

**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 Wertehaushalt 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 widerspiegeln. 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 Theologien (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 (Schlögel 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 sozialetische 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 sozialetischer 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 substanzielle 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 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* sozialemischer 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, sozialemische 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 sozialemischen 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 sozialemischen 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.