

Ingeborg Gabriel: Zur Bedeutung der  
Sozialethik für die Ökumene.

Ein Plädoyer

in:

Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische  
Begegnung 66 (2011), Heft 3, 171 - 179.

# **UNA SANCTA**

、 Zeitschrift für ökumenische Begegnung

## **Sonderdruck**

**KYRIOS-VERLAG GmbH Meitingen · Freising**

## Zur Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene Ein Plädoyer

Ingeborg Gabriel (kath.)

Der Schwerpunkt dieses Heftes liegt auf der Bioethik, die heute vielfach als „Ethik des Lebens“ *tout court* bezeichnet wird. Ohne ihre Bedeutung für gegenwärtige Ethikdebatten schmälern zu wollen, handelt es sich doch nur um *einen* Bereich der Ethik, die ja über die humane Lebensgestaltung in allen ihren Dimensionen, im Persönlichen wie im Sozialen und Politischen, reflektiert. Da sich die Differenzen zwischen kirchlichen Positionen zudem gerade im Bereich der Bioethik zuspitzen, ist eine Engführung nicht zuletzt aus ökumenischer Perspektive bedenklich.

Mehr noch: Da die gesamte christliche Botschaft als „Wegweiser zum Leben“ verstanden werden kann,<sup>1</sup> stellt die „Ethik des Lebens“ vor die umfassendere Frage nach dem Verhältnis christlicher Lehrinhalte und christlicher Praxis im Leben der Kirchen und damit auch im Hinblick auf ihre Einheitsbemühungen. Die langen Auseinandersetzungen dazu in der ökumenischen Bewegung sind bekannt. Sowohl in der *Life and Work*-Bewegung wie auch am *Zweiten Vatikanum* wird die Bedeutung der praktischen diakonischen und sozialpolitischen Zusammenarbeit betont. Die Sozialethik als Reflexionstheorie dieser Praxis in den komplexen Strukturen moderner politischer, ökonomischer und ökologischer Lebenswelten kommt allerdings höchstens implizit in den Blick. Doch wenn die Kooperation im Sozialen Ausdruck des Zeugnisses, Mitarbeit an der Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse und Mittel zur Einheit sein soll (so UR 12), dann braucht es die ökumenische Reflexion über die sozialtheologischen und –philosophischen Grundlagen christlicher Weltverantwortung. Diese könnte auch dazu beitragen, die Balance zwischen der Dogmatik, vor allem der Ekklesiologie und hier wiederum der Ämterfrage, und der Ethik herzustellen, ja das Verhältnis zwischen beiden zu entideologisieren.<sup>2</sup> Denn die Vorordnung der Systematik vor der (Sozial)Ethik erscheint sich nicht zuletzt daraus zu ergeben, dass Letztere dem säkularen Bereich

1) So der Grazer orthodoxe Theologe G. Larentzakis.

2) F. Nüssel/D. Sattler, Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 120, konstatiert seit Mitte der 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts allgemeine Unzufriedenheit mit der „Prädominanz in der Ämterlehre bei der Suche nach der Einheit der Kirche“. Das Argument, dass aufgrund ihrer Strittigkeit ausschließlich dogmatische Fragen ökumenisch relevant seien, stellt generell vor die Frage nach dem Weg zur Einheit, so z. B. St. S. Harakas, What Orthodox Christian Ethics Can Offer Ecumenism, JES 45 (2010), 376-384.

zugeordnet, ja mit linken, revolutionären Weltverbesserungsbemühungen in Verbindung gebracht wird.<sup>3</sup> Dies ist jedoch nicht nur theologisch fragwürdig, sondern wird auch der praktischen Bedeutung der Ethik für ein christliches Zeugnis in der gegenwärtigen Welt nicht gerecht. Fragen des Guten und Gerechten sind schon deshalb gemeinchristlich jenseits aller Ideologie gleich bedeutsam wie jene der Lehre *sensu strictu*, weil rechter Glaube ohne rechtes Tun nie und in keiner Kirche für das Heil genügte.<sup>4</sup> Die innere Verbindung von Gottes- und Menschenglauben und daher von Gottes- und Menschenliebe ist vielmehr *das* Signum des Christlichen. Dies gilt für die christliche Lebenspraxis Einzelner, aber auch für die Kirchen als Institutionen mit ihrer prophetisch-kritischen Rolle in und gegenüber der Öffentlichkeit im nationalen, europäischen und internationalen Kontext. Bevor ich einige Desiderate einer Sozialethik in ökumenischer Perspektive nenne, ein kurzer Rückblick auf die ökumenische Sozialverkündigung in Europa, die ab 1989 gleichsam vorgeprescht ist.

### *Ökumenische Sozialverkündigung in Europa seit 1989: eine ermutigende Erinnerung*

Im Zuge des Zusammenbruchs des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa wurde ein neuer Ruf nach Ethik jenseits der Ideologien laut. Die Dokumente der Ersten und Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV) von Basel *Friede in Gerechtigkeit* (1989) und von Graz *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens* (1997) entsprachen diesem neuen Geist und sind weiterhin inhaltlich aktuell. Dies gilt vor allem auch für die diesen Prozess konkretisierende *Charta Oecumenica*, in der sich die Kirchen verpflichten, „sich über Inhalte und Ziele (unserer) sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen möglichst gemeinsam zu vertreten, sowie die Grundwerte gegenüber allen Angriffen zu verteidigen.“ (Nr. 7). Reinhard Frieling hat hier zu Recht von einer Umkehr der Beweislast gesprochen.<sup>5</sup> Die säkulare politische Ordnung auf der Basis der Menschenrechte wird in ihr grundsätzlich bejaht (vgl. II 7). Dies ist nicht nur das Resultat langer sozialetischer und theologischer Klärungen, sondern bildet die Voraussetzung dafür, dass die Kirchen in der politischen Öffentlichkeit Eu-

3) Zur Begriffsklärung: Ethik wird hier als Reflexion der faktisch gelebten Moral verstanden und stellt einen Oberbegriff gegenüber der Individualethik als Reflexion des Handelns des Einzelnen und der Sozialethik als Reflexion von Strukturen unter der Hinsicht von gerecht und ungerecht dar.

4) Die meisten Kirchen anerkennen, dass auch Nichtgläubige (anderer Konfessionen respektive auch anderer Religionen) gerettet werden können, keine Kirche aber, dass beharrliche Sünder das Heil erlangen, nur weil sie zur eigenen Kirche gehören.

5) R. Frieling, Die Charta Oecumenica als Verpflichtung oder Empfehlung? Ihre Rezeption in Europa, in: *Una Sancta* 63 (2008), 11-20, 17.

ropas als Gesprächspartner anerkannt werden.<sup>6</sup> Die dritte EÖV in Sibiu/Hermannstadt (2007) zeigt m. E. n. bereits im Namen *Das Licht Christi leuchtet auf alle* einen neuen, stärker vom christlichen Profil her bestimmten Zugang, der sich dann auch in der Schlusserklärung zeigt, die jedoch nicht mehr die Prägnanz der vorherigen Dokumente erreichte. Das sollte zu denken geben. Geht man mit anderen Kommentatoren davon aus, dass es die Reden der großen Kirchenvertreter waren, die den Tenor bestimmten, dann zeigten sich hier grundsätzliche Differenzen in der Bewertung der „Welt von heute“, auch in ihrer Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums.<sup>7</sup>

Zu erinnern ist auch an die vielen nationalkirchlichen ökumenischen Sozialdokumente aus dieser Zeit. Den deutschen Kirchen kam hier von Anfang an eine Vorreiterrolle zu. Das ökumenische Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) enthält weiterhin Wegweisendes.<sup>8</sup> Gleiches gilt für das Österreichische Sozialwort des Ökumenischen Rats der Kirchen von 2003, dem in Österreich auch die Römisch-Katholische Kirche angehört. Erstmals waren hier die orthodoxen und altorientalischen Kirchen (sieben von ihnen sind in Österreich anerkannt) voll in den Prozess eingebunden und haben das Dokument unterzeichnet.<sup>9</sup> Die Vertiefung der Kontakte ermöglichte im Anschluss eine Zusammenarbeit der Kirchen bei anderen Initiativen, so im österreichischen Verfassungskonvent, die in der Öffentlichkeit äußerst positiv aufgenommen wurde.<sup>10</sup> Die Stimme der Kirchen sowie ihre Glaubwürdigkeit wurden dadurch wesentlich gestärkt, da sie nicht mehr primär als traditionelle Institutionen mit Eigeninteressen wahrgenommen wurden. Diese Erfahrungen machten praktisch greifbar, wie sehr die Spaltun-

gen das Ansehen der Kirchen in Europa belasten und wie befreiend daher ihre Überwindung und ihr gemeinsames Zeugnis nach außen sind. Diese Prozesse, einschließlich der vorangegangenen Konsultationen, leisteten einen wesentlichen Beitrag zum Gemeinwohl und stärkten die Einheit der Kirchen in Europa.<sup>11</sup>

Allgemein stellt sich angesichts der weiterhin aktuellen Analysen auch hier die Frage: Warum wurden die Dokumente innerhalb wie außerhalb der Kirchen so wenig rezipiert? Warum gelang es nicht, die christlichen sozialen Positionen in einer Weise zu kommunizieren, dass sie zu den für das Leben der Menschen auf diesem Planeten notwendigen Änderungen in Politik und Lebensstil führten? Gerade weil die Komplexität der Probleme inzwischen so groß ist, dass wir angesichts der das Leben vieler Menschen bedrohenden Krisen wie Goethes Zauberlehrling, an der durch die Moderne losgetretenen Eigendynamik zu verzweifeln drohen, ist es ein bleibender Auftrag der Kirchen, sich mit Nachdruck mahnend zu Wort zu melden. Dies wird von ihnen trotz allem Rückgang der Kirchlichkeit in Europa auch dringlich erwartet. Der Rückzug in eine „Konfessionskultur-Kultivierung“ (K.-W. Merks) wird weder dem Ernst der Weltlage noch der christlichen Verantwortung gerecht. Wäre es nicht an der Zeit, den konziliaren Prozess wieder zu beleben und zwar mit jener Dringlichkeit, zu der die nukleare Bedrohung 1983 in Vancouver den Anstoß gab?

### *Drei Desiderate an eine ökumenische Sozialethik*

Doch nicht nur die Kirchenleitungen, sondern ebenso die Sozialethik sollten sich durch die gegenwärtige Situation verstärkt herausfordern lassen.<sup>12</sup> Dies vor allem

- 6) Diese Gefahr politischer Selbstisolierung wird in der ökumenischen Debatte über die Menschenrechte vielfach übersehen, vgl. I. Gabriel/St. Tobler, *Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russisch Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff*, in: HerKorr 1/2010, 29-34.
- 7) Vgl. dazu Una Sancta Heft 1, 63 (2008), besonders M. Bieber, *Die Orthodoxie und die Moderne – das Ende einer schwierigen Beziehung?*, 40-43. Dass es sich um eine grundsätzliche Positionierung der ROK handelt, die meint, die gesamte Moderne mit ihrer politischen Kultur aus christlicher Sicht ablehnen zu müssen, zeigt z. B. das Interview mit Metropolit Hilarion Alfejew, *Wie in der Sowjetunion marginalisiert Europas „Säkularismus“ die Religion*, in: Die Furche, 21. Dezember 2006, 26.
- 8) Dass es schon vorher viele weniger bekannte gemeinsame Dokumente gegeben hat, zeigt K. Lehmann, *Ökumenische Sozialethik. Ein Werkstattbericht aus der Kooperation der Kirchen*, in: B. J. Hilberath/J. Moltmann, *Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*, Tübingen 2000, 123-133.
- 9) Text und weitere Informationen finden sich unter [www.sozialwort.at](http://www.sozialwort.at). Bisher liegen eine englische und ungarische Übersetzung vor, eine rumänische ist in Vorbereitung. Vgl. auch das Sozialwort der Schweizer Bischofskonferenz (SBK)/Schweizer Evangelischer Kirchenbund (SEK) (Hg.), *Miteinander in die Zukunft, Wort der Kirchen*, Bern/Freiburg 2001.
- 10) Vgl. *Österreich-Konvent und Kirchen. Beiträge zur Verfassungsdiskussion 2003 bis 2005*, hrsg. vom Generalsekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz und dem Evangelischen Kirchenrat A.B. und H.B., Wien 2005.

- 11) Zur globalen Dimension, auf die ich hier nicht eingehen kann, vgl. die Analyse von M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994, bes. 86ff, sowie ders., *Die sozialethische Tradition der ökumenischen Bewegung aus protestantischer Sicht*, in: M. Eberle/S. Asmus (Hg.), *Quo vadis ökumenische Sozialethik? Weltgestaltung im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt 2005, 19-39, der die Selbstblockaden zwischen der „Befreiungsökumene“ im Sinne einer gegen das kapitalistische System gerichteten Radikalopposition und dem Modell der „verantwortlichen Gesellschaft“ in der Ökumene aufzeigt.
- 12) Zu erinnern ist zuerst daran, dass das Standardwerk „Handbuch der christlichen Ethik“ von zwei evangelischen Autoren (T. Rendtorff und H. Ringeling) sowie zwei katholischen Ethikern (A. Hertz und W. Korff) gemeinsam verantwortet wurde, K.-W. Merks, *Ökumenische Ethik? Das „Handbuch der christlichen Ethik“ im Kontext der Ethik-Debatte der 70er-Jahre*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 59 (2008), 54-59; weiters seien hervorgehoben: M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, a.a.O.; *Zeitschrift für evangelische Ethik: „Gemeinsame Texte – gemeinsame Ethik. Interkonfessionelle Texte in der Diskussion“*, in: ZEE 45 (2001), Heft 2; W. Schöpsdau, *Wie der Glaube zum Tun kommt. Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen*, Göttingen 2004; M. Eberle/S. Asmus (Hg.), *Quo vadis ökumenische Sozialethik? a.a.O.*; I. Gabriel/A. K. Papaderos/U. H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 2. Aufl., Ostfildern 2006; M. Root, *Ethics in Ecumenical Dialogues: A Survey and Analysis*, JES 45 (2010), 357-375.

auch, weil jede Sozialverkündigung, also auch die ökumenische, auf eine entsprechende sozialetische Reflexion sowohl hinsichtlich ihrer Methoden als auch ihrer Inhalte angewiesen ist. Es ist daher ein gravierendes Defizit, dass die Sozialetik respektive Sozialtheologie bisher eher im Randbereich der ökumenischen Theologie angesiedelt ist. Dabei zeigt die Erfahrung, dass die Befassung mit sozialen Themen höchst bereichernd sein kann, sowohl was den Erkenntnisgewinn als auch was den Aufweis der Komplementarität unterschiedlicher christlicher Perspektiven betrifft.<sup>13</sup> Unterbelichtet blieben bisher auch jene theologischen Grundfragen, die interdisziplinär am Schnittpunkt zwischen Sozialetik und Dogmatik liegen. Drei seien im Folgenden im Sinne von Desideraten benannt:

Ein *erstes Desiderat* einer Sozialetik in ökumenischer Perspektive wäre eine intensivere Befassung mit den biblischen Quellen. Alle Kirchen stehen unter dem Wort Gottes. Die Bibel ist dementsprechend die *norma normans* aller Theologie (*Dei verbum* 2). Im Ökumenismusdekret heißt es, dass bei unterschiedlichen moralischen Positionen zwischen den Christen davon ausgegangen werden soll, dass sie „an den Worten Christi als der Quelle christlicher Tugend festhalten und dem Gebot des Apostels folgen, der da sagt: ‚Alles, was immer ihr tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus und dankt durch ihn Gott dem Vater‘ (Kol 3,17). Von daher kann der ökumenische Dialog über die Anwendung des Evangeliums auf den Bereich der Sittlichkeit seinen Ausgang nehmen.“ (UR 23). Eine derartige biblische Grundlegung findet sich inzwischen in allen ökumenischen Sozialdokumenten. Sie zeigt neue Zugänge auf und trägt zur Relativierung verhärteter Positionen bei. Doch ist es bisher im europäischen Kontext (anders als in den außereuropäischen Befreiungstheologien) nicht gelungen, die Sozialetik bibeltheologisch zu fundieren.<sup>14</sup> Dass damit keinem kruden Biblizismus das Wort geredet wird, versteht sich von selbst. Ethische Fragen können nicht kurzschlüssig unter Rückgriff auf die Bibel beantwortet werden, sondern es bedarf der hermeneutischen Vermittlungen. Dennoch lassen sich relevante Richtlinien aus der Schrift gewinnen. Wesentliche Topoi über die grundlegende Offenbarung der Gottesebenbildlichkeit hinaus sind die Option für die Armen, Kranken und Notleidenden, die Relativierung des Gesetzes durch die Liebe, eine Ethik der Gewaltlosigkeit, die Aufforderung zur Überwindung des Bösen durch das Gute und zur Vergebung, die dialektische Spannung zwischen christlicher Gemeinde und Staat sowie der eschatologische Horizont der Welt-

13) Vgl. I. Gabriel/F. Gassner (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007; I. Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialetik*, Ostfildern 2008; I. Gabriel/C. Bystricky (Hg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Ostfildern 2010.

14) Für eine erste Reflexion vgl. M. Heimbach-Steins, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialetik*, in: dies. (Hg.), *Christliche Sozialetik. Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, 83-111.

vollendung und des Letzten Gerichts.<sup>15</sup> Letzteres zeigt, dass nicht das formelle Christusbekenntnis, sondern die Liebe Letztkriterium des Heils ist (Mt 25, 36-43). Der biblische Zugang ist vor allem tugendethisch kaum normethisch, d. h. er geht vom Einzelnen aus und ermutigt ihn/sie zu einem Wachsen im Guten. Dies ist auch im Sinne einer nochmaligen personalen Grundlegung moderner Ethik, die vor allem Sozialstrukturenethik ist, verstanden worden. Dass die „heißen Eisen“, die heute die Ethikdebatten dominieren und bis hin zu Kirchenspaltungen polarisieren, schlichtweg nicht vorkommen, sollte zu denken geben. Denn Abtreibung, Homosexualität und die Vernachlässigung von Alten gab es wohl auch in biblischer Zeit. Der Blick auf das Evangelium könnte hier wie in anderen Debatten demnach einigen Pulverdampf aus den Debatten der *culture wars* nehmen und die Fragen wieder in das Ganze der Ethik integrieren. Zugleich ist klarzustellen, dass es auch viele andere ethische Fragen gibt, die durch die moderne Technik überhaupt erst entstanden sind, wie jene der Bioethik, teilweise der Familien- und Sexualethik (z. B. künstliche Empfängnisverhütung) sowie der ökologischen Ethik. Gleiches gilt im Übrigen für die neuzeitlichen politischen Erfindungen der Menschenrechte, vor allem der Religionsfreiheit, die moderne (im Gegensatz zur antiken) Demokratie und die Gewaltenteilung. Hier ist – trotz vielfältiger biblischer Wurzeln – nur ein analoger Rückgriff auf die biblischen Texte möglich. Dennoch könnte ein Ringen um die Interpretation dieser Wurzeln durchaus entideologisierend wirken. Es wäre zudem ein Beitrag zum Ausweis christlicher Identität in einer zunehmend säkularen und multireligiösen Umwelt, die von Christen und Christinnen erwartet, über ihre spezifischen Wertvorstellungen Rechenschaft zu geben. Die theologische Grundlegung der Sozialetik sollte freilich nicht auf die Schriftquellen beschränkt bleiben, sondern auch die theologischen Traditionen einbeziehen. Jede Etappe der langen Geschichte christlicher Theologie könnte hier Wesentliches beitragen: So beeindruckt an den Kirchenvätern der Mut, die Anfragen der Zeit ernst zu nehmen und dadurch in stürmischen Zeiten im Dogmatischen wie im Ethischen Orientierung zu geben. Die gegenwärtige Welt und ihre Ordnungen (oder Unordnungen) mit „vormodernen“ Augen zu sehen, kann zudem neue Impulse für die Sozialetik und die Humanität heutiger Gesellschaften geben. Das Ringen mit der Moderne und ihrer Vernunftkultur als gegenwärtigem Kontext christlicher Ethik stellt dann freilich vor die grundlegende Aufgabe einer wechselseitigen Vermittlung philosophischer, sozialwissenschaftlicher und theologischer Einsichten und der Bestimmung ihres jeweiligen Gewichts für konkrete ethische Fragen.

Ein *zweites dringliches Desiderat* ist die weiterzuführende Debatte über die grundlegenden Fragen christlicher Anthropologie, vor allem über das Verhältnis von Natur und Gnade, aber auch von Sünde, Umkehr und Vergebung, also jene Fragen,

15) Vgl. I. Gabriel, *Grundzüge und Positionen einer katholischen Sozialetik*, in: I. Gabriel/A. K. Papaderos/U. H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialetik*, a.a.O., 158-168.

die an der Schnittstelle von Sozialethik und systematischer Theologie liegen.<sup>16</sup> Da es in der christlichen Ethik nicht zuerst um die Befolgung von Normen geht, sondern um das Tun dessen, was Gott gerecht wird, ist sie immer schon eingebettet in eine Theologie der Gnade. Das christlich Gute kann nicht ohne die Hilfe Gottes vollbracht werden. Dies ist Gemeingut aller Kirchen, auch wenn es in der Gewichtung traditionell beachtliche Unterschiede gibt. Diese sind auch für die Sozialethik bedeutsam. Dennoch könnte es sinnvoll sein, zuerst die Frage nach der faktischen handlungsleitenden Relevanz dieser Gegensätze für die Mehrzahl der Christen und Christinnen heute zu stellen. Denn ist nicht das mit Gnade Gemeinte – sieht man einmal von den binnentheologischen Debatten ab – längst an den Rand des allgemeinen wie kirchlichen Bewusstseins abgedrängt? Ginge es daher jenseits ererbter theologischer Differenzen nicht zuallererst darum, die Gnade als Spezifikum christlicher Ethik aus der Verschüttung zu holen und ihre Bedeutung für das Handeln existentiell zu vermitteln? Ähnliches gilt für das Schuld- und Sündenbewusstsein, das ja überhaupt erst die Erfahrung der Angewiesenheit auf Gnade wie auch die Einsicht in die Notwendigkeit von Umkehr begründet. Auch hier besteht in westlichen Gesellschaften vielfach ein existentielles Vakuum. Noch grundlegender: ist überhaupt noch klar, dass menschliches Handeln unter dem Anspruch des Sollens, des Guten und Gerechten, steht und dass dieses ethisch intersubjektiv reflektiert werden kann? Kurz gesagt: Die christliche Ethik, einschließlich einer Sozialethik, ist zuerst gefordert, ihr Eigenes, nämlich die Verbindung von göttlichem und menschlichem Handeln, angesichts der konkreten Situation ausformulieren. Dazu gehört wesentlich auch der Aufweis der inneren Beziehung von christlicher Ethik und Spiritualität (vielfach inkorporiert in den Heiligen), die – zum Schaden beider – im westlichen theologischen Denken auseinander getriftet sind. Doch Natur und Gnade, Gottheit und Menschheit, Vermenschlichung und Vergöttlichung gehören für das Christentum untrennbar zusammen. Die orthodoxen Kirchen, die diese Trennung nie vollzogen haben, könnten hier wichtige Vermittlerdienste leisten.

Die Ekklesiologie wird vielfach als weiterer wichtiger Punkt für eine ökumenische Sozialethik genannt.<sup>17</sup> Es wird jedoch in den Debatten vielfach übersehen, dass die lehramtlichen Positionen, vor allem der römisch-katholischen Kirche, im Soziale-

16) Vgl. E. Schockenhoff, Wider eine schlechte Arbeitsteilung. Besteht noch der Konsens der Kirchen in ethischen Fragen? HerKorr 63 (2009), 605-610.

17) Vgl. aus protestantischer Sicht U. H. J. Körtner, Auf dem Weg zu einer ökumenischen Soziallehre? Evangelische Kirche vor neuen sozialen Herausforderungen, ZEE 51 (2007), 163-168, H. Kreß, Katholische und evangelische Ethik nebeneinander – fordernd oder hemmend im Ethikdiskurs, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 59 (2008), 59-80, der allerdings vor allem die Bio- und Sexualethik im Blick hat, anders H. Bedford-Strohm, Ökumene in der Sozialethik, in: HerKorr 62 (2008), 192-196, der – wie ich meine, zu Recht – eine grundsätzliche Annäherung in den Argumentationsweisen zwischen protestantischer und katholischer Sozialethik hervorhebt.

thischen sich hinsichtlich ihrer Normativität von der Bio- und Sexualethik unterscheiden. Verbindliche Grundlagen sind hier die bereits genannten Eckpfeiler der theologischen Anthropologie, die daraus gefolgerten Sozialprinzipien als mittlere Axiome, einschließlich der Option für die Armen, sowie die Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit durch *Dignitatis humanae*. Darüber hinaus besteht eine legitime Pluralität der Standpunkte, die argumentativ auszuloten sind, entsprechend *Gaudium et spes*: „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Christen) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahe legen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen.“ In diesem Fall – so der Text – darf niemand das Evangelium oder die kirchliche Autorität exklusiv für seine Meinung in Anspruch nehmen, sondern es ist ein offener Dialog zu führen, um sich „gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen (...). Dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.“ (GS 43). Dies rechtfertigt nicht alle Meinungen in gleicher Weise, sondern verlangt den argumentativen ethischen Diskurs nach den besten humanen Lösungen.

Das dritte – und vielleicht dringlichste – *Desiderat* ist eine Debatte über die Moderne und ihre säkularen Institutionen als unhintergebar Kontext gegenwärtiger Sozialethik – sowohl europäisch als auch global. Denn es ist ein Spezifikum der Moderne, dass die soziale Realität nicht als vorgegeben verstanden, sondern durch komplexe Weltanschauungssysteme (Ideologien) gedeutet und damit zugleich verändert werden soll und tatsächlich auch wird. Dies verlangt neben der Sozialkritik an ungerechten Verhältnissen christlicherseits auch eine fundierte Ideologiekritik.<sup>18</sup> Kritik ist dabei entsprechend der etymologischen Herkunft von *krinein* im Sinne von Unterscheidung zu verstehen. Es geht demnach weder um grundsätzliche Ablehnung noch kritiklose Akzeptanz der Moderne, sondern um eine Bewertung ihrer humanen und inhumanen Potentiale entsprechend dem Pauluswort: „Prüft alles, und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21). Dies ist im Übrigen auch die Grundidee des Begriffs der Zeichen der Zeit. Die Moderne (sowie die Anti-Moderne und die zwischen beiden changierende Post-Moderne), einschließlich ihres jeweiligen Verhältnisses zur Religion, stellt nun aber in sich höchst komplexe und vielfach widersprüchliche Gedankengebäude dar. Sergej Bulgakov hat sie einmal mit einer Sphinx verglichen, die halb Mensch und halb Tier, Rätsel aufgibt. Wer sie nicht beantworten kann, bezahlt dies mit seiner Existenz.<sup>19</sup> Sich Rechenschaft über die modernen Ideologien zu geben, ist jedoch nicht nur die Voraussetzung für eine kompetente Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung, sondern erhöht zu-

18) Zum Ringen der Orthodoxie mit der Moderne vgl. V. N. Makrides, Orthodoxes Christentum und Moderne – Inkompatibilität oder langfristige Anpassung?, in: *Una Sancta* 66 (2011), 15-30.

19) S. Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology*, Evanston Illinois 1934, 10 (Annual Hale Memorial Sermon).

gleich die Chancen, den Fallen des Zeitgeists für das eigene Denken auszuweichen. Die Geschichte zeigt, dass dies keine leichte Aufgabe ist und die Fronten vielfach quer durch die Kirchen gehen. Nach der Überwindung des Nationalsozialismus und des Kommunismus, wenigstens in Europa, sowie des Endes des Imperialismus und Kolonialismus (wenigstens in seinen expliziten Formen) prägen seit einigen Jahrzehnten der politische und ökonomische Liberalismus und zunehmend ein Ethno-Nationalismus das politische Denken und Handeln in Europa. Die Analyse ihrer anthropologischen Prämissen, ethischen Implikationen und politischen Folgen sollte daher stärker als bisher Thema der Sozialethik in ökumenischer Perspektive sein. Gleiches gilt für einen platten Pragmatismus, der nur auf Machtkalkül setzt, und einen höchst wirksamen evolutionären Naturalismus, der die Frage nach dem Humanen für grundsätzlich überholt hält, sowie einen kulturalistischen Relativismus, der die Universalität des Ethischen in Frage stellt. Die humane Grundausrichtung ist jedoch pragmatisch weltweit wirksam, vor allem in den vielen zivilgesellschaftlichen Institutionen, die in den letzten Jahrzehnten einen beachtenswerten Aufschwung erfahren haben, wie auch in liberalen, vor allem durch die Menschenrechtsidee inspirierten politischen Bewegungen in vielen Ländern, zuletzt in der arabischen Welt.<sup>20</sup>

Hier zeigt sich, dass die Hoffnung der Moderne, durch bessere Strukturen Leid zu mindern und eine menschengerechte Ordnung zu schaffen, weiterhin lebendig ist. Von ihrem Abdanken in ihrer liberalen Version kann daher trotz vielfacher Krisen im Sozialen, Politischen und Ökologischen nicht die Rede sein. Davon kirchlicherseits auszugehen, wie dies in diversen anti-modernen oder anti-säkularistischen Allianzen gefordert wird, wäre auch deshalb ethisch unverantwortlich, weil alternative Ordnungen nur aus dem Vorhandenen entwickelt werden können, will man humanitäre Katastrophen oder neue ideologische Fixierungen vermeiden. Es geht daher um eine ebenso vernehmbare wie differenzierte Kritik, die – wie Kardinal Walter Kasper es in Sibiu formulierte – die Moderne vor sich selbst retten will, also ihre humanen Potentiale anerkennt und stärkt. Dem entspricht auf der praktisch diakonischen Ebene eine möglichst effektive Zusammenarbeit mit „allen Menschen guten Willens“, religiösen und nichtreligiösen Zeitgenossen und Institutionen, die sich um eine Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen mühen. Die ökumenische neue Debatte über die Menschenrechte, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, da dies in mehreren Nummern auch dieser Zeitschrift bereits geschehen ist, steht heute *pars pro toto* für diese notwendige Auseinandersetzung mit der liberalen Moderne und ihrer säkularen politischen Ordnung.<sup>21</sup>

20) Zur Unterscheidung von politischem und ökonomischem Liberalismus vgl. I. Gabriel, Der Beitrag der Kirchen. Eine Provokation für die Ökonomie? in: S. Lederhilger (Hg.), Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie, Frankfurt 2011, 133-152.

21) Es gibt inzwischen bekanntlich eine rege Debatte, die durch das Menschenrechtspapier der Russisch-Orthodoxen Kirche angestoßen wurde und in der sich der enge Zusammenhang zwischen der kirchlichen Akzeptanz der Menschenrechte und der Ein-

Die Krise der Ökumene wird seit langem beklagt, doch scheint die Ermüdung zuzunehmen. Ein Grund könnte sein, dass dogmatische Dissensfragen, zu denen nun bioethische Fragen kommen, zu exklusiv im Vordergrund stehen. Sozialethische Themen haben demgegenüber einen anderen Charakter. Dies bedeutet nicht, dass sie leichter lösbar wären oder sich in ihnen gleichsam von selbst das verbindend Christliche zeigte. Sie zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie verlangen, die heutige Welt mit ihren vielfältigen weit vom Christentum entfernten sozialen Positionen und Denkweisen wahrzunehmen und sich dadurch herausfordern zu lassen. Dies nicht im Sinne einer einfachen Fundamentalopposition, sondern einer differenzierten Kritik. Zudem ließe sich daran exemplarisch zeigen, dass Ökumene alle Lebensbereiche umfassen, also gleichsam eine Querschnittmaterie darstellen muss, soll es längerfristig gelingen, die Trennung (nicht die Unterschiede) zwischen den historisch gewachsenen kirchlichen Kulturen zu überwinden.<sup>22</sup> Auch alle theologischen Disziplinen sollten dazu ihren Beitrag leisten. In den zunehmend säkularisierten und zugleich multireligiösen Gesellschaften Europas sind es vielfach gerade ethische Fragen der Lebensführung sowie die brennenden sozialen Themen der Zeit, wo die Kirchen Orientierungen geben sollen – und zwar gemeinsam. Innerchristliche Streitigkeiten und Differenzen, vor allem hinsichtlich ihres Verhältnisses zum modernen Rechtsstaat, führen notwendig zu ihrem Bedeutungsverlust. Die Situation ist zugleich heute nicht unähnlich jener der vorkonstantinischen Kirche, die durch die Praxis der Nächstenliebe und den Einsatz für die Leidminderung in allen ihren Formen ebenso wie durch ihre Lehre von der Überwindung des Todes in der Auferstehung dem Christentum sein Profil gab.

stellung gegenüber der Moderne zeigt, vgl. dazu Ökumenische Rundschau Heft 3, 59 (2010), I. Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa, a.a.O. vor allem 62-145.

22) So bereits Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, 12.

## Ökumene auf Basis der Theologischen Ethik?

Blickpunkt Suizidhilfe Schweiz

Hanspeter Schmitt (kath.)

Die Ökumene zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen ist theologisch wenig belastet; sie laboriert vornehmlich an kulturell begründeten Unterschieden.<sup>1</sup> Hingegen herrschen zwischen katholischem und reformatorischem Bekenntnis bislang massive dogmatische Differenzen vor: Sowohl das Kirchenbild beider Konfessionen wie auch das Verständnis von Amt und Eucharistie lassen sich offensichtlich nicht harmonisieren. Das führt gerade in jüngerer Zeit eher zu wechselseitiger Abgrenzung als zum theologisch schöpferischen Miteinander. Nicht zuletzt Kardinal Kurt Koch spricht daher seit Jahren unter anderem von einer „gelähmten Ökumene“<sup>2</sup>.

### 1. *Theologische Ethik als Innovation der Ökumene*

In einer derart unerquicklichen Situation drängt sich der Gedanke auf, die Ökumene nicht mehr primär dogmatisch zu „organisieren“, sondern sie auf eine andere Basis zu stellen – sie etwa von der Theologischen Ethik her zu betreiben und von dort aus neu in Bewegung zu bringen. Gegenstand dieses Faches ist die umfassende Reflexion der Würde und humanen Qualität menschlichen Daseins und eine entsprechende handlungsbezogene Motivation und Normativität. Zu überlegen wäre, ob auf dieser Ebene zwischen beiden Konfessionen nicht längst eine hohe thematische wie fachliche Gemeinsamkeit herrscht und inwiefern dieser explizit vom Sittlichen geprägte Horizont ökumenischer Erfahrung stärker in den Prozess wechselseitigen konfessionellen Verstehens eingespeist werden könnte.

Man müsste dabei nicht am Nullpunkt beginnen, denn in konkret gelebten Formen gelingt Ökumene bereits, sei es als gemeindliche Begegnung, als Diakonie, in bestimmten Ausprägungen der Liturgie und Interessensvertretung. Solche Praxis bildet den Quell- und Zielpunkt aller interkonfessionellen Theologie und ist den diesbezüglichen Diskursen, die bisweilen elitär und spitzfindig, aber auch „selbstverliebt“ wirken, in der Regel wohlthuend voraus. Darauf ließe sich die hier anvisierte dezidiert theologisch-ethische Erneuerung von Ökumene in der Tat aufbauen.

1) Vgl. Kurt Koch, Die Ökumene ist eine Existenzfrage der Kirche (NZZ-Interview vom 16.7.2010), in: <http://www.nzz.ch/nachrichten/politik/international> [Stand: 3.7.2011].

2) Ebd. Vgl. Ders., Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist, Freiburg i.Br. u.a. 1991.



Das Hauptthema dieses Heftes lautet: „Ethik des Lebens“. Der Fortschritt der modernen Medizin schafft eine Vielzahl an Möglichkeiten, das menschliche Leben zu erhalten und zu fördern. Sie führt aber gleichzeitig zu neuen ethischen Herausforderungen, die seit einigen Jahren auch den ökumenischen Dialog zunehmend belasten. Denn bei der Frage nach dem richtigen Handeln im Umgang mit dem Leben gibt es zahlreiche Differenzen zwischen den Kirchen.

Zu Beginn dieser Ausgabe stehen zwei Artikel, die aus sozialetischer sowie theologisch-ethischer Perspektive neue Impulse in den ökumenischen Dialog einbringen. Anschließend werden spezifisch bioethische Fragestellungen hinsichtlich ökumenischer Implikationen erörtert.

Eine „Ethik des Lebens“ lässt sich nicht allein auf die Bioethik beschränken, denn die christliche Botschaft will in umfassender Weise zum Leben hinführen. Es bedarf auch verstärkter sozialetischer Reflexionen der christlichen Praxis und Lehre. Ingeborg Gabriel formuliert daher drei zentrale Desiderate einer Sozialetik in ökumenischer Perspektive. Ein weiterer innovativer Ansatz wird von Hanspeter Schmitt dargestellt. Er plädiert dafür, die Ökumene auf die Basis einer theologischen Ethik zu stellen. Welche Möglichkeiten es dadurch für einen theologisch-ethischen Konsens geben kann, zeigt das Beispiel der Suizidhilfedebatte in der Schweiz. Zwischen katholischer und evangelischer Morallehre besteht ein Graben, der sich auch auf die bioethischen Probleme auswirkt. Aber worin genau sind die Differenzen aus evangelischer Sicht begründet (Hartmut Krefß)? Neben unterschiedlichen Definitionen von Gewissensfreiheit und Selbstbestimmungsrecht gibt es zwischen den Kirchen auch ein verschiedenes theologisches Verständnis von Menschenwürde. Dieser Begriff wird in der gegenwärtigen Diskussion besonders kontrovers diskutiert, womit auch ökumenische Divergenzen hinsichtlich ethischer Fragen zum Lebensanfang und Lebensende zusammen hängen. Wie lässt sich das Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten aus evangelischer Sicht beschreiben (Ulrich H.J. Körtner)? Wie wird Menschenwürde dagegen katholischerseits verstanden? Und welchen Sprachgebrauch von Bioethik gibt es auf europäischer Ebene (Dietmar Mieth)? Abschließend sollen die orthodoxen Aussagen zur Bioethik beleuchtet werden. Wie wird hier die Verantwortung für das menschliche Leben verstanden (Athanasios Vletsis)?

Die Reihe „Ökumenisches Portrait“ wird fortgesetzt durch ein Interview mit dem orthodoxen Theologen Anastasios Kallis, der viele ökumenische Dialoge mitgestaltet hat und sich v.a. durch seine visionäre Vermittlung orthodoxer Theologie in Deutschland verdient gemacht hat.

Dokumentiert wird in diesem Heft die Erklärung der ZdK Vollversammlung vom Mai 2011 „Um der Menschen willen! – Plädoyer für eine lebensnahe Ökumene“, in der mögliche nächste Schritte auf dem Weg zur Einheit formuliert werden.