). Diese Anerkennung ortskirchlicher Kompetenz und ein angemessener Umgang mit Pluralität stellen für die katholische Kirche eine zentrale Herausforderung dar. Ihre positive Bewältigung vorausgesetzt, könnte eine polyzentrische Weltkirche jedoch in einer sich globalisierenden und multikulturellen Welt ein Vorbild für das globale Zusammenleben sein.

Grundbegriffe der lateinamerikanischen Dokumente wie die „vorrangige Option für die Armen“ und die „Strukturen der Sünde“ fanden in der Folge Eingang in die gesamtkirchliche Soziallehre und wurden auch von anderen Ortskirchen übernommen. Dies gilt vor allem für die (auf Grund der machtpolitischen Stellung der USA) wichtigen US-Hirtenbriefe zum Frieden (*Peace for all*, 1983) und zu Wirtschaftsfragen (*Economic Justice for all*, 1987). Im amerikanischen Kontext wurde auch jenes partizipative Modell entwickelt, das eine Debatte der Entwürfe lehramtlicher Dokumente in der Öffentlichkeit vor der Verabschiedung des Textes vorsieht, um so binnenkirchliche und gesamtgesellschaftliche Meinungsbildungsprozesse zu ermöglichen. Diese Methode wurde durch den österreichischen Sozialhirtenbrief 1990 übernommen und dann wiederum bei der Erstellung des deutschen, schweizerischen und österreichischen Sozialwortes (1997, 2001, 2003) angewandt.

Welche Vielfalt von Themen in den ortskirchlichen Sozialdokumenten seit den sechziger Jahren behandelt wurde, zeigt die Studie von Berthouzot (1995). Die konkreten Resultate derartiger globaler Bewusstseinsbildungsprozesse sind quantitativ nicht erfassbar. Doch die weltweite Verbreitung, die humanistische Grundausrichtung und die ethischen Positionen zu politischen, aber auch wirtschaftlichen Themen sind es, die die Bedeutung der katholischen Soziallehre ausmachen, auch wenn ihr Erfolg quantitativ nicht messbar ist. Wer will sagen, welche Ideen aus einem Dokument oder nur einer Zeitungsnotiz neue Gedanken inspiriert, zum Widerstand ermutigt und dazu beigetragen haben, einen Raum für ein versöhntes Zusammenleben zu schaffen?

Bisher zu kurz gekommen sind Fragen der Ökologie, der sozialen Stellung der Frau, der Bevölkerungsproblematik sowie Fragen eines binnenkirchlichen Sozialethos.

Exkurs: Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich

Die Idee eines ökumenischen Sozialworts entstand zuerst auf der Delegiertenversammlung des „Dialogs für Österreich“ der katholischen Kirche im Oktober 1998. Einen wesentlichen Anstoß bildete seinerseits das gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997). Am Christentag 1999 wurde das Projekt der Öffentlichkeit vorgestellt. Es war das erste Mal, dass alle in einem Land vertretenen christlichen Kirchen sich entschlossen hatten, sich gemeinsam zu den sozialen Fragen der Zeit zu äußern. Die geographische Lage Österreichs und das über Jahrzehnte aufgebaute gute ökumenische Klima ermöglichte eine enge Kooperation der vierzehn christlichen Kirchen in Österreich, unter denen sich auch viele aus der orthodoxen und altorientalischen Tradition befinden.¹¹ Die Federführung lag beim Ökumenischen Rat der Kirchen. Der komplexe Prozess der Datensammlung und Redaktion wurde von der Katholischen Sozialakademie Österreichs (KSÖ) durchgeführt. Der Veröffentlichung des Endtextes im November 2003 ging ein langer und intensiver Konsultationsprozess voraus, der drei Phasen umfasste:¹² eine Phase der Standortbestimmung (1999–2001), in der umfangreiche Fragebögen an die im sozialen Bereich tätigen kirchlichen Institutionen ausgesandt und eine Stellungnahme zur sozialen Situation in ihrem jeweiligen Tätigkeitsbereich erbeten wurde. In einer zweiten Phase wurden die 522 Rückmeldungen in einem Sozialbericht – er trägt den Untertitel „Erfahrung und Praxis sozialen Engagements“ – zusammengefasst, der 2001 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Er enthält in sechzehn Kapiteln die Aussagen zu sozialen Themen in alphabetischer Ordnung (von Alte Menschen bis Soziale Sicherheit) und behandelt in einem zweiten Teil übergreifende Fragestellungen (Kirchen in der Gesellschaft, Motivation zum sozialen Engagement,

¹¹ Die vierzehn christlichen Kirchen in Österreich sind die Altkatholische Kirche, die Anglikanische Kirche, die Armenisch-Apostolische Kirche, die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche, die Evangelische Kirche A. B., die Evangelische Kirche H. B., die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die Koptisch-Orthodoxe Kirche, die Methodistenkirche, die Römisch-Katholische Kirche, die Rumänisch-Orthodoxe Kirche, die Russisch-Orthodoxe Kirche, die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die Syrisch-Orthodoxe Kirche.

¹² Vgl. dazu im Einzelnen www.sozialwort.at, wo die einzelnen Phasen genau beschrieben werden und auch die Fragebögen zu finden sind. Das Sozialwort selbst und aktuelle Informationen zu seiner Umsetzung finden sich auf der Homepage der Katholischen Sozialakademie Österreichs, www.ksoe.at.

Schwierigkeiten der sozialen Initiativen usw.). Dieser Sozialbericht bildete dann die Basis für eine breite öffentliche Diskussion, an der sich Parteien, Wirtschaftsvertretungen, Ministerien, soziale Einrichtungen und Gemeinden mit mehr als 150 Einsendungen intensiv beteiligten. Weiters gab es Round-Table-Gespräche zu einzelnen Themenbereichen mit den politischen Parteien Österreichs. In der dritten Phase wurde nochmals in intensiven Diskussionsprozessen zwischen den vierzehn Kirchenleitungen, Experten und KSÖ die Endredaktion des Sozialworts vorgenommen, das dann von allen Kirchen unterzeichnet und am 27. 11. 2003 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde.

Die Endfassung enthält zehn Kapitel. Im Einleitungskapitel „Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung“ wird unter der Überschrift: „Unsere Zeit ist Gottes Zeit“ dargelegt, warum die christlichen Kirchen von ihrem Selbstverständnis her verpflichtet sind, sich an die Gesellschaft zu wenden. Ein Spezifikum des Textes ist es, dass die Fragen, die sich daraus für ihre soziale Praxis der Kirchen ergeben, ausführlich dargestellt werden. „Dieses Sozialwort spricht in die Gesellschaft. Es spricht zugleich die Kirchen selbst an, die Teil der Gesellschaft sind und an deren Entwicklungen teilhaben, als auch bemüht sind, diese Entwicklungen aus christlicher Überzeugung mitzugestalten.“ (ÖSW 2003, 5) Diese doppelte Blickrichtung prägt den gesamten Text. So findet sich am Ende jedes Kapitels ein Katalog, der zum einen die Aufgaben für die Kirchen und zum anderen jene für die Gesellschaft enthält. Diese sozialen Checklists sind selbstverständlich zeitgebunden, da zu hoffen ist, dass einige der Anregungen politisch umgesetzt werden. Das oberste Ziel des sozialen Engagements bildet ein „menschenwürdiges Leben für alle“ (vgl. Neuhold 2000). Die folgenden acht Kapitel behandeln die Themenbereiche Bildung, Medien, Lebensverbindungen, Lebensräume (ländlicher Raum, Stadt, Europa), Arbeit – Wirtschaft – Soziale Sicherheit, Frieden in Gerechtigkeit, Gerechtigkeit weltweit sowie Zukunftsfähigkeit (Verantwortung in der Schöpfung). Das Schlusskapitel „Vom Sozialwort zu sozialen Taten“ schwenkt wieder zu allgemeinen Fragen zurück, wie faire Konflikt-austragung, die Vermeidung einer Verrohung der politischen Sprache und betont nochmals die „Option für die Schwachen und Benachteiligten“ und die Verantwortung der Christen in der Demokratie.

Wie die Rezeption des Sozialworts über Österreich hinaus zeigt, handelte es sich um einen mutigen und zukunftsweisenden Schritt. Die Organisation des Konsultationsprozesses stellt eine beeindruckende Leistung dar und verlangte die Abstimmung der Kirchen untereinander in einer Vielzahl von Sachfragen. Dadurch wurde die ökumenische Zusammenarbeit vertieft. Das gemeinsame Auftreten „gegenüber den säkularen Institutionen“, das die 2001 in Straßburg verabschiedete *Charta Oecumenica* fordert, zeigte auch einer breiten Öffentlichkeit gegenüber die ökumenische Solidarität zwischen den Kirchen. Das Sozialwort hat sich so als ein zukunftsweisendes Projekt erwiesen, durch das sowohl nach innen für die ökumenische Kooperation als auch nach außen in

die österreichische Gesellschaft hinein positive Impulse vermittelt werden konnten.

5. Katholische Sozialethik: Leitprinzipien

„Überhaupt trachtet alle Welt nicht nach dem Hergebrachten, sondern nach dem Guten.“ (Aristoteles, Politik 1269a39ff)

Die Sozialethik setzt – wie jede Ethik – eine Wesensbestimmung des Menschen voraus. Sie geht von der Leitfrage aus: Was ist der Mensch? und wird im Allgemeinen als *christliches Menschenbild* bezeichnet. Da in der Geschichte der Theologie verschiedene anthropologische Schwerpunktsetzungen vertreten wurden, ist es – gerade auch aus ökumenischer Sicht – besser, von *christlichen Menschenbildern* zu sprechen. Dieser Plural ist legitim, da der christlichen Anthropologie zugrunde liegende biblische Befund verschiedene Deutungen zulässt und einen Überschuss gegenüber jeder philosophischen Bestimmung des Menschen enthält.

In der Geschichte der christlichen Ethik wurden biblisch-theologische Aussagen mithilfe der jeweiligen philosophischen und theologischen Begriffe präzisiert und so in die soziale Umwelt hinein vermittelt. Eine derartige Transformation biblischen Glaubens in philosophische Kategorien findet sich bereits in der Bibel selbst. Eine Auseinandersetzung mit und aktive Partizipation an den (sozial)philosophischen Debatten der Zeit gehörte so von Anfang an zum Christentum. Die Grundlage der theologischen Reflexion im europäischen Kontext bildete die griechisch-römische Philosophie und Ethik.

Die systematischen Darlegungen der katholischen Sozialethik bauen im Allgemeinen auf einem Prinzipientraktat auf. Sie versteht sich demnach als Prinzipienethik, d. h. sie geht von sozialethischen Leitwerten aus (*principium*: Ausgangspunkt für das Denken), die – ähnlich den Menschenrechten – der konkreten sozialen Ordnung voraus liegen. An ihnen soll sich das Denken und Handeln orientieren und sie gelten als regulativer ethischer Maßstab, der an die gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen angelegt wird. Sozial-ethisch vermitteln sie „Grundgewissheiten über Wesen und Bestimmung des Menschen“ (Anzenbacher 1998, 178) und haben ihren Ursprung in einer christlichen Anthropologie. An der gegenwärtigen sozialphilosophischen und politischen Konjunktur des Solidaritäts- aber auch des Subsidiaritätsgedankens zeigt sich, dass ihnen trotz – oder gerade wegen – ihres hohen Abstraktheitsgrades eine wichtige Funktion als begriffliche Katalysatoren in der öffentlichen Diskussion zukommt. Dies verlangt jedoch, dass sie in kritischer

Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeitsituation jeweils neu auf ihre aktuelle Relevanz hin befragt und gedeutet werden.

Sozialprinzipien verpflichten das individuelle Handeln, sind aber zugleich Leitmaß für die sozialen Strukturen. So dient das Solidaritätsprinzip einerseits zur Beurteilung von Institutionen, andererseits verlangt es vom Einzelnen eine solidarische Gesinnung, d. i. die „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen“ (SRS 38). In diesem Doppelcharakter zeigt sich unter anderem der innere Bedingungs-zusammenhang zwischen den individuellen Werteinstellungen und dem Charakter der politischen Institutionen, die sich gleichsam wie zwei korrespondierende Gefäße zueinander verhalten. Während die neuzeitliche Sozialphilosophie meist von einer Trennung von individuellen Wertoptionen (die im Belieben des Einzelnen stehen) und öffentlich-sozialen Normen ausgeht, legen die Prinzipien die inhärente Korrespondenz von Individual- und Sozialethik offen. Zwischen einer Ethik des Guten, die für den Bereich der individuellen Lebensführung gilt, und einer Ethik des Gerechten, die für den öffentlichen Bereich Geltung beansprucht, wird so eher vermittelt als getrennt. Dies entspricht der Tatsache, dass Gesetze für ihre Durchsetzung und Befolgung auf gelebte moralische Überzeugungen und Praktiken angewiesen sind. Die Individualethik bildet so gleichsam den Sockel, auf dem jede Sozialethik, die die Gerechtigkeit von Institutionen beurteilt, aufruft. Wenn grundlegende Werthaltungen, wie die Achtung vor der Person und die zwischenmenschliche Solidarität brüchig werden, dann gefährdet dies jedenfalls längerfristig auch die politisch rechtliche Ordnung, „... da sie (nämlich die grundlegenden Werthaltungen) Voraussetzung für deren Funktionieren sind“. Dies wird im Übrigen zunehmend auch von der zeitgenössischen Sozialphilosophie anerkannt. So stellt Habermas fest, der in seiner Diskursethik strikt zwischen öffentlichen und lebensweltlichen Normen unterscheidet, dass „das Recht (...) seine sozialintegrative Kraft letztlich aus den Quellen gesellschaftlicher Solidarität (speist), die heute stärker gefährdet sind als die Rechtsordnung selbst.“ (Habermas 1992, 59). Angesichts dieser Diagnose erweist sich die doppelte Ausrichtung der Sozialprinzipien, die sich sowohl auf die Institutionen als auch auf das Handeln des Einzelnen beziehen, als zukunftsweisend.

5.1 Die Person: „Träger, Schöpfer und Ziel“ sozialer Ordnungen

Im Zentrum der Sozialethik steht die Überzeugung, dass die Person „Träger, Schöpfer und Ziel“ (MM 219) aller sozialen, politischen und gesellschaftlichen Tätigkeit sein soll. Der Einzelne mit seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten bildet demnach den obersten Maßstab, der an individuelle soziale Handlungen, aber auch an institutionelle Maßnahmen und Gesetze anzulegen ist. Das lateinische *persona* als Lehnwort aus dem Griechischen (*prosopon* – Gesicht) bezeichnet ursprünglich dort die Maske des Schauspielers und wird

dann auf die gesellschaftliche Rolle übertragen. Der Begriff wird von der frühchristlichen Theologie übernommen, um das trinitarische Verhältnis zu reflektieren. Die Einheit und Differenz der drei göttlichen „Personen“ wird zum Urbild menschlicher Gleichheit und Differenz. Person ist von diesem theologischen Hintergrund her ein Beziehungsbegriff, in dem sich sowohl die Gleichheit (in der Würde), als auch die Differenz (in der Rolle) ausdrücken. Der Personbegriff bezeichnet jedoch ebenso die sich aus der Gottebenbildlichkeit ergebenden Analogien zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften. Dass der Mensch Person ist, bedeutet, dass das, was von Gott ausgesagt wird, in analoger Weise auf den Menschen zutrifft. Aus seiner Beziehung zu Gott werden so die für den Menschen spezifischen Eigenschaften abgeleitet, die den Menschen als Menschen ausmachen, seine Vernunft, seine Freiheit und seine Fähigkeit zu Selbstbestimmung und Verantwortung (Thomas v. A., STh I-II Prolog). Damit wird zugleich festgelegt, was ihn von der übrigen Natur und den anderen Lebewesen unterscheidet. Diese theologischen Wurzeln des Personbegriffs (ausführlich Greshake 1997, 60–94) gilt es mit zu bedenken, wenn von der Person als oberstem Leitprinzip der Sozialethik die Rede ist. Sie machen zugleich verständlich, wieso dieser im Begriff ist, seine unhinterfragte Geltung zu verlieren und der Unterschied zwischen Mensch und Tier strittig wird (Naturalismus, Singer 1979). Aber auch zwischen jenen Positionen, die an dieser Differenz festhalten, gibt es verschiedene Schwerpunktsetzungen hinsichtlich dessen, was den Menschen als Person wesentlich charakterisiert. Diese anthropologischen Prämissen haben beträchtlichen Einfluss nicht nur auf ethische Überzeugungen und Handlungsweisen, sondern wirken sich auch in den konkreten sozialen Problemlösungen aus. So kreisen die gegenwärtigen sozialetischen Debatten um die Frage nach der Bedeutung der sozialen Dimension des Menschseins (zur Kommunitarismusdebatte: Honneth 1994, Reese-Schäfer 1997). Im Folgenden sollen also anthropologische Wesensmerkmale wie Gleichheit, Freiheit, Sozialität und Schuld behandelt werden. Dabei zeigt sich bereits, dass sie teilweise, wenn auch nicht ganz, deckungsgleich sind mit den Leitworten der Aufklärung.

Die *Gleichheit* aller Menschen folgt theologisch daraus, dass jeder Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, philosophisch wird sie im Allgemeinen mit seiner Vernunftbegabung als *animal rationale* begründet. Sie bildet die Grundlage für die Gleichheit in der Würde, die von den Anderen und der Gesellschaft zu achten ist. Als gesellschaftlicher Leitwert macht sie Ungleichheit rechenschaftspflichtig und legitimiert daher auch den Widerstand gegen jede Form von Unrecht und Willkür. Die Verwirklichung der Gleichheit als sozialen Leitwert stößt allerdings angesichts der vielfältigen Ungleichheiten (in den Fähigkeiten, dem Lebensschicksal u. ä.) auch an innerweltlich unauflösbare Grenzen. Erst in der Vollendung der Schöpfung wird Ungleichheit radikal überwunden werden (Gal 3, 27). Wo dieses Wissen um den letztlich eschatologischen Gehalt der Gleichheitsidee verloren geht, be-

steht die Gefahr, ihrer gewaltsamen, revolutionären Durchsetzung oder der prinzipiellen Legitimation von Ungleichheit, wie dies heute im Naturalismus der Fall ist.

Freiheit bildet das „Programm neuzeitlicher Humanität“ (Thönissen 1988, 311) und den Schlüsselbegriff der modernen, säkularen Kultur. Politisch meint Freiheit das Selbstbestimmungsrecht des Staates, aber auch die Freiheit der Staatsbürger gegenüber dem Staat, die durch deren Freiheitsrechte als Grundrechte gesichert werden soll. Von diesen Freiheitsformen ist Freiheit als anthropologischer Begriff zu unterscheiden. Sie bildet die Voraussetzung dafür, dass Menschen für ihr Handeln verantwortlich sind und begründet so moralische Subjektivität. Das Freiheitsverständnis der Moderne geht darüber nochmals hinaus, indem es dem Einzelnen Autonomie (griechisch: Selbstgesetzgebung) zuerkennt. Dies bedeutet, dass er die Regeln für seine Lebensführung eigenverantwortlich bestimmen soll. Dieses Autonomiekonzept findet seinen klassischen Ausdruck im kategorischen Imperativ Kants, der – obwohl Kant sich dagegen verwahrte – eine Formalisierung der Goldenen Regel darstellt. „Handle so, dass die *Maxime* deines Handelns jederzeit allgemeines Gesetz sein kann.“ (Kant AA IV 402) Das Ziel bildet die Selbstverpflichtung des Handelnden auf Regeln und Gesetzen, die vernünftig einsehbar sind und allgemeine Gültigkeit beanspruchen können. Autonomie im Sinne der Aufklärung meint demnach nicht nur Wahlfreiheit und schon gar nicht Willkür (sonst wäre der Begriff *Auto-nomie* verfehlt), sondern die eigenverantwortliche Selbstbindung an universale ethische Normen.

Das spezifisch christliche Freiheitsverständnis setzt noch tiefer an, indem es die existenzielle Unfreiheit des Menschen als Folge individueller und kollektiver Schuld thematisiert. Die Sünde bzw. Schuld wird so zum eigentlichen Gegenspieler der Freiheit. Durch die Erlösung sind die Christen nicht mehr „Sklaven der Sünde“ (Röm 6, 6.16 f), sondern zur „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 21) befreit. Dieses existenzielle Freiheitsverständnis macht den dynamischen Charakter der Freiheit im konkreten Lebensvollzug deutlich. Denn hier bildet die Freiheit vom Zwang nur die die Voraussetzung für gelungene Freiheitsentscheidungen, die durch die Selbstentfremdung durch die Sünde erschwert oder unmöglich gemacht werden.

Aufgrund eines derartig differenzierten Freiheitsbegriffs ist es dann möglich, das Gewissen als oberste moralische Instanz und als Ausdruck der personalen Würde des Menschen anzuerkennen. *Gaudium et spes* nennt es „die verborgenste Mitte und Heiligtum im Menschen (...), das die Christen mit den übrigen Menschen in der Suche nach der Wahrheit verbindet“ (GS 16). Der Gehorsam gegenüber der eigenen Gewissenseinsicht steht über jeder gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Norm. Falls diese Einsicht im konkreten Fall objektiv falsch ist, ist sie vom Einzelnen zu verantworten. Dennoch bewahrt nach dieser kühnen Sicht (die auch dort gilt, wo das Gewissen schwer irrt) auch das irrende Gewissen seine Würde, d. h. ein Handeln entsprechend dem eigenen Gewissen gewährleistet immer die moralische Integrität des

Handelnden (Schockenhoff 1990). Die Zerstörung des Gewissens und damit der moralischen Subjektivität stellt ein probates Mittel totalitärer Regimen dar, die menschliche Würde zu zerstören und Menschen so gefügig zu machen. Gerade vor diesem Hintergrund zeigt sich die Bedeutung einer Freiheitstradition, die Gott als Ursprung und letzten Grund von Freiheit erkennt, vor dem der Mensch sich zu verantworten hat (Apg 5, 29).

Sozialität (oder Gemeinschaftlichkeit) als anthropologische Bestimmung bedeutet, dass der Mensch ein soziales Lebewesen ist. Als *zoon politikon* (Aristoteles) braucht er zu seiner physischen, psychischen und geistigen Entfaltung soziale Beziehungen. Greifbarer Ausdruck dafür ist die Sprache, die dem Einzelnen ebenso vorgegeben ist wie die Kultur und die in ihr tradierten moralischen Normen. Daher kommt der menschlichen Gemeinschaft ein eigener Wert zu. Der Ansatz beim freien und selbständigen Individuum, der die neuzeitliche Sozialphilosophie charakterisiert, ist von daher kritisierbar. So zeigen die kommunitaristischen Ansätze der Sozialphilosophie auf (Honneth 1994, Reese-Schäfer 1997), dass der Einzelne, um eigenständig und verantwortlich handeln zu können, vorgängig in einer Gesellschaft und Kultur lebt. Das Individuum stellt daher eine Abstraktion dar, die – wenn sie zum alleinigen Ansatzpunkt gemacht wird – zu blinden Flecken im Denken und Handeln führt. Aus der Gleichursprünglichkeit von Sozialität und Individualität folgt, dass die Pflicht zur Sorge für das Wohl der anderen gleichberechtigt neben die Pflicht zur Sorge für das eigene Wohl tritt.

Eine einseitige Konzentration auf das selbständige, autonome und eigenverantwortliche Individuum als gesellschaftliche Norm, führt tendenziell zur Abwertung jener Lebensphasen, in denen alle Menschen auf die Hilfe und Unterstützung anderer angewiesen sind (Kindheit, Alter, Zeiten der Krankheit) und beeinträchtigt so die humane Qualität einer Gesellschaft.

Zur Person, ebenso wie zur menschlichen Gemeinschaft gehört auch die *Schuld* (hier kollektiv verstanden) bzw. die Sünde. Sie stellt die anthropologische Erklärung für die Existenz von Ungerechtigkeit und Gewalt in den menschlichen Beziehungen aber auch den Institutionen dar. Diese nicht zu leisten, stellt die wohl größte Schwäche einer rein philosophisch fundierten Sozialethik dar. „Die Ethik“ – so J. Splett – „wird also (...) von der Schuld nicht betroffen, im Unterschied zum Menschen selbst“ (Splett 1974, 1279). Dabei ist zwischen personaler Sünde und der dem Einzelnen vorgegebenen Schuld, also theologisch gesprochen den „Strukturen der Sünde“, zu unterscheiden. Die personale Sünde als „Attentat auf die Freiheit“ (B. Häring) zieht die Entfremdung des Menschen gegenüber Gott, sich selbst und den anderen nach sich. Sie „mindert so den Menschen, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen“ (GS 13). Jeder Mensch findet sich jedoch auch in einem von der Schuld und Sünde geprägten sozialen Umfeld vor. Soziale Systeme, Normen und Regeln sind nie nur lebensförderlich, sondern behindern, ja zerstören auch Leben. Diese „Strukturen der Sünde“ sind „Objektivierung“

gen der Sünde im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologisch-kulturellen Bereich“ (Puebla 1979, 1113; SRS 36). Ein einseitig individualistisches Sündenverständnis wird so korrigiert, das dem Phänomen der Schuld in seiner Komplexität und Abgründigkeit nicht gerecht werden kann (Sievernich 1993).

5.2 Gemeinwohl und Toleranz

Die Frage nach jenen Werten, die den Zusammenhalt pluralistischer Gesellschaften ermöglichen, ist ein zentrales Thema gegenwärtiger Sozialphilosophie (Taylor 1988, Kaufmann 1997). Die katholische Sozialethik spricht in diesem Zusammenhang vom allgemeinen Wohl (*bonum commune*) oder Gemeinwohl und unterscheidet zwischen einer organisatorischen und einer inhaltlichen Komponente (Zsifkovits 1980).

Organisatorisch bezeichnet das Gemeinwohl die „Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können, und besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“ (DH 6, MM 65) Es wird durch die Rechts- und Wohlfahrtsordnung auf nationaler, europäischer und internationaler Ebene realisiert. Diese ist danach zu beurteilen, ob sie bestmögliche Bedingungen für die Entfaltung des Einzelnen und seine eigenverantwortliche Lebensführung schafft. *Inhaltlich* bezieht sich der Gemeinwohlbegriff auf die Werte und Ziele, die die Politik im Sinne von Gerechtigkeitsvorstellungen leiten und auf die Zukunft hin ausrichten sollen. Beide Dimensionen des Gemeinwohls sind insofern aufeinander bezogen, als sich in den gegenwärtigen institutionellen Ordnungen frühere politische Wertoptionen widerspiegeln, die ihrerseits die Grundlage für die Verwirklichung von Gerechtigkeitsstandards in der Zukunft bilden. Messner hat daher das Gemeinwohl als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit“ definiert (Messner 1984, 207).

An der inhaltlichen Konkretisierung des *bonum commune* als dem obersten von der Politik zu realisierenden Leitwert sind in Demokratien die Bürger und Bürgerinnen wesentlich beteiligt. Sie bringen ihre Wertoptionen in die Politik ein und bestimmen so mit über die zukünftige Gestalt des Gemeinwohls. „Dabei geht es um einen ständig neu zu ermittelnden Interessenausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, in dem die Kirchen aufgrund ihres Sendungsauftrags ihre Stimme einbringen sollen.“ (ÖSW 2003, 316).

Die Zielvorstellungen, worin das Gemeinwohl besteht, sind in pluralistischen Gesellschaften definitionsgemäß verschieden. Sie orientieren sich zum einen an den Interessen von Einzelnen und Gruppen, die politisch zum Ausgleich gebracht werden sollen. Der politische Prozess wird jedoch nicht nur durch einen Interessenausgleich bestimmt. Es geht ebenso um die Verwirklichung

von politischen Grundwerten, wie Friede, Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit, zwischen denen immer auch Zielkonflikte bestehen. Wieweit soll individuelle Freiheit gegeben sein, auch wenn dies zu Lasten der Solidarität geht? Wo liegen die Grenzen der Toleranz, um ein friedliches und geordnetes Zusammenleben zu ermöglichen? Die Aushandlung von Leitlinien, aber auch von Kompromissen in diesen und ähnlichen inhaltlichen Wertfragen ist Sache der Politik, deren Entscheidungen durch öffentliche Diskurse vorbereitet werden. Das Gemeinwohl stellt sich demnach sowohl als Resultat eines Interessenausgleichs, aber auch wertbestimmter inhaltlicher Auseinandersetzungen dar. In liberalen pluralistischen Gesellschaften besteht heute die Tendenz, das Gemeinwohl ausschließlich als Summe individueller Nutzenkalküle zu verstehen, die im politischen Prozess aufeinander treffen. Aus Gründen der Toleranz (hier positiv verstanden als Anerkennung der Werte anderer und nicht negativ als Duldung) werden inhaltliche Debatten über Grundwerte und Zielperspektiven vielfach ausgeklammert (Hollenbach 2002). Wenn die Politik jedoch zum reinen Interessenkalkül wird, kann sie langfristig nicht jene Bindungen schaffen, die den Zusammenhalt der Gesellschaft garantieren. Die gegenwärtige Krise der Europäischen Union stellt wesentlich die Folge einer Vernachlässigung der Frage nach dem europäischen Gemeinwohl dar, d.h. nach der Finalität der Union. Hier zeigen sich die Grenzen einer Politik, die langfristige Ziele nicht ausreichend öffentlich thematisiert, sondern sich ausschließlich am Ausgleich der Interessen orientiert. Die Diskussion über Grundwerte und politische Optionen, die die zukünftige Gestalt des Gemeinwesens betreffen, erweisen sich jedoch als ebenso unabdingbar, wie die Toleranz gegenüber den Werten anderer als Grundbedingung für ein friedliches Zusammenleben. Die schwierige Frage nach den Grenzen dieser Toleranz in pluralistischen Gesellschaften, wenn diese mit prinzipieller Intoleranz konfrontiert werden, weist nochmals auf die Bedeutung klarer inhaltlicher Zielbestimmungen zurück. Die Beantwortung der Fragen: „Was wollen wir?“ und „Wer wollen wir sein?“ befähigt politische Gemeinschaften, die die Toleranz als zentralen gemeinsamen Wert definieren, eher dazu, auch angesichts von Intoleranz von Einzelnen oder von Weltanschauungsgruppen daran festzuhalten, als jene, in denen Wertfragen als zentrale Gemeinwohlfrage ausgeklammert werden.

5.3 Solidarität und Option für die Armen

Das Wort Solidarität leitet sich vom zivilrechtlichen Begriff der Haftungsgenossenschaft (lateinisch *in solidum*) her und bezeichnet eine wechselseitige Beistandsverpflichtung nach dem Motto „einer für alle, alle für einen“. Ihre anthropologische Grundlage bildet die Natur des Menschen als *animal sociale*, d. h. als ein auf soziale Kooperation angewiesenes Wesen. Der Leitwert der Solidarität entwickelte sich zum einen aus dem antiken Ideal der Bürger-

freundschaft, deren Ziel das Wohl der Stadt bildete, zum anderen aus dem biblischen Brüderlichkeitsethos (Brunkhorst 2002). Diese beiden Quellen stehen bis heute für zwei verschiedene Akzentuierungen: bürgerliche Solidarität meint vor allem die Solidarität zwischen Gleichen, die sich aufgrund gemeinsamer Interessen zusammenschließen und wechselseitig unterstützen (z. B. Gewerkschaften, Interessenvertretungen). Biblisch-christlich bezeichnet Solidarität hingegen vor allem die Solidarität zwischen Ungleichen, d. h. sie bezieht sich auf alle Menschen, die in Not sind und Hilfe brauchen. Der Solidaritätsbegriff oszilliert so zwischen Symmetrie und Asymmetrie. In der christlichen Sozialethik herrscht ein asymmetrisches Verständnis als „Option für die Opfer“ vor (Prüller-Jagenteufel 1998). In diesem Sinn trifft sich der Begriff mit jenem der „vorrangigen Option für die Armen“ als „Option für die Modernisierungsverlierer“ (Zulehner 1996, Fisch 2001). Die Erklärung der COMECE anlässlich der EU-Erweiterung im Jahre 2004 definiert Solidarität als ein „helfendes Handeln aus dem Bewusstsein der Verbundenheit mit jenen, die auf Hilfe angewiesen sind“ (CECE 2004, 3).

Solidarität als Leitwert hat eine individualethische und eine sozialetische Seite. Auf den Einzelnen bezogen bezeichnet sie die Bereitschaft, die soziale Verbundenheit als moralisches Entscheidungskriterium anzuerkennen und sich der Frage nach den Konsequenzen des eigenen Handelns für die anderen, und vor allem die gesellschaftlich Schwächeren, zu stellen. Je mehr ein Handeln ohne Berücksichtigung der Interessen anderer an gesellschaftlicher Akzeptanz gewinnt, umso schwächer wird der Sinn für Solidarität. Es ist bedenklich, dass Langzeituntersuchungen in Westdeutschland (und ähnliches gilt wohl auch für andere Industrieländer) zeigen, dass sich die Menschen nach eigener Einschätzung als weniger solidarisch erfahren als früher, wobei sich die egozentrischen Züge im durchschnittlichen Selbstporträt zwischen 1975 und 1989 weiter verstärkten (Richter 1998, 5 f). Diese Mentalitätsänderungen spiegeln sich zunehmend in den Debatten über Sozialstaat, öffentliche Güter, Steuern und Asylgewährung wider.

Die Einstellungen zur Solidarität bilden die Basis für solidarische Institutionen (soziale Grundrechte, Sozialversicherungssysteme u. Ä.). Denn die Art, wie eine Gesellschaft mit ihren Alten, Behinderten, Kranken und Armen umgeht, die wenig oder nichts zum allgemeinen Wohl beitragen können, hängt langfristig von der Solidaritätsbereitschaft ihrer Mitglieder ab, die über die demokratische Willensbildung durch die Politik umgesetzt wird. Solidarität kann demnach nicht allein als Folge demokratischer Partizipation begriffen werden (so Brunkhorst 2002). Ebenso wenig führt eine Zunahme der strukturellen Verflechtungen von sich aus zu mehr Solidarität, d. h. es gibt keinen „Zwang zur Solidarität“ durch wachsende Interdependenzen im nationalen und internationalen Bereich. Das Eigeninteresse als Motor versagt vielmehr gerade dort, wo der größte Solidaritätsbedarf besteht.

Die „Pflicht zur kohärenten und solidarischen Gestaltung der Beziehungen der europäischen Völker“ (Vertrag von Maastricht, Art. 3/2) ist eines der

Grundprinzipien der EU und wird auch von der europäischen Verfassung als Ziel und Leitprinzip anerkannt (Art I-3/4).¹³ Eine Solidarität mit den schwächeren Regionen ist jedoch nur möglich, wenn in der Bevölkerung eine prinzipielle Bereitschaft zur innereuropäischen Solidarität besteht. Der verbreitete Appell an den Eigennutz vermindert das Solidaritätsbewusstsein eher, als es zu stärken. Solidarität erstreckt sich nicht nur auf materielle Transferleistungen, sondern schließt auch immaterielle Güter mit ein: „Dazu gehört der Austausch der Gaben im kulturellen und spirituellen Bereich, die wohlwollende Neugier auf andere Kulturen und Gewohnheiten, der Wille zur Freundschaft und die Anerkennung der unterschiedlichen Geschichte.“ (COMECE 2004, 5) Gleiches gilt auf globaler Ebene. Angesichts wachsender internationaler Interdependenzen stellt Solidarität ein Gebot der Menschlichkeit, aber auch der politischen Klugheit dar. Gefordert ist sowohl eine Änderung der Einstellungen, als auch eine solidarische Gestaltung von Institutionen, die das Weltgemeinwohl fördern.

5.4 Subsidiarität: Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit

Das Subsidiaritätsprinzip (von lateinisch *subsidium* – Hilfe) ist ein Grundprinzip der Machtdezentralisation und –begrenzung (K. Gabriel, 2000). Die Formulierung findet es sich in *Quadragesimo anno* (1931), wonach:

(...) was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, darf ihm nicht entzogen und dem öffentlichen Bereich zugewiesen werden (...) Es verstößt auch gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und gut bewältigen können, einer weiteren und übergeordneten Gemeinschaft zuzuweisen. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär. Ihre Aufgabe ist es, die Glieder des Sozialkörpers zu unterstützen. Sie darf sie jedoch niemals zerschlagen oder aufsaugen. (QA 79).

Jede Staatstätigkeit ist demnach subsidiär. Der Staat soll den Einzelnen, die Familie und die zivilgesellschaftlichen Institutionen (untergeordnete Gemeinwesen) wo nötig unterstützen, nicht aber sie „zerschlagen und aufsaugen“, d. h. ihre Kompetenzen an sich ziehen. Die primäre Stoßrichtung ist der Zeit entsprechend die Begrenzung von (totalitären) Machtansprüchen. Hier zeigt sich die Nähe zum liberalen Denken, wonach es Aufgabe der Regierung ist,

¹³ Ziel der Union nach Artikel I-3 (4)t: „Sie (die EU) leistet einen Beitrag zu Frieden, Sicherheit, globaler nachhaltiger Entwicklung, Solidarität und gegenseitiger Achtung unter den Völkern, zu freiem und rechtem Handel, zur Beseitigung der Armut und zum Schutz der Menschenrechte, insbesondere der Rechte des Kindes sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere zur Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen.“

to do for a community of people whatever they need to have done but cannot do at all, or cannot so well do for themselves in their separate and individual capacities. In all that people can do individually as well for themselves, government ought not to interfere (zit. nach Nell-Breuning 1968, 88).

Doch was können Menschen für sich selbst leisten? An dieser Frage entzündet sich gegenwärtig die sozialpolitische Debatte, in der vielfach auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips mehr Eigenverantwortung und eine Begrenzung der Staatstätigkeit gefordert wird. Das Subsidiaritätsprinzip soll jedoch nicht nur vor der Übermacht des Staates schützen, sondern es fordert von diesem auch die subsidiäre Unterstützung des Einzelnen und von Gemeinschaften. Das Subsidiaritätsprinzip darf demnach nicht gegen das Solidaritätsprinzip ausgespielt werden.

Seit dem Vertrag von Maastricht ist das Subsidiaritätsprinzip ein Grundsatz der EU (Präambel, Art 2/2, Art 5/2 des Vertrages von Amsterdam) und damit Teil des europäischen Rechts, das alle Organe der Gemeinschaft verpflichtet und ihre Kompetenzen begrenzt. Sie dürfen diese selbst dann nicht ausüben, wenn sie dazu wirklich befähigt wären, aber wenn die Mitgliedsstaaten die Ziele selbst erreichen können. In dieser Regelung, die sich gegen eine Aushöhung lokaler und nationaler Kompetenzen und gegen bürokratische Bevormundung richtet, zeigt sich die Aktualität der ursprünglichen Zielrichtung des Prinzips der Subsidiarität.

5.5 Nachhaltigkeit: Intergenerationelle Gerechtigkeit und Eigenwert der Natur

Die negativen Folgen der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung sowie einer materialintensiven Lebensweise für die natürliche Umwelt machen die Anerkennung der Nachhaltigkeit als Prinzip und Leitwert der Sozialethik dringlich. Nachhaltigkeit bezeichnet eine Nutzung der natürlichen Ressourcen in der Weise, „dass die grundlegenden Bestände des natürlichen Kapitals einer Gemeinschaft oder eines Landes sich im Laufe der Zeit nicht verringern“ – so die klassische Definition des Brundtlandreports von 1987 (Hauff 1987, 46). Die Chance zukünftiger Generationen, ihre materiellen Bedürfnisse zu decken, soll nicht in unzulässiger Weise durch deren gegenwärtige Überbeanspruchung oder Ausbeutung eingeschränkt werden. Im Prinzip der Nachhaltigkeit „als Einsatz für gerechte Lebensbedingungen und einen schonenden Umgang mit der Natur auf Zukunft hin“ (ÖSW 2003, 287; DSW 1997, 122–125) verbindet sich das Anliegen intergenerationaler Gerechtigkeit mit jenem des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen und der Natur in ihrem Eigenwert. Das Ziel bildet die „Rückbindung der Zivilisationsentwicklung in das sie tragende Netzwerk der Natur“. Korff spricht vom Retinitätsprinzip (von *rete* – lat. Netz), um so die allem menschlichen Handeln vorausliegende Vernetzung von Mensch und Natur zum Ausdruck zu bringen

(Korff 1999). Die Natur ist nicht nur dem Menschen zur Verfügung stehende Materie, deren Wert sich in ihrem Nutzen erschöpft, sondern sie hat einen eigenen Wert, der den Menschen verpflichtet.

Die Überwindung des gängigen utilitaristischen Naturverständnisses erfordert einen tief gehenden Bewusstseinswandel. Ebenso notwendig sind jedoch rechtlich-institutionelle Regelungen, die eine nachhaltige Nutzung der natürlichen Ressourcen sicherstellen sollen. Dies gilt für die Zukunft, aber auch für die Gegenwart, da die Zerstörung der natürlichen Umwelt vor allem zu Lasten der Armen geht, die sich ihr lokal weniger leicht entziehen können. Dieses Verhältnis von intragenerationeller und intergenerationeller Gerechtigkeit gilt es bei ethischen Debatten um das Nachhaltigkeitsprinzip Weltentwicklung mitzubedenken. Der Verbrauch an natürlichen Ressourcen in den reichen Industriegesellschaften übersteigt bei weitem jenes Niveau, das weltweit für sechs Milliarden Menschen leistbar ist. Um auch anderen Ländern wirtschaftliche Entwicklung zu ermöglichen, muss demnach der Ressourcenverbrauch eingeschränkt werden. Das Nachhaltigkeitsprinzip fordert zur Entwicklung neuer Wirtschaftsformen heraus, die auf ein qualitatives Wachstum ausgerichtet sind, „bei dem die Ressourcen der Erde geschont und für die nächsten Generationen erhalten bleiben“ (ÖSW 2003, 290).

Wichtige erste Maßnahmen wären die Einführung eines Ökosozialprodukts (van Dieren 1995) sowie einer Energiesteuer, um den Verbrauch fossiler Energien zu reduzieren. Denn die Verwendung von Erdöl widerspricht dem Nachhaltigkeitsprinzip, da es als natürliche Ressource knapp ist und da durch seine Verwendung jene Schadstoffemissionen, die für den Treibhauseffekt verantwortlich sind und die Atmosphäre nachhaltig schädigen, verursacht werden. Zudem würde eine Energiesteuer den industriellen Materialverbrauch und die Transportintensität verringern und so zum Erhalt regionaler Wirtschafts- und Produktionsräume beitragen. Ein weiterer Vorteil wäre die Förderung umweltverträglicherer Produktionsmethoden und energiesparenderer Technologien (EÖV 1989, 87; ÖSW 2003, 292).

Das Nachhaltigkeitsprinzip verlangt jedoch auch eine Änderung des Lebensstils der Reichen in den Industriestaaten und weltweit. Die Religionen und hier vor allem das Christentum könnten dazu durch eine positive Sicht von Askese als Grund für innere Freiheit und Solidarität beitragen. Das Wissen, dass der Wert materieller Güter für den Menschen begrenzt ist, ja dass sie ihn versklaven können, und die Anerkennung der Natur als Schöpfung Gottes und Preis seiner Herrlichkeit (Ps 104) sollten gerade Christen zu einem anderen Umgang mit der Natur motivieren (Freudenschuss-Reichl 2005).

5.6 Versöhnung und Vollendung

Die klassischen Sozialprinzipien gehen von der kooperativen sozialen Natur des Menschen aus. Die konfliktive Seite des Sozialen und Politischen gerät so aus dem Blick. Das soziale Zusammenleben steht jedoch grundsätzlich in der Spannung zwischen einer positiv qualifizierten sozialen Kooperation und der Zerstörung und Beeinträchtigung des Menschen und der Natur durch menschliches Versagen und Schuld. Daher sind sowohl Einzelne, aber auch Gemeinschaften, Nationen und Kirchen auf Umkehr, Vergebung und Versöhnung angewiesen. Versöhnung als Leitwert und kritischer Maßstab für den privaten, kirchlichen, aber auch politischen Bereich weist darauf hin, dass soziale Ordnungen immer auch durch Spannungen und Konflikte bedroht sind und daher der Erneuerung und des Neubeginns bedürfen (I. Gabriel 2001). Sie hat ebenso wie die anderen Sozialprinzipien eine individual-ethische und sozialetische Dimension.

Individuelethisch meint sie die Bereitschaft, erlittenes Unrecht zu vergeben. Aufgrund menschlicher Fehlbarkeit erweist sie sich als grundlegend für den Fortbestand zwischenmenschlicher Beziehungen. Auf die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Versöhnung hat H. Arendt hingewiesen.

Was das Verzeihen innerhalb des Bereiches menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Dass diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient. (Arendt 1985, 234).

Die Störung und Deformation sozialer Beziehungen durch erlittenes Unrecht und Schuld hängt – um Arendt weiter zu zitieren – „wie das Schwert des Damokles über jeder neuen Generation und müsste sie schließlich unter sich begraben“ (Arendt 1985, 232). Die im „kollektiven Gedächtnis“ von Nationen und Religionen vorhandenen historischen Erblasten sind so friedensbedrohend, wenn sie nicht durch Versöhnungsprozesse entschärft werden. Sie können zudem (wie die Geschichte zeigt) leicht aktiviert werden, um neue Konflikte zu schüren. Zur individuelethischen kommt so die sozialetische Bedeutung der Versöhnung, die nicht nur und vielleicht nicht einmal zuerst durch institutionelle Regelungen sichergestellt werden kann. Es gibt vielmehr eine Verantwortung des Einzelnen, der als Angehöriger einer Nation, Rasse, Religion und Kultur diese immer auch für andere repräsentiert. Darin liegt die Chance, aber auch die ethische Verpflichtung, an der Überwindung der politischen Unheilsgeschichte durch Vergebung mitzuwirken. Ähnliches gilt auch für Völker und Religionen.

Es braucht einen ethisch verantwortlichen Umgang mit vergangenem Systemrecht und seinen Opfern zur „Reinigung des Gedächtnisses“ und als Bedingung für einen Neubeginn in den nationalen, aber auch internationalen Beziehungen. Die Erklärung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Ver-

sammlung von Graz (1997) und die *Charta Oecumenica* (2001, 8) betonen, dass den Kirchen, denen das „Evangelium von der Versöhnung“ (2 Kor 5,18) anvertraut ist, hier eine Vorreiterrolle zukommt. Als positives Beispiel sei die Erklärung der Bischofskonferenzen der Tschechischen Republik und der Republik Österreich „Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas“ (2003) genannt. Dort heißt es:

Unsere Generation ist aufgerufen, anstelle dieser Trennlinien Begegnungsräume zu schaffen, damit die von Gott geschenkten Begabungen und Charismen der Völker von neuem aufblühen und in friedlichem Zusammenleben fruchtbar gemacht werden können. Als Voraussetzung für diesen Frieden ist Erinnern und Versöhnen notwendig.

Den öffentlichen Vergebungsbitten Johannes Pauls II., in denen er um Vergebung für die Schuld der katholischen Kirche in der Vergangenheit bat, kommt hier gleichfalls exemplarische Bedeutung zu (Müller 2000). Denn nicht nur Einzelne, sondern auch Gemeinschaften legitimieren durch in ihrem Namen begangene Handlungen und Gesetze Unrecht. In der Geschichte der Kirche wurden so die sie verpflichtenden Werte des Evangeliums verletzt. Die letztlich befreiende Anerkennung dieser Tatsache zielt nicht auf eine Anklage früherer Generationen (die im guten Glauben gehandelt haben mögen), sondern auf die Klarstellung ethischer Maßstäbe, sowie eine *posthume* Gerechtigkeit für die Opfer. So kann eine neue Zukunftsperspektive eröffnet werden, auch wenn Gerechtigkeit innergeschichtlich nie voll verwirklicht ist und auf eschatologische Vollendung verwiesen bleibt. Denn das Leid der Opfer kann ebenso wenig ungeschehen gemacht werden wie Tote lebendig, und jeder Form von Entschädigung kommt daher letztlich nur symbolischer Charakter zu.

6. Katholische Sozialethik: Methoden

6.1 Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik

Der Naturrechtstheorie liegt die Überzeugung zugrunde, dass die anthropologischen Grundfragen „Was ist der Mensch?“, „Was entspricht dem Menschen als Menschen?“ prinzipiell beantwortbar sind und sich daraus universell gültige ethische Einsichten für das individuelle Handeln und die Rechtsordnung gewinnen lassen. Das Gegebene, die Natur (von *nasci* – geboren werden) der Dinge, aber auch des Menschen soll daraufhin reflektiert werden, was als positive Möglichkeit und Zweck in ihnen angelegt ist, und das Sein-Sollende auf diese Weise durch die Vernunft erkannt werden. So ist es die Natur des Messers zu schneiden (auch wenn es stumpfe Messer gibt), die eines Ge-

richts, Recht zu sprechen (auch wenn es ungerechte Urteile und Richter gibt), die des Menschen, gut zu handeln (auch wenn es schlechte Handlungen gibt) und die des Rechts, gerecht zu sein (auch wenn es ungerechte Gesetze) gibt.

Die Natur aber ist *telos*. Denn wie beschaffen ein jegliches ist, nachdem sein Werden zu Ende gekommen ist, das ist, so sagen wir, seine Natur, wie z. B. die des Menschen, des Pferdes, des Hauses. (Aristoteles, Politik I 2, 1252b 32–34; Hervorhebung I. G.).

Die teleologische Naturrechtsethik geht demnach von einem empirisch fassbaren Ist-Zustand aus und fragt von daher nach dem, was sein soll (*telos* – Ziel, Zweck). Sein und Sollen werden nicht als getrennt gesehen, sondern sind durch die Vernunft miteinander verbunden. Von ihrem Ursprung her ist die teleologische Ethik durch einen im Griechischen selbst angelegten Nexus inspiriert. Das Wort Ethos bezeichnet sowohl den Wohnort, wie auch die dort praktizierten Normen, Regeln und Gebräuche, die in der Ethik reflektiert und systematisiert werden.

Die Debatte um das Naturrecht hat die europäische Ethik seit ihren Anfängen begleitet. Es wurden drei Begründungsmodelle entwickelt (Honnfelder 1990). In seiner ursprünglichen Form meint Naturrecht das „von Natur aus Rechte bzw. Gerechte“, das sich teils in den bestehenden Gesetzen bzw. Gebräuchen ausdrückt, teils in Gegensatz zu ihnen steht (Aristoteles NE 1134b22–1135a8). Es bezeichnet in diesem Fall jene Normen und Werte, die dem Menschen als Menschen entsprechen, von ihm mit der Vernunft erkannt werden können und einen Anspruch an seine moralische Praxis bzw. die Gesetze stellen. Dieses „von Natur aus Rechte“ ist universell gültig (wenn auch nicht unveränderlich), verpflichtet den Gesetzgeber und legitimiert gegebenenfalls den Widerstand gegenüber den Gesetzen, wenn und insofern sie ihm entgegenstehen. Antigone begräbt ihren Bruder, auch wenn sie damit gegen das Gesetz des Kreon verstößt und dafür mit dem Tod bestraft wird. Das Beispiel zeigt die humane Bedeutung des Naturrechts, die in der Relativierung bestehender (ungerechter) Gesetze und im Recht des Einzelnen besteht, ihnen zuwiderzuhandeln, falls sie ungerecht sind.

Die hellenistische Stoa als zweite Phase in der historischen Entwicklung der Naturrechtstheorie identifizierte die Natur mit dem Kosmos. Die naturrechtlichen Normen werden nun als Widerspiegelung einer kosmischen Ordnung verstanden, an der der Mensch über seine Vernunft Anteil hat. Sie sind universell (von Universum) und gegenüber den Gesetzen präpositiv. In der frühchristlichen Theologie wird die kosmische Ordnung mit der Schöpfungsordnung gleichgesetzt. So sagt Paulus an jener Stelle des Römerbriefs, die den *locus classicus* der christlichen Naturrechtsethik darstellt, dass die Heiden, die das (jüdische) Gesetz nicht kennen, „von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist“, da sie „sich selbst Gesetz“ sind und die „Forderung des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab.“ (Röm 2, 14) Diese Stelle legitimiert übrigens sowohl eine Naturrechts-

als auch eine autonome Ethik. Das moralische Gute kann demnach durch die Vernunft allein erkannt werden, unabhängig von der Offenbarung.

Dieser Ansatz verbindet sich in der katholischen Naturrechtsethik mit dem kosmisch-stoischen Orddenken. So wird im Gesetzestraktat des Thomas von Aquin (STh I-II, 90-97) die Schöpfungsordnung als Werk der göttlichen Vernunft (Gott als *artifex*) verstanden, die der Mensch partizipativ durch seine Vernunft (wenn auch nur unvollständig) erkennen kann. Dieses Naturgesetz ist normativ für die Lebensführung wie auch für die Rechtsordnung.

Und diese Teilnahme am ewigen Gesetz (*lex aeterna*) im vernunftbegabten Geschöpf wird natürliches Gesetz (*lex naturalis*) genannt ... Es ist das Licht unserer natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und was böse ist. Und diese Unterscheidung ist Sache des natürlichen Gesetzes ... durch eine Einstrahlung göttlichen Lichtes in uns. (STh I-II 91,2).

Die Erkenntnis des Naturgesetzes und damit des Rechten und Guten bleibt bei Thomas an eine Einstrahlung göttlichen Lichts gebunden. Durch dieses gnadenhafte Moment, das in jeder echten Wahrheitserkenntnis mitgegeben ist, bleibt die Verbindung zwischen Offenbarung und Vernunft erhalten.

Seit der Renaissance steht der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt des Denkens. Im Zuge dieser anthropologischen Wende wird die Naturrechtstheorie – in einem dritten Schritt – zur Menschenrechtstheorie transformiert. Der Einzelne mit seinen natürlichen, ihm angeborenen Rechten und nicht mehr der Kosmos ist nun Bezugspunkt des Naturrechts. John Locke, der Vater der Menschenrechte, nennt dementsprechend die Menschenrechte ein *law of nature* (Locke 1977, 203) und Artikel 1 der Virginia Bill of Rights von 1776 als der ersten Menschenrechtserklärung lautet: „All men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights ...“.

Die Menschenrechte sind – ganz im Sinne des ursprünglichen Naturrechts – Maßstab der politischen Ordnung und legitimieren zum Widerstand, sofern diese nicht den Rechten entspricht, die dem Menschen zukommen. Die Menschenrechtsidee motivierte die bürgerlichen Revolutionen des 18./19. Jahrhunderts ebenso wie die heutigen globalen Menschenrechtsbewegungen. Ein wesentlicher Unterschied gegenüber dem traditionellen Naturrecht ergibt sich daraus, dass entsprechend der neuzeitlichen Trennung von öffentlich-rechtlicher und privater Sphäre die Menschenrechte den Gesetzgeber und das Recht binden, jedoch keine ethische Relevanz für die individuelle Lebensführung beanspruchen. Die Verbindung zwischen dem Sein – dem konkreten Menschen mit Rechten – und dem Sollen als dem Respekt vor diesen Rechten durch die Rechtsordnung bezieht sich demnach nicht auf das moralische Verhalten des Einzelnen. Die Einführung von Menschenpflichten, die den Menschenrechten korrespondieren, stellt eine nachträgliche Ergänzung dar.

Eine zentrale Herausforderung für das Naturrecht liegt im Wandel des Naturbegriffs selbst, der in der Neuzeit nicht mehr teleologisch, sondern empirisch-

naturwissenschaftlich verstanden wird. Natur bezeichnet hier ebenso wie im Alltagsgebrauch einfach das in Raum und Zeit Vorhandene und Greifbare, dem offenkundig keinerlei Ziel- und Sollensdimension zukommt (Wieland 1989, 108). Diese Begriffsmetamorphose bzw. Doppeldeutigkeit ist der Grund für viele Missverständnisse in der Naturrechtsdebatte. Dies gilt zuerst für den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, der sich erstmals bei D. Hume (1711–1776) findet. Demnach ist es logisch unzulässig, aus einem „Sein“ (Natur) ein „Sollen“ (Verpflichtungen) abzuleiten. Aus einer *empirisch gefassten* Natur lassen sich tatsächlich keine ethischen Forderungen ableiten. Doch dieser neuzeitliche Naturbegriff ist eben nicht gemeint, wenn von Naturrecht die Rede ist (dieses wäre ja dann bestenfalls das Recht des Stärkeren). Es geht nicht um einen Schluss von der Natur als Materie oder empirischem Sachverhalt auf ein Sollen, sondern um eine Auslegung der Natur durch die ethische oder praktische Vernunft. Diese bleibt dabei an das mit den Sinnen Erfass- und Beobachtbare als ihre naturale Basis zurückgebunden und steht damit unter dem Anspruch „natürlicher Unbeliebigkeit“ (Korff 1981). In der katholischen Naturrechtsethik verbinden und überschneiden sich die drei historischen Ausprägungen des Naturrechts: 1.) die eines präpositiven Rechts, das über den bestehenden Gesetzen steht und den Widerstand gegen sie legitimiert; 2.) die eines im kosmischen *Ordo* fundierten Naturrechts und seiner Identifikation mit der Schöpfungsordnung; 3.) Die Menschenrechte als Grundlage der gegenwärtigen katholischen Sozialethik.

Die katholische Naturrechtsethik des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich in ihrer Argumentation auf den thomistischen Gesetzestraktat (und nur auf ihn) stützte, vollzog dabei eine grundsätzliche Trennung von natürlicher und gnadenhaft-übernatürlicher Erkenntnis, die das Naturrecht zu einem reinen Vernunftrecht machte und von seiner theologischen Basis in der Schöpfungslehre abkoppelte. Die Diskussion der letzten Jahrzehnte kreiste um die Frage, welcher Spielraum der Vernunft bei der Rezeption der normativen Vorgaben der Schöpfungsordnung zukommt.¹⁴

Sie wirft allerdings die um fundamentalere Frage auf, wie und ob das Naturrecht (von Vernunft aus Gerechte) überhaupt erkannt werden kann. Jede Naturrechtsethik sieht sich – ebenso wie die Menschenrechtsethik – mit zwei grundsätzlichen Fragen konfrontiert. Die erste ist erkenntnistheoretischer Art: Ist das von Natur aus Rechte durch die praktische Vernunft überhaupt erkennbar? Dies ist eine Grundfrage jeder Ethik. Denn nur wenn das Gute und Rechte tatsächlich erkannt werden kann, können Menschen ihr Handeln danach richten und Verantwortung übernehmen. Die praktisch-ethische Er-

¹⁴ Die Differenzen in „der Deutung des natürlichen Gesetzes bei Thomas (waren) allerdings geringer, als der Pulverdampf des Kampffeldes vermuten lässt“ (Wieland 1989, 116; Bormann 1999). Dies erklärt sich daraus, dass das Erkenntnisinteresse durch die Frage nach der Kompetenz des Lehramts bei der Festlegung moralischer Normen im Anschluss an die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) mitbestimmt war.

kenntnis ist dabei prinzipiell anderer Art als die mathematisch-naturwissenschaftliche. Diese Einsicht findet sich bereits bei Aristoteles, der von einem ethischen „Umrisswissen“ spricht. Angesichts der menschlichen Freiheit wäre es geradezu unsinnig, von ethischen Einsichten denselben Gewissheitsgrad zu erwarten wie von mathematischen (Aristoteles, NE I 1: 1094b–1095a11). Ethische Einsichten werden in einem historischen Kontext gemacht und enthalten daher grundsätzlich ein Element der Zeitbedingtheit. Dies fordert eine prinzipielle Korrekturoffenheit. Denn wie die Geschichte zeigt, wurden immer auch Normen als überzeitlich ausgegeben, die die spezifischen Verhältnisse bzw. Ideale einer Epoche widerspiegeln. So geht Aristoteles davon aus, dass „ein Teil der Menschen von Natur aus Sklaven sind“ (Politik, 1,8: 1256b, 23 ff), und die Unterordnung der Frau unter den Mann wurde über lange Zeit naturrechtlich legitimiert. Die „starke Option in Richtung auf das Konservative“ der katholischen Naturrechtslehre hatte ihre Ursache zudem in der „Bindung an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters als Idealbasis“ (Ratzinger 1964, 29), die für das katholische Denken der Zeit charakteristisch war und auf die ethischen Einsichten zurückwirkte.

Eine weitere Frage, die sich für jede ethische Theorie stellt, betrifft das Verhältnis zwischen ihrem Anspruch auf Universalität und der erfahrbaren kulturellen Partikularität der Normen und Gesetze. Gibt es überhaupt ethische Normen, die immer und überall gelten? Diese Frage nach der Universalität, die die europäische Ethik seit ihren Anfängen begleitet, stellt sich heute vor allem in der Debatte um die Universalität der Menschenrechte (Hoppe 2002). Rechte, die jedem und allen Menschen zukommen, kann es nur geben, wenn sich eine wenigstens umrisshaft erkennbare menschliche Natur jenseits aller kulturellen Unterschiede und historischen Bedingtheiten ausmachen lässt. Die konkreten Ausformungen der Rechte bleiben jedoch zeitbedingt und daher offen für Ergänzungen. Diese Annahme einer unendlichen Natur bildet übrigens auch die Voraussetzung der Humanwissenschaften, die gleichfalls einen universalen Anspruch stellen. Eine Verneinung dieser Prämisse zieht notwendig eine ethische und rechtliche Beliebigkeit nach sich und legitimiert damit auch jede Art von Menschenrechtsverletzungen.¹⁵

Für eine christliche Sozialethik stellt sich darüber hinaus die Frage nach dem Verhältnis der Naturrechtsethik (bzw. Menschenrechtsethik) zur Theologie. Denn der Ansatz bei einer allgemeinmenschlichen Natur, die unabhängig von der Offenbarung erkannt werden kann, stellt unausweichlich vor die Frage, welche Rolle in diesem Fall der Offenbarung zukommt. Wie und in welcher Weise braucht der Mensch die Gnade, um gut und verantwortlich zu handeln? Die neuscholastische Naturrechtstheorie trennt erkenntnistheoretisch zwischen dem Bereich der Natur und jenem der Gnade, die nicht als aufein-

¹⁵ Moderne Naturrechtsansätze, wie jene von M. Nussbaum (1999) gehen von universellen, aber plastischen physischen und psychischen Bedürfnissen aus (nach Nahrung, Kleidung, Medizin, nach gemeinschaftlicher Bezogenheit, Bildung etc.).

ander verwiesen verstanden werden, sondern zwei verschiedenen Ordnungen angehören: einer natürlichen Ordnung, die durch die Vernunft erkennbar ist, und einer übernatürlichen, die nur mithilfe der Gnade erfasst werden kann. Diese Scheidewand zwischen Natur und Übernatur („Zweistockwerkstheorie“) wirkte sich rückblickend ideologisierend auf die so konzipierte „natürliche Ordnung“ und spiritualisierend auf die „übernatürliche Ordnung“ aus. Dies mag ein Grund dafür sein, dass der polnische Sozialphilosoph J. Tischner zu dem Schluss kommt, dass sich angesichts der Schreckenserfahrungen im 20. Jahrhundert eine naturrechtliche Ethik als „denkbar ungeeignet“ erwies, da sie nicht den festen Halt einer im Glauben begründeten Ethik zu geben vermochte (Tischner 1993).

Der Befund bleibt somit zwispältig. Eine Neubewertung der Naturrechtsethik als Sozialethik müsste heute bei folgenden Fragen ansetzen: Was ist ihr Mehrwert gegenüber einer Menschenrechtsethik, mit der sie grundlegende Charakteristika teilt? Lässt sich der Naturbegriff so konzipieren, dass er auch die nicht menschliche Natur einschließt und so angesichts der Umweltkrise neue Relevanz gewinnt? Wie verhält sich die Vernunftkenntnis, der für die Kommunikation sozialetischer Einsichten im öffentlichen Raum hohe Bedeutung zukommt, zur Erkenntnis aus dem „Licht des Glaubens“ (GS 11) und des Evangeliums?

Seit den achtziger Jahren findet in Deutschland eine intensive Debatte zwischen Naturrechtsethik und Diskursethik, die das Naturrecht diskursethisch zu reformulieren beansprucht (Kissling 1993, Lesch/Bondolfi 1995; Höhn 1996) statt. Auf diese Weise soll der Anschluss an aktuelle sozialetische Debatten gewonnen und eine zeitgemäße Erfassung gesellschaftlicher Normbildungsprozesse gewährleistet werden. Die Diskursethik von Jürgen Habermas geht von der Person als einem kommunikativen Subjekt aus, das für sein Welt- und Moralverständnis auf andere verwiesen ist. Das Ziel der Ethik bildet die Versöhnung zwischen der Autonomie dieses Subjekts und der erfahrenen Abhängigkeit von Sachzwängen in komplexen modernen Gesellschaften, die im Prozess der Kommunikation geleistet werden soll (Habermas 1985, 202). Die Grundregel dieser Diskurse, die man sich als eine Art runder Tisch vorstellen kann, bildet die Anerkennung des anderen als gleicher Diskurspartner, dessen Verletzbarkeit und Interessen es zu respektieren gilt. Die je eigenen Pläne und Vorstellungen sollen mit jenen der anderen abgestimmt werden, um so verbindliche Normen auszuhandeln, die eine möglichst umfassende Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen gewährleisten und die – um Geltung beanspruchen zu können – die Zustimmung aller Betroffenen finden müssen (Habermas 1991, 131). Diskursethisch ermittelte Normen betreffen dabei ausschließlich den sozialen und politischen Bereich. Die Ethik der Lebensführung wird als lebensweltliche Moral vorausgesetzt. Sie ist nicht Gegenstand von Diskursen und bleibt der freien Verantwortung der Einzelnen überlassen.

Die Betonung der kommunikativen Dimension der Ethik stellt eine wichtige Ergänzung sowohl der Naturrechts- und Menschenrechtsethik dar, die beide von einem substanziellen Personbegriff ausgehen. Sie nimmt Maß an demokratischen und partizipativen Prozessen der Willensbildung. Normen werden in der Diskursethik jedoch nicht nur besprochen, adaptiert und akzeptiert, sondern sie sind selbst das Resultat der Diskurse. Dies ist aus zwei Gründen äußerst problematisch. Zum einen setzt die Diskursethik voraus, dass die Diskursteilnehmer ethische Überzeugungen und Einstellungen bereits haben, die Fähigkeit und Bereitschaft zum friedlichen Interessenausgleich und zur Berücksichtigung der Interessen der anderen. Diese Tugenden bilden sich in lebensweltlichen Sozialisationsprozessen, sind aber nicht Gegenstand der Ethik im eigentlichen Sinn. Die Individualethik als Basis der Sozialethik wird so vorausgesetzt, aber nicht als Teil der Ethik reflektiert. Wie es dazu kommt, dass Menschen den hohen moralischen Anforderungen von Diskursen gerecht werden, wird nicht thematisiert. Habermas geht selbst zwar zeitkritisch davon aus, dass die Bereitschaft zum kommunikativen (im Gegensatz zum instrumentell-strategischen) Handeln unter den Gegenwartsbedingungen abnimmt, also der Nächste als Mittel zunehmend zur Erreichung der eigenen Ziele behandelt wird. Wenn dies zutrifft, dann stellt sich die Frage noch dringlicher, wie Menschen überhaupt dazu kommen, andere menschenwürdig zu behandeln. So kommt H. J. Höhn, der selbst dem diskursethischen Ansatz verpflichtet ist, zu dem Schluss, dass „die Diskursethik von Voraussetzungen (lebt), die sie nicht zu garantieren vermag, und von Inhalten, die sie selbst nicht hervorbringen kann“ (Höhn 1996, 148).

Eine weitere Schwäche der Diskursethik ist, dass ethische Normen in Diskursprozessen ausgehandelt werden sollen. Dies entspricht zwar vielfach der politischen Realität mit ihren notwendigen moralischen Kompromissen. Doch welcher Raum bleibt hier für Gewissensüberzeugungen des Einzelnen, an denen er festhalten muss, auch wenn im Diskurs keine Einigung zu erzielen ist? So wichtig die Berücksichtigung von Interessen ist, normative Entscheidungen sind immer vom Einzelnen vor seinem Gewissen und letztlich vor Gott zu verantworten. Die Diskursethik greift demnach gerade dort zu kurz, wo es um die Ethik des Subjekts und den Verbindlichkeitsanspruch von Normen geht. Sie ist überdies aufgrund ihres universellen Anspruchs wenig sensibel für kulturelle Unterschiede und klammert die theologische Argumentation ebenso aus, wie die Naturrechts- und die Menschenrechtsethik.

6.2 Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik

Die Politische Theologie, die sich in der katholischen und der protestantischen Kirche seit den sechziger Jahren entwickelte, versteht sich als fundamentaltheologische Kritik an einer naturrechtlich bzw. menschenrechtlich – und in der Folge auch diskursethisch – fundierten christlichen Sozialethik.

Ihr wichtigster katholischer Vertreter ist J. B. Metz, protestantische Vertreter sind D. Sölle, J. Moltmann. Ihr zentrales Anliegen ist es, die sozialen und gesellschaftlichen Themen wieder in die Theologie zu integrieren und diese vom Primat der Praxis her zu verstehen. Das „solidarische Subjektwerden aller Menschen vor Gott“ (Metz 1997, 4) als Inhalt und Ziel christlichen Glaubens soll so gegen individualistische und idealistische Verkürzungen neu zur Sprache gebracht werden, um den „gefährlichen neuzeitlichen Dualismus von Kirche und Welt zu überwinden“ (Wiedenhofer 1995a, 338). Dies verlangt eine Wiederentdeckung der geschichtlichen Dimension des christlichen Glaubens und der Theologie. In dieser Forderung trifft sich die Politische Theologie mit einer Theologie der *Zeichen der Zeit*. Hier setzt ihre Kritik an der zeit- und geschichtsenthobenen naturrechtlichen Argumentationsweise an, die weder die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts, noch die Herausforderung durch den Marxismus und die Nord-Süd-Problematik ernst nehmen kann. Diese mangelnde Zeitsensibilität macht die Ethik blass und uninspirierend. Sie kann weder christliche Identität, noch Handlungsimpulse für die Veränderung der sozialen Verhältnisse vermitteln. Die Politische Theologie will im Gegensatz dazu die umfassende gesellschaftliche Relevanz aller christlichen Glaubenswahrheiten für das soziale Handeln aufzeigen und so die neuscholastische Trennung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis ebenso überwinden wie die idealistischen Theologieansätze (vor allem von K. Rahner). Aufgabe der Theologie ist es vielmehr, das *mysterium passionis et resurrectionis* so zu verkünden, dass seine ethisch-humane Seite als Aufruf zur Solidarität mit den Schwächeren und den Opfern hervortritt. Gott wird dabei als alleiniger Garant menschlicher Solidarität, Befreiung und Subjektivität verstanden.

Durch die biblisch vermittelten Gotteserinnerungen und -erzählungen und ihre narrative Vermittlung im Gottesdienst wird die „Vergewisserung und Rettung von Identität in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen“ erst möglich (Metz 1977, 63). Indem die Kirche die „gefährlichen Erinnerungen“ an die erlösend-befreienden Heilstaten Gottes präsent hält, wird sie zur „Institution gesellschaftskritischer Freiheit“ (Metz 1968) und zur ideologiekritischen Instanz gegenüber jenen Weltanschauungssystemen, die durch Zerstörung der Tradition, eine immanente Evolutionslogik und die Reduktion des Menschen auf ein ökonomisch-tauschendes Subjekt, diesen als Person zerstören und die Gesellschaft ihrer humanen Grundlagen berauben. Der Geschichtslosigkeit (*Amnesie*) und Ökonomisierung moderner Gesellschaften sollen die Gläubigen durch ihre Nachfolgepraxis Widerstand leisten und so zu Subjekten eschatologischer Hoffnung werden. Das Wissen um die ausstehende Zukunft und Vollendung des Gottesreiches immunisiert sie gegen die Versuchung, dieses Reich auf Erden schaffen zu wollen und befähigt sie dazu, die Spannung zwischen einer innerweltlich-unvollkommenen Gerechtigkeit und der „großen Gottesgerechtigkeit am Ende der Zeit“ durchzutragen.

Der prophetisch-kritische Ansatz der Politischen Theologie, wie sie J. B. Metz vorlegt, gibt sprachgewaltig wesentliche Anstöße für eine christliche Sozialethik. Dies gilt für die Notwendigkeit der Verankerung in der Theologie und Heilsgeschichte ebenso wie dafür, dass sie ideologiekritisch gegenüber einem Fortschrittsdenken, aber auch einer positivistischen Aufgabe der Zukunft die eschatologische Zeitdimension thematisiert, die der Sozialethik eine dynamische Zielperspektive gibt. „Die biblische Botschaft (ist) in ihrem Kern eine Zeitbotschaft, eine Botschaft vom Ende der Zeit.“ (Metz 1994, 88) Der Ansatz bei den Leidens- und Unrechtserfahrungen der Opfer in Gegenwart und Zukunft eröffnet ähnlich wie in der Menschenrechtsethik jenen ursprünglichen Erfahrungszugang zum Menschlichen, der jeder Anthropologie vorgelagert ist. Die Kritik der Politischen Theologie kann so der Sozialethik unverzichtbare Impulse geben (Große-Kracht 1997, 190 ff).

Sie verbleibt jedoch im theologischen und gesellschaftskritischen Vorfeld der Sozial- und Individualethik. Eine (im Anschluss an E. Bloch) negativ-kritische Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Institutionen hat wenig zu den für die Gegenwart zentralen ethischen Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus in seinen verschiedenen Varianten beizutragen. Die Einführung des individualethischen Begriffs der *Compassion* (Metz 2000) vermag dieses Defizit nicht auszugleichen, da er emotional-motivierend auf den Einzelnen bezogen bleibt und sozialethische Grundfragen ebenso ausblendet wie jene einer anwendungsorientierten Ethik. Noch gewichtiger ist, dass die Grenzen zwischen dem Christlichen (z. B. im Erinnerungsbegriff, I. Gabriel 2001) und dem universal Menschlichen verschwimmen, ohne dass dies nochmals einer kritischen Reflexion unterzogen wird.

Die *Befreiungstheologie* stellt den ersten umfassenden Entwurf einer Theologie aus der Perspektive der Dritten Welt dar. Ihre Entstehungsgeschichte ist eng verbunden mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, den gesamtlatein-amerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin und Puebla (1968/1979) und der „Theologie der Befreiung“ von G. Gutierrez (1971). Wesentliche Anregungen kamen auch aus der Politischen Theologie. Ihr Anliegen ist pastoral und kontextuell zugleich: Angesichts der extremen Armut eines Großteils der Bevölkerung in Lateinamerika und eklatanter Menschenrechtsverletzungen wird der Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit zur unabdingbaren Voraussetzung für eine glaubwürdige Gottesverkündigung. Die Pastoral muss bei einer Analyse der sozialen Situation ansetzen, die nicht nur für die Armen, sondern mit ihnen und durch sie verändert werden soll. Diese soziale Praxis ist Ausdruck eines gelebten Glaubens, dessen Träger die Basisgemeinden sind. Der Ansatz der Befreiungstheologie ist somit partizipativ und praxisorientiert. Sie versteht theologische Reflexion als Reflexion dieser Sozialpraxis: „Theologie ist nicht das primäre Wort. Sie ist Sekundärakt. Das primäre Wort liegt im Leben des Volkes, dessen Glaube durch Liebe wirkt“ (Ellacuria/Sobrino 1995, 13). Ihren spirituellen Kern bildet die Christusbegegnung im Nächsten, im Bruder oder der Schwester als Sakrament der Ge-

genwart Gottes (vgl. Mt 25, 31–46). Diese „vorrangige Option für die Armen“ (Puebla 1979, 327–33) wurzelt in der biblisch bezeugten Option Gottes für die Armen, die bis zur Identifikation mit ihnen geht. Sie ist die dem Evangelium entsprechende Antwort auf die Verelendung breiter Bevölkerungsschichten. Wie es der 1980 ermordete Erzbischof von El Salvador, O. Romero, prägnant formulierte: „Entweder dienen wir dem Leben der Menschen in El Salvador, oder wir sind Komplizen ihres Todes.“ (Romero 1988, 65). Die prophetische Anklage der Kirche richtet sich gegen „das Mysterium des Bösen, das durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuss der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern“ (Puebla 1979, 267). Die befreiungstheologische Sozialethik argumentiert auf der Basis der Bibel, der Kirchenväter und der katholischen Soziallehre (Boff/Prixley 1986, Antoncich/J. M. Munarriz 1987). Die Auseinandersetzungen mit dem kirchlichen Lehramt in den achtziger Jahren (vgl. *Libertatis nuntius*, 1984, differenzierter *Libertatis conscientia*, 1986) entzündeten sich vor allem an zwei Fragen: Theologisch ging es um das Verhältnis von politischer Befreiung (bzw. Emanzipation) und christlicher Erlösung; sozialetisch darum, ob und inwieweit die Verwendung marxistischer Theorieelemente zur Analyse der sozio-ökonomischen Situation Lateinamerikas christlich vertretbar ist. Christliche Erlösung bedeutet Befreiung der Welt und nicht Befreiung von der Welt, d. h. sie meint den ganzen Menschen als leib-seelisches Wesen und betrifft damit auch die jeweiligen sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse. Eine Entweltlichung von Erlösung und ihre Beschränkung auf das Heil der Seele erweist sich letztlich als Umkehrung einer rein materiell-innerweltlichen Sicht der Befreiung des Menschen. Den zweiten Punkt der Auseinandersetzung bildete die Sozialanalyse, die teils marxistische Theoreme aus der in Lateinamerika in den sechziger Jahren vorherrschenden Dependenztheorie übernahm. Dies betraf vor allem das Zentrum-Peripherieschema, wonach die Armut in der Dritten Welt ausschließlich als notwendige Folge globaler (und regionaler) Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse im internationalen Wirtschaftssystem gedeutet wird. Endogene Faktoren (wie fehlgeschlagene Landreformen, Korruption, oligopolistische Wirtschaftsstrukturen u. Ä.), aber auch die Verantwortung des Einzelnen für sein Leben bleiben ausgeblendet. Aufgrund dieser Einseitigkeiten, aber auch des Bedeutungsverlustes des Marxismus und der Demokratisierung in Lateinamerika geriet die Dependenztheorie in die Krise und die Befreiungstheologie verlor damit ihre sozialtheoretische Basis.

In den neunziger Jahren fand innerhalb der Befreiungstheologie eine Schwerpunktverlagerung von den materiellen, sozio-ökonomischen zu den kulturellen Armutsursachen hin statt – denn „in ähnlicher Weise bedeutet es auch Tod, wenn man eine Sprache oder eine Kultur verwirft ... (die) Leben ist“ (Gutierrez 1981, 829). Dieser Perspektivenwechsel rief auch Widerspruch hervor, da er zur Vernachlässigung der sozio-ökonomischen Dimension füh-

ren kann und tendenziell einen kulturellen Relativismus begünstigte (Moltmann 1995, Caspersz 1998).

Aufgrund der sozio-ökonomischen und kulturellen Verhältnisse bestehen zwischen den Befreiungstheologien große Unterschiede. Diese Inhomogenität gilt es zu beachten, wenn von der Befreiungstheologie als einheitlichem Theorieansatz die Rede ist. So haben für die asiatische Befreiungstheologie als Theologie einer christlichen Minderheit in einem durch andere Religionen geprägten Umfeld die asiatischen Kulturen und Religionen, der Dialog und die Frage der Inkulturation in diesem Umfeld eine besondere Bedeutung. (Balasundaram 1993/1994). Die kosmische Dimension des Hinduismus verlangt eine Vermittlung zwischen dem „ewigen und kosmischen Christus“ und „dem Christus in Jesus von Nazareth“, der Befreier aller Menschen ist (Caspersz 1998, 187). Gemeinsam ist allen Richtungen jedoch der Ansatz bei der sozialen Analyse und die Praxis mit den und für die Armen, die als Grundlage der Theologie und Verkündigung verstanden wird. Die befreiungstheologische Praxis und der Einsatz für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit führten, vor allem in Lateinamerika, immer wieder zu politischer Verfolgung und Diffamierung ihrer Vertreter. Die theologische Diskussion vollzog sich so in einer politisch aufgeladenen Atmosphäre, in der Verdächtigungen sozial engagierter Priester und Laien Teil einer repressiven Machtstrategie waren und sind.

Ein dritter theologischer Typus der Sozialethik ist die ekklesiozentrische Glaubensethik, die sich im deutschen Sprachraum seit den achtziger Jahren entwickelt hat und hier – anders als im angelsächsischen Bereich – vor allem von Exegeten vertreten wird (N. Lohfink, G. Lohfink 1982, 1998). Ihr Grundanliegen ist die Rückgewinnung der genuin biblischen Wurzeln und damit des christlichen Spezifikums der Sozialethik und Sozialpraxis. In der Gemeinde soll die durch die Schrift vermittelte „Lebensordnung Gottes“ umgesetzt und so zur Kontrastgesellschaft in einer säkularen Gesellschaft werden, zur „Stadt auf dem Berg und Licht der Welt“. Durch einen evangeliumsgemäßen christlichen Lebensstil sollen alle Lebensbereiche so umgestaltet werden, dass die Kirche moralische Vorbildwirkung entfalten und so auch die Gesellschaft von innen heraus umwandeln kann. Dieser Denkansatz geht von der absoluten Priorität der binnenkirchlichen Lebenspraxis aus. Man will und soll nicht zuerst die Gesellschaft und Politik, sondern die eigene Praxis verändern. Darin entspricht er nicht nur einem urchristlichen Anliegen, sondern weist auch auf eine Schwachstelle vieler sozialetischer Entwürfe hin, die die binnenkirchliche Praxis unterbewerten. Als problematisch erweist sich jedoch die kontrastiv-negative Abgrenzung von einer durch Gewalt bestimmten post-christlichen Gesellschaft und Politik, der die Kirche als gottgewollter Raum der Liebe und herrschaftsfreien Brüderlichkeit gegenübergestellt wird. Diese scharfe Entgegensetzung übersieht, dass nach allgemein theologischem Verständnis Gott auch außerhalb der Kirche wirkt und wirken kann, und führt dadurch tendenziell zu integralistischen Verengungen. Zu-

dem widerspricht sie der Alltagserfahrung in post-christlichen Gesellschaften, die zeigt, dass christliche Praxis nicht per se immer schon besser ist und sein kann als die nichtchristlicher Zeitgenossen. Gegenwärtige Gesellschaften sind zwar weit von den humanen Idealen entfernt, die sie vertreten, doch in ihnen herrscht auch nicht eine mühsam durch Recht gezähmte Gewalt. Gegen eine derartige einseitige Deutung der Moderne als Verfallsgeschichte (Milbank 1990) bedarf es einer Hermeneutik der Gegenwart über den Begriff der Zeichen der Zeit, aber auch eine ethische Reflexion, die zwischen den biblisch-theologischen Imperativen und ihrer praktischen Verwirklichung in dieser Zeit vermittelt.

6.3 Sozialethik und Caritas

Die katholische Sozialethik und Sozialverkündigung stellen eine besondere Art dar, den diakonischen Auftrag unter den Bedingungen der Moderne und der Industrialisierung wahrzunehmen. Sie stehen dabei sowohl von der Genese als auch von ihren Aufgaben her in einem engen Wechselverhältnis mit der Caritas (Glatzel/Pompey 1991; Hilpert 1997). Darüber hinaus tragen die karitativen Einrichtungen der Kirche durch ihre konkrete Praxiserfahrung wesentlich zu ihrer Theoriebildung bei. Wie der historische Überblick zeigte, war die karitative Fürsorge für die Armen zu allen Zeiten Teil des christlichen Glaubensvollzuges. Dabei änderten sich die Arten der Armut ebenso wie die Möglichkeiten, sie zu bekämpfen und Abhilfe in konkreten Notsituationen zu schaffen. Eine besondere Zäsur bildete hier der Übergang zu einer städtischen und industrialisierten Gesellschaft im 19. Jahrhundert, der zu einer fundamentalen Neuorientierung und Neuorganisation der karitativen Tätigkeiten führte. Die Gründung der Caritasverbände in Deutschland und Österreich erfolgte im Anschluss an die Enzyklika *Rerum novarum* (1891 bzw. 1901). Damit ergab sich eine klare Aufgabenteilung: Die Caritas als Institution sollte sich individueller Notfälle annehmen, wohingegen durch die Sozialpolitik gesetzliche Maßnahmen zur strukturellen Armutsbekämpfung durchgesetzt werden sollten.

In Anlehnung an Hilpert lassen sich drei Zuordnungsmodelle für das Verhältnis von organisierter Caritas und Sozialpolitik unterscheiden (Hilpert 1997, 18 ff): Erstens das Vorfeldschema, wonach die Caritas eingreifen soll, wenn sozialpolitische Maßnahmen nicht mehr (oder noch nicht) greifen. Aus kirchlicher Sicht bildet die Caritas dann jene Institution, die die Brücke zu einer säkularisierten Gesellschaft schlägt und gleichsam eine kirchliche Vorhutorganisation darstellt. Zweitens das Spezialistenschema, wonach die Caritas eine Aufgabe der Kirche neben anderen darstellt, die professionell durch besondere Institutionen wahrgenommen werden soll. Drittens ein integrales Modell, wonach die Caritas oder Diakonie einen Grundvollzug der ganzen Kirche darstellt und in der Verantwortung jedes Christen und jeder Christin

liegt. Diese drei Arten der Zuordnungen bilden keinen Gegensatz. Die Caritas hat zweifellos eine Brückenfunktion gegenüber der Gesellschaft im Sinne einer Vorhut, sie braucht Professionalisierung und Spezialisierung. Grundlegend für die christliche Caritas bleibt jedoch die persönliche Verantwortung für den Nächsten. Doch eben diese kann auch durch Professionalisierung in gesellschaftlich kontraproduktiver Weise verringert werden. Denn die Verrechtlichung, aber auch Institutionalisierung von Hilfeleistungen führt zu einer Entmoralisierung (Hilpert 1997, 172). Sie werden damit berechenbarer, aber auch unpersönlicher. Caritas steht so in einem doppelten Spannungsfeld. Zum einen sollen ihre Leistungen nicht zum Ersatz für armutsbekämpfende, sozialpolitische Maßnahmen werden, und Menschen, die in Not geraten sind, sollen einen gesetzlichen Anspruch auf Hilfe haben. Die Caritas als Institution hat so im Sozialstaat eine subsidiäre Funktion. In diesem Sinn ist auch das sozialpolitische Lobbying als Wahrnehmung einer Anwaltsfunktion für die sozial Schwächeren eine ihrer Aufgaben. Das Österreichische Sozialwort fordert in eben diesem Sinn ein Begutachtungsrecht von Gesetzen im Sinne einer Sozialverträglichkeitsprüfung (ÖSW 2003, 224). Doch da nicht in allen Notlagen durch Sozialgesetze geholfen werden kann, bedarf es auch professioneller karitativer Hilfe.

Vor allem aber braucht es die karitative Hilfe in ihren vielfältigen Formen, wie sie in Nachbarschaften, Pfarren und Gemeinschaften von Mensch zu Mensch geleistet wird, die gerade nicht institutionalisierbar ist. Die materielle und noch mehr die seelische Not des Einzelnen kann vor allem vor Ort wahrgenommen und daher auch effektive Hilfe geleistet werden. Das Bewusstsein für diese Formen der Diakonie zu stärken, ist besonders wichtig angesichts des Individualismus und abnehmender Solidarität in westlichen Gesellschaften. Dies verlangt eine Stärkung des Bewusstseins der persönlichen Verantwortung für jenen Nächsten, der gerade „unter die Räuber gefallen“ ist. Eine christliche Lebensform hat sich heute vorrangig gerade im karitativen Bereich zu bewähren. Konkrete Nächstenliebe ist nicht nur die Sache einiger sozial besonders Motivierter, sondern gehört notwendig zum Christsein. Durch stärkere Verankerung der Caritas auf der Pfarrebene könnte so nicht nur den Betroffenen am besten geholfen werden, sondern auch die Bildung des Solidaritätsbewusstseins in einer zunehmend anonymisierten und fragmentierten Gesellschaft gefördert werden, indem das praktische Wissen um Exklusionsmechanismen und soziale Not gestärkt wird. Eine derartige Caritas an der Basis ist zudem ein Gradmesser für die geistige Vitalität des Christentums. So könnte das Schwinden finanzieller Ressourcen dazu führen, dass die Caritas wieder als zentrale christliche Tugend des Einzelnen entdeckt und die Frage nach dem Proprium christlicher Sozialwerke und -institutionen in diesem Kontext neu gestellt werden.

Gleiches gilt für eine Neudefinition der Zuordnung von professioneller, gemeindlicher und individueller Caritas und Sozialgesetzgebung. Nachdenklich macht allerdings, dass das Wort Barmherzigkeit im außerkirchlichen (und

teils auch im kirchlichen) Sprachgebrauch abhanden kommt, ja von den Betroffenen als Zumutung empfunden wird. Der russische Schriftsteller D. Granin hat dies in seinem Buch „Die verlorene Barmherzigkeit“ (1997) für die früheren kommunistischen Gesellschaften als ideologische Spätfolge angeprangert, wo der Gegensatz von (bourgeoiser) Wohltätigkeit und (sozialistischer) Gerechtigkeit zu einer generellen Diskreditierung karitativer Tätigkeiten führte. Doch auch in westlichen Gesellschaften besteht teils das Vorurteil, dass persönliche Zuwendung und Barmherzigkeit mit Herablassung gleichzusetzen sind, teils herrscht ein Leistungsethos vor, das das Scheitern ausschließlich als Schuld des Einzelnen sieht. Beides zerstört die humane Qualität der Lebenswelt und erinnert daran, dass Barmherzigkeit und Liebe einem spezifisch christlichen Denken entstammen.

Die Umkehrung der Gewichtung von Karitas und Strukturpolitik gegenüber dem historischen Entstehungsverhältnis (Hilpert 1997, 46) soll nicht rückgängig gemacht werden, da die soziale Sicherheit durch gesetzliche Leistungsansprüche eine wichtige Errungenschaft darstellt. Eine Idealisierung personaler Hilfe ist fehl am Platz, da sie immer auch zu Abhängigkeiten führen kann und oft schlichtweg nicht zur Verfügung steht. Ebenso muss jedoch die Frage gestellt werden, welche besondere Qualität die Hilfe von Mensch zu Mensch in materiellen, vor allem aber in seelischen Notlagen hat und wie diese Hilfeleistungen im kirchlichen Bereich gefördert werden können. Die Entdeckung, dass es ursprünglicher Auftrag aller Christen ist, „die Liebe lebendig zum Ausdruck zu bringen“ (AA 8), könnte für alle heilsam sein. Denn Karitas als Ausdruck solidarischer Menschlichkeit hilft nicht nur jenen, denen geholfen wird, sondern auch den Helfern. Für die Christen wird der Glaube dort konkret, wo Eucharistie, Verkündigung und Diakonie in ihrem Zusammenhang erfahrbar werden.

7. Christliche Sozialethik: Überlegungen zur Zukunft

Europa und die christlichen Kirchen befinden sich in einem tief greifenden Umbruch. Neue technische Erfindungen, die globale Umgestaltung der Ökonomie, die politische Neuordnung durch Europäisierungsprozesse, ebenso wie die Individualisierung und zunehmende kulturelle und religiöse Durchmischung westlicher Gesellschaften führen zu einem hohen Grad an Unübersichtlichkeit, Komplexität und Fluidität. Welche Richtung die zukünftigen Entwicklungen in dieser „entfesselten Welt“ (Giddens 2001) nehmen werden, ist noch nicht absehbar. Es hängt aber wesentlich auch von den heute getroffenen individuellen und politischen Entscheidungen ab. Gerechtigkeit, Friede

und ein „menschwürdiges Leben für alle“ (ÖSW 2003, 7) sowohl „im größeren Europa“ als auch weltweit, fordern ethische Grundprinzipien und ihre praktische Umsetzung, ebenso wie ein hohes Maß an Sachkenntnis, Realismus und Flexibilität, aber auch Mut und Kreativität. Die Kirchen sind durch ihren diakonischen Auftrag dazu verpflichtet, diese Wandlungsprozesse kritisch-konstruktiv zu begleiten. Sie stehen aber in Westeuropa zudem vor der Aufgabe, ihren Ort in der Gesellschaft und Politik angesichts von Säkularisierungsprozessen, die auch Auswirkungen auf ihre sozialen Wirkmöglichkeiten haben, neu zu definieren. In dieser Situation kommt der Sozialethik die Aufgabe zu, die *Zeichen der Zeit* zu analysieren und auf theologischer Grundlage sozialetische Positionen zu formulieren, sowie diese öffentlich zur Diskussion zu stellen. Diese müssen dialogoffen sein, aber zugleich ein eigenständiges Profil aufweisen. In dieser Weise können und sollen die Kirchen als „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9) ihren Beitrag zur *Communio* und *Synchoresis* auf europäischer und internationaler Ebene leisten.

▪ *Christlicher Glaube in pluralen Gesellschaften: Lebensform und soziale Diakonie*

Der Wandel von homogen-christentümlichen Gesellschaften zu Gesellschaften, in denen die Christen und Christinnen eine – wenn auch starke - soziale Minderheit darstellen, ist in Europa voll im Gange. Dies gilt auch für jene Länder, in denen sich nach dem Zensus die Mehrheit der Bevölkerung zum katholischen Glauben (bzw. zum christlichen Glauben) bekennt. Für einen Großteil von ihnen gilt, was die Soziologin G. Davie treffend als „belonging without believing“ (Zugehörigkeit zur Kirche ohne Glaube) bezeichnet hat, die sich mit dem scheinbar gegenläufigen Trend der Entkirchlichung verbindet, die zu einem „believing without belonging“ (Glaube ohne Bindung an die Kirche) führt (Davie 1994). Soziologisch gesehen befindet sich die katholische Kirche im Übergang von einer Volkskirche zur Kirche einer Minderheit, die in einem säkularen und multireligiösen Umfeld lebt. Dies ist kein neues Phänomen. Der katholische Philosoph J. Maritain schrieb bereits in den dreißiger Jahren von christlichen Diasporagemeinden in Frankreich (Maritain 1938, 76). Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich in anderen europäischen Ländern seit den sechziger Jahren mit einer gewissen Zeitverschiebung. Im deutschen Sprachraum ist dieser Prozess besonders tief greifend, da jene katholische Binnenkultur, die sich im 19. und 20. Jahrhundert herausgebildet hat aufgrund der Auflösung katholischer Sozialmilieus nicht länger tragend sein kann (K. Gabriel 1994, Hellemans 2000, Hünermann 2001). Aufgrund des Wegfalls jener Bedingungen, die die christentümliche Gesellschaft abstützten – die ja deshalb nicht unbedingt und in allem eine christliche Gesellschaft war – ist eine grundsätzliche Trendumkehrung nicht zu erwarten, auch wenn eine

Belebung des kirchlichen Lebens und die Gewinnung von Neuchristen möglich und Auftrag der Kirche ist (Rahner 1972).

Diese Situation stellt die katholische Kirche vor völlig neue Herausforderungen. Die erste ist mentaler Natur. Die „Kirche des Amtes“, aber auch die „Christen der Kirche“ (so Rahner 1986, 45) müssen den Verlust des gesellschaftlichen und politischen Wertemonopols, das sie über eineinhalb Jahrtausende innehatten, anerkennen. Der Status einer qualifizierten Minderheit muss für sie keineswegs von Nachteil sein, sondern birgt auch Chancen in sich. Die Rolle als staatstragende Religion und der damit zwangsläufig verbundene Majoritätsstatus, die für das so genannte konstantinische Zeitalter charakteristisch waren, sind für das Christentum nicht konstitutiv. Die Geschichte der ersten Jahrhunderte zeigt dies ebenso wie die Situation der Christen in jenen Ländern, in denen Christen eine Minderheit darstellen.

Dies verlangt jedoch ein neues Selbstverständnis und d. h. andere Qualitäten, Verhaltensweisen und Einstellungen als sie in einer Gesellschaft gefordert sind, in der die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben eine Selbstverständlichkeit darstellt. Die Frage nach einer christlichen Lebensform, durch die Christen und Christinnen ihre Mission in einer pluralen, säkularen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Weltanschauungsangeboten bewusst wahrnehmen und ihre Position argumentativ vertreten können, stellt sich so neu. Konfessionalistische Profilierungen helfen in dieser Situation nicht weiter, da die konfessionellen Unterschiede als irrelevant oder irritierend empfunden werden, es sei denn sie vermitteln die Botschaft, dass die Vielfalt der christlichen Traditionen eine Quelle der Bereicherung ist. Auch die Beschränkung auf Spiritualität und Liturgie als kirchliche Kernkompetenzen ist nicht zielführend. Ein derartiger „Rückzug in die Sakristei“ wurde in der Vergangenheit von anti-kirchlichen Ideologien gefordert, die die Kirche aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollten und sollte daher heute nicht im Sinne einer Selbstdefinition verwendet werden.

Eine christliche Lebensform setzt theologisch wie praktisch ein neues Verständnis für die Einheit von Liturgie, Verkündigung und diakonischer Praxis als Grundlage eines kirchlichen Ethos voraus, zu dem moralische Vorbildern (wie jene der Heiligen), Grundhaltungen, Normen und Werte gehören, die moralische Identität stiften.¹⁶ Dazu bedarf es auch einer Wiederentdeckung der inneren Verbindung von Dogmatik, Spiritualität und Ethik, die sich im Westen seit der frühen Neuzeit auseinander entwickelt haben (I. Gabriel 2004b). Identität darf dabei keineswegs statisch-abgrenzend verstanden werden, sondern sie bildet, erhält und wandelt sich in einem kontinuierlichen Prozess der Interpretation und Reinterpretation der eigenen Quellen und ihre Vermittlung in die jeweilige Situation hinein (Walzer 1996). Angesichts des raschen gesellschaftlichen Wandels, der sich auch im Wandel von Begriffen niederschlägt, müssen Glaubensinhalte, ebenso wie moralische Werte, Re-

¹⁶ Zur identitätsstiftenden Rolle des Ethos vgl. Ricoeur 1996, Walzer 1996.

geln und Vorbilder immer wieder neu interpretiert werden, um ihren ursprünglichen Gehalt und ihre geistige Kraft, Glaubwürdigkeit und Plausibilität zu wahren. Die fühlbaren Sinn- und Wertdefizite und gesellschaftlicher Transformationsprozesse mit ungewissem Ausgang – man ist versucht, an den Zauberlehrling von Goethe zu denken – bilden die Grundlage für die soziale und politische Diakonie.

▪ *Sozialethik: theologische Profilierung in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen ethischen Strömungen*

Die moderne westliche Kultur versteht sich als reflexive Kultur. Ihr Medium bildet die rationale Argumentation. Dieser Glaube an die *ratio* stellt keine Erfindung des Rationalismus der Aufklärung dar, sondern gehörte von Anfang an zur europäischen Philosophie und Ethik, und spätestens seit dem 13. Jahrhundert auch zur Theologie. So nennt bereits Thomas von Aquin das Traditionsargument das schwächste Argument (Sth I, q. 1 a.8/2). Diese westliche Betonung der *ratio* hat ihre Licht- und Schattenseiten, da die Vernunft ebenso zerbrechlich und korrumpierbar ist, wie andere menschliche Fähigkeiten. Jede theologische und ethische Reflexion setzt zudem kulturelle und religiöse Traditionen, ebenso wie auf eine entsprechende moralische Praxis voraus, auf die sie verwiesen ist. Das Nachdenken über die Welt, die soziale Wirklichkeit und über das Handeln setzt diese als Gegebenheit ebenso voraus, wie eine gemeinsame Sprache, um das Erkannte auszudrücken. Weltanschauliche Pluralität, gesellschaftliche Säkularisierung und Multikulturalität führen dazu, dass die praktizierte Moral und die ethischen Traditionen heute an Selbstverständlichkeit verlieren. Es bedarf daher eines *Mehr* an rationaler Vermittlung, um sie für den öffentlichen und privaten Gebrauch zu klären und plausibel zu machen. Dieser soziologische und geistesgeschichtliche Befund fordert eine christliche Sozialethik in dreifacher Weise heraus:

1. *Die theologische Profilierung von Sozialethik:* In einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft ist die Offenlegung der eigenen Denkvoraussetzungen als ein Akt intellektueller Redlichkeit, ebenso wie als Voraussetzung für spezifische argumentativ-begründbare Positionen und Problemlösungen gefordert. Die Frage nach dem theologischen Profil der katholischen Sozialethik ist dementsprechend heute neu zu stellen. Dabei geht es um die sozial-ethischen Konsequenzen aus der Gottesebenbildlichkeit und der Würde jedes Menschen, die Verpflichtung zur zwischenmenschlichen Solidarität angesichts der Solidarität Gottes mit den Armen, ebenso wie um die Folgen der Reich-Gottesbotschaft als verheißener, eschatologischer Vollendung der Geschichte und des Kosmos als Horizont einer christlichen Sozialethik. Die Vermittlung zwischen diesen biblisch-theologischen Grundlagen und dem Anspruch der Universalität und vernünftigen Begründung wäre theologisch weiter zu bedenken (vgl. Heimbach-Steins 2005).

Einen wesentlichen Beitrag dazu könnte die Erhellung des geistesgeschichtlichen Verhältnisses von säkularen und christlichen Ethiktraditionen im europäischen Kontext leisten: Denn die Grundbegriffe der Sozialethik, wie Personalität und menschliche Würde, Verantwortung und Solidarität, aber auch Versöhnung stammen aus der Theologie. Erst von diesem Hintergrund und ihrer vielfältigen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte in der europäischen Geschichte her wird ihr eigentlicher Gehalt in seiner Fülle deutlich. Dabei zeigt sich freilich auch, dass diese Grundbegriffe eben kein *Proprium* im Sinne einer christlichen Sondermoral darstellen, das nicht auch in andere Religionen und Weltanschauungen übernommen und dort praktisch verwirklicht werden könnte. Gerade ihre säkulare Rezeption zeigt ihre Universalisierbarkeit. In dieser Form bilden sie heute die intellektuelle Basis nicht nur der europäischen, sondern auch globaler Debatten über politische und individuelle Werte und Institutionen.

Derartige theologische Explikationen können Tiefendimensionen aufschlüsseln und damit neue Fragen und Aspekte in die Diskussion einbringen. Dies gilt – um ein zentrales Beispiel zu nennen – für den Personbegriff, dessen einseitig individualistische Konnotation im neuzeitlichen Denken durch die Reflexion des ursprünglich trinitarischen Ansatz, in dem individuelle Substanz und relationale Verbundenheit gleich ursprünglich sind, bereichert werden könnte (Greshake 1997).¹⁷ Eine derartige „kooperative Übersetzung religiöser Inhalte“ forderte nicht zuletzt Habermas mit der bedenkenswerten Begründung, dass „säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, Irritationen hinterlassen.“ (Habermas 2001, 9). Dies besagt – wie immer man den Begriff Irritation hier deutet – dass die säkulare ethische Sprache gleichsam austrocknet, wenn ihre religiöse Tiefendimension, in der sie ursprünglich gründet und der sie sich verdankt, in Vergessenheit gerät.

Derartige geistesgeschichtliche Untersuchungen stellen eine Form intellektueller Diakonie dar, die jedoch eines hohen Masses an intellektueller Sensibilität und Dialogbereitschaft auf beiden Seiten bedarf. Denn es geht weder um Belehrungen, noch um die Affirmation der eigenen Identität *gegen* andere, sondern um eine theologische Entschlüsselung von Glaubensinhalten in ihrer anthropologischen und sozialen Relevanz, durch die sie für die heutige Welt (und zwar für Christen und Nichtchristen) verständlich werden.

Ein rezentes Beispiel für einen derartigen Transformationsprozess stellt die säkulare Rezeption des Begriffs der Versöhnung dar, der aus der biblisch-christlichen Ethik (wo er weitgehend individualisiert war) in den politischen Bereich übernommen wurde (Derrida 1999, dazu I. Gabriel 2001). Darin zeigt sich die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines Rückgriffs auf theologische Begriffe, insofern diese „ein Reservoir von Erfahrungen und unabgegol-

¹⁷ In ähnlicher Weise hat M. Walzer in seiner Studie „Exodus und Revolution“ (1985) die Wirkungsgeschichte der Exoduserzählungen in der Neuzeit darlegt und damit zugleich ihre Bedeutung für das gegenwärtige Denken erhellt.

tenen Wahrheiten in sich“ bergen (Greshake 1997, 47). Auch die christliche Praxis und die Theologie (einschließlich der Sozialethik) könnte aus derartigen Reflexions- und Transformationsprozesse neue Einsichten und Impulse empfangen.

In diesem Kontext stellt sich auch die Frage nach der Möglichkeit einer trinitarischen Begründung der christlichen Sozialethik. Ansätze dafür finden sich in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem in *Gaudium et spes* (GS 10 f) wurden aber in der Folge (wohl auch aufgrund der traditionellen Fächertrennung) nicht weitergeführt. Wenn „die Kenntnis der göttlichen Personen notwendig ist (...) um über die Schöpfung richtig zu denken“ (Thomas v. A. STh I, 32, 1 ad 3), dann ergeben sich daraus allerdings grundsätzliche Folgerungen für das Person – und Gesellschaftsverständnis, aber auch für eine christliche Geschichtstheologie, in der das Zueinander von Kirche und Welt, Christen und Nicht-Christen sowohl als Spannungs- als auch als Zuordnungsverhältnis in seiner globalen und kosmischen Dynamik begriffen werden kann. Auf diese Weise könnten naturrechtlich-schöpfungstheologischen, aber auch die menschenrechtlichen Ansätze auf eine breitere Basis gestellt werden, indem personale Substanz und Relation, Gleichheit und Differenz, Einheit und Vielfalt als gleichursprünglich erkannt und in Beziehung zueinander gesetzt werden. In diesem Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, dass der trinitätstheologische Ansatz, den Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch ausführt, in die (sozial)ethische Grundforderung mündet: Die Liebe teilt sich mit.

2. Die innere Verbindung von Individual- und Sozialethik: Die Ethik ist heute sowohl in ihrer individualethischen als auch sozialetischen Dimension gefordert. Die weitgehende Ausklammerung der Individualethik in zeitgenössischen Ethikentwürfen erweist sich angesichts eines durch die gesellschaftliche Säkularisierung bedingten Verlusts an moralischen Selbstverständlichkeiten und Orientierungen zunehmend als unzureichend. Dies auch deshalb, weil die institutionellen und rechtliche Regelungen auf einem geteilten Moralverständnis basieren. Der französische Philosoph P. Hadot (2002) hat die heutige Situation mit jener zur Zeit der Stoa verglichen und eine Wiederentdeckung der Ethik als praktische Orientierung für die individuelle Lebensführung gefordert. Die Schließung der individualethischen Lücke durch eine Tugendethik findet sich bisher im amerikanischen, kaum aber im europäischen Ethikdiskurs.

Die Freiheitsräume pluralistischer Gesellschaften können nur dann sinnvoll und produktiv genutzt werden, wo entsprechende ethische Orientierungen und Normen, aber auch Vorbilder vorhanden sind. In diesem Sinne kommt der Werterziehung, wie sie in Familien, Schulen, Pfarren, aber auch über die Medien geleistet wird, hohe Bedeutung zu. Das Österreichische Sozialwort trägt dem Rechnung, indem es die Abschnitte über Bildung und Medien an den Beginn stellt. Ethik wird jedoch nicht nur rational vermittelt, sondern vor allem auch durch gelebte Praxis, im Sinne des *verba docent, exempla trahunt* (Worte

belehren, Beispiele fordern zur Nachahmung heraus). Die Kirchen waren in der Geschichte immer auch jene Orte, wo ein Hochethos gelebt und mit evangeliumsgemäßen und zeitadäquaten Lebensformen experimentiert wurde. Dies vor allem auch in Zeiten sozialen Umbruchs, in denen geistigen Vorbildern besondere Bedeutung zukommt, um die Richtung des notwendigen gesamtgesellschaftlichen Bewusstseinswandels anzuzeigen.

Diese Praxis stellt die Basis für weitere Reflexionen dar, in welcher Weise der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im Sozialen und Politischen heute ansetzen sollte. Eine christliche Ethik, in der Individual- und Sozialethik immer verschränkt waren, sollte auf dieser Basis unter Einbezug zeitgenössischer Ethikdiskurse mitwirken, dieses Defizit zu überwinden.

3. Sozialstrukturethik als prophetische Ethik: Die Sozialethik ist prophetische Ethik, insofern es ihre Aufgabe ist, rational begründet humane Grundanliegen und Gebote zu vertreten, die dem moralischen Selbstverständnis der Gesellschaft zugrunde liegen. Dass die Rolle des Gesellschaftskritikers jener des Propheten ähnelt, hat Walzer gezeigt (Walzer 1993). Christliche Ethik reflektiert und bezieht sich in dieser Weise auf geteilte humane Grundüberzeugungen in der säkularen Gesellschaft, die in der jeweiligen Situation eingemahnt und ethisch differenziert zur Sprache gebracht werden können und müssen. Diese prophetische Kritik an der gesellschaftlichen und politischen Praxis richtet sich gegen alle jene Tendenzen, Positionen und Maßnahmen, die den Frieden gefährden, die Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene nicht oder nur unzureichend verwirklichen und die natürlichen Lebensgrundlagen missachten. Die Bekämpfung von Armut, sozialer Exklusion und Arbeitslosigkeit, der Aufbau gerechtigkeitsfördernder Institutionen, die Förderung des Friedens durch Maßnahmen der Gewaltprävention und Versöhnung (Gerechter Friede 2000), der Einsatz für eine menschenwürdige Behandlung von Migranten und Migrantinnen, die aus verschiedensten Gründen ihre Heimat verlassen mussten, all dies sind Bereiche, in denen die Christen und die Kirchen sich rational argumentierend zu Wort melden müssen. Zudem bedarf es der kritischen Auseinandersetzung mit den anthropologischen Prämissen von Weltanschauungen. Dies gilt heute vor allem für jene liberalistischen Grundansätze, die als gesellschaftlicher Basistheorie das individuelle, gesellschaftliche und politische Denken in Europa wie auch weltweit zum Guten, aber auch zum Schlechten prägen.

In allen diesen Bereichen handelt es sich um soziale Anliegen, die Christen mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen teilen. Der Aufbau von und die Mitarbeit in Netzwerken, Foren und Initiativen, in denen Gruppen zusammen arbeiten, die sich aus unterschiedlichen Motiven für eine gerechtere und friedlichere Welt einsetzen, sollte heute ein wesentliches Anliegen der Kirchen sein.

Die prophetische Kritik schließt jedoch auch die binnenkirchliche Praxis ein, denn „nur eine selbstkritische Kirche kann eine gesellschaftskritische Instanz sein“ (Rahner 1970). Dies gilt für die Lebenspraxis der einzelnen Christen und Christinnen, aber auch für die Sozialgestalt der Kirche selbst, „ihre Art des Umgang mit Macht in einer Liebe, die das Recht nicht ausschließt, wohl aber es auf seine humane Qualität befragt“ (Congar 1972, 171 ff). Wie W. Kasper einmal prägnant formulierte „der Geheimnischarakter der Kirche schließt ihren Sozialcharakter nicht aus“ (Kasper 1987c). Die „institutionellen Formen und Gestalten, in denen die Kirche ihr Leben ausbildet“ (Hünemann 1996, 243) sind vielmehr darauf hin zu befragen, ob und in welcher Weise sie der Verwirklichung des christlichen Auftrags in der Welt dienen. Von daher stellt sich die Frage nach der Relevanz der sozialetischen Prinzipien für die kirchliche Sozialpraxis und die kirchlichen Institutionen selbst (Stegmann 1994, Zsifkovits 1997, Hünemann 2001). Das Sozialwort hat mit den Selbstverpflichtungen am Ende jedes Kapitels hat hier einen richtungweisenden Schritt gesetzt. Denn die Kirchen als soziale Institutionen sind zuerst selbst herausgefordert, ihr soziales Potenzial in der jeweiligen Situation auszuloten und gesellschaftlich aktiv einzubringen.

4. *Kirche als Communio im Horizont einer weltweiten Ökumene*: Im Begriff der *communio*, wie ihn die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* für die Kirche gebraucht, verbinden sich die vertikale und die horizontale, sowie die trinitarische und ekklesiologische, mit der sozialen Dimension. Die Kirche ist „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk Gottes“ (LG 4 im Anschluss an Cyprian) und von daher „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9) in der und für die Welt.

Von seiner Wortbedeutung her meint *communio* sowohl den geteilten Lebensraum (von *moenia* Stadtmauer), als auch auf die Aufgaben (von *munus*: Aufgabe, Amt, Dienst), die der Einzelne innerhalb dieses Raumes verantwortlich ausführen und übernehmen soll. Beides – der geteilte Raum und die Vielfalt der Aufgaben gehören wesentlich zur *Communio*. Der Begriff weist somit Parallelen – aber auch Differenzen zu jenem der *Synchoresis* auf. Beide Male geht es um das soziale Zusammenleben, wobei einmal die Dimension des Zusammenwirkens und das andere Mal jene der Vergebung und Versöhnung im Vordergrund steht. Letztlich braucht es beides, damit ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe gelingen kann.

Die *communio* der Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Einheit der Menschheit willen. Einheit meint hier offensichtlich weder Einförmigkeit noch Einheitlichkeit, sondern ist das Gegenteil von Streit und Feindschaft. In diesem Sinn soll Kirche jener Raum sein, in dem sich die Einheit der Menschheit keimhaft verwirklicht und die der Welt Hoffnung gibt. Denn „das künftige Schicksal der Menschheit (...) liegt in den Händen

jener, die den kommenden Geschlechtern Lebensimpulse und Hoffnung vermitteln können.“ (GS 31).

In diesem Zusammenhang stellt sich die ökumenische Grundfrage: Kann eine Kirche Keimzelle und Zeichen der Einheit sein, die in sich selbst gespalten ist? Muss sie dazu nicht wenigstens auf dem Weg zur Einheit sein? Die Kirchen können den dringend geforderten Beitrag zur Einheit der Menschheit nur leisten, wenn es ihnen gelingt, selbst Modelle eines Zusammenlebens in kultureller Verschiedenheit zu entwickeln, die Einheit und Hoffnung vermitteln. In diesem Sinne fasst Augustinus das Drama der Heilsgeschichte zusammen:

Denn Adam selbst....bedeutet nach dem Griechischen die Gesamtheit der Erde. Sein Name besteht in der Tat aus vier Buchstaben: A, D, A und M....Anatole heißt der Osten, Dysis heißt der Westen, Arktos der Norden und Mesembria der Süden. Das ergibt zusammen ADAM. So ist also Adam über den ganzen Erdkreis hin verstreut. Einst befand er sich an einem einzigen Ort, dann fiel er und ging gleichsam in Scherben..., aber die Barmherzigkeit Gottes sammelte von überall her wiederum die Scherben und schmolz sie ein im Feuer der Liebe und tat wieder zusammen, was zerbrochen war. Der Künstler vermag dieses Werk zu vollenden, keiner verliere den Mut. Groß ist freilich das Werk, aber überlegt, wie groß der Künstler selbst ist. Der es einst hergestellt, der hat es wiederhergestellt und der es geformt hat, der hat es neugeformt. (Augustinus Über den Psalm 95, PL 37, 1236, zit nach De Lubac 1070, 339).

Die heute parallel laufenden Globalisierungs- und Fragenmentierungsprozesse zeigen, dass die Welteinheit eine Realität darstellt und zugleich extrem bedroht ist. Die Christen, zu deren Grundüberzeugungen die Einheit der Menschheit gehört, sind herausgefordert, durch ihren diakonischen Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung an dieser Einheit mitzuwirken, indem jeder verantwortlich seine Aufgaben zum Wohl aller wahrzunehmen bereit ist.

III. GRUNDZÜGE UND TRADITIONEN EVANGELISCHER SOZIALETHIK (U. H. J. KÖRTNER)

1. Begriff und Geschichte evangelischer Sozialethik

1.1 Der Begriff der Sozialethik

Wie Aristoteles sagt, ist der Mensch ein *zoon politicon*, d.h. ein Gemeinschaftswesen (*animal sociale*). Der Sache nach ist Sozialethik deshalb von jeher ein konstitutiver Bestandteil der Ethik. Im heutigen Wortsinn aber handelt es sich um eine neuere Disziplin, deren Entstehen mit der Entwicklung der modernen Gesellschaft verbunden ist.¹

Der Begriff „Sozialethik“ stammt von dem lutherischen Theologen Alexander von Oettingen (1827–1906). Eine ältere Bezeichnung lautet „Sozialphilosophie“ oder auch „Soziallehre“. 1868 veröffentlichte v. Oettingen sein Werk „Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage“. Auf der Grundlage von statistischem Material versuchte v. Oettingen die „sittlichen Bewegungsgesetze“ der Menschheit zu analysieren, um sie einer ethischen Beurteilung zu unterziehen. Die Idee einer Moralstatistik findet sich bereits bei dem lutherischen Theologen Johann Hinrich Wichern (1808–1881). Es ging dabei um statistische Erhebungen zu moralisch abweichendem Verhalten wie Suizidraten, Kriminalitätsraten oder um Vergleichszahlen für eheliche und uneheliche Geburten, die als Konsequenz gesellschaftlicher Unordnung begriffen wurden. Moralstatistik und Sozialethik zielten also bei Wichern und v. Oettingen darauf ab, den Zusammenhang zwischen individueller Schuld und gesellschaftlichen Missständen aufzuzeigen, die durch gesellschaftsreformerische und volksmissionarische Aktivitäten bekämpft werden sollten. Bedeutsam an diesen frühen Konzepten war, dass sie die Engführung von Ethik auf Individual- und Personalethik zugunsten einer gesamtgesellschaftlichen Betrachtungsweise aufbrachen.

Die drängenden Fragen heutiger Ethik sind sozialer Natur. Darum ist es längst nicht mehr zureichend, wenn sich die Ethik bzw. die praktische Philosophie mit Fragen der individuellen Lebensführung befasst. In der modernen Gesellschaft, dem demokratischen Staat und der hochgradig arbeitsteiligen

¹ Ergänzend zu der folgenden, im Vergleich mit den beiden anderen Hauptteilen dieses Buches kürzeren Darstellung evangelischer Sozialethik siehe mein 1999 erschienenes Lehrbuch (Körtner 1999).

Marktwirtschaft ist alles Handeln vergesellschaftet. Die gesellschaftlichen Teilsysteme von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Politik und Kultur haben ihre eigengesetzliche Entwicklungsdynamik, mit welcher die ethische Urteilsbildung kaum noch Schritt hält. „Nicht die Lebensführung des einzelnen ist hier das Problem, sondern vielmehr die Frage, welchen normativen Regelungen die betreffenden Handlungsfelder unterworfen werden müssen, damit sie mit den ethischen Grundorientierungen in Übereinstimmung bleiben“ (Fischer 1995, 503). Umgekehrt stellt sich die drängende Frage, welche ethischen Grundorientierungen den Herausforderungen der modernen Gesellschaft standhalten und ihren unhintergehbaren Pluralismus im Innersten zusammenhalten können.

Der evangelische Theologe Arthur Rich unterscheidet zwischen vier Weltbezügen und ethischen Dimensionen menschlichen Handelns, nämlich zwischen der individualethischen, der personalethischen, der sozialetischen und der umweltethischen Dimension menschlichen Handelns. Die *individualethische* Fragestellung betrifft das sittliche Verhältnis des handelnden Subjektes zu sich selbst. Auf dieser Ebene geht es also um Fragen der individuellen Lebensführung.

Die *personalethische* Dimension betrifft das Ich-Du-Verhältnis. Es liegt auf der Hand, dass sich die individualethische und die personalethische Dimension überschneiden, weil doch das individuelle Personsein gar nicht losgelöst von einem Du-haftem Gegenüber existiert. Der dialogische Personalismus, vor allem sein Vertreter Martin Buber, hat einsichtig gemacht, dass Ich und Du gleichursprünglich sind. Diese Einsicht wird in der Philosophie des Anderen fortgeführt, die Emanuel Lévinas ausgearbeitet hat. Er zeigt, dass das Du das unhintergehbare Andere ist, nämlich der Fremde, der sich durch das Ich nicht vereinnahmen, nicht definieren und auf ein bestimmtes Bild oder eine Rolle festlegen lässt.

Alles Handeln hat aber stets auch eine *sozialetische* Dimension. Sie besteht zunächst darin, dass der Einzelne innerhalb einer Gesellschaft und einem politischen Gemeinwesen lebt und für seine individuelle Lebensführung die bestehenden überindividuellen Versorgungs- und Schutzsysteme in Anspruch nimmt. Es ist nun aber von der individuellen Lebensführung und von der personalen Lebensgemeinschaft mehrerer Individuen ein kollektives Handeln zu unterscheiden, dessen unmittelbares Subjekt nicht der Einzelne, sondern eine Gruppe von Menschen, eine Institution oder eine Organisation ist.

Institutionen sind eine Verstetigung gemeinschaftlichen Handelns sind. Man denke an ein Wirtschaftsunternehmen. In ihm kommen Menschen nicht zufällig zusammen, um ein gemeinsames Projekt durchzuführen oder ein einzelnes Produkt herzustellen. Sondern das Unternehmen ist eine dauerhafte Organisation mit systemischer Struktur, dessen Ziel die stetige Produktion oder Bereitstellung von Dienstleistungen ist, und die fortbesteht, wenn die einzelnen Mitarbeiter das Unternehmen verlassen. Wohl hat auch das Individuum als Handlungssubjekt der unternehmerischen Tätigkeiten zu gelten.

Schließlich bestehen innerhalb eines Unternehmens Verantwortungsstrukturen, innerhalb derer den Einzelnen Aufgaben und Verantwortung zugewiesen werden, für deren Erfüllung sie rechenschaftspflichtig und haftbar gemacht werden. Doch die Tätigkeit des Unternehmens ist insgesamt eine überindividuelle, das Unternehmen selbst ein überindividuelles Handlungssubjekt.

Individuelles und kollektives Handeln sind stets auch weltbezogenes Handeln. Damit kommt die *umweltethische* Dimension menschlichen Handelns in den Blick. Bei ihr geht es um den naturhaften Weltbezug nicht nur des Einzelnen, sondern der Gesellschaft insgesamt. Allerdings sind es Menschen und von Menschen geschaffene Institutionen, die sich mit umweltethischen Fragen befassen müssen. Sie sind daher auch das einzig denkbare Subjekt ethischer Reflexion und Theoriebildung. Mit der umweltethischen Dimension wird also in erkenntnistheoretischer und methodologischer Hinsicht die Anthropozentrik aller Ethik nicht verlassen. Heutige Ansätze einer biozentrischen oder physiozentrischen Ethik machen zwar zu Recht geltend, dass nichtmenschliche Lebewesen nicht als bloße Sachen angesehen werden dürfen, die dem Menschen unbeschränkt zu seiner Verfügung stehen. Die Reichweite menschlicher Verantwortung übersteigt offensichtlich die Grenzen der menschlichen Gesellschaft. Doch die Natur selbst kann im strengen Sinne nicht als Subjekt von Ethik gedacht werden, weil es keine symmetrische, wechselseitige Kommunikation zwischen Menschen und anderen Lebewesen gibt und diese auch nicht im Sinne unserer gegebenen Definition als Handlungssubjekte in Frage kommen.

1.2 Sozialethik als theologische Disziplin

Was allgemein für den Menschen gilt, nämlich ein *animal sociale* zu sein, trifft auch auf den Christenmenschen zu, ist doch auch der christliche Glaube ein Gemeinschaftsphänomen. Ethik ist von Haus aus eine philosophische, keine theologische Disziplin. Der Begriff „Ethik“ gehört bekanntlich nicht zum biblischen Wortschatz, und auch aus sachlichen Gründen ist es keineswegs unproblematisch von der „Ethik“ des Paulus, der Synoptiker oder gar des Neuen Testaments zu sprechen. Die Anfänge der Ethik als einer Theorie der Moral liegen in der griechischen Philosophie, nicht in der biblischen Überlieferung. Dass das biblische Zeugnis die ethische Kultur im Einflussbereich des Christentums nachhaltig geprägt hat, lässt sich kaum bestreiten. Die Bibel enthält aber – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – keine ethische Theorie.

Dieser Hinweis ist theologisch mindestens so bedeutsam wie die Feststellung, dass sich ein unkritischer und ungeschichtlicher Umgang mit biblischen Texten in materiaethischen Einzelfragen verbietet. Zur Diskussion steht nicht nur die Funktion biblischer Texte für die ethische Urteilsbildung, sondern das fundamentaltheologische Begründungsverhältnis von Theologie und Ethik.

Dabei handelt es sich nicht allein um die Frage, ob und inwiefern Ethik als eine theologische Disziplin neben der philosophischen Ethik zu begründen ist, sondern auch darum, welchen wissenschaftstheoretischen Status die Ethik innerhalb der Theologie hat.

Eine gewichtige Tradition des Neuprotestantismus sieht in der Ethik die Basiswissenschaft aller Theologie. Die Transformation dogmatischer Gehalte in ethische Theoriebestände lässt sich bis zu Kant zurückverfolgen. Dieser hat im Schlussteil seiner „Kritik der Urteilskraft“ sowohl eine die Autorität heteronomer Gebote verteidigende Ethik als auch eine theologische Physik oder Physikotheologie als Theorien zurückgewiesen, die nicht durch Vernunftgründe ausgewiesen seien, und stattdessen eine „Ethiktheologie“ (Kant 1983, V, § 86) entfaltet, welche die Religion mit „der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ gleichsetzt (§ 91).

In einer Theologie, welche sich den erkenntnistheoretischen Umwälzungen seit der Aufklärung stellt, scheint die Dogmatik keinen rechten Ort mehr haben. Zwar gibt es bis in die Gegenwart eindrucksvolle dogmatische Konzeptionen, doch wird deren Zeitgemäßheit zumindest aus der Sicht des Neuprotestantismus in Frage gestellt. Schon E. Troeltsch hatte die Ethik zur Grundwissenschaft nicht nur der Theologie, sondern der Wissenschaften insgesamt erklärt. Auf der von ihm vorgezeichneten Linie erklärt Trutz Rendtorff „‘Ethik‘ zum Titel für die Orientierung der Theologie an den Bedingungen der Moderne, ‚Dogmatik‘ zum Titel für das Festhalten an bzw. für die Rückwendung zum ‚klassischen‘ vorneuzeitlichen Theologiemodell“ (Rendtorff 1990, I, 43f). Steht im klassischen Modell systematischer Theologie die Disziplin der theologischen Ethik neben der Dogmatik, so soll diese nun von einer ethischen Theologie abgelöst werden, welche sich auch die Themenbestände der Dogmatik einverleibt und ins Ethische transformiert.

Gegen diese Entwicklung richtete sich die fundamentale Kritik Karl Barths. Der Einwand, er habe das Phänomen des Ethischen seiner Eigenständigkeit beraubt und durch die Dogmatik usurpiert, ist teilweise berechtigt, geht aber an der Stossrichtung von Barths Kritik vorbei. Diese wendet sich nämlich gegen die Begründung der Theologie durch Philosophie, weil diese notwendigerweise zur Auflösung der Theologie in Anthropologie oder Kulturwissenschaft führen müsse. Gegen derartige Auflösungstendenzen richtet sich auch Bultmanns scharfe Kritik an der sogenannten Liberalen Theologie, wengleich er im Umgang mit dem Phänomen des Ethischen erkennbar andere Wege als Barth geht.

Innerhalb der Bultmann-Schule und in ihrem Umfeld wurde das Problem einer Ethiktheologie jedoch kontrovers diskutiert. Unter Bultmanns Schülern hat vor allem Herbert Braun die These vertreten, die Entobjektivierung bzw. Entsubstantialisierung des christlichen Gottesgedankens liege in der Konsequenz einer Entmythologisierung der Rede von Gott, die bereits im Neuen Testament angelegt sei. Wie Braun hält auch Fritz Buri, Schüler Martin Werners und Albert Schweitzers, Bultmann vor, mit der Entobjektivie-

rung christlicher Theologie nicht genügend Ernst gemacht zu haben, insofern er nämlich unbegründeter Weise an der Rede vom Handeln Gottes festgehalten habe.

Allerdings stellt sich die Frage, ob sich das Proprium der Theologie lediglich darauf reduziert, dem ethischen Bewusstsein unbedingter Verantwortung besonderen Nachdruck zu verleihen. Das gilt auch für die Konzeption Rendtorffs, der die Ethik in der ersten Auflage (1980) seiner Ethik als „Steigerungsform der Theologie“ (Bd. I, 14) bezeichnet und betont hat, die Ethik löse die Theologie keineswegs ab, sondern mache sie „in neuer und erneueter Weise nötig“ (I, 16), weil diese „die konstitutive Beziehung aller menschlichen Wirklichkeit auf Gott“ zur Sprache bringe (I, 14). Abgesehen von der Missverständlichkeit des der Grammatik entlehnten Begriffes „Steigerungsform“ – was ist der Positiv, was der Komparativ von Theologie und was sind die miteinander verglichenen Größen? –, bleibt bei Rendtorff unklar, welche Wirklichkeit mit „Gott“ als Wort unserer Sprache bezeichnet wird. Die spezifische Einsicht, welche die Theologie der Ethik vermitteln kann, besteht nach Rendtorff darin, „dass Ethik so etwas wie Glauben, Vertrauen in Anspruch nehmen muss, wo es um ihre prinzipielle Begründbarkeit zu tun ist“ (Rendtorff 1990, I, 28). Wenn freilich die Eigenständigkeit dogmatischer Gehalte als Relikt einer vorneuzeitlichen Denkungsart betrachtet wird, bleiben der Grund solchen Vertrauens und seine konkrete Gestalt einigermaßen vage.

Eines macht die innerevangelische Diskussion über die Besonderheit theologischer Ethik, durch die sie sich von philosophischer Ethik unterscheidet, jedenfalls deutlich: das Begründungsverhältnis von Theologie und Ethik betrifft nicht nur die Möglichkeit einer eigenständigen theologischen Disziplin der Ethik, sondern letztlich auch die Gottesfrage. Im Konflikt der Interpretationen, denen das Phänomen des Ethischen ausgesetzt ist, steht auch die Strittigkeit Gottes bzw. die Plausibilität christlicher Rede von Gott zur Debatte.

Dass Ethik eine „Steigerungsform“ von Theologie ist, will schon deshalb nicht einleuchten, weil zwischen theologischer und philosophischer Ethik faktisch ein sehr einseitiges Verhältnis besteht. Während die Arbeit theologischer Ethiker ohne intensive Bezugnahme auf die Theoriebildung und Methodologie philosophischer Ethik kaum vorstellbar ist, nimmt die philosophische Ethik von der theologischen kaum Notiz. Auf philosophischer Seite besteht weithin kein Interesse an einem Dialog mit der theologischen Ethik, herrscht doch die Ansicht, dass man von dieser kaum etwas lernen kann.

Es stellt sich nun aber die Frage, ob der Konflikt der Interpretationen, denen das Phänomen des Ethischen ausgesetzt ist, aus Sicht der Theologie nur als Krise oder nicht auch als Chance zur Neubesinnung wahrgenommen werden kann. So stellt Martin Honecker die Frage, ob Ethik allein auf Vernunft zu gründen ist oder nicht ebenso „der erhellenden Macht der Liebe“ bedarf, „die nicht Produkt rationalen Kalküls ist, und der ermutigenden Kraft der Hoffnung und eines Vertrauens, des Glaubens, der das Vorhandene transzendiert“ (Honecker 2003, 199). Theologische Ethik nimmt die Aporien des Ethischen

im Konflikt der Interpretationen zum Anlass, über Dimensionen des Lebens nachzudenken, „die der Mensch gerade nicht selbst aktiv produzieren kann, sondern die er nur in Gestalt von Verheißung und Angebot begreifen und erfassen kann“ (ebd).

Wie aber ist die Aufgabe theologischer Sozialethik im Kontext der heutigen pluralistischen Gesellschaft zu bestimmen? Wollen sich Theologie und Kirche am gegenwärtigen ethischen Diskurs beteiligen, können sie freilich weder für die von ihnen vertretenen ethischen Grundhaltungen, noch für materialethische Handlungsempfehlungen einen Monopolanspruch erheben. Auch wenn die Beteiligung von Theologie und Kirche an gesellschaftlichen Prozessen der Meinungsbildung erwünscht ist, wird ihnen doch längst nicht mehr die Rolle einer letzten Entscheidungsinstanz zugewiesen. So kann ein theologischer Standpunkt im politischen Bereich auch nur als einer neben anderen vertreten werden.

Die Aufgabenstellung theologischer Ethik differenziert sich folglich in eine binnenkirchliche und eine gesamtgesellschaftliche. Ethische Urteilsbildung und die Herausbildung ethischer Grundhaltungen findet innerhalb wie außerhalb der Kirche(n) statt. Theologische Ethik hat auf beiden Gebieten eine unterschiedliche Funktion. Einerseits besteht die dezidiert kirchliche Aufgabe theologischer Ethik in der wissenschaftlichen Begleitung und Anregung innerkirchlicher Urteilsbildung. Andererseits hat die Theologie die Aufgabe, christliche Positionen im pluralen Diskurs so zu formulieren, dass sie als Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden können, ohne mit ethischen Alleinvertretungsansprüchen verwechselt und folgerichtig zurückgewiesen zu werden. Die Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs geschieht nach der biblischen Maxime aus Jer 29,7: „Suchet der Stadt Bestes.“

Sind Kirche und Gesellschaft soziologisch und auch aus theologischen Gründen deutlich zu unterscheiden, so überschneiden sie sich doch auf vielfältige Weise. Denn die Kirchenmitglieder treten in den gesellschaftlichen Teilsystemen als funktionale Rollenträger auf, deren individuelle Werthaltungen durch die religiöse Sozialisation zumindest mit geprägt sind. Umgekehrt ist die Kirche in einer volkskirchlichen Situation in sich ebenso plural wie ihr gesellschaftliches Umfeld. Weder innerhalb noch außerhalb der Kirche ist in der pluralen Gesellschaft mit einer Einheitsethik zu rechnen. Als theologische Disziplin macht Sozialethik die innerchristlichen und die gesamtgesellschaftlichen Pluralisierungsprozesse ausdrücklich zum Thema ethischer Reflexion.

2. Evangelische Sozialethik im ökumenischen Kontext

2.1 Ökumenische Theologie und Ethik

Zum gesellschaftlichen Pluralismus gesellt sich die ökumenische Pluralität der Kirchen bzw. der Christenheit. Theologische Ethik, also auch eine evangelische Sozialethik muss daher heute in ökumenischer Perspektive betrieben werden. Dass dieses Erfordernis zunehmend auch von den Kirchen selbst erkannt wird, dafür stehen z.B. der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und die beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel 1989 und in Graz 1997.

Ferner wurde im Frühjahr 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) die „Charta Oecumenica“ unterzeichnet. So unzureichend man dieses Dokument auch halten mag, es formuliert immerhin die Selbstverpflichtung, „auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen“ (Charta Oecumenica, Abschnitt 4) und „bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern“ (Abschnitt 6). Das Beispiel der Charta Oecumenica zeigt freilich auch, dass der ökumenische Dialog den Pluralismus der Konfessionen nicht hinter sich lässt, sondern ihn gerade zur Voraussetzung hat. Daher kann auch eine ökumenische Sozialethik nicht jenseits der konfessionellen Unterschiede, sondern nur multiperspektivisch betrieben werden.

Ökumenische Initiativen der Kirchen auf ethischen Themenfeldern, z.B. gemeinsame Erklärungen wie das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) vom November 2003 oder das Sozialwort der Evangelischen Kirche in Deutschland und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz von 1997 müssen freilich von der *Ethik als wissenschaftlich-theologischer Disziplin* unterschieden werden. *Ökumenische Ethik ist nicht mit kirchlichen Stellungnahmen gleichzusetzen, sondern macht derartige Stellungnahmen zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.* Als Theorieprogramm ist eine ökumenische Ethik bislang noch weitgehend ein Desiderat (vgl. Robra 1994; Schöpsdau 2004). Seine Verwirklichung hat mit ähnlichen theoretischen Schwierigkeiten zu kämpfen wie auch die ökumenische Theologie im allgemeinen. Beide, sowohl eine ökumenische Theologie wie eine ökumenische Ethik haben eine Theorie der Ökumene zur Voraussetzung, die je nach konfessioneller Ausprägung sehr unterschiedlich ausfallen kann. Das Problem einer als ökumenische Theologie bezeichneten Theorie der Ökumene ist eigentlich sie selbst, weil mit dem Begriff des Ökumeni-

schen keine feststehende begriffliche Theorie, sondern das von einer solchen zu bearbeitende Problem von Einheit und Vielfalt des Christentums benannt ist. Folglich genügt es nicht, lediglich den Begriff der Einheit oder Strategien, sie zu erreichen, zu diskutieren. Es bedarf vielmehr einer theologischen Theorie, in welcher der Begriff der Einheit überhaupt erst eine sinnvolle Funktion bekommt (vgl. Körtner 1996).

Die Aufgabe ökumenischer Theologie besteht nicht nur darin, eine ekklesiologische Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt der Kirchen zu geben, sondern auch darin, die Einheit und Differenz von Kirchen und universaler Christenheit zu reflektieren. Es gehört zu den grundlegenden Wandlungen, die sich in der Moderne in der Geschichte des Christentums vollzogen haben, dass sich zwischen dem kulturellen Erbe der modernen Gesellschaften und den Kirchen als organisierter Gestalt christlicher Religion eine Differenz auf tut. Die Grenzen des Christlichen lassen sich nicht mehr mit den Grenzen einer Kirche, auch nicht ihrer ökumenischen Summe, zur Deckung bringen. Darin besteht die Herausforderung des Christentums gegenüber einer Gesellschaft, die nicht nur säkular, sondern zugleich multireligiös geworden ist. Die Identität des Christentums ist also nicht nur im Verhältnis der Kirchen zueinander zu bestimmen, sondern zugleich im Gegenüber zur säkularen Gesellschaft, zu den nichtchristlichen Religionen wie auch gegenüber neuen Strömungen einer synkretistischen Religiosität.

Der Begriff der Ökumene bezeichnet also das Problem der Vielfalt und Einheit der Christenheit. Doch es stellt sich schon die Frage, ob deren Komplexität mit der begrifflichen Unterscheidung von Einheit und Vielfalt zureichend bezeichnet ist. Meine These lautet nun, dass das ekklesiologische Problem von Identität und Differenz im Christentum nicht, wie es in der gegenwärtigen Diskussion häufig geschieht, vom Gedanken der immanenten Trinität oder von einem einseitigen „Ökumenismus des Heiligen Geistes“ aus zu bestimmen ist, sondern inkarnations- und kreuzestheologisch. Grundlegend für eine künftige ökumenische Ekklesiologie ist daher nicht ein undialektischer Begriff von Einheit, sondern ein theologischer Begriff von *Differenz* (vgl. Körtner 2001c). Entsprechend der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche besteht die eine Kirche Jesu Christi *im Glauben*. Zumindest nach evangelischem Verständnis ist daher *die* Katholizität der Kirche Jesu Christi als kreuzestheologisch begründetes Paradox zu deuten.

Systemtheoretisch gesprochen handelt es sich bei der Einheit der Kirche um die Einheit einer unaufhebbaren Differenz, d.h. um eine paradoxe Einheit. Sie ist nicht uniforme *Einheit*, sondern eine in sich differente und komplexe *Gemeinschaft*. Theologisch ist diese paradoxe Einheit nun zwar sehr wohl pneumatologisch, d.h. als Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu bestimmen. Der Geist Gottes aber muss seinerseits christologisch bestimmt werden. D.h. es ist der Geist des gekreuzigten und auferweckten Christus, der Gemeinschaft stiftet und bestehende Widersprüche miteinander versöhnt. Die eine Kirche als Gemeinschaft seines Geistes ist nur im Glauben gegeben. Die im

Glauben erfahrbare Kirche Jesu Christi aber existiert nur in, mit und unter den Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung in Konfessionen und Denominationen, die ihrerseits einer weiteren Binnendifferenzierung ausgesetzt sind.

Eine *theologische* Bestimmung des Differenzbegriffes beginnt ihrerseits mit einer Unterscheidung, nämlich mit der Differenz zwischen Unterscheidung, Unterschied und Trennung, zwischen Verschiedenheit, Vielfalt und Gegensätzlichkeit, zwischen Differenz und Antithese. Andernfalls wird die Existenz der verschiedenen Kirchen entweder einseitig als bloße Negation der einen Kirche Jesu Christi bzw. als Resultat menschlicher Sünde oder aber, nicht minder verkürzend, ausschließlich als lebendige Vielfalt eines Lebens aus dem Geist Gottes interpretiert. Beide Antworten sind gleichermaßen unzureichend und werden der geschilderten Komplexität der Differenz von Identität und Differenz im Christentum nicht gerecht.

Welche Perspektiven ergeben sich aus den bisherigen Überlegungen für die künftige ökumenische Arbeit? Eine erste Konsequenz ist die schon eingangs angesprochene *Grundeinstellung des konfessionellen Respekts*. Wechselseitige Anerkennung als gleichwertige Gesprächspartner ist eine notwendige Voraussetzung für jeden Dialog, der diesen Namen verdient. Wer sich allein im Vollbesitz der Wahrheit wähnt, führt mit anderen keinen der gemeinsamen Wahrheitssuche dienenden Dialog, sondern will das Gegenüber diskursiv über die ihm fehlende Wahrheit belehren. Demgegenüber gründen Anerkennung und konstruktive Toleranz in dem gemeinsamen Glauben an die allen Menschen und auch den Kirchen zuvorkommende Gnade Christi, der nicht für die Gerechten, sondern für die Gottlosen und um ihrer Sünden willen gestorben ist. Daher ist, worauf kürzlich der evangelische Theologe Gerhard Sauter aufmerksam gemacht hat, die Rechtfertigungslehre nicht nur als gemeinsamer Glaubensinhalt, sondern auch als Dialogregel des ökumenischen Gesprächs neu zu entdecken (Sauter 1994, 42ff).

Was die Ökumene, ökumenische Theologie und ökumenische Ethik ferner brauchen, ist eine *ökumenische Hermeneutik*, welche der unaufhebbaren Vielfalt von Glaubensweisen, Liturgien, theologischen Begriffssystemen und Denkstilen Rechnung trägt. Grundbegriff einer solchen Hermeneutik, die bislang allenfalls in Umrissen erkennbar ist, hätte derjenige der *Differenz* zu sein. Hermeneutisch ist zunächst zwischen sprachlichem Ausdruck und bezeichneter Sache zu unterscheiden, andererseits freilich zu bedenken, dass die intendierte Sache nie ohne ihren konkreten sprachlichen Ausdruck präsent ist. Eine ökumenische Hermeneutik hat ihr Ziel nicht schon dann erreicht, wenn man einander und den jeweils maßgeblichen Lehrtraditionen wechselseitig gute Absichten unterstellt, sondern wenn es zu gemeinsamen Erkenntnisfortschritten in der *Sache* kommt, die sich nur dann zeigen, wenn man zu einer neuen, gemeinsamen *Sprache* findet. Konsense und neue Formen des gemeinsamen Bekennens sind also nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

Das „consentire“ in den Grundzügen der Evangeliumsverkündigung und in der Verwaltung der Sakramente bleibt für die Kirchengemeinschaft nach

evangelischem Verständnis notwendig und hinreichend (Confessio Augustana 7). Angesichts der Vielfalt sprachlicher und liturgischer Ausdrucksformen ist das *consentire* aber offensichtlich neu zu bestimmen, nämlich als *Kohärenz des unaufhebbar Differenten*. Für die Bestimmung solcher Kohärenz müssen hermeneutische Kriterien erst noch entwickelt werden. Theologische Erkenntnisfortschritte sind jedenfalls nur zu erwarten, wenn die in der bisherigen Konsensökumene praktizierte Hermeneutik des Entgegenkommens durch eine solche des Einspruchs ergänzt und relativiert wird, welche den ökumenischen Gesprächspartner zur Selbstprüfung und Profilierung zwingt – und zwar aufgrund der gemeinsamen Einsicht, einander wechselseitig als bleibend Andere zu bedürfen, weil die Wahrheit des Glaubens nur in der unaufhebbaren Pluralität aufscheint. Die Kirchen sind wechselseitig auf den Einspruch von außen angewiesen. Solcher Einspruch kann sich fallweise, muss sich aber nicht in allen Fragen als dauerhaft nötig erweisen. Die Gemeinschaft der Kirchen muss sich also nicht im wechselseitigen Einspruch erschöpfen, sondern kann – *ubi et quando visum est Deo!* – auch dazu führen, dass eine Glaubenslehre den Dialogpartnern in gleicher Weise einleuchtet, so dass es zu einem ganz neuen *gemeinsamem* Bekennen, Lehren und Feiern kommt. Diese Hoffnung lässt sich aber nur pneumatologisch begründen, ist es doch nicht menschlicher Wille, sondern allein der Geist Gottes, der uns zu neuer Erkenntnis der Wahrheit führt.

Wo freilich die konfessionelle Verschiedenheit einseitig als Wesenszug aller Gemeinschaft hervorgehoben wird, ist in Erinnerung zu rufen, dass mit dem Wort von der Versöhnung die kirchliche Vielfalt von Gott nicht etwa nur anerkannt, sondern doch auch unter sein Gericht gestellt ist. Die Ambivalenz der Verschiedenheit bzw. der Einheit von Identität und Differenz besteht darin, dass sie nicht nur legitime Vielfalt, sondern auch schuldhaftige Trennung bedeutet. Die Sündhaftigkeit des denominationellen Pluralismus wird dort offenbar, wo es keine Abendmahlsgemeinschaft gibt. Das Ziel einer sichtbaren Einheit der Kirchen ist daher zumindest insoweit eine notwendige Perspektive der ökumenischen Bewegung, als mit ihm die Ermöglichung von Interkommunion gemeint ist. Echte Versöhnung zielt daher nicht bloß auf gegenseitiges Geltenlassen, sondern auf wechselseitige Buße und Erneuerung. Das bedeutet praktisch, dass im Geschehen der Versöhnung historisch gewachsene konfessionelle Identitäten gleichermaßen anerkannt wie verwandelt und unter Umständen sogar überwunden werden. Eine „Ökumene des Einspruchs“ (Schenk 1999) ist zu verstehen als *mutuum consolatio fratrum* der Kirchen und schließt die Bereitschaft aller Kirchen zur Selbstkorrektur und Reform ein. Zur *ökumenischen* Methode aber wird der Einspruch dann, wenn man nicht nur an einer anderen Teilkirche im Geist der Liebe wie der Wahrhaftigkeit Kritik übt, sondern vor allem bereit ist, „den geäußerten Einspruch einer anderen Teilkirche zum Zweck der Selbstkorrektur in der eigenen Gemeinde zu Gehör zu bringen“ (Schenk 1999, 236).

Gleichwohl wird die konfessionelle und kontextuelle Pluralität der geglaubten einen Kirche Jesu Christi fortbestehen, weil sie ihren Grund keineswegs nur in der menschlichen Sünde, sondern auch in der schöpfungsgemäßen anthropologischen und soziokulturellen Vielfalt hat. Das ekklesiologische Konzept der organischen Einheit, das auf die Union von Kirchen drängt, bzw. das römisch-katholische Konzept eines Ökumenismus der Re-Integration der nicht-katholischen in die römische Kirche (vgl. das Dokument des I. Vatikanums „Unitatis redintegratio“), neigt dazu, diese Realität zu negieren. Das demgegenüber wirklichkeitsgerechtere Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit, das in der „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (Leuenberger Kirchengemeinschaft) konkrete Gestalt angenommen hat, kann freilich dazu missbraucht werden, den Selbstbehauptungswillen bestehender Organisationen und kirchlicher Machtstrukturen gegen den bußfertigen Wandel auszuspielen.

Die Formel von der versöhnten Verschiedenheit, welche das Problem der Einheit von Identität und Differenz in der Christenheit benennt, ist nur dann theologisch vertretbar, wenn sie nicht statisch, sondern dynamisch verstanden wird. Sowenig die Auflösung jeglicher konfessioneller Identitäten das Ziel von Versöhnung ist, sowenig das unbedingte Festhalten an gewachsenen Strukturen und Glaubensweisen.

Die eigentliche Hoffnung, von der alle ökumenische Arbeit getragen wird, ist aber nicht die sichtbare Einheit der irdischen Kirche, sondern das Reich Gottes, in welchem die Schöpfung ihre Vollendung finden soll. Nicht um die Einheit der Kirche, sondern um das Kommen des Reiches wird im Vaterunser gebetet. Die sichtbare Einheit der Kirche(n), was auch immer darunter verstanden werden mag, ist jedenfalls keine Vorbedingung für das Kommen des Reiches Gottes. Auch Bemühungen um eine ökumenische Ethik stehen unter diesem eschatologischen Vorbehalt.

2.2 Evangelium und Ethik

Zur Signatur der ethischen Diskussionslage gehört heute ein Pluralismus von Moral und Ethik, der nicht nur die ethische, sondern auch die politische und juristische Konsenssuche – z.B. auf dem Gebiet der Biomedizin – erheblich erschwert. Die christlichen Kirchen haben den anthropologischen und ethischen Monopolanspruch längst eingebüßt. Selbst die seit der Aufklärung propagierte Idee einer Synthese von christlicher und humanistisch-säkularer Ethik hat in den letzten Jahrzehnten an Überzeugungskraft verloren. Namentlich utilitaristische Konzeptionen medizinischer Ethik positionieren sich oftmals als dezidiert nachchristliche Ethikentwürfe.

Freilich lassen auch christliche Moral und Anthropologie eine Vielfalt von Ausdeutungen erkennen, die sich inzwischen nicht mehr ohne weiteres mit konfessionellen Unterschieden deckt. Im Gegenzug gibt es ernsthafte Bemü-

hungen, in ökumenischer Perspektive konfessionsübergreifende Grundzüge christlicher Ethik zu formulieren und als gesamtchristliche Position in der Öffentlichkeit zu vertreten. Dezidiert theologische Argumente finden jedoch in ethischen Diskursen immer schwerer Gehör.

Vor diesem Hintergrund werden alte Fragen neu gestellt: Gibt es überhaupt eine spezifisch christliche Ethik, und wenn ja: worin besteht ihr Proprium gegenüber anderen Gestalten einer religiös begründeten sowie gegenüber den unterschiedlichen Konzeptionen einer philosophischen Ethik? Gesetzt man bejaht die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik, wie verhält sich dann ihre Christlichkeit zur konfessionellen Pluralität des Christentums? Gibt es also zwar unterschiedliche christliche Konfessionen und damit unterschiedliche Ausprägungen einer christlichen Glaubenslehre, aber nur *eine* christliche Ethik, oder muss man davon ausgehen, dass es konfessionsspezifische Merkmale christlicher Ethik gibt, so dass man zwischen einer katholischen, einer evangelischen und einer orthodoxen Ethik unterscheiden kann?

Um diese Frage sinnvoll bearbeiten zu können, ist zunächst zwischen Ethik und Ethos bzw. Moral zu unterscheiden. Während Ethos oder Moral – ich verwende die Begriffe hier synonym – die sittliche Grundorientierung menschlicher Lebensführung sowie die Verhaltensnormen einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft bezeichnet, ist unter Ethik eine Theorie der Moral oder des Ethos zu verstehen. Von einer rein deskriptiven Ethosforschung oder einer Moralsoziologie unterscheidet sich Ethik dadurch, dass es sich um die *selbstreflexive* Theorie der Moral handelt. Als selbstreflexive Theorie der Moral ist Ethik aber nicht moralfrei, sondern selbst moralhaltig. Sie verfährt also nicht nur deskriptiv-hermeneutisch, sondern argumentiert auch normativ. Dementsprechend ist unsere Ausgangsfrage dahingehend zu präzisieren, dass einerseits nach der Möglichkeit eines spezifisch christlichen bzw. evangelischen *Ethos* und andererseits nach der Möglichkeit oder Notwendigkeit einer spezifisch christlich-theologischen bzw. evangelischen *Ethik* gefragt wird.

Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher lässt sich argumentieren, dass es ein spezifisch christliches Ethos gibt, so dass die Eigenart theologischer Ethik in ihrer Bindung an dieses Ethos begründet ist. In jüngster Zeit wird eine vergleichbare Konzeption vor allem von Johannes Fischer vertreten. So wie es christliche Theologie gibt, weil es den christlichen Glauben gibt, gibt es demnach auch eine theologische Ethik nur deshalb, weil und sofern es ein unterscheidbar christliches Ethos gibt. Folgt man dieser Konzeption, wäre das Unternehmen einer *evangelisch*-theologischen Ethik dann begründet, wenn mit der Existenz eines spezifisch evangelischen Ethos zu rechnen wäre. Davon ist nun allerdings auszugehen, wie uns E. Troeltschs klassische Darstellung der Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen belehrt (Troeltsch 1994; vgl. außerdem Jähnichen 2000). Auch heute ist mit solch einem gelebten Ethos zu rechnen, wenngleich sein Profil in der pluralistischen Gesellschaft von heute weitaus schwerer als noch zu Zeiten Troeltschs

zu charakterisieren sein dürfte, hat doch in gewisser Hinsicht eine Protestantisierung auch der übrigen Konfessionen stattgefunden (Berger 1980).

Um nun aber den Begriff eines evangelischen Ethos bzw. denjenigen einer evangelisch-theologischen Ethik bestimmen zu können, müssen wir in einem weiteren Gedankenschritt zwischen „evangelisch“ und „protestantisch“ bzw. zwischen einem deskriptiv-konfessionskundlichen und einem systematisch-normativen Begriff des Evangelischen unterscheiden. Als konfessionskundliche Kategorie bzw. als Selbstbezeichnung von Kirchen umfasst der Begriff „evangelisch“ im deutschsprachigen Bereich nicht nur die lutherischen und die reformierten Kirchen, sondern auch die evangelisch-methodistische Kirche und die Baptisten, die in Deutschland im „Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden“ organisiert sind. Das englische Wort „evangelical“ kann sowohl mit „evangelisch“ als auch mit „evangelikal“ übersetzt werden. Die letztgenannte Bezeichnung trifft wiederum auf unterschiedliche freikirchliche Gemeinden und Bewegungen zu. Der neben der Bezeichnung „evangelisch“ international gebräuchliche Terminus „protestantisch“ bezeichnet noch weitere Kirchen, die aus der Reformation oder sogar aus vorreformatorischen Traditionen hervorgegangen sind, wie z.B. die Waldenser, die Hussiten, die Mennoniten oder die Herrnhuter Brüdergemeine.

Der kurze Abriss evangelischer Sozialethik, der im folgenden gegeben wird, beschränkt sich im wesentlichen auf die Darstellung der lutherischen und der reformierten Tradition. Es sei aber ausdrücklich auf die übrigen protestantischen Traditionen und Kirchen hingewiesen, die z.T. neben Luthertum, Reformiertentum und unierten evangelischen Kirchen der „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (Leuenberger Kirchengemeinschaft) angehören. Die dieser Kirchengemeinschaft angehörenden protestantischen Kirchen haben untereinander volle Kirchen, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Sie sind darum bemüht, auf europäischer Ebene dem Protestantismus auch auf ethischem Gebiet eine Stimme zu geben. Verbleibende Unterschiede in der theologischen Lehre haben keinen kirchentrennenden Charakter mehr. Gleichwohl werden die fortbestehenden konfessionellen Unterschiede keineswegs nivelliert, sondern respektiert. Die Grundlage dafür bietet das Ökumene-Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit.

Evangelische Sozialethik ist zunächst eine deskriptiv-analytische Beschreibung der Soziallehren aller evangelischen bzw. protestantischen Kirchen und Gruppen. Freilich kommt auch ein deskriptiv-hermeneutisches Verständnis von theologischer Ethik um die Problematik normativer Gehalte der von ihr verwendeten Beschreibungskategorien nicht herum, weil man in jedem Fall ein gehaltvolles Vorverständnis des zu interpretierenden Phänomens voraussetzen muss. In diesem Sinne ist auch die Frage nach dem Evangelischen evangelischer Ethik bzw. nach dem evangelischen Charakter eines evangelischen Ethos zu verstehen.

Ein systematisch-normativer Begriff des Evangelischen benennt nun nicht etwa ein kontroverstheologisches Kriterium für die Unterscheidung zwischen

verschiedenen konfessionell gebundenen Typen theologischer Ethik, sondern bezeichnet im Gegenteil ein grundlegendes Kriterium theologischer Ethik überhaupt. Das Evangelische ist nämlich nichts anderes als das Evangeliumsgemäße und als solches keineswegs auf den Bereich protestantischer Theologie beschränkt. Ja, es kann hier bisweilen sogar fehlen oder verdunkelt werden, während es in Ethikkonzeptionen anderer konfessioneller Provenienz zum Tragen kommt. So wie seinerzeit Karl Barth in seiner Baseler Abschiedsvorlesung 1962 lapidar erklärte, alle gute Theologie sei rechtverstandene evangelische Theologie (Barth 1980), so lässt sich auch – und zwar durchaus protestantismuskritisch! – argumentieren, dass alle theologische Ethik evangelische, nämlich evangeliumsgemäße Ethik zu sein hat.

Das Evangelische im Sinne des Evangeliumsgemäßen lässt sich nun aber nicht gegen das Anliegen einer ökumenischen Ethik ausspielen, sondern muss gerade im ökumenischen-theologischen Dialog immer wieder neu bestimmt werden. Ganz in diesem Sinne hat auch Barth mit seinem normativen Begriff des Evangelischen ein ökumenisches Kriterium guter Theologie benennen wollen. Dementsprechend hat Barth auch zwischen evangelischer und protestantischer Theologie unterschieden. Letztere, zumal in ihrer neu- oder kulturprotestantischen Variante, war häufig genug Gegenstand seiner theologischen Kritik und galt ihm keineswegs als Inbegriff guter, sondern im Gegenteil schlechter Theologie. „Nicht alle ‚protestantische‘ ist evangelische Theologie. Und es gibt evangelische Theologie auch im römischen, auch im östlich-orthodoxen Raum, auch in den Bereichen der vielen späteren Variationen und auch wohl Entartungen des reformatorischen Neuansatzes“, lautet das Urteil Barths (Barth 1980, 10).

„Evangelisch“ ist für Barth die inhaltliche Näherbestimmung dessen, was ökumenisch bzw. katholisch heißt. Ökumenisch bzw. katholisch ist eine evangeliumsgemäße Theologie, wobei Barth zugleich auf den Unterschied zwischen der einen Theologie und den vielen Theologien, d.h. auf das Problem der Einheit und Pluralität christlicher Theologie aufmerksam macht. Als evangelisch bezeichnet Barth sachlich „die ‚katholische‘, die ökumenische (um nicht zu sagen: die ‚konziliare‘) Kontinuität und Einheit all der Theologie [...], in der es inmitten des Vielerlei aller sonstigen Theologien und (ohne Werturteil festgestellt) verschieden von ihnen darum geht, den Gott des Evangeliums, d.h. den im Evangelium sich kundgebenden, für sich selbst zu den Menschen redenden, unter und an ihnen handelnden Gott auf dem durch ihn selbst gewiesenen Weg wahrzunehmen, zu verstehen, zur Sprache zu bringen“ (ebd).

Ganz in diesem Sinne soll nun im folgenden die Frage nach dem Evangelischen eines evangelischen Ethos und einer evangelischen Ethik im ökumenischen Kontext gestellt werden. Mit dem Begriff des Evangeliumsgemäßen wird nach der Identität des christlichen Ethos und seiner selbstreflexiven theologischen Theorie in der Pluralität und den Gegensätzen der Kirchen und Konfessionen gefragt.

2.3 Ethischer Pluralismus und Ethik des Pluralismus

Das bedeutet nun allerdings nicht, dass wir Barth auch in der Durchführung des Themas folgen wollen. Die theologische Konzeption Barths steht nämlich in der Gefahr, theologische Ethik mit ethischem Dezisionismus und christozentrischem Appell zu verwechseln. Eine christozentrische Kerymatik mag zwar universale ethische Geltungsansprüche erheben, bleibt aber de facto eine partikuläre Ethik, welche nur für diejenigen Überzeugungskraft besitzt, die den christlichen Glauben teilen. Dieser Schwierigkeit scheint man entkommen zu können, wenn man auf rationalem Wege ein universales Ethos zu begründen versucht, das den Pluralismus der ethischen Positionen überwindet. Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben (Schweitzer 1981) ist hier ebenso als respektabler Versuch zu erwähnen wie Hans Jonas' „Prinzip Verantwortung“ (Jonas 1979) oder Hans Küngs „Projekt Weltethos“ (Küng 1990).

Gerade Küngs Projekt Weltethos ist freilich ein Beispiel für theologische Überbietungsansprüche, welche den Konflikt der Ethiken keineswegs überwinden können, sondern sich als Holzweg erweisen. Theologische Überbietungsansprüche suggerieren letzte Gewissheiten, die es zumindest auf den sozial- und umweltethischen Ebenen heutiger ethischer Konflikte schon deshalb nicht geben kann, weil ja nicht etwa nur die Handlungsnormen, sondern schon die Analyse der Sachverhalte, also die Beschreibung der Phänomene strittig ist. Wenn es sich als Irrtum erweist, von theologischen Gewissheiten ausgehend rigorose ethische Ansprüche zu deduzieren, so bleibt auch für eine theologische Ethik nur der von M. Honecker beschriebene Weg, „von den Ungewissheiten auszugehen, die zur ethischen Reflexion herausfordern“ (Honecker 1990, XII).

Dies bedeutet, dass der faktische Pluralismus gesellschaftlichen Lebens und ethischer Reflexion auch von Theologie und Kirche zur Kenntnis zu nehmen ist. Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen. Die dem Glauben gebotene Weltverantwortung wird nicht durch universale ethische Überbietungsansprüche wahrgenommen, sondern durch die solidarische Beteiligung am Prozess der Antwortsuche. Hierbei ist nochmals zwischen binnenkirchlichen Verständigungsprozessen in ethischen Fragen und der Beteiligung der Kirche und ihrer einzelnen Mitglieder am gesellschaftlichen Ethikdiskurs zu unterscheiden. Denn die Kirchenmitglieder treten in den gesellschaftlichen Teilsystemen als funktionale Rollenträger auf, deren individuelle Werthaltungen durch die religiöse Sozialisation zumindest mitgeprägt sind. So kommt es zwischen den Kirchen und anderen sozialen Systemen zu vielfältigen Überschneidungen. Pluralität kennzeichnet dabei nicht nur das gesellschaftliche Umfeld der Kirchen, sondern diese selbst. Weder innerhalb noch außerhalb der Kirchen ist in der pluralen Gesellschaft mit einem Einheitsethos zu rechnen.

Das entbindet Theologie und Kirche freilich nicht von der Aufgabe, die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft ernstzunehmen. Gerade weil der moderne Pluralismus prinzipiell ist, ist die „Wiedergewinnung des Positionellen“ (Klumbies 1998, 37ff) eine zentrale theologische und kirchliche Herausforderung. Das innerkirchliche Bemühen um eine größere Verbindlichkeit des Glaubens auf dem Gebiet der Lebensführung darf freilich nicht gegen die Autonomie des Gewissens der Kirchenmitglieder ausgespielt werden, die als mündige Christinnen und Christen ernstgenommen werden wollen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn die Stellungnahme „Starre Fronten überwinden“ (Text in: Anselm/Körtner 2003, 197–208), die mehrere evangelische Ethiker im Januar 2002 zur Forschung an humanen embryonalen Stammzellen veröffentlicht haben, vom Pluralismus als „Markenzeichen“ des Protestantismus spricht.

2.4 Evangelische Ethik und Anthropologie

Wolfgang Trillhaas hat Ethik als „in jedem Sinne angewandte Anthropologie“ charakterisiert (Trillhaas 1970, 19). Christliche Anthropologie aber begegnet uns niemals als solche, sondern nur in unterschiedlichen Ausdeutungen. Die übliche Rede von dem christlichen Menschenbild stellt also eine Vereinfachung dar. Gewiss gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen den christlichen Konfessionen, was die Sicht des Menschen, seiner Größe und seines Elends, seiner Bestimmung, seiner Not und seiner Verheißung betrifft. Doch zwischen den Sichtweisen der großen christlichen Traditionen bestehen durchaus signifikante Unterschiede. Die christliche Sicht des Menschen weist also eine gewisse Pluralität auf, die z.T. sogar quer zu den Konfessionen besteht. Insofern ist es sachgemäßer, statt von dem christlichen Menschenbild von christlichen Menschenbildern im Plural zu sprechen. Der ökumenische Diskurs über Fragen der Ethik hat diesem Umstand Rechnung zu tragen. Auch auf dem Gebiet der Ethik lässt sich das bisherige Modell der Konsensökumene, welches bereits in dogmatischen Fragen an seine Grenzen gestoßen ist, nicht uneingeschränkt anwenden.

Ebenso strittig wie ein christliches Menschenbild im allgemeinen ist nun gerade das reformatorische Menschenbild im besonderen. Der Radikalität, mit welcher die evangelische Tradition von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben spricht, korrespondiert die Radikalität ihrer Sicht der Sünde. Das „radikal Böse“ (Immanuel Kant) wird derart radikal gesehen, dass selbst noch vom gerechtfertigten Sünder behauptet wird, er sei Gerechtfertigter und Sünder zugleich – „simul iustus et peccator“. Das jedenfalls ist die paradoxe und ärgerlich klingende Formulierung Martin Luthers, die bis heute von ihrer Anstößigkeit nichts verloren hat.

Nicht nur ein nachaufklärerisches modernes Bewusstsein tut sich mit dem vermeintlichen Pessimismus dieser Anthropologie schwer. Auch im ökume-

nischen Gespräch bereiten Luthers Spitzenaussagen nach wie vor erhebliche Verständnisschwierigkeiten. Ob sich hinter unterschiedlichen Sprachformen, in denen die Konfessionen von der Sünde und ihrer verbleibenden Realität im Leben der Glaubenden sprechen, lediglich ein Unterschied in der Sprache oder aber eine unüberwindliche theologische Grunddifferenz in der Sache verbirgt, ist eine noch immer offene Frage. Das haben die Auseinandersetzungen um das „*sim iustus et peccator*“ im Zusammenhang mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche gezeigt.

Evangelische Ethik setzt nicht etwa nur die Strittigkeit des christlichen Menschenbildes, sondern die Strittigkeit *des Menschen selbst* voraus. Die Strittigkeit des Menschen und die Strittigkeit eines theologisch angemessenen Menschenbildes verweisen aber letztlich auf die Strittigkeit Gottes. Gerade die neuere evangelische Theologie setzt unter Berufung auf die Theologie der Reformatoren nicht beim Sein Gottes, sondern bei seinem Strittigsein ein. Das Ineinander der Strittigkeit des Menschen und des Strittigseins Gottes aber kommt am deutlichsten im Leiden und Sterben Jesu Christi zum Vorschein, der doch nach biblischem Zeugnis das fleischgewordene Wort Gottes ist. Weil Gott und Mensch wechselseitig aufeinander bezogen sind – selbst noch im Widerspruch der menschlichen Sünde – betont die evangelische Tradition den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Theodizeeproblematik. Theologie als „Konfliktwissenschaft“ (Oswald Bayer) bedenkt zugleich den inneren Zusammenhang, der zwischen dem Strittigsein Gottes und der Strittigkeit des Menschen besteht.

Was den Zusammenhang von Gottes- und Selbsterkenntnis betrifft, so finden wir grundlegende Aussagen bei Luther und Calvin. In seiner „*Institutio Christianae Religionis*“ (3. Auflage 1559) führt Calvin aus: „All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfasst im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen, und darum ist es nun doch nicht so einfach zu sagen, welche an erster Stelle steht und die andere aus sich heraus bewirkt“ (Inst. I,1,1).

Lautete der Spruch über dem Eingang zum Orakel zu Delphi „*gnothi seauton* – erkenne dich selbst!“, so wird dieser im Christentum abgewandelt: „Erkenne dich selbst – vor Gott!“ Gemeint ist aber nicht eine *abstrakte*, sondern eine konkrete bzw. *existentielle* Selbst- und Gotteserkenntnis. Daher schreibt Luther in seiner Auslegung zu Psalm 51: „Eigentlicher Gegenstand der Theologie ist der Mensch als der in Sünde verschuldete und verlorene (*homo reus et perditus*) und Gott als der Gott, der den Sünder rechtfertigt und rettet (*Deus iustificans vel salvator*)“ (WA 40/II,328).

Erst das Rechtfertigungsgeschehen ist also nach Luther der Ort, in dem der Mensch zu voller Selbst- und Gotteserkenntnis gelangt. Erst wer sich als gerechtfertigten Sünder erkennt, d.h. als vergebungsbedürftigen und der Vergabung tatsächlich teilhaftig gewordenen Menschen, begreift erst wirklich das

Wesen Gottes, das grundlose Liebe ist. Von hier aus erschließt sich auch die Welt als gute Schöpfung Gottes, deren Erkenntnis durch die Macht der Sünde verdunkelt oder nihilistisch verstellt ist.

In welcher Weise der Schöpfungsglaube von der Rechtfertigung her seine Akzentuierung erfährt, lässt sich schön an Luthers Erklärung zum ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zeigen. Luther führt in seinem Kleinen Katechismus (1529) aus: „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen und Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens reichlich und täglich versorgt, wider alle Gefahr beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt, und das alles aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Würdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr“ (BSLK 510f).

Das physische Dasein und seine Erhaltung, aber nicht nur das bloße Überleben, sondern auch die Fülle des Lebens kommt dem Menschen grundlos zu. Das geschöpfliche Leben ist die irdische Konkretion der Rechtfertigung des Sünders. Das Empfangen kommt vor dem Tun, die Verheißung bzw. der Zuspruch (*promissio*) vor dem Gebot, der Glaube vor den Werken. Zugleich verweist die innere, an der Rechtfertigungslehre gewonnene Struktur von Luthers Erklärung zum Credo auf die Christologie. Das Bild, welches sich Gott vom gerechtfertigten Sünder macht, ist das Bild Christi, das er in jedem von uns sieht.

Der Radikalität, mit welcher die Reformatoren die Rechtfertigung des Sünders als das alleinige Werk Gottes ansehen, entspricht ihr Sündenverständnis. Der Mensch ist nicht nur im Einzelfall zu Sünden fähig, sondern unter die transpersonale Macht der Sünde versklavt. Entsprechend negativ wird die menschliche Natur charakterisiert. Wiewohl der Mensch Gottes gutes Geschöpf ist, bestimmt sein Ebenbild zu sein, ist seine Natur bzw. sein inneres Wesen durch die Sünde nicht etwa nur beeinträchtigt, sondern gründlich verdorben.

Artikel 2 der *Confessio Augustana* von 1530 lehrt, dass alle Menschen „von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können (*nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia*)“ (BSLK 53). Der Mensch kann daher zu seiner Erlösung von sich aus nichts beitragen. Sie bleibt reine Gnade.

Freilich werden das Ausmaß der Sünde und ihr wahrer Charakter erst vom Glauben aus erkennbar. Erst derjenige, dem die Sünden vergeben sind, begreift das tatsächliche Ausmaß seiner Verstrickung in die Macht der Sünde. Erst im Moment der Befreiung wird die Tragweite der bisherigen Unfreiheit bewusst.

Rechtfertigung bedeutet Freiheit von der Macht der Sünde. Sie ist ein frohmachendes, das Leben von Grund auf erneuerndes Befreiungsgeschehen. Selbst noch im Leben der Gerechtfertigten zeigt sich freilich die Macht der Sünde, auch wenn sie durch Christus gebrochen ist. Hierin besteht Übereinstimmung zwischen reformatorischer und katholischer Tradition. Auch Christen begehen Sünden. Unterschiedlich wird allerdings die Stärke der Sündenmacht im Leben der Getauften beurteilt. Während katholische Theologie mit einer verbleibenden Neigung zur Sünde rechnet, die als solche noch nicht Sünde ist, sondern lediglich der Anlass für eine Sünde werden kann, bezeichnet die reformatorische Tradition nicht nur die Tatsünden der Christen, sondern auch die in ihnen noch lebendige Neigung zur Sünde als Sünde selbst. Auf Lateinisch wird die in Rede stehende Neigung „concupiscentia“ genannt. Die anstößige Spitzenaussage, mit welcher Luther die verbleibende Realität der Sünde im Leben der Christen zum Ausdruck bringt, lautet, diese seien Gerechtfertigte und Sünder zugleich – simul iustus et peccator. Luther präzisiert, der durch den Glauben gerechtfertigte Sünder sei „iustus in spe“ – auf Hoffnung hin gerettet, jedoch „peccator in re“ – d.h. äußerlich betrachtet von ungetauften Sündern nicht unterschieden (WA 56,296). Wer auf sich selbst schaut, kann in sich nach Luther nur einen unentschuldbaren Sünder sehen. Nur wer allein auf Gott schaut und sich ihm ganz in die Arme wirft, darf der Vergebung und Erlösung gewiss sein.

Systematisch-theologisch ist zu beachten, dass Luthers „simul“ keineswegs die Gleichrangigkeit von Rechtfertigungs- und Sündenwirklichkeit behauptet. Es handelt sich allerdings nicht um zwei Partialaspekte, sondern um zwei Totalaspekte, die dialektisch miteinander verbunden sind. Luther formuliert also, wie die neuere Lutherforschung betont, kein unauflösliches Paradox. Das Gerechteste hat anfänglichen, das Sündersein schwindenden Charakter. Das eine hat von Gott neu eröffnete Zukunft, das andere nicht. „Erst wenn man dieses *theologische Ungleichgewicht* der mit Luthers Formel geltend gemachten *Simultaneität* von Gerechteste und Sündersein des Christen klar herausgestellt hat, kann und muss man dann auch den nicht zu mindernden Ernst der Realität des Sünderseins des Christen herausstellen“ (Jüngel 1999, 187).

Trotz solcher Erklärungsversuche bleiben die Spitzenaussagen der Anthropologie Luthers ökumenisch umstritten. Auch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) hat in diesem Punkt keinen wirklichen Konsens erzielt. Ob eine vertiefte Weiterarbeit an diesem Thema wirklich zu einem Konsens führt oder stattdessen zur vertieften Einsicht in die Gründe für eine theologische Grunddifferenz, lässt sich noch nicht absehen.

Bedenkt man aber, wie hier geschehen, den grundlegenden Zusammenhang zwischen christlicher Anthropologie, christlichem Ethos und theologischer Ethik, dürfte deutlich geworden sein, weshalb das bisherige Modell der Konsensökumene nicht nur in dogmatischen Fragen, sondern auch auf dem Gebiet der Ethik an seine Grenzen stößt.

2.5 Evangelische Ethik und Naturrecht

Das gilt auch für die Naturrechtstradition, die für die römisch-katholische Ethik nach wie vor eine wichtige Rolle spielt, wenngleich auch in der katholischen Theologie der Naturrechtsgedanke einige Veränderungen erfahren hat. Konfessionelle Differenzen hängen nicht zuletzt mit Auffassungsunterschieden im Sünden- und im Offenbarungsverständnis zusammen. Allerdings haben die Reformatoren vom Naturrechtsgedanken durchaus positiven Gebrauch machen können. Das gilt für Calvin und Melanchthon noch stärker als für Luther. Vor allem bei Melanchthon kam es zu einer ausdrücklichen Rezeption der aristotelischen Ethik und Politik. Grundlegend ist dabei allerdings die für die Reformation und ihre Rechtfertigungslehre grundlegende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Die auch von evangelischen Theologen wie dem reformierten Hugo Grotius entwickelte Idee eines universalen Völkerrechts bedient sich naturrechtlicher Argumente, die schließlich auch zur Entwicklung des modernen Menschenrechtsgedankens führen. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts und vollends in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts sind dennoch grundlegende Einwände gegen das Naturrechtsdenken und den vorausgesetzten Naturbegriff formuliert worden (vgl. Tanner 1993).

Zunächst wirft der *Begriff* des Naturrechts die Frage nach dem Rechtscharakter des behaupteten Rechtes auf. Während die christliche Tradition das Naturrecht im Willen Gottes, des Schöpfers, verankert und somit als Ergebnis göttlicher Rechtssetzung verstanden hat, beruft sich der Naturrechtsgedanke der Aufklärung allein auf die menschliche Vernunft als seinen transzendentalen Grund. Diese Verschiebung hat zur Folge, dass das Naturrecht von einer göttlichen Setzung, die von jedermann erkannt und eingesehen werden kann, zu einer zwischenmenschlichen Konvention wird. Juristisch betrachtet ist das Naturrecht ohnehin keine Rechtsnorm, sondern lediglich ein ethisches Postulat.

Als problematisch erweist sich freilich nicht nur der hinter dem Naturrechtsgedanken stehende Rechtsbegriff, sondern auch der zugrunde liegende Naturbegriff. Das traditionelle Naturrecht argumentiert mit einem ontologischen bzw. metaphysischen Naturbegriff, welcher innerweltliche Gegebenheiten als schöpfungsmäßige und darum unwandelbare Ordnungen interpretiert. Ein solcher Naturbegriff hält aber weder dem neuzeitlichen Geschichtsbewusstsein noch den modernen Naturwissenschaften stand. Die Natur als gegenwärtiger Zustand einer nach vorn hin offenen und nicht teleologisch determinierten Evolution unterliegt schon im außermenschlichen Bereich einem fortlaufenden Wandel. In der menschlichen Lebenswelt aber ist sie nie als solche, sondern immer nur kulturell überformt, und das heißt geschichtlich kontingent, vorzufinden.

Von solchen philosophischen Einwänden abgesehen wird von evangelischer Theologie auch theologische Kritik am Naturrechtsdenken geübt. So wird seit

der Reformation bestritten, dass der sündige Mensch von sich aus Gott und seinen Willen erkennen kann. Folglich ist er in jeder Hinsicht auf die Offenbarung Gottes angewiesen. Zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, d.h. zwischen Gott und Natur ist klar zu unterscheiden. Der moralische Appell an die Grenzen des Natürlichen erweist sich nicht nur in naturwissenschaftlicher, erkenntnistheoretischer und ethischer Hinsicht als unzureichend, sondern ist auch theologisch zu kritisieren. Denn wer den praktischen Sinn des Glaubens an Gott und sein Handeln darin sieht, der Natur ihren Lauf zu lassen, verwechselt Gott mit der Natur, die sich uns heute mehr denn je als höchst variabel, evolutiv und menschlicher Zwecksetzung unterworfen zeigt. Wer in der Natur die Letztinstanz moralischer Verantwortung sieht, landet nicht bei Gott, sondern beim Menschen, der der Natur ihre Zwecke setzt.

Die Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts hat insbesondere an jeder Form sogenannter natürlicher Theologie und im Falle Barths auch an der Denkfigur der *analogia entis* scharfe Kritik geübt. Um so bemerkenswerter ist freilich, dass sich Bonhoeffer ausdrücklich dem Thema des Natürlichen zugewendet hat, und zwar im Zusammenhang der Frage nach dem unveräußerlichen Recht auf Leben, das durch den nationalsozialistischen Staat angetastet wurde. Bonhoeffer spricht vom Natürlichen einerseits „im Unterschied zum Geschöpflichen, um die Tatsache des Sündenfalls mit einzuschließen“, andererseits „vom Natürlichen im Unterschied zum Sündhaften, um das Geschöpfliche mit einzuschließen“ (Bonhoeffer 1998, 165). Zwischen Natürlichem und Unnatürlichem unterscheidet Bonhoeffer nicht ontologisch, sondern christologisch: „Das Natürliche ist das nach dem Fall auf das Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich-Verschließende“ (ebd).

Ein solcher vom Evangelium her wiedergewonnener Begriff des Natürlichen versetzt die evangelische Ethik in die Lage, dem Naturrechtsgedanken ein relatives Recht zuzubilligen (z.B. Honecker 1990, 107ff). Hierin können sich evangelische und katholische Theologie treffen. So hat sich die katholische Theologie in den vergangenen Jahrzehnten um eine Neuinterpretation des Naturrechts von der Anthropologie her bemüht. Seiner geschichtlichen Relativität eingedenk interpretiert z.B. Franz Böckle das Naturrecht als „naturale Unbeliebigkeit der normativen Vernunft“ bzw. als „Unbeliebigkeit anthropologisch gründender Vernunft“ (Böckle 1973, 306.309). Dementsprechend kann eine naturrechtliche Begründung der Menschenrechte gewürdigt werden als Versuch, die Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit der ihnen zugrunde liegenden Menschenwürde auszusagen.

Wie dem Gedanken der Menschenwürde kommt auch demjenigen der universal gültigen Vernunft der Status einer regulativen Idee zu. So gewiss der praktische Vollzug vernünftigen Argumentierens soziokulturell begrenzt und von vorgängigen Normen, kulturellen und moralischen Traditionen abhängig ist, so sehr muss doch an der Transzendentalität der Vernunft in praktischer Absicht festgehalten werden. Denn die gegenteilige Behauptung einer radika-

len Verschiedenheit der Menschen und Kulturen, wie sie heute von postmodernen Theoretikern des Multikulturalismus vertreten wird, bedeutet letztlich das Ende aller um freie Einsicht und Konsensbildung bemühten Diskurse. Sie führt nicht nur zur „Niederlage des Denkens“ (Finkielkraut 1989), sondern, wie die Erfahrung der vergangenen Jahre zeigt, in der politischen Praxis auch zur Rechtfertigung von Menschenrechtsverletzungen und undemokratischen Staatsformen.

Freilich sind die Menschenrechte kein statisch fixiertes Recht, sondern bedürfen der fortgesetzten Interpretation und Aneignung. Insofern ist nun auch zu fragen, was Theologie und Kirche nicht nur zur Durchsetzung der kodifizierten Menschenrechte, sondern auch zu ihrer Weiterentwicklung beitragen können.

Um diese Frage zu beantworten, sind die bisher vorgenommenen begrifflichen Unterscheidungen zwischen Menschenrechten, Recht und Natur, Recht und Ethos theologisch zu erweitern. Eine Theologie des Rechts hat nämlich zusätzlich zwischen menschlicher Rechtssetzung und göttlichem Recht zu unterscheiden. Für diese Unterscheidung ist aber eine weitere von grundlegender Bedeutung, nämlich die rechtfertigungstheologisch begründete *Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*.

Was in der Sprache der Bibel und der Theologie Gesetz heißt, ist weder mit einem vorgängigen Ethos noch mit menschlichen Rechtsbeständen umstandslos zu identifizieren. Im Anschluss an Gerhard Ebeling lässt sich vielmehr sagen, dass sowohl jedes Ethos als auch jede Gesetzgebung bestenfalls als *Interpretament* des streng singularisch zu denkenden göttlichen Gesetzes verstanden werden kann. Das gilt dann aber auch für die säkular begründeten Menschenrechte. So gewiss der christliche Glaube sich das in ihnen formulierte Anliegen zu eigen machen kann, so gewiss ist zwischen göttlichem Willen und jedem Menschenrechtskodex zu unterscheiden, soll nicht der Menschenrechtsgedanke kurzschlüssig sakralisiert werden.

Ebenso wichtig wie die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Gesetz und seinen geschichtlich kontingenten Interpretamenten ist diejenige von Gesetz und Evangelium. Wohl kann der Begriff der Menschenwürde in spezifischer Weise aus dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden hergeleitet werden, doch Menschenrechte sind als solche eine Gestalt des Gesetzes, nicht des Evangeliums. Der Einsatz für die Menschenrechte ist folglich eine Frucht des Glaubens und also eine Konsequenz des Evangeliums, als solche jedoch von allen soteriologischen Ansprüchen zu entlasten. So notwendig die theologische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch auf dem Gebiet der Menschenrechte ist, so notwendig ist gleichzeitig ihre Zuordnung. Wie ein statisches Naturrechtsdenken, so ist auch ein rein protologisch-schöpfungstheologischer Gesetzesbegriff zu kritisieren.

Die reformatorische Theologie hat eine *Lehre vom dreifachen Gebrauch des göttlichen Gesetzes* entwickelt. Das biblisch bezeugte Gesetz, welches den göttlichen Willen offenbart, hat demnach eine dreifache Funktion. Es dient

zum einen als Norm und Regel für das Zusammenleben der Menschen, d.h. es fungiert als Quelle und Maßstab sowohl für Moral und Ethik als auch für das Recht. Die evangelische Theologie spricht vom *usus politicus legis*. So dann fungiert das Gesetz als Beichtspiegel, in welchem der Mensch seiner Sündhaftigkeit und Vergebungsbedürftigkeit ansichtig wird. Die evangelische Tradition nennt dies den *usus elenchticus legis*. Und schließlich dient das Gesetz den Wiedergeborenen, ihr Leben im Glauben zu führen. Was sie dabei motiviert ist nicht ein Leistungs- oder Lohngedanke, sondern die Dankbarkeit für die allein durch den Glauben aus Gnade zuteil gewordene Rechtfertigung. Die Tradition bezeichnet diesen *tertius usus legis* als *usus didacticus*, als *usus in renatis* oder auch als *usus praecipuus legis*. Der dritte Gebrauch des Gesetzes war und ist allerdings umstritten. Während Melancthon oder auch Calvin und die ihnen folgende lutherische und reformierte Tradition den *tertius usus* vertreten, hat Luther dies zumindest nicht explizit getan. Eine Linie der lutherischen Tradition ist daher der Ansicht, dass der *tertius usus legis* für die Glaubenden mit dem *primus usus legis*, also dem *usus politicus legis* zusammenfalle. Hinter dem Streit darüber, ob es einen eigenen dritten ethischen Gebrauch des Gesetzes gibt, stehen unterschiedliche Auffassungen über das Wesen der Heiligung und ihrem Verhältnis zum Rechtfertigungsgeschehen.

Mit dem traditionellen theologischen Gesetzesbegriff ist freilich die bisherige Lehre von den *usus legis* insgesamt einer fundamentalen Kritik zu unterziehen. Es ist F. Mildenerger darin zuzustimmen, dass nicht der zwischen Luther und Calvin bzw. Melancthon strittige *tertius usus legis*, sondern vielmehr der *primus usus legis* das zentrale Problem darstellt (Mildenerger 1993, 193ff). Die herkömmliche Auffassung vom *primus usus legis* suggeriert nämlich, dass das Gesetz Gottes abseits der biblisch bezeugten Offenbarung eine zeitlose Norm sei, gleichbedeutend mit einer außerbiblisch ermittelten *lex naturalis* (natürliches Sittengesetz). Dieser Deutung widerspricht aber schon die Herleitung der Tora im Alten Testament, ist diese doch nicht *lex naturalis*, sondern geoffenbarter Gotteswille für ein konkretes Volk in Raum und Zeit. Das Gesetz als Inbegriff des Willens Gottes ist nicht zeitlos zu denken, weil Gott zeitlos wäre. Sondern wie Gott nicht dem philosophischen Begriff des unbewegten Bewegers entspricht, so auch nicht sein Gesetz einem abstrakt philosophischen Begriff der *lex naturalis*. Die theologische Lehre vom Gesetz hat die Dimension der Zeit neu zu bedenken. Das aber bedeutet, dass der Begriff des Gesetzes zuerst im Zusammenhang der Erwählung zu erörtern ist, was wiederum nicht metaphysisch-zeitlos geschehen darf, sondern als existentielle Interpretation eines Geschehens in Raum und Zeit erfolgen muss. Fällt aber die Erwählung neutestamentlich gedacht mit dem Christusgeschehen zusammen, dann ist das Gesetz als theologische Größe in der Dialektik von alt und neu zu bedenken.

Diese Überlegungen haben Konsequenzen für das theologische Problem des Naturrechts und der Menschenrechte. Nötigt die biblische Rede von der Sün-

de gegenüber der reformatorischen, vor allem lutherischen Tradition, zwischen Menschensatzungen und göttlicher Anordnung deutlicher zu unterscheiden, so ist der Gesetzesbegriff seinerseits dynamisch zu fassen. Gottes befreiendes Handeln in der Geschichte hat zur Folge, dass der Begriff des Gesetzes und sein Inhalt immer wieder neu bestimmt und in neuer Gestalt verbindlich gemacht werden müssen. Wie es zwischen alten und neuen Gestalten des Gesetzes Kontinuität und Diskontinuität gibt, so auch zwischen Altem und Neuem Testament. In christologischer Perspektive ist zu sagen: Das Evangelium, welches das Christusgeschehen bezeugt, ist der letztgültige Erkenntnisgrund des Gesetzes, das in gewisser Hinsicht gültig bleibt, in gewisser Hinsicht jedoch – und zwar nicht nur, was seine jüdische, sondern überhaupt seine vorchristliche Gestalt betrifft – abgetan ist. In neutestamentlicher Perspektive ist das Gesetz Gottes nun das Gesetz Christi. Dieses ist in der Tat ein *neues* Gebot (Joh 13,34), nicht nur die Erneuerung des alten Gebotes. Der Glaube kann und muss, mit Luther gesprochen, *neue Dekaloge* schreiben (WA 39/I, 47), wobei das Kriterium, besser gesagt die prüfende Instanz, die Liebe ist, welche die überlieferten Gestalten des Gesetzes bzw. seine historisch-kontingente Interpretamente sichtet, gemäß dem Grundsatz aus I Thess 5,21: „Prüft alles, und das Gute behaltet.“

Es gibt also eine durch das Evangelium provozierte, in der Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität sich vollziehende Entwicklungsgeschichte menschlichen Rechts und der Moral. Sie ist durch das Evangelium motiviert und bleibt doch von diesem klar geschieden. In diesem Sinne lassen sich m.E. auch die Menschenrechte theologisch interpretieren, nämlich als Rechtsschöpfung, welche sich Impulsen des biblischen Evangeliums verdankt, jedoch nicht nur von diesem unterschieden bleibt, sondern als ein Interpretament des göttlichen Rechtes, in das vielfältige Traditionen Eingang gefunden haben, auch von diesem nochmals unterschieden bleibt. Insofern aber das Gesetz als Größe des christlichen Glaubens, und zwar nicht nur im Sinne des traditionellen *usus elencticus*, sondern auch im Sinne des *usus politicus legis*, eine dynamische Größe ist, können die Menschenrechte ihrerseits christlich rezipiert werden, was freilich wiederum nur in kritischer Freiheit geschehen kann, die im Glauben an das Evangelium gewonnen wird. Im folgenden soll erläutert werden, wie nun der Inhalt der als Interpretament des Gesetzes verstandenen Menschenrechte im Licht des Evangeliums theologisch zu verstehen ist.

2.6 Normative und deskriptiv-hermeneutische Ethik

Im Sinne der oben gegebenen Bestimmung von Ethik als *selbstreflexiver* und das heißt eben auch *moralhaltiger* Theorie von Ethos und Moral stellt sich nun aber folgerichtig die Frage, ob es auch eine spezifische Form evangelischer *Ethik*, d.h. eine spezifische Form evangelischer Urteilsbildung in ethi-

schen Fragen gibt. Um diese Frage zu beantworten, muss aber das Verhältnis von deskriptiver und normativer Ethik im evangelischen Kontext diskutiert werden.

Während die protestantische Ethik seit der Aufklärung vornehmlich an der deontologischen Ethik Immanuel Kants (1724–1804) ausgerichtet ist, hat vor allem Friedrich Schleiermacher (1768–1834) an der Kantischen Engführung der Ethik auf den im Sinne der Autonomie interpretierten Pflicht- bzw. Sollensbegriff Kritik geübt und seinerseits eine deskriptiv verfahrenende Ethik entworfen, welche eine christliche Güter- und Tugendlehre bietet. Auf diesem Gebiet liegt auch seine eigentliche ethische Leistung. Allerdings ist Schleiermachers theologische Ethik theologiegeschichtlich längst nicht so wirksam wie seine Glaubenslehre geworden.

Schleiermachers Idee einer deskriptiven Ethik wird bei ihm dezidiert theologisch begründet. Ausgehend von der reformatorischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und der paulinischen These vom Ende des Gesetzes (vgl. Röm 10,4), rückt er das urbildliche Leben Christi sowie das von ihm verheißene Reich Gottes ins Zentrum der Ethik. Theologische Ethik ist also bei Schleiermacher primär eine Lehre vom höchsten Gut, nämlich der absoluten Gemeinschaft mit Gott, die einerseits als das gemeinschaftliche Ziel sozialen Handelns, andererseits aber als proleptisch bereits im Leben Jesu vorgegeben beschrieben wird. Der Typus einer Gebotsethik, der sich auf den Dekalog und die christliche Katechismustradition zurückführen lässt und durch das Modell einer Pflichtenlehre repräsentiert wird, erscheint demgegenüber als unorganisch mit der Dogmatik verbunden. Freilich will auch Schleiermacher das Thema der Pflichtenlehre in die Ethik integrieren, indem er darauf hinweist, dass jede Beschreibung immer auch normativen Charakter hat. „Die christliche Sittenlehre ist Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft, wie sie in Christo, dem Erlöser ist, entwickeln läßt“ (Schleiermacher 1884, 34f). So vertritt Schleiermacher einen integrativen Ethikansatz, der die innere Einheit von Sein und Sollen behauptet. Genauer gesagt hat er den Typus einer teleologischen Strebsethik vertreten, der sich aus der eschatologischen Vorstellung des Reiches Gottes ergibt.

Im 20. Jahrhundert ist der Schleiermachersche Ansatz von Karl Barth (1886–1968) aufgegriffen worden. Auch seine Ethik, die er in die Dogmatik integriert, ist als deskriptive Ethik zu bezeichnen. Die Einheit von Sein und Sollen, von Güterlehre und Pflichtenethik, sucht Barth durch eine neue Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium zu erweisen (Barth 1956). Nach Barth gibt es nur ein einziges, mit seiner Selbstoffenbarung in Christus identisches Wort Gottes, das sowohl Gesetz als auch Evangelium ist. Evangelium ist es seinem Inhalt nach, Gesetz seiner Form nach. Das Gesetz ist nicht ein zweites Wort neben dem Evangelium, sondern dessen Form. Zwar stellt

Barth seine Ethik unter den Begriff des göttlichen Gebotes, erklärt aber, dass ihr primärer Gegenstand nicht das Handeln des Menschen, sondern dasjenige Gottes ist, welches dem Menschen zugute kommt, dann aber auch zur Norm wird.

Im Anschluss an Schleiermacher hat in jüngster Zeit vor allem Johannes Fischer für ein primär normativitätskritisches bzw. tugendethisches Verständnis von Ethik plädiert. Auch Konrad Stock tritt für eine tugendethische Konzeption evangelischer Ethik ein (Stock 1995). Nach Fischer ist theologische Ethik „ihrem ganzen Wesen nach nicht der normativen Ethik zuzurechnen, sondern sie ist eine deskriptiv-hermeneutisch verfahrenende Ethik“ (Fischer 2002b, 80). Die Frage nach dem normativen Aspekt theologischer Ethik bleibt freilich auch bei Fischer virulent, sofern er nicht auf seine Bestreitung abzielt, sondern sich – und dies völlig zu Recht – lediglich gegen die „Abkoppelung der normativen Reflexion von den theologischen Tugenden“ wendet, „so als fände sie ihre Kriterien unabhängig von diesen“, bzw. gegen „die Entgegensetzung von normativer und tugendethischer Orientierung“, die in der Tat „im Widerspruch zur christlichen Tradition“ steht (Fischer 2002b, 91). Wie schon bei Schleiermacher wird auch bei Fischer die Frage der Normativität theologisch-ethischer Urteile zu sehr abgeschattet.

Die für evangelische Theologie und Ethik grundlegende Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium enthält freilich ein ausgesprochen moral-kritisches Potential. In ihm ist auch ein Korrektiv gegenüber dem heute verbreiteten Ruf nach einer Erneuerung der Ethik oder gar einer neuen Ethik zu sehen, in welchem sich der Protest gegen die moderne technische und ökonomische Rationalität bzw. ein allgemeines Unbehagen an der Kultur zu Wort meldet. Wenn heute Theologie und Kirche von unterschiedlichen Seiten aufgefordert werden, zu den drängenden ethischen Konflikten Stellung zu nehmen, scheint sich damit die Möglichkeit zu eröffnen, auf ethischem Gebiet jene Relevanz wiederzugewinnen, welche Theologie und Kirche im Gefolge immer neuer Modernisierungsschübe verloren haben. Tatsächlich aber sind beide der Gefahr ausgesetzt, ideologisch funktionalisiert und missbraucht zu werden. Die negative Folge ist nicht nur eine Theologisierung des Sittlichen, sondern auch eine Moralisierung des Theologischen.

Zweifellos haben Kirche und Theologie die Aufgabe, zur Lösung der drängenden Fragen unserer Zeit beizutragen. Aber sie werden nur dann einen substantiellen Beitrag leisten können, wenn sie den heute zur Selbstverständlichkeit gewordenen Ruf nach einem Mehr an Ethik der theologischen Kritik unterziehen. Ethik und Theologie sind heute vor allem gefragt, wenn festgestellt werden soll, was verboten ist. Die Kirchen sind z.B. schnell bei der Hand, wenn es darum geht, bioethische Grenzziehungen mittels des Strafrechts zu fordern. Theologisch gesprochen verbirgt sich im Ruf nach einer neuen Ethik die Forderung nach dem Gesetz. Problematisch ist an ihr, dass nach einer Predigt des Gesetzes verlangt wird, die nicht vom Evangelium zu reden weiß und zudem keinen Unterschied zwischen dem *usus politicus*, dem

usus elencticus und dem usus praecipuus legis macht. Deren Unterscheidung gehört aber zu den wichtigen Erkenntnissen der Reformation. Die Konkordienformel von 1577, eine der lutherischen Bekenntnisschriften, widmet dem *discrimen legis et evangelii* sogar einen eigenen Abschnitt (FC; Epit. V 1).

Eine theologische Ethik, welche sich gegenüber der Forderung nach vermehrter ethischer Reflexion nicht kritisch verhält, bleibt unserer Gesellschaft den wichtigsten Beitrag schuldig, den sie ihr vielleicht leisten kann, nämlich in den ethischen Konflikten von heute das zur Sprache zu bringen, was formelhaft als Evangelium bezeichnet wird. Wenn dies nicht gelingt, verkommt die theologische Ethik zum dezisionistischen Appell, der das Stimmengewirr der bloßen Meinungen und Interessen lediglich um einige weitere, in leicht erhöhtem Ton vorgetragene Behauptungen vermehrt.

Als reine Gebotsethik wäre christliche Ethik daher nach evangelischem Verständnis unterbestimmt, gleich ob es sich um den situationsethischen Appell zur unableitbaren Gewissensentscheidung oder um die Ableitung moralischer Normen aus Gottes geoffenbartem Willen handelte. Christliches Ethos besteht im Kern darin, aus Liebe zu handeln, welche das Phänomen des Ethischen und seine Konflikte transzendiert.

3. Die Anfänge evangelischer Sozialethik

3.1 Luther und das Luthertum

Eine *Soziallehre* haben die verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppen seit den Anfängen des Christentums entwickelt und vertreten. Eine klassische Darstellung ihrer Geschichte bietet Ernst Troeltsch (Troeltsch 1994). Von Anfang an ist die Stellung der Christen zu Arbeit, Eigentum, Ehe und Staat ein Thema christlicher Ethik. Es geht aber nicht nur um die Stellung des einzelnen zu den genannten Institutionen, sondern auch um das Verhältnis von Kirche und Welt und die Stellung des Einzelnen in beiden Lebensbereichen. Die Reformatoren beantworten diese Frage mittels der sogenannten *Zwei-Reiche-* oder *Zwei-Regimentenlehre* (CA XVI). Demnach sind Kirche und Welt bzw. staatliche Obrigkeit strikt voneinander zu unterscheiden, aber auch aufeinander bezogen, weil nicht nur die Kirche, sondern auch die weltlichen Ordnungen göttliche Anordnungen (*ordinatio divina* bzw. *mandata Dei*) sind. In beiden Reichen regiert letztlich Gott, auf der einen Seite durch das Wort, auf der anderen Seite durch das Schwert, d.h. durch die Obrigkeit, welche legitimerweise Gewaltmittel zum Schutz der öffentlichen Ordnung und des Friedens einsetzen darf.

Der lutherischen Sozialethik liegt der Gedanke zugrunde, dass der den Sünder allein rechtfertigende Glaube ein individuelles Geschehen ist, aus dem sich nicht unmittelbar eine neue Sozialordnung ableiten lässt. Weder die Kirche noch die Gesellschaft sind eine *societas perfecta*. Auch wenn in der Reformationszeit die Übereinstimmung von politischer und verfasster Kirche vorausgesetzt werden konnte, wird doch die Weltlichkeit des Staates betont und jeder weltliche Herrschaftsanspruch der Kirche als unbiblich zurückgewiesen. Zu Luthers Sicht von der Kirche und ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft gehören die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche sowie die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Menschen. Die erstgenannte Differenz bedeutet keineswegs, dass die wahr Kirche nach Ansicht Luthers oder anderer Reformatoren ein platonische Gemeinschaft wäre. Unterscheidung bedeutet ebenso wenig wie im Fall des äußeren und inneren Menschen eine Trennung beider Größen. Worum es geht ist, dass der Glaube als Vollzug äußerlich nicht erkennbar und beweisbar ist. Er ist keine objektive, sondern eine subjektive Größe, so gewiss sich der Glaube in Bekenntnis und Lebensführung innerweltlich artikuliert. Luther vergleicht den Glauben mit einem Baum, der notwendigerweise Früchte trägt. Das äußerliche Einstimmen in das Bekenntnis der Kirche ist aber kein Beweis dafür, dass jemand tatsächlich mit dem Herzen glaubt. Nur wer von Herzen glaubt, ist vor Gott gerechtfertigt. Eben darum ist die geglaubte und im Glaubensbekenntnis bezeugte Gemeinschaft der Heiligen eine irdische, jedoch verborgene Größe.

Mit der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sowie der Unterscheidung der Bereiche von Kirche und Welt grenzen sich Luther und das Luthertum sowohl von der römisch-katholischen Ekklesiologie und Soziallehre als auch vom sogenannten „linken Flügel“ der Reformation ab (s.u. 3.3). Gerade in der Auseinandersetzung mit den Täufern und Spiritualisten der Reformationszeit gewann die lutherische Sozialethik ihr spezifisches Profil (Slenczka 2001, 971). Auch wenn der Glaube von aller Sünde freispricht, ist diese doch nach lutherischer Auffassung in den Glaubenden weiter wirksam, wenngleich als beherrschte und vor Gott um Christi willen abgetane. Der Christenmensch ist ein gerechtfertigter Sünder, d.h. – paradox formuliert – ein Gerechtfertigter und ein Sünder zugleich (s.o. 2.4). Um dem nach wie vor auch in einer christlich geprägten Gesellschaft existierenden Bösen zu wehren, sind die Androhung und notfalls auch der Einsatz von Gewaltmitteln ethisch geboten. Dies entspricht Gottes Willen zur Erhaltung der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi. Die Kirche selbst aber und das Evangelium dürfen allein mit dem Wort und nicht mit dem Schwert verteidigt werden.

Das Spätmittelalter und die Reformation haben ein hierarchisches Bild von der Gesellschaft. Unabhängig von der Zweireichelehre vertreten auch die Reformatoren eine *Dreiständelehre*. Die Gesellschaft gliedert sich in den *status oeconomicus*, den *status politicus* und den *status ecclesiasticus*. Zum ökonomischen Stand gehören die Ehe und das Haus als Wirtschafts- und

Produktionseinheit einschließlich des Gesindes und der Gesellen. Das Haus ist patriarchalisch organisiert. Der status politicus bezeichnet die Obrigkeit. Luther spricht noch nicht vom Staat, sondern versteht die Obrigkeit als personale Größe. Die Kirche ist der Stand, in welchem das Evangelium und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verkündigt werden, bzw. das evangelisch im Sinne des Priestertums aller Gläubigen (I Petr 2,9) gedeutete „Priesteramt“ (WA 26, 504). Verworfen wird der monastische Stand sowie der mittelalterliche Herrschaftsanspruch der Kirche über den weltlichen Bereich. Über den drei Ständen aber steht der allgemeine Orden der christlichen Liebe, in welchen alle Christen durch die Taufe berufen sind. Mit gewissen Modifikationen lebt diese Dreiständelehre auch in der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts fort.

Bei alledem war eine wichtige Frucht der Reformation eine gegenüber dem Mittelalter und dem spätmittelalterlichen Katholizismus völlig neue Auffassung von Arbeit und Beruf. Sie entsprach einer fundamentalen Kritik am Mönchtum und der von der katholischen Kirche vertretenen Zweistufenethik. Diese speiste sich zum Teil aus der antiken Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Ihr zufolge muss Arbeit wohl sein, aber höher geachtet ist ein Leben in Kontemplation und Meditation. Nicht so sehr im Alltagsleben als vielmehr in einem weltabgewandten Ordensleben sei Gott zu suchen und zu finden. Nur im Mönchtum könne der Mensch sein Leben ungeteilt Gott hingeben, wogegen die gewöhnlichen Menschen, welche in Ehe und Familie lebten und diese mit ihrer täglichen Arbeit zu versorgen hatten, nur als unvollkommene Christen galten.

Das Vollkommenheit anstrebende Mönchtum war und ist seinem Wesen nach asketisch. Keuschheit, Armut und Ehelosigkeit sind die grundlegenden Regeln jedes Ordenslebens. Zur Ablegung der monastischen Gelübde aber bedarf es einer besonderen Berufung.

Martin Luther gelangte nun zu einer gänzlich neuen Auffassung von Ehe, Familie und Arbeit, indem er erklärte, dass jeder Christenmensch auf besondere Weise von Gott berufen werde, so dass zwischen den Christen keinerlei Rangunterschiede bestünden und eine besondere monastische Lebensweise völlig unbiblisch sei. Nach Luther sind alle Christen in gleicher Weise zur Nachfolge berufen. Nachfolge aber darf nicht mit Weltflucht verwechselt werden, sondern ganz im Gegenteil sind unterschieds- und ausnahmslos alle Christen zum Dienst in und an der Welt berufen. Folgerichtig verwarf Luther die herkömmliche Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Gerade in der *vita activa*, in Ehe und Arbeit solle und könne der Christ Gott dienen. So seien der Ehestand und die tägliche Arbeit eine göttliche Berufung. Von hier aus hat Luther den neuzeitlichen Begriff des Berufes geprägt. Der weltliche Beruf ist nach Luther Verständnis im Sinne von I Kor 7 eine göttliche Berufung, das weltliche Leben im Sinne von Röm 12,1–2 ein Gottesdienst.

Neben Luther sind die wesentlichen Grundlagen lutherischer Sozialethik von Melanchthon geschaffen worden. Stärker noch als Luther hat Melanchthon das aristotelische geprägt Naturrechtsdenken positiv aufgreifen können (s.o. 2.5). Grundlegend ist aber auch für Melanchthon Luthers Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Das Evangelium ist seinem Wesen nach Zuspruch der Sündenvergebung (promissio) und keine Soziallehre, keine nova lex. Das neue Gebot, das Christus seinen Jüngern gibt (Joh 13,34), nämlich einander zu lieben, ist eben nicht mit dem Evangelium identisch. Unter Aufnahme der aristotelischen Ethik werden die biblischen Gebote von Melanchthon tugendethisch interpretiert. Zentral ist dabei die Tugend der Gerechtigkeit, wobei zwischen Gerechtigkeit als ethischer Forderung und der mit der Gerechtersprechung des Sünders gleichgesetzten Gerechtigkeit Gottes unterschieden werden muss (vgl. Slenczka 2001, 974). Alles Handeln des Menschen wie auch jede Sozialordnung stehen daher unter dem eschatologischen Vorbehalt, dass sie nicht mit dem Reich Gottes zu verwechseln sind und dieses auch nicht herbeiführen können. Dies bleibt Gottes Sache allein.

3.2 Calvin und der Calvinismus

Luther und die Reformation übertrugen den Nachfolgedanken und die monastischen Ideale von Keuschheit, Armut und Gehorsam in das Alltagsleben. Vollkommenheit und Heiligung galten unterschiedslos als Aufgabe aller Christenmenschen, die in Ehe, Familie und Beruf zu erfüllen ist. Die ethischen Grundgedanken Luthers sind von Johannes Calvin in bestimmter Weise weiterentwickelt worden. In seiner „Institutio christianae religionis“ (Fassung von 1559, Buch III, Kapitel 3) führt Calvin aus, dass der Christ durch den Glauben wiedergeboren werde, die Folge des Glaubens aber die lebenslange Buße sei. Allerdings muss zwischen einer gesetzlichen und einer evangelischen Buße klar unterschieden werden (Inst. III,3,4). Das Wesen evangeliumsgemäßer Buße wird als Abtötung und Lebendigmachung beschrieben; „der Mensch stirbt sich selber, um Gott zu leben“ (Inst. III,3,3).

Die christliche Lebensführung im Alltag der Welt bringt Calvin auf die Formel der Selbstverleugnung (Inst. III,3,7). Sie besteht nach Tit 2,2 aus „Züchtigkeit, Gerechtigkeit und Gottseligkeit“ (Inst. III,7,3), wobei Calvin Züchtigkeit als „Keuschheit und Mäßigkeit, zugleich aber auch den reinen und besonnenen Genuss der zeitlichen Güter und das geduldige Ertragen des Mangels“ interpretiert (Inst. III,7,5).

In besonderer Weise stellt Calvin eine Beziehung zwischen Beruf und Heiligung her. Der Beruf ist für ihn nicht im modernen Sinne ein Ort der Selbstverwirklichung oder bloßes Mittel zum Gelderwerb und zur Sicherung des Lebensunterhaltes, sondern „Gewissermaßen ein Wachtposten, den uns der Herr zugewiesen hat, damit wir nicht unser Leben lang umgetrieben werden“ (Inst. III,10,6). Mit dem Beruf sind jedem Menschen besondere Pflichten

aufgelegt, die ihn zur Selbstdisziplin anleiten. Selbstdisziplin ist dem Christen nach Calvin auch im Umgang mit Besitz und allen irdischen Gütern auferlegt. Wohl kann Calvin, was oft übersehen wird, erklären, dass die Nahrungsmittel oder auch die Kleidung nicht bloß zur Befriedigung der elementaren Lebensbedürfnisse da sind, „sondern auch für unsere Ergötzung und unsere Freude“ (Inst. IV,10,2). Gleichwohl sollen die Christen das gegenwärtige Leben verachten und nach dem ewigen, himmlischen Leben trachten. Die evangelische Freiheit der Gläubigen im Umgang mit den irdischen Dingen ist darum einem Gesetz der Selbstdisziplinierung unterworfen.

Eben diese Haltung, die bei Calvin und im späteren Calvinismus anzutreffen, freilich schon durch Luthers Berufsauffassung vorbereitet worden ist, hat Max Weber in seiner berühmten mentalitätsgeschichtlichen Studie zur Entstehung des modernen Kapitalismus als innerweltliche Askese bezeichnet. Diese verbindet sich – nicht eigentlich bei Calvin, sondern erst seit dessen Schüler und Nachfolger Theodor Beza – mit der Erwählungslehre. Der spätere Calvinismus entwickelt die Denkfigur des *Syllogismus practicus*, d.h. den Gedanken, dass aus dem irdischen Wohlergehen auf die persönliche Erwählung geschlossen werden könne. Allerdings handelt es sich dabei um keine strikte Beweisführung, weiß doch auch die reformierte Tradition um das Leiden des Gerechten und um Anfechtungen und Prüfungen, in welche die Erwählten geführt werden können. Weber hat gleichwohl die These vertreten, die Idee des *Syllogismus practicus*, verbunden mit dem Gebot der innerweltlichen Askese, sei die entscheidende Bedingung für das Entstehen des modernen Kapitalismus gewesen. Statt den erzielten Gewinn zu konsumieren, hätten ihn die calvinistischen Unternehmer gemäß dem Prinzip der innerweltlichen Askese wieder in ihre Unternehmungen investiert. Die Akkumulation des Kapitals aber konnte im Sinne des *Syllogismus practicus* als Indiz der persönlichen Erwählung gedeutet werden.

Weber unterscheidet allerdings zwischen dem ursprünglichen Geist des Kapitalismus, der sich aus religiösen Quellen speiste, und dem späteren Kapitalismus, der die Verbindung zur Religion völlig verloren habe. So sei der Kapitalismus zu einem „stahlharten Gehäuse“ geworden, aus dem der ursprüngliche reformierte Geist, der ihm ein humanes Antlitz verliehen hatte, ganz entwichen sei.

Webers Thesen haben große Resonanz gefunden, aber auch fundierte Kritik erfahren. Zu einem abweichenden Ergebnis gelangte z.B. der Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch. Zwar hat Troeltsch nicht jeden Einfluss des Calvinismus auf das Entstehen des Kapitalismus bestritten, doch sei gerade das für den Kapitalismus konstitutive Gewinnstreben ganz unreformiert. Tatsächlich gehe der Kapitalismus auf sozioökonomische Faktoren zurück, die außerhalb des Calvinismus lagen. Der Calvinismus aber habe nicht etwa das kapitalistische Gewinnstreben aus sich freigesetzt, sondern im Gegenteil das aufkommende moderne Erwerbsstreben ethisch zu bändigen versucht.

Tatsächlich kam die protestantische Berufsethik in ihrer reformierten Ausprägung der kapitalistischen Wirtschaftsform entgegen, entwickelte aber von Beginn an ein kapitalismuskritisches Potential. So ist der moderne Kapitalismus durch einen radikalen Individualismus gekennzeichnet, den Troeltsch mit Recht als anticalvinistisch beurteilt hat. Zwischen Manchesterkapitalismus und calvinistischer Soziallehre liegen Welten. Letztere denkt theologisch von der Kirche her, die dem einzelnen Christenmenschen vorausliegt. Auch steht nicht das egoistische Glück des Individuums, sondern das Wohl der Gemeinschaft im Zentrum calvinistischer Sozialethik. Nicht das Erwerbsstreben, sondern das Gebot der Nächstenliebe motiviert die calvinistische Auffassung von Arbeit und Beruf sowie den Umgang mit Geld und Eigentum.

Das lässt sich an der Einstellung des reformierten Flügels der Reformation zur Zinsfrage zeigen. Die mittelalterliche Kirche, aber auch Luther haben das Zinsnehmen als unchristliche verurteilt. Wenngleich Calvin in dieser Frage eine offenere Haltung einnimmt, hat er das Zinsnehmen doch keineswegs pauschal gebilligt und damit die aufkommende moderne Geldwirtschaft befürwortet. Wohl war Calvin der Ansicht, dass die Erhebung eines moderaten Zinses nicht in jedem Fall sittenwidrig sei – was übrigens auch Luther nicht behauptet hat –, doch hieß Calvin keineswegs den gewerbsmäßigen Geldverleih und das entstehende Bankgewerbe gut. Armen solle man vielmehr zinslos leihen. Und auch beim ethisch erlaubten gelegentlichen Zinsnehmen solle man den Gesichtspunkt der Nächstenliebe walten lassen. Der Kirchenhistoriker Karl Holl hat in einem Aufsatz über „Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche“ (1922) den Nachweis geführt, dass der Calvinismus bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts „der entschlossene Gegner des kapitalistischen Strebens“ war und erst nach dieser Zeit aufgrund seines mit dem Kapitalismus teilweise kompatiblen Berufsethos auf gerade zu tragische Weise zumindest in England und Nordamerika zum wichtigsten Träger des kapitalistischen Geistes wurde.

Überhaupt darf, wenn man nach dem Verhältnis von Calvinismus und Kapitalismus fragt, nicht nur von innerweltlicher Askese und Puritanismus gesprochen werden. Es ist dann vielmehr auch von calvinistischen oder sonstigen reformierten Einflüssen und Motiven der Kapitalismuskritik zu sprechen. In diesem Zusammenhang ist z.B. die große Bedeutung reformierter Theologen für die Bewegung des religiösen Sozialismus im 20. Jahrhundert hervorzuheben.

3.3 Täuferium und „linker Flügel der Reformation“

Ein vollständiges Bild der Reformationsgeschichte muss auch auf den „linken Flügel der Reformation“ (Fast 1962) und die aus ihm hervorgegangenen Kirchen eingehen. Das kann hier nur andeutungsweise geschehen. Zum sogenannten linken Flügel der Reformation gehörten Prediger wie Thomas

Müntzer, von Luther und dem Mainstream als „Schwärmer“ bekämpfte Spiritualisten und die Bewegung der Taufgesinnten, welche nur die Erwachsenen- oder Glaubentaufe als gültig anerkannten und darum Menschen, die als Säuglinge getauft waren, nochmals taufte. Sie wurden daher von ihren Gegnern als Wiedertäufer bezeichnet. E. Troeltsch spricht in seiner Darstellung von der „protestantischen Sekte“ (Troeltsch 1994, 797). Den Spiritualismus der Reformationszeit bezeichnet er dagegen als „Mystik“. Hinter diesen Bezeichnungen steht Troeltschs konfessionskundliche Typologie, die Kirche, Sekte und Mystik als Grundtypus kirchlicher Gemeinschaftsbildung unterscheidet. Da aber der Sektenbegriff zu unbestimmt bzw. als theologisch-normative Kategorie umstritten ist, wird auf derartige Apostrophierungen im folgenden ausdrücklich verzichtet.

Über die Frage der Taufpraxis war es unter den Schülern Zwinglis bereits seit 1523 bei der Durchführung der Reformation in Zürich zu Meinungsverschiedenheiten gekommen. Die Gegner der Kindertaufe sammelten sich unter der Führung von Konrad Grebel und Felix Manz. Im Januar 1525 fand in einem Zürcher Privathaus die erste sogenannte Glaubentaufe statt. Auch feiert man bei dieser Gelegenheit das Abendmahl und gründet damit die erste Täufergemeinde. Weitere Führer der Täuferbewegung waren Jakob Hutter, Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut und Melchior Hofmann. Die Taufgesinnten wurden unnachdsichtig verfolgt – und zwar auch von reformatorischer Seite –, nicht wenige von ihnen hingerichtet. Prediger wie Hofmann verbreiteten apokalyptisches Gedankengut. Sie verstanden die Reformation als eine prophetische und revolutionäre Bewegung am Vorabend des Jüngsten Gerichts und des hereinbrechenden Gottesreiches. In Münster versuchten Anhänger Hofmanns in den Jahren 1534–1535 seine Ideen mit Gewalt durchzusetzen. Das Experiment endete freilich mit der Rückeroberung Münsters und der Hinrichtung der Anführer.

Andere Gruppen von Taufgesinnten blieben bei einer stillen und pazifistischen Haltung. Zu ihnen stieß 1536 der ehemals katholische Priester Menno Simons. Er wurde zum Führer und Organisator der Taufbewegung im niederdeutsch-holländischen Raum und wirkte sogar bis nach West- und Ostpreußen. Nach ihm benennen sich bis heute die Mennoniten (vgl. Goertz 1971, Goertz 2002). Sie wurden zu einer dritten Gruppe neben dem oberdeutschen Täuferum und den Hutterischen Brüdern in Mähren. Durch Vertreibung, Migration und einzelne Wanderprediger entstanden vom 17. Jahrhundert an Täufergemeinden in vielen Ländern Europas und auf dem amerikanischen Kontinent.

Im Laufe ihrer Geschichte legten die Täufergemeinden eine Reihe von Glaubensbekenntnissen vor. Aus der Reformationszeit sei vor allem das Schleithheimer Bekenntnis von 1527 erwähnt. Es fordert ein streng an den Regeln der Bergpredigt ausgerichtetes christliches Leben. So sind das Ablegen des Eides und jeglicher Kriegsdienst verboten. Die Mennoniten gehören somit bis heute zu den sogenannten Friedenskirchen, zu denen auch die im

17. Jahrhundert in England entstandenen Quäker zählen. In letzteren lebt die spiritualistische bzw. mystische Tradition der Reformationszeit fort.

Exemplarisch seien für die täuferische Tradition Grundelemente der mennonitischen Ethik aufgeführt (vgl. Fahlbusch 1979, 170). Wie bei allen reformatorischen Kirchen gilt die Heilige Schrift als alleinige Quelle und Norm christlichen Glaubens und Lebens. Oftmals wird allerdings dem Neuen Testament und insbesondere der Bergpredigt ein höherer Rang als dem Alten Testament eingeräumt. Aus der Bergpredigt und dem übrigen Neuen Testament werden nämlich das mennonitische Gemeindeprinzip und Regeln für die Gemeindezucht entnommen. Wie die übrigen reformatorischen Kirchen betonen auch die Mennoniten, dass allein der Glaube um Christi willen den Gottlosen rechtfertigt. Der in freier persönlicher Entscheidung angenommene rechtfertigende Glaube muss aber im alltäglichen Leben bewährt werden. Die Gemeinde besteht aus den wahrhaft Gläubigen, die sich freiwillig taufen lassen. Gemäß Mt 18,15–20 übt sie an ihren Mitgliedern durch Ermutigung, Vergebung, Zurechtweisung und Bann Gemeindezucht. Zur täuferischen Tradition gehört ferner die klare Trennung von Kirche und Staat. Sie wird damit begründet, dass die Gläubigen in der Nachfolge Jesu ein anderes Lebensziel als die staatlich organisierte Gesellschaft haben. Für die Gläubigen gilt im Sinne von Act 5,29, dass sie Gott mehr zu gehorchen haben als staatlichen Instanzen. Unter Berufung auf die Bergpredigt wird jegliche Gewaltanwendung, d.h. aber auch jeder Waffen- und Kriegsdienst, sowie jede Eidesleistung verweigert (vgl. auch Jak 5,12).

Das Ethos der Friedenskirchen, zu denen die Mennoniten zählen, lässt auch die protestantischen Großkirchen nicht unbeeindruckt. Das gilt vor allem für den Pazifismus des Täuferturns. Im Zusammenhang der friedensethischen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte ist auch in den lutherischen und reformierten Kirchen intensiv darüber debattiert worden, ob Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung zumindest das deutlichere Zeichen gelebter Nachfolge sei, wenn nicht überhaupt die einzig gebotene friedensethische Option für die Christenheit. Die Praxis der Kirchen- oder Gemeindezucht war übrigens auch in lutherischen und reformierten Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts verankert, wengleich mit unterschiedlichen Graden der Strenge.

Das Zeugnis jener Kirchen, die aus dem Täuferturn der Reformationszeit hervorgegangen sind und eine christliche Praxis der Nachfolge zu verwirklichen suchen, die sich ganz an der Bergpredigt orientiert, ohne ethische Kompromisse mit der bürgerlichen Welt einzugehen, ist eine bleibende Anfrage an die Großkirchen. Unter den evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts sei beispielhaft Dietrich Bonhoeffer erwähnt, der in seinem Buch „Nachfolge“ (1937) ein an der Bergpredigt ausgerichtetes Ethos vertreten und vor dem Missverständnis gewarnt hat, die reformatorische Rechtfertigungslehre verkündige eine „billige Gnade“, die ethisch folgenlos bleibe.

4. Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert

4.1 Gesellschaftliche Umbrüche und die „soziale Frage“ im 19. Jahrhundert

Erschüttert wurde die herkömmliche christliche Soziallehre durch die politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen in Europa seit der Aufklärung und insbesondere seit dem Beginn der Industrialisierung. Zum einen trat an die Stelle der Obrigkeit der moderne Staat, zum anderen wurde die Trennung von privater und öffentlicher Sphäre vollzogen, die auch die Kirche bzw. die Religion erfasste. Man spricht im Hinblick auf die sich ändernde gesellschaftliche Stellung der Kirche von Säkularisierung. Von Haus aus bezeichnet dieses Wort die Überführung kirchlichen Eigentums in weltlichen Besitz, im übertragenen Sinne das Zurückdrängen der Kirche aus anderen Bereichen der Gesellschaft, z.B. aus dem öffentlichen Schulwesen oder dem Ehe- und Familienrecht. Erwähnt seien nur das Ende der geistlichen Schulaufsicht oder die Einführung der Zivildtaufung. Mit dem Entstehen des modernen Rechtsstaates verbindet sich eine weitere Ausdifferenzierung, nämlich die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. So urteilt E. Troeltsch: „Staat und Gesellschaft sind erst unterschieden von unserem modernen Sprachgebrauch, und das Charakteristische der ‘Gesellschaft’ entsteht erst durch den Gegensatz gegen den modernen, formal-rechtlichen Staatsbegriff, aus welchem Gegensatz heraus überhaupt erst der ganze Begriff sein Licht und seinen ganz konkreten Sinn erhält“ (Troeltsch 1994, 10f)

Die Industrialisierung führt zu weiteren tiefgreifenden Veränderungen des modernen Gesellschaftslebens. Es entstehen nicht nur neue Arbeits- und Wirtschaftsformen, welche z.B. die Trennung von Haus bzw. Familie und Arbeitsplatz, sondern auch das Auftreten eines neuen gesellschaftlichen Standes, des Industrieproletariats, zur Folge haben, der sich im herkömmlichen Schema einer Dreiständelehre nicht mehr einordnen lässt und dieses Ordnungsmodell von innen her sprengt. Wie das Elend des Industrieproletariats wirksam bekämpft werden kann, ist die sogenannte „soziale Frage“ des 19. Jahrhunderts (Brakelmann 1964). Fortan bezeichnet der Begriff des „Sozialen“ „einen ganz bestimmten und eng begrenzten Ausschnitt aus den allgemein soziologischen Phänomenen, nämlich die von der staatlichen Regulierung und den politischen Interessen freigelassenen oder nur sekundär berührten soziologischen Beziehungen, die sich aus dem wirtschaftlichen Leben der Bevölkerungsspannung, der Arbeitsteilung, der Ständegliederung und einigen anderen nicht direkt als politisch zu charakterisierenden Interessen ergeben, die aber tatsächlich das staatliche Gesamtleben aufs stärkste beeinflussen und seit der Ausbildung des modernen Rechtsstaates sich von ihm deutlich geschieden haben, so dass das ‚soziale Problem‘ recht eigentlich in

dem Verhältnis der politischen Gemeinschaft zu diesen in der Wurzel unpolitischen, aber politisch überaus wichtigen soziologischen Erscheinungen besteht" (Troeltsch 1994, 7f). Mit der Entwicklung einer Sozialgesetzgebung rücken Staat und ökonomisch-soziale Probleme wieder zusammen, so dass seither eine kirchliche Soziallehre das Verhältnis der Kirche sowohl zum Staat als auch zur Gesellschaft in ihrer Unterschiedenheit wie Bezogenheit bestimmen muss.

4.2 Die Lehre von den Schöpfungsordnungen

Die traditionelle evangelische, vor allem die lutherische Theologie des 19. Jahrhunderts, aber auch noch des 20. Jahrhunderts, hat die neuen gesellschaftlichen Strukturen mittels einer Theorie der Schöpfungsordnungen zu beschreiben versucht. Maßgebliche Vertreter dieses Ansatzes sind die lutherischen Theologen Gottlieb Christoph Adolph v. Harleß (1806–1893) und Paul Althaus (1888–1966) sowie der reformierte Theologe Emil Brunner (1889–1966). Die menschlichen Ordnungen von Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Staat und Kirche gelten als zwar geschichtlich wandelbare, jedoch als solche nicht zur Disposition stehende Grundformen der von Gott geordneten menschlichen Gemeinschaft. Sie werden zwar vom Menschen ausgestaltet, jedoch nicht geschaffen, sondern sind ihm immer schon vorgegeben.

Der Gedanke, dass es zeitlose, unveränderliche soziale Ordnungen gibt, ist von Paul Tillich (1886–1965) mit Recht als „Ursprungsmythos“ kritisiert worden. Tatsächlich begegnen die genannten Institutionen immer nur in einer bestimmten geschichtlichen und partikularen Ausformung und weisen im Kulturvergleich eine große Variabilität auf. Theologische Kritik am Ordnungsdenken ist vor allem von Karl Barth (1886–1968) formuliert worden. Einer schöpfungstheologischen Begründung gesellschaftlicher Institutionen stellte er eine christologische Begründung menschlicher Ordnungen gegenüber. Exemplarisch ist dafür seine Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946), die das Verhältnis von Kirche und Staat als dasjenige von konzentrischen Kreisen beschreibt, die Christus als ihre gemeinsame Mitte haben und zu ihm in einem Entsprechungsverhältnis zu denken sind. Das Problem eines solchen Ethikansatzes besteht freilich darin, dass er zunächst nur als binnenkirchliche Theorie verstanden wird, deren Geltungsansprüche außerhalb der Kirche den Anschein unausgewiesener Postulate erwecken.

Eine Verbindung von Christozentrik und lutherischer Ordnungstheologie hat Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) über den reformatorischen Begriff des Mandates gesucht (Bonhoeffer 1998, 392ff). Demnach wären Ehe, Familie, Beruf, Staat und Kirche nicht von Natur aus, sondern im konkreten Lebensvollzug als Strukturen anzunehmen, in denen Gottes Wille und Anspruch hier und jetzt vernehmbar werden. Während die gesellschaftlichen Institutionen nach traditioneller Lehre Erhaltungsordnungen des Schöpfers sind, interpre-

tiert Bonhoeffer ihre konkrete Ausgestaltung als Aufgabe des Christusglaubens. Bonhoeffer ist sichtlich darum bemüht, den lutherischen Ordnungsgedanken zu dynamisieren, vermittelt ihn aber ebenso wenig wie andere Entwürfe seiner Zeit mit modernen sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorien. Offen bleibt auch die Begründung für die getroffene Auswahl von Mandaten.

4.3 Neulutherische Zweireichelehre

Der Begriff bezeichnet die Gesellschaftstheorie und die Soziallehre des konfessionellen Luthertums, ist aber erst 1922 von Karl Barth als polemischer Begriff in dessen Auseinandersetzung mit der Sozialethik des Lutheraners Paul Althaus geprägt worden. Begriff und Sache haben nach 1933 im Kirchenkampf bei der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, Glaube und Politik, eine zentrale Rolle gespielt.

Die Sozialethik der älteren Luthertums war freilich eine Standes- und Berufsethik. Bei Luther selbst hat die Rede von zwei Reichen bzw. zwei Regimentern Gottes – nämlich seinem Weltregiment durch das Wort in der Kirche, durch das Schwert der Obrigkeit in der Welt – eine fundamentaltheologische Funktion. Sie sucht grundlegend das Verhältnis von christlichem Glauben und weltlicher Wirklichkeit zu beschreiben. Eine Zweireichelehre in dem Sinne, wie sie im 20. Jahrhundert kontrovers diskutiert wird, war im 19. Jahrhundert weitgehend unbekannt. Ihre erste programmatische Darstellung stammt von Harald Diem (Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus, Göttingen 1938). Vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen in der Zeit des Nationalsozialismus haben Barth und andere Vertreter der Wort-Gottes-Theologie das christologisch begründete Modell der Königsherrschaft Christi entwickelt.

Den Versuch einer Neuinterpretation der lutherischen Zweireichelehre, welche die problematischen Konsequenzen ihre neulutherischen Auslegung zu vermeiden versucht, hat Dietrich Bonhoeffer unternommen. Bonhoeffer unterscheidet zwischen den letzten und den vorletzten Dingen. Demnach ist die Rechtfertigung des Sünders Gottes sachlich und zeitlich letztes Wort. Der neulutherischen Theologie hält Bonhoeffer freilich vor, diese Letzte zu einer „billigen Gnade“ verkommen zu lassen. In Wahrheit sei die Rechtfertigung Gottes „teure Gnade“, weil sie in die Nachfolge führt (Bonhoeffer 1981). Das Vorletzte unterliegt keiner Eigengesetzlichkeit, die es unverbunden neben dem Evangelium und dem Glauben stehen ließe, sondern es ist der Ort, an dem im Sinne von Lk 3,4ff und Jes 40,3ff dem Kommen Gottes der Weg bereitet wird. „Es muss dem Wort der Weg bereitet werden. das verlangt das Wort selbst. Wegbereitung für das Wort, darum geht es in allem über die vorletzten Dinge Gesagten“ (Bonhoeffer 1998, 152f). Allerdings kommt es Bonhoeffer nun entscheidend darauf an, dass das Vorletzte um des Letzten willen

gewahrt bleiben muss. Jenseits der von Bonhoeffer scharf zurückgewiesenen Alternative von moralischem Radikalismus und ethischem Kompromiss ist christliches Leben „Teilnahme an der Christusbegegnung mit der Welt“ (Bonhoeffer 1998, 151).

4.4 Die Lehre von der Königsherrschaft Christi

Im Anschluss an Karl Barth ist das Modell der Königsherrschaft Christi u.a. von Hermann Diem und Ernst Wolf vertreten worden, mit dessen Hilfe die Unterscheidung und Zuordnung von Kirche und Gesellschaft bzw. Kirche und Staat bestimmt werden soll. Die Formel von der Königsherrschaft Christi entstand im Kirchenkampf als Einspruch gegen den totalitären Herrschaftsanspruch des nationalsozialistischen Staates. In Auseinandersetzung mit der neulutherischen Zwei-Reiche-Lehre und einer durch den Gedanken der Schöpfungsordnungen begründeten Staatsauffassung sollen Recht, Staat und Wirtschaft nach dem Modell der Königsherrschaft Christi ausschließlich christologisch begriffen werden und in der Christologie auch Maßstab zu ihrer Beurteilung finden. Nach dem Modell konzentrischer Kreise ist Christus als Zentrum der Christengemeinde gedacht, um die herum sich der Kreis der Bürgergemeinde legt. Die gesellschaftliche Existenz der Kirche wird nach diesem Ansatz als prophetische Existenz gedeutet und damit der Kirche vor allem ein kritisches Wächteramt gegenüber Staat und Gesellschaft zugesprochen.

Ein wichtiges Dokument aus der Zeit des Nationalsozialismus und des Kirchenkampfes ist die Barmer Theologische Erklärung von 1934. Der Entwurf stammte in der Hauptsache aus der Feder des Theologen Karl Barth, der 1935 aus Deutschland vertrieben wurde. Mitverfasser war der lutherische Theologe Hans Asmussen. Dieser Text wurde über alle Konfessionsunterschiede zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten hinweg zu einer wichtigen Bekenntnisgrundlage der evangelischen Kirchen nach 1945. Auch dieser Bekenntnistext wendet sich gegen eine missverstandene Zwei-Reiche-Lehre, ohne die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat zu verwischen. Namentlich Karl Barth hat auf den inneren Zusammenhang zwischen Rechtfertigungslehre und Rechtsstaatlichkeit, zwischen evangelischem Kirchenverständnis und freiheitlicher Demokratie hingewiesen (Barth 1938). Diese Zusammenhänge sind in der evangelischen Theologie nach 1945 intensiv beachtet worden.

4.5 Religiöser Sozialismus

Als Reaktion auf das Entstehen des modernen Industrieproletariats und die sogenannte soziale Frage entstand im 19. Jahrhundert die moderne Arbeiterbewegung. Neben verschiedenen sozialistischen Gruppierungen gab es auch

einen christlich-sozialen Flügel, der in der Arbeiterbewegung allerdings eine untergeordnete Rolle spielte. Die Haltung der Kirchen, die sich an einem vormodernen ständischen Gesellschaftsbild orientierte, führte zur Entfremdung großer Teile der Arbeiterschaft von den Kirchen. Unter dem Einfluss des Marxismus und seines dialektischen Materialismus verband sich die sozialistische Utopie mit einer massiven Religions- und Christentumskritik. Atheistischer Sozialismus und christliche Soziallehre schienen einen unveröhnlichen Gegensatz zu bilden.

Als Reaktion auf die Krise der bürgerlichen Welt strebten nach dem 1. Weltkrieg verschiedene voneinander unabhängige protestantische Gruppen eine Annäherung an die sozialistische Bewegung an. So entstand der religiöse Sozialismus, der keine einheitliche Bewegung, sondern eher ein verzweigtes Netzwerk darstellte (vgl. Deresch 1972). Einig waren sich die Wortführer in dem Ziel einer Synthese zwischen Christentum und Sozialismus. Dabei spielten der Reich-Gottes-Gedanke und die Sozialkritik der alttestamentlichen Propheten eine wesentliche Rolle.

Während weite Teile des Protestantismus die im 19. Jahrhundert immer offenkundiger werdenden Schattenseiten des Kapitalismus und die sogenannte soziale Frage der Verelendung des Industrieproletariats mit den Mitteln einer patriarchalischen Diakonie zu lösen versuchten, wollten die religiösen Sozialisten einen strukturellen Umbau von Wirtschaft und Politik. Sie übernahmen die Kapitalismuskritik der sozialistischen Bewegung, engagierten sich aber zugleich für die Überwindung des Atheismus und des Antiklerikalismus der Sozialisten. Gemeinsam war den religiösen Sozialisten der Versuch, die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes mit der sozialistischen Utopie eines Reiches der Freiheit zusammenzudenken und die Predigt vom Reich Gottes nicht als Opium für das Volk und Vertröstung der Deklassierten auf ein Jenseits, sondern als Antrieb zur politischen und ökonomischen Veränderung bestehender Lebensverhältnisse zu deuten.

Ein Zentrum des religiösen Sozialismus bildete die reformierte Schweiz. 1903 erschien Hermann Kutters Buch „Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft“, in welchem er scharf mit den sogenannten unchristlichen Sozialen abrechnete. Diese, so Kutter, laborierten nur an den Symptomen des Kapitalismus herum, statt das Übel an der Wurzel zu packen. Während sich um Kutter der quietistische Flügel der „Religiös-Sozialen“, wie sie sich in der Schweiz nannten, sammelte, wurde Leonard Ragaz zum Wortführer eines aktivistischen Flügels.

Als junger Mann gehörte auch Karl Barth der Bewegung der Religiös-Sozialen an, wobei ihn neben den genannten Schweizer reformierten Theologen der schwäbische Pietist Christoph Blumhardt d.J. geprägt hat. Gerade Barth betonte freilich später den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Reich Gottes und Ökonomie. Gleichwohl blieben bei Barth und anderen Vertretern der von ihm begründeten Dialektischen Theologie die vom religiösen Sozialismus empfangenen Impulse lebendig.

In Deutschland organisierten sich die religiösen Sozialisten ab 1926 im „Bund der religiösen Sozialisten Deutschland“. Wichtige Vertreter waren Georg Wünsch, Hans Ehrenberg, Günther Dehn, Emil Fuchs und Paul Tillich. Ihr theologischer Hintergrund war neuprotestantisch-liberal. Theologisch und politisch gingen sie im Laufe der Zeit freilich sehr verschiedene und z.T. gegensätzliche Wege. Während z.B. Tillich nach der Machtergreifung Hitlers in die USA emigrieren musste, wandte sich Georg Wünsch dem Nationalsozialismus zu. Der Anteil der religiös-sozialistisch eingestellten Pfarrerschaft in Deutschland vor dem Zweiten Weltkrieg wird in der Forschung auf lediglich ein Prozent geschätzt. Nach 1945 gelang es nicht mehr, in nennenswerter Weise an die religiös-sozialistische Vorkriegstradition anzuknüpfen. Religiöse Sozialisten spielten aber eine wichtige Rolle bei der Öffnung des Verhältnisses der evangelischen Kirche zur Sozialdemokratie sowie bei der allmählichen Abkehr kirchlicher Kreise von weithin vorindustriell geprägten Gesellschaftsvorstellungen. Insofern muss die Bewegung des religiösen Sozialismus unbedingt unter den Kräften erwähnt werden, die zum Entstehen einer modernen evangelischen Soziallehre und Sozialethik geführt haben.

4.6 Institution und Institutionalität in der evangelischen Sozialethik nach 1945

Die evangelische Sozialethik nach 1945 sucht die Vermittlung zwischen Schöpfungstheologie und modernen Sozialwissenschaften über den Begriff der Institution. Hauptvertreter dieses Ansatzes sind Hans Dombois, Wolf-Dieter Marsch und Ernst Wolf. Im Hintergrund steht die mehr soziologische als juristische Institutionentheorie des katholischen Staatsrechtslehrers Maurice Hauriou, mit deren Hilfe große soziale Gebilde erklärt werden sollen, „die von einer einem sozialen Milieu eingepflanzten Idee getragen, durch Individuen gestaltet, sich in einer konstanten Bewegung wie Organismen verhalten“ (Wolf 1975, 172). Wirksam wurden aber auch die Institutionentheorien Arnold Gehlens und Helmut Schelskys.

Der evangelische Sozialethiker Ernst Wolf hat die Institutionen als „soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt“ definiert und theologisch „als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot“ gedeutet (Wolf 1975, 173). Als Institutionen bezeichnet er z.B. Ehe, Eigentum und Staat. Der Begriff der Institution dient dazu, „sowohl den Gedanken göttlicher Stiftung als auch die ablesbaren Strukturen sozialer Gegebenheiten und drittens das Moment menschlicher Entscheidung bzw. christlichen Gehorsams zur Integration dieser Strukturen zu verbinden“ (Wolf 1975, 171f). Ausdrücklich verbindet Wolf den Begriff der Institution mit dem Ansatz einer Verantwortungsethik und interpretiert

die gesellschaftlichen Institutionen „als von Gott angebotener Ort der Bewährung in Verantwortung“ (Wolf 1975, 168ff).

Wolf geht noch einen Schritt weiter, indem er zwischen konkreten Institutionen und *Institutionalität* als *unvermeidbarer* Struktur menschlichen Daseins unterscheidet. So soll vermieden werden, dass bestehende Institutionen umstandslos mit einer göttlichen Stiftung gleichgesetzt werden. Tatsächlich wird der Institutionenbegriff innerhalb der theologischen Diskussion nicht verwendet, um sämtliche Rechtsinstitute der bestehenden Rechtsordnung als gottgewollt zu deklarieren. Er wird vielmehr „im wesentlichen auf einige mit dem Menschen gegebene, unverzichtbare und existentielle soziale Grundbezüge“ angewandt (Wolf 1975, 174).

Der Begriff der Institutionalität lenkt den Blick auf die theologische Anthropologie, d.h. aber auf die Voraussetzungen jeder Ethik zurück. Die christliche Anthropologie leitet freilich auch zur Wahrnehmung der Sünde und ihrer sozialen Auswirkungen an. Schon deshalb verbietet es sich, bestehende gesellschaftliche Ordnungen umstandslos für gottgewollt zu halten. Sie sind immer vom sündigen Menschen gestaltet. „Der primäre Ansatz für die Frage nach der Institution ist eben die Frage nach dem Menschen; gerade auch auf dem Hintergrund von Schöpfung und Erlösung, das heißt: unter dem Gesichtswinkel der Mitmenschlichkeit“ (Wolf 1975, 175). Wolfs grundlegende anthropologische Bestimmung lautet: „Der Mensch ist, um Mensch werden und Mensch bleiben zu können, angewiesen auf Institutionalität, auf Sozialität und Rationalität“ (Wolf 1975, 174). Konkrete Institutionen sind also gewissermaßen als Interpretament der fundamentalen Institutionalität anzusehen. Fundamentale Institutionen sind nach Wolf Bund, Ehe, Eigentum, deren konkrete Ausgestaltung aber eine im Glauben wahrzunehmende Gestaltungsaufgabe ist. Jede „Realisierung der Institutionalität setzt die Freiheit zum Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes voraus“ (Wolf 1975, 178), das – wie schon bei Barth und Bonhoeffer – nicht mit einzelnen überlieferten Geboten, sondern mit Gottes aktuellem Gebieten im Hier und Jetzt zu identifizieren ist. Für die evangelische Sozialethik bedeutete Wolfs Theorie der Institutionalität einen großen Fortschritt. „Eine sozialetische Theorie der Institutionen kann nicht rechtstheologisch, sondern nur anthropologisch argumentieren. Denn wo und wann hätte denn Gott Ehe und Staat überhaupt ‘gestiftet’: im Paradies, am Sinai, in Kreuz und Auferstehung Christi?“ (Honecker 1990, 311). Will eine theologische Sozialethik zur Theoriebildung der Sozialwissenschaften anschlussfähig bleiben, muss deren neuere Entwicklung berücksichtigt werden.

5. Gegenwärtige Tendenzen evangelischer Sozialethik

5.1 Evangelische Sozialethik und funktionale Systemtheorie

Für die evangelische Sozialethik bedeutete Wolfs Theorie der Institutionalität einen großen Fortschritt, hat sich doch gegenüber der vormodernen Gesellschaft und einer traditionellen Ständelehre oder Ordnungstheologie in der Moderne eine zunehmende Ausdifferenzierung sozialer Systeme ereignet. Wichtige Erkenntnisse darüber vermittelt die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns, die anstelle von Institutionen von sozialen Systemen spricht (Luhmann 1987). Die wichtigsten sozialen Systeme sind weiterhin Ehe und Familie, Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Kultur, Religion.

In ihnen kommt es aber zu vielfältigen Binnendifferenzierungen. Für unseren Zusammenhang ist z.B. die Differenzierung zwischen Recht und Moral wichtig. Sodann zergliedern sich die genannten Systeme in zahlreiche Subsysteme, die sich gegeneinander zunehmend verselbständigen. Das lässt sich am Beispiel der modernen Wissenschaften zeigen, die in immer neue Disziplinen aufgespalten werden, mit jeweils eigenem Code. Oder die Religion spaltet sich auf in diverse Kirchen, die in sich wiederum äußerst plural sind, universitäre Theologie, deren Einzeldisziplinen zunehmend ein Eigenleben entwickeln, und Diakonie bzw. Caritas, die gegenüber der Kirche eigene Organisationsformen bilden. Ehe und Familie existieren nicht mehr nur in der traditionellen Form der bürgerlichen Familie, sondern es sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Formen von Paarbeziehungen und familiärem Leben entstanden. Auch die Wirtschaft ist in sich überaus komplex. Nicht nur gibt es eine Vielzahl von Unternehmenstypen und Wirtschaftssektoren. Zu beobachten ist auch eine zunehmende Entkoppelung von Wirtschaft und Staat, dergestalt, dass sich transnationale Unternehmen bilden, deren Wirkungsbereich sich nicht mehr mit den Grenzen eines Nationalstaats und der ihm zugehörigen Gesellschaft deckt. Der hier nur angedeutete Fortgang der Ausdifferenzierung von Staat und Wirtschaft wird heute unter dem Stichwort der Globalisierung diskutiert. Die Beispiele mögen genügen.

Heutige Sozialethik hat den genannten Differenzierungs- und Pluralisierungsvorgängen Rechnung zu tragen. Die moderne Gesellschaft ist ein komplexes Wechselspiel einzelner Systeme, die sich weder auf eine vorgegebene Ordnung zurückführen, noch hierarchisieren lassen. Wenn Sozialethik aber als angewandte Anthropologie verstehbar sein soll, so muss die Frage gestellt werden, inwiefern die Funktion der diversen sozialen Systeme in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse besteht. Dieser Frage liegt die anthropologische Annahme zugrunde, dass der Mensch wesenhaft ein Mängelwesen (Arnold Gehlen), d.h. ein bedürftiges Wesen und dementsprechend die Gesellschaft das „System der Bedürfnisse“ ist, als welches Hegel sie bezeichnet

hat. Als menschliche Grundbedürfnisse führt M. Honecker auf: Sicherheits- und Überlebensbedürfnisse, Wohlfahrtsbedürfnisse wie z.B. Nahrung, Identitätsbedürfnisse (Selbstverwirklichung, Freundschaft, Liebe, Sexualität), sowie Freiheitsbedürfnisse (Honecker 1995, 5).

Der Begriff des Bedürfnisses ist freilich nicht eindeutig. Von manchen Bedürfnissen lässt sich leicht einsehen, dass sie für das bloße Überleben elementar sind. Doch selbst das Leben muss nicht in jedem Fall als der Güter höchstes betrachtet werden. So lässt sich nicht nur zwischen Bedürfnissen erster und zweiter Ordnung unterscheiden, weil der Mensch bekanntlich nicht vom Brot allein lebt. Vielmehr können Bedürfnisse künstlich geweckt oder auch kompensiert werden. Zwischen „künstlichen“ und „natürlichen“ Bedürfnissen ist oft schwer zu unterscheiden, begegnen doch die sogenannten natürlichen Bedürfnisse immer kulturell überformt, wie man sich z.B. an der Sexualität deutlich machen kann. Überhaupt ist der Begriff natürlicher Bedürfnisse keine wertfreie beschreibende Kategorie, sondern enthält bereits eine moralische Wertung, die über Berechtigung oder fehlende Berechtigung geltend gemachter Bedürfnisse entscheidet. Die Artikulation von Bedürfnissen findet nicht auf einer abstrakt individuellen Ebene, sondern in sozialer Kommunikation statt. So sind Bedürfnisse nicht nur eine Voraussetzung, sondern immer auch Gegenstand der Sozialethik.

5.2 „Kirchliche Ethik“ und Kommunitarismusdebatte in der evangelischen Sozialethik

Das Interesse der sozialetischen Diskussion hat sich in letzter Zeit von den Subjekten moralischen Handelns und ihrer Konstitution auf die Güter verlagert, die gemeinschaftlich erstrebt werden, aber auch hochgradig gefährdet sind. Strittig ist aber das Verständnis des Guten und sein Verhältnis zur Gerechtigkeit. Um diese Frage kreist die Kommunitarismusdebatte.

Als Kommunitarismus wird eine philosophische Richtung bezeichnet, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft und die Identifikation mit ihrer Geschichte und ihren Werten nicht nur für menschliches Leben und Handeln, sondern auch für die ethische Theorie- und Urteilsbildung für grundlegend hält. Während in der kantischen Tradition die Moralität des Handelns durch die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Regeln gewährleistet ist, so dass der Begriff des Gerechten den Primat gegenüber dem des Guten hat, ist die Rangfolge nach Ansicht der Kommunitaristen genau umgekehrt zu bestimmen. Kontrovers diskutiert wird heute aber auch die Dominanz der Ökonomie gegenüber der Politik. Scheint die Ökonomie, welche für die Schaffung und Verteilung von Gütern zuständig ist, das gesellschaftliche Leben zu dominieren und somit die sozialetische Aufgabe primär in der Ausarbeitung einer Wirtschaftsethik zu bestehen, so geht die Intensivierung der Ethik-Diskussion in den letzten Jahren auch mit einer Aufwertung des

Politischen einher. War die politische Dimension gemeinschaftlichen Handelns schon in der Diskursethik präsent, so wird sie neuerlich im Kommunitarismus thematisch. Die jüngste Debatte zeigt jedenfalls, dass eine Moraltheorie erst dann wirksam werden kann, wenn sie sich politisch umsetzen lässt. Damit stellt sich aber erneut die Frage nach den Handlungssubjekten und ihrer Konstitution.

In die Kommunitarismusedebatte gehört auch die Diskussion über das Programm einer „kirchlichen Ethik“, wie es derzeit von George Lindbeck, John Milbank, Stanley Hauerwas oder Reinhard Hütter vertreten wird (Hütter 1993; Hütter 1997). Man kann in ihm die kirchliche Variante des Kommunitarismus sehen, wobei der kommunitaristische Gemeinschaftsbegriff auf die Kirche übertragen wird (vgl. Arens 1998). Positiv ist an diesem Ansatz, dass er eine individualistische bzw. personaethische Engführung christlicher Ethik zu überwinden versucht. Seine Gefahr liegt freilich in einer einseitig antagonistischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft mit der Folge einer möglichen Selbstimmunisierung der Kirche gegenüber kritischen Anfragen von außen und einer binnenkirchlichen Reduktion ethischer Urteils- und Konsensbildung auf Bekenntnissätze. Kritiker halten Hauerwas m.E. zu Recht vor, seine Ethik erschöpfe sich in prinzipiellen Postulaten, die letztlich in einen ethischen Fundamentalismus und Biblizismus münden. Auch Hütters Konzept steht in der Gefahr, die theologische Ethik zu klerikalisieren (vgl. Honecker 1998, 88f).

Wohl ist die Kirche ausdrücklich zum Thema nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Ethik, zumal der Sozialethik zu machen. Doch gilt es die theologische Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ebenso zu beachten, wie die neuzeitliche Differenz zwischen den Kirchen und der Christenheit bzw. dem Christentum. Denn die eine Kirche, zu der sich der Glaube im Credo bekennt, manifestiert sich unhintergebar in der Vielfalt der Konfessionen, deren Verhältnis nicht durch das letztlich ideologische Modell einer irgendwann erreichbaren sichtbaren Einheit, sondern durch eine differenztheoretische Ekklesiologie beschrieben werden muss. Eine „kirchliche Ethik“ droht demgegenüber die Komplexität der konfessionellen Vielfalt und der realen ökumenischen Situation auf einen abstrakten Kirchenbegriff oder aber auf die binnenkirchliche Identität einer Einzeldenomination zu reduzieren.

5.3 Sozialethik, Angewandte Ethik und Bereichsethik

Fragen der Lebensführung und des ethisch verantwortlichen Handelns sind in der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft derart komplex geworden, dass in den zurückliegenden Jahrzehnten eine ganze Reihe verschiedener Bereichsethiken entstanden ist. Beispielhaft seien Wirtschaftsethik, Umweltethik, Wissenschaftsethik, Technikethik, Rechtsethik, politische

Ethik, Medienethik oder Medizinethik aufgeführt. Es entspricht dieser allgemeinen Entwicklung, wenn auch für die Pflege eine eigene Form der Bereichsethik entwickelt wird.

Um den allgemeinen Charakter solch einer praktischen Ethik näher zu bestimmen, sind zunächst die Begriffe „Bereichsethik“ und „Angewandte Ethik“ zu klären. Bisweilen werden sie synonym verwendet, doch besteht zwischen beiden ein Unterschied. Der Begriff der Angewandten Ethik – im Englischen „applied ethics“ – suggeriert die Vorstellung einer allgemeinen ethischen Theorie oder allgemeiner ethischer Prinzipien und Kriterien, die jeweils auf konkrete Handlungsfelder oder einzelne Handlungssituationen „angewandt“ werden.

Sofern nicht nur die kasuistische (d.h. Einzelfall-)Anwendung ethischer Prinzipien, sondern die umfassende ethische Reflexion konkreter Handlungsweisen und Entscheidungsabläufe gemeint sein soll, erscheint der Begriff der „Anwendung“ äußerst vieldeutig und unklar. Wer oder was wird hier von wem worauf angewendet? Wer ist das Subjekt der Anwendung? Wer sind die Adressaten? Und bedeutet „Angewandte Ethik“, dass die ethische Reflexion vor dem Handeln steht, oder meint sie die nachträgliche Rechenschaft, z.B. für konkretes Handeln in einem Krankenhaus oder auf einer Station?

Unklar ist auch, was eigentlich in der so genannten Angewandten Ethik zur Anwendung kommt: Prinzipien, Kriterien und Normen oder Modelle, Paradigmen, Beispiele und Erfahrungen, also das, was man gemeinhin „Topik“ nennt? Wenn man Angewandte Ethik im Sinne der Topik versteht, kann jedoch nicht von der Anwendung einer ethischen Theorie gesprochen werden. Zwischen theoretischer und angewandter Ethik besteht nämlich eine Diskrepanz, wie Julian Nida-Rümelin mit Recht feststellt (Nida-Rümelin 1996).

Die Vorstellung, alle ethische Urteilsbildung in praktischen Fragen lasse sich auf ein Grundprinzip zurückführen, scheitert nicht nur an der Komplexität der Wirklichkeit, sondern auch an der Vielzahl konkurrierender Ethikansätze. Die klassische Topik aber „beschränkt sich auf ein gewisses Maß an Systematisierung unserer moralischen Alltagsüberzeugungen, ohne den reduktionistischen Ansprüchen der ‚reinen‘ Theorie nachzugeben“ (Nida-Rümelin 1996, S. 42).

Unklar ist ferner, auf welche Art und Weise die vermeintliche Anwendung geschehen soll. Heißt „anwenden“ soviel wie Ableitung von einer allgemeinen Norm, d.h. ein Urteilsentscheid, der strikt zu befolgen ist, oder ist nondirektive Beratung oder praktische Lebenshilfe gemeint?

Treffender als durch den Begriff der Angewandten Ethik werden Aufgaben und Gegenstand einer auf ein bestimmtes Handlungsfeld bezogenen Ethik durch den von Nida-Rümelin eingeführten Begriff der „Bereichsethik“ charakterisiert. Dieser setzt voraus, dass uns unterschiedliche Praxisfelder „mit unterschiedlichen Arten von Problemen konfrontieren, die unterschiedliche Arten der ethischen Reflexion erfordern“ (Fischer 2002b, S. 34).

Der Begriff „Bereichsethik“ trägt außerdem der Dynamik der Entwicklung auf den jeweiligen Handlungsfeldern besser Rechnung als der Begriff der Angewandten Ethik. Wie der Sachstand der Probleme, so ist auch die Moral einem geschichtlichen Wandel unterworfen, was aber nicht bedeutet, dass es keine moralischen Grundüberzeugungen gibt, die über lange Zeiträume Bestand haben.

So wenig es darum gehen kann, die Moral bzw. das Ethos den vermeintlichen „Sachzwängen“ der unterschiedlichen Praxisbereiche anzupassen, so wenig kann das Ziel ethischer Reflexion darin bestehen, „den moralischen Status quo festzuschreiben und zu fixieren. Vielmehr ist sie genötigt, moralische Standards des tradierten Ethos ständig kritisch zu überprüfen und ihre Auswirkungen auf die gesellschaftliche und individuelle Praxis zu untersuchen“ (Honecker 1999, 272).

Aus theologischer Sicht werden in der Diskussion um Begriff und Begründung einer Bereichsethik Anliegen der vormodernen Ständelehre aufgegriffen. An die Stelle eines statischen Gesellschaftsmodells und Ordo-Gedankens tritt nun aber ein dynamisches Modell, welches den Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungstendenzen moderner Gesellschaften besser gerecht wird. Auf diese Weise kann das Wahrheitsmoment einer Lehre von den Schöpfungsordnungen gewahrt und dieses selbst gleichzeitig einer theologischen Sachkritik unterzogen werden.

6. Evangelische Ethik und Kirche

6.1 Kirche, Demokratie und Öffentlichkeit

Nicht nur aufgrund des europäischen Integrationsprozesses ist das Verhältnis von Kirche und Demokratie nicht länger durch das Gegenüber von Kirche und (National-)Staat hinreichend bestimmt. Vielmehr muss auch das Verhältnis der Kirche zu und ihre Beteiligung an der sogenannten Zivilgesellschaft in den Blick genommen werden. Auch das ist eine theologisch noch keineswegs bewältigte Aufgabe.

Die Kirche von heute hat ihren Ort nicht in der Dyade von Staat und Kirche, sondern, wie Wolfgang Huber richtig feststellt, „im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft“ wahrzunehmen (Huber 1998, 269). Will sie sich selbst als Teil gesellschaftlicher Strukturen und als Element von kulturellen, d.h. symbolisch vermittelten Verständigungsprozessen begreifen, ist weder das Bild von der Kirche als Kontrastgesellschaft noch dasjenige einer funktional integrierten Gesellschaftskirche wirklich angemessen. Nach Huber besteht die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche vielmehr darin, „auf Grund der eigenen Botschaft und unter Inanspruchnahme ihrer spezifischen Kompe-

tenz eine Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen. Sie vermittelt zwischen den einzelnen und ihren gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen; sie vermittelt aber vor allem zwischen den einzelnen und der geglaubten Wirklichkeit Gottes. In diesem doppelten und zugleich spezifischen Sinn ist die Kirche eine intermediäre Institution“ (Huber, ebd).

Im Kontext der zivilgesellschaftlichen Debatte ist auch der Begriff des Politischen theologisch neu zu bestimmen. In ihrem gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 1997 erklären der Rat der EKD und die Deutsche Bischofskonferenz: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen“ (3). Dieser Satz trifft zu, soweit der Begriff des Politischen auf das Handeln staatlicher Organe und politischer Parteien eingegrenzt wird. Werden jedoch die verschiedenen Formen von zivilgesellschaftlicher „Subpolitik“ einbezogen, hat das Handeln der Kirchen selbst eine politische Dimension. Ihr ausschließlich im Evangelium begründeter Auftrag schließt nämlich ein, im Sinn von Jer 29,7 „der Stadt Bestes“ zu suchen, d.h. aber am Gemeinwohl mitzuwirken. Zur Aufgabe der Kirchen, Politik möglich zu machen, gehört auch die Mitwirkung an der Weiterentwicklung demokratischer Strukturen. Schon die EKD-Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ von 1985 bestimmt das Verhältnis der Christen und der Kirchen zum demokratischen Staat als „kritische[] Solidarität mit einer verbesserungsfähigen, aber auch verbesserungsbedürftigen Ordnung“ (17).

Die moderne Demokratie westlicher Prägung wird nicht deshalb bejaht, weil es sich um eine „christliche Staatsform“ handelt. Sie ist ja weltanschaulich neutral, wenngleich sie von geistigen Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht schaffen und nicht garantieren kann (Böckenförde 1991, 112). Gleichwohl ist die positive Beziehung der Kirchen zum demokratischen Staat mehr als äußerlicher Natur, weil es Konvergenzen zwischen den Grundwerten des Staates und den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens gibt. Es ist dies grundlegend der innere Zusammenhang von Demokratie und Menschenwürde bzw. Menschenrechten. Zur christlichen Bejahung des demokratischen Staates gehört aber nicht etwa nur die Anerkennung des Status quo, wie sie für die protestantische Tradition charakteristisch ist, sondern die Einsicht, dass die Demokratie eine beständige Aufgabe und ihre beständige Überprüfung und Reform geradezu ein Wesenselement ist.

6.2 Gesellschaftliche Diakonie und prophetisches Wächteramt

Was hat der christliche Glaube mit Politik zu tun, und wie politisch darf die Kirche sein? Hat die Kirche das Recht, vielleicht sogar die Pflicht, sich zu politischen Fragen zu äußern? Und gilt dies auch für ihre Amtsträger? Einigkeit herrscht darüber, dass sich die Kirche jeder parteipolitischen Stellung-

nahme zu enthalten wie umgekehrt gegen jede parteipolitische Einmischung zu wehren hat. Doch wo die Grenze zwischen politischen Grundsatzfragen und Parteipolitik verläuft, ob und wann das öffentliche Auftreten eines kirchlichen Amtsträgers als parteipolitische Stellungnahme zu bewerten ist, bleibt weiter umstritten.

Ein geläufiger Versuch der Abgrenzung besagt, die Kirche solle sich aus der Tagespolitik heraushalten. Hierzu ist zunächst zu sagen, dass sich aus kirchlicher Sicht drei Kategorien von politischen Fragen unterscheiden lassen, nämlich 1. solche, in denen für die Kirche der status confessionis gegeben ist, zu denen die Kirche keinesfalls schweigen darf, sondern unbedingt Stellung beziehen muss, will sie nicht das Evangelium verleugnen; 2. Fragen von großer Bedeutung für Staat und Gesellschaft, welche auch die Kirche wegen ihres ethischen Gewichts, wegen der gesellschaftlichen Dimension des Evangeliums und aufgrund ihrer Mitverantwortung für das Gemeinwohl und den Frieden betreffen; 3. schließlich die Fragen der sogenannten Tagespolitik (Huber 1973, 587ff).

Allerdings sind die Übergänge zwischen den drei Gruppen politischer Fragen fließend und die Überschneidungen zahlreich. Der theologische und der politische Konflikt entzündeten sich daher oftmals an der Frage, welcher Kategorie ein konkretes politisches Problem zugeordnet werden soll. Während beispielsweise die Gegner der südafrikanischen Apartheidspolitik durch diese den status confessionis gegeben sahen, erklärten sie ihre Befürworter zu einem Problem allenfalls der zweiten Gruppe von Fragen. Oder während das Moderamen des Reformierten Bundes in Deutschland den Nato-Doppelbeschluss zur atomaren Nachrüstung 1982 zum status confessionis erklärte, sahen andere Teile der Kirche darin eine Frage der Tagespolitik.

Hinter dem Versuch der formalen Zuordnung von politischen Fragen zu einer bestimmten Kategorie stehen keineswegs nur divergierende theologische Auffassungen, sondern häufig auch gegensätzliche politische Interessen. Wenn darum in einem politischen Konflikt darauf insistiert wird, die Kirche möge sich aus der Tagespolitik heraushalten, ist zunächst kritisch zu prüfen, inwiefern diese Forderung tatsächlich theologisch begründet ist oder letztlich nur politisch motiviert ist.

Diejenigen, welche auf evangelischer Seite die Kirche von der Politik möglichst fern halten wollen, berufen sich auf Luther und die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre. Demnach soll Luther für eine strikte Trennung zwischen Kirche und Welt, zwischen Kirche und Staat eingetreten sein. Nun hat Luther in der Tat auf eine klare Unterscheidung von Evangelium und Politik, nicht aber auf eine Trennung gedrängt. Vor allem Dietrich Bonhoeffer, der selbst sein Leben verlor, weil er sich dem Widerstand gegen Hitler anschloss und aktiv an den Vorbereitungen auf das am 20. Juli 1944 fehlgeschlagene Attentat beteiligte, hat an der neulutherischen Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre Kritik geübt. Diese unterstellt nämlich dem Bereich des Politischen eine Eigengesetzlichkeit, die Luther selbst so keineswegs behauptet hat.

Zwar propagierte Bonhoeffer die Befreiung der Welt durch das Evangelium zu echter Weltlichkeit und Mündigkeit. Konkret werde diese aber nur „durch die konkrete Begegnung der weltlichen Ordnungen mit der Kirche Jesu Christi, ihrer Verkündigung und ihrem Leben“ (Bonhoeffer 1975, 350). Das Wort von der Liebe Gottes zur Welt stelle nicht nur den einzelnen Christen, sondern die Gemeinde bzw. die Kirche als ganze in ein verantwortliches Verhältnis zur Welt. Man müsse daher ausdrücklich von einer politischen Verantwortung der Kirche sprechen. Unter anderem heißt dies nach Bonhoeffer: „Es gehört zum Wächteramt der Kirche, Sünde Sünde zu nennen und die Menschen vor der Sünde zu warnen“ (Bonhoeffer 1975, 372). Ferner gehöre es „zur Verantwortlichkeit des geistlichen Amtes, dass es die Verkündigung der Königsherrschaft Christi ernst nimmt, dass es auch die Obrigkeit in direkter Ansprache in aller Ehrerbietung auf Versäumnisse und Verfehlungen, die ihr obrigkeitliches Amt gefährden, aufmerksam macht“ (ebd). Wo aber der Staat zum Unrechtsstaat wird, da hätten die Christen Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Die politische Verantwortung des Einzelnen, der sich in seinem Gewissen vor Gott gebunden wisse, könne bis zum Widerstand gegen die Staatsgewalt reichen.

Begründet und begrenzt aber wird die politische Verantwortung der Kirche nach Bonhoeffer allein durch das Evangelium. Die Aufgabe des Predigers sei es nicht, „die Welt zu verbessern, sondern zum Glauben an Jesus Christus zu rufen, die Versöhnung durch ihn und seine Herrschaft zu bezeugen. Nicht die Schlechtigkeit der Welt, sondern die Gnade Jesu Christi ist das Thema der Verkündigung“ (ebd). Das Evangelium hat aber als solches eine politische Dimension, insofern es das Kommen des Reiches Gottes bezeugt und die Begrenzung aller irdischen Mächte und Gewalten durch Gott verkündigt.

6.3 Öffentliche Stellungnahmen und Denkschriften der evangelischen Kirche

Als besonderes Instrument öffentlicher Stellungnahmen haben die evangelischen Kirchen die Gattung der Denkschriften entwickelt. Sie stellen eine Form von öffentlicher Lehre dar, die sich nach 1945 unter dem Eindruck der Kirchenkampfverfahren zunächst stark auf das z.B. von Bonhoeffer geltend gemachte „Wächteramt“ der Kirche berief. Allerdings sind evangelische Denkschriften in ihrer Autorität und Normativität nicht mit römisch-katholischen Enzykliken gleichzusetzen. Es handelt sich auch nicht um Bischofsworte oder Hirtenbriefe, sondern um Stellungnahmen, die von Sachverständigengremien ausgearbeitet und von kirchenleitenden Gremien, z.B. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, als Orientierungshilfe für den Meinungsbildungsprozess in bestimmten ethischen und politischen Fragen gedacht sind.

Die Bezeichnung „Denkschrift“ nimmt eine ältere Tradition auf. (vgl. Honecker 1995, 649ff). Als Denkschrift werden zum einen Eingaben oder Berichte an Behörden bezeichnet, in denen eine Sachverhaltsdarstellung gegeben oder konkrete Lösungsvorschläge unterbreitet werden. Zum anderen ist der Titel auch für Abhandlungen einer wissenschaftlichen Gesellschaft geläufig. Auch in der neueren evangelischen Kirchengeschichte ist der Titel „Denkschrift“ bereits vor 1945 verschiedentlich benutzt worden. So trug z.B. Johann Hinrich Wicherns 1849 erschienene Studie „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“ den Untertitel „Eine Denkschrift an die deutsche Nation“.

Die seit 1945 veröffentlichten Denkschriften der evangelischen Kirchen sind in starkem Maße kontext- und situationsbezogen. Sie haben zumeist einen regionalen bzw. nationalen Kontext, wogegen (sozialethische) Denkschriften auf gesamteuropäischer Ebene bislang noch ein Desiderat sind.

Die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (Leuenberger Kirchengemeinschaft), der heute 95 protestantische Kirchen angehören², hat Lehrgespräche bislang überwiegend zu dogmatischen Fragen geführt. Die Vollversammlung in Belfast 2001 hat zwar in ihrem Abschlussdokument die Absicht bekundet, die Leuenberger Kirchengemeinschaft wolle auch in ethischen Fragen die evangelische Stimme in Europa zu Gehör bringen. Dokumente oder Denkschriften zu materialethischen Einzelfragen sind seither aber noch nicht vorgelegt worden. Zwischen 1978 und 1989 hat es allerdings Lehrgespräche über die Grundlagen evangelischer Urteilsbildung in ethischen Fragen gegeben. Zum einen wurde das Verhältnis von (lutherischer) Zwei-Reiche-Lehre und (reformierter) Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi erörtert. Zum anderen gab es Lehrgespräche über die Friedensverantwortung der Christen und das Problem des gerechten Krieges (Hüffmeier 1997). Zwei weitere parallel durchgeführte Lehrgesprächsreihen befassten sich mit dem christlichen Freiheitszeugnis (Hüffmeier 1999). Sozialethische Bezüge hat auch das Dokument „Kirche – Volk – Staat – Nation“, das von der Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa der Leuenberger Kirchengemeinschaft vorgelegt worden ist (Hüffmeier 2002). In Vorbereitung befindet sich ein Dokument zur reformatorischen Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium, unter besonderer Berücksichtigung der Entscheidungsfindung in ethischen Fragen.

Der Sprachstil evangelischer Denkschriften hat sich im Laufe der Jahrzehnte stark gewandelt, nämlich von einer eher pastoralen oder konfessorischen Sprache zu einer mehr informierenden und argumentativen Redeweise. Das hängt mit den Veränderungen im Verhältnis der Kirche zur pluralistischen säkularen Gesellschaft und zum modernen demokratischen Staat zusammen.

² Die Leuenberger Konkordie wurde seit 1973 von 104 Kirchen unterzeichnet. Aufgrund von Zusammenschluss, Auflösung oder Gebietsteilung beträgt die Zahl der real existierenden Kirchen zur Zeit 95.

Nach heutigem Verständnis sind kirchliche Denkschriften weniger Verkündigung, persönliche Anrede oder Seelsorge als ein diskursiver Beitrag der Kirchen zur öffentlichen Meinungsbildung in einem demokratischen und pluralistischen Gemeinwesen.

Zu Charakter und Funktion evangelischer Denkschriften hat die Evangelische Kirche in Deutschland 1970 in einer eigenen Denkschrift mit dem Titel „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ ausführlich Stellung bezogen. Die zentrale Frage, ob sich aus dem biblisch bezeugten Evangelium unmittelbar gesellschaftspolitische und sozial-ethische Forderungen ableiten lassen, ist in der „Denkschriften-Denkschrift“ allerdings unbeantwortet geblieben. Dazu werden in den evangelischen Kirchen divergierende Auffassungen vertreten. Immerhin benennt die erwähnte Denkschrift zwei grundlegende Kriterien für die kirchlich-ethische Urteilsbildung, nämlich Schriftgemäßheit und Sachgemäßheit. Außerdem bezieht das Dokument die Notwendigkeit der Rezeption in die Überlegungen ein. Ergänzend hat Wolfgang Huber das Kriterium der Gemeindegemäßheit vorgeschlagen (Huber 1973). Allerdings ist schon zu fragen, wie weit kirchliche Stellungnahmen und Denkschriften auch nur innerhalb der Kirchen auf allen Ebenen wirklich rezipiert und diskutiert werden. Jedenfalls muss dem Problem der Rezeption besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Andernfalls könnte der falsche Eindruck entstehen, als handelte es sich bei Denkschriften um politische Erklärungen, welche die evangelische Kirche nach außen abgibt. Im Sinne der früheren Ausführungen zur binnenkirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung sollen Denkschriften aber nach innen wie nach außen einen Beitrag zu anstehenden Diskussionen und zur situationgerechten sozialetischen Urteilsbildung sein.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat in den letzten Jahrzehnten mehr als 150 Denkschriften veröffentlicht. Die erste von ihnen behandelte 1962 die „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung“. Den größten Bekanntheitsgrad erreichte die sogenannte Ostdenkschrift über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen deutschen Nachbarn. In den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erschienen Denkschriften zur Entwicklungshilfe, zu Fragen der Sexualethik, zu den Menschenrechten und zur Bildungspolitik und zur Friedensethik. Neben ethischen Themen wurden aber auch das Verhältnis von Christen und Juden (1975) und Fragen evangelischer Spiritualität erörtert (1979). 1985 erschien die Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“. Verschieden Denkschriften befassten sich mit Themen des Umweltschutzes und der Schöpfungsverantwortung sowie der Gentechnik. 1991 erschien eine Denkschrift zur Verantwortung für ein soziales Europa. 2003 veröffentlichte die EKD eine neue Denkschrift zum Bildungsverständnis in der modernen Bildungs- und Wissensgesellschaft.

Vergleichbare Denkschriften, Memoranden oder Studientexte werden aber auch immer wieder von einzelnen Landeskirchen veröffentlicht. Auch die

protestantischen Kirchen in anderen Ländern Europas melden sich zu ethischen Themen in Denkschriften und Stellungnahmen zu Wort. Die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses legte z.B. 2001 eine Denkschrift „Verantwortung für das Leben“ zu Fragen der Biomedizin und 2002 eine Denkschrift über „Evangelische Kirchen und Demokratie in Österreich“ vor.

Nach Gerhard Ebeling (1975) stellt sich dem christlichen Glauben bei allen öffentlichen Stellungnahmen die Aufgabe, theologische Fundamentalunterscheidungen zu vollziehen. Dazu gehört nach evangelischem Verständnis ganz wesentlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Beide sind nicht zu trennen, wohl aber klar zu unterscheiden. Andernfalls würde das Evangelium mit einem politischen oder sozialetischen Programm verwechselt und zu einem neuen Gesetz erklärt, wie es in der Geschichte des Christentums immer wieder vorgekommen ist. Wohl aber haben Denkschriften kontext- und situationsbezogen zu verdeutlichen, was es heißt, dass christliches Handeln und christliche Weltgestaltung eine Form des praktischen Vernunftgebrauches sind, der sich an der Liebe orientiert. Ein von der Liebe geleiteter Vernunftgebrauch aber führt uns zur Kategorie der Verantwortung.

7. Evangelische Sozialethik als integrative Verantwortungsethik

7.1 Der Begriff der Verantwortung

In der ethischen Theoriebildung der philosophischen und theologischen Tradition spielt der Begriff der Verantwortung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine untergeordnete Rolle. Durch Max Weber in die Diskussion eingeführt, ist „Verantwortung“ nach dem ersten Weltkrieg zu einem neuen Grundwort unserer Sprache aufgestiegen, das mehr und mehr an die Stelle des ethischen Begriffs der Pflicht getreten ist. Durch die globalen Gefahren, denen sich Mensch und Natur heute ausgesetzt sehen, hat der Begriff der Verantwortung in der öffentlichen Diskussion nochmals an Bedeutung gewonnen. Er gilt heute als Leitbegriff einer zukunftsorientierten, um das Überleben der Menschheit besorgten Ethik.

Die Tragfähigkeit des Verantwortungsbegriffs als ethisches Grundprinzip einer den heutigen Anforderungen genügenden Ethik bedarf allerdings einer Überprüfung. Dafür gibt es mehrere Gründe. Zum einen lässt sich gegenläufig zur verantwortungsethischen Diskussion ein Trend zur Entmoralisierung des Verantwortungsbegriffs beobachten. Zum anderen lässt sich nach Bayertz zeigen, „daß jede Theorie der Verantwortung parasitär gegenüber einer Theorie der Moral ist“, und zwar deshalb, weil der Verantwortungsbegriff als sol-

cher „evaluativ neutral“ ist, jede ethische Verantwortungstheorie folglich von moralischen Wertsetzungen lebt, die sie selbst nicht begründen kann (Bayertz 1995, 65). Was aber die ethischen Herausforderungen der modernen „Risikogesellschaft“ (U. Beck) betrifft, so ist vor allem die von N. Luhmann aufgeworfene Frage zu diskutieren, ob nicht angesichts der Komplexität heutiger Risiken *jede* denkbare Ethik zum Scheitern verurteilt ist.

Begriffsgeschichtlich stammen das Wort „verantworten“ und seine Derivate aus der Rechtssphäre. „Verantworten“ heißt ursprünglich „(sich) vor Gericht verteidigen“ (lat. respondere, probare). Hiervon ist die allgemeine Bedeutung „sich rechtfertigen“ abgeleitet. Das Substantiv „Verantwortung“ ist erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisbar. Es meint ursprünglich ebenfalls die Rechtfertigung vor Gericht (lat. apologia, defensio), wird nun aber auch auf die Rechtfertigung vor dem Richterstuhl Gottes gemünzt. In späterer Zeit bezeichnet die Vokabel einerseits allgemein jede Form der Rechtfertigung, andererseits den Zustand der Verantwortlichkeit.

Neben den juristischen und den religiösen Verantwortungsbegriff ist, von beiden abgeleitet und zugleich doch unterschieden, im 20. Jahrhundert der moralische getreten. Von diesem sind nochmals zu unterscheiden sein politischer Gebrauch sowie der funktionale Begriff der Aufgabenverantwortung. Für die ethische Diskussion über den Geltungsbereich und die Begründung einer Verantwortungsethik ist es wichtig, die unterschiedlichen Verwendungen des Verantwortungsbegriffs auseinander zuhalten, weil andernfalls sein ethischer Gehalt verdunkelt wird, oder aber die Kommunikation sämtlicher Teilsysteme der Gesellschaft moralisch überfrachtet wird. Die ideologische Moralisierung aller gesellschaftlichen Bereiche führt nicht etwa zu einer Schärfung des moralischen Bewusstseins, sondern im Gegenteil zur inflationären Entwertung aller Ethik.

Als ethischer Terminus ermöglicht der Begriff der Verantwortung eine umfassende Bestimmung der ethischen Grundsituation. Seit Kant sieht eine am Begriff der Pflicht bzw. der Autonomie orientierte Gesinnungsethik das ethische Subjekt nach Analogie eines Gesetzgebers. Der sogenannte kategorische, d.h. unbedingt und in jeder denkbaren Entscheidungssituation gültige Imperativ lautet in seiner ersten Fassung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1983, VI, 51). Demgegenüber charakterisiert eine Verantwortungsethik die ethische Grundsituation als eine forensische. Als forensischer Begriff steht derjenige der Verantwortung in Verbindung mit demjenigen der Zurechnung (lat. imputatio). Häufig werden „Verantwortung“ und „Zurechnung“ synonym gebraucht. Verantwortung impliziert einerseits ein zurechnungsfähiges Handlungssubjekt, andererseits – in Analogie zum Richter – eine die Zurechnungsfähigkeit feststellende und eine eine konkrete Handlung samt ihren Folgen dem bestimmten Subjekt zurechnende Instanz. Die Bestimmung der ethischen Grundsituation als forensische wirft demnach die Frage nach dem Subjekt von Verantwortung, nach der Verantwortungsin-

stanz und nach dem Verantwortungsbereich oder Gegenstand und Maß der Verantwortung auf. Der Begriff der Zurechnung macht zugleich klar, dass es sich bei jeder Form der Verantwortung um eine interpersonale, soziale Konstruktion handelt.

Verantwortung als soziale Konstruktion entsteht, wenn jemandem Verantwortung übertragen, jemand zur Verantwortung gezogen wird oder bereit ist, Verantwortung für andere und gegenüber anderen zu übernehmen. Das Subjekt der Verantwortung wird grundsätzlich nicht allein durch seine Selbstwahl oder seinen Entschluss konstituiert, sondern durch Imputation, d.h. durch Zurechnung. Es findet sich also immer schon in Bezügen vor, die zu einem Verantwortungsverhältnis werden können. Es ist daher ein Vorzug des Verantwortungsbegriffs, dass er die fragwürdige Trennung von Individualethik und Sozialethik vermeidet und damit der Vergesellschaftung des Handelns in der modernen Gesellschaft Rechnung trägt.

Ein weiterer Vorteil des Verantwortungsbegriffs besteht darin, dass er die Zukunftsdimension unseres Handelns zum ausdrücklichen Gegenstand ethischer Reflexion erhebt. Bezieht sich der Verantwortungsbegriff als forensischer von Haus aus auf bereits begangene Handlungen und deren Folgen, so impliziert er als ethischer Begriff auch die Notwendigkeit künftiger Rechenschaftspflicht.

Eines der Hauptprobleme für die konsistente Begründung einer Verantwortungsethik ist nun freilich, welcher Kandidat für die Instanz einer noch ausstehenden Rechenschaft für die künftigen Folgen unseres gegenwärtigen oder erst beabsichtigten Tuns in Frage kommt. In der christlichen Tradition tritt Gott als der Weltenrichter auf. Eine dezidiert theologische Verantwortungsethik hat in unserem Jahrhundert vor allem Dietrich Bonhoeffer vertreten (Bonhoeffer 1998, 245–299). Auch im verantwortungsethischen Denken des dialogischen Personalismus, vor allem bei Martin Buber, ist die religiöse Dimension im Spiel. Max Weber dagegen hat das verantwortungsethische Modell als Alternative zu einer religiös begründeten Ethik verstanden, die unter den Voraussetzungen der säkularen Gesellschaft keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben könne. Auch sonst tritt die religiöse Dimension des Verantwortungsbegriffs in den Hintergrund. An die Stelle des Weltenrichters rücken in der philosophischen Ethik das Selbst (Wilhelm Weischedel) bzw. das autonome Gewissen (Walter Schulz), die künftigen Generationen (Hans Jonas) oder auch die Zukunft als solche (Georg Picht).

Ob eine Verantwortungsethik auf jegliche religiöse Begründung tatsächlich ganz verzichten kann, ist eine umstrittene Frage, auf die wir später näher eingehen werden. Zunächst aber stellt sich die Frage, ob die unabschätzbaren Folgen des vergesellschafteten Handelns in der modernen technologischen Gesellschaft nicht jede Verantwortungsfähigkeit des Menschen übersteigen, so dass ein moralischer Begriff von Verantwortung überhaupt obsolet ist.

Die allgegenwärtige Forderung nach einem vermehrten Verantwortungsbewusstsein resultiert aus der Allgegenwart gesellschaftlicher Risiken. Von

theologischer und kirchlicher Seite ist zwar schon vor Jahrzehnten das sozial-ethische Konzept einer „verantwortlichen Gesellschaft“ vertreten worden (Joseph H. Oldham, Heinz-Dietrich Wendland). Doch ist zu fragen, ob nicht die technologische Risikogesellschaft aus Gründen der inneren Notwendigkeit der Inbegriff organisierter Unverantwortlichkeit ist; und zwar deshalb, weil der Verantwortungsbegriff fortschreitend entmoralisiert und das ethische Phänomen der Verantwortung gerade durch deren Ausweitung ins Grenzenlose zum Verschwinden gebracht wird.

Tatsächlich kann aber Moral nicht zum Verschwinden gebracht werden, weil die Moralfähigkeit des Menschen mit seiner Personalität gegeben ist. Vor allem der dialogische Personalismus hat den Umstand zu Bewusstsein gebracht, dass es Personalität nur als intersubjektives Phänomen gibt. Zum Ich wird der Mensch nur, wenn er als ein Du angesprochen wird. Personale Kommunikation aber impliziert den Anspruch auf Achtung dessen, der mich als Du anspricht. Dieser Anspruch auf Achtung bzw. Anerkennung kann im Einzelfall missachtet oder zurückgewiesen werden. Er ist aber mit dem Anredegeschehen als solchem gegeben und zwingt in jedem Fall zu einer Stellungnahme, auch wenn sie in der Ablehnung des an mich gerichteten Anspruchs bestehen kann. Moral basiert also auf der Notwendigkeit der Stellungnahme zu dem mit der interpersonalen Kommunikation gegebenen Anspruch auf Anerkennung der Person.

Mit dem Sein von Personen ist nun zugleich ein Sollen gegeben, ohne welches Moral nicht denkbar ist. Diese These begeht keineswegs den naturalistischen Fehlschluss vom Sein auf das Sollen, sondern sie behauptet die Gleichursprünglichkeit von personalem Sein und moralischem Sollen, und zwar mit der Begründung, dass das Personsein ohne die Forderung der Anerkennung anderer Personen in sich widersprüchlich wäre. Ist nun aber die nur intersubjektiv gegebene Personalität der Grund von Moral, so ist die Achtung anderer Personen als Personen zugleich das grundlegende Kriterium der Moral, und zwar nicht nur deren faktische Gegebenheit, sondern auch für deren moralische Qualität.

Ein dialogisch konzipierter Verantwortungsbegriff ist allerdings ethisch noch nicht hinreichend, da es auch nicht-reziproke Verantwortungsverhältnisse gibt. Moralische Verantwortung besteht nicht nur *gegenüber* anderen, sondern auch *für* andere. Solche nicht-reziproke Verantwortung, z.B. für unmündige Kinder, aber auch für nichtmenschliche Lebewesen, macht es erforderlich, die Relationalität von Verantwortung dreifach zu bestimmen. Das ethische Subjekt hat sich demnach nicht nur gegenüber anderen Personen, sondern sein Verhalten diesen gegenüber wie gegenüber allem übrigen Leben nochmals vor einer dritten Instanz zu rechtfertigen. Wie diese Instanz ihrerseits zu bestimmen ist, ist freilich ein Hauptproblem jedes verantwortungsethischen Entwurfs. Die Theologie spricht hier klarerweise von Gott.

Wenn nun mit der Personalität des Menschen seine Moralität im Sinn der Verantwortlichkeit gegeben ist, so lässt sich von hier aus ein allgemeiner

ethischer Begriff der Verantwortung entwickeln, welcher Moral als personale Rechenschaftspflicht bestimmt. Im Moment der Rechenschaftspflicht verbinden sich ein normatives und ein deontologisches Element. Von der moralischen Grundsituation her ist also der Verantwortungsbegriff zunächst im Sinne einer *Pflichtenlehre* zu diskutieren. Hierbei ist aber die Frage nach deontologischen Regeln und Verbindlichkeiten zu stellen. Ist, wie dargelegt, die Personalität des Menschen nicht nur der Grund, sondern auch das entscheidende Kriterium von Moral, so sind die Menschenrechte als deren ethische Konkretion zu verstehen.

Die Verantwortung erstreckt sich nun nicht nur auf die Rechtfertigung bereits abgeschlossener Handlungen und Handlungsketten, sondern auch auf die Begründung künftigen Handelns im Sinn der Prävention und der Fürsorgepflicht. Als moralischer Begriff aber kann der an sich wertmäßig neutrale Begriff der Verantwortung nur dann inhaltlich bestimmt werden, wenn es gelingt, ihn als Begriff einer *Güterlehre* zu bestimmen. Ansatzweise ist dies im vorhergehenden geschehen, indem wir gezeigt haben, dass die Anerkennung anderer Personen das moralische Kriterium darstellt, welches mit dem eigenen Personsein gegeben ist. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass mit der Anerkennung des eigenen Daseins nicht nur dasjenige anderer Personen, sondern auch dasjenige von nichtmenschlichem Leben gefordert ist. Eine Güterlehre hat von solchen Überlegungen aus die Aufgabe verantwortlicher Prävention und Fürsorge näher auszuführen.

Schließlich aber ist es sinnvoll, zwischen der Verantwortung als Zurechnungsgeschehen und dem Zustand der Verantwortlichkeit zu unterscheiden. Mit Franz-Xaver Kaufmann lässt sich Verantwortlichkeit als ein „Bündel personenbezogener Fähigkeiten“ bestimmen, genauer gesagt als eine Verbindung von kognitiven, moralischen und kommunikativen Fähigkeiten, die je für sich notwendige, jedoch nur gemeinsam hinreichende Bedingungen verantwortlichen Handelns sind (Kaufmann 1995, 88ff). Zur Entwicklung eines ethischen Verantwortungsbegriffs gehört mit anderen Worten auch die Formulierung einer *Tugendlehre*. Eine solche hat aber nicht nur nach den kognitiven, sondern auch nach den affektiven Voraussetzungen unseres Handelns zu fragen. Denn die bloße Pflicht zur Verantwortung motiviert noch nicht zu deren freiwilliger Übernahme. In diesem Zusammenhang ist auch über das Verhältnis von Verantwortung und Liebe nachzudenken, die freilich alle Moral transzendiert, weil sie weder gefordert noch erzwungen werden kann.

Unsere bisherigen Überlegungen lassen sich so zusammenfassen, dass die Aufgabe einer Verantwortungsethik darin besteht, die aus der ethischen Tradition bekannten Aspekte einer Pflichtenlehre, einer Güterlehre und einer Tugendlehre unter dem Blickwinkel zukunftsbezogener Rechenschaftspflicht zu integrieren. Sofern diese Integration gelingt, muss die beobachtete Spannung zwischen Moral und zunehmender Komplexität der gesellschaftlichen Risiken keineswegs zum Ende jeder Moral führen. Vieles spricht stattdessen dafür, dass auch eine funktional ausdifferenzierte Risikogesellschaft nicht

allein auf die technologische, sondern auch auf die moralische Kompetenz ihrer Mitglieder angewiesen ist, nämlich „auf das *Durchhalten bestimmter allgemeiner Überzeugungen*, deren Richtigkeit sich zwar nicht im Einzelfall beweisen lässt, die aber angesichts der Intransparenz von Handlungsfolgen immer noch brauchbarere Richtmaße zu sein scheinen als das Ergebnis kurzfristiger Interessenkalküle“ (Kaufmann 1995, 96).

Sofern aber die Wahrnehmung von Verantwortung die Verantwortlichkeit als moralische Fähigkeit von Personen voraussetzt, ist die heute geforderte Ausbildung eines globalen Verantwortungsbewusstseins primär das Problem einer ethischen Erkenntnistheorie. Das in unserer Gesellschaft aufgrund der Vergesellschaftung des Handelns entschwundene Verantwortungsbewusstsein im moralischen Sinne des Wortes kann nur dort neu entstehen, wo sich Menschen als individuelle Subjekte zugleich selbst verantwortlich oder zur Verantwortung gerufen wissen. Nur wenn einzelne sich entschließen, Verantwortung zu übernehmen, wird diese überhaupt als zu realisierende Möglichkeit neu entdeckt und wahrgenommen. Verantwortung erkennen und übernehmen kann aber nur der, welcher sich zur Verantwortung gerufen und so als ethisches Subjekt begründet weiß. Genau darin aber besteht der ethische Sinn der paulinischen bzw. reformatorischen Rechtfertigungslehre.

7.2 Rechtfertigung und Ethik

Zwischen philosophischen Entwürfen einer Verantwortungsethik und der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre besteht eine grundlegende Affinität, insofern auch die Rechtfertigungslehre das Sein des Menschen relational, d.h. konstitutiv in Bezügen, seine konkrete Lebenssituation als eine forensische bestimmt. Im Anschluss an Luther charakterisiert Gerhard Ebeling die Struktur menschlichen Seins als „coram-Relation“ (Ebeling 1982, 348ff). Zusammengesetzt aus „con“ und „os“ meint das lateinische „coram“ die Relation der Nähe, d.h. die Situation der Kommunikation, die durch das Gesicht, die Person eines Menschen bestimmt ist. Der Mensch existiert „von Angesicht zu Angesicht“ (vgl. Ex 33,11; Dtn 34,10). Das gilt nicht nur für das Zusammensein mit dem Mitmenschen, sondern auch für das Gottesverhältnis des Menschen. Die Rede vom Angesicht Gottes ist für die biblische Überlieferung ganz wesentlich (Gen 3,8; Ps 51,13; I Kor 13,13 u.ö.).

Ein theologischer Begriff der Verantwortung lässt sich freilich nicht schon dadurch gewinnen, dass an einen vorgängigen philosophischen Verantwortungsbegriff der Anschluss gesucht wird; auch dann nicht, wenn dieser eine theologische Vorgeschichte haben sollte. Gegenüber einem philosophischen Verständnis moralischer Verantwortung hat eine theologische Ethik durchaus eigene Gesichtspunkte geltend zu machen.

Schon im vorigen Abschnitt trat das verantwortungsethische Grundproblem auf, welche Verantwortungsinstanz der ethische Verantwortungsbegriff im-

pliziert, mit welchem Recht die jeweils vorausgesetzte Rechtfertigungsinstanz vom ethischen Subjekt Rechenschaft fordert und aus welchen Gründen sie überhaupt anzuerkennen ist. Angesichts der Frage, ob und wie die Menschheit überleben kann, erscheint es fraglich, ob das individuelle Gewissen eine zureichende Instanz globaler Verantwortung ist. Fraglich ist aber auch, ob der Verweis auf den Lebensanspruch künftiger Generationen genügt, oder ob nicht vielmehr deren Rechte von einer dritten Instanz eingeklagt werden müssen. Hans Jonas' Forderung nach Anerkennung eines Heiligen, ohne dieses unbedingt mit dem Gott der biblischen Tradition gleichzusetzen, verdeutlicht das Problem, vermag es aber nicht wirklich zu lösen. Auch im ethisch in Anspruch genommenen Lebensbegriff liegt zumeist eine kryptische Theologie verborgen, die bewusst zu machen und kritisch zu diskutieren ist.

Theologische Ethik begreift den Menschen als Geschöpf Gottes. Sie verweist explizit auf Gott den Schöpfer, der als solcher das Recht hat, für den Umgang mit seiner Schöpfung, d.h. mit den Mitgeschöpfen des ethischen Subjekts, Rechenschaft zu fordern. Er stellt dem Handlungssubjekt retrospektiv wie vorausschauend die Frage: „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4,9), und zwar gerade im Namen derer, die ihre eigene Stimme nicht mehr oder noch nicht erheben können. Zugleich aber thematisiert die Rede vom Schöpfer das uns allen und unserem Handeln immer schon zuvorkommende, aus diesem nicht abzuleitende Gute. Gewiss wird die theologische Begründung einer Ethik strittig bleiben. Doch ist zu fragen, ob nicht jede Ethik bewusst oder unbewusst von transmoralischen Voraussetzungen abhängt, d.h. von letzten Gewissheiten, ohne welche Leben und Handeln nicht möglich sind, die aber unserem Tun und Lassen immer schon vorausliegen.

Von daher ist auch zu fragen, ob der Horizont der Zukunft verantwortungsethisch hinreichend erfasst wird, wenn er im Sinne des Lebensrechtes künftiger Generationen oder vage als Horizont der Weltgeschichte beschrieben wird. Für die Präzisierung des Zukunftsbegriffs in der verantwortungsethischen Debatte könnte es hilfreich sein, zwischen der planbaren Zukunft im Sinne des *futurum* und der alles Dasein und Handeln ermöglichenden Zukunft im Sinne des eschatologischen *adventus* zu unterscheiden (Brunner 1953, 26ff; Rich 1954, 4ff). So wird das verantwortungsbewusste Planen und Handeln von Totalitätsansprüchen entlastet und auf ein realistisches, menschengerechtes Maß reduziert. In jedem Fall wirft das Postulat einer Verantwortungsethik nicht nur das Problem des Gottesgedankens, sondern auch dasjenige der Eschatologie auf.

Der Beitrag der Theologie zur Begründung einer Verantwortungsethik erschöpft sich freilich nicht darin, dass vage von der menschlichen Verantwortung für die Schöpfung gesprochen und das Postulat einer Schöpfungsethik aufgestellt wird. Inzwischen liegt eine Reihe schöpfungsethischer Entwürfe vor. Katholische Konzepte modifizieren zumeist einen naturrechtlichen Ansatz. Es gibt aber auch katholische wie evangelische Versuche, den Gedanken

der Schöpfung und ihrer Bewahrung auf dem Wege einer theologischen Ästhetik zu begründen (Bayer 1990; Schoberth 1994). Evangelische Ansätze begründen die menschliche Verantwortung für den Fortbestand der Schöpfung teilweise eschatologisch. Hierbei besteht die Gefahr, das umweltethische Engagement apokalyptisch aufzuladen. Demgegenüber argumentieren andere Ansätze weisheitstheologisch. Weisheitliches Denken soll es ermöglichen, zwischen einer dezidiert christlichen Position, jüdischem Denken und anderen religiösen Traditionen eine Verbindung herzustellen, ist doch die Weisheit ein kulturübergreifendes Phänomen. Allerdings besteht bei einem solchen Ansatz die Gefahr, dass spezifische Inhalte des christlichen Schöpfungsglaubens, besser gesagt: des *Schöpferglaubens*, eingeebnet werden (vgl. Körtner 1997).

Sein theologisches Profil gewinnt der Gedanke einer globalen Schöpfungsverantwortung erst, wenn das eigentümliche Verhältnis bedacht wird, das nach christlichem Verständnis zwischen dem Begriff der Verantwortung und demjenigen der Rechtfertigung besteht. Theologisch betrachtet liegt der Rechenschaftspflicht des ethischen Subjekts nämlich die Rechtfertigung, d.h. aber die Gerechtsprechung des Sünders durch den gnädigen Gott voraus. Die Rechtfertigung des Sünders bedeutet aber auch, dass dieser sich auf neue Weise als Geschöpf Gottes versteht. Das Ziel der Rechtfertigung ist ein neues Verständnis der menschlichen Geschöpflichkeit. Indem das gestörte Verhältnis zu Gott wiederhergestellt wird, gewinnt der Mensch auch ein neues Verhältnis zur Natur, die ihm nun als Schöpfung aufgeht. Darin besteht der schöpfungstheologische Sinn der Aussage des Paulus in II Kor 5,17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung.“ Die rechtfertigungstheologische Konsequenz aus diesem Sachverhalt hat vor allem M. Luther, wie schon erwähnt wurde, in seiner Erklärung zum 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses gezogen. Der Glaube an den Schöpfer wird in diesem Text als Bekenntnis zur eigenen Geschöpflichkeit formuliert, das Handeln des Schöpfers an seinem Geschöpf als Weise seiner bedingungslosen, unverdienten Gnade, d.h. als Zeichen der Rechtfertigung des Sünders.

Das philosophische Argument, wonach personale Anerkennung bzw. Achtung der Grund von Moral ist, hat seine theologische Pointe darin, dass aller zwischenmenschlichen Anerkennung das Anerkanntsein der Person – und zwar auch derjenigen, welche eigentlich das Recht auf Anerkennung schuldhaft verwirkt hat – durch Gott vorausliegt. Hieraus folgt, dass die Würde der Person und ihre Freiheit *unbedingt* zu achten sind. Wenn das Daseinsrecht des Einzelnen theologisch verstanden in der Rechtfertigung des Gottlosen gegründet, kann es zwischenmenschlich nicht an moralische Bedingungen geknüpft werden. Vielmehr ist umgekehrt alle Moral an seiner Achtung zu bemessen.

Der die Ethik transzendierende Zuspruch der Sündenvergebung wirkt wiederum auf die Ethik zurück, insofern nämlich die Anerkenntnis der Schuldhaftigkeit und der Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz zur Absage an

jeden ethischen Rigorismus führt, der letztlich wiederum nur eine Gestalt sündiger Selbstbehauptung wäre. Anschaulich wird dies im Gleichnis des matthäischen Christus vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24ff) und in seiner Aufforderung, den anderen nicht zu verurteilen (Mt 7,1–5; Lk 6,37–42), ihm vielmehr siebenundsiebzigmal zu vergeben (Mt 18,22; vgl. Mt 18,23–35).

An dieser Stelle besteht übrigens ein Unterscheid zwischen einer an der Rechtfertigungslehre orientierten Ethik und dem von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel vertretenen Konzept der Diskursethik. Die Idee des herrschaftsfreien Dialogs unterstellt, dass es möglich sei, solange über ein ethisches Problem zu diskutieren, bis sich ein allgemein einsichtiger, vernünftiger Konsens über die Verfahrensregeln der Urteilsbildung wie über die anstehende Problemlösung erzielen lässt. Faktisch aber muss das Bemühen um einen solchen Konsens in vielen Fällen scheitern, und zwar nicht nur deshalb, weil Entscheidungen unter einem zeitlichen Druck stehen, welcher die Verwirklichung des Ideals vereitelt, sondern auch, weil egoistische Interessen aufeinanderprallen und der Wille zur Selbstbehauptung allemal stärker ist als der Wille zum herrschaftsfreien Dialog. Mag das Bemühen um einen frei und vernünftig erzielten Konsens noch so aufrichtig sein, so bleibt doch die Sünde des Selbstbehauptungswillens virulent. Theologisch gesprochen ist der Kompromiss also nicht nur die angemessene Weise, „mit unaufhebbarer Verschiedenheit umzugehen“ (Rendtorff 1982, 127), sondern auch, die eigene wie die fremde Schuld der Vergebung Gottes anheim zu stellen.

Als an der Rechtfertigungslehre gewonnener Begriff transzendiert der Begriff der Verantwortung freilich deren ethischen Sinn. Er bezieht sich nicht allein auf die Zurechenbarkeit von Handlungen, sondern meint zugleich ein Sich-Überantworten im Sinne der Hingabe an Gott. Solches Sich-Überantworten führt nicht zur *Selbstlosigkeit*, wohl aber zur *Selbstvergessenheit*, in der wir von unserer permanenten Selbstsorge und Selbstbezüglichkeit befreit werden. Ein grundlegendes Problem heutiger Sozialethik besteht darin, dass die herkömmliche Annahme, nach welcher die Person das organisierende Zentrum allen menschlichen Handelns ist, durch die Vergesellschaftung menschlichen Handelns in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft zunehmend außer Kraft gesetzt wird. Droht an diesem Sachverhalt jedes Konzept von Ethik als Theorie einer personal zentrierten Lebensführung zu scheitern, so lässt sich gegenläufig eine Tendenz zur Wiederkehr des totgesagten Subjekts als sozialem Konstrukt beobachten. Die am Arbeitsmarkt geforderte hohe räumliche, zeitliche und funktionale Mobilität verleiht dem Individualismus eine neue ökonomische Basis. Dies bedeutet freilich auch, dass die persönliche Biographie eines Menschen immer mehr „das Doppelgesicht einer institutionenabhängigen Individuallage“ annimmt (Beck 1990, 60). Die Frage ist nun aber, ob sich Personalität nur *institutionenabhängig* oder auch *institutionentranszendent* wiedergewinnen lässt. Nur dann lässt sich Moral begründen.

Die Möglichkeit einer institutionentranszendenten Wiedergewinnung des ethischen Subjektes ist nun das Thema der Theologie, genauer gesagt der Soteriologie. Theologische Erkenntnistheorie ist eine soteriologische Erkenntnistheorie und zugleich eine Theorie der Freiheit, ohne die es keine Verantwortung geben kann. Die anthropologische Einsicht des Neuen Testaments besagt nicht einfach, dass der Mensch immer schon wesenhaft auf Gott bezogen ist und einzig kraft seiner Gottesrelation zur moralfähigen Person wird. Der reale Mensch ist nach biblischer Auffassung vielmehr immer ein solcher, der seine endliche Freiheit verfehlt hat und nicht aus eigener Kraft wiedergewinnen kann, sondern zur Freiheit, die seine Bestimmung ist, aller erst befreit werden muss (vgl. Gal 5,1). *Von der Wiedergewinnung endlicher Freiheit und damit der moralfähigen Subjektivität handelt namentlich die paulinische Rechtfertigungslehre.* Ihre Pointe besteht nicht etwa darin, eine vorgängige Struktur von Subjektivität religiös zu interpretieren, sondern darin, dass die konkret angesprochene Person im Rechtfertigungsgeschehen als einem Sprachgeschehen neu konstituiert wird: „Ist jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf“ (II Kor 5,17). Grundsätzlich kann das mögliche Subjekt von Verantwortung nur sein, wer sich zur Verantwortung gerufen weiß. Genau dies aber ereignet sich im Geschehen der Rechtfertigung des Sünders, weil mit dem Freispruch von der Sünde gerade nicht die Entlastung von Verantwortung, sondern gerade der Ruf zu bewusster Verantwortungsübernahme verbunden ist. Die christliche Rechtfertigungslehre verweist damit auf eine Möglichkeit, wie das ethische Einzelsubjekt von Verantwortung, welches durch die fortschreitende Vergesellschaftung unseres Handelns zu entschwinden droht, neu konstituiert werden kann.

7.3 Freiheit, Liebe und Verantwortung

Christliches Ethos, so wurde weiter oben ausgeführt, besteht im Kern darin, aus Liebe zu handeln, welche das Phänomen des Ethischen und seine Konflikte transzendiert. Der Begriff des Transmoralischen ist von Paul Tillich verwendet worden, um ein Gewissen zu bezeichnen, „das nicht aus Gehorsam gegenüber einem moralischen Gesetz urteilt, sondern auf Grund der Partizipation an einer Wirklichkeit, die den Bereich moralischer Gebote transzendiert. Ein transmoralisches Gewissen verleugnet nicht den moralischen Bereich, aber es wird durch die unerträglichen Spannungen in der Sphäre des Gesetzes darüber hinausgetrieben“ (Tillich 1965, 66). Was aber das Gewissen über das Gesetz hinausstreibt, ist nach biblischem Zeugnis die Liebe, die das Gesetz als Struktur verantwortlichen Lebens zwar nicht verachtet, jedoch über dem Gesetz steht und sich zu ihm in Freiheit verhält. Wir können hinzufügen, dass das Selbst- und Weltverständnis des Menschen, seine Weise, sein In-der-Welt-sein zu verstehen, sein Handeln in hohem Maße bestimmt, ohne doch selbst das Resultat moralischer Reflexion zu sein. Transmoralisch sind

die letzten Gewissheiten, ohne welche Leben und Handeln nicht möglich sind, die aber unserem Tun und Lassen immer schon vorausliegen.

Dass gerade die Liebe in diesem Sinne keine Norm, sondern eine transmoralische Orientierung unseres Handelns ist, verdeutlicht Johannes Fischer am einem Beispiel, das von dem Philosophen Theodoor van Willigenburg stammt (Fischer 2002b, 87). Ein Mann, der von mehreren Personen, die sich in einem brennenden Haus befinden, nur eine retten kann, entscheidet sich, ohne zu zögern, für seine Frau. Er handelt in diesem Augenblick spontan aus Liebe. Im Nachhinein wird er seine Liebe als Motiv bzw. als Rechtfertigungsgrund für seine Handlungsweise anführen können. Sein Handeln ist aber nicht das Resultat einer kasuistischen Ableitung von einer allgemeinen moralischen Norm auf den konkreten Fall. Würde er sich zunächst die Frage stellen, warum er gerade seine Frau und nicht einen anderen der im brennenden Haus befindlichen Menschen retten soll, und würde er diese Frage aufgrund einer allgemeinen Regel beantworten: „Weil es moralisch geboten ist, in einer solchen Situation die Person vorzuziehen, der man in Liebe verbunden ist“, dann würde er seine Frau zwar aufgrund einer am „Wert“ der Liebe orientierten moralischen Erwägung retten, jedoch nicht aus Liebe.

„Wer in der Liebe bleibt“ (I Joh 4,16b), entkommt damit jedoch nicht jedem ethischen Konflikt. Wie sollte sich z.B. der Mann entscheiden, wenn sich nicht nur seine Frau, sondern auch ihr gemeinsames Kind in dem brennenden Haus befände? Liebe ist zwar eine grundlegende Orientierung für unser Handeln, jedoch kein hinreichendes Kriterium in Konfliktlagen. Man kann auch aus Liebe oder aus Mitleid das Falsche tun oder sich sogar zu unmoralischen Handlungsweisen verleiten lassen.

Der ethische Konflikt zeigt sich aber nun in zweifacher Gestalt: einerseits als Konflikt zwischen Interessen und Handlungsalternativen, andererseits als Konflikt divergierender Ansätze von Ethik. Der Sache nach kann ein ethischer Konflikt zum einen in der Fragwürdigkeit gesellschaftlich anerkannter Normen bestehen, zum anderen in der Kollision von Normen und Pflichten, die als ethisch hinreichend begründet gelten. Ethische Konflikte brechen ferner auf, wenn ein Sachproblem als solches von den betroffenen Personen und Kollektiven unterschiedlich bestimmt und bewertet wird. Gerade die heutigen Konflikte, bei denen es um die Risikoabschätzung neuer Technologien geht, etwa der Kernenergie oder der Gentechnologie, sind zunächst gar nicht ethischer, sondern erkenntnistheoretischer Art.

Es kennzeichnet nun aber viele Konflikte der modernen Gesellschaft, dass sich Erkenntnistheorie und Ethik wechselseitig beeinflussen. Spätestens dann, wenn aus einer Sachanalyse praktische oder auch politische Schlüsse zu ziehen sind, wird das erkenntnistheoretische zum ethischen Problem. Erkenntnistheorie und Ethik lassen sich auch deshalb so schwer voneinander trennen, weil im heutigen Forschungsbetrieb die Unterscheidung von theoretischer Grundlagenforschung und praktischer Anwendungsforschung weitgehend aufgehoben ist. Das theoretische Wissen ist immer schon Handlungs-

wissen, das Experiment verändert bereits die Wirklichkeit und das theoretische Wissen lässt sich, wie im Fall der Gentechnologie, nur durch Experimente gewinnen, in denen Grundfragen des Menschseins und der Ethik zur Entscheidung stehen bzw. bereits vorentschieden werden, bevor hierüber der ethische Diskurs geführt werden kann.

Dass Konflikte als ethische wahrgenommen werden, setzt das Entstehen von Verantwortungsbewusstsein und somit eine ethische Erkenntnistheorie voraus (Körtner 1999, 65ff). Ein Verantwortungsbewusstsein kann freilich nur dort entstehen, wo sich Menschen als Individuum zugleich selbst verantwortlich wissen. Erst dann werden Interessensgegensätze als echte ethische Konflikte begriffen.

Eine theologische Ethik schließt also eine ethische Theorie der Wahrnehmung ein (vgl. Körtner 1999, 76f). Der Begriff der Wahrnehmung ist, wie schon früher gesagt wurde, ethisch in seinem doppelten Wortsinn zu bedenken: Nur wenn einzelne sich entschließen, moralische Verantwortung zu übernehmen, wird diese überhaupt als zu realisierende Möglichkeit neu entdeckt und wahrgenommen. Die Wahrnehmung von Verantwortung im Sinne ihrer Übernahme setzt ihre Wahrnehmung im Sinne ihres Erkennens voraus. Beispielhaft lässt sich dieser Zusammenhang am Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter erkennen (Lk 10,25–37). Die Moral, die Jesus aus der Beispielgeschichte zieht: „Gehe hin und tue desgleichen!“ (V.37), ist als Anleitung zu einer entsprechenden Aufmerksamkeit und somit Schulung der ethischen Wahrnehmungsfähigkeit zu verstehen. Insofern besteht ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Ethik und Ästhetik, die bei S. Kierkegaard zu Unrecht einseitig in Opposition zueinander gesetzt werden. Die Beispiel-erzählung vom barmherzigen Samariter macht aber auch auf den Zusammenhang von Wahrnehmen und Verstehen aufmerksam. Die Frage des Schriftgelehrten in Lk 10, wer denn sein Nächster sei, zeigt nämlich, dass jede sogenannte angewandte Ethik auf *hermeneutische Kompetenz* angewiesen ist. Theologische Ethik kann so als eine deskriptiv-hermeneutische Ethik verstanden werden, die – durchaus im Sinne R. Bultmanns – im Wechselspiel von Glauben und Verstehen ihr besonderes Profil hat.

Während eine allgemeine Ethik fragt, worin das Tun des Guten besteht, gibt der christliche Glaube eine spezifische Antwort auf die Frage, warum wir faktisch oftmals nicht tun, was wir als richtig und gut erkennen. Seine Antwort lautet hierauf einerseits, dass der Mensch Sünder ist, der sich seiner Bestimmung als verantwortlichem Handlungssubjekt in einer letztlich widersinnigen Weise verweigert, andererseits, dass ihm seine Sünde unverdienterweise vergeben wird. Gerade durch dieses Widerfahrnis, das die paulinische bzw. reformatorische Rechtfertigungslehre beschreibt, wird der konkrete Mensch als verantwortungsfähiges Subjekt neu konstituiert.

Die theologisch berechnete Feststellung, dass kein einziger ethischer Konflikt ethikimmanent zu lösen ist, weil Schuld nicht vermieden, sondern nur von Gott jenseits der Dimension des Ethischen vergeben werden kann, ent-

bindet uns freilich nicht von der Notwendigkeit, die konkreten Konflikte so sachgerecht als möglich zu analysieren und zwischen verschiedenen Handlungsalternativen konkret zu wählen. So berechtigt und notwendig die theologische Kritik an einer soteriologischen Überhöhung von Ethik und menschlichem Handeln ist, so problematisch ist es, wenn theologische Ethik lediglich den ethischen Dauerkonflikt institutionalisiert.

In der Tat steht das Pathos, mit welchem gerade protestantische Ethiker im 20. Jahrhundert vom Ruf in die Entscheidung und ihrer Unbedingtheit gesprochen haben, in der Gefahr, zur inhaltsleeren Geste zu verkommen. Wird zudem der ethische Konflikt als unlösbar dargestellt, führt diese Behauptung in Resignation oder situationsethischen Dezisionismus, d.h. zum Prinzip der unableitbaren Einzelentscheidung, welches der Komplexität und Zukunftsdimension heutiger ethischer Konflikte nicht gerecht wird. Sowenig ethische Konflikte durch theologische Appelle entschieden werden können, sowenig ist es zulässig, die ethische Reflexion und die interpersonale Rechenschaft vorschnell durch die Berufung auf den Gewissensnotstand abzubrechen. Eben weil Gott nicht unmittelbar in jeder Konfliktlage zu uns spricht, sind wir auch nach theologischem Verständnis zur mühevollen, intersubjektiven und im Resultat zumeist strittigen ethischen Urteilsbildung verpflichtet.

Theologisch lässt sich die gesellschaftliche Verantwortung von Theologie und Kirche mit den Worten aus Jer 29,7 beschreiben: „Suchet der Stadt Bestes.“ Auch die Theologie befindet sich auf der Suche, weil sie keineswegs im Besitz fertiger Antworten auf die ethischen Fragen unserer Gegenwart ist. Wohl lebt der Glaube aus einer letzten Gewissheit des Heils. Doch darf diese Heilsgewissheit des Glaubens nicht mit der Sicherheit und Eindeutigkeit ethischen Urteilens und moralischer Handlungsanweisungen verwechselt werden. Der Moralisierung des Evangeliums gilt es zu wehren. Gerade um der Heilsbotschaft des Glaubens willen besteht die Aufgabe theologischer Ethik in der pluralistischen Gesellschaft von heute nicht zuletzt darin, vor zuviel Moral und ihren Ambivalenzen zu warnen.

Positiv gewendet kann evangelische Ethik, d.h. eine Ethik in der Perspektive des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben als eine vom Geist der Liebe bestimmte Form der Verantwortungsethik begründet werden. Der Verantwortungsbegriff als solcher kann freilich kein hinreichendes Prinzip evangelischer Ethik sein, weil Liebe, wie schon gezeigt wurde, das Phänomen des Moralischen transzendiert. Theologische Ethik ist vielmehr eine Form der integrativen Ethik (Krämer 1995), welche die Ansätze einer pflichtenethischen und einer strebensethischen Moraltheorie bzw. die Aspekte einer Pflichtenethik, einer Güterlehre und einer Tugendethik spannungsvoll verbindet.

Konkret bedeutet dies, wie die Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung in ihrer bioethischen Argumentationshilfe „Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen“, ausgeführt hat, „dass aus evangelischer Sicht zur ethischen Verantwortung die Sensibilität für die Individualität des Menschen und seine

je besondere Situation gehört. Deshalb steht die evangelische Ethik in einem kritischen Verhältnis zu einer Prinzipienethik, die den einzelnen Menschen ausschließlich nach allgemeinen Regeln behandelt wissen will. Das schließt nicht aus, sondern sehr wohl ein, dass Normen und Regeln auch in der evangelischen Ethik eine wichtige Rolle spielen. Sie tun dies, insoweit sich das, was sie formulieren, im Sinne der Liebe als der christlichen Leitorientierung verstehen lässt. Doch weil Liebe auch an der Bedürftigkeit der Person in ihrer spezifischen Individualität orientiert ist, können solche Normen und Regeln unter dem Vorbehalt stehen, dass es Einzelfälle gibt, die nicht unter sie zu fassen sind und die möglicherweise überhaupt nicht nach Regeln behandelt werden können. [...] Das heißt allerdings nicht, dass die evangelische Ethik sich nun umgekehrt einseitig zum Anwalt des Einzelfalls und der Grenzfälle machte. Einzelfallgerechtigkeit und Grenzfälle gibt es nur, wo es allgemeine Regeln gibt. Daher besteht die ethische Aufgabe zunächst darin zu verstehen, welche Regeln um der Liebe willen, d. h. im Interesse des Schutzes und der Förderung des Anderen auch in seiner Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, Geltung besitzen und Beachtung verdienen. Aber es gehört sodann doch auch dazu, die Grenz- und Einzelfälle wahrzunehmen, die sich nicht unter allgemeine Regeln fassen lassen“ (EKD-Texte 71, 2002, 14f).

Nach evangelischem Verständnis vermittelt der christliche Glaube eine ethische Grundorientierung, aber keine feststehenden materialetischen Handlungsanweisungen. Das kann man sich am Beispiel der Bioethik verdeutlichen. Zwar ist nach biblischem Verständnis Gott allein Herr über Leben und Tod. Aber das Handeln Gottes und dasjenige des Menschen sind kategorial *ebenso* voneinander zu unterscheiden wie aufeinander zu beziehen. Wohl gilt, dass die menschliche Existenz durch eine eigentümliche Grundpassivität gekennzeichnet ist, zu der es gehört, dass wir ohne unser Zutun geboren werden und sterben müssen. Aber das Handeln Gottes und dasjenige des Menschen liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Ihre Unterscheidung fällt nicht mit derjenigen von menschlichem Tun und Unterlassen zusammen. Abgesehen davon, dass diese Unterscheidung keineswegs in allen Fällen einen moralischen Unterschied macht – auch eine Unterlassung kann ethisch bewertet einem Tun gleichkommen, das positiv oder negativ qualifiziert ist –, kann dem Glauben an Gott als Herrn über Leben und Tod sowohl ein energisches Tun als auch ein demütiges Lassen entsprechen. Wohl aber ist neu zu Bewusstsein zu bringen, dass nicht jedes ethisch verantwortete *Lassen* gleichbedeutend mit einem *Unterlassen* ist (Frey 1998, 201). Medizinische Eingriffe können daher dem Bekenntnis zur Verfügungsmacht Gottes ebenso entsprechen wie widersprechen.

Zum Menschsein des wirklichen Menschen gehört nach biblischer Sicht auch die Erfahrung der Schuld und die Angewiesenheit auf Vergebung. Eine christliche Verantwortungsethik macht damit Ernst, dass wir nicht jenseits, sondern diesseits von Gut und Böse leben, nicht vor, sondern nach dem Sündenfall. Christliche Ethik richtet sich an den wirklichen Menschen, d.h. an

den Menschen, der diesseits des Sündenfalls lebt. Zumindest evangelische Ethik rechnet weniger mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgenheit des Guten, welche die ethische Entscheidung im Einzelfall schwer macht (vgl. Bonhoeffer 1998, 218ff). Vor allem aber lässt sie sich von der Gewissheit der Rechtfertigung des Sünders leiten, in welcher der Mut zur Verantwortungsübernahme ihren letzten Grund hat.

LITERATURVERZEICHNIS

EINLEITUNG

1. Dokumente

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel 15.–21. Mai 1989, Bonn 1989.
- Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 5.–12. März 1990. Die Zeit ist da, Genf 1990.
- Die offiziellen Dokumente der Europäisch-Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, hg. im Auftrag der Konferenz der Europäischen Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Genf 1997.
- Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn 1997.
- Erklärung der Bischöfe der COMECE (1997), Eine geistige Brücke der Einigung zwischen den Völkern bauen, Brüssel 1997.
- Schweizer Bischofskonferenz (SBK)/Schweizer Evangelischer Kirchenbund (SEK) (Hg.), Miteinander in die Zukunft, Wort der Kirchen, Bern und Freiburg 2001.
- Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, in: Ökumenisches Form. Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene 23/24 (2000/2001).
- Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, Wien 2003.

2. Zitierte Literatur

- Ash Th.G. (1999), Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa, München.
- Beestermöller G. (1996), Projekt ‚Ökumenische Sozialethik‘. Eine Einführung, in: Beestermöller G. (Hg.), Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart, 7–17.
- Böckenförde E.-W. (1992), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M.
- Furger F. (1997), Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum herausgegeben von Heimbach-Steins M./Lienkamp A./Wiemeyer J., Münster.
- Gabriel I. (2004), Die Sozialkonzeption der russisch-orthodoxen Kirche: ein Beitrag zur christlichen Sozialethik, in: Zbigniew Sarello (Redakcja), Zyc godnie w zmieniajacym sie swiecie. Ksiega pamiatkowa ku czci ks. Prof. dra hab. Jana Pryszmonta, Apostolicum, Zabki, 349–367.
- Gemeinsame Texte – gemeinsame Ethik. Interkonnessionelle Texte in der Diskussions-
Ontologie (2001), in: ZEE 45, Heft 2.

- Hebbleswaithe B. (2000), Art. Sozialethik, in: TRE XXXI, Berlin/New York, 497–527.
- Hengsbach F. (2001), Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in Zeiten der Globalisierung, Darmstadt.
- Heimbach-Steins M./Leinkamp A. (Hg.) (1997), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Berlin.
- Huntington S.P. (1993), The Clash of Civilizations? in: Foreign Affairs 72, 22–49.
- Klose A. (1993), Christliche Soziallehre. Eine ökumenische Herausforderung, Graz.
- Korff W. (1988), Sozialethik, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. IV, Freiburg, 1281–1290.
- Körtner U. (1999), Evangelische Sozialethik, Göttingen.
- Langner A. (1998), Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn.
- Larentzakis G. (1980), Soziallehre und orthodoxe Kirche, in: Klose A./Mantl W./Zsifkovits V. (Hg.), Katholisches Soziallexikon, Innsbruck, 2017–2023.
- Monnet J. (1988), Erinnerungen eines Europäers, Baden-Baden.
- Raiser K. (1997), Herausforderungen und Perspektiven ökumenischer Sozialethik, in: Dahm K.-W. (Hg.), Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, Münster, 147–160.
- Ricoeur P. (1995), Reflections on a new ethos for Europe, in: Philosophy and Social Criticism 21, Nr. 5/6; 3–13.
- Robra M. (1994), Ökumenische Sozialethik, Gütersloh.
- Schlögel H. (2001), Situationsanalyse und Zeitdiagnostik. Zu den gemeinsamen ethischen Texten von EKD und DBK, in: ZEE 45, 86–94.
- Schlögel H. (2004), Wie weit trägt Einheit? Ethische Begriffe im evangelisch-katholischen Dialog, Münster.
- Schöpsdau W. (2004), Wie der Glaube zum Tun kommt. Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen, Göttingen.
- Stierle W./Werner D./Heider M. (Hg.) (1996), Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studententexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996, Rothenburg.
- Tanner K. (1991), Kann es eine ökumenische Einheitsethik geben? in: Felmy C.Ch. u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen, 377–384.
- Uertz R./Thesing J. (2001), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, St. Augustin.

I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)

(Griechische Wörter werden hier nach Beck 1959 geschrieben)

Abkürzungen

BKV	Bibliothek der Kirchenväter, hrsgg. von O. Bardenhewer, K. Weyman, J. Zellinger, Kempten & München.
D.K.	Dialoge Katallages (Διάλογοι Καταλλαγής), Zeitschrift der OAK.
ER	Ecumenical Review
ΘHE	Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία (Enzyklopädie für Religion und Ethik, Athen 1962–1968)
KEK	Konferenz Europäischer Kirchen
KNA	Katholische Nachrichten Agentur
OAK	Orthodoxe Akademie Kretas
OF	Orthodoxes Forum
ÖF	Ökumenisches Forum
ÖKI	Ökumenische Informationen
ÖR	Ökumenische Rundschau
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
WCC	World Council of Churches

1. Dokumente

Textvorlagen (1971) für die künftige Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche (zitiert als Oikonomia I.–IV., deutsche Veröffentlichung und Kommentar, in: Jensen 1986): Oikonomia I: Die göttliche Offenbarung: Die göttliche Offenbarung und die Formen, in denen sie zum Heil der Menschen ihren Ausdruck findet (Jensen 1986, 269–290); Oikonomia II: Teilnahme der Laien: Vollständigere Teilnahme der Laien am gottesdienstlichen und sonstigen Leben der Kirche (Jensen, 291–292); Oikonomia III: Fasten: Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Erfordernisse der heutigen Zeit (Jensen 1986, 293–299); Oikonomia IV: Eehindernisse: Eehindernisse (Jensen 1986, 300–303).

Botschaft 1973: Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und Ganz-Rußland und Heiligen Synods der Russischen-Orthodoxen Kirche an den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, ÖR, 22. Jg. Heft 4 (1973), 530–533.

Erklärung 1973: Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zum fünfundzwanzigjährigen Bestehen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Ökumenische Rundschau, 22. Jg. Heft 4, 1973, 524–529.

- Church's Struggle 1975: The Church's Struggle for Justice and Unity, in: Orthodox Contributions to Nairobi, WCC, Geneva 1975, 25–33 (Übersetzung K. Gabriel).
- Beitrag 1986: Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Durchsetzung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und zur Aufhebung der Rassen- und anderer Diskriminierungen, Griech. Originaltext in: Episkepsis, Jg. 17, Nr 369 (15. Dez. 1986); Deutsch in: Una Sancta 42 (1987), 22 ff. Wir folgen hier dieser Übersetzung mit leichten Änderungen.
- Botschaft 1992: Botschaft der Vorsitzenden der heiligen orthodoxen Kirchen (Phanar, 15. März 1992), übers. von Gr. Larentzakis, in: Ökumenisches Forum 15 (Graz 1992), 324–330.
- Bartholomaios 1994: Die Orthodoxie setzt sich für Einigung Europas ein. Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios an die Vollversammlung des Europäischen Parlaments in Straßburg (19. 4. 1994), in: KNA 7 (17. August 1994), 1–4 (Übersetzung: Erzpriester Radu Constantinos Miron).
- Botschaft 1995: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (Patmos, 26. September 1995), übers. von Athanasios Basdekis, in: Orthodoxes Forum 10 (1996), 99–104.
- Homilia zur Einweihung 1995: Homilia Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei der Einweihung des neuen Konferenzzentrums der Orthodoxen Akademie von Kreta (12. November 1995). Griech. Originaltext in: ΕΚΚΛΗΣΙΑ 1 (1996) 12–17; Übersetzung: OAK.
- Botschaft 2000: Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000), in: Orthodoxes Forum 14 (2000), 79–84.

2. Zitierte Literatur:

- A Call to Civil Society. Why Democracy Needs Moral Truths (1988), A Report to the Nation from the Council of Civil Society, Institute for American Values, New York.
- Anderle O. (1955), Das universalhistorische System A. J. Toynbees, Wien.
- Androustos Chr. (1964), System der Ethik, Thessaloniki (Ἀνδρούτσος Χρήστος, Σύστημα Ἠθικῆς, Θεσσαλονίκη).
- Anhell F. (Hg.) (1991), Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa, Religionspädagogisches Institut, Wien.
- Antoniadis B. (1927), Handbuch der christlichen Ethik, Konstantinopel (Ἀντωνιάδης Βασίλειος, Ἐγχειρίδιον κατὰ Χριστὸν Ἠθικῆς, Κωνσταντινούπολις).
- Antonik V. (1997), Das Verständnis der Wohlfahrt in der Russisch-Orthodoxen Kirche – Tradition und Perspektiven diakonischer Arbeit, in: Strohm Th. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 58–86.
- Archontonis Bartholomaios [jetzt Ökum. Patriarch] (1970), Über die Kodifizierung der heiligen Kanones und der kanonischen Bestimmungen der Orthodoxen Kir-

- che, Thessaloniki (Βαρθολομαῖος Ἀρχοντῶνης, [νῦν Οἰκουμενικός Πατριάρχης], Περὶ τὴν κωδικοποίησιν τῶν ἱερῶν κανόνων καὶ τῶν κανονικῶν διατάξεων ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Θεσσαλονίκη).
- Bardinogiannes B./Kokobli A. (Hg.) (2005), *Deutsche Gefängnisse von Agia 1941–1945*, Chania (Γερμανικὲς Φυλακὲς Ἀγίας 1941–1945, Χανιά).
- Basdekis A. (2001), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M.
- Basileios [Abt im Hl. Kloster Iviron] (2002), *Christi Licht leuchtet allen*, Hl. Iviron-Kloster (Βασίλειος [Γοντικᾶκης], Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι, Ἱ. Μονὴ Ἰβήρων).
- Bauer, W. (1963), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin.
- Beck H.-G. (1959), *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München.
- Benakis L. (1988), *Westeuropäischer Geist und griechische Orthodoxie. Philosophisch-theologische Tendenzen im Übergang von Byzanz zum Neugriechentum*, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), *Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken*, Religionspädagogisches Institut, Wien, 55–56.
- Benz E. (1952), *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg/München.
- Bratsiotis P. (1961), *Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Brüssel.
- Bria I. (1978), *The Liturgy after the Liturgy*, in: *International Review of Mission* LXVII, 265.
- Ciobotea D. (1984), *Jesus Christus, das Leben der Welt*, in *Feier und Bekenntnis von Vancouver. Aus orthodoxer Sicht*, in: *ÖR* 33, 130–141.
- Clapsis E. (ed.) (2004), *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, in: *An Ecumenical Conversation*, WCC-Publications, Geneva.
- Constantelos D.J. (1968), *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick/New Jersey.
- Dyck P. (1990), *A Leap of Faith*, Herald Press, Pennsylvania.
- Deiselle P. (1999), *Philokalia. Die neptische [asketisch-spirituelle] Tradition der Orthodoxie und ihre Ausstrahlung in die Welt* (übersetzt ins Griechische von A. Kostakou-Marini), Athen (Deiselle P., *Φιλοκαλία. Ἡ νηπτική παράδοση τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ ἡ ἀκτινοβολία τῆς στὸν κόσμον (μετάφρ. Ἀ. Κωστάκου-Μαρίνη), Ἀκρίτας, Ἀθήνα*).
- Dokic K.K. (1999), *Die Aufgabe der Serbischen Orthodoxen Kirche heute*, in: *Bischof Evmenios von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M., 319–320.
- Duroselle J. (1990), *L'Europe. Histoire de ses peuples*, Paris.
- Echternach H. (1962), *Kirchenväter, Ketzer und Konzilien*, Göttingen.
- Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.) (1999), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M.
- Felmy, K.Ch./Ouspensky L. u.a. (1968), *Symbolik des orthodoxen Christentums und der kleineren christlichen Kirchen in Ost und West*, Stuttgart.

- Fischer J. (1992), Die Konferenz Europäischer Kirchen in Prag. Bericht des Generalsekretärs, in: ÖF 15, 163–195.
- Fitzgerald K. (1998), Women Deacons in the Orthodox Church, Brookline, Mass.
- Fitzgerald Th. (2002), Enzyclicals, Orthodox, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Geneva.
- Florovsky G. (1989), The Orthodox Contribution to the Ecumenical Movement, in: Ecumenism I, A Doctrinal Approach. Collected works, vol. 13, Vaduz, 160 ff.
- Florovsky G. (1989), Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, München.
- Friesen L. (1991), Mennonite Witness in Middle East. A Missiological Introduction, Elkhart, Indiana.
- Galitis G./Mantzaridis G./Wiertz P. (21988), Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München.
- Global Marshall Plan Initiative (Hg.) (2005), Impulse für eine Welt in Balance, Hamburg.
- Grabar A. (1964), Byzanz. Die byzantinische Kunst des Mittelalters (vom 8. bis zum 15. Jahrhundert), Baden-Baden.
- Gratseas G. (1962), Die Lehre der Heiligen Schrift über die Armut, Athen, (Γρατσεάς Γεώργιος, Ἡ περί πτωχείας διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Ἀθῆναι).
- Harakas S. (1973), Greek Orthodox Ethics and Western Ethics, in: Journal of Ecumenical Studies, Vol. 10, No 4, Philadelphia.
- Harakas S. (1983), Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics, Minneapolis, Minnesota.
- Harakas S. (1999a), Wholeness of Faith and Life, in: Orthodox Christian Ethics, Part One, Patristic Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999b), Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Two, Patristic Church Life Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harakas S. (1999c), Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part Three, Orthodox Social Ethics, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass.
- Harnack A. von (1964), Das Wesen des Christentums, München-Hamburg.
- Hopko Th. (ed.) (1999), Women and the Pristerhood, New York.
- Ierotheos (Vlachos), Metropolit von Naupaktos und Hl. Vlasius (2002), Das Orthodoxe Mönchtum. Ein Leben der Prophetie, des Apostolats und des Martyriums, Levadeia (Ἱεροθέου Βλάχου, Μητροπολίτου Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου, Ὁ Ὀρθόδοξος Μοναχισμός, ὡς προφητική, ἀποστολική καὶ μαρτυρική ζωὴ, Λεβάδεια).
- Ivanov V. (2003), Das Prinzip der Sobornost in der russischen Theologie, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster/Hamburg/London, 99–110.
- Jakobus Metropolit von Melita (1960), Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt. Konferenz Europäischer Kirchen, Nyborg-Dänemark, 6.–9.1.1959, Vorträge und Berichte, Zürich.
- Jensen A. (1986), Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Köln.

- Johannes Paul II. (1990), Rede in Velehrad, in: *L'Osservatore Romano* v. 18. Mai 1990.
- Kaimakis D. (2001), *Der Tempel von Salomon, Thessaloniki (Καϊμάκης Δημήτριος, Ο Ναός του Σολομώντα, Θεσσαλονίκη)*.
- Kallis A. (Hg.) (1989), *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch, Mainz*.
- Kallis A. (1999), *Brennender nicht verbrennender Dornbusch. Reflektionen orthodoxer Theologie, Münster*.
- Kallis A. (2003), *Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen, Münster*.
- Karmiris J. (1953), *Die dogmatischen und symbolischen Dokumente der Orthodoxen Katholischen Kirche, Bd. II, Athen (Καρμύρης Ί., Τά Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας, τ. II, ἐν Ἀθήναις)*.
- Kitzinger E. (1977), *Byzantine Art in the making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art. 3rd–7th century, London*.
- Klinken van, Jaap (1989), *Diakonia. Mutual Helping with Justice and Compassion, Grand Rapids, Michigan*.
- Koch W. (²²2000), *Baustilkunde, Gütersloh*.
- Konstantinidis Chr., *Metropolit von Ephesos (1978), The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom, in: Patelos C. (ed.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva, 220–230*.
- Konstantinidis Chr., *Metropolit von Ephesos (1999), Orthodoxie und orthodoxe Kultur in Europa an der Jahrtausendwende, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 62–77*.
- König F. *Kardinal (2001), Unterwegs mit den Menschen. Vom Wissen zum Glauben, Wien*.
- Koukoura D. (1999), *Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und Theologie, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 286–294*.
- Krätzl H., u.a. (Hg.) (1989), *Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien*.
- Krätzl H. (⁴1999), *Im Sprung gehemmt, Wien 1999*.
- Larentzakis G. (²1980), *Orthodoxe Kirche und Soziallehre, in: Katholisches Soziallexikon, hg. von Klose A./Mantl W./Zsifkovits V., Innsbruck, 2016–2023*.
- Larentzakis G. (²1981), *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, Grazer Theologische Studien I, Graz*.
- Larentzakis G. (1987), *Für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt von heute. Ökumenische und Orthodoxe Aspekte, in: ÖF 10, 33–57*.
- Larentzakis G. (2000a), *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube, Graz*.
- Larentzakis G. (2000b), *Christentum und Politik im neuen Europa. Ein dringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, in: Hell*

- S. (Hg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Innsbruck, 281–320.
- Larentzakis G. (2005), Zukunftsweisende Ökumene. Der neue Papst Benedikt XVI. und orthodoxe Hoffnungen, KNA-ÖKI 17 (26. April 2005), 8 f.
- Limouris G. (Hg.) (1990), Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, WCC, Geneva.
- Lona H.E. (2001), An Diognet, Freiburg i. Br.
- Lossky V./Ouspensky L. (1982), The Meaning of Icons, New York.
- Makrides V.N. (1991), Aspects of Greek Orthodox Fundamentalism, in: OF 1, 49–72.
- Mantzaridis G. (1996), Orthodoxe Theologie und soziales Leben, Thessaloniki (Μαντζαρίδης Γεώργιος, Ὁρθόδοξη Θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωὴ, Θεσσαλονίκη).
- Mantzaridis G. (1998), Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien.
- Matsoukas N. (1999), Orthodoxe Theologie im Kontext einer kulturellen Vielfalt, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 134–146.
- Mazal O. (1981), Byzanz und das Abendland, Graz.
- Metallinos G. (1989), Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität, OF 3, 83–91.
- Metallinos G. (1990), Leben im Leibe Christi. Einführung in die Orthodoxie, Athen 1990.
- Methodius von Olympus, „Gastmahl“ oder „Die Jungfräulichkeit“, in: Areopagita D., Himmlische Hierarchie, BKV, München 1911.
- Meyendorff John (1988), From Byzantium to Russia: Religions and cultural legacy, in: Felmy K.-Ch. u.a. (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland, Göttingen.
- Mitsopoulos N.E. (1973), Die Synergie als Syn-Energie, Athen (Μητσόπουλος Νικόλαος, Ἡ συνέργεια ὡς συν-ἐνέργεια, Ἀθήνα).
- Moltmann J. (1983), Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft, ÖF 6.
- Müller-Armack, A. (1959), Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart.
- Müller Klaus, (1998), Am Sabbat partizipieren. Diakonie als gemeinsame Dimension von Judentum und Christentum, in: Götzelmann A./Herrmann V./Stein J. (Hg.), Diakonie der Versöhnung, Festschrift für Theodor Stuttgart, 41–59.
- Nikolaidis A. (2002), Die soziale Dynamik der Feste, Athen (Νικολαΐδης Ἀπόστολος, Ἡ κοινωνικὴ δυναμικὴ τῶν ἐορτῶν, Ἀθήνα).
- Nikolaou Th. (2003), Zur Synodalität der Kirche. Kirchengeschichtliche Betrachtungen, in: Wenz G. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung, Münster, 43–62.
- Nissiotis N. (1962), Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche, in: Visser't Hooft W.A. (Hg.), Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart, 543–553.

- Nissiotis N. (1973), Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit, in: Nelson R./Pannenberg W. (Hg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt a.M., 201–211.
- Obolensky D. (1974), The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453, London.
- Ostrogorsky G. (1957), History of the Byzantine State, New Brunswick, N. J.
- Panagopoulos Th. (1991), Die Religionsfreiheit in Griechenland, in: OF 1, 73–79.
- Pannenberg W. (1988), Systematische Theologie Bd. 1, Göttingen.
- Papaderos A.K. (1970), Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos (Diss. Mainz 1962), Meisenheim am Glan.
- Papaderos A.K. (1971), Orthodoxe Akademie Kretas. Die Stiftung und ihre Ziele, in: Orthodoxe Akademie Kretas (Hg.), Dialoge der Verantwortung, Gonia Kissamos-Chania, 66–87 (Παπαδερός Α.Κ., Η Ορθόδοξος Ακαδημία Κρήτης. Το Ίδρυμα και οι σκοποί του, εν: ΔΙΑΛΟΓΟΙ ΕΥΘΥΝΗΣ Ι. Α', Εκδόσεις Ορθοδόξου Ακαδημίας Κρήτης, Γωνιά Κισάμου Χανίων, 66–87).
- Papaderos A.K. (1975), Orthodoxy and Economy. A Dialogue with Alfred Müller-Armack, in: Social Compass (International Review of Socio-Religious Studies, XXII, 1975/1), 33–66.
- Papaderos A.K. (1978a), Die Liturgische Diakonie, Otterbach.
- Papaderos A.K. (1980), Sozio-kulturelle Aspekte der EG-Erweiterung. Griechenland als Vermittler, Chania.
- Papaderos A.K. (1981), Die „Pferdebremse“ vor Gericht. Zum Streit um das „politische“ Engagement des ÖRK, in: ÖR 4, 408–425.
- Papaderos A.K. (1983a), Skizzen aus dem Leben kretischer Priester, in: Sonnenberg J. (Hg.), Wenn Theologie praktisch wird..., Stuttgart, 230–245.
- Papaderos A.K. (1983b), Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflektionen über Rezeption. in: Una Sancta 3, 207–216.
- Papaderos A.K. (1983c), Orthodoxe Akademie von Kreta, in: Ökumenelexikon, Frankfurt a.M., 32 f.
- Papaderos A.K. (1985), Jesus Christus – Herr der einen Welt und der einen Kirche. Reflexionen zu Kol. 1, 15–23, in: ÖF 8, 131–149.
- Papaderos A.K. (1989), An der Metamorphosis Europas mitwirken, in: Krätzl H. u.a. (Hg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Religionspädagogisches Institut, Wien, 9 f.
- Papaderos A.K. (1991a), Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes in der „säkularen“ Welt, in: OF 1, 31–48.
- Papaderos A.K. (1991b), Erneuerung im Sinne des göttlichen Heilsplans, Diakonia 1, 5–11.
- Papaderos A.K. (1991c), Face to Face. Literature and Art in the Renewal of the Church's Mission. A Project of the Orthodox Academy of Crete, International Review of Mission, Vol. LXXX, No 317, Jan. 1991, WCC, Geneva.

- Papaderos (1993a), Chairman's Report. More precisely a plea for ecumenical defiance!, Conference of European Churches – Minutes of the Meeting of the Central Committee, Geneva.
- Papaderos, A.K. (1993b), Ökumenische Hoffnungen für Europa an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: ÖF 1, 33–47.
- Papaderos A.K. (1995), Europa aus griechisch-orthodoxer Sicht, in: ΚΑΙΡΟΣ, Θεολογική Σχολή - Τμήμα Θεολογίας, Θεσσαλονίκη, 607–639.
- Papaderos A.K. (1997a), Wie immer geredet wurde, so haben wir auch zu reden!, hg. vom Pastoralamt der Erzdiözese Wien, 1997.
- Papaderos A.K. (1997b), Diakonisch-soziale Aspekte des griechisch-orthodoxen Verständnisses vom Menschen, von der Welt und der Geschichte, in: Strohm T. (Hg.), Diakonie in Europa, Heidelberg, 112–139.
- Papaderos A.K. (1999), Erinnerungen für die Zukunft, in: Gurney R. (Hg.), 40 Jahre KEK, Genf, 74–79.
- Papaderos A.K. (2000), Biblische und theologische Grundlagen der Caritas, in: Lazewski W./Pompey H./Skorowski H. (Hg.), Caritas Christi urget nos. Caritas in Europa im 3. Jahrtausend, Warszawa, 101–108.
- Papaderos A.K. (2002), Orthodoxe Hymnographie zum 1. September, dem Tag des Gebetes und der Feier für die Bewahrung der Schöpfung, in: ÖR 4, 438–449.
- Papaderos A. K. (2004), Von Angesicht zu Angesicht. Andersartigkeit und Gesellschaft, in: Theologie und Welt im Dialog. Band zu Ehren von Prof. Georgios Mantzaridis, Thessaloniki, 445–460 (Παπαδερός Α.Κ., Πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Ἐτερότητα καὶ κοινωνία. Στὸ συλλογικὸ ἔργο: Θεολογία καὶ κόσμος σὲ διάλογο. Τιμητικὸς Τόμος στὸν Καθηγητὴ Γεώργιο Ἰ. Μαντζαριδῆ, Ἐκδόσεις "Π. Πουρνάρα", Θεσσαλονίκη, 445–460).
- Papadopoulos S. (1999), Orthodoxie und Hellenismus. Weg auf das dritte Jahrtausend hin, Athen (Παπαδόπουλος Στυλ., Ὁρθοδοξία καὶ Ἑλληνισμός. Πορεία στὴν τρίτη χιλιετία, Παρουσία, Ἀθήνα).
- Papapetrou K.E. (1969), Die Offenbarung Gottes und die Kenntnis von ihm, Athen (Παπαπέτρου Κωνστ. Ε., Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνώσις αὐτοῦ, Ἀθήνα).
- Patelos C. (Hg.), The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Geneva.
- Peachey U. (1988), The Role of the Church in Society, Carol Stream, Illinois.
- Petrou I. (1994), Der Beitrag der christlichen Kirchen zur Gestaltung des neuen Europas aus orthodoxer Sicht, ÖF 17, 47–56.
- Petrou I. (1999), Tradition und Inkulturation in der zweiten Moderne, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), Die Orthodoxe Kirche, Frankfurt a.M., 122–133.
- Pheidias V. (1977), Die Institution der Pentarchie der Patriarchate, Athen (Φειδᾶς Βλάσιος, Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Ἀθήνα, Νέα Σιών, τεύχος Α' [Ἰαν.-Ἰούνιος], ἔκδοσις Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Παναγίου Τάφου, ἐν Ἱεροσολύμοις).
- Pheidias V. (1994), Kirchengeschichte, Band B', Athen (Φειδᾶς Βλασίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, τ.Β', Ἀθήνα).

- Pheidias V. (1997), Byzanz. Leben–Institutionen–Gesellschaft–Bildung–Kunst, Athen (Φειδᾶς Βλάσιος, Βυζάντιο. Βίος-θεσμοί-κοινωνία-παιδεία-τέχνη, Ἀθήναι).
- Prokopiou G.A. (1981), Die kosmologische Symbolik in der Architektur der byzantinischen Kirche, Athen (Προκοπίου Γ.Α., Ὁ κοσμολογικός συμβολισμός στην ἀρχιτεκτονική τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ, Ἀθήναι).
- Raiser K. (2002), Ökumene, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, WCC Geneva.
- Ratzinger J. (1968), Einführung in das Christentum, München.
- Rauch A./Imhof P. (1983), Die Eucharistie der einen Kirche, Regensburg.
- Savramis D. (1963), Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen „außerweltlichen“ Askese, in: König R. u.a. (Hg.), Max Weber zum Gedächtnis, Sonderheft 7 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- Savramis D. (1987), Sozialethik III, orth. Sicht, Ökumene Lexikon, Frankfurt a.M., 1124–1126.
- Schmemmann A. (1974), Aus der Freiheit leben. Ein Glaubensbuch für orthodoxe Christen, Olten.
- Schröder G. (1989), Athanasia, Das orthodoxe Verständnis der Diakonie, in: Thöle R. (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen.
- Slack K. (Hg.) (1988), Hope in the Desert. The Churches' United Response to Human Need, 1944–1984, WCC, Geneva.
- Staikos M., Metropolit (2000a), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, Wien.
- Staikos M., Metropolit (2000b), Die Eine Kirche und die vielen Kirchen. Wo ist die Grenze der Pluralität?, in: ÖF 25, 111–114.
- Starck Ch. (2003), Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche 2000, in: Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 42, Berlin, 821–835.
- Stollberg D. (1987), Pastoraltheologie I, evang. Sicht, in: Ökumene-Lexikon, Lembeck-Knecht, Frankfurt a.M., 930.
- Stratmann F.M. (1958), Die Heiligen in der Versuchung der Macht, Frankfurt a.M.
- Theodorou A. (1956), Die Lehre von der Theosis bei den griechischen Kirchenvätern bis zu Johannes Damaskenos, Athen (Θεοδώρου Ἀνδρέας, Ἡ περί θεώσεως διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκοῦ, Ἀθήναι).
- Theodorou A. (1973), Die Lehre über die Wiederherstellung bei Eirinaios, Athen (Θεοδώρου Ἀνδρέας, Ἡ περί ἀνακεφαλαιώσεως διδασκαλία τοῦ Εἰρηναίου, ἐν Ἀθήναις).
- Theodorou E. (1954), Die „Ordination“ oder die „Handauflegung“ der Diakonissen, Athen (Θεοδώρου Εὐάγγ., Ἡ «χειροτονία» ἢ «χειροθεσία» τῶν διακονισσῶν, Ἀθήναι).
- Theodorou E. (1966), The Ministry of Diaconesses in the Greek Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies 4: The Diaconess, Geneva.
- Theodorou E. (1967), Philanthropie, Athen (Θεοδώρου Εὐάγγ., Φιλανθρωπία, ΘΗΕ 11 1037–1056).

- Theodorou E. (1968), *Liturgische Zeit*, Athen (Θεοδώρου Εύαγ., Χρόνος λειτουργικός, ΘΗΕ 12, 383–384).
- Theodorou E. (2003), Grundaspekte der Ästhetik unter dem christlich-orthodoxen Blickwinkel, in: ΘΕΟΛΟΓΙΑ 74/2, Athen.
- Thöle R. (Hg.) (1989), *Zugänge zur Orthodoxie*, Göttingen.
- Toynbee A. J. (1933), *A Study of History I*, London.
- Troeltsch E. (1994), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Tübingen.
- Tsetsis G. (1999), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M., 167–176.
- Vaporis, N.M. (2000), *Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman Period 1437–1860*, New York.
- Vletsis A., (2003), Der Bischof als Typos oder Topos Christi? Bischofsamt zwischen Liturgie und Verwaltung, in: Wenz G. (Hg.), *Ekklesiologie und Kirchenverfassung*, Münster, 79–98.
- Weber M. (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Yannaras Chr. (1979), Der Heilige Geist als befreiende Kraft, in: *Einheit im Geist–Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 18.–25. Oktober, Kreta, Frankfurt a.M.*, 129–140.
- Yannoulatos A., Erzbischof von Albanien (1999), Orthodoxe Mission. Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft, in: Evmenios Bischof von Lefka/Basdekis A./Thon N. (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche*, Frankfurt a.M., 167–176.
- Zander L.A. (1953), Was kann die Orthodoxe Kirche der Ökumene geben?, in: ÖR 3, 72–80.
- Zizioulas J. (2001), Eucharist, bishop, church: the unity of the Church in the divine Eucharist and the bishop during the first three centuries, Brookline.
- Zizioulas J., Metropolit von Pergamos (2003), *Hellenismus und Christentum. Die Begegnung der beiden Welten*, Athen. (Ζηζιούλας Ἰωάννης, Μητροπολίτης Περγάμου, Ἑλληνισμός καί Χριστιανισμός. Ἡ συνάντηση τῶν δύο κόσμων, Ἀποστολική Διακονία, Αθήνα).

GRUNDZÜGE UND POSITIONEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

(I. GABRIEL)

1. Dokumente (einschließlich der verwendeten Abkürzungen):

Die weltkirchlichen Dokumente werden zitiert nach: Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Bornheim⁸1992. Folgende Abkürzungen werden im Text verwendet:

RN:	Rerum novarum (1891)
QA:	Quadragesimo anno (1931)
MM:	Mater et magistra (1961)
OA:	Octogesima adveniens (1971)
IM:	De iustitia in mundo (1971)
LE:	Laborem exercens (1981)
CA:	Centesimus annus (1991).

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband 12–14, Freiburg 1967.

Folgende Abkürzungen werden im Text verwendet:

LG:	<i>Lumen gentium</i> – Dogmatische Konstitution über die Kirche (1964).
DV:	<i>Dei Verbum</i> – Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, (1965).
GS:	<i>Gaudium et spes</i> – Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt (1965).
DH:	<i>Dignitatis humanis</i> – Erklärung über die Religionsfreiheit (1965).
NA:	<i>Nostra aetate</i> – Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (1965).
UR:	<i>Unitatis redintegratio</i> – Dekret über den Ökumenismus (1964).
OT:	<i>Optatam totius</i> – Dekret über die Ausbildung der Priester (1965).
AA:	<i>Apostolicam actuositatem</i> – Dekret über das Apostolat der Laien (1965).

Johannes Paul II. (RH 1979), *Redemptor hominis*, Bonn.

Johannes Paul II. (DM 1980), *Dives in misericordia*. Über das göttliche Erbarmen, Graz 1981.

Economic justice for all (1987), deutsch: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft – Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs u.a., Frankfurt a.M.

Die Kirche Lateinamerikas: Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla (1968/1979) (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn.

Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV 1987), *Friede in Gerechtigkeit* hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989.

Österreichischer Sozialhirtenbrief (1990), Wien.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (DSW 1997). Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der E-

- vangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Gerechter Friede (2000) hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Miteinander in die Zukunft (2001). Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, Wort der Kirchen. Adliswil.
- Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas (2003). Erklärung der Bischofskonferenzen der tschechischen Republik und der Republik Österreich, Wien.
- Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖSW 2003), Wien, www.sozialwort.at
- Solidarität ist die Seele der Europäischen Union (COMECE 2004). Erklärung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) vom 24.4.2004
- Pontifical Council for Justice and Peace (Compendium 2004), Compendium of the Social Doctrine of the Church, Vatican City.

2. Literatur:

- Alberigo G./Wittstadt K. (Hg.) (1997–2004), Geschichte des zweiten Vatikanischen Konzils, bisher 4 Bände, Mainz.
- Antoncich A./Munarriz J.M. (1986), Die Soziallehre der Kirche. Die Kirche – Sakrament der Befreiung, Düsseldorf.
- Anzenbacher A. (1998), Christliche Sozialethik, Paderborn.
- Arendt H. (1985), Vita activa. Vom tätigen Leben, München.
- Aristoteles (1969), Nikomachische Ethik, (Reclam TB 8586) Stuttgart.
- Aristoteles (⁴1981), Politik, München.
- Aubert R. (1985), Die katholische Kirche und die Revolution/Die katholische Kirche und die restauratio, in: Jedin H. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1: Die Kirche in der Gegenwart, Zwischen Revolution und Restauration, Freiburg, 3–310.
- Balasundaram F.J. (1993/1994), The Prophetic Voices of Asia (I/II), Colombo.
- Bardy G. (1988), Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten (1949), Freiburg.
- Baruzzi A. (1993), Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit, Darmstadt.
- Bauman Z. (1999), Freiheit und Sicherheit. Die unvollendete Geschichte einer stürmischen Beziehung, in: Anselm E. u.a. (Hg.), Die neue Ordnung des Politischen. Die Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a.M., 23–34.
- Bayertz K. (1993), Autonomie und Biologie, in: ders. (Hg.), Evolution und Ethik, Stuttgart, 327–360.
- Beck U. (1997), Was ist Globalisierung? München.
- Becker W. (1995), Christliche Parteien, in: Staatslexikon 1, Freiburg, 1127–1136.
- Berger P.L. (1981), Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (1969), Frankfurt a.M.

- Berthouzoz R./Papini R. (Hg.) (1995) *Ethique, économie et développement. L'enseignement des évêques des cinq continents (1891–1991)*, Fribourg.
- Berthouzoz R. u.a. (Hg.) (1997), *Economie et développement. Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891–1991)*, Fribourg.
- Boff C./Pixley J. (1987), *Die Option für die Armen. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit*, Düsseldorf.
- Böckenförde E.W. (1976), *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a.M., 42–64.
- Bormann F.-J. (1999), *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin (MPhS NF 14)*, Stuttgart.
- Brunkhorst H. (2002), *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt a.M.
- Caspersz P. (1998), *The Future of The Theology of Liberation. If it has a Future*, in: Schrijver G. de, *Liberation Theologies on shifting grounds. A Clash of socio-economic and cultural paradigms*, Leuven, 176–199.
- Chenu M.D. (1965), *Les signes des temps*, in: NRT^h 97, 29–39.
- Chenu M.D. (1991), *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit (1977)*, Luzern.
- Congar Y. (1967), *Kommentar zu Gaudium et spes*: in: LThK 14, Freiburg, 397–422.
- Congar Y. (1972), *Erneuerung des Geistes und Reform der Institution*, in: Conc 8, 171–177.
- Congar Y. (1982), *Der Heilige Geist*, Freiburg.
- Crüsemann F. (1983), *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München.
- Dahrendorf R. (1992), *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart.
- Da Silva Gorgulho G. (1995), *Biblische Hermeneutik*, in: Ellacuria I., Sobrino J. (Hg.) (1995), *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Luzern, 155–187.
- Dassmann E. (Bd I: 2000, Bd. II,1: 1996, Bd. II,2: 1999), *Kirchengeschichte*, Stuttgart.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford.
- De Lubac H. (1970), *Glauben aus der Liebe. Catholicisme, Einsiedeln*.
- Derrida J. (1999), *Le siècle et le pardon*, in: *Le Monde des Débats*, N. 9, Decembre 1999.
- Dorr D. (1992), *Option for the Poor. A Hundred Years of Catholic Social Teaching*, Maryknoll.
- Ellacuria I./Sobrino J. (1995), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern.
- Fisch A. (2001), *Option für die Armen konkret: Zur sozioethischen Kompetenz der Kirche in Deutschland*, Münster.

- Freudenschuss-Reichl I. (2005), *Zukunftsfähig leben. Spiritualität und Praxis der Nachhaltigkeit*, Wien.
- Fromm E. (1960), *Fear of freedom*, Routledge, London.
- Fromm E. (1992), *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Hamburg.
- Furger F. (1991), *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung*, Stuttgart.
- Gabriel I. (1993), *Kirche und Kultur. Überlegungen zum Thema Inkulturation*, in: Freistetter W./Weiler R. (Hg.), *Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen*, Berlin, 127–144.
- Gabriel I. (1999), *Einige Überlegungen zum Thema Kultur*, in: Bsteh P. (Hg.), *Welt in Bewegung – Welt in Begegnung. Festschrift 40 Jahre Afro-Asiatisches Institut in Wien*, Wien, 37–49.
- Gabriel I. (2001), *Erinnerung und Versöhnung. Zur politischen Renaissance eines theologischen Konzepts*, in: Gabriel I./Schnabl Ch./Zulehner P. (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern, 25–47.
- Gabriel I. (2002), *Demokratie in Zeiten der Globalisierung*, in: Virt G. (Hg.), *Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg, 115–129.
- Gabriel I. (2004a), *Moral in Zeiten der Globalisierung: Zwischen Säkularität und Religion*, in: Elm R. (Hg.), *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung*, Dortmund, 47–64.
- Gabriel I. (2004b), *Humanität und Heiligkeit. Spiritualität und Ethik als „Zeichen der Zeit“ und als Anfrage an die christlichen Kirchen*, in: Zulehner P.M. (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern, 95–106.
- Gabriel I. (2004c), *Geschlechterrollen und -positionen in Gesellschaft und Kirche*, in: Pribyl H./Renöckl H. (Hg.), *Was macht Europa zukunftsfähig? Sozialethische Perspektiven*, Würzburg, 179–186.
- Gabriel K. (1995), *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg.
- Gabriel K. (1996), *Christentum im Umbruch zur „Post“-Moderne*, in: Kochanek H. (Hg.), *Religion und Glaube in der Postmoderne*, Nettetal, 39–60.
- Gabriel K. (2000), *Das Subsidiaritätsprinzip in „Quadragesimo anno“*. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre, in: Rauscher A. (Hg.), *Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft*, Köln, 13–34.
- Geremek B. (1988), *Geschichte der Armut. Elend und Barmherzigkeit in Europa*, München.
- Giddens A. (2001), *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt a.M.
- Glatz-Schmallegger M. (2004), *Kirchliche Präsenz in der Zivilgesellschaft: Empirisch untersucht und sozialethik reflektiert anhand des Feldes der politischen Armutbekämpfung in Österreich*, Dissertation, Wien.
- Glatzel N./Pompey H. (Hg.) (1991), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*, Freiburg.
- Goethe J.W.v. (o.J.), *Gesammelte Werke in acht Bänden*, Bd. 1, Gütersloh o.J.
- Greshake G. (1997), *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg.
- Gruppe von Lissabon (Hg.) (1995), *Die Grenzen des Wettbewerbs*, München.

- Gray J. (2002) Die falsche Verheißung. Der globale Kapitalismus und seine Folgen, Frankfurt a.M.
- Große-Kracht (1997), Kirche in ziviler Gesellschaft, Paderborn.
- Gutierrez G. (1971), Theologie der Befreiung, Düsseldorf.
- Gutierrez G. (1986), Theologie der Befreiung: StZ 204 , 829–833.
- Habermas J. (1985), Dialektik der Rationalisierung, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt a.M.
- Habermas J. (1991), Erläuterungen zur Diskursethik, in: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M.
- Habermas J. (1992), Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M.
- Habermas J. (1994), Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: J.B. Metz (Hg.), Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf, 51–64.
- Habermas J. (2001), Glaube und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: FAZ, 15. 10. 2001, 9.
- Hadot P. (2002), Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit, Frankfurt a.M.
- Hamann G. (1964), Arm und Reich in der Urkirche, Paderborn.
- Häring B. (1999), Moraltheologie für das Dritte Jahrtausend, Graz.
- Hauff V. (Hg.) (1987), Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Eggenkamp.
- Heimbach-Steins M. (2001), Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz.
- Heimbach-Steins M. (2004), Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, in: dies. (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Regensburg, 83–112.
- Heimbach-Steins M. (2005), Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag. Korrektive christliche Ethik, in: Lob-Hüdepohl A. (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg, 95–118.
- Hellemans St. (2000), Is there a future for Catholic Social Teaching after the Waning of Ultramontane Mass Catholicism?, in: Boswell J.S./McHugh F.P./Verstraeten J. (Hg.), Catholic social thought – twilight or renaissance? Leuven, 13–34.
- Hengsbach F./Emunds B./Möhring-Hesse M. (1993), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf.
- Hilpert K. (1995), Familie als Zelle der Gesellschaft. Bedeutung und Funktion eines Topos der katholischen Soziallehre, in: Angel H.-G./Reiter J./Wirtz H.G. (Hg.), Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart, Trier, 357–371.
- Hilpert K. (1997), Caritas und Sozialethik. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens, Paderborn.
- Hilpert K. (2001), Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg.
- Hobsbawm E. (1997), Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München.

- Höffe O. (1979), Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus, in: ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a.M., 120–159.
- Höffe O. (1986), Der Mensch ist als Person das Subjekt der Arbeit. Philosophische Überlegungen zur Enzyklika *Laborem Exercens*, in: Höver G. (Hg.), Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., Mainz, 47–73.
- Höhn H.J. (1996), Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik, in: Heimbach-Steins M./Lienkamp A./Wiemeyer J. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik, Freiburg, 135–151.
- Hollenbach D. (2002), *Common good and Christian ethics*, Cambridge University Press.
- Honnefelder L. (1990), Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: Heimbach-Steins M. (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster, 1–27.
- Honneth A. (Hg.) (1994), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M.
- Hoppe Th. (2002), Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht, Stuttgart.
- Hünemann P. (1993), Kirche – Praxis – Institution, in: Hünemann P./Scannone J. (Hg.), Lateinamerika und die Katholische Soziallehre, Teil I, Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre, Mainz, 87–142.
- Hünemann P. (1996), Die Sozialgestalt von Kirche. Gedanken zu einem dogmatischen und zugleich interdisziplinären Arbeitsfeld, in: Heimbach-Steins M. u.a. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik, Freiburg, 243–259.
- Hünemann P. (1997), Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit, in: Fuchs G./Lienkamp A. (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster, 123–143.
- Hünemann P. (2001), Katholizismus in Europa, in: Bulletin ET 12, 179–190.
- Jonas H. (1984), Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.
- Kasper W. (1987a), Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz, 149–167.
- Kasper W. (1987b), Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders., Theologie und Kirche, 290–299.
- Kasper W. (1987c), Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf, in: HerKorr 41, 232–236.
- Kaufmann F.X. (1993), Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas, in: Hünemann P. (Hg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, Freiburg, 11–41.

- Kaufmann F.X. (1997), Was hält die Gesellschaft heute zusammen?, in: Meyer H.J. (Hg.), Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft, Münster, 45–60.
- Köhler O. (1985), Der Weltplan Leos XIII: Ziele und Methoden, in: Jedin H. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/2. Die Kirche in der Gegenwart. Zwischen Anpassung und Widerstand (1878–1914), Freiburg, 3–27.
- Körtner U. (1994), Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen.
- Körtner U. (1999), Evangelische Sozialethik (UTB 2107), Göttingen.
- Korff W. (1981), Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?, in: Conc 17, 831–836.
- Korff W. (1985), Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München, 95–118.
- Korff W. (1988), Sozialethik, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft IV, Freiburg, 1281–1290.
- Korff W. (1999), Die Rolle der Technik, in: ders. u.a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik I, Gütersloh, 99–119.
- Kräzl H. (1999), Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Wien.
- Ladriere J. (1993), Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaften – ein schwieriges Gelände für die Theologie, in: Hünermann P. (Hg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, Freiburg, 42–62.
- Langner A. (1998), Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn.
- Lesch W./Bondolfi A. (Hg.) (1995), Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen.
- Lob-Hüdepohl A. (Hg.) (2005), Ethik im Konflikt der Überzeugungen (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg.
- Lewis C.S. (2000), Mere Christianity (1952), San Francisco.
- Locke J. (1977), Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a.M.
- Löwith K. (1953), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Zürich.
- Lohfink G. (1982), Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg.
- Lohfink G. (1998), Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg.
- Losinger A. (1989), „Iusta autonomia“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn.
- Luik J.C. (1998), Humanism, in: Craig E. (Hg.) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 4, Routledge, London, 528–532.
- Maritain J. (1938), Die Zukunft der Christenheit (Humanisme integral), Einsiedeln.
- McIntyre, A. (1995), Der Verlust der Tugend, Frankfurt a.M.
- Merklein H. (1978), Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg.

- Merks K.W. (1990), Naturrecht als Personenrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin, in: Heimbach-Steins M. (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster, 28–46.
- Messner J. (⁸1984), Naturrecht, Berlin.
- Metz J.B. (1968), Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Conc 4, 403–411.
- Metz J.B. (1977), Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz.
- Metz J.B. (1994), Gotteskrise, Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders. (Hg.), Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf, 76–92.
- Metz J.B. (2000), Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: ders. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg, 9–20.
- Midgley M. (1985), Evolution As a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears. London.
- Milbank J. (1990), Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason, Oxford.
- Mollat M. (1984), Die Armen im Mittelalter, München.
- Moltmann J. (1995), Die Zukunft der Befreiungstheologie, in: Orientierung 59, 207–210.
- Müller G.L. (Hg.) (³2000), Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Bericht der internationalen theologischen Kommission, Freiburg.
- Murray C.J. (1988), Is it Basket Weaving? The Question of Christianity and Human Values (1960), in: ders., We hold these truths. Catholic Reflexions on the American Proposition, Kansas, 175–196.
- Nagl L. (2003), Einleitung, in: ders. (Hg.), Religion und Religionskritik, Ouldenburg, 7–47.
- Nell-Breuning O.v. (1968), Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – Hilfreicher Beistand, Freiburg.
- Nell-Breuning O.v. (1972), Wie sozial ist die Kirche? Düsseldorf.
- Nell-Breuning O.v. (³1983), Soziallehre der Kirche. Erläuterungen lehramtlicher Dokumente, Wien.
- Neuhold L. (2000/01), Das ökumenische Sozialwort – Antwort auf soziale Fragen?, in: ÖF 23/24, 189–206.
- Nietzsche F. (1988), Zur Genealogie der Moral, in: Colli G./Montinari M. (Hg.), Band 5 der kritischen Studienausgabe, München.
- Nothelle-Wildfeuer U. (1991), „Duplex ordo cognitionis“. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn.
- Nussbaum M. (1999), Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz, in: dies., Gerechtigkeit oder Das Gute Leben, Gender Studies, Frankfurt a.M., 227–264.
- Osborn E. (1976), Ethical Patterns in Early Christian Thought, Cambridge.

- Oesterreicher J. (1967), Vorgeschichte und Textgeschichte der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: LThK 13, Freiburg, 406–478.
- Otto E. (1994), Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart.
- Pesch O.H. (1979), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Eine theologische Besinnung, in: ders. (Hg.), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht, Freiburg, 15–39.
- Pesch O.H. (2001), Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg.
- Pottmeyer H.J. (1986), Die Würde des Menschen in der christlichen Anthropologie der Antrittszyklika Johannes Pauls II, in.: Höver G. u.a. (Hg.), Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., Mainz, 29–44.
- Prüller-Jagenteufel G.M. (1998), Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente, Wien.
- Rahner K. (1958), Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg.
- Rahner K. (1967a), Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln, 613–637.
- Rahner K. (1967b), Das neue Bild der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln, 329–354.
- Rahner K. (1970), Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln, 569–590.
- Rahner K. (1971), Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Zur Theologie der Zukunft, Schriften zur Theologie V, Zürich, 115–136.
- Rahner K. (1972), Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg.
- Rahner K. (1979), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit, in: Pesch O.H. (Hg.), Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht, Freiburg, 50–76.
- Rahner K. (1986), Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, hg. v. H. Vorgrimler, München.
- Ratzinger J. (1964), Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Bismarck K.v./Dirks W. (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart, 24–30.
- Ratzinger J. (1968), Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK 14, Freiburg, 313–354.
- Ratzinger J. (1967), Kirche, in: LThK 6, 173–183.
- Rawls J. (1971), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Reese-Schäfer W. (1997), Grenzgötter der Moral, Frankfurt a.M.
- Report of the Commission on Global Governance (1995), Our Global Neighbourhood, Oxford University Press, 47 (deutsche Ausgabe: Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.), Nachbarn in einer Welt: der Bericht der Kommission für Weltordnungspolitik, Bonn).
- Richter H.E. (1998), Lernziel Solidarität zur Jahrtausendwende, Linz.

- Ricoeur P. (1990), *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*, Tübingen.
- Ricoeur P. (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, Paderborn.
- Rorty R. (1997), *Kontingenz, Ironie und Sozidarität*, Frankfurt a.M.
- Ruse M. (1993), *Ethik der Evolution*, in: Bayertz K., *Evolution und Ethik*, Stuttgart, 153–167.
- Schlier H. (1956), *Der Staat nach dem Neuen Testament*, in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg, 193–211.
- Schnabl Ch. (2005), *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*, Fribourg.
- Schockenhoff E. (1987), *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz.
- Schockenhoff E. (1990), *Das umstrittene Gewissen*, Mainz.
- Schockenhoff E. (1996), *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz.
- Schrage W. (1982), *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen.
- Seckler M. (1990), *Toleranz, Wahrheit und Humanität*, in: Vogt H.J. (Hg.), *Kirche in der Zeit. W. Kasper zur Bischofsweihe*, München, 126–149.
- Sievernich M. (1993), *Soziale Sünde und soziale Bekehrung*, in: ThQ 36, 30–44.
- Sievernich M. (2001), *Politik und Theologie aus der Sicht der Anderen. Befreiungstheologie im Wandel*, in: Gabriel I./Schnabl Ch./Zulehner P. (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern, 125–147.
- Spaemann R. (1973), *Christliche Religion und Ethik*, in: PhJ 80, 282–291.
- Splett J. (1974), *Schuld*, in: *Handwörterbuch der Philosophie III*, München, 1277–1288.
- Stegmann J. (1994), *Subsidiarität in der Kirche. Anmerkungen zu einem gravissimum principium der katholischen Soziallehre*, in: Geerlings W./Seckler M. (Hg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für H.J. Pottmeyer*, Freiburg, 361–371.
- Steinfeld P. (1994), *The Failed Encounter: the Catholic Church and Liberalism in the 19th Century*, in: Douglass R.B./Hollenbach D. (Hg.), *Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge, 19–44.
- Stierle W./Werner D./Heider M. (Hg.) (1996), *Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialetik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studentexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996*, Rothenburg.
- Stiglitz J. (2002), *Der Schatten der Globalisierung*, Berlin.
- Stiglitz J. (2003), *Die Roaring Nineties*, Berlin.
- Taylor Ch. (1988), *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M.
- Taylor Ch. (1994), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.
- Taylor Ch. (1999), *A Catholic Modernity*, New York.
- Taylor Ch. (2003), *Die immanente Gegenauflärung. Christentum und Moral*, in: Nagl L. (Hg.), *Religion und Religionskritik*, Ouldenburg, 61–85.

- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, vollständige deutsch-lateinische Ausgabe, 36 Bände, Regensburg/Heidelberg/Köln 1933–1961.
- Thönissen W. (1988), *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, Mainz.
- Tischner J. (1993), *Glaube in düsteren Zeiten*, in: Hünermann P. (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Freiburg, 111–127.
- United Nations Development Programme (UNDP) (Hg.) (2003), *Bericht über die menschliche Entwicklung. Die Millenniums-Entwicklungsziele: Ein Pakt zwischen Nationen zur Beseitigung menschlicher Armut*, Bonn.
- Utz A.F. (1953), *Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II 57–79*, Bd. 18 der deutsch-lateinischen Thomasausgabe, Heidelberg, 490–527.
- Utz A.F./Groner J.F. (1954), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. I–III*, Freiburg.
- Valadier P. (1987), *L'eglise en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris.
- Valadier P. (1996), *Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse*, in: Hünermann P. (Hg.), *Gott – Fremder in unserem Haus. Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg, 15–29.
- Van Dieren W. (Hg.) (1995), *Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht: Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt*, Basel.
- Wallraff H.J. (1965), *Die katholische Soziallehre. Ein Gefüge von offenen Sätzen*, in: Achinger H. u.a. (Hg.), *Normen der Gesellschaft: Festgabe für O.v. Nell-Breuning SJ zum 75. Geburtstag*, Mannheim, 27–48.
- Walzer M. (1985), *Exodus und Revolution*, Frankfurt a.M.
- Walzer M. (1993), *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt a.M.
- Walzer M. (1996), *Lokale Kritik – Globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Berlin.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen.
- Weil S. (1949), *L'Enracinement*, Ed. Gallimard, Paris.
- Westermann C. (1974), *Genesis, 1. Teilband: Genesis 1–11*, Neunkirchen-Vluyn.
- Wiedenhofer S. (1995a), *Politische Theologie vor neuen Aufgaben. Das Verhältnis von Religion und Politik und die gegenwärtigen Globalisierungstendenzen*, in: *Communio* 4, 338–349.
- Wiedenhofer S. (1995b), *Ekklesiologie*, in: Schneider Th./Hilberath B.J. (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* 2, Düsseldorf, 47–154.
- Wieland G. (1989), *Secundum naturam vivere. Über den Wandel des Verhältnisses von Natur und Sittlichkeit*, in: Vogt H.J. (Hg.), *Kirche in der Zeit*. Walter Kasper zur Bischofsweihe, München, 108–125.
- Wilson E. O. (1975), *Sociobiology*, Harvard (Abridged Version).
- Wojtyła K. (1979), *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*, Freiburg.
- Wuthe P. (2002), *Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa. Die Politik des Heiligen Stuhls in der KSZE/OSZE*, Stuttgart.
- Zsifkovits V. (1980), *Gemeinwohl*, in: *Katholisches Soziallexikon*, hg. von Klose A./Mantl W./Zsifkovits V., Innsbruck, 854–862.
- Zsifkovits V. (1997), *Die Kirche, eine Demokratie eigener Art?*, Münster.

- Zulehner P.M. (²1991), Pastoraltheologie 1, Fundamentalpastoral, Düsseldorf.
 Zulehner P.M. u.a. (1996), Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck.

III. GRUNDZÜGE UND TRADITIONEN EVANGELISCHER SOZIALETHIK

(U. H. J. KÖRTNER)

- Anselm R./Körtner U. (Hg.) (2003), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen.
- Arens E. (1998), Kirchlicher Kommunitarismus, ThRev 94, Sp. 487–500
- Barth K. (1938), Rechtfertigung und Recht (ThSt.B 1), Zollikon.
- Barth K. (1956), Evangelium und Gesetz (TEH.NF 50), München.
- Barth K. (1946), Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt.B 20), Zollikon.
- Barth K. (³1980), Einführung in die evangelische Theologie, Gütersloh.
- Barth K. (³1984), Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt.B 104), Zürich.
- Bayer O. (²1990), Schöpfung als Anrede, Tübingen.
- Bayer O. (1995), Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen.
- Bayertz K. (1995), Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung, in: ders., (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem?, Darmstadt, 3–71.
- Beck U./Beck-Gernsheim E. (1990), Das ganz normale Chaos der Liebe (stw 1725), Frankfurt a.M.
- Berger P.L. (1980), Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Böckenförde E.-W. (1991), Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M., 92–114.
- Böckle F./Böckenförde E.-W. (Hg.) (1973), Naturrecht in der Kritik, Mainz.
- Bonhoeffer D. (⁸1975), Ethik, hg. v. E. Bethge, München.
- Bonhoeffer D. (²1998), Ethik, hg. v. I. Tödt, H.-E. Tödt, E. Feil u. Cl. Green (DBW 6), Gütersloh.
- Bonhoeffer D. (¹²1981), Nachfolge. Mit einem Nachwort von E. Bethge, München.
- Brakelmann G. (²1964), Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Witten/Ruhr.
- Brakelmann G./Jähnichen T. (Hg.) (1994), Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh.
- Brunner E. (1953), Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich.
- Brunner E. (³1981), Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung, Zürich.
- Brunner E. (⁴1978), Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich.

- Dahm K.-W. (Hg.) (1997), Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft (Entwürfe 4), Münster.
- Denkschriften der EKD (²1981 ff), Gütersloh.
- Deresch W. (1972), Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte, Hamburg.
- Ebeling G. (1975), Kriterien kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen, in: ders., Wort und Glaube III, Tübingen, 611–634.
- Ebeling G. (²1982), Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen.
- Evangelisches Staatslexikon (³1987), hg. v. R. Herzog u.a., 2 Bde., Stuttgart.
- Evangelisches Soziallexikon (2001), Neuausgabe, hg. v. M. Honecker u.a., Stuttgart.
- Fahlbusch E. (1979), Kirchenkunde der Gegenwart (ThW 9), Stuttgart.
- Fast H. (Hg.) (1962), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus 4), Bremen.
- Finkielkraut A. (1989): Die Niederlage des Denkens, Reinbek.
- Fischer J (1995), Theologische Ethik und Christologie, in: ZThK 92, 481–516.
- Fischer J. (1997), Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart.
- Fischer J. (2002a), Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Fischer J. (2002b), Medizin- und bioethische Perspektiven. Beiträge zur Urteilsbildung im Bereich von Medizin und Biologie, Zürich.
- Frey Chr. (1990), Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn.
- Frey Chr. (²1994), Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarb. v. M. Hoffmann, Gütersloh.
- Frey Chr. (1998), Was können und dürfen Menschen tun? Überlegungen aufgrund eines christlichen Menschenbildes, in: ders., Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik, Göttingen, 197–210.
- Goertz H.-J. (Hg.) (1971), Die Mennoniten (Die Kirchen der Welt 8), Stuttgart.
- Goertz H.-J (2002), Das schwierige Erbe der Mennoniten. Reden, Aufsätze, Reden und ein Interview. Im Auftrag des Mennonitischen Geschichtsvereins hg. v. M. Kobelt-Groch u. Chr. Wiebe, Leipzig.
- Harleß G.Chr.A. v. (⁷1875), Christliche Ethik, Gütersloh.
- Hauerwas S. (1995), Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik, hg. u. eingel. v. R. Hütter, Neukirchen-Vluyn.
- Hermes E. (1991), Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen.
- Honecker M. (1982/1983), Tendenzen und Themen der Ethik, in: ThR 47, 1–72; ThR 48, 349–382.
- Honecker M. (1990), Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York.
- Honecker M. (1991), Zur ethischen Diskussion der 80er Jahre, in: ThR 56, 54–97.
- Honecker M. (1995), Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York.
- Honecker M. (1998), Themen und Tendenzen der Ethik, in: ThR 63, 74–133.

- Honecker M. (1999), Von der Dreiständelehre zur Bereichsethik. Zu den Grundlagen der Sozialethik, in: ZEE 43, 262–276.
- Honecker M. (2003), Ethik und Sozialethik, in: ThR 68, 151–199.
- Huber W. (1973), Kirche und Öffentlichkeit (FBESG 28), Stuttgart.
- Huber W. (1998), Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh.
- Hüffmeier W. (Hg.) (1997), Evangelische Texte zur ethischen Urteilsbildung (Leuenerberger Texte 3), Frankfurt a.M.
- Hüffmeier W. (Hg.) (1999), Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeindepädagogische Zugänge (Leuenerberger Texte 5), Frankfurt a.M.
- Hüffmeier W. (Hg.) (2002), Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zur einem schwierigen Verhältnis, Frankfurt a.M.
- Hütter R. (1993), Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart (Evangelium und Ethik 1), Neukirchen-Vluyn.
- Hütter R. (1997), Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie (BEvTh 117), Gütersloh.
- Jähnichen T. (2000), Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Grebing H. (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, Essen, 867–1103.
- Jonas H. (1979), Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M.
- Jüngel E. (³1999), Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen
- Kant I. (1983), Werke in 6 Bd., hg. v. W. Weischedel, Darmstadt.
- Kaufmann F.-X. (1995), Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, in: Bayertz K. (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem? Darmstadt, 72–97.
- Klumbies P.-G. (1998), Diakonie und moderne Lebenswelt. Neutestamentliche Perspektiven, Karlsruhe.
- Körtner U. (1996), Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld.
- Körtner U. (1997), Solange die Erde steht. Schöpfungsglaube in der Risikogesellschaft (Mensch – Natur – Technik 2), Hannover.
- Körtner U. (1999), Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder (UTB 2107), Göttingen.
- Körtner U. (2001a), Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik (SThE 90), Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br.
- Körtner U. (2001b), Tendenzen evangelischer Sozialethik, FZPhTh 48, 38–60.
- Körtner U. (2001c), Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheißung der ökumenischen Bewegung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, KuD 47, 290–307.
- Krämer H. (1995), Integrative Ethik (stw 1204), Frankfurt a.M.
- Kreß H. (1996), Theologische Ethik, in: ders./Daiber K.F. (Hg.), Theologische Ethik – Pastoralsoziologie (Grundkurs Theologie 7), Stuttgart, 9–118.

- Küng H. (1990), Projekt Weltethos, München.
- Lange D. (1992), Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen.
- Løgstrup K.E. (²1968), Die ethische Forderung, Tübingen.
- Løgstrup K.E. (1989), Norm und Spontaneität, Tübingen.
- Luhmann N. (1987), Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie (stw 666), Frankfurt a.M.
- Meckenstock G. (1997), Wirtschaftsethik, Berlin/New York.
- Mildenberger F. (1993), Biblische Dogmatik 3, Stuttgart.
- Müller W.E. (2001), Evangelische Ethik, Darmstadt.
- Nida-Rümelin J. (1996), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart.
- Niebuhr R. (1932), Moral Man and Immoral Society, New York.
- Niebuhr R. (1935), An Interpretation of Christian Ethics, New York.
- Niebuhr R. (1957), Love und Justice, Philadelphia.
- Oettingen A.v. (³1882), Die Moralstatistik und ihre Bedeutung für eine Sozialethik, Erlangen
- Pannenberg W. (1996), Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen.
- Rendtorff T. (1982), Vom ethischen Sinn der Verantwortung, in: Hertz A. u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik 3, Freiburg/Gütersloh, 117–129.
- Rendtorff T. (²1990), Ethik, 2 Bde. (ThW 13), Stuttgart.
- Rich A. (1954), Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, Zürich.
- Rich A. (1984/1990), Wirtschaftsethik, 2 Bde., Gütersloh.
- Ritschl D. (1986), Konzepte. Ökumene, Ethik, Medizin, München.
- Robra M. (1994), Ökumenische Sozialethik, Gütersloh.
- Rohls J. (²1999), Geschichte der Ethik, Tübingen.
- Sauter G. (1999), Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: EvTh 59, 32–48.
- Schenk R. (1999), Eine Ökumene des Einspruchs. Systematische Überlegungen zum heutigen ökumenischen Prozeß aus einer römisch-katholischen Sicht, in: Otte H./Schenk R. (Hg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Royas y Spinola – Molan – Leibniz (Stud. zur Kirchengeschichte Niedersachsens 37), Göttingen, 225–250.
- Schleiermacher F. (²1884), Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der ev. Kirche, hg. v. L. Jonas (SW I/12), Berlin.
- Schleiermacher F. (1983), Christliche Sittenlehre. Einleitung (1826/27), hg. v. H. Peiter, Stuttgart.
- Schoberth W. (1994), Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung, Neukirchen-Vluyn.
- Schöpsdau W. (2004), Wie der Glaube zum Tun kommt. Wege ethische Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen (BensH 102), Göttingen.

- Schrey H.-H. (1973), Einführung in die evangelische Soziallehre, Darmstadt.
- Schweitzer A. (1981ND), Kultur und Ethik (Sonderausgabe), München.
- Slenczka N. (2001), Art. Luthertum, sozialetisch, in: Evangelisches Soziallexikon, Neuausgabe, hg. v. M. Honecker u.a., Stuttgart, 971–983.
- Spiegel Y. (1979), Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialetik, München.
- Stock K. (1995), Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh.
- Strohm Chr. (1996), Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (AKG 65), Berlin/New York.
- Tanner K. (1993), Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart.
- Thielicke H. (³1981ff), Theologische Ethik, 2 Bde. in 4 Teilbden., Tübingen.
- Tillich P. (1965), Das religiöse Fundament moralischen Handelns, in: ders., Schriften zur Ethik und zum Menschenbild (GW III), Stuttgart, 13–83.
- Tillich P. (1969), Liebe, Macht, Gerechtigkeit, in: ders., Sein und Sinn (GW XI), Stuttgart, 143–225.
- Tödt H.-E. (1988), Perspektiven theologischer Ethik, München.
- Tödt H.-E. (1977), Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: ZEE 21, 81–93.
- Trillhaas W. (³1970), Ethik, Berlin.
- Troeltsch E. (1994ND), Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (GS 1) (1912, ³1923 [UTB 1811/1812]), Tübingen.
- Ulrich H.G. (Hg.) (1990), Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben (TB 83), München.
- Weber H. (1970), Theologie – Gesellschaft – Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen.
- Weber M. (⁶1981), Die protestantische Ethik, 2 Bde., hg. v. J. Winckelmann, Gütersloh.
- Wendland H.-D. (²1971), Einführung in die Sozialetik, Berlin.
- Wolf E. (1975), Sozialetik. Theologische Grundfragen, hg. v. Th. Strohm, Göttingen.
- Wünsch G. (1927), Theologische Ethik, Berlin/Leipzig.
- Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) (1957ff), Gütersloh.

OST-WEST

Europäische Perspektiven

Die Zeitschrift für
Mittel- und Osteuropa

→ mit Informationen
aus Politik und Gesellschaft,
Kirchen und Religion

OST-WEST

Europäische Perspektiven

5. Jahrgang 2004, Heft 1

Abrahams streitbare Kinder

Schwerpunkt:
Christentum und Islam
in Europa

Muslimische und christliche Standpunkte

Blick in die Geschichte

Der Islam und der „Westen“
im wechselseitigen Spiegelbild

Zur Situation auf dem Balkan, in der Türkei
und in Russland

Interview mit Philippe Kardinal Barbarin,
Erzbischof von Lyon

**Wissen im
Abonnement**


Zentrum für
deutsche Katholen

 Renovabis

→ erscheint seit Anfang 2000

Die christlichen Kirchen stellen die größten nicht-staatlichen Akteure in Europa dar. Ihre Wertoptionen und deren gesellschaftliche Vermittlung sind ebenso wie ihr karitatives und politisch-soziales Engagement für das Gelingen der europäischen Integrationsprozesse in der Zukunft von zentraler Bedeutung.

Der vorliegende Band stellt nach einer umfassenden Einleitung zum Stand der ökumenischen Sozialethik die orthodoxe, katholische und evangelische Sozialtheorie in ihren Grundzügen dar. Er zeigt Übereinstimmungen, aber auch Differenzen als Basis für zukünftige Diskurse auf und will so den sozial-ethischen Dialog als »Trialog« zwischen den westlichen (evangelisch, katholisch) und östlichen (orthodoxen) Kirchen auf wissenschaftlicher Grundlage vertiefen.

Weil der ökumenische Dialog den Pluralismus der Konfessionen nicht einfach hinter sich lässt, sondern ihn geradezu zur Voraussetzung hat, kann auch eine ökumenische Sozialethik nur multiperspektivisch betrieben werden.

Das Ziel des Bandes ist es, Impulse für eine verstärkte politische und soziale Einmischung der Kirchen in Europa in ökumenischer Verbundenheit zu geben.

Autoren:

Ingeborg Gabriel, geb. 1952

Universitätsprofessorin am Institut für Sozialethik der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien

Alexandros K. Papaderos, geb. 1933

Mitglied verschiedener Kommissionen des Ökumenischen Rates der Kirchen, derzeit Generaldirektor der Orthodoxen Akademie Kretas

Ulrich H.J. Körtner, geb. 1957

Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in Medizin an der Universität Wien

ISBN 3-7867-2568-3



9 783786 725688