

III. THEOLOGISCHE STANDORTBESTIMMUNGEN

KURT KOCH

Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche als universales Sakrament des Heils definiert: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1). Bei dieser elementaren Zusammenschau und Verknüpfung des religiös-ekklesiologischen Themas der Einheit des Menschen mit Gott mit dem sozial-ethisch-gesellschaftlichen Thema der Einheit der ganzen Menschheit sind die ekklesiologische Thematik und die (sozial-)ethische Problematik von vornherein miteinander verzahnt. Trotzdem scheint auch heute noch die theologische Brücke, die die beiden Themenkreise von »Sozialethik« und »Ekklesiologie« sowohl grundsätzlich als auch und vor allem konkret und praktisch miteinander verbinden könnte und sollte, auf zu schwachen Pfeilern zu stehen, als daß sie wirklich zu tragen vermöchte. Es dürfte in der bisherigen und gegenwärtigen theologischen Diskussion noch kaum in genügendem Maße gelungen sein, die christliche Sozialethik ekklesiologisch zu konturieren und die Ekklesiologie sozialethisch zu konjugieren.

Dieses gravierende Desiderat ruft deshalb nach einer perspektivenreichen Einlösung, weil in dem Grenzbereich von Sozialethik und Ekklesiologie entscheidende und vordringliche Probleme der Gegenwart zu verhandeln sind. Denn auf der einen Seite muß eine relevante und sachlich adäquate Erörterung der ekklesiologischen Fragen ihren konkreten Ort finden im weiteren Kontext der sozialethischen Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft, des Staates und des Rechtes. Und auf der anderen Seite muß auch die ekklesiologische Institutionalisierung der religiösen Thematik im Lebensbereich der Kirche einen entscheidenden Platz im Zusammenhang

der allgemeinen Probleme der (Sozial-)Ethik finden. Soll dies gelingen, bedarf es einer sensiblen Wahr-Nehmung der gegenseitigen Herausforderungen von christlicher Sozialethik und Ekklesiologie.

I. HISTORISCHE SPURENSICHERUNG:

EIN VERNACHLÄSSIGTES UND DENNOCH GESCHICHTSWIRKSAMES THEMA

Als erster Schritt zur Einlösung dieses Desiderates legt sich eine geschichtliche Vergewisserung über das in der bisherigen Geschichte wirksam gewordene Verhältnis zwischen Sozialethik und Ekklesiologie nahe. Diese Spurensicherung soll dem Nachweis dienen, daß die bisher leitend gewordenen Konzeptionen christlicher Sozialethik jeweils von einem ganz bestimmten Kirchenverständnis geprägt waren und daß umgekehrt die jeweils dominierende Ekklesiologie das Selbstverständnis christlicher Sozialethik maßgeblich beeinflußt hat. Auch wenn diese wechselseitige Herausforderung in der Tradition nicht selten mehr unthematisch als theologisch wirklich reflex gegeben war, so versteht es sich doch von selbst, daß der dem Zusammenhang von Sozialethik und Ekklesiologie letztlich zugrundeliegende Leitgesichtspunkt in der jeweiligen Sicht des fundamentalen Verhältnisses von Kirche und Welt namhaft gemacht werden muß. Wenn nämlich christliche Sozialethik sich bei allem Wandel in einer doch bemerkenswerten Kontinuität als »Weltgestaltung aus Glauben« verstanden hat und auch heute versteht¹, dann hat sich auch eine faire historische Spurensicherung an dieser Leitperspektive zu orientieren.

1. Sozialethik im ekklesiologischen Vorfeld

Das Verhältnis der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt ist in der Vergangenheit nicht selten dahingehend betrachtet worden, daß es sich dabei um ein zwar durchaus wichtiges, dem Wesen der Kirche aber letztlich äußerliches und nachträgliches Verhältnis handle. Denn dieser traditionellen Optik schien es, man müsse bereits wissen, was die Kirche ist, um sinnvollerweise nach ihrem Bezug zu anderen Lebensbereichen fragen zu können. Wird die Kirche aber auf diese Weise der gesellschaftlichen Welt entgegengesetzt, dann ist damit immer schon, zumindest implizit, vorausgesetzt, daß die Kirche sich erst nachträglich und sekundär zur Welt verhält und zu ihr in Beziehung tritt; und dann legt es sich

¹ Franz Furger, *Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik*, Münster 1989.

vor allem nahe, diesen Bezug prioritär negativ zu qualifizieren. Symptomatischen Ausdruck hat dieses negative Verhältnis dabei im aussagekräftigen und von Papst Pius IX. geprägten Bild von der Kirche als jener »Arche des Heils« gefunden, die auf dem stürmischen Meer der Welt allein Rettung gewähren kann.

Verstehen – und würdigen – läßt sich diese weithin negative Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt in der Tradition nur auf dem Hintergrund der damaligen gesellschaftsgeschichtlichen Herausforderung des Christentums im allgemeinen und der katholischen Kirche im speziellen. Da im Gefolge des geschichtlichen Prozesses der Aufklärung Gesellschaft und Kirche immer stärker auseinandertraten und die Kirche und ihre Theologie ihre bisherige gesellschaftliche Plausibilität, Universalität und Normativität immer stärker einbüßten, mußte ihr Verhältnis zur Gesellschaft zu einem großen Problem werden. Der Selbstverständlichkeit, mit der diese Verhältnisbestimmung bis anhin in der katholischen Glaubenslehre nicht nur eingeschlossen, sondern auch gleichsam mitgelöst war, insofern diese auch die Grundlage bildete für das soziale Verhalten und gesellschaftliche Handeln der katholischen Christen, war der Boden entzogen.

Wie die Sozialenzykliken der Päpste im 19. Jahrhundert dokumentieren, versuchte die katholische Kirche den gravierenden Verlust der Normativität und Universalität ihrer Glaubenslehre durch die Entwicklung und Entfaltung der »kirchlichen Soziallehre« wettzumachen. Diese geschichtliche Ortsbestimmung der Entstehung der kirchlichen Soziallehre im 19. Jahrhundert provoziert aber das Urteil, daß auch diese Anteil hatte an jener Erscheinung, die *Johann B. Metz* das »apologetische Syndrom« genannt hat. Wie die damals dominierende neuscholastische Apologetik bestrebt war, die Dogmatik mit einem Schutzwall zu umgeben, um sie auf diesem Wege gegen die philosophischen, historischen und überhaupt wissenschaftlichen Infragestellungen abschirmen zu können, so läßt sich auch die kirchliche Soziallehre verstehen als »Entlastungsangriff gegen die politische Herausforderung der Zeit«.² Konkret ist damit gemeint, daß die Auseinandersetzung sowohl mit der bürgerlichen Demokratie als auch mit dem Liberalismus wie schließlich mit dem Marxismus in der katholischen Kirche bloß im Vorfeld, eben in der Sozialethik, und nicht aus der Mitte und Radikalität des christlichen Glaubens selbst und damit im Bereich der Dogmatik geführt wurde.

² *Johann B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 18.

Dieses Urteil läßt sich exemplarisch an der Feststellung verifizieren, daß es bis heute an einer expliziten und wirklich biblisch-christlich begründeten Theologie der menschlichen Arbeit noch immer fehlt.³ Wiewohl zwar auch und gerade in der Neuzeit die Arbeit vermehrt zum ausdrücklichen Thema von kirchenlehramtlichen Verlautbarungen geworden ist, wurde dennoch die Auseinandersetzung mit der Problematik der modernen Arbeitswelt fast allein – abgesehen freilich von wenigen hervorragenden Ausnahmen wie beispielsweise *Marie Dominique Chenu*⁴ – in der katholischen Soziallehre und Sozialethik und damit, um nochmals die kritische Diagnose von *Metz* aufzugreifen, »im Vorfeld« geführt, um »die theologische und dogmatische Substanz des Christlichen aus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung« herauszuhalten.⁵ Diese gravierende Lücke aber muß zu denken geben. Bedenkt man nämlich, welchen dominierenden Stellenwert die Arbeit im Laufe des menschlichen Lebens einnimmt, und stellt man dazu fest, daß die Theologie zu diesem so wichtigen Lebensbereich des Menschen kaum viel Entscheidendes aus der Kernmitte des christlichen Glaubens selbst heraus zu sagen hat, dann dürfte sich das Erfahrungsdefizit von Kirche und Theologie wahrscheinlich in keinem Lebensbereich des Menschen so deutlich manifestieren wie im Bereich der Arbeit. Dieses Realitätswahrnehmungsmanko dürfte aber seinerseits die Folge davon sein, daß die traditionelle Sozialethik weithin bloß im ekklesiologischen Vorfeld entwickelt wurde und beeinflusst war von einer weitgehend negativen Sicht des Verhältnisses von Kirche und Welt.

2. Sozialethik im Vorzeichen der konziliaren Erneuerung

Im Unterschied zur traditionellerweise negativen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt hat das Zweite Vatikanische Konzil einen anderen Weg eingeschlagen, wenn es die Kirche als universales Heilssakrament versteht und dadurch eine positive Öffnung und optimistische Zuwendung der Kirche zur neuzeitlichen Lebenswelt erreichen konnte. Auf diesem Weg wird die Kirche erstens nicht mehr gesehen als isoliertes »Heilsschiff« in einer ganz unheilen Welt, sondern umgekehrt als Sakrament des Heils, das von Gott her der ganzen Welt angeboten ist und das

³ Vgl. dazu: *Kurt Koch*, Inspirationen aus der Bibel für Neuorientierungen in Lebensgestaltung, Arbeitswelt und Gesellschaft, in: *Helmut Erharter/Rudolf Schwarzenberger* (Hrsg.), *Der Mensch in der Arbeitswelt. Unsere Verantwortung als Kirche heute*, Wien 1988, 105–127.

⁴ *Marie Dominique Chenu*, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

⁵ *Metz*, *Glaube*, 18 (s. Anm.2).

sich auch und gerade bei denen durchsetzen kann, die die sichtbar-konkrete katholische Kirche nicht finden, selbst bei Atheisten, wenn sie nur dem entschiedenen Ratspruch ihres Gewissens folgen. Damit wird die Kirche zweitens nicht mehr exklusiv gesehen als Garantin des Heils für die Menschen, die ihr als sichtbarer und geschichtlich greifbarer Institution angehören; vielmehr erscheint sie inklusiv als Zeichen des Heils für jene Menschen, die ihr als sichtbarem Verband gerade nicht angehören, nämlich als Heilssakrament für die ganze Welt. Und damit ist drittens die positive Beziehung der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt als für das Selbstverständnis der Kirche konstitutiv bestimmt.

Diese Schau der Kirche als universales Heilssakrament hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer elementaren Zuwendung der Kirche zur Welt geführt, zu jener »Anpassung« der Kirche und der christlichen Verkündigung an die Erfordernisse der Welt von heute, die Papst Johannes XXIII. unter dem Stichwort des »Aggiornamento« namhaft gemacht hat. Für die Entwicklung der katholischen Sozialethik hat dieser konziliare Aufbruch zur Konsequenz gehabt, daß sie nicht mehr bloß ein apologetisches Verteidigungskonzept ist, sondern zu einem einladenden Vermittlungsangebot sich fortschreiben konnte. Ablesen läßt sich dieser gewandelte Charakter vor allem daran, daß im Aufwind und Rückenwind des Konzils auch die katholische Sozialethik sich vermehrt auf die bibeltheologische Diskussion einließ und einen neuen Brückenschlag zur Glaubenslehre wagte.

Wiederum läßt sich dieser Wandel exemplarisch an der sozialetischen Behandlung der Thematik der menschlichen Arbeit festmachen. Ohne Zweifel hat die nachkonziliare Sozialethik wertvolle Beiträge zu einer konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit der Problematik der modernen Arbeitswelt geleistet. Dieses Urteil trifft insbesondere auf die Gestalt ihrer neuesten Entwicklung zu, wie sie in der Enzyklika »*Laborem exercens*« von Papst Johannes Paul II. vorliegt. Mit Recht hat ihr *Oswald von Nell-Breuning*, der hochverdiente Nestor der katholischen Soziallehre, attestiert, sie habe »eine neue Ära oder Epoche« eröffnet, da sie nicht mehr – wie die bisherigen Sozialenzykliken der Päpste – reaktiv ausgerichtet, sondern aus jener initiativen Freiheit heraus geboren sei, die der durch das Zweite Vatikanische Konzil ermöglichten optimistischen Zuwendung der Kirche zur Welt entspricht.⁶

⁶ *Oswald von Nell-Breuning*, Kommentar zu: Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Enzyklika »Über die menschliche Arbeit« Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1981, 105–127, zit. 113.

3. Sozialethik in der nachkonziliaren Kontroverse

Mit der optimistischen Öffnung der Kirche zur Welt hin ist mit bestem christlichem Recht in der Nachkonzilszeit der ekklesiologische Triumphalismus der Tradition, der auch der von einer apologetischen Mentalität geprägten Soziallehre zugrunde lag, mehr und mehr bewußt geworden und damit auch abhanden gekommen. Im Gegenzug dazu ist ein anderes Bild und ein neuer Lebensstil der Kirche in den Vordergrund gerückt, nämlich das Bild einer unscheinbaren Kirche, die sich tief in die menschliche Gesellschaft einläßt, die sich in die Welt hinein verliert, um alles durchdringen zu können, und die auf ihr Eigenes beinahe bis zur Selbstaufgabe verzichtet.

Ohne Zweifel bleiben an diesem nachkonziliaren Kirchenbild die entschiedene Abwehr von jedem kirchlichen Triumphalismus, die Zurückweisung einer naiven und gefährlichen Gleichschaltung der Kirche mit dem Reich Gottes und das entschiedene Streben nach einer umfassenden Solidarität mit allen »Menschen guten Willens« wahr. Nicht wenige nachkonziliare Entwicklungen provozieren jedoch auf der anderen Seite die besorgte Frage, ob damit nicht an die Stelle des früheren kirchlichen Triumphalismus eine teils bewußte, teils bewußtlos-naive Tendenz zu einer weitgehenden Relativierung und Nivellierung der Kirche und ihrer Weltsendung getreten ist, und ob nicht die frühere naive Gleichschaltung der Kirche mit dem Gottesreich weithin bloß abgelöst worden ist durch die umgekehrte Gefahr einer weitgehenden Gleichschaltung der Kirche mit der bürgerlichen Gesellschaft.

Auf diese Gefahren hat vor allem *Joseph Kardinal Ratzinger* besorgt hingewiesen, wenn er feststellt, es sei ein Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde, »zu einem neuen Mut zum Nonkonformismus gegenüber den Tendenzen der Wohlstandsgesellschaft zurückzufinden«: »Anstatt dem Zeitgeist zu folgen, müßten gerade wir ihm von neuem mit evangelischem Ernst entgetreten. Wir haben den Sinn dafür verloren, daß die Christen nicht wie »jedermann« leben können«. Und als Beispiel dafür, »daß ein Grundkonzept verlorengegangen ist«, nämlich »das unterscheidend Christliche gegenüber den Modellen der Welt«, macht er nicht zufälligerweise »die törichte Ansicht« namhaft, »der zufolge es keine spezifisch christliche Moral geben würde«. ⁷ Dabei ist es aufschlußreich, daß sich *Ratzinger* mit seinem Urteil durchaus mit der kritischen Betrachtung von *Johann B. Metz* trifft. Dieser hat maßgeblichen neueren

⁷ *Joseph Kardinal Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 117.

Tendenzen der christlichen Sozialwissenschaft, wobei er vornehmlich an die von *Franz Hengsbach* herausgegebenen Arbeiten des Studienkreises »Kirche und Befreiung« denkt, vorgeworfen, sie hätten den ehemals von den päpstlichen Enzykliken seit Leo XIII. und Pius XI. inaugurierten Widerstand gegen die globale Privatisierung des Christlichen durch das bürgerliche Subjekt dahingehend mißverstanden, daß der ehemalige Widerstand der kirchlichen Soziallehre »ihr (jedenfalls hierzulande!) am Ende ausschließlich zu einer defätistisch gestimmten Apologie des spätkausalistischen Bürgertums geriet«.⁸

Diese beiden Urteile signalisieren unüberhörbar die Gefahr, daß bei den namhaft gemachten Tendenzen die katholische Kirche zum getreuen Spiegelbild der heutigen bürgerlichen Gesellschaft verkäme und aufhörte, das Spiegelbild des Gottesreiches in der heutigen Gesellschaft zu sein, nämlich »Licht der Welt«, »Salz der Erde« und »leuchtende Stadt auf dem Berg« (Mt 5, 13–16). Präzis so jedoch sieht Jesus seine Kirche: als jene glaubensengagierte Bewegung von Menschen, die danach streben, mit seinem Herzensanliegen der Ankunft des Gottesreiches immer identischer zu werden, und die sich deshalb nicht den eingeschliffenen Plausibilitäten des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens anpassen.

4. Sozialethik im Kontrast zur Welt

Im Sinne einer kairologisch motivierten Gegenreaktion gegen die in der nachkonziliaren Kirche teilweise vorhandene nervöse Aufholmentalität in Sachen Zeitgemäßheit ist es zu verstehen, daß neuerdings die beinahe inflationäre Redeweise von der Kirche als »Kontrastgesellschaft«, nämlich im Kontrast zur heutigen bürgerlichen Lebenswelt, aufgekommen ist. Dies ist vor allem der Fall bei jenen Theologen, die bei der Integrierten Gemeinde in München engagiert sind. Ihr zwar durchaus berechtigtes Anliegen besteht darin, daß sie auf der indispensable Gesellschaftsstruktur der christlichen Kirche insistieren und diese in einem deutlichen Kontrast zur bürgerlichen Gesellschaft wahrnehmen: »Unser hartnäckiges Festhalten daran, daß die Kirche Gesellschaft sein muß«, so betont das Brüderpaar *Gerhard* und *Norbert Lohfink* emphatisch, »hängt eben auch damit zusammen, daß wir um keinen Preis bereit sind, die Kirche von einer individualistischen bürgerlichen Gesellschaft, die sich inzwischen in ein höchst sublimes Zusammenspiel vieler Teilsysteme entwickelt hat, in die Abteilung für Religiöses und Transzendentes abdrängen zu lassen«.⁹

⁸ Metz, Glaube, 27 (s. Anm.2).

⁹ *Gerhard* und *Norbert Lohfink*, »Kontrastgesellschaft«. Eine Antwort an David Seeber, in: HerKorr 40 (1986) 189–192, zit. 191.

Genau darin aber erblicken diese Theologen die verhängnisvollen Konsequenzen der optimistischen Zuwendung der nachkonziliaren Kirche zur modernen bürgerlichen Welt, die letztlich zum Verlust der der Kirche eigenen christlichen Physiognomie geführt habe: »Über der Zuwendung zur Welt haben die Christen die Kirche vergessen. Es gibt heute nichts Unbekannteres als die Kirche. Und doch wäre sie der einzige Weg, auf dem der Welt wirklich geholfen werden könnte.«¹⁰

Geholfen werden kann der heutigen Welt gemäß dieser Kirchenvision genauerhin nur dadurch, daß die Kirche den evangelischen Mut aufbringt, ihr eigenes Gesicht deutlich zu profilieren, und daß sie sich im Gegensatz zur korrupten Gesellschaft der heutigen Welt als göttliche Kontrastgesellschaft aufbaut. Da Gottes »Geschichtsstrategie« seinen Weg der Befreiung der Menschheit über das »Kontrast-Volk« der Kirche geht, kann der primäre Weltbezug der Kirche nicht in ihrer bloßen Zuwendung zur Welt liegen: »Die Zuwendung zu einer schon vorhandenen und nicht aus dem Glauben gewachsenen Welt ist nicht der eigentliche Weltbezug des Glaubens, sondern frühestens ein sekundärer – so notwendig und unvermeidlich er als solcher dann ist«,¹¹ der prioritäre Weltbezug der Kirche liegt vielmehr darin, daß sie in sich selber die diesseitige, materielle, soziale und gesellschaftliche Dimension zurückgewinnt. Und da Gott folglich alle Gesellschaften der Welt verwandeln will, allerdings dadurch, daß er ihnen im Gottesvolk eine alternative Gesellschaft vor Augen führt, postuliert *Norbert Lohfink* nur konsequent eine neue Gestalt der »Sozialethik«. Diese ist im Unterschied zur traditionellen »kirchlichen Soziallehre«, die sich auf der »Basis des ihr schon vorgegebenen gesellschaftlichen Ansatzes« bewegt, dadurch charakterisiert, daß sie eine wirklich »christliche Soziallehre« ist, »die die vorgegebene Gesellschaftskonstruktion im Namen der Bibel nicht mehr einfach als Dogma akzeptiert«, sondern – beispielsweise – zu einer »kontrastierenden Wirtschaft der Christen« anleitet.¹²

Bedenkt man die ganze Tragweite dieses Postulates, erweist sich die Frage an die Theologen der Integrierten Gemeinde, die bereits *David Seeber* ausgesprochen hat¹³, als keineswegs unberechtigt, ob mit dieser entschiedenen Gegenwehr gegen die Verbürgerlichung der Kirche die andere und ebenso gefährliche Klippe eines neuen ekklesiologischen Integralismus

¹⁰ *Norbert Lohfink*, *Kirchenträume*. Reden gegen den Trend, Freiburg 1982, 6.

¹¹ *Norbert Lohfink*, *Das Jüdische am Christentum*. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 12.

¹² Ebd., 120.

¹³ *David Seeber*, *Kontrastgesellschaft*, in: *HerKorr* 38 (1984) 49–51.

und Triumphalismus wirklich umschifft werden kann, oder ob diese Kirchengvision nicht doch teilweise der Gefahr erlegen ist, zusammen mit dem gewiß unerläßlichen »Bad« des unaufhebbaren Kontrastes zwischen Kirche und Welt auch das »Kind« eines ebenso indispensablem solidarischen Bezugs zwischen Kirche und Welt auszuschütten, der jedoch seit jeher für die christliche Sozialethik eigentümlich war.

II. SYSTEMATISCHE VERGEWISSERUNG:

SOZIALETHISCHE EKKLESIOLOGIE UND EKKLESIOLOGISCHE SOZIALETHIK

Mit dieser letzten Kritik schließt sich der Kreis der historischen Spurensicherung, die an vier verschiedenen Konzepten der Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt – exemplarisch – zu zeigen versuchte, wie die jeweils zugrundeliegende Ekklesiologie auch das Verständnis, den Aufbau und die Aufgabe christlicher Sozialethik bestimmt. Insofern läßt sich bereits im Blick auf die Tradition von wechselseitigen Herausforderungen von Sozialethik und Ekklesiologie sprechen. Da diese jedoch mehr implizit gegeben sind, ist es im zweiten Schritt einer systematischen Vergewisserung notwendig, diese wechselseitigen Herausforderungen explizit zu benennen, und zwar in vierfacher Hinsicht: Erstens gilt es, den eigentlichen theologischen Grund dieser wechselseitigen Herausforderungen namhaft zu machen, um dann zweitens die Provokationen der Sozialethik an die Ekklesiologie und drittens die Provokationen der Ekklesiologie an die Sozialethik zu konturieren. Schließlich ist es unabdingbar, den entscheidenden ökumenischen Ernstfall dieser gegenseitigen Provokationen beim Namen zu nennen.

1. Theologisch-ekklesiologische Begründung der Sozialethik

Die historische Spurensicherung war davon ausgegangen, daß das Verhältnis der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt in der Tradition nicht selten als ein sekundäres, nachträgliches und dem wahren Wesen der Kirche äußerliches Verhältnis verstanden wurde, mit der Konsequenz, daß die Sozialethik ohne ekklesiologische Verwurzelung verblieb und deshalb bloß im theologischen »Vorfeld« angesiedelt wurde. Demgegenüber erschließt sich aber in einer tieferen Betrachtung der fundamentale Sachverhalt, daß die Beziehung der Kirche zur gesellschaftlichen Lebenswelt zum Wesen der Kirche selbst gehört und immer schon über das Selbstverständnis der kirchlichen Gemeinschaft entscheidet. Demgemäß

läßt sich das Wesen der Kirche gar nicht bestimmen ohne die Benennung ihrer Sendung in der gesellschaftlichen Lebenswelt. Was Kirche in ihrem wahren Wesen ist, läßt sich folglich allein von dem Zwecke her ausmachen, um dessentwillen es die Kirche überhaupt gibt und geben muß.

Der Zweck von so etwas wie der Kirche ist historisch wie systematisch das Reich Gottes, weshalb sich die christliche Kirche, wenn sie der Botschaft Jesu treu bleiben will, verstehen muß als Gemeinschaft in fundamentaler Hinordnung auf dieses von Jesus verkündete und an seine eigene Person und sein Wirken unmittelbar geknüpfte Reich Gottes. Gemäß der Botschaft und dem Wirken Jesu geht es aber beim Gottesreich um die Zukunft Gottes nicht nur für die Kirche, sondern für die gesamte Menschheit, ja für die ganze Schöpfung. Da somit die Zukunft des Gottesreiches nicht nur der Gemeinschaft der Gläubigen, sondern der ganzen Welt gilt, läßt sich das Selbstverständnis der Kirche nur über ihr Verhältnis zur Welt sowohl grundlegend bestimmen als auch konkret rechtfertigen und hat die Kirche ihre spezifische Bedeutung allein in der Hinordnung auf dieses Gottesreich.

Präzis in diesem Sinn hat sich bereits die urchristliche Kirche verstanden, wie es in ihrem Selbstverständnis zum Ausdruck kommt, sie sei die »eschatologische Gemeinde« (*Rudolf Bultmann*). Denn die christliche Gemeinde, die bereits jetzt Christus als den König der Endzeit anbetet, kann sich demgemäß zwar noch nicht als die Menschheit der Endzeit verstehen, wohl jedoch elementar als Vorwegdarstellung der neuen Menschheit unter der unmittelbaren Herrschaft Gottes bereits in der jetzigen Welt. Dieses Verständnis, in dem die Kirche Bedeutung nicht nur für ihre eigenen Mitglieder, sondern für alle Menschen gewinnt, ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil revitalisiert worden mit der näheren Bestimmung, die Kirche sei das Sakrament für »die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«. Denn mit dieser wohl grundlegendsten Definition der Kirche ist ihre Sendung in der gesellschaftlichen Lebenswelt wie in der Hinordnung auf das Gottesreich in doppelter Hinsicht umschrieben:

Die Kirche hat erstens eine elementar *politische* Sendung, und zwar genauerhin darin, daß sie Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschheit ist und als solches zu leben hat. Der politische Charakter der kirchlichen Sendung ergibt sich dabei einmal daraus, daß das Reich Gottes selbst bereits von seinen alttestamentlichen Ursprüngen her eine eminent politische Größe ist, insofern es die Vollendung der Bestimmung der menschlichen Gesellschaft zu einer neuen Gesellschaft, die in Frieden und Gerechtigkeit geeint sein wird, zum Thema hat. Der politische Charakter

der Sendung der Kirche ergibt sich aber auch daraus, daß ihr Ziel letztlich dasselbe ist wie dasjenige jeder humanen Politik, nämlich die Einheit einer in Frieden und Gerechtigkeit geeinten Menschheit. Demnach geht es im politischen wie im religiösen Leben letztlich um dieselbe Thematik, wenn auch einmal – in der politischen Gestaltung – um die unmittelbare, deshalb aber immer bloß provisorische Verwirklichung, und das andere Mal – in der religiösen Gestalt – um ihre endgültige, deshalb aber nur zeichenhaft – sakramentale Vollendung.¹⁴ Dies hängt zusammen mit dem eigentümlichen Charakter der Reich-Gottes-Botschaft bei Jesus. Obwohl das Gottesreich eine elementar politische Hoffnung ist, trägt die Art und Weise, wie Jesus das Reich Gottes verkündet hat, ein eigentümlich privates, beinahe unpolitisches Kolorit, insofern Jesus das Reich Gottes nicht im Sinne eines politischen (R)evolutionsprogrammes verkündete, sondern in der unmittelbaren Zuwendung zum einzelnen Menschen, der sich in Umkehr und Glaube für die Zukunft des Gottesreiches öffnet. Wie in der Verkündigung Jesu kommt aber auch durch die Verkündigung der Kirche und ihr gottesdienstliches Leben die zukünftige Gottesherrschaft dem einzelnen Menschen nahe und wird im sakramentalen Handeln der Kirche gegenwärtig. Und genau darin, den Menschen in die innigste Vereinigung mit Gott zu vermitteln, liegt zweitens die elementar *religiöse* Sendung der Kirche.

Nach der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat die christliche Kirche ein ausgesprochen religiöses und ein elementar politisches Ziel. Diese beiden Ziele stehen dabei allerdings nicht verhältnisslos nebeneinander; sie werden vielmehr vom Reiche Gottes her unlösbar zusammengehalten, das die Zukunft nicht nur der Kirche, sondern der ganzen Welt ist. Die Kirche aber ist zur Sachwalterin und zur sakramentalen Vorwegdarstellung des Reiches Gottes als des umfassenden Heils für die ganze Welt berufen. Von daher erweist es sich nicht nur als ekklesiologisch unmöglich, sondern auch als theologisch unerträglich, die Sozialethik bloß im ekklesiologischen »Vorfeld« anzusiedeln und als kirchliche Vorfeldarbeit zu verstehen. Sie stellt sich vielmehr als eigene und spezifische, genauerhin welthafte wie weltgesättigte Form der christlichen Verkündigung heraus und gehört damit zu den Grundvollzügen der Kirche selbst, nämlich als ekklesialer Nachvollzug der Weltsorge Gottes.¹⁵

¹⁴ Vgl. dazu: *Wolfhart Pannenberg*, Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie, in: *Franz Böckle* u.a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Band 29, Freiburg 1982, 119–135.

¹⁵ Vgl. *Kurt Koch*, Solidarität mit den Leiden und Nöten der Menschen, in: *Leo Karrer* (Hrsg.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg 1990, 230–245.

2. *Ekklesiale Wahr-Nehmung der Weltdiakonie Gottes: Die Provokation der Sozialethik an die Ekklesiologie*

Von dieser ekklesiologischen Begründung und Re-Theologisierung der christlichen Sozialethik her ergeben sich die Herausforderungen von selbst, die die Sozialethik für die Ekklesiologie bereithält. Deren elementarste besteht darin, daß die Sozialethik als kritisches Gewissen in der Kirche dafür zu fungieren hat, daß die Weltdimension ihres Seins und ihrer Sendung stets präsent bleibt und jenes Kreisen der Kirche um sich selbst heilsam unterlaufen werden kann, das man als ekklesiologischen Narzißmus oder innerkirchliche »Bauchnabelschau« be- und verurteilen muß. In dieser fundamentalen Funktion ist die Sozialethik auch in der Lage, neues Licht zu werfen auf drei entscheidende Spannungsfelder und Krisenherde in der gegenwärtigen Landschaft der nachkonziliaren Kirche.

a) *Mysterium und Sendung der Kirche*

Anläßlich der außerordentlichen Bischofssynode im Jahre 1985, die das Ziel verfolgte, eine umfassende Bilanz der seit dem Konzil vergangenen zwanzig Jahre zu ziehen und eine grundsätzliche Orts- und Kursbestimmung der Kirche heute und morgen vorzunehmen¹⁶, wurde gefordert, sich in neuer Weise auf die Mysteriendimension der Kirche zu besinnen. Dieses Postulat wurde vor allem von den deutschen Bischöfen eingebracht, während die englischsprachigen Beiträge mehr das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft und die Bischofskonferenzen der Dritten Welt besonders die Sendung der Kirche in der Welt betonten. Deshalb konnte ein Verdacht laut werden, der symptomatisch für den ersten Krisenherd der nachkonziliaren Situation der Kirche sein dürfte: daß nämlich die Rede von der Kirche als Mysterium zu sehr mißbrauchbar sei als Versuch und Versuchung zu einer spiritualistischen Dämpfung der Sendung der Kirche in der heutigen Welt sowie als Kassandraruft zum Rückzug der Kirche in ein innerkirchliches Getto.

Tiefer besehen kann es sich bei dieser postulierten Rückbesinnung auf das Geheimnis der Kirche freilich nicht um eine Alternative zur Sendung der Kirche in der heutigen Welt handeln, wohl jedoch um Akzentsetzungen, die notwendigerweise zusammengehören und auf keinen Fall isoliert

¹⁶ Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85. Die Dokumente mit einem Kommentar von *Walter Kasper*, Freiburg 1986.

werden dürfen. Denn die Betonung der mysteriologischen Dimension der Kirche kann stricte dictu keinen Gegensatz zur Sendung der Kirche in der Welt darstellen; sie erweist sich vielmehr als deren Fundament, ohne das der – sozialetische – Einsatz der Kirche für die Menschen und die Menschenrechte ohne letzte Begründung und ohne religiöse Energiequelle verbleiben müßte. Daß man an dieser Stelle nur zum Schaden einer gesunden Ökonomie der Kirche trennen kann, was untrennbar zusammengehört, zeigt übrigens die konziliare Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament für die Welt selbst, insofern der lateinische Begriff »sacramentum« die Übersetzung des biblischen Terms »mysterion« ist. Deshalb ist gerade der Sakramentsbegriff in der Lage, gegen alle heute wiederum aktuell gewordenen dualistischen Verhältnisbestimmungen von Kirche und Welt eine »neue, differenzierte, die Autonomie der Welt wie die Autonomie der Kirche wahrende Sicht der Einheit beider Bereiche« zum Ausdruck zu bringen¹⁷, von der auch und gerade eine ekklesiologisch verwurzelte Konzeption der christlichen Sozialethik getragen ist, die denn auch dazu berufen ist, diese ganzheitliche Schau innerhalb der Kirche selbst zum Tragen zu bringen.

b) Kontrastierende Distanz und kenotische Solidarität

Von daher ist die christliche Sozialethik prädestiniert, auch einen zweiten Krisenherd in der gegenwärtigen Situation der Kirche zu entschärfen. Dabei geht es um die Wiedergewinnung des gesunden Verhältnisses von Kirche und Welt überhaupt, wie es im Kerngeheimnis des Christusglaubens verwurzelt und wie es vom Konzil von Chalkedon als inkarnatorisches Grundprinzip artikuliert worden ist. Wenn dieses Konzil von Christus sagt, in ihm beständen die zwei Naturen »unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert«, dann muß dieses Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus auch gültig sein für das Verhältnis von Kirche und Welt, und dann muß auch dieses ebenfalls als »unvermischt und ungetrennt« wahrgenommen werden.¹⁸ Doch auch dieses inkarnatorische Grundprinzip wird heute oft in die beiden Pole auseinanderdividiert, so daß die Kirche gegenwärtig von

¹⁷ Walter Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: *Elmar Klinger / Klaus Wittstadt* (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vaticanum. FS für Karl Rahner, Freiburg 1984, 221–239, zit. 236.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden genauer: *Kurt Koch*, Kirchliches Leben im Zeichen des Mysteriums Gottes, in: *Arno Schilson* (Hrsg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 315–332.

zwei großen Versuchungen geplagt wird: Die *erste* Versuchung der sogenannten »Konservativen« besteht darin, daß der Pol »unvermischt« derart verabsolutiert wird, daß die Tendenz aufkommt, Kirche und Welt zu trennen und blind zu werden für den Pol »ungetrennt«. Dabei wird versucht, die eigene Identität der Kirche auf dem Weg der Absonderung der Kirche von der Welt zu retten, ohne freilich zu merken, daß aus lauter Angst um die eigenen Konturen der Kirche das inkarnatorische Prinzip selber verraten wird. Demgegenüber liegt die *zweite* Versuchung der sogenannten »Progressiven« darin, daß der Pol »ungetrennt« derart überpointiert wird, daß das »unvermischt« nivelliert und die Kirche einer gefährlichen Verbürgerlichung ausgeliefert wird. Indem für konkrete Einmischungen der Kirche in die Welt plädiert wird, wird nicht selten die Gefahr virulent, Ein-Mischung der Kirche in die Welt und Ver-Mischung von Kirche und Welt nicht mehr präzise unterscheiden zu können.

Eine ekklesiologisch genährte Sozialethik könnte und müßte demgegenüber im kirchlichen Bewußtsein wachhalten, daß beide genannten Versuchungen das inkarnatorische Geheimnis des christlichen Glaubens verraten. Denn gemäß der Grundintuition dieses Glaubens dürfen Kirche und Welt weder voneinander getrennt noch miteinander vermischt werden. Sie müssen vielmehr – sakramental – miteinander vermittelt und zugleich voneinander unterschieden werden: »unvermischt und ungetrennt«! Konkret impliziert diese Gratwanderung, um den treffenden Vergleich des Frankfurter Jesuitentheologen *Medard Kehl* aufzugreifen, das eher »benediktinische« Ideal, das sich an den biblischen Motiven vom »Licht der Welt« und von der »Stadt auf dem Berg« orientiert und damit den Kontrast der Kirche gegenüber der Welt betont, in einem fließenden Gleichgewicht zu halten mit dem eher »franziskanischen« und »jesuitischen« Ideal, das stärker auf die biblischen Bilder vom »Salz der Erde« und vom »Sauerteig« zurückgreift und damit den kenotischen Bezug der Kirche zur Welt akzentuiert.¹⁹ Auf jeden Fall hat sich die Kirche in der Optik des christlichen Glaubens in ihrem Verhältnis zur Welt immer zugleich als »Licht der Welt« und damit in deutlichem Kontrast zu ihr und als »Salz der Erde« und damit in einem fundamental solidarischen Bezug zu ihr zu erweisen und zu bewähren, wie dieser exemplarisch von der christlichen Sozialethik wahrgenommen wird.

¹⁹ *Medard Kehl*, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 193. Vgl. ferner: *Franz Furger*, *Kenosis und das Christliche einer christlichen Ethik*, in: *Klaus Demmer / Bruno Schüller* (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralphilosophie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 96–111.

c) Mystische Verinnerlichung und politische Veröffentlichung

Die beiden genannten Krisenherde der nachkonziliaren Kirche finden ihren eigentlichen Wurzelgrund in jenem verhängnisvollen Grundschisma zwischen christlichem Glauben und politischer Verantwortung in der europäischen Geschichte insbesondere der Neuzeit, bei dessen Überwindung ebenfalls von der christlichen Sozialethik mit Recht Hilfe erwartet werden darf. Wenn sich diese nämlich versteht als »Weltverantwortung aus Glauben«, dann hängt alles davon ab, daß sie sich emphatisch am christlichen Gottesglauben orientiert. Von diesem aber sagt *Johann B. Metz* zutreffend: »Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht. Das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbar auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse.«²⁰ Denn der biblische Gott offenbart sich als ein sittlicher, geradezu hochpolitischer Gott, weil er in die Gerechtigkeit für alle Menschen verliebt ist. Mit Recht hat der evangelische Alttestamentler *Gerhard von Rad* darauf hingewiesen, daß es bereits im Alten Testament »keinen Begriff von so zentraler Bedeutung für alle Lebensbeziehungen der Menschen« gibt, »wie den der Zedaka«, der Gerechtigkeit²¹. Dieser gibt nicht nur den Maßstab ab für das Verhältnis der Menschen zu Gott, sondern von daher auch für das Verhältnis der Menschen untereinander und für das Verhältnis zu ihren Mitgeschöpfen. In der Sicht des christlichen Glaubens kann deshalb die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott nie wirklich werden, ohne zur Rechtsgemeinschaft mit allen Menschen verpflichtet zu sein.

Wer immer sich aufmacht, um mit diesem biblisch offenbaren Gott in Berührung zu kommen und sich ihm anzuhängen, wird deshalb von selbst ein mystischer, ein in diesem Gott verwurzelter Christ. Weil er sich damit aber in einen Gott hineinverwurzelt, der sich als ein hochpolitischer Gott offenbart, folgt daraus von selbst, daß er auch ein ungemein politischer Christ werden wird. Daß Mystik und Politik im christlichen Glauben unlösbar zusammengehören und daß sich die politische Sendungsverantwortung der Kirche aus ihrem religiösen Quellgebiet von selbst ergibt, diesen elementaren Sachverhalt hat der evangelische Theologe *Eberhard Jüngel* in besonders nachdrücklicher Weise eingeschärft: »Theologie wird also nicht erst politisch – und schon gar nicht dadurch, daß sie parteipoli-

²⁰ *Metz*, Glaube, 47f (s. Anm. 21).

²¹ *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Band I, München 2. Auflage 1957, 368.

tisch wird –, sie *ist* es immer schon, wenn sie bei ihrer ureigenen Sache ist. Der christliche Glaube ist in seinem Zentrum politisch – oder er ist es gar nicht.«²² Wenn in diesem Sinn der biblische Gottesgedanke selber ein mystischer und zugleich politischer Gedanke ist, kann wahrhaft christliche Existenz nie Weltflucht bedeuten; sie ist vielmehr ein integrierendes und versöhnendes Erbarmen mit der Welt und mit allem in der Welt. Daß der christliche Glaube deshalb nie aus der Welt flieht, sondern zusammen mit der Welt in die Zukunft des Gottesreiches: diese befreiende Botschaft nicht nur gelegentlich, sondern gelegen oder ungelegen zu verkünden, um auf diesem Weg das verhängnisvolle und hartnäckige Schisma zwischen Mystik und Politik insbesondere in den europäischen Kirchen zu beenden, dazu ist christliche Sozialethik nicht nur berufen, sondern in ganz besonderem Maße verpflichtet.

3. Entwicklung einer Sozialethik der Kirche: Die Provokation der Ekklesiologie an die Sozialethik

Führt man sich diese Herausforderungen der Sozialethik an die Kirche vor Augen, muß man unweigerlich zum Urteil kommen, daß bei der kirchlichen Sendung der Sozialethik noch viel Arbeit bevorsteht. Als nicht weniger groß erweisen sich aber auch umgekehrt die Provokationen der Ekklesiologie an die Sozialethik. Deren fundamentalste besteht darin, daß die katholische Ekklesiologie an die Sozialethik das Postulat stellen muß, daß diese – endlich – auch eine Sozialethik für das Leben der Kirche und ihre Sozialstruktur entwickelt. Zweifellos hat die Sozialethik bisher unendlich viel geleistet, um ihre Prinzipien für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft fruchtbar zu machen und das Evangelium gleichsam im kirchlichen »Außerorts« als Salz wirken zu lassen. Die Ansätze jedoch dafür, dieselben Grundprinzipien zunächst und prioritär auf das kirchliche Leben selbst anzuwenden und im ekklesialen »Innerorts« unter Tatbeweis zu stellen, nehmen sich noch immer äußerst spärlich aus. Die wechselseitige Verschränkung von »außerorts« und »innerorts« erweist sich deshalb als ein gravierendes Desiderat, bei dessen Einlösung die Ekklesiologie auf die Denkmitarbeit der Sozialethik dringend angewiesen ist. Es muß sich aber von selbst verstehen, daß im bescheidenen Rahmen

²² Eberhard Jüngel, *Zukunft und Hoffnung. Zur politischen Funktion christlicher Theologie*, in: Wolfgang Teichert (Hrsg.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik*, Hamburg 1976, 11–30, zit. 19. Vgl. zur ganzen Problematik auch: Kurt Koch, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums*, Freiburg 1989, und: *Ders.*, *Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum*, Zürich 1990.

dieses Artikels die Einlösung dieses Desiderates nicht geleistet werden kann. Es muß vielmehr genügen, diese zukünftige Aufgabe an drei virulenten ekklesiologischen Haftpunkten zu exemplifizieren.

a) Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch in der Kirche

Wiewohl bereits *Papst Pius XII.*, dem wohl kein besonnener Kenner der Kirchengeschichte übermäßige Tendenzen zur Demokratisierung und Dezentralisierung der Kirche nachsagen wird, in einer Ansprache aus dem Jahre 1946 erklärt hatte, das Prinzip der Subsidiarität gelte »auch für das Leben der Kirche, unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur«²³, darf man wohl kaum behaupten, daß sowohl die Diskussion über die Interpretation, Reichweite und Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der katholischen Kirche zu Ende gekommen als auch die frühere päpstliche Aussage in genügendem Maße in die Realität der kirchlichen Praxis übersetzt worden wäre. Vielmehr gibt es auch heute noch lautstarke Stimmen, die die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, das im Kern besagt, daß eine übergeordnete Instanz das nicht tun soll, was der einzelne oder eine kleinere Gemeinschaft von sich aus zu leisten vermag, auf die Kirche heftig kritisieren, und zwar mit dem Argument, das Petrusamt sei Prinzip und Fundament der kirchlichen Einheit und deshalb könne ihm keine subsidiäre Funktion zukommen. Demgegenüber hat *Walter Kasper* gezeigt, daß die hinter diesem Argument verborgene Abwehr jeder Unterscheidung zwischen dem Geheimnischarakter der Kirche und ihrem Sozialcharakter auf einen ekklesiologischen Monophysitismus hinausläuft. Wenn man hingegen den Sozial- und Geheimnischarakter der Kirche unterscheidet, ohne sie jedoch zu trennen und damit umgekehrt einen ekklesiologischen Nestorianismus zu befördern, dann ergibt sich, daß auch und gerade das Petrusamt das mit dem Subsidiaritätsprinzip, bei dem es immer auch um kirchliche Strukturfragen geht, vor allem um ein gesundes Verhältnis von Einheit und legitimer Vielfalt im Leben der Kirche, artikulierte sachliche Anliegen nicht ausschließt, daß vielmehr die Communiostruktur der Kirche sich als die höchste Verwirklichung dieses Prinzips präsentiert: »Das Subsidiaritätsprinzip kann unter voller Wahrung der Wesensstruktur der Kirche Anwendung finden.«²⁴

Trotz dieser grundsätzlichen theologischen Klärung stehen in der gegenwärtigen Kirche aber Probleme an, die signalisieren, daß die konkrete

²³ *Papst Pius XII.*, in: AAS 38 (1946) 144.

²⁴ *Walter Kasper*, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: IkaZ 18 (1989) 155–162, zit. 159.

Übersetzung des Subsidiaritätsprinzips auf die konkrete Realität des kirchlichen Lebens noch weithin auf sich warten läßt. Zu denken ist dabei nicht nur an die Geltung des Prinzips der Subsidiarität im Verhältnis zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt, sondern auch an die konsequenzenreiche Bedeutung dieses Prinzips für das Verhältnis zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche, wie es gegenwärtig in der Praxis der Bischofsernennungen durch Rom besonders virulent zutage tritt. Sollen diese schwierigen und weithin noch ungelösten Probleme mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden, bleibt die Ekklesiologie dringend auf das Mitdenken der Sozialethik angewiesen, die in der denkerischen Durchdringung des Subsidiaritätsprinzips sowohl einen historischen als auch systematischen Vorsprung aufweist.

b) Solidarisches Verhältnis von Klerus und Laien

Das Subsidiaritätsprinzip hat auch und sogar in allererster Linie im Blick auf die Respektierung der Würde, Freiheit und Personalität des einzelnen Christen in der Kirche zu gelten. Doch auch diesbezüglich stellt sich die Frage, ob die frühere Depotenzierung und Ent-Würdigung der Laien in der katholischen Kirche zu bloßen »Lakaien der christlichen Herren« (*Joseph Rupert Geiselmann*) wirklich überwunden werden konnte²⁵. *Medard Kehl* hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der ehemals dualistischen Sicht der Außenbeziehungen der katholischen Kirche zur neuzeitlichen Gesellschaft im innerkirchlichen Bereich »eine starke theologische und faktische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien« dahingehend entsprach²⁶, daß den Laien vor allem das gehorsame Entgegennehmen der vom Klerus verwalteten Vorgabe des Heils und dessen Umsetzen in den verschiedenen weltlichen Lebensbereichen oblag: »Dem Klerus die Kirche – den Laien die Welt«. Wenn aber umgekehrt christliche Sozialethik die Weltdimension der ganzen Kirche favorisiert und damit jede dualistische Betrachtung des Verhältnisses von Kirche und Welt zu überwinden vermag, ist von ihr auch ein wesentlicher Beitrag zu erwarten bei der notwendigen Lösung des Problems der ekklesiologischen Grundunterscheidung zwischen dem geistlichen Bereich, der dem Amt vorbehalten wurde, und dem weltlichen Bereich, der dem Laien zugewiesen wurde.

²⁵ Vgl. dazu: *Kurt Koch*, Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien in der Kirche, Fribourg 1991 (in Vorbereitung).

²⁶ *Medard Kehl*, Kirchenerfahrungen. Zur gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche, in: *StdZ* 115 (1990) 435–446, zit. 441.

Das Wahrheitsmoment dieser traditionellen Unterscheidung liegt zwar durchaus darin, daß in der Tat der Dienst an der Welt, genauerhin die Durchdringung aller weltlichen, kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereiche mit dem Salz des Evangeliums, zur primären Glaubensverantwortung gerade der Laien gehört, so daß diese im elementaren Sinn wirklich Weltchristen sind. Diese Profilierung hat jedoch auf der anderen Seite zur unabdingbaren Konsequenz, daß dieser primäre Dienst der Laien in der Welt und an der Welt auf keinen Fall zu einem bloß weltlichen (im Sinn von profanen) Dienst heruntergestuft werden darf. Der Weltdienst der Laien ist vielmehr gerade als Weltdienst Heildienst. Er trägt so sehr »Heilscharakter«, daß man mit dem Würzburger Dogmatiker *Alexandre Ganoczy* geradezu von einer »Heilsnotwendigkeit des Laienapostolates« sprechen muß: »Nur durch den laikalen Beitrag kommt jenes menschliche Ganzsein zustande, das Heil bedeutet und eschatologisch im Werden ist. Gott will seine Gnade, die als seine ungeschuldete Selbstmitteilung auf die Selbstwerdung jedes und aller Menschen abzielt, weitgehend durch seine schwerpunktmäßig weltbezogenen Laien-Apostel vermitteln.«²⁷

Nimmt man darüberhinaus die konziliare Wesensbestimmung der Kirche als des universalen Heilssakraments ernst, dann erweist sich der Dienst der Laien in der Welt nicht nur als Heildienst im allgemeinen, sondern im speziellen zugleich auch als ein kirchlicher Dienst. Wenn nämlich die christliche Kirche ihrem ureigenen Wesen nach Kirche in der Welt und für die Welt ist, dann kommt umgekehrt dem Weltdienst der Laien eine elementare kirchliche Dimension zu. In diesem fundamentalen Sinn hat gerade der Weltdienst der Laien innigsten Anteil am sakramentalen Grundwesen der Kirche und provoziert erst recht Notwendigkeit und Unabdingbarkeit der spezifischen Mitverantwortung und Mitentscheidung der Laien innerhalb der Kirche selbst, so daß man ihnen nicht weiterhin ihre Glaubenskompetenz in der Kirche absprechen darf. Und daß man Weltdienst, Heildienst und Kirchendienst der Laien und deshalb der ganzen Kirche nicht trennen kann, dafür steht in der Ökonomie des kirchlichen Lebens die christliche Sozialethik gut.

²⁷ *Alexandre Ganoczy*, Das Apostolat der Laien nach dem II. Vaticanum, in: *Elmar Klinger / Rolf Zerfuß* (Hrsg.), *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*, Würzburg 1987, 86–106, zit. 94.

c) Sozialethik des kirchlichen Lebens

Personalität, Solidarität und Subsidiarität sind die traditionellen Grundpfeiler der Soziallehre der Kirche. Läßt man sich auf die wechselseitigen Herausforderungen von Sozialethik und Ekklesiologie sensibel ein, kann es nicht genügen, diese Grundpfeiler weiterhin bloß »außerorts« zu profilieren; sie müssen vielmehr inskünftig entschiedener auch innerhalb der Kirche selber zur Geltung gebracht werden, um auf diesem Weg eine Sozialethik des kirchlichen Lebens zu entfalten. Dazu zwingt auch und gerade die Bergpredigt, die man ohne Zweifel als das wohl radikalste Urgestein der Botschaft Jesu einschätzen muß. Denn der Adressat der Bergpredigt ist bei Jesus weder der isoliert einzelne Mensch noch die ganze Gesellschaft. Der eigentliche Adressat der Bergpredigt Jesu ist vielmehr das Volk Gottes, nämlich Israel, das durch die messianische Sendung Jesu zu seiner Kirche geformt worden ist, worauf der katholische Neutestamentler *Gerhard Lohfink* mit Recht insistiert: »Der Adressat der ethischen Unterweisung Jesu ist weder der für sich stehende einzelne noch die Menschheit als ganze. Der Adressat seiner Unterweisung ist Israel, beziehungsweise der Israel repräsentierende Jüngerkreis.«²⁸ Vor diesem Volk proklamiert Jesu in seiner Predigt auf dem Berg in einer äußerst rechtsverbindlichen Weise die neue Gesellschaftsordnung des Gottesvolkes, genauso wie Jahwe selbst auf dem Berg Sinai die Gesellschaftsordnung des Alten Bundes proklamiert hatte.

Es macht zweifellos das große Verdienst der christlichen Sozialethik aus, daß sie immer wieder versucht, die Weisungen der Bergpredigt Jesu auch fruchtbar zu machen für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft, und zwar genauerhin dadurch, daß sie diese als Forderungen von grundsätzlichen Lebenshaltungen und in diesem Sinn als »Ziel-Gebote« auslegt und sie in einer konsequent teleologischen Argumentation mit der konkreten gesellschaftlich-politischen Realität abzustimmen versucht, um auf diesem Wege das Optimum an ethischer Realisierung in der heutigen Gesellschaft zu ermöglichen. Wie wert- und verdienstvoll dieses sozial-ethische Anliegen auch ist, so vermag es dennoch nicht zu genügen, wenn man bedenkt, daß nach dem Programm der Bergpredigt das ganze Leben zu gestalten Jesus niemand anderem zumutet als der Kirche. Wenn die Kirche nämlich von Jesus dazu ausersehen ist, als neue Gesellschaft Gottes, die sich in allem nach dem Willen Gottes ausrichtet, ihr Leben gemäß dem Programm der Bergpredigt zu gestalten, schließt dies selbstre-

²⁸ *Gerhard Lohfink*, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg, 1982, 50.

dend auch den Glaubensmut der Kirche ein, in deutlichen Kontrast zur weltlichen Gesellschaft zu treten und in diese hinein einzustrahlen; dann aber zielen die Weisungen der Bergpredigt Jesu prioritär auf die Kirche, und dann erweist sich das Postulat als überfällig, eine Sozialethik des kirchlichen Lebens selbst zu entwickeln, die sich an der biblisch verbürgten Überzeugung orientiert, daß die Bergpredigt Jesu vom privat einzelnen Menschen letztlich gerade nicht gelebt werden kann, sondern vielmehr allein in der Gemeinschaft der Glaubenden leb- und erfüllbar ist, in der Kirche, die sich sichtbar und erfahrbar auf den Weg der Nachfolge Jesu begäbe.

Eine perspektivenreiche Einlösung dieses Desiderates könnte neues Licht werfen auf den wenig erfreulichen und ebensowenig ergiebigen fundamentalethischen Grundlagenstreit in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion zwischen den Vertretern einer »autonomen Moral im christlichen Kontext« und den Verfechtern einer »reinen Glaubensethik«. Wenn nämlich das Grundanliegen beispielsweise und vor allem von *Joseph Kardinal Ratzinger* bei der Bestreitung der christlichen Legitimität einer »autonomen Moral« in der emphatischen Betonung besteht, daß der christliche Glaube »inhaltliche Grundentscheidungen in Sachen Moral« einschließt und daß zum christlichen Glauben die Praxis des Glaubens gehört, die »aus der Mitte des christlichen Glaubens gespeist« werden muß, nämlich »aus der in Christus erschienenen, im Sakrament der Kirche zugeeigneten Gnade«²⁹, dann läßt sich dieser emphatischen Betonung der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Glaube und Ethik nur gerecht werden durch die Entwicklung und Entfaltung einer spezifischen Sozialethik des kirchlichen Lebens, die freilich eine »autonome Moral« im kirchlichen »Außerorts« gerade nicht negiert, sondern allererst einsichtig zu machen vermag.

4. *Ökumenischer Ernstfall in der wechselseitigen Herausforderung von Sozialethik und Ekklesiologie*

Die Entwicklung einer spezifischen Sozialethik des kirchlichen Lebens erweist sich damit abschließend als radikaler Testfall für die in diesem kurzen Aufsatz thematisierten wechselseitigen Provokationen von Sozialethik und Ekklesiologie. Denn wie glaubwürdig können die christ-

²⁹ *Joseph Ratzinger*, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral, in: *Ders.* (Hrsg.), Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975, 41–46.

lichen Zumutungen der Sozialethik an die heutige Gesellschaft in dieser wirken, wenn diese Zumutungen nicht prioritär im kirchlichen Leben selbst orthopraktisch bewährt und exemplarisch vorgelebt werden? Genauerhin: Wie soll die christliche Kirche die Grundprinzipien der Sozialethik zum Aufbau einer in Frieden und Gerechtigkeit geeinten Menschheit in der heutigen Welt verkünden, wenn sie in sich selbst zutiefst gespalten ist? Und wie soll denn die christliche Kirche »Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit« sein können, wenn sie vor derselben Welt weithin kaum etwas anderes bietet als das peinliche Schauspiel ihrer eigenen Zerstrittenheit?

Von solchen bohrenden Anfragen her dürfte sich der Schluß von selbst nahelegen, daß die eigentliche Brücke für die wechselseitige Konturierung von Sozialethik und Ekklesiologie in der ökumenischen Problematik liegt, insofern mit der weiterbestehenden Spaltung der Kirche nicht nur ihr Sein oder Nichtsein auf dem Spiel steht, sondern damit zugleich auch die Glaubwürdigkeit ihrer sozialetischen Sendung in der heutigen gesellschaftspolitischen Lebenswelt. Es macht das besondere Verdienst des evangelischen Ökumenikers *Wolfhart Pannenberg* aus, stets darauf insistiert zu haben, daß als unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die christliche Kirche wirklich zum Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschheit und damit für den Frieden werden kann, die Überwindung der Glaubensspaltungen der Christenheit zu gelten hat: »Ohne Überwindung des Konfessionsgegensatzes kann nicht überzeugend verwirklicht werden, was das Zweite Vatikanische Konzil und der Weltrat der Kirchen in Uppsala 1968 übereinstimmend als das Wesen der Kirche bezeichnet haben.«³⁰

Dieses geschichtstheologische Urteil kann, positiv gewendet, nur bedeuten, daß man im Prozeß der ökumenischen Einigung den allerwichtigsten sozialetischen Beitrag des gegenwärtigen Christentums zur politischen Zukunft der Menschheit erblicken muß. Denn nur wenn es gelingt, daß die christlichen Kirchen ihr eigenes Zusammenleben in ökumenischem Geist gestalten, vermögen sie auch glaubwürdig für die Förderung und Erneuerung des Friedens in der heutigen Welt zu wirken, wie dies auch der evangelische Theologe *Wolfgang Huber* einschärft: »Zur Überwindung von Feindschaft im Bereich von Politik und Gesellschaft können Christen und Kirchen nur beitragen, wenn sie dazu bereit und in der Lage sind, auch zwischen sich selbst Mauern niederzulegen, das heißt ökume-

³⁰ *Wolfhart Pannenberg*, Christsein ohne Kirche, in: *Ders.*, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 187–199, zit. 199.

nisch zu leben. Ihr Friedensbeitrag und ihre eigene Friedensfähigkeit hängen unlöslich miteinander zusammen.«³¹ In der Tat : Nur dort, wo die christlichen Kirchen lernen, ihren Streit um die Wahrheit in Fähigkeit zum Frieden und somit wahrhaft ökumenisch durchzutragen, besteht Hoffnung, daß auch ihre sozialetische Fähigkeit zur Friedensstiftung in der heute so sehr zerrissenen Welt wächst.

In der ökumenischen Problematik ist somit zusammengehalten, was sich nicht trennen läßt: ekklesiologische Erneuerung und sozialetische Fruchtbarkeit der Kirche, wie bereits ein auch nur kurzer Blick auf die Ursprünge der Ökumenischen Bewegung zeigt³² : Deren entscheidender Ausgangspunkt war die Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910. Diese wurde zum ersten Anstoß für Bemühungen um eine breitere Zusammenarbeit der Kirchen, und zwar durchaus nicht nur in den Fragen der Mission, sondern auch im Blick auf die vielfältigen Herausforderungen der christlichen Ökumene durch die Gesellschaft und Weltsituation, wobei damals, in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, vor allem die Herausforderungen durch bedrohlich nahe kriegerische Verwicklungen im Blickfeld waren. Ausgehend von Edinburgh hat »Life and Work«, die »Bewegung für praktisches Christentum«, die im Jahre 1914 in Konstanz begründet wurde, sich zum Ziel gesetzt, eine intensive Zusammenarbeit der Christen und Kirchen bei der Bewältigung der Herausforderungen durch die gesellschaftlichen und politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts in Gang zu bringen. Aus Edinburgh hat sich aber noch ein zweiter Zweig der Ökumenischen Bewegung herausentwickelt, nämlich »Faith and Order«, die »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung«, die im Jahre 1948 zu einer eigenständigen Kommission im Ökumenischen Rat der Kirchen wurde, und zwar aus der Überzeugung, daß die praktischen Zielsetzungen der ökumenischen Zusammenarbeit nur realisiert werden können, wenn sich Christen und Kirchen auch verständigen über die trennenden Probleme der Glaubenslehre und der theologisch relevanten Verfassung der verschiedenen Kirchen.

Dieser – freilich allzu summarische – Rückblick in die Geschichte der Ökumenischen Bewegung zeigt, daß diese stets auf gleichsam zwei Füßen vorangeschritten ist: Während »Life and Work« sich der weltlichen

³¹ Wolfgang Huber, Christlicher Glaube vor dem Problem militärischer Gewalt, in: Ders., Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie, München 1980, 81–116, zit. 81.

³² Vgl. dazu: Heinrich Fries (Hrsg.), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs, Düsseldorf 1983, bes. 13–53.

Herausforderungen der Ökumene annahm, beschäftigte sich »Faith and Order« mit den spezifisch ekklesiologischen und ökumenisch bedeutsamen Glaubensfragen. Sollen christliche Ökumene und christliches Leben im ökumenischen Zeitalter überhaupt auch heute glaubwürdig sein können, sind sie gut beraten, wenn sie auch weiterhin auf diesen beiden Füßen voranschreiten. Denn ebenso braucht die sozialetische Ökumene die ekklesiologisch-theologische, wenn sie ihre christliche Identität bewahren will, wie sich die theologisch-ekklesiologische Ökumene nur bewahrheiten läßt, wenn sie sich immer wieder bewährt in den säkularen Herausforderungen der jeweiligen Zeit. Aus diesem Grund bleibt zu hoffen, daß das hundertste Jubiläum des Erscheinens von »Rerum novarum«, der ersten Sozialzyklika der katholischen Kirche, dem der vorliegende Jahrbuchband gewidmet ist, zu einem vitalen Anlaß werden kann, sich in neuer Weise auf diese beiden Füße zu verpflichten, um inskünftig die wechselseitigen Provokationen von christlicher Sozialethik und katholischer Ekklesiologie sowohl sensibler wahrzunehmen als auch entschiedener im Alltag des kirchlichen Lebens zum Tragen zu bringen: im Dienste einer ekklesiologisch besser verwurzelten Sozialethik ebenso wie im Dienste einer glaubwürdiger konturierten Sozialethik des Lebens der katholischen Kirche.³³

³³ Erfreuliche Ansätze dafür kann man auch in der protestantischen Sozialethik ausfindig machen, insbesondere in jener theologischen Konzeption, wie sie der Heidelberger Systematiker *Wolfgang Huber* entwickelt hat. Vgl. dazu die gesammelten Aufsätze: *Konflikt und Konsens. Studien der Ethik der Verantwortung*, München 1990. Da Huber auf der einen Seite christliche Ethik überhaupt als »Ethik kommunikativer, solidarischer Freiheit« versteht, und da er auf der anderen Seite die Kirche als jenen Ort definiert, »an dem diese Freiheit ursprünglich erfahren wird«, sowie den Gottesdienst der christlichen Gemeinschaft als jenes Geschehen, »in dem diese Freiheit grundlegend erfahren wird«, gelingt es ihm, Sozialethik und Ekklesiologie miteinander zu verzahnen. Und da ferner die konkrete Gestalt der Kirche als dieser kommunikativen Freiheit nicht selten im Wege stehend zu beurteilen ist, »muß immer wieder nach überzeugenderen Formen kirchlichen Lebens und Handelns unter den Bedingungen der Gegenwart gefragt werden«: »Will Theologie im Dienst derer stehen, die nach der Wahrheit des Glaubens fragen, kann sie sich der Mitverantwortung für die Gestalt der Kirche nicht entziehen« (a. a. O., 10). Dabei ist es kein Zufall, daß auch bei Huber die Verzahnung von Sozialethik und Ekklesiologie in der ökumenischen Problematik gefunden wird. Zudem dürfte die Verknüpfung von Sozialethik und Ekklesiologie von der protestantischen Theologie deshalb sensibler wahrgenommen werden, weil diese die weitgehende arbeitsteilige Entfremdung von Dogmatik und Ethik, wie sie teilweise in der katholischen Tradition geschichtswirksam geworden ist, bereits wissenschaftsorganisatorisch verhindern konnte.