

stanz. Diese entfaltet sich in dem, was zur Lebensform eines jeden Christen gehört: In tätiger Nächstenliebe, im Lesen der Heiligen Schrift, im persönlichen Gebet, im Empfang der Sakramente und in der Teilnahme am Gottesdienst der Gemeinde. Auch der Religionslehrer ist – wie alle Christen – darauf angewiesen, sich in der Ge-

meinschaft mit anderen Christen immer wieder um eine Verlebendigung und Vertiefung seines Glaubens zu bemühen. Das gilt schon für die Zeit des Studiums und mehr noch für die Zeit seiner Berufstätigkeit, in der die Gefahr der Isolierung oft größer ist als während der Studienzeit im Kontakt mit Studenten ...

Ethik des Kompromisses

Zu einem Kongreß deutschsprachiger Moralthologen und Sozialethiker

Wo immer in den letzten Jahren moralische Fragen zum Gegenstand öffentlichen Nachdenkens wurden, waren die zu Wort kommenden Einstellungen und Beurteilungen dadurch gekennzeichnet, daß sie stark divergierten und obendrein mit großer Heftigkeit vorgebracht wurden. In kontroverse Diskussion geraten sind auch solche Normen, Lebensformen und Ziele politischen Handelns, die bisher als zu den unverzichtbaren Grundlagen einer humanen Gesellschaftsordnung gehörend angesehen wurden und deshalb unangefochten blieben. *Pluralität* in den Sinnvorstellungen und auch in *grundlegenden moralischen Orientierungen* ist – unabhängig von der Frage, ob sie auch wünschenswert sei – Faktum.

Freilich ist diese Feststellung lediglich die Beschreibung eines Phänomens und besagt nichts über dessen Ursachen. Diese können in gegensätzlichen Wertstellungnahmen, in verschiedenen Prioritäten für Konfliktfälle, im ungleichen Grad der Bemühung um rationale Einsicht, in der unterschiedlichen Beurteilung einer Situation oder im Umgang mit Gefühlen zu suchen sein, wie *Volker Eid* (Bamberg) im einleitenden Referat zum diesjährigen (21.) Kongreß deutschsprachiger Moralthologen und Sozialethiker (19. bis 23. 9. in Trier) an einigen beispielhaften öffentlichen Kontroversen aufzuzeigen versuchte. Er hob dabei auch die Möglichkeit hervor, daß ein Dissens in der moralischen Bewertung durch Nichtbeachtung des soziokulturellen Wandels der Lebensformen hervorgerufen oder unnötig verschärft wird.

Wie wird der Christ mit dem bleibenden Dissens im sittlichen Urteil fertig?

Die Bemühungen um Aufarbeitung weltanschaulicher und ethisch-praktischer Überzeugungsdissense haben in der Neuzeit zur Herausbildung eines Konfliktethos geführt, das als konstitutiver Bestandteil in die rechtliche Grundordnung des modernen demokratischen Staates eingegangen ist. Die wirkungsgeschichtlich entscheidende ideelle Grundlage war hierbei die christliche Lehre vom *Gewissen* jedes einzelnen Menschen, die mittels Anerkennung von staatlichen Handlungsschranken (Freiheitsrechte) und Verfahrensregeln mit der Notwendigkeit, zu einer Einheit im Handeln zu kommen, vereinbar wurde. Die Grundfiguren dieses *Konfliktethos* sind außer der Achtung der Personwürde Toleranz und Kompromiß.

Beide Begriffe kann man nach dem Muster eines rein pragmatischen Arrangements der beteiligten Interessen verstehen. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß beide in der Theologiegeschichte keinen allzu guten Klang haben, obschon die damit angesprochenen Problemstellungen in der Tradition durchaus sachliche Parallelen haben, wie *Helmut Weber*, der die Tagung in Trier leitete, in einer dort oft erwähnten Arbeit zeigen konnte.

Wenn Ethiker von Kompromiß und Toleranz sprechen, geht es freilich um mehr als um pragmatische Arrangements, nämlich darum, wie das Miteinander von Menschen und Gruppen angesichts weitreichender Dissense im sittlichen Urteil, die der diskursiven Anstrengung widerstehen, gelingen kann. Wie soll man mit dem, was trotz aller Anstrengung divergent bleibt, umgehen, ohne den im Glauben erkannten sittlichen Ausspruch einfach herabzusetzen?

Diese Frage machte der Moralthologenkongreß in Trier (Gesamthema: „Radikalität und Kompromiß in der christlichen Ethik“) zu seiner besonderen Aufgabe. In den Vorträgen und Arbeitsweisen kam dieser Sachverhalt immer wieder auf drei Ebenen zur Sprache:

- auf der Ebene der Haltung und des Handelns des einzelnen, der sich recht unterschiedlichen und nicht selten widersprüchlichen Normanforderungen gegenübersieht;
- auf der Ebene von Kirche, die zu den Überzeugungen, Idealen und Wertvorstellungen anderer Gruppen in der Gesellschaft Stellung beziehen und konkret entscheiden muß, wo und wie weit sie mit ihnen zusammenwirken will;
- auf der Ebene der rechtlichen und politischen Gestaltung des Zusammenlebens im Staat.

Verträgt die Radikalität des Evangeliums das Eingehen von Kompromissen?

Durch die Auseinandersetzung um die Friedenssicherung und durch die unmittelbare Berufung auf die Bergpredigt als politischer Handlungsanweisung in einem Teil der Friedensbewegung hat vor allem der (in der Christentumsgeschichte ja keineswegs neue) *Streit um Verbindlichkeitsgrad und Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu* neue Brisanz gewonnen. So war es denn nur folgerichtig, einen Neutestamentler zur Sache zu vernehmen.

Gerhard Lohfink (Tübingen) sah den Brennpunkt des jesuanischen Ethos in der Forderung, vollkommen zu sein wie der himmlische Vater (Mt 5, 48). Damit sei nicht das griechische Ideal der auf der Höhe ihres Lebens angekommenen autarken Persönlichkeit gemeint, sondern die ganzheitliche, *ungeteilte und ausschließliche Zuwendung zu Gott*. Der Ermöglichungsgrund dieser Forderung sei die Vollkommenheit Gottes selber, der sich den Menschen in der Heilsgeschichte ganz und ungeteilt zugewandt hat. Durch die Untersuchung der textuellen und ideellen Umgebung der Vollkommenheitsforderung gelangte Lohfink zu seiner Grundthese, die von Mt in der Bergpredigt kunstvoll komponierte sittliche Botschaft Jesu richte sich weder an den isolierten einzelnen, noch gelte sie der Menschheit im allgemeinen; ihr eigentlicher Adressat sei vielmehr Israel und die Jünger, die in der Konzeption des Mt die Kirche präfigurieren.

Ein zweiter Akzent, den Lohfink setzte, knüpfte hier an und betraf die enge *Relation Bergpredigt und Sinaïtora*. Inhaltlich habe Jesu keine neue Tora vorlegen, sondern die alte neu interpretieren und konsequent auf das Liebesgebot hin auslegen wollen: Die provozierenden Worte Jesu seien dementsprechend nicht sittliche Normen, sondern hermeneutische Leit- und Richtlinien „für die sachgerechte Aktualisierung der Situation, die in der Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes ständig neu zu geschehen hat“. Mit dieser Anbindung des Inhaltes an ein soziales Substrat ist auch die gesellschaftliche Relevanz der Bergpredigt festgelegt. Sie besteht darin, „daß die Kirche als die Kontrastgesellschaft Gottes die Sozialordnung der Bergpredigt für die Welt transparent machen müßte“.

Kirche ist hiernach der Raum, wo das vorgängig geschenkte Heilshandeln Gottes erfahren wird und wo der Mensch aufgrund dieser Erfahrung begreift, was von ihm gefordert ist. Die Gewißheit, daß Gott sich bereits jetzt dem Menschen in ungeteilter Liebe zuwendet, läßt auch die ungeteilte Hinwendung der Menschen zu Gott schon jetzt möglich erscheinen und schafft so Freiheit. In dieser Situiertheit der evangelischen Forderung an einer ganz bestimmten Stelle der menschlichen Heils- bzw. Unheilsgeschichte sah Lohfink die Berechtigung und Notwendigkeit, von der „Radikalität“ der sittlichen Forderung Jesu zu sprechen, obschon sie sich in der existentiellen Tiefe des Betroffenseins von der sittlichen Forderung nicht grundsätzlich abhebe.

Darin stimmte Lohfink Bruno Schüller (Münster) zu, der diesen Wortgebrauch von Radikalität als rein explikativ hinsichtlich des Unterschieds zwischen sittlicher und nicht-sittlicher Forderung und insofern als ungeeignet, etwas Spezifisches über das Ethos Jesu auszusagen, kritisierte.

Es liegt auf der Hand, daß Lohfink von seiner Position starke Bedenken gegen den Kompromiß als Kategorie christlicher Ethik äußerte. Immerhin traf er sich im Verlauf der Diskussion mit den Einwänden soweit, daß das Ethos des Kompromisses keinesfalls unterschritten werden dürfe, Einmütigkeit also nicht durch Zwang oder Ma-

nipulation hergestellt werden dürfe. Worauf es biblisch gesehen im letzten ankomme, sei, daß alle von den „Interessen“ Gottes und vom anderen her denken und so ihre eigenen Interessen vergessen.

Läßt sich die christliche Gemeinde als Verständigungsgemeinschaft verstehen?

Die entscheidende Größe, um die mehr oder weniger ausdrücklich auch in allen weiteren Diskussionen gerungen wurde, war „*die Gemeinde*“. Die ekklesiologische Dimension christlicher Moral, in den vergangenen Jahren infolge der belasteten Diskussion um das kirchliche Lehramt etwas in den Hintergrund geraten, meldete sich hier wieder zu Wort.

Das entscheidende Stichwort für die Diskussion lieferte Lohfink, der Gemeinde/Kirche vom NT her entschieden als „*göttliche Kontrastgesellschaft*“ verstanden wissen wollte, in der die radikalen Forderungen Jesu praktiziert werden und die sich damit von der sie umgebenden Gesellschaft klar abhebt. Damit provozierte er nicht nur die Frage nach der Differenz zwischen christlichem Gemeindegewand und humaner Sittlichkeit, sondern auch den Einwand, ob in diesem Idealbild nicht die Konflikte und die Schwierigkeiten der Kommunikation, die es in der Kirche tatsächlich gibt und unter denen viele leiden, übersprungen würden. Gefragt wurde auch, ob und wie nach diesem Modell die Übernahme von konkreter politischer Verantwortung durch Christen und Gruppen von Christen überhaupt noch begründbar und reflektierbar sei.

Andererseits kam bereits im Einleitungsreferat von Eid auch die Unzulänglichkeit jener Verhältnisbestimmung zur Sprache, die in der nachkonziliaren Theologie meist zugrunde gelegt wurde. Sie sieht die Verbindungsstelle zwischen Kirche und Gesellschaft in den *einzelnen Christen*, die gleichsam in Personalunion Kirchenmitgliedschaft und Bürger-dieser-Welt-Sein in sich vereinigten und nach einer Phase ganz in der Gemeinde erfolgter Gewissensbildung durch das Medium ihres Sachwissens und fachlichen Könnens Christlichkeit in die weltlichen Verhältnisse hinein transportieren und verwirklichen sollen.

Dieses Verständnis vom *Ort des Christlichen in der Welt* setzt eine klare Bereichstrennung und Zweiphasigkeit voraus, die auf der Ebene der Alltagsrealität so nicht gegeben sind. Die Alltagsrealität scheint vielmehr durch die Differenzierung in zahlreiche Lebens- und Funktionsbereiche (z. B. Kultur, Arbeitswelt, Wirtschaft, Politik, Freizeit, Konsum) geprägt zu sein, so daß sich der einzelne gar nicht mehr als nur einer Gruppe zugehörig erfährt, sondern als zu mehreren Gruppen gleichzeitig.

Dieser Differenzierung und Segmentierung kann sich weder der einzelne Christ noch die kirchliche Gemeinschaft entziehen, sondern allenfalls durch den *Aufbau neuer Plausibilitäten* entgegensteuern. Dazu aber brauchte es Kommunikationsformen und -foren in der Kirche, in denen im Glauben verbundene Christen sich in ihrer Verschiedenheit einbringen, ihre Erfahrungen frei austau-

schen, sich wechselseitig korrigieren und miteinander danach suchen dürfen, was die sittliche Botschaft Jesu in ihrer gesellschaftlichen Situation und angesichts ihrer Handlungsprobleme konkret verlangt.

Liegt in der Hinführung zur Einmütigkeit die eigentliche Aufgabe?

In der Notwendigkeit, Kirche als Verständigungsgemeinschaft zu begreifen und zu realisieren, stimmte man trotz aller Unterschiede in der Beurteilung der konkreten Schwierigkeiten christlicher Existenz heute überein.

Als pilgernde steht die Kirche unausweichlich in der *Dialektik von Einheitsauftrag und Konfliktrealität*. Sie kann den Konsens nicht einfach als schon realisiert voraussetzen, aber sie darf sich auch nicht mit dem Dissens abfinden, wie der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* in seinem Vortrag über „Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft“ aufzeigte.

Konflikte sind nicht schon als solche schlecht, und deshalb dürfen sie weder verdrängt noch unterdrückt, noch von der Sache auf Personen umdefiniert werden. Die Aufgabe, die durch sie gestellt ist, liegt nicht in der Einheit als solcher, sondern in der *Hinführung zur „Einmütigkeit“*, also in der „Übereinkunft“, die das „Einverständnis“ der beteiligten Personen hat. Es handelt sich bei diesem Konsens um eine Zustimmung, die nicht einfach logisch ableitbar ist, sondern um eine, an der die Freiheit menschlicher Subjekte beteiligt ist.

Daß in diesem Rahmen auch der Kompromiß durchaus eine *Möglichkeit zur Konsensfindung* sein kann, wenn gegensätzliche Positionen nicht voll miteinander versöhnt werden können, zeigte Breuning am I. Konzil von Konstantinopel paradigmatisch auf. An anderen Beispielen aus der Konziliengeschichte wurde auch deutlich, welche eminente Bedeutung für die Förderung des Konsenses *Prozeduren* (Abstimmung, Verfahrensordnung, rechtliche Regeln für Konfliktfälle usw.) zukommt.

Einheit durch Konsensfindung, Austragen von Konflikten, Toleranz und Kompromiß sind letzthin also Ausdruck der Achtung vor der Freiheit und Würde des Menschen. Wo immer aber Gemeinschaft der Glaubenden *und* Zustimmung des einzelnen sich geschichtlich ereignen, ist Kirche.

Die Aufmerksamkeit für dieses Moment freier und persönlich geprägter liebender Zustimmung hat in der Ekklesiologie der letzten Jahre zu einer Neubelebung der Lehre vom Hl. Geist geführt: Die von Jesus Christus gestiftete Einheit der Kirche hat ihr Urbild weder in der monolithischen Einheit einer Sache, noch in der einsamen Einheit einer einzelnen Person, sondern in der in der Kreuzeshingabe sichtbar gewordenen Einheit des trinitarischen Gottes, die lebendig und aufeinanderhin offen ist. Wo man sich in der Glaubensgemeinschaft über Jesus Christus und seine Heilsbedeutung für die Welt um Konsens müht, und zwar im Kontext kirchlicher Überlieferung und im gleichzeitigen Bewußtsein, daß dieser Konsens nicht abschließ-

bar ist, kann deshalb sichtbar werden, wie Kirche unter der Führung des Geistes Einheit unter den Menschen stiftet.

Dabei geht es im Blick auf das sittliche Handeln um die „Lebbarkeit“ des Evangeliums: „Wenn dem Evangelium nicht frei und liebend zugestimmt werden kann, verfehlt es seinen Sinn. Es ist nicht nur einfach vernünftig, denn gerade eine ehrliche Vernunft muß sehen, daß es die Kraft des Menschen übersteigt. Es ist dennoch zugleich darauf angewiesen, nicht als unmöglich angesehen zu werden, weil Gott seinen eigenen Geist ins Herz der Menschen legt.“

Wieweit muß der Konsens in der Kirche reichen? Breuning zeigte anhand der ökumenischen Frage im Anschluß an die neuesten Überlegungen *Karl Rahners* auf, daß in einem Konsens gar nicht alles aufgearbeitet zu werden braucht. Er begründete dies nicht bloß in Analogie zur juristischen Figur des Minimalkonsenses, sondern auch damit, daß nur so der Geschichtlichkeit der Wahrheit Rechnung getragen werden könne, ohne in einen haltlosen Relativismus zu versinken.

Wo die Grenzen liegen

Von einem ganz anderen Ausgangspunkt gelangte auch *Dietmar Mieth* (Tübingen) zu der Frage, wo die Grenzen des Kompromisses lägen. Ihm ging es dabei weniger um den ethischen Kompromiß im strengen Sinn, bei dem Werte, Pflichten, Folgen oder die Ansprüche moralischer Instanzen, die nicht zugleich verwirklicht werden können, abzuwägen sind, und auch nicht um jenen Kompromiß, den etwa Ehepartner miteinander praktizieren, um sich gegenseitig zu fördern und der bei Gelingen gar nicht als Gegensatz zur eigenen Selbstverwirklichung erlebt wird. Für beide wollte er die Bezeichnung Kompromiß nur in einem *analogen Sinn* gelten lassen. Als den eigentlichen Typ von Kompromiß stellte er jenen heraus, der es mit dem Ausgleich gegenläufiger Interessen durch Teilverzicht zu tun hat und ohne den Gesellschaft, Politik und insbesondere Demokratie nicht funktionieren. Obschon dieser kein ethisches Dilemma darstellt, kann er bezüglich Motive und Ziele, die dabei im Spiele sind, in seinem Zustandekommen und in seinem Ergebnis ethisch beurteilt werden.

Diese Beurteilbarkeit nach ethischen Kriterien rechtfertigt zwar niemals die *grundsätzliche* Verweigerung von gesellschaftlichen Kompromissen mit dem Rekurs auf eine sittliche Überzeugung, aber sie schließt durchaus die Möglichkeit ein, daß *bestimmte* gesellschaftliche Kompromisse „aus Überzeugung“ für nicht verantwortbar gehalten werden. Ein derartiger untragbarer Gegensatz entstünde nach Mieth ganz allgemein gesprochen dort, wo die Überzeugungen der Beteiligten über den bereits bestehenden Kompromiß hinausgehen, dieser aber gegenüber ihrer Dynamik resistent bleibt und somit seine Weiterführung zu einem neuen, besseren Kompromiß verhindert.

Der Gegensatz zwischen sittlicher Überzeugung und dem Status quo des gesellschaftlichen Kompromisses könne hierbei in den einzelnen Handlungssubjekten stattfinden, die darunter leiden, daß im Bereich der Politik Grundsätze, denen sie sich zutiefst verpflichtet wissen, gerade nicht gelten dürfen. Der Konflikt kann auch da auftauchen und Verweigerung rechtfertigen, wo sittliche Prinzipien selbst verneint werden und es eben nicht bloß um Fragen ihrer Anwendung auf einen konkreten Fall, der Vorzugswürdigkeit und der Durchsetzbarkeit geht. Schließlich könne es auch vorkommen, daß ein gesellschaftlicher Kompromiß als moralisch nicht mehr vertretbar erachtet wird, weil er die Gleichartigkeit und damit Austauschbarkeit von Zielen einschließt, die bei näherem Zusehen gar nicht austauschbar sind.

Überzeugung und Kompromiß sind, das war Mieths Fazit, keine absoluten Gegensätze. Aber Kompromisse seien nur dann ethisch verantwortbar, wenn sie nicht Sittlichkeit und Würde zerstören und wenn sie gleichzeitig offenbleiben für jeweils bessere Kompromisse. Nur dann nämlich bleibe der Kompromiß Bestandteil einer aus dem Glauben an die Schöpfung und Erlösung entspringenden „Praxis, die um ihre Vorläufigkeit und um ihr Zurückbleiben hinter dem eschatologischen Sinne weiß, die aber durch diese Einschränkung nicht um die praktische Hoffnung gebracht wird, daß es zwar nicht allseitigen, aber punktuellen sittlichen Fortschritt in der Welt gibt“.

Ausdruck einer Praxis, die um ihre Vorläufigkeit weiß

Nach Mieth ist die Fragestellung Radikalität oder Kompromiß gleichsam zu ersetzen durch die *Opposition besser-schlechterer Kompromiß*. Das bedeutet aber, daß die theologische Reflexion nicht nur die Frage zu stellen hat, wie die faktischen Kompromisse in öffentlichen Angelegenheiten zu bewerten sind, sondern auch und vielleicht sogar energischer, welche neuen Möglichkeiten im geschichtlichen Fortgang auftauchen und wie die Bedingun-

gen dafür zu schaffen sind, den bestehenden Kompromiß in einen besseren umzuwandeln. „Es gibt im geschichtlichen Prozeß Chancen zur praktischen Durchsetzung christlich-ethischer Überzeugungen, die nach der Erfahrung verfehlt werden können.“ Zusätzliche Anstöße für die Aussicht auf solche Modifikation sah Mieth in der theologischen Figur des *Bundesschlusses* liegen, insofern diese über den vertraglichen Austausch des Kompromisses hinaus auch das Element der freien Gabe enthalte, die die Zuwendung des anderen weckt, weil sie ihn in seinen besten menschlichen Möglichkeiten anspricht.

Die Trierer Tagung machte deutlich, daß das Ethos des Kompromisses weder das Betroffensein von der Unabdingbarkeit bestimmter sittlicher Forderungen um seine existentielle Radikalität bringt, noch vom Bemühen um Einmütigkeit dispensiert. So wenig wie der objektive Wahrheitsanspruch christlich-sittlicher Einsicht einfach durchgesetzt und damit Einheit erzwungen werden darf, zielen verantwortete Kompromißbereitschaft und Toleranz auf bequeme Resignation vor dem Faktischen.

Über diese, dem ethisch verantwortbaren Kompromiß eigene *Konvergenz-Dynamik* war man sich einig. Unterschiedliche Akzentsetzungen wurden hingegen in den Diskussionen und Arbeitskreisen (Kompromißmodelle in der Bibel; das Verständnis von Kompromiß im ökumenischen Kontext; Toleranz-Kompromiß-Wahrheitsfrage; Radikalität-Rigorismus-Fanatismus; Kompromiß in politischen Entscheidungen am Beispiel Sicherheitspolitik; Kompromiß in ethischen Entscheidungen) erkennbar bei den Fragen, wie Überzeugungen ihrerseits zustande kommen und wie Konsens über sittliche Überzeugungen zu gewinnen sei. Welche Rolle spielen hierbei Rationalität und Diskurs, und welche Rolle Glaubensinhalte, partikuläre Erfahrung und Zeugnis?

Es scheint, daß sich die moraltheologische Grundlagendiskussion in den nächsten Jahren vermehrt diesen Fragen zuwenden wird und sich damit ihr Schwergewicht von der Methodologie auf die Frage des theologischen Charakters verlagert.

Konrad Hilpert

Auf der Suche nach einer neuen seelsorglichen Sensibilität

Zum Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Wien

„Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 – Perspektiven und Handlungsentwürfe“ hatte sich der diesjährige Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 29. September bis 3. Oktober in Wien als vielversprechendes Thema gewählt. Als Denkanstöße sollten die Referate eines Literaturwissenschaftlers, eines Ökologen und eines Neutestamentlers dienen. Man hatte offenbar bewußt solche Referenten ausgesucht, deren für Theologen eher ungewohnte Zugänge zum Menschen und seinen Problemen das kirchlicherseits vorhandene Wissen und Bewußtsein wirkungsvoll ergänzen sollten.

Offenheit auch für das Unvorhersehbare

Da Pastoraltheologie als praktische Wissenschaft ihre Aufgabe nur erfüllen kann, wenn sie die gegenwärtige Situation analysiert und theologisch interpretiert und dann Strategien für das Tun der Kirche für die Menschen entwirft – die flexibel auf die jeweils sich verändernde Situation abstellbar sind –, schien ein solch *kaleidoskopartiger Versuch der Darstellung unserer pluralistischen Gesellschaft* sehr zielführend.

Allzu lange haben Pfarrer und Kapläne den ihnen begeg-