

Überlegungen zu einer ökumenischen Sozialethik

im Rahmen der Habilitationsschrift

Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Was Christliche Sozialethik von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich lernen kann

1. Hinter der Frage nach einer ökumenischen (Sozial-)Ethik steht die Frage nach einer christlichen (Sozial-)Ethik

Wenn wir bei diesem 38. Fachkongress der Internationalen Vereinigung der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker der Frage nach einer ökumenischen Ethik nachgehen, so steckt dahinter noch eine andere, grundlegendere Frage: Die Frage ob es überhaupt eine spezifisch christliche (bzw. eine orthodoxe, protestantische oder katholische) Ethik gibt und geben soll bzw. ob eine solche denn Sinn macht und worin ihr Proprium gegenüber anderen religiös oder philosophisch begründeten Ethiken besteht.

Ulrich Körtner hat diese Fragen jüngst im Buch *Diakonie und Öffentliche Theologie*¹ aufgeworfen, um sie unter Rückgriff auf Friedrich Schleiermacher und Johannes Fischer positiv zu beantworten: Im Anschluss an Schleiermacher argumentiert Körtner, dass es ein spezifisches christliches Ethos und mit der Bindung an dieses Ethos auch eine theologische Ethik gebe. Und Fischer rezipierend meint er: „So wie es christliche Theologie gibt, weil es den christlichen Glauben gibt, gibt es nach Fischers Auffassung auch ‚so etwas wie »theologische Ethik«‘, weil es faktisch ein unterscheidbar christliches Ethos gibt.“² In der Folge spricht Körtner weiters auch von einer *evangelisch*-theologischen Ethik, wobei er *evangelisch* klar von protestantisch abhebt und darunter eine *evangeliumsgemäße* Ethik versteht, die gerade nicht in einem kulturprotestantischen Sinn gegen das ökumenische Anliegen ausgespielt werden dürfe, sondern im Gegenteil Kriterium guter theologischer Ethik sei und auch in katholischen und orthodoxen Ansätzen gefunden werden könne.³

Auch im katholischen Kontext wird das christliche Profil – weniger der Moraltheologie aber der Sozialethik – immer wieder problematisiert, insbesondere im Kontext der Frage nach der theologischen Fundierung und Verortung der Sozialethik.⁴ Kurz: Wieviel Theologie braucht und verträgt die Sozialethik? Fachgeschichtlich steht hinter der ehemals weitgehenden Theologiefreiheit der SE der Anspruch auf eine über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg verständliche sozialetische Argumentation. Diese wurde lange Zeit in einer scheinbar neutralen, allen zugänglichen neuscholastisch-philosophischen Naturrechtslehre gesucht. Als ihre Aufgabe galt es, auf der Basis einer Sozialontologie jene allgemeinen und immer gültigen, mit der natürlichen Vernunft erfassbaren Sozialprinzipien zu entwickeln, welche als „Baugesetze der Gesellschaft“⁵ den Aufbau der Gesellschaft ebenso wie das Handeln der Gläubigen orientieren sollten.⁶ Mittlerweile haben vielfach die Menschenrechte diese Rolle des Naturrechts als allgemein geteilte Basis sozialetischer

¹ Körtner 2017, 65

² Körtner 2017, 66

³ Vgl. Körtner 2017, 66–68

⁴ Vgl. dazu Vogt et al. 2013

⁵ Vgl. Nell-Breuning 1968

⁶ Vgl. Vogt et al. 2013, 7.

Argumentation übernommen.⁷ Dennoch taucht – zumal seit dem Zweiten Vatikanum – immer wieder auch die Frage nach dem spezifisch theologischen Charakter der Sozialethik auf. Gerade in pluralen Gesellschaften wird von Glaubensgemeinschaften und ihren Institutionen immer mehr erwartet, dass sie die sie motivierenden Handlungsgrundlagen offenlegen. Unter diesen Voraussetzungen stößt eine rein mit Vernunftargumenten operierende Sozialethik zunehmend auf Skepsis. Vor allem jedoch klammert sie wertvolle Deutungspotentiale des Glaubens aus, welche mittlerweile auch von außerhalb der Theologie, prominent z.B. vom Philosophen Jürgen Habermas, wieder eingemahnt werden.⁸

Etwas anders ist die Situation im orthodoxen Bereich: Während im katholischen und protestantischen Westen die Aufklärung zu einer Besinnung auf und Betonung des ethischen Gehalts des Christentums führte, die so stark waren, dass man in den Westkirchen auch von einem „ethischen Zeitalter des Christentums“⁹ sprechen kann, haben die orthodoxen Kirchen unter anderen historischen Umständen zunächst keine Soziallehre entwickelt, welche hinsichtlich ihrer Systematik mit jener des Westens vergleichbar wäre. Besonders seit dem zwanzigsten Jahrhundert gibt es nach Alexandros Papaderos nun zwar Bemühungen im Blick auf eine orthodoxe Sozialethik, wobei diese der westlichen Ethik jedoch eine zu große Verselbständigung gegenüber anderen theologischen Disziplinen und gegenüber der Kirche vorwerfen und selbst wesentlich stärker auf die Kirche und ihre Lebendigkeit bezogen bleiben.¹⁰

Insofern es sich bei den drei genannten Beispielen und deren zuvor zitierten Proponenten Ulrich Körtner, Ingeborg Gabriel und Alexandros Papaderos um exemplarische Positionen aus den jeweiligen Konfessionen handelt, können wir somit als *erstes Zwischenfazit festhalten, dass es durchaus einen „ökumenischen“ Konsens im Blick auf die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit einer theologisch ans Evangelium rückgebunden christlichen Sozialethik gibt.*

2. Ökumenisch-christliche Ethik im Zeitalter von Pluralismus und Postmoderne

An dieser Stelle ist freilich nochmals die Frage aufzuwerfen, welche Rolle eine solche christliche Sozialethik im Zeitalter von Postmoderne und Pluralismus überhaupt spielen kann, in einer Zeit also, in der eine Vielzahl von Lebensweisen und Weltanschauungen nebeneinander existiert und ein gemeinsames Verständnis „über das, was der Mensch ist, und was er daher soll“¹¹, abhandengekommen ist?

⁷ Vgl. Gabriel 2013.

⁸ Gabriel 2013, 245–246: So „hat Jürgen Habermas die Theologie (und mit ihr die Sozialethik) vor einiger Zeit dazu ermahnt, sich aus ihrem Eigenen heraus zu Wort zu melden und den theologischen Überschuss der in säkularem Gewand übernommenen christlichen Grundlagen politischer und gesellschaftlicher Begriffe zu erhellen und so deren Tiefendimension aufzuzeigen. Denn der Humanismus als eine sich etablierende globale Leitkultur sei sowohl auf säkulare wie auf religiöse Argumente angewiesen“.

⁹ Tanner 1991, 381.

¹⁰ Papaderos 2005, 55 fasst die Kritik folgendermaßen zusammen: „Die Sozialethik habe die eschatologische Erwartung dadurch geschwächt, dass sie oft philosophische, soziale, politische, ideologische und andere Kriterien, Prinzipien und Werte den theologischen vorzieht. Auch die Sozialethik verliere die geistliche Potenz und sei geneigt, zu einer verweltlichten Sozialphilosophie oder Sozialwissenschaft zu werden.“

¹¹ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf einen gemeinsam verantworteten Text der interdisziplinären Innsbrucker Forschungsgruppe RGKW (Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung), die auf eine Initiative des Dogmatikers Raymund Schwager SJ zurückgeht und der sich die Autorin seit ihrer Tätigkeit am Institut für Systematische Theologie

Zunächst ist in dieser Situation schlicht und einfach wahrzunehmen und anzuerkennen, dass der postmoderne und pluralistische Charakter unserer Zeit eine Heterogenität der (sozial-)ethischen Diskurse mit sich bringt. Diese Heterogenität bedeutet, dass allgemeingültige Antworten, ja selbst „die Frage nach einem Guten auf das *der Mensch, die Gesellschaft* sich ausrichten soll und kann [...] als hoffnungsloser Anachronismus“¹² erscheinen. Christliche Ethik auf der Basis traditionellen Naturrechtsdenkens mit ihrer Annahme universal akzeptierter Grundprinzipien und einer universal verbindlichen Anthropologie steckt vor diesem Hintergrund offensichtlich in einer massiven Krise. Doch was ist die Alternative? Bleibt nur eine relativistische Position, wie nicht wenige gegenwärtige Tendenzen nahelegen? Sind moralische Urteile, wie es der *Emotivismus* vertritt, nichts anderes als ein Ausdruck von Gefühlen und Vorlieben, hinter denen letztlich, wie Nietzsche behauptete, der Wille zur Selbstgesetzgebung und zur Macht steht?¹³ Sind damit, wie Max Weber, beeinflusst von Nietzsche meinte, rationale Begründungen ethischer Positionen unmöglich, und ist eine ethische Position nur als Kritik verschleierter Machtansprüche in moralischem Gewande denkbar?¹⁴

Immerhin entpuppt sich heute der scheinbar auf reiner Vernunft basierende aufklärerische Universalismus als impliziter Imperialismus. So zeigt sich, dass eine rein vernunftmäßige, von allen Kontexten abstrahierende Moral, eine Art moralisches Esperanto, einen Anspruch auf Neutralität erhebt, den sie letztlich – ebenso wie das sprachliche Esperanto – nicht einlösen kann: „Moralische Neutralität ist nicht möglich und wo sie dennoch behauptet wird, ist sie nichts anderes als eine Form der Verschleierung, die sowohl Nietzsches Verdacht gegen alle Moral als auch den heute akademisch vorherrschenden postmodernen Zynismus speist.“¹⁵ Sowohl der Utilitarismus als auch die Diskursethik, die beide als Formen solcher Esperanto-Moral verstanden werden können, zeigen, dass diese nur angebliche Neutralität keineswegs harmlos ist: Der Utilitarismus, weil er letztlich zu einem alle Lebensbereiche bestimmenden Ökonomismus führt, die Diskursethik, weil sie faktisch die Verwirklichung eines hohen ethischen Ideals voraussetzt, das jedoch eng an die westliche jüdisch-christliche Tradition gebunden ist.¹⁶

Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Problematik erfolgte im amerikanischen Raum, wo sich „mit dem Kommunitarismus eine Bewegung gebildet [hat], die einen Ausweg aus der babylonischen Verwirrung weisen will, ohne der Versuchung des moralischen Esperanto oder des nihilistischen Relativismus zu erliegen“¹⁷. So schlägt Jeffrey Stout einen Mittelweg zwischen (scheinbar universal zeitlos gültigem) Naturrecht und Relativismus vor, indem er an der Möglichkeit transkultureller moralischer Wahrheiten festhält, deren Inhalt aber als „dünn“ beschreibt. Zudem begegnen diese transkulturellen moralischen Wahrheiten konkret immer nur in historisch und kulturell geprägten Ausformulierungen. Eine (top-down entworfene) Esperanto-Moral lehnt Stout ab, vielmehr sei ein Dialog zwischen ethischen Traditionen immer (bottom-up) von einem konkreten historisch-kulturellen Standpunkt aus aufzunehmen. Die Menschenrechtsethik sieht Stout als Frucht

der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck zugehörig weiß. Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 100–101.

¹² Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 101.

¹³ Vgl. MacIntyre 2011, 13–14; Nietzsche 1965.

¹⁴ Weber 1919, 34; Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 103.

¹⁵ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 105.

¹⁶ Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 105–106.

¹⁷ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 106.

eines solchen Dialogs, die mittlerweile über den Status eines moralischen Pidgin¹⁸ hinausgewachsen und zu einer lebendigen moralischen Kreolsprache¹⁹ geworden sei.

Ähnlich wie Stout lehnt auch Walzer eine Esperanto-Moral ab und spricht von dichten und dünnen Formen der Moral bzw. Solidarität.²⁰ Während eine dünne, minimalistische Moral, gleichsam den kleinsten gemeinsamen Nenner darstellt und im Kontext des Dialogs, der wechselseitigen Kritik und der universalen Zusammenarbeit der Verständigung dient, bedürfe diese doch zu ihrem Funktionieren und gleichsam als ihre Basis einer vitalen, maximalistischen, in einer konkreten Tradition und Gemeinschaft verwurzelten Moral. Der von Versuchen zu einer Esperanto-Moral eingeschlagene umgekehrte Weg funktioniert nach Walzer demgegenüber nicht.²¹

Ein zweites Zwischenfazit lautet deshalb: Im Kontext von Pluralismus und Postmoderne erscheint der Anspruch auf universal gültige Antworten als anachronistisch-imperialistischer Wunsch. Stattdessen bedarf es einer Vermittlung zwischen „dichter“, in konkreten Traditionen und Gemeinschaften verwurzelter und „dünnere“, auf Dialog, wechselseitige Kritik und Verständigung ausgerichteter Moral und Ethik.

3. Welches Verständnis von ökumenischer Ethik? Zu den Grundlagen meines Zugangs

Nimmt man die kommunitaristische Betonung der notwendigen geschichtlichen und kulturellen Einbettung jeder Ethik ernst, hat dies auch Folgen für eine zeitgemäße christlich-ökumenische (Sozial-)Ethik, die ich folgendermaßen charakterisieren möchte:

- Sie wird sich deutlicher auf ihre eigenen Fundamente besinnen, sich bewusst an die eigenen narrativen und spirituellen Traditionen zurückbinden und die jeweiligen Kirche als konkreten und ersten Ort christlicher Ethik in den Blick nehmen. Denn: „Nur eine klare eigene Identität ermöglicht den Dialog mit anderen Traditionen. Nur ein zumindest in Ansätzen gelebter Anspruch befähigt zur Mitarbeit an einer gerechteren und lebenswerteren Welt.“²²
- Dies bedeutet jedoch für eine christlich-ökumenische Ethik – gerade auch von der universalistischen Ausrichtung der christlichen Botschaft her – keineswegs einen ghettohaften Rückzug hinter die eigenen Kirchenmauern. Vielmehr geht es darum, die eigene Tradition, die eigene „dichte“ Moral, als Ausgangspunkt für eine globale, ökumenische und interreligiöse Zusammenarbeit zu nehmen und von dort her einen qualifizierten Beitrag auf der Ebene „dünnere“ Moralkonzeptionen zu leisten.²³
- Eine so verstandene ökumenische Ethik kann damit – wie auch Ulrich Körtner, Alexandros Papaderos und Ingeborg Gabriel in ihren wegweisenden *Perspektiven ökumenischer Ethik*²⁴ aufgezeigt haben – keine Einheitsethik sein, welche die unterschiedlichen Traditionen einebnen würde. Vielmehr plädiert das ökumenische Autorenteam für eine ethisch-theologische Debatte,

¹⁸ Als Pidgin oder Pidgin-Sprache versteht man eine reduzierte Sprachform, die von Personen mit verschiedener Muttersprache als *Lingua franca*, als gemeinsame Verkehrssprache, verwendet wird.

¹⁹ Etwas vereinfachend können Kreolsprachen im Gegensatz zu Pidgins als Sprachen verstanden werden, die nicht nur zu Kommunikationszwecken zwischen Angehörigen verschiedener Muttersprachen verwendet werden, sondern sich selbst zu einer lebendigen (Mutter-)Sprache entwickelt haben.

²⁰ Walzer 1996.

²¹ Vgl. Walzer 1996, 13–19; Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 109.

²² Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 109.

²³ Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 109.

²⁴ Vgl. Gabriel et al. 2005b.

die von der *Multiperspektivität* als Grundlage ausgeht, dabei verschiedene Ansätze in ihrem historischen Gewordensein respektiert und positiv bewertet. Dass dies keine Anpassung an postmoderne Beliebtheit oder Resignation angesichts der Macht der Tatsachen darstellt, begründen die Autoren biblisch: Bereits die Heilige Schrift vermittele zentrale Glaubensinhalte aus verschiedenen Perspektiven. Wie die vier Evangelien und die neutestamentliche Briefliteratur das Christusereignis mit unterschiedlicher theologischer und anthropologischer Akzentsetzung vermittele, so müssten auch verschiedene historisch und kulturell gewachsene Traditionen christlicher Sozialethik bestehen und sich gegenseitig bereichern und beleuchten können.

- In diesem Sinne handelt es sich nicht um eine beziehungslose, sondern eine *vermittelte Pluralität*, die eng mit der Anerkennung der *Komplementarität* sozialetischer Entwürfe „und damit ihrer Ergänzungsfähigkeit, aber auch -bedürftigkeit“²⁵ einhergeht.
- Ökumenisch ist der hier vorgeschlagene Zugang deshalb nicht im Sinne von Konfessionslosigkeit, sondern im Sinne einer *bewusst gesuchten Multiperspektivität*.²⁶ Gerade diese kann jedoch – wie auch andere Grenzüberschreitungen im interreligiösen, interkulturellen oder interdisziplinären Kontext – äußerst hilfreich dafür sein, sich der unausweichlichen Kontextgebundenheit jedes sozialetischen Zugangs bewusst zu werden.²⁷
- Eine so verstandene ökumenische Ethik unterscheidet sich damit nicht nur klar von der Theologievergessenheit der traditionellen christlichen Naturrechtskonzeption sondern auch von deren universalem Anspruch. Sie meint nicht mehr, einen universalen Standpunkt einnehmen zu können, sondern weiß, dass ChristInnen nur basierend auf ihrer eigenen theologischen Tradition „ein universales Angebot an alle Menschen richten“²⁸ können.
- Sie tritt damit wesentlich bescheidener auf, ist aber gleichzeitig sehr klar und entschieden.²⁹ Die Rückbindung an die eigene, spezifische, „dichte“ ethisch-spirituelle Tradition bedeutet für sie zunächst, dass es schwieriger wird, „christliche Ethik als direkten Appell auch an jene Menschen zu richten, die außerhalb der christlichen Tradition stehen“³⁰. Vor diesem Hintergrund bedarf es einer größeren Bescheidenheit der Kirche(n), was ihre Ansprüche im Blick auf direkte gesellschaftliche Einflussnahme betrifft.

Die Kirche wird sich stärker als neue Polis sehen müssen, deren sozialetische Dimension sich vor allem in ihrem eigenen konkreten Leben zeigen muss, um dadurch der Welt als Beispiel und Vorbild zu dienen. Der ethische und politische Appell an die Welt als solche folgt als notwendiger, aber zweiter Schritt. Gerade auch gegenüber der modernen demokratischen Gesellschaft gilt, dass zuerst die christliche Ethik in der Kirche selbst gelebt werden muss.³¹

- Mit anderen Worten: Eine solche ökumenische (Sozial-)Ethik glaubt nicht (mehr), dass es ihre (sozialetisch) erste Aufgabe ist, mit universal gültigen, weltanschaulich neutralen Prinzipien direkt auf gesellschaftliche Strukturen Einfluss zu nehmen. Vielmehr versteht sie die Kirchen

²⁵ Gabriel et al. 2005a, 20.

²⁶ Auf die notwendige Multiperspektivität verweist auch Körtner, wenn er feststellt: „Das Beispiel der Charta Oecumenica zeigt freilich auch, dass der ökumenische Dialog den Pluralismus der Konfessionen nicht hinter sich lässt, sondern ihn gerade zur Voraussetzung hat. Daher kann auch eine ökumenische Sozialethik nicht jenseits der konfessionellen Unterschiede, sondern nur multiperspektivisch betrieben werden.“ Körtner 2005, 233.

²⁷ Vgl. Heimbach-Steins 2011, 12–13.

²⁸ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 110.

²⁹ Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 127.

³⁰ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 137.

³¹ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 137.

selbst als den ersten Ort einer christlichen Ethik.³² Das führt nicht zur sektiererischen oder überheblichen Abschottung der Kirche(n) im Sinne einer christlichen Kontrastgesellschaft,³³ ist aber eine Antwort auf die drohende moderne universalistische Ortlosigkeit.³⁴

- Bedeutsam wird angesichts der Verortung in konkreten Gemeinschaften allerdings die Frage, wie sich diese Gemeinschaften konstituieren und definieren. Denn kulturanthropologisch betrachtet haben viele Gemeinschaften die Tendenz, sich auf Kosten und in Absetzung von ausgeschlossenen Dritten und damit gewaltsam zu konstituieren. Auch die Kirche(n) kannten und kennen diese Versuchung, die vom Kulturanthropologen René Girard als „sakrifizielle Lesart des historischen Christentums“³⁵ bezeichnet wird.
- Vor diesem Hintergrund ist die Verwurzelung der ökumenischen Ethik in konkreten Gemeinschaften zunächst ambivalent, bzw. ihre Bewertung entscheidet sich letztlich an der Art der Gemeinschaften.³⁶ In den frühen christlichen Gemeinschaften wurde in der Feier der Eucharistie mit ihrer Vergegenwärtigung des Lebens und Geschicks Jesu im liturgischen Drama ein Gegenkonzept zur auf Ausschluss angelegten Sündenbocklogik realisiert, das auch die Grundlage und den ersten Ort einer neuen christlichen Ethik bildete. Obwohl oder gerade weil sie sich nicht durch Gegnerschaft zu äußeren Feinden definierten, bildeten sie so eine Art Kontrastgesellschaft. Heute, nach dem Ende der konstantinischen Verklammerung zwischen Staat und Kirche mit ihrer Versuchung zum sakrifiziellen Christentum könnten die Kirchen wiederum eine Alternative zur vorherrschenden gesellschaftlichen Logik eines „bürokratischen Individualismus“³⁷ bilden, indem sie – wie der methodistische amerikanische Theologe Stanley Hauerwas es darstellt – „eine von Tugenden und einer gemeinsamen Vision getragene Gemeinschaft“³⁸ ist und gerade dadurch, mehr als durch politische Resolutionen, einen politischen Akt setzt.³⁹
- Um tatsächlich eine solche Gemeinschaft sein zu können, bedürfen die Kirchen allerdings der inspirierenden Erzählungen, der Beispiele, der Geschichten von historischen und aktuellen Heiligen und Märtyrern, die unsere Vorstellungskraft weiten und beflügeln – kurz: bedarf es einer narrativen Ethik, die uns erzählt, wie sich gelebtes christliches Ethos realisiert.⁴⁰
- Und es bedarf heilsamer Erfahrungsräume – Räume, in denen das bedingungslose Angenommen- und Geliebtsein (zumindest ansatzhaft) erfahren werden kann, Räume der Gnade. Eine klare theologische Option treffe ich in meiner Arbeit⁴¹ bzw. in meinem Zugang zu einer ökumenischen Sozialethik für den Vorrang der Gnade vor allem menschlichen Leisten und Tun. Für die (Sozial-)Ethik bedeutet das: Nicht moralische Appelle führen zu einer echten und dauerhaften

³² Vgl. Hauerwas 1995, 159; Palaver 2004; vgl. dazu auch Heimbach-Steins 2001, 24: „[...] im kirchlichen Selbstvollzug müssen die Optionen, die in die Gesamtgesellschaft hinein geltend gemacht werden sollen, wirksam zur Anschauung kommen.“

³³ Vgl. Hauerwas und Willimon 1996, 53–54.

³⁴ Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 131–133.

³⁵ Vgl. Girard 2009, 279–314; vgl. auch Palaver 2003, 311–313.

³⁶ Vgl. Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 134–135.

³⁷ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 141.

³⁸ Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe 2003, 141–142.

³⁹ Hauerwas und Willimon 1996, 26: „[...] rather than send resolutions to Congress, a more realistic political act on the part of the church would be to serve the world by being the church.“

⁴⁰ Vgl. Hauerwas und Willimon 1996, 20–21.

⁴¹ Vgl. Steinmair-Pösel 2009.

Transformation des menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens, sondern die mit der mystisch-kontemplativen Erfahrung mitgegebene Heilung, Umkehr und Transformation.⁴²

- Indem ich in meiner Habilitationsschrift zur Begegnung mit drei beispielhaften Frauengestalten aus den drei großen christlichen Konfessionen einlade, versuche ich Eckpfeiler dafür zu entwerfen, wie eine in solcher Erfahrung wurzelnde Ethik einer christlichen Gemeinschaft aussehen könnte. Ich komme zu diesen Eckpfeilern nicht top-down im Sinne einer abstrakten Prinzipienethik, sondern indem ich die konkreten Biographien und die zu Texten geronnenen Erfahrungen und Einsichten von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich aufgreife und zentrale Aspekte der darin enthaltenen Ethik herausarbeite.

4. Die drei Frauen

M. Maria Skobtsova (1891-1945) war Poetin, Politikerin und am Ende ihres Lebens Nonne in der (russisch-)orthodoxen Kirche. Im französischen Exil in Paris stellte sie u.a. Taufzeugnisse für Juden aus, um diese vor der Deportation ins KZ zu bewahren – wofür sie jedoch selbst mit dem Leben bezahlte.⁴³ Dorothee Sölle (1929-2003) war nicht nur eine der bekanntesten und eloquentesten protestantischen Theologinnen, sondern auch streitbare Feministin, Umwelt- und Friedensaktivistin, eine unbequeme, politisch links engagierte Prophetin, die an das renommierte Union Theological Seminary berufen wurde, aber in Deutschland nie einen Lehrstuhl bekam.⁴⁴ Die Katholikin Chiara Lubich (1920-2008) schließlich gründete mit der Fokolar-Bewegung die größte katholische Laienbewegung, die heute etwa 120.000 Mitglieder in 194 Staaten der Welt umfasst, darunter mehr als 7000 Angehörige anderer Religionen, die sich intensiv im ökumenischen und interreligiösen Dialog engagiert und neue Modelle für Wirtschaft und Politik entwirft.⁴⁵

Da die Zeit für meinen Vortrag begrenzt ist, kann ich an dieser Stelle nicht ausführlicher in die Biographien und Schriften der drei Frauengestalten einführen. Gerne können wir jedoch in der anschließenden Diskussion darauf zurückkommen.

Was an dieser Stelle jedoch erwähnt werden soll, ist die für alle drei integrale Verbindung von Mystik (verstanden in einem weiten, nicht-elitären Sinn) und Politik, von Kontemplation und Aktion, von spiritueller Erfahrung und gesellschaftspolitischem Engagement.

Die Bedeutung dieser Verbindung für eine ökumenisch geweitete christliche Sozialethik aufzuzeigen, ist zentrales Anliegen meiner Habilitationsschrift und zugleich ein Antwortversuch auf die eingangs mit Körtner gestellte Frage nach dem Proprium christlicher Ethik. Deshalb seien zum Schluss ganz kurz und cursorisch einige Desiderate genannt.

5. Ergebnisse

a) Universale Verbundenheit allen Seins und Präsenz Gottes in allen Dingen

In den Blick rückt dabei zunächst die zentrale mystische Erfahrung der universalen Verbundenheit allen Seins und der Präsenz Gottes in der eigenen Tiefe, im jeweils anderen mir begegnenden Menschen und letztlich in allen Dingen. Diese Erfahrung, die von den drei

⁴² Vgl. auch Körtner 2005, 244.

⁴³ Vgl. Skobtsova 2003.

⁴⁴ Vgl. Sölle 2010; Sölle 2003.

⁴⁵ Vgl. Lubich 2007.

Autorinnen in jeweils unterschiedlicher Weise begrifflich gefasst wird, wird u.a. hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Realisierung von Einheit in Verschiedenheit, für die Sensibilität gegenüber fremdem Leiden sowie universaler Solidarität und Geschwisterlichkeit befragt.

b) Kenosis

In einem zweiten Schritt wird auf die Bedeutung der Dimension der Kenosis reflektiert, die ebenfalls eine wichtige Rolle in den mystischen Erfahrungen der Autorinnen einnimmt. Teilthemen dabei sind ein kenotisches Gottesverständnis, die Frage der Nachfolge eines sich selbst zurücknehmenden und leer machenden Gottes, freiwillige Armut und kreativer Verzicht sowie das Loslassen des (falschen) Selbst und das Loslassen Gottes bzw. überkommener Gottesvorstellungen als für sozialetische Herausforderungen relevante Impulse (z.B. im Blick auf ökologische Herausforderungen, den interreligiösen Dialog etc.). Dabei wird jedoch auch die mögliche Problematik der Betonung der kenotischen Dimension im feministisch-theologischen Kontext nicht übersehen.

c) Umgang mit Angst, Kontingenz, Verwundbarkeit, Scheitern

Sodann wird die Bedeutung mystischer Erfahrung im Blick auf den Umgang mit Angst, Leid und Kontingenz beleuchtet, wobei besonders auf den Umgang mit menschlichen Urängsten wie der Angst vor dem Tod, aber auch mit der eigenen Verwundbarkeit und dem eigenen Scheitern eingegangen wird. Im Gespräch mit soziologischen und psychologischen Ansätzen⁴⁶ wird u.a. aufgezeigt, zu welchem (sozial-)ethisch problematischem Verhalten die Verdrängung der Angst vor dem Tod führt und welche heilsamen Erfahrungsräume die Mystik eröffnen kann.

d) Prophetische Rede

Ein vierter Aspekt ist die mit mystischer Erfahrung verbundene prophetische Dimension, welche zunächst die Fähigkeit zu einer realistischen, nicht beschönigenden Sicht der Wirklichkeit, weiters die Bereitschaft zur Widerständigkeit gegenüber ungerechten Systemen und Strukturen – gerade auch im Sinne von Gesellschafts- und Kirchenkritik – sowie schließlich die Vision eines neuen, anderen Lebens umfasst.

e) Eine neue Lebenskultur und neue Formen von Gemeinschaft

Aspekte einer neuen, aus mystischer Erfahrung sich speisenden Lebenskultur werden in einem fünften Schritt umrissen. Dabei kommen nicht nur neue, gemeinschaftliche Lebensformen wie das Fokolar oder neomonastische Gemeinschaften in den Blick, sondern es werden – mit einem einfach(er)en Lebensstil, Gastfreundschaft, kontemplativer Praxis, Leben im gegenwärtigen Augenblick, Kultivierung der Dankbarkeit, großzügigem Weiterschicken des Empfangenen, Schönheit, Gewaltfreiheit und Vergebung auch kurz (und ohne Anspruch auf Vollständigkeit) einige unverzichtbare Aspekte solcher neuer Lebenskultur angesprochen.

⁴⁶ Vgl. Solomon et al. 2016; Zulehner 2016; Bude 2014; Renz 2008.

Literatur

- Bude, Heinz (2014): *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Gabriel, Ingeborg (2013): *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*. In: Markus Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i.Br.: Herder (Quaestiones disputatae, 255), 229–251.
- Gabriel, Ingeborg; Körtner, Ulrich H. J.; Papaderos, Alexandros K. (2005a): *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*. In: Ingeborg Gabriel, Alexandros K. Papaderos und Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. Mainz: Matthias-Grünewald, 11–21.
- Gabriel, Ingeborg; Papaderos, Alexandros K.; Körtner, Ulrich H. J. (Hg.) (2005b): *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Gemeinsamer Text der Forschungsgruppe (2003): *Pluralismus - ethische Grundintuition - Kirche*. In: Raymund Schwager und Józef Niewiadomski (Hg.): *Religion erzeugt Gewalt - Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt "Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung"*. Münster: Lit (Beiträge zur Mimetischen Theorie, 15), 100–142.
- Girard, René (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. Ungekürzte dt. Neuausg. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hauerwas, Stanley (1995): *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Evangelium und Ethik, 4).
- Hauerwas, Stanley; Willimon, William H. (1996): *Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice*. Nashville Tenn: Abingdon.
- Heimbach-Steins, Marianne (2001): *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Heimbach-Steins, Marianne (2011): *Christliche Sozialethik für die Welt von heute*. Hg. v. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (Kirche und Gesellschaft, 380). Online verfügbar unter <http://ordosocialis.de/pdf/Heimbach-Steins/380-Heimbach-Steinsx.pdf>.
- Körtner, Ulrich H. J. (2005): *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*. In: Ingeborg Gabriel, Alexandros K. Papaderos und Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*. Mainz: Matthias-Grünewald, 227–292.
- Körtner, Ulrich H. J. (2017): *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie).
- Lubich, Chiara (2007): *Essential Writings. Spirituality, Dialogue, Culture*. Hg. v. Michel Vandeleene, Tom Masters und Callan Slipper. Hyde Park, NY: New City Press.
- MacIntyre, Alasdair (2011): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Bloomsbury.
- Nell-Breuning, Oswald von (1968): *Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung - hilfreicher Beistand*. Freiburg i. Br.: Herder (Herder-Bücherei, 315).
- Nietzsche, Friedrich (1965): *Die fröhliche Wissenschaft. "La Gaya Scienza"*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Palaver, Wolfgang (2003): *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Münster: Lit (Beiträge zur Mimetischen Theorie, 6).

- Palaver, Wolfgang (2004): Sozialstaat - Zivilgesellschaft - Kirche. Theologische Legitimation für die Anfragen der Kirchen an Staat und Zivilgesellschaft. Innsbrucker Theologischer Leseraum. Online verfügbar unter https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/446.html#_ftnref16, zuletzt aktualisiert am 16.02.2004, zuletzt geprüft am 01.12.2016.
- Papaderos, Alexandros K. (2005): Aspekte Orthodoxer Sozialethik. In: Ingeborg Gabriel, Alexandros K. Papaderos und Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa. Mainz: Matthias-Grünewald, 23–126.
- Renz, Monika (2008): Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur. Paderborn: Junfermann (Reihe Fachbuch Erlösung).
- Skobtsova, Maria (2003): Essential Writings. Hg. v. Richard Pevear und Larissa Volokhonsky. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Sölle, Dorothee (2003): Mystik und Widerstand. "Du stilles Geschrei". 6. Aufl. München: Piper.
- Sölle, Dorothee (2010): Gegenwind. Erinnerungen. Hg. v. Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky. Freiburg i. Br.: Kreuz Verlag (Gesammelte Werke, Bd. 12).
- Solomon, Sheldon; Greenberg, Jeff; Pyszczynski, Thomas A. (2016): Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst. München: Random House.
- Steinmair-Pösel, Petra (2009): Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre. Münster: Lit (Beiträge zur Mimetischen Theorie, 27).
- Tanner, Klaus (1991): Kann es eine ökumenische Einheitsethik geben? In: Karl Christian Felmy und Wolfgang Heller (Hg.): Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend; Aleksandr Meń in memoriam (1935 - 1990). Unter Mitarbeit von Aleksandr Men. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 377–384.
- Vogt, Markus; Gabriel, Ingeborg; Küppers, Arnd; Schallenberg, Peter; Veith, Werner (2013): Theologien in der Sozialethik - eine Einführung. In: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik. Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae, 255), 7–20.
- Walzer, Michael (1996): Lokale Kritik - globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung. Aus dem Amerikanischen von Christina Goldmann. Mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer. Hamburg: Rotbuch-Verlag (Rotbuch-Rationen).
- Weber, Max (1919): Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag: Wissenschaft als Beruf. München und Leipzig: Duncker & Humblot. Online verfügbar unter: http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf, zuletzt geprüft am 22.12.2016.
- Zulehner, Paul M. (2016): Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland. Ostfildern: Patmos.