

II. SOZIALETHIK IN ÖKUMENISCHER PERSPEKTIVE

FRANZ FURGER

Christliche Sozialethik in ökumenischer Herausforderung

I. VERSUCH EINER KLÄRUNG DER VORAUSSETZUNGEN – EIN GESCHICHTLICHER RÜCKBLICK IN PROSPEKTIVER ABSICHT

Wohl erstmals seit der Reformation stellte das von allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften getragene »Forum für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« die christliche Ethik oder Moraltheologie vor die Aufgabe, nach einer gemeinsamen Antwort auf aktuell dringende Probleme zu suchen. Dabei stießen besonders in deutschsprachigen Teilen Europas, wo nach dem Impuls durch die Vollversammlung des ökumenischen Rates in Vancouver (1983) die Idee das wohl intensivste Echo gefunden hatte¹, verschiedene Denktraditionen zunächst hart aufeinander. Katholische und evangelische Ansätze waren dabei nicht die einzigen Gegenpole; lutherische und reformierte, eher fundamentalistische wie eher pragmatische standen ebenfalls unvermittelt im Raum. Die Frage, wo Grundsätzliches und wo nur Methodisches zur Debatte stand, rief nach Klärung. Daß zumindest implizit diesbezüglich gewisse Fortschritte möglich waren, bezeugt das Zustandekommen der Schlußdokumente.² Einer prospektiven Reflexion über diesen Weg bzw. über die

¹ So zunächst auf dem Kirchentag der EKD in Düsseldorf von 1985, wo der Appell von Vancouver vor allem durch die Vorschläge von *Carl Friedrich von Weizsäcker* konkrete Formen erhielt.

² Zusammen mit dem Dokument der europäischen ökumenischen Versammlung »Frieden in Gerechtigkeit« (Basel 1989) wurde die bundesdeutsche »Erklärung von Stuttgart« als Arbeitshilfe Nr.70 vom Sekretariat der DBK (Bonn 1989) vorgelegt. Die Ergebnisse der ökumenischen Versammlung in der DDR wurden von deren Sekretariat (Dresden 1989) veröffentlicht. Für alle offiziellen Dokumente vgl. den Sammelband: Frieden in

ihm zugrundeliegenden Voraussetzungen möchten diese Überlegungen dienen.

II. DIE WURZELN DER ÖKUMENISCHEN SPANNUNG IM 15./16. JAHRHUNDERT

Die Ausprägung von gerade für die moraltheologisch-ethische Reflexion relevanten Unterschieden in der theologischen Denktradition wird zwar erst in der Reformation des 16. Jh. deutlich geschichtsmächtig. Ihre Wurzeln aber liegen bedeutend früher in den spätmittelalterlichen philosophisch-epistemologischen Systemen, welche auch die theologische Denkweise prägten. Während nämlich die Hochscholastik des XIII. Jahrhunderts in ihren herausragenden Vertretern (Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura) eine differenzierte, methodisch aristotelische, im Licht des christlichen Glaubens aber schöpfungstheologisch begründete Ordnungslehre vertrat, vermochte sich diese sowohl die Wirklichkeitserfahrung wie die seinsbegründete Einsicht in Synthese denkende Theorie in der Folge nicht durchzuhalten. Vereinfachende, letztlich aber auch interessenbedingte Denkmodelle traten rasch an deren Stelle. Auf der einen Seite war es eine Naturrechtslehre, die nicht mehr zu unterscheiden verstand zwischen den schlechterdings mit dem Wesen des Menschen als Geschöpf und Gemeinschaftswesen verbundenen Forderungen von Gerechtigkeit und Ehrfurcht als sogenanntem »primärem Naturrecht« und den nicht mehr allgemein, sondern nur noch »im allgemeinen« geltenden, generellen, aber eben nicht universellen Anwendungen, (wie es etwa in den mosaischen Geboten der sog. »Zweiten Tafel« des Dekalogs) als einem »sekundären Naturrecht« vorliegt. Vielmehr begann man, gesellschaftlich (staatlich wie kirchlich) eingeübte, allgemein als gültig betrachtete Normen als Naturrecht zu urgieren und damit auch bald einmal Vorrang und Privilegien der Mächtigen zu schützen.

Dieser »via antiqua« standen auf der anderen Seite als »via moderna« kirchen- und gesellschaftskritische Kräfte, vor allem aus dem Kreis der Armutsbewegung und der Bettelorden, gegenüber, die solches Verhalten und dessen nun deutlich ideologisch gefärbtes theoretisches Fundament im sogenannten »Nominalismus« in Frage stellten. Ausgehend vom

Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung, hrsg. im Auftrag der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Bonn o.J. (1989).

englischen Franziskaner *Wilhelm von Ockham* galten diesem Verständnis von menschlicher Erkenntnis nur die einzelnen, real existierenden Dinge als eigentlich wirkliche, während die zu ihrer Erfassung dienenden allgemeinen Eigenheiten und die sie bezeichnenden abstrakten Begriffe, also die »nomina«, allein dem Erkennen im Geist als ordnende Fähigkeit entspringen. Ethische Normen als allgemeine Regeln für konkretes Verhalten gehören damit notwendigerweise zu dieser Kategorie der »nomina«, wobei gerade diese moralischen Begriffe als ordnende Konzepte nur bedingt Ergebnis eigener geistiger Bemühungen und Einsicht des Menschen sind. Denn letztlich werden sie ihm in seiner Schwachheit und Sündigkeit aus der Gnade Gottes und seiner Offenbarung direkt zugesagt. Ihre sittliche Gültigkeit und Verbindlichkeit gründet folglich unabhängig von der Einsicht in die Sachverhalte der Schöpfungsordnung in der direkten Weisung Gottes. Weisungen aus der Hl. Schrift erhalten damit direkt und ohne die Notwendigkeit, nach zeitbedingter Gebundenheit fragen zu müssen, Verbindlichkeit als ein den Menschen gegebenes Gotteswort. Rückfragen nach konkreter Sachgerechtigkeit erübrigen sich, ja sie können Zeichen von selbstüberheblichem Glaubensmangel sein.³

Gerade auch in Deutschland neigten bedeutende Theologen des 15. Jahrhunderts wie *Gabriel Biel*, *Albert von Sachsen*, *Jodoc Trutvetter*, *Bartolomäus Arnoldi von Usingen* u. a. dieser Richtung zu. Indem sie aufgrund ihrer »nominalistischen« Position Kritik an klerikal Privilegien und kirchlichem Reichtum übten, aber auch die Idee der Freiheit des christlichen Gewissens gegenüber scheinbar heiligen Ordnungen forcierten, gewannen sie erheblichen Einfluß auf das theologisch-kirchliche Klima der Zeit, und so erstaunt es wenig, daß auch *Martin Luther* über seine theologischen Lehrer wie über das geistliche, authentisch christliche und darum damals auch kirchenkritische Klima seiner Zeit geprägt wurde. Tatsächlich ist denn auch die Reformationslehre ohne diesen philosophisch nominalistischen Hintergrund kaum denkbar: Gott verzichtet aufgrund des Opfertodes Christi auf den verurteilenden Richteranspruch und spricht den glaubenden Sünder gerecht. Dieser bleibt aber

³ Vgl. dazu für die thomatische Sicht: Sth I–II 94,5 sowie zum Ganzen: *Claus Urban*, Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie, Düsseldorf 1979.

⁴ Vgl. *Wilhelm Ernst*, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation – eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie des *Gabriel Biel*, Leipzig 1972; vgl. ferner direkt zu Luthers Lehrer *Bartolomäus Arnoldi*: *Otfried Müller*, Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner, Breslau 1940; sowie allgemein: *Hans Maier*, Revolution und Kirche, Freiburg 1982 (bes. Exkurs S. 290–99).

dennoch Sünder, der sich auf sein eigenes Tun nichts zugute halten kann. Jede Werkgerechtigkeit ist ausgeschlossen, und entsprechend ist auch die eigene Erkenntnis als ein Werk natürlich intellektueller Einsicht in normative Strukturen, also in ein Naturrecht, bloß überhebliche Einbildung des Sünders. Was allein zählt, ist im Sinne des »sola-scriptura-Prinzips« das in der Schrift sich übermittelnde Wort Gottes, die von Gott gesagten und dem Menschen offenbarten »nomina«.

Dies bedeutet aber zugleich, daß eine reflektierende Moraltheologie als christlich normative Ethik sich in den Reformationskirchen kaum zu entwickeln vermochte – anders als in der durch das Reformkonzil von Trient eingeleiteten, gegenreformatorischen Erneuerung der »alten Kirche«. Bezeichnenderweise fehlen bis in die Mitte des 20. Jh. an den evangelisch-theologischen Fakultäten Deutschlands eigene Ethik-Lehrstühle. Was bleibt, ist der Rekurs auf die biblischen Weisungen, die entweder fundamentalistisch wörtlich oder aber als offene Direktive auf den Gewissensentscheid des einzelnen hin verstanden werden mit allen Gefahren subjektivistischer Einseitigkeit, die damit verbunden sein können. Die Exzesse der Täuferbewegung in den 1530er Jahren zeigen, wie geschichtsmächtig diese Gefahr zu werden vermochte. Um solche Exzesse zu vermeiden, aber auch um ein harmonisches Zusammenleben in der weltlich-staatlichen Gesellschaft wie in der Kirche zu gewährleisten, bleiben zusätzliche normative Regelungen offensichtlich unverzichtbar. Dies verkennt auch die evangelische Theologie nicht: Ohne eigene Heilsbedeutung gehören solche Regelungen zwar nicht zum »ersten«, dem Gottesreich der Gnade; sie sind aber unerlässlich im »zweiten«, weltlichen Reich, zu dem der glaubende Christ in der Jetztzeit notwendigerweise auch gehört. Sie zu erlassen und durchzusetzen und auch für die kirchliche Ordnung zu gewährleisten, bleibt nach dieser »Zwei-Reiche-Lehre« dann die Aufgabe des christlichen Fürsten als der staatlichen Autorität, dem damit als dem Landesherrn auch kirchliche Autorität und zwar gerade hinsichtlich der öffentlich-sittlichen Ordnung zukommt. Wie schon für *Wilhelm von Ockham* gilt auch hier der (natürlich christliche) Herrscher als eine Gabe Gottes an die sündigen Menschen, um ihnen ein geordnetes Leben zu ermöglichen.⁵

Zwar sind solche staatskirchlichen Konsequenzen weder notwendigerweise mit dem theologischen Denken Luthers verbunden noch gar von ihm in dieser Form intendiert. Ebenso wenig haben andere theologische

⁵ Vgl. *Wolfgang Stürmer*, *Peccatum et potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987.

Ansätze wie etwa die rationalistische Scholastik – und damit die Naturrechtserneuerung des 16. wie des 19. Jh. – durch absolutistische Fürsten bestimmte staatskirchliche Ordnungen verhindert. Dennoch bleibt vor allem in der von Luther her geprägten theologischen Tradition eine gewisse Zurückhaltung gegenüber einer theologisch zu verantwortenden, ethisch-normativen Systematik mit einer entsprechenden ethischen Normbegründung ebenso spürbar wie die Neigung, aus biblischem Impuls mit entsprechender Offenheit direkt zu Normaussagen zu kommen. Auch wenn die Erschütterungen staatlicher Autorität durch die Exzesse totalitärer Mächte in den letzten Jahrzehnten Staatskritik als theologische Notwendigkeit überklar haben werden lassen, so bleibt doch, wenigstens für die Bewältigung akuter sozialer Probleme, der relativ rasche Appell an die staatliche Gesetzgebung bis heute bemerkbar, während eigenständige und für die Glaubensgemeinschaft verbindliche, weil theologisch begründete und von der kirchlichen Autorität getragene sittlich normative Aussagen selten sind bzw. nicht über den Stand der »Denk-Schrift« hinauskommen.⁶

Im Gegenzug zu dieser Entwicklung hat die katholische gegenreformatorische Theologie trotz mancher Anregungen und Kritiken⁷, die sie von dort erhielt, die nominalistische Linie nicht weitergeführt, sondern – oft reichlich unkritisch – einen naturrechtlichen Ansatz kasuistisch bis in feinste Verästelungen normativ konkretisiert und über die Beichtpastoral (bzw. über die Konzentration der Ausbildung des Klerus auf diesen Seelsorgeschwerpunkt⁸) intensiv an die kirchliche Basis vermittelt. Zwar gelang es in der Schule der spanischen Völkerrechts-Theologen wie *Francisco de Vitoria*, *Gabriel Vasquez*, *Melchior Cano*, *Domingo de Soto* u. a., an die genuine, Einsicht und Erfahrung kritisch vermittelnde Tradition des *Thomas von Aquin* sozialetisch anzuknüpfen und mit deren Völker- bzw. Menschenrechtsideen sogar kurzfristig einen politi-

⁶ Vgl. *Wolfgang Heierle*, Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen. Eine Untersuchung über ihre Möglichkeiten und Grenzen anhand von ausgewählten Beispielen, Bern 1975.

⁷ Man denke neben dem genannten katholisch gebliebenen Lehrer Luthers Arnoldi vor allem an den Einfluß des Augustiner-Generals (und damit Ordensbruder Luthers) *Girolamo Seripando* auf das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils.

⁸ Gängige Lehrmittel für diese Ausbildung legten das dominierende Gewicht auf die Moralkasuistik, so etwa wenn – darin typisch für viele andere Werke – die sechsbändige Grundlage *Jean-Baptiste Bouviers*, »institutiones theologiae ad usum seminariorum«, die im 19. Jahrhundert 15 Auflagen erreichte, nicht nur zwei Bände ausschließlich solchen Fragen widmete, sondern auch die Tugend- und Sakramentenlehre in diesem Stil vorlegte.

schen Erfolg zu erzielen.⁹ Dominant aber wurde eine auf dem rationalistischen Ansatz von *Francisco de Suárez*, d.h. auf einer der menschlichen Ratio zugänglichen, konkreten Wesenseinsicht aufbauende Naturrechtslehre, die nur allzu leicht bestehende soziale Normen (und damit erneut die dadurch legitimierten Zustände) sittlich rechtfertigte. So konnten sich methodologisch naturalistische Trugschlüsse, sachlich aber auch bestehende Machtstrukturen unkritisch stützende Ideologien in die ethische Theorie einschleichen und oft bis zur moraltheologischen Erneuerung im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils festsetzen.

Auch diese engführenden Konsequenzen stellen keine innere Notwendigkeit dar. *Thomas'* Theorie, der Einsatz der spanischen Völkerrechtler, aber auch die Erneuerungsansätze in der Auseinandersetzung katholischer Theologen mit der Aufklärung im 18./19. Jahrhundert sind Beleg dafür. Dennoch bleibt auch hier die vereinfachende Ausprägung des Ansatzes weiter spürbar: Katholische Moraltheologie und ihre schöpfungstheologische Normbegründung steht nicht nur im Verdacht, kirchliche Machtpositionen ideologisch zu festigen, sondern auch naturrechtlich die Vernunft über den Glauben zu stellen. Trotz des Appells des II. Vatikanums, einer tiefer aus der Heiligen Schrift genährten Moraltheologie besondere Aufmerksamkeit zu widmen¹⁰, besteht noch immer die Sorge, die biblische Botschaft werde zu wenig berücksichtigt bzw. zu wenig selbstkritisch ernst genommen, so daß die Moraltheologie eher dazu beitrage, Machtstrukturen noch mehr zu stabilisieren, statt verantwortete Freiheit des Gewissens zu ermöglichen.

Irgendwo zwischen diesen beiden Traditionen, der naturrechtlich-katholischen und der lutherischen Zwei-Reiche-Sicht, steht schließlich die reformierte, vor allem auf *Ulrich Zwingli* – weniger auf *Jean Calvin* – zurückgehende Tradition. Während *Luther* sich aus der spätmittelalterlichen Geistigkeit in Theologie und Philosophie versteht, gehört *Zwingli* bei all seiner Liebe zur Bibel als dem reinen Evangelium und bei aller damit verbundenen Kirchenkritik, die ihn mit *Luther* verbindet, doch in seinem Denken mehr zur Renaissance und ihrem Humanismus.¹¹ Das heißt, er steht damit – anders als *Luther* – nicht mehr in der nominalisti-

⁹ Vgl. die 1545 erlassenen, die Indios gegen die spanischen Übergriffe schützenden, aber »als den spanischen Interessen abträglich« schon bald wieder abrogierten sog. »Leyes nuevas« sowie zum Ganzen: *Joseph Höffner*, Kolonialismus und Evangelium, Trier 1969.

¹⁰ Vgl. das Dekret über die Priesterausbildung »Optatum totius« Nr. 16.

¹¹ Vgl. *Arthur Rich*, Zwingli als sozialpolitischer Denker, ZEE 13 (1969) 257–273, sowie *Robert C. Walton*, Zwingli Founding Father of the Reformed Churches, in: *Richard L. Molen* (Hrsg.), *Leaders of the Reformation*, London–Toronto 1984, 69–98.

schen Tradition der »via moderna«, sondern mit anderen bedeutenden reformierten Theologen – *Robert C. Walton*¹² verweist außer auf *Zwingli* und *Calvin* auch auf den Calvin-Nachfolger *Heinrich Bullinger* – in derjenigen der »via antiqua« und damit nahe dem thomasischen Verständnis vom »Naturrecht als einer Widerspiegelung von Gottes Willen«. Zudem liegt der Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit dem »Leutpriester« von Einsiedeln und Glarus näher als dem Mönch von Wittenberg. Ein gelegentlich fast pragmatisch anmutender Realismus aus praktischer Vernunft kennzeichnet seine konkreten politischen Weisungen, deren legitimierende Wurzeln er (dem fürstenkritisch patrizial-demokratischen Verständnis seiner schweizerischen Sozialerfahrung entsprechend) im freilich am Evangelium orientierten christlichen Gemeinsinn der christlichen Gemeinde als solcher festmacht. Diese – und nicht ein kirchliches Amt oder eine fürstliche Autorität – legitimiert die ethische Norm auch als christliche, also vor dem Glauben verbindliche. Daß dabei gegebenenfalls ein gutes Stück Utilitarismus des gesunden Menschenverstandes mit einfließen kann, ist unübersehbar. Man lese dazu *Zwinglis* sittlich nur zu berechnete Polemik gegen die Reisläuferei. Mag bei *Zwingli* eine thematisierte naturrechtliche Argumentation in Anbetracht der damit verbundenen Belastungen dann auch fehlen, das Argument solider Sachgerechtigkeit, das in einer weiteren theologischen Reflexion trotz aller Einschränkungen durch die Tatsache der Sünde doch für eine schöpfungstheologische Klärung durchaus offen ist, ist diesem Denken somit in keiner Weise fremd.¹³

So erstaunt es wenig, daß der heutige ökumenische Dialog zwischen Protestanten und Katholiken im reformierten Umfeld an gemeinsam sich stellenden sozialetischen Problemen weitgehend reibungslos verlaufen kann und auch gemeinpolitisch relevant zu werden vermag¹⁴, während die Begegnung zwischen Christen aus der lutherischen und katholischen

¹² So *Robert C. Walton*, *Bioethics*, Vortrag 1985 in Detroit (Ms.).

¹³ Wie deutlich diese Tradition bis heute nachwirkt, zeigt auf eindrückliche Weise das Werk des Zürcher Sozialethikers *Arthur Rich*, *Wirtschaftsethik*, Gütersloh 1984 (Band I) – 1990 (Band II).

¹⁴ Die in der Schweiz bei Gesetzesvorlagen üblichen Vernehmlassungen (= Anhörungen), die bei sozial relevanten Fragen auch die Kirchen einbeziehen, werden so seit langem unter den Kirchen sorgfältig auf bestmögliche Wirkung hin abgestimmt, während die beiden großen dritt-welt-bezogenen Hilfswerke (»Brot für Brüder« und »Fastenopfer der Schweizer Katholiken«) ihre Öffentlichkeitsarbeit ebenfalls nicht nur koordinieren, sondern die dafür bestimmten, wesentlich mit sozialetischen Problemen befaßten Unterlagen sogar gemeinsam herausbringen.

Tradition sich gerade im ethischen Bereich schwerer tun¹⁵. Im Verlauf der Zeit haben sich allerdings im innerprotestantischen Bereich erhebliche Verschiebungen ergeben. Der Zusammenschluß von lutherischen und reformierten Kirchen im Deutschen Reich im Jahre 1882 hat trotz seines Ursprungs in einer staatlichen Initiative auch konfessionelle und theologische Unterschiede abgebaut. Aber auch die Öffnung mancher Theologen gegenüber den geistigen Strömungen von Aufklärung und Moderne im sogenannten »Kulturprotestantismus« bzw. der sogenannten »Liberalen Theologie« ließen die Relevanz der Weltwirklichkeiten für die Theologie steigen, ohne daß dabei die konfessionellen Traditionen besonders prägend gewesen zu sein scheinen. Da diese neuen Ansätze in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der sogenannten »Dialektischen Theologie« wiederum kräftige Gegenreaktionen auslösten, blieb jedoch die alte Divergenz, wenn auch nicht mehr so eindeutig und konfessionell zuweisbar, theologisch wirksam.¹⁶

Dennoch ist es gerade heute in einer von Umwälzungen und epochalen Bedrohungen sinngefährdeten Zeit, wo zugleich die christliche Ethik um Weisung und Richtungsangabe gefragt ist, unerlässlich, daß Christen aller Konfessionen gerade auch in sozialetisch relevanten Belangen in einem gemeinsamen Zeugnis zu antworten vermögen. Entsprechend gilt es, Vorurteile, Mißverständnisse und Verhärtungen aufzuarbeiten. Dazu müssen vor allem auch die in der Vergangenheit oft genug weniger aus Glaubensgründen als aus konkret situativen Herausforderungen anders gesetzten Akzente und Argumentationsformen bewußt gemacht werden, um sie in ihrer Relativität und damit in ihrer Begrenztheit wie in ihrer Ergänzungsfähigkeit zu erkennen und sie unter Abbau zeitbedingter Sperren vielleicht sogar zu nutzen.

¹⁵ Vgl. dazu *Robert C. Walton, Jürgen Moltmann's Theology of hope*, in: *Ronald Nash* (Hrsg.), *Liberation Theology*, Milford (Mi) 1984, 143–186.

¹⁶ Näheres dazu vgl. *Christopher Frey*, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1989, wo allerdings (man vergleiche dazu den Abschnitt über den von *Karl Barth* kritisierten Zürcher Theologen *Emil Brunner*, 193–196) die naturrechliche Position deutlich im Vordergrund steht, sowie *Klaus Tanner*, *Ethik und Naturrecht – eine Problemanzeige*, in: *ZEE* 34(1990) 51–61, der nun umgekehrt unter Hinweis auf die humanistische Tradition in der Reformation (hier besonders unter Verweis auf *Melanchton*) und auf ein differenziertes Naturrechtsverständnis in der neueren katholischen Moralthologie (*Otfried Höffe* wird dafür in Abhebung von *Peter Paul Müller-Schmid* genannt) der protestantischen Theologie ein Abbau der Distanz zu naturrechtlichen Ansätzen geraten wird. Zum Ganzen vgl. auch *Hartmut Kreyß*, *Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung: Protestantische Weltverantwortung zwischen ethischer Güterlehre und kirchlicher Ethik*, in diesem Jahrbuch ...

Abgesehen von diesen allgemeinen historisch-konfessionellen Bedingungen scheint aus heutiger Sicht jedoch für die sozialetischen Belange auch die wiederum unterschiedliche Auseinandersetzung mit der sogenannten »Sozialen Frage« im 19. Jh. (d.h. mit den Problemen des Proletariats infolge der industriellen Revolution) von erheblicher und nachwirkender Bedeutung zu sein. Der dabei entstandenen Katholischen Soziallehre auf der einen bzw. dem Religiösen Sozialismus auf der anderen Seite muß daher im Blick auf den heutigen Stand in der christlichen sozialetischen Auseinandersetzung ebenfalls Aufmerksamkeit geschenkt werden, wenn das gemeinsame christliche Zeugnis vor einer gesellschaftlich pluralistischen Öffentlichkeit glaubwürdig möglich sein soll.

III. CHRISTLICHE REAKTIONEN AUF DIE »SOZIALE FRAGE«

Zwar galt schon den alten Griechen der Mensch als ein »Zoon politikon« und der auf sich allein gestellte Mensch entsprechend als – im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn – als »Idioten«. Die Auseinandersetzung mit der Gestaltung des Gemeinwesens, der Polis, stand von daher, etwa bei *Aristoteles*, auch im Mittelpunkt der ethischen Überlegung. Insofern es sich dabei aber um die Organisation kleiner, überschaubarer Gemeinwesen handelte, konnte sich solche Ethik damals weitgehend auf die Frage der Tugendbildung der Bürger und auf die Regelung zwischenmenschlicher Belange beschränken. Eigentlich sozialetische Probleme im Sinn struktureller Gesellschaftsgestaltung wurden selbst in den Großreichen Alexanders oder Roms nicht aufgegriffen, ja sie stellten sich in der lockeren Sozialvernetzung kaum. Dieser Zustand hielt grundsätzlich bis in die beginnende Neuzeit an. Einzelne Institutionen wie die mittelalterlichen Bruderschaften, die von den Reformatoren geforderten Armenkassen¹⁷ usw. mögen Anfänge zu einer aus christlich ethischer Verantwortlichkeit unternommenen Strukturgestaltung darstellen. Eigentlich bewußt wurde die Herausforderung, daß menschlicher Not nicht bloß mit zwischenmenschlich karitativer Hilfe (etwa im Sinn der mittelalterlichen »Sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit«), sondern nur durch strukturelle Gesellschaftsgestaltung begegnet werden kann, erst im 19. Jh. in Anbetracht der Verelendung des Industrieproletariats. Besonders

¹⁷ Vgl. dazu: *Michel Mollat*, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984; sowie: *Bronislaw Geremek*, *Geschichte der Armut*, Zürich 1988.

deutlich ausgeprägt und geschichtswirksam in der Philosophie von *Karl Marx*, betraf diese Wende dennoch auch die Christen, allerdings entsprechend der je verschiedenen kirchlich-theologischen Traditionen in unterschiedlicher Ausprägung.

Relativ eigenständig, wenn auch je nach ihren nationalen Bedingungen verschieden, reagierten katholische Christen, bei denen jedoch (insofern in ihren Gebieten die Industrialisierung etwas später einsetzte) eine gewisse Verzögerung festzustellen ist. Dabei verband sich hier die Reaktion auf das Proletariertum mit einer grundsätzlich kritischen Haltung gegenüber den die Industrialisierung tragenden geistigen Kräften des Liberalismus, wenn nicht gar der Aufklärung als solcher. So waren es denn vielfach verantwortungsbewußte Adlige, welche die sozialen Anliegen aufgriffen, sie aber oft eher aus dem Rückblick auf eine frühere, vermeintlich bessere mittelalterliche Ordnung (Stände, Zünfte) bedachten. Damit standen sie einer kritischen Romantik so nahe, daß sich kirchengeschichtlich das Fazit ergibt: »Während *Marx* trotz der Reaktionswelle, die der Krise von 1848 folgte, 1864 die erste Internationale aufzustellen und bald das Industrieproletariat mit einer gemeinsamen Hoffnung zu beleben vermochte, weigerten sich bis ums Ende des Jahrhunderts die meisten Katholiken, die Notwendigkeit einer Strukturreform ins Auge zu fassen.«¹⁸

Dennoch fanden sich unter den sozial engagierten Katholiken auch prospektive Kräfte, wie etwa der Mainzer Bischof *Wilhelm Emanuel von Ketteler*, der schon 1848 (also im Erscheinungsjahr des »Kommunistischen Manifests« von *Marx*) mit seinen Predigten zu den »Großen sozialen Fragen der Gegenwart« Aufsehen erregte, oder der spätere Kardinal *Gaspard Mermillod* von Genf, der im schweizerischen Freiburg einen internationalen Treffpunkt sozial engagierter Kräfte als »Union catholique d' études sociales et économiques à Fribourg« organisierte und so jenen vorausblickenden Gedankenaustausch ermöglichte, aus welchem die Vorarbeiten für ein päpstliches Lehrschreiben erwachsen konnten, das dann als Enzyklika »*Rerum novarum*« 1891 erschien und seither die verschiedenen sozialetischen Ansätze im katholischen Raum zu dem zu bündeln vermochte, was als »Katholische Soziallehre« Schule gemacht hat.¹⁹ Eher ein »Gefüge offener Sätze« (*Hermann Josef Wallraff*) als eine in sich geschlossene Systematik, ist darin doch im Rückgriff auf die

¹⁸ *Roger Aubert*, *Der Katholizismus und die Soziale Frage: L. J. Rogier u.a. (Hrsg.), Geschichte der Kirche V/1, Zürich 1976, 125.*

¹⁹ Vgl. dazu unsere Hinweise in: »*Rerum novarum*« – hundert Jahre danach«, in diesem Jahrbuch, 17–23.

klassische Theologie des *Thomas von Aquin* und seine Naturrechtslehre eine in ihren Schwerpunkten zwar unterschiedlich gewichtete²⁰, prinzipiell aber doch kohärente Grundlage zu einer sozialetischen Theorie gelegt. Diese hat das soziale Engagement der katholischen Christen und der Kirche als Glaubensverpflichtung festgelegt und einen gemeinsamen, auch nach außen vertretbaren Argumentationsrahmen als Verständigungshorizont erschlossen, der sich seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur differenziert (man denke an die verschiedenen befreiungstheologischen Aufbrüche), sondern auch universalisiert und intensiviert hat.²¹

Diese Entwicklung war nicht frei von mancherlei innerkirchlichen Konflikten. Die Auseinandersetzung um die Arbeiterpriester in Frankreich in den 1950er Jahren so gut wie die Kontroversen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie in den 1980er Jahren sind dafür neben manchen früheren Kontroversen deutliche Zeichen. Neben kulturellen (vor allem romanischen und germanischen) Unterschieden und schichtenspezifischen Interessen trennte stets auch die Frage nach der Berechtigung der Aufnahme von Elementen aus der marxistischen Analyse in eine christliche Ethik die Geister. Dennoch liegt gerade darin auch ein Zeichen für eine an sich erfreuliche, einer starren Systematisierung abholde Lebendigkeit der Auseinandersetzung. Trotz solcher Einschränkungen hat sich im katholischen Raum eine eigenständige, aber kirchlich anerkannte sozialetische Theorie zu entwickeln vermocht, die in der genannten alten moraltheologischen Tradition steht und mit der Grundforderung sozialer Gerechtigkeit die unaufgebbare Würde der Person ebenso betont wie sie deren stete Verantwortung für das Gemeinwohl bzw. dessen Verwirklichung in der den einzelnen stützenden Subsidiarität unter der Voraussetzung von Solidarität fordert. Als solche ist sie auch kirchenoffiziell als integrierender, speziell mit den gesellschaftlichen Belangen befaßter Teil der Moraltheologie anerkannt.²² Eben darin wird sie aber bei anderen christlichen Konfessionen trotz aller Annäherungen und mancher (allerdings nicht immer hinreichend konsequenter) selbstkritischer Überprü-

²⁰ Vgl. dazu: *Franz Furger*, Kontinuität mit verlagerten Schwerpunkten: *Theodor Strohm* (Hrsg.), *Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben*, Zürich 1980, 75–95.

²¹ Die Auftritte der Päpste *Paul VI.* und *Johannes Paul II.* vor Gremien der UNO, die weltweiten Presseechos der neueren päpstlichen Sozialzyklen bis hin zu »*Sollicitudo rei socialis*« von 1987, aber auch die Beachtung bischöflicher Stellungnahmen wie der befreiungstheologisch geprägten, lateinamerikanischen Verlautbarungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) sowie des US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefes von 1986 geben dafür einen eindrücklichen Beleg.

²² Vgl. SRS Nr. 41.

fung auf Ideologieverdacht noch immer mit den genannten Reserven dieser Tradition gegenüber zu rechnen haben.²³

Obwohl im Ansatz von der »sozialen Frage« nicht weniger betroffen, hat die Reaktion in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen nämlich eine deutlich andere Entwicklung genommen. Zunächst ging sie kaum irgendwo von den offiziellen Landeskirchen aus, sondern verdankt sich den Initiativen einzelner oder freikirchlichen Aufbrüchen. Insofern die Industrialisierung vom staatstragenden und damit auch die landeskirchlichen Ordnungen bestimmenden Bürgertum vorangetrieben wurde, war eine ethische Kritik, welche die Interessen des Unternehmertums berührte, von landeskirchlicher Seite her allerdings auch kaum zu erwarten. Das für die preußische Politik bezeichnende Wort von Kaiser *Wilhelm II.* aus dem Jahr 1891: »Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinde kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht«²⁴, ist typisch für den damaligen kirchenoffiziellen Stand.

Wesentlich freier konnten sich dagegen freikirchliche Kreise fühlen. So entstand in England schon um die Mitte des 19. Jh. die Bewegung der »Christian socialists«, welcher der dem schottischen Puritanismus nahestehende Schriftsteller *Thomas Carlyle* wichtige Impulse gab und die in England durch den auch praktisch erfahrenen Unternehmer *Robert Owen* sogar konkrete Verwirklichungsmodelle (Reduktion der Kinderarbeit, Fürsorgekassen u. ä.) hervorbrachte. Aber auch in der amerikanischen »Social-Gospel«-Bewegung des Baptisten-Theologen *Walter Rauschenbusch* wie im Werk des böhmischen, landeskirchlich umstrittenen Pfarrers *Rudolf Todt*²⁵ meldeten sich ähnliche Ansätze zu Wort. Eine erhebliche Breitenwirkung zeitigten aber vor allem die von Bad Boll ausgehenden Impulse, einem dem süddeutschen Pietismus nahestehenden Zentrum.

Dort wollte man das Reich Gottes trotz seiner eschatologisch noch ausstehenden Fülle als das doch je schon angebrochene (und damit ethisch herausfordernde) verstehen. Zunächst zu nennen ist dabei der Sohn des Gründers von Bad Boll, *Christoph Blumhardt*, der sich schließlich sogar

²³ Vgl. dazu auch *Tanner* a. a. O. (Anm. 15).

²⁴ Zitat nach: *Stefan Pfürtner / Werner Heierle*, Einführung in die Katholische Soziallehre, Darmstadt 1980, 8, die hervorheben, daß dieses Wort nicht nur vom Staatsoberhaupt, »sondern auch für die evangelischen Kirchen als Autorität des Landeskirchenregiments« gesprochen worden sei.

²⁵ Vgl.: *Rudolf Todt*, Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft, Wittenberg 1877; zum Ganzen vgl. vor allem: *Arnold Pfeiffer* (Hrsg.), Religiöse Sozialisten, Olten 1976.

als sozialistischer Reichstagsabgeordneter für christliche Sozialverantwortung einsetzte, dann aber verschiedenen, von ihrer reformierten Tradition her politischem Engagement ohnehin näherstehenden Schweizer Theologen bestimmende Anregungen vermittelte. Dies gilt für den Zürcher Pfarrer *Hermann Kutter*, der sich selber als »Sozialdemokrat, aber nicht Politiker«, d. h. als »sozialpolitischer Wecker« verstand, wie für *Leonhard Ragaz*, der sich in der Position des Pfarrers, Professors und Arbeiterseelsorgers als »Religiöser Sozialist« zu direkter sozialpolitischer Aktion verpflichtet wußte, oder für den Freund Blumhardts, *Howard Eugster-Züst*, der als »Weber-Pfarrer« zum Gewerkschaftsführer und sozialistischen Parlamentarier wurde. Typisch für diese Pioniere, zu denen in der zweiten Generation auch *Karl Barth* und *Arthur Rich* in der Schweiz, in Deutschland aber u. a. *Paul Tillich*, *Hermann Schafft*, *Emil Fuchs* u. a. gehörten und die sich trotz mancher innerer Gegensätze in den 1920er Jahren zu einem »Bund religiöser Sozialisten« zusammengeschlossen hatten, ist zunächst die Ablehnung des Kapitalismus als wirtschaftlichen Ordnungsprinzips. Deshalb fordere – so Ragaz – die ganze Wahrheit des Christentums einen religiösen Sozialismus. Zum gemeinsamen Gut dieser Theologie gehört aber auch eine sich an der historisch-kritischen Exegese orientierende »präsentische Eschatologie«, welche den Glauben keinesfalls auf den Jenseitsbezug reduzieren will, sondern Mitgestaltung auch in der gegenwärtigen Gesellschaft nach den Prinzipien des Evangeliums von Liebe und Gerechtigkeit fordert. Eben darin stehen diese Theologen den etablierten landeskirchlichen Ordnungen (oft mit einem Seitenblick auf *Thomas Müntzer*, der im frühen 16. Jahrhundert die etablierte lutherische Reform ebenfalls skeptisch betrachtete) kritisch entgegen und wissen sich zugleich, freilich unter Ablehnung des Atheismus und eines aufklärerisch sündenfreien Fortschrittsoptimismus, marxistischem Gedankengut nahe. Das programmatische Wort *Karl Barths* anlässlich seines Eintritts in die sozialdemokratische Partei der Schweiz: »Ein wahrer Christ muß Sozialist, ein wahrer Sozialist freilich auch Christ sein« umschreibt das Selbstverständnis dieser Theologen treffend.

Diesem Wort steht dann freilich die Aussage der päpstlichen Enzyklika »Quadragesimo anno« von 1931 gegenüber, die besagt, daß »religiöser Sozialismus und christlicher Sozialismus Widersprüche in sich« seien und es folglich »unmöglich sei, gleichzeitig guter Christ und wirklicher Sozialist zu sein«, denn »der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar«²⁶. Auch wenn

²⁶ Vgl. Quadragesimo anno Nr. 120 bzw. 117.

diese beiden Aussagen von ihrem konkreten Kontext her keinen so schroffen Gegensatz meinen, wie es der Wortlaut andeutet, so ermißt man doch, von welchen Abständen aus eine spätere ökumenische Sozialethik zunächst auszugehen hat²⁷, zumal bei aller gemeinsamen Betroffenheit und kapitalismuskritischen Sozialismuskritik die weitgehende Fehlen einer gemeinsamen theologischen Systematik (geschweige denn eines die Ansätze bündelnden kirchlichen Amtes) die Divergenz auch unter den sozial engagierten protestantischen Theologen selber förderte und sogar einen neuen Zusammenschluß der von den Nationalsozialisten zerschlagenen »Religiösen Sozialisten« nach 1945 zu einer eigenen Organisation verunmöglichte. Damit fehlte aber auch, selbst wenn die Akzeptanz dieser Ideen auf landeskirchlicher Ebene nach dem Krieg gewachsen war, ein direkter Gesprächspartner zur Katholischen Soziallehre, was zumindest in Deutschland eine »sozialethische Ökumene« erheblich erschweren mußte.

Wenn sich daher in Anbetracht gemeinsamer sozialethischer Herausforderungen Christen aller Konfessionen als einzelne wie als Kirchen heute meist gemeinsam angesprochen fühlen, so sind weniger die noch anstehenden Schwierigkeiten erstaunlich, denn diese erklären sich füglich aus der langen allgemein-ethischen wie aus der sozialethischen Traditionsverschiedenheit. Vielmehr ist bemerkenswert, daß die allgemein theologische ökumenische Entwicklung wie vor allem die Herausforderungen durch die Zeitprobleme deren konstruktive Überwindung möglich zu machen beginnt, sowohl weltweit als auch – was in Anbetracht der Geschichte lange besonders schwierig blieb – im deutschen Ursprungsland der Reformation. Trotz mancher Mängel dürfte daher die von den christlichen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland getragene »Stuttgarter Erklärung zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« von 1988 wie auch die entsprechende Dresdener Erklärung in der DDR weit über ihre konkreten Sachaussagen hinaus Zeichen dafür sein, daß selbst erhebliche Restschwierigkeiten überwindbar sind. Als Paradigma für das absehbare Ende eines dem Glaubenszeugnis wie dem Weltdienst der christlichen Kirchen ungemein abträglichen ethischen

²⁷ Insofern diese Enzyklika, deren Entwurf von dem deutschen Jesuiten *Oswald von Nell-Breuning* stammt und die Ideen des sogenannten Königswinterer Kreises und da vor allem von *Gustav Gundlach S.J.*, dem späteren sozialethischen Berater Papst *Pius XII.*, wirksam werden ließ, ein deutsches Verständnis von Sozialethik spiegelt und der diesem Verständnis in manchem entgegengesetzte religiöse Sozialismus ebenfalls aus diesem kulturellen Hintergrund stammt, erstaunt es kaum, daß gerade hier ökumenische Divergenzen besonders deutlich hervortreten.

Zwistes soll daher abschließend kurz auf die Prozesse eingegangen werden, aus denen diese Erklärungen resultieren.²⁸ Daß von ihnen aus ein Jahr später das freilich allgemeinere, theologisch ethisch weniger systematische, gesamteuropäische und ökumenische Baseler Dokument konsensfähig vorbereitet werden konnte, mag darüber hinaus dann ein Indiz für dessen Tragfähigkeit sein.

IV. »GERECHTIGKEIT, FRIEDEN, BEWAHRUNG DER SCHÖPFUNG« – EINE GEMEINSAME HERAUSFORDERUNG AN CHRISTLICHE SOZIALETHIK

Obwohl, wie oben angedeutet, gemeinsame Stellungnahmen zu sozial-ethischen Problemen für die Öffentlichkeit wie vor allem zu anstehenden Gesetzesprojekten seitens der christlichen Kirchen verschiedenerorts weitgehend selbstverständlich geworden sind, blieben sie anderswo eher die Ausnahme, die dann, wie etwa hinsichtlich der Grundwertedebatte oder der Abtreibungsfrage in der BRD²⁹ nicht einmal unbestritten blieben. Auf gesamtkirchlicher Ebene vermochte sich auch die im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil unter dem Titel »SODEPAX« in Genf in Angriff genommene Zusammenarbeit der päpstlichen Kommission »Justitia et Pax« und des ökumenischen Rates der Kirchen hinsicht-

²⁸ Weil dabei weniger die Texte als solche als vielmehr das atmosphärische Umfeld bei der Erarbeitung ausschlaggebend ist, muß hier auf die Erfahrung der Mitarbeit abgestellt werden. Dies bedingt zugleich, daß vom Vf. dieser Zeilen her der Prozeß in der BRD im Vordergrund steht. Vgl. dazu auch *Franz Furger*, *Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung*. Die ersten Schritte in einem »konziliaren Prozeß« – ein Bericht aus sozialetischer Perspektive, in: JCSW 31(1990) 200–212, sowie allgemein: *Bruce Williams*, *Ethics: Ecumenical Stumbling Block? Centro Pro Unione-Bulletin Rom 37 (1990)*, 3–10.

²⁹ Vgl.: Die »Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der DBK: Grundwerte und Gottes Gebot«, Gütersloh/Trier 1979 und die darauf folgende Kritik von *Hans Richard Reutter* in: ZEE 24(1980) 74–76, sowie die »Gemeinsame Erklärung der DBK und des Rates der EKD zum Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens« von 1973, für die aber Prof. *Siegfried Keil* (Dortmund) als Präsident der evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen festhielt, sie sei ein »Kotau (der protestantischen Kirche) vor den Machtansprüchen des Episkopates.« Vgl. *Martin Koschorke / Jörg F. Sandberger* (Hrsg.), *Schwangerschafts-Konflikt-Beratung*, Göttingen 1978, 329; einen instruktiven Überblick zu Möglichkeiten und Grenzen des ökumenischen Dialogs in ethischen Belangen in der BRD gibt die Dokumentation einer von den katholischen und protestantischen Akademien in Bayern (München und Tutzing) getragenen Tagung: *Oswald Bayer* u. a., *Zwei Kirchen, eine Moral?* Regensburg 1986; direkt auf die ökumenischen Versammlungen bezogen: *Erich Geldbach*, *Wider die Resignation im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, in: *Una sancta* 45 (1990) 262–270 (es handelt sich um eine Beurteilung aus baptistischer Sicht).

lich sozialetischer Probleme nicht eigentlich zu entfalten, offenbar weil der politisch diplomatische Stil des Vatikans sich mit dem eher an angelsächsischen Modellen der Öffentlichkeitsarbeit orientierenden Vorgehen des Weltrates nicht harmonisieren ließ.

Als um so bedeutsamer muß daher das Eingehen der Kirchen, wenigstens auf nationaler und europäischer Ebene³⁰, auf die Aufforderung des ökumenischen Rates von Vancouver von 1983 für einen kirchenübergreifenden Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewertet werden, zumal nach einem zusätzlichen Appell durch den EKD-Kirchentag in Düsseldorf im Jahr 1985³¹ wie nach einem weiteren Impuls durch den ökumenischen Rat im Jahr 1987 auch in der sozialetisch »sensiblen« BRD wie auch in der DDR die beiden großen Kirchen das Anliegen aktiv aufgriffen. In der BRD wurde zudem die Trägerschaft der »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (ACK) übertragen, die 15 sehr unterschiedliche³² kirchliche Gemeinschaften umfaßt. Dies bedeutet hinsichtlich des Einbezugs der Freikirchen als gleichberechtigter Partner daher ein erstmaliges und im Blick auf einen Ausgleich unter den Großkirchen und ihrer im genannten Sinn divergierenden theologischen Traditionen sehr fruchtbares ökumenisches Ereignis.

Herausgefordert durch das weltweite wirtschaftliche Nord-Süd-Gefälle und die damit verbundenen Ungerechtigkeiten, durch den in Anbetracht der atomaren Overkill-Kapazitäten gefährdeten Frieden und die existenzbedrohende, fortschreitende Umweltzerstörung galt es, nach christlich verantworteter ethischer Weisung für ein gegenläufiges, Menschlichkeit gewährleistendes Verhalten zu suchen. Über diesen Ausgangspunkt, über die als Folge von Sünde verstandenen Mißstände wie über die Richtung des Auftrags bestand Konsens, was nach einer Zeit auch theologischer Duldung, wenn nicht gar Rechtfertigung der liberal aufklärungsbestimm-

³⁰ Auf Weltebene blieb der Vatikan trotz der Ansätze beim interreligiösen Gebetstreffen des Papstes *Johannes Paul II.* in Assisi von 1986 in der Distanz des – allerdings wohlwollenden – Beobachters, der so in der abschließenden Weltversammlung in Seoul (1990) nicht mit stimmbahigen Delegierten vertreten war, so saß dieser Anlaß auch (freilich nicht nur) aus diesem Grund hinter den Erwartungen zurückblieb.

³¹ Hier erhielt die Idee durch die Initiative *Carl Friedrich von Weizsäcker*s auch ihre konkrete Form, wobei die ursprüngliche, für die katholische Seite aber inakzeptable Benennung eines »Friedenskonzils« in »Ökumenisches Forum« (bzw. »Ökumenische Versammlung« in der DDR sowie beim Europäischen Treffen in Basel im Mai 1989 und »Weltkonvokation« bei der Schlußveranstaltung von 1990 in Seoul) abgeändert wurde.

³² Allein von der Mitgliederzahl her stehen der größten, der katholischen Kirche (28,2 Mio.) und der EKD (25,5 Mio.) 12 freikirchliche Gemeinschaften mit weniger als 100.000 Mitgliedern gegenüber, unter ihnen als kleinste die Quäker mit bloß 400 Mitgliedern (Quelle : ACK Faltblatt 1988).

ten Kultur alles andere als selbstverständlich war. Hinsichtlich der Beurteilung konkreter Tatbestände³³ wie bezüglich der Wirkung von Konsequenzen und konkret vorgeschlagenen Maßnahmen (was in jedem ethischen Diskurs in Anbetracht der stets nötigen Ermessensurteile, die zudem noch Zukünftiges abschätzen müssen, besonders bei neuen und komplexen Problemen ohnehin unvermeidlich ist), aber auch hinsichtlich der theologischen Begründungsargumentation wie der kirchlichen Verbindlichkeit dieser aus dem Glauben zu verantwortenden Aussagen gab es zumindest in der BRD erhebliche Spannungen. Diese aus der eigenen, stets begrenzten Tradition zu verstehen und vor allem zu meistern, war daher die Aufgabe, welche gelegentlich bis an die Grenze des Bruchs die konkrete Arbeit belastete – und in Anbetracht der wohl erstmals so konkret in die Überwindung gestellten alten Gegensätze wahrscheinlich auch belasten mußte.

Während es für Katholiken selbstverständlich war, daß aus einem solchen Prozeß hervorgehende Weisungen nur innerhalb der allgemeinen kirchlichen Lehre und damit natürlich auch ihrer theologisch ethischen Tradition oder konkret innerhalb der verbindlichen päpstlichen und bischöflichen Stellungnahmen, also im genannten, freilich »offenen Gefüge« der kirchlichen Soziallehre relevant werden können, mußte genau diese Reserve bei anderen Kirchen als Versuch der Vereinnahmung gewertet werden. Die Berufung auf das persönliche Gewissen seitens protestantischer Delegierter, die sich eben dazu als von ihrer Kirche gesandt verstanden, weckte dagegen bei den Katholiken leicht den Verdacht opportunistischer Unzuverlässigkeit. Verbindliche, vor der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu vertretende und daher ausgewogene, rational argumentativ begründete Normen auf der einen, aus persönlicher Glaubensbetroffenheit ergehender, evtl. radikaler Appell auf der anderen Seite standen sich entsprechend als Zielsetzung gegenüber und enthüllten die dahinter stehenden und sich eben der langen theologischen Tradition verdankenden unterschiedlichen Argumentationsmuster. Zwar verstehen sich beide Traditionen aus dem in der Heiligen Schrift wurzelnden Glauben; sonst aber suchen sie in unterschiedlicher Weise, nämlich

³³ So stellt etwa in der Debatte um die »Stuttgarter Erklärung« der südafrikanische Rassismus, der von dortigen reformierten Kirchen lange Zeit theologisch gerechtfertigt worden ist, für die evangelisch reformierten Kirchen ein anders gewichtetes Problem dar als für die dort meist marginale katholische Minderheitskirche, und für eine seit je pazifistische Friedenskirche (z.B. Mennoniten oder Quäker) kostet allein schon die Diskussion über Rüstungsabbau (statt totaler verurteilender Ablehnung) eine erhebliche Überwindung, noch bevor der ethische Diskurs überhaupt einsetzen kann.

einerseits von der biblischen Anmutung her bzw. andererseits von der wesensgerechten, im schöpfungstheologischen Sinn sachlichen Analyse her, die Begründungen sittlicher Forderungen theologisch zu etablieren. Wenn es nach langem Ringen – übrigens aufgrund eines methodistischen, also freikirchlichen, eher der moraltheologisch »mittleren« reformierten Tradition zugehörigen Vorschlags – in der einleitenden »theologischen Grundlegung« der »Stuttgarter Erklärung« schließlich gelang, eine Vermittlungsformulierung zu finden, mit der alle ohne Selbstaufgabe »leben konnten«, so dürfte dies vor allem auch für weitere christlich sozialetische Zusammenarbeit bedeutsam sein. Sie daher als eine Art Grundstein zu einer über die theologischen Gräben der Vergangenheit führenden Brücke festzuhalten, drängt sich zum Schluß dieser Überlegungen auf: »Die Zugänge zu ethischen Maßstäben sind auch unter Christen oft verschieden. Während sich der eine vorwiegend an den Geboten und dem Vorbild Jesu zu orientieren sucht, bemüht sich der andere, die Grundlage des Liebesgebotes in den Mittelpunkt zu stellen, um von daher der Verantwortung vor Gott durch das Bedenken der voraussehbaren Handlungsfolgen gerecht zu werden. Die beiden Zugänge schließen sich jedoch nicht aus, sondern ergänzen sich, vorausgesetzt, daß sie darauf gerichtet sind, den einen Willen Gottes für das eigene Handeln zu erkennen und zu tun ... Deshalb müssen Christen (und das heißt auch ihre Kirchen) sich gegenseitig befragen, ob sie genügend bereit sind, die biblischen Gebote in ihren Überlegungen und Entscheidungen ernst zu nehmen und ihr eigenes Handeln durch das Bemühen um Sachinformation und das Bedenken seiner Folgen zu qualifizieren. Das gemeinsame Wort, das Christen und Kirchen zu ethisch wichtigen Problemfeldern finden, hat nur dann einen eigenen Wert und eine Chance gehört zu werden, wenn es sowohl evangeliumsgemäß als auch sachgemäß ist.«³⁴

Die konkreten Aussagen des »konziliaren Prozesses« zu den drei Problemfeldern von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung wie die dazu jeweils geäußerte theologische Grundlage und Motivation mögen in manchem nicht sensationell sein. Daß sie als gemeinsame christlich sozialetische Aussage (von ganz wenigen konkreten Differenzen, die aber offen ausgewiesen sind, abgesehen) ohne Abstriche an Eigenem und doch ökumenisch offen gewagt wurden, ist nach gut 450 Jahren divergierender theologischer ethischer Traditionen ein zwar bescheidener Anfang. Für das von der heutigen Zeit dringend geforderte gemeinsame christliche Zeugnis für wahre Menschlichkeit in Gerechtig-

³⁴ Vgl. »Stuttgarter Erklärung« Nr. 1.3. (s. o. Anm. 2).

keit und Liebe wird er gleichwohl von epochaler Bedeutung sein. Hinter das in dieser Weise dokumentierte sozialetisch verantwortete Glaubenszeugnis vor der Weltöffentlichkeit darf jedenfalls christliche Sozialethik um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen nicht mehr zurückfallen.