

dass diese Fülle konkret realisiert wird. In diesem Sinn 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 gibt einen Überblick über sozialetisch relevante und wirkungsgeschichtlich bedeutsame Grundmotive und –intentionen in den biblischen Texten. Es kann dabei nicht um eine Darstellung exegetischer Einzelergebnisse gehen (vgl. dazu vor allem Otto 1994, Merklein 1978, Schrage 1982). Das Ziel ist es vielmehr, einen Raster für eine an der Bibel orientierte theologische Sozialethik zu erstellen. Nicht behandelt werden die komplexen Fragen einer biblischen Hermeneutik (vgl. dazu u. a. Körtner 1994, Heimbach-Steins 2004).

3.1 Gottebenbildlichkeit und Verantwortung

Die Schöpfungs- und Sündenfallerzählungen in Gen 1–4 enthalten eine Anthropologie und Kosmologie *in nuce*. Sie sind redaktionell den Geschichtserzählungen vorangestellt und vermitteln in Form einer Ouverture die aus dieser Geschichte gewonnenen allgemein gültigen Einsichten über den Menschen, sein Verhältnis zu Gott und seine Stellung im Universum. Sie zeigen zudem das Spannungsverhältnis zwischen einer Schöpfung, wie sie nach dem Willen und der Verheißung Gottes sein sollte, und der sozialen und kosmischen Realität, wie sie vom Menschen nach dem Sündenfall erfahren wird.

Im Schöpfungsbericht (Gen 1–2) sind zwei Erzählstränge miteinander verwoben. Der jüngere, priesterschriftliche (aus dem 6. Jhdt. v. Chr.) schildert die Schöpfung als Sechstageswerk Gottes, dessen Höhepunkt die Erschaffung des Menschen darstellt. Ihm kommt nach Gen 1, 27f eine besondere Stellung unter den Geschöpfen zu, insofern er *Abbild* Gottes, ihm *ähnlich* ist. Er steht damit in einer besonderen Beziehung zu Gott als jenes Geschöpf, das Gott *entspricht*, d.h. mit dem er und das mit ihm in Gemeinschaft treten kann. Aus dieser Gottebenbildlichkeit werden in der Geschichte der christlichen Anthropologie 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* – meint ursprünglich die auf dem Platz in der Mitte der Stadt aufgestellte Statue des Herrschers, die diesen präsent setzt. In analoger Weise – so die Aussage – *re-präsentiert* jeder Mensch für seine Mitmenschen Gott (Westermann 1974, 209 ff). Er ist gleichsam sein

Denkmal in der Welt. Diese – letztlich unauslotbare – Wahrheit bildet die Grundlage eines universalen christlichen Humanismus. Jedem Menschen kommt, unabhängig von Rasse, Nation, Klasse oder Geschlecht, eine auch durch Schuld nicht auslöschbare Würde zu. Er verdient Achtung und Zuwendung, weil er Gottes Ebenbild ist. Christologisch zugespitzt wird diese Offenbarung von der Präsenz Gottes im Menschen in der Parabel vom Letzten Gericht (Mt 25, 36–45): Im (leidenden) Mitmenschen begegnet uns Christus selbst. Der geringste Bruder (oder die geringste Schwester) wird so zum Sakrament der Gegenwart Gottes (*sacramentum fratris*). Wer ihm zu Hilfe kommt, dient bewusst oder unbewusst Gott und verwirklicht so seine Bestimmung als Mensch. Wer dies nicht tut, verfehlt sie.

Die Gemeinschaft von Mann und Frau (Gen 1, 27) wird dabei zum Urbild menschlicher Sozialität und wechselseitiger Verpflichtung. Gleichheit und Verschiedenheit bedingen einander und werden zur ethischen Aufgabe im Umgang mit dem Anderen als Andersartigen. Der Auftrag „sich die Erde untertan zu machen“ und über sie zu herrschen (Gen 1, 28) ermächtigt und verpflichtet beide Geschlechter zur Mitwirkung am Werk des Schöpfers (Gen 2, 15), das sich durch die Zeit hin fortsetzt. „Herrschen“ ist nicht im Sinne einer Willkürherrschaft zu verstehen. Es geht vielmehr um einen ordnenden und fürsorglichen Umgang mit der Welt, die der Mensch „bebauen und behüten“ soll (Gen 2,15), oder wie es im Buch der Weisheit heißt: er soll sie „in Heiligkeit und Gerechtigkeit (regieren) und Gericht halten soll in rechter Gesinnung“ (Weish 9, 3).

Die Sündenfallerzählungen im Anschluss an die Schöpfungserzählungen bringen die allgemein menschliche Erfahrung zum Ausdruck, dass zwischen der Welt, wie sie ist und wie sie sein sollte, eine tiefe Kluft besteht. Denn faktisch ist die menschliche Beziehung zu Gott durch Angst und Abwehr bestimmt (Gen 3, 8), das Geschlechterverhältnis durch Machtansprüche und Begehrlichkeit korrumpiert (Gen 3, 16) und das Verhältnis des Menschen zur Natur, der er in mühevoller Arbeit seinen Lebensunterhalt abringen muss, gestört (Gen 3, 17). Der Text thematisiert so die negativen kosmischen und sozialen Folgen der Ursünde für die Welt, die in der Ausbeutung der Natur und des Nächsten (vor allem der Frau) bis hin zum Mord bestehen (Gen 4). Gen 1–4 enthält 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.

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 zeigen die 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 Jahwe als ein Gott 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 aller Menschen 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) als Bundesgesetz Israels umfasst sowohl jene Gebote, die die Anerkennung und alleinige Verehrung Jahwes betreffen, als auch jene, die sich auf Leib und Leben des Nächsten beziehen. Die Achtung vor den Eltern, dem Eigentum des Nächsten, seinem Leben und seiner Integrität bilden die Grundlage einer Gesetzgebung, die 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. Es sind dies u. a. die Forderung der Gleichheit vor dem Gesetz (Dtn 16, 19) und die Konzeption eines Gerichtsverfahrens mit einem Zweinstanzenzug (Dtn 17, 8–13), sowie Sozialgesetze, die eine materielle Mindestversorgung auch der ärmsten Bevölkerungsgruppen, der Witwen, Waisen und Fremden, gewährleisten sollen (Dtn 14, 28 f). Das Sabbatgebot ist nicht nur oberstes kultisches Gebot. Insofern es allen, unabhängig von ihrem sozialen Status (auch den Tieren) einen Ruhetag ermöglicht (Dtn 5, 12–15), hat es zugleich eine eminent soziale Bedeutung. Nach der Regelung des Sabbatjahrs sind die Schuldklaven in jedem siebenten Jahr freizulassen (Ex 21, 2–11; Dtn 15, 12–18). Das Jubeljahr sieht einen allgemeinen Schuldenerlass in jedem fünfzigsten Jahr vor (Lev 25, 8–17). Dies soll der Entstehung von Großgrundbesitz und damit extremer sozialer Ungleichheit entgegen wirken. Da Gott als Schöpfer der Herr über Grund und Boden ist, steht ihm das Recht zu, das Land wieder neu zu verteilen (Dtn 10, 14). Diese Regelungen zeigen (auch wenn sie wohl nie durchgeführt wurden), 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). Diese von der Befreiungstheologie wieder entdeckte biblische Perspektive der „Option Gottes für die Armen“ hat in die katholische Sozialethik und Sozialverkündigung seither Eingang gefunden und bildet einen ihrer Grundpfeiler (Fisch 2001).

Das Wissen um die gleiche Würde jedes Menschen vor Gott, hat nicht nur die Gesetzgebung inspiriert, sondern auch das Selbstbewusstsein von Einzelnen

und Gruppen gestärkt und sie dazu ermutigt und befähigt, sich willkürlicher Macht zu widersetzen.⁸ Die Exoduserzählungen waren so durch die Geschichte hindurch motivierendes „Gedächtnis eines prophetischen Widerstands gegen ungerechte Herrschaft“ (Da Silva Gorgulho 1995, 160).

Die *alttestamentlichen Propheten* verurteilen die Ausbeutung der Armen ebenso hart wie den Götzendienst. In ihrer radikalen Kultkritik wenden sie sich gegen eine religiöse Praxis des Gebets und des Fastens, der keine Praxis der Gerechtigkeit entspricht (vgl. Am 4, 4–6; 5, 21–27; Jes 1, 10–17; 58, 1–14; Jer 7, 1–7). Der Kernsatz dieser prophetischen Sozialkritik „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ wurde vom Alten in das Neue Testament übernommen (Hos 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7) und dort zur ethischen 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) bildet den Kern seiner Botschaft, wie sie Lukas in der Programmrede zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu (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).

Jesu ist der von Gott Gesalbte, der 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. Es geht zuerst um die Erlösung von konkreten Übeln, die ihre Wurzel in der Sünde, aber – wie die Wiedergabe des Augenlichts zeigt – auch in der 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). Zwischen Gerechtigkeit und Liebe besteht vielmehr ein Ergänzungsverhältnis: Gerechtigkeit stellt sowohl eine Qualität von Personen als auch von Gesetzen, Regeln und Normen dar. Liebe hingegen bezieht sich ausschließlich auf Personen. Gerechtigkeit fordert ein allgemeines (und daher normierbares) Verhal-

⁸ M. Walzer hat in „Exodus und Revolution“ (1985) gezeigt, wie die Exoduserzählungen in der Geschichte unterdrückte Gruppen zum Widerstand motivierten und in ihnen die Hoffnung auf eine Veränderung ihrer Situation wach hielten.

ten, Liebe hingegen besteht in der Anerkennung des und im Wohlwollen gegenüber dem Anderen als Person. Sie ist nicht normierbar, da sie auf das Individuelle ausgerichtet ist. Eine derartige Unterscheidung zeigt jedoch zugleich, dass das Verhältnis zwischen beiden fließend ist. Ein Gerechtigkeitsverständnis, wonach der Adressat des Rechts oder des Handelns der Schwächere und Machtlosere ist, nähert sich dem an, was Liebe meint. Die Liebe kann so zur treibenden Kraft der Gesetzesbildung werden, auch wenn sie immer einen nicht normierbaren Überschuss enthält. Als „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13, 10) liegt sie 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 den 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 Spannung zwischen Liebe und Gebot ihr Doppelcharakter zeigt: Liebe kann nicht geboten werden, sondern besteht in der freien Zuwendung zum Nächsten als ein *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 Rande stehen, wie Kranke, Fremde, Frauen oder Kinder, „Sünder und Zöllner“.

Die Verpflichtung zur Nachahmung Gottes und seiner (einseitigen) Liebe als gnadenhafter Zuwendung zeigt sich in der Verpflichtung, auch dem Feind zu vergeben (z. B. Mt 5, 43–48; Mt 18, 23–35;), allen, die darum bitten, großzügig zu geben (Mt 5, 40 ff) und die Gastfreundschaft auch gegenüber jenen zu praktizieren, die sie nicht erwidern können (Lk 14, 12–15). Angesichts dieser Ethik der Einseitigkeit stellt sich die Frage, ob ein derartiges Handeln überhaupt im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, da der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit 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. Paul Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von einer die Ökonomie des Tausches übersteigenden Ökonomie der Gabe (Ricoeur 1990). Ihr Ziel ist es, die durch Gewalt, Hass und Feindschaft vergifteten und verkrusteten sozialen Beziehungen aufzubrechen und zu erneuern. Auf die Frage: „Wer ist mein Nächster?“ ist die schlichte Antwort: „Jeder, der der Hilfe bedarf.“ (Lk 10, 29). Die Unterscheidung in Freund und Feind, Verwandte und Fremde wird so durch die Universalität der 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 nochmals diese Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe. In den Berichten über die Übertretung des Sabbatgebots als des alttestamentlichen Grundgesetzes durch Jesus und seine Jünger wird exemplarisch verdeutlicht, dass auch Gesetze nicht sakrosankt sind. Es gibt das Recht, ja die Pflicht, sie zu kritisieren, wenn sie Leben behindern, statt es zu fördern, denn der „Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27). Gesetzesansprüche werden so relativiert. Der konkrete Mensch, sein Leben und seine Bedürftigkeit sind die oberste Norm, die als Gebot der Liebe den konkreten Gesetzen und Einzelregelungen vorausliegt, ihre Quelle und ihr Maßstab ist. Die neuzeitliche Gesetzes- und Traditionskritik, die Gesetze und Institutionen nach ihrem humanen Gehalt beurteilt, hat hier ihre biblischen 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 der Aufforderung 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 eine sozial gerechte Güterverteilung und die Verhinderung von Machtmissbrauch. Vielmehr findet sich in ihm eine prinzipielle Skepsis hinsichtlich der Vereinbarkeit von Gottesliebe und Machtausübung bzw. Besitz. Denn Reichtum und Macht zerstören vielfach die Ausrichtung des Menschen auf Gott und versklaven ihn: „Niemand kann zwei Herren dienen. (...) Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ (Mt 6, 24). Dies ist eine radikale Klarstellung der Werthierarchien um der menschlichen 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). Die Caritas wird zuerst vor allem im Binnenraum der Gemeinde praktiziert, anderen Menschen gegenüber sollen sich Christen versöhnlich und hilfsbereit verhalten (Röm 12, 17 f 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) bei den christlichen Zusammenkünften und beim Herrenmahl finden (Jak 2, 1–13). Diese Forderung führt allerdings noch nicht zur Infragestellung rechtlich-institutioneller Ausformungen der Ungleichheit, wie der Sklaverei (1 Kor 7, 20 ff; Phlm). Dies wird theologisch-apologetisch im Allgemeinen als Folge der frühchristlichen Naherwartung gedeutet. Doch abgesehen vom fehlenden politischen Einfluss der (oft verfolgten) christlichen Gemeinden lag eine derartige fundamentale Änderung des sozialen und wirtschaftlichen Systems, wie sie die Abschaffung der Sklaverei oder die Gleichstellung der Frau bedeutet hätten, wohl außerhalb des Denkhorizonts der Zeit. Sie zu erwarten, ist daher anachronistisch (Dassmann 1996, 38ff).

Die Beziehung der Kirche zum römischen Staat und seinen Rechtsnormen ist komplex. Grundsätzlich gilt, dass diese durch den übergeordneten Herrschaftsanspruch Christi relativiert werden (Joh 18, 36): Dem Kaiser ist zu geben, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört (Mt 22, 21) – und ihm und nicht dem Reich des Kaisers gehört die eigentliche Loyalität der Christen und Christinnen. Dies zeigt sich in der Übertragung der griechisch-römischen Herrschaftsterminologie (*kyrios, basileia usw.*) auf Christus und sein Reich, sowie auf die Gemeinde als Repräsentantin der Christusherrschaft (Phil 3, 20). Die Christen sind verpflichtet, die staatlichen Gesetze zu befolgen, insofern sie Gerechtigkeit und Frieden gewährleisten. Die Anerkennung des Staates aufgrund seiner friedensfördernden Funktion (Röm 13) wird als Teil des Liebesgebots verstanden, wie der Kontext von Röm 13, 1–7 zeigt (vgl. auch 1 Petr 2, 13–17). Die Loyalität gegenüber dem Staat hat jedoch dort ihre Grenze dort, wo die Forderungen des Gesetzes dem höheren Anspruch des Glaubens entgegenstehen. Die Verpflichtung „Gott mehr (zu) gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29) legitimierte, ja forderte von Anfang an den christlichen Widerstand gegen einen Staat, wenn dieser unrechtes Handeln verlangte. Wenn der Staat zum totalitären Unrechtsstaat entartet, der jene absolute Anerkennung fordert, die Gott allein gebührt, dann ist ihm der Gehorsam zu verweigern. Dies zeigt die Johannesapokalypse (Apk 13). Die beiden idealtypischen christlichen Haltungen gegenüber dem Staat im Neuen Testament sind situationsspezifisch zu verstehen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden (Schlier 1956). Die konkreten staatlichen Normen verpflichten solange, als sie nicht mit einem höheren Gebot kollidieren. Dies verpflichtet die Kirche in jedem Staat zu einer wachsam-kritischen Haltung gegenüber seinen Normen und ihrer praktischen Umsetzung in der jeweiligen Zeit.

3.5 Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns

Die Ankündigung der Gottesherrschaft bildet Inhalt und „Horizont der Botschaft Jesu“ (Merklein 1978), in dessen Person sie sich zugleich zeigt und erfüllt. Jesus verkündigt das Reich Gottes. Es ist jedoch in seiner Person auch gegenwärtig. 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 bringt die Reich-Gottes-Botschaft die Ankündigung der Erlösung in einer 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, zu einem Baum zu werden, in dem die Vögel des Himmels nisten (Mk 4, 30 ff; Mt 13, 31 f). Diese eschatologische Ausrichtung, die die Welt von ihrem Ende her begreift, sollte zu einem Perspektivenwechsel auch in der Ethik führen. Die gegenwärtige Realität wird von ihrer zukünftigen Vollendung her gedeutet. Diese wird nicht zuerst als Erlösung des Einzelnen verstanden, sondern als Erwartung der verheißenen Neuschöpfung der ganzen Welt. Das Magnifikat, der Lobgesang Mariens (Lk 1, 46–55), und die Seligpreisungen (Lk 6, 20–49; Mt 5–7) als zentrale Texte des Neuen Testaments, zeugen von dieser eschatologischen Blickumkehr, die die sozialen Rangordnungen in völlig neuem Licht erscheinen lässt: Die Hungernden werden satt, die Machtlosen geehrt, Weinende und Verfolgte werden getröstet und jene, die keine Gewalt anwenden, barmherzig sind und Frieden stiften, erreichen ihr Ziel. Zum biblischen Glauben gehört so die Erwartung eines „neuen Himmel und einer neuen Erde, in denen die 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. Die Zukunftsvision der endgültigen Gottesherrschaft wird damit – und hier liegt ihr dynamisierendes Potenzial – zum Maßstab bestehender Sozialordnungen. Sie ist weder quietistische Jenseitsbeschwichtigung, noch enthält sie einen Aufruf zu Gewalt und Revolution, sondern sie besteht in der Aufforderung, die Welt im Zusammenwirken von Gott und Mensch auf diese 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 keine andere Qualität als die Bitte darum, dass Gottes Wille geschehe. Beide fordern das Handeln heraus und qualifizieren es. Durch die eschatologische Dimension der neutestamentlichen Botschaft kann so eine statische an der Schöpfungsvorstellung orientierte Ethik überwunden werden, indem sie eine dynamische und „universale Hoffnungsvision für die Vollendung der Welt als Schöpfung“ bietet (Heimbach-Steins 2004, 88). Nur

dies kann dem christlichen Handeln jene Dynamik geben, die aus dem Wissen um das endgültige Ziel kommt, aber es auch zur befreienden Anerkennung der Endlichkeit und Begrenztheit des eigenen Tuns befähigen.

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), also um eine karitativ ausgerichtete „Brüderlichkeitsethik“ (M. Weber). Dies änderte sich in der Zeit des Staatskirchentums. Der große politische und soziale Einfluss der Kirche machte nun den Aufbau umfassender karitativer Hilfswerke für Arme und Kranke möglich. Die dritte Phase beginnt im 19. Jahrhundert als staatliche Wohlfahrtsinstitutionen begannen, jene Aufgaben zu übernehmen, die vorher im Bereich der kirchlichen Caritas lagen und sie auf gesetzlicher Grundlage neu organisierten (s. Kapitel 6.3).

Zur ersten Etappe: Die Christen der frühchristlichen Gemeinden übernahmen einen großen Teil ihrer moralischen Regeln aus der Stoa. 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 auch wichtige 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 dem Klemens von Alexandrien seine Mitchristen eindringlich ermahnte:

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 lieben, die uns hassen, sondern nicht einmal die, die uns lieben, verspotten sie uns; und folglich wird der Name (Christi) gelästert. (2 Kl 13,4, zit. nach Dassmann 2000, 229).

Neben der Feindesliebe waren die Praxis der Caritas 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. Die Bedeutung der Caritas zeigt sich bereits in der 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 ein Novum dar und trug wesentlich zur Ausbreitung des Christentums bei. Dies bezeugt Julian Apostata (361–363), der die Heiden dazu aufforderte, 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 für die karitativen Aktivitäten bildete eine neue Art des Umgangs mit materiellen Gütern, die als Gabe Gottes verstanden allen gemeinsam waren. Dies ermöglichte eine kirchliche Caritas, die sich der Witwen, Waisen und Armen annahm, Gefangene betreute, Sklaven loskaufte, das Begräbnis für Arme bezahlte, durchreisende und fremde Christen beherbergte und Spendensammlungen für in Not geratene Gemeinden organisierte (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) führte zu weit reichenden Änderungen. Die Christen stellten nicht mehr eine (oft verfolgte) Minderheit in einer heidnischen Umwelt dar. Gesellschaft und Staat standen nun vielmehr unter dem Anspruch des christlichen Glaubens. Die mit der neuen Position verbundenen Kompromisse, das Eindringen von heidnischen Kulturelementen u.a. über den Kaiserkult, sowie allgemeine Verweltlichungstendenzen in der Kirche waren der Grund für die Entstehung des Mönchtums, das die Aufgabe prophetischer Kritik übernahm, und durch ein Leben entsprechend den evangelischen Idealen den christlichen Glauben vor einem Substanzverlust zu bewahren suchte (Dassmann 1999b, 155 ff). Die staatstragende Position, die den Einfluss der Kirche erheblich vergrößerte, wirkte sich sozial sowohl positiv (vor allem im Bereich der Caritas), als auch negativ (vor allem im Bereich der strafrechtlichen Durchsetzung von Rechtgläubigkeit) aus.

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

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa

Matthias-Grünwald-Verlag · Ostfildern

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

2. Auflage 2006

© 2005 Matthias-Grünewald-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: annette.schneider.design, Gustavsborg, 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

ISBN 3-7867-2568-3

INHALT

VORWORT	9
<hr/>	
Einleitung (I. GABRIEL, U. H. J. KÖRTNER, A. K. PAPADEROS)	11
<hr/>	
I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)	23
<hr/>	
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 – 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
<hr/>		
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	Gottebenbildlichkeit und Verantwortung	158
3.2	Gottes Solidarität und „Option für die Armen“	159
3.3	Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik	161
3.4	Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat	163
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	172
4.3	Das Zweite Vatikanum: Neupositionierung und Versöhnung	175
4.4	Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung	184
4.5	Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.	185
4.6	Weltkirche – Ortskirchen	188
<i>Exkurs:</i>	Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich	190
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 Natur	202
5.6	Versöhnung und Vollendung	204
6.	Katholische Sozialethik: Methoden	205
6.1	Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik	205
6.2	Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik	212
6.3	Sozialethik und Karitas	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 Zwei-Reiche-Lehre	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
	NAMENS- UND SACHREGISTER	322

VORWORT

Die Idee für die vorliegende Publikation entstand im Zuge des Prozesses der Erstellung des Sozialworts des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und wurde durch die Charta Oecumenica (2001) vorangetrieben und inspiriert. Ihr Ziel ist, 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 dieses Triptychons einer christlich-ökumenischen Sozialethik mitzuwirken. S. E. Metropolit Michael (Staikos) von Austria, die Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen Prof. Christine Gleixner und P. Dr. Alois Riedlsperger 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 und Herrn Pfarrer Dr. Eckhard Schendel von der Orthodoxen Akademie sei für die Korrekturarbeiten am Text gedankt.

Dem Grünwald-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