

---

# IM GRAVITATIONSFELD VON MYSTIK UND POLITIK. ÜBERLEGUNGEN ZU EINER ÖKUMENISCHEN SOZIALETHIK<sup>1</sup>

Petra Steinmair-Pösel

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

Wenn – wie beim 38. Fachkongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik – der Frage nach einer ökumenischen Ethik nachgegangen wird, so steckt dahinter noch eine andere, grundlegendere Frage: Die Frage, ob es überhaupt eine spezifisch christliche (bzw. eine orthodoxe, protestantische oder katholische) Ethik gibt und geben soll bzw. ob eine solche denn Sinn macht und worin ihr Proprium gegenüber anderen religiös oder philosophisch begründeten Ethiken besteht.

Ulrich Körtner hat diese Fragen jüngst im Buch *Diakonie und Öffentliche Theologie*<sup>2</sup> aufgeworfen, um sie unter Rückgriff auf Friedrich Schleiermacher und Johannes Fischer positiv zu beantworten: Im Anschluss an Schleiermacher argumentiert Körtner, dass es ein spezifisches christliches Ethos und mit der Bindung an dieses Ethos auch eine theologische Ethik gebe. Und Fischer rezipierend meint er: «So wie es christliche Theologie gibt, weil es den christlichen Glauben gibt, gibt es nach Fischers Auffassung auch «so etwas wie ‘theologische Ethik’, weil es faktisch ein unterscheidbar christliches Ethos gibt.»<sup>3</sup> In der Folge spricht Körtner weiter auch von einer *evangelisch-theologischen Ethik*, wobei er *evangelisch* klar von protestantisch abhebt und darunter eine *evangeliumsgemäße Ethik* versteht, die gerade nicht in einem kulturprotestantischen Sinn gegen das ökumenische Anliegen ausgespielt werden dürfe, sondern im Gegenteil Kriterium guter theologischer Ethik sei und auch in katholischen und orthodoxen Ansätzen gefunden werden könne.<sup>4</sup>

---

1 Die folgenden Überlegungen sind aus dem Habilitationsprojekt *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Was Christliche Sozialethik von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich lernen kann* hervorgegangen. Das Habilitationsprojekt ist mit der Wahl der drei im Titel genannten Referenzautorinnen zwar bewusst ökumenisch angelegt, allerdings lag der Hauptfokus nicht auf der Erarbeitung oder der metatheoretischen Begründung einer ökumenischen Ethik. Der vorliegende Beitrag bietet nun den Anlass, die enthaltenen Überlegungen zu einer in mystisch-spiritueller Erfahrung wurzelnden, ökumenischen Ethik gebündelt darzustellen. Vgl. P. STEINMAIR-PÖSEL, *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Was Christliche Sozialethik von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich lernen kann* (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Innsbruck 2017.

2 U. H. J. KÖRTNER, *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen 2017, 65.

3 Ebd. 66.

4 Vgl. ebd. 66–68.

Auch im katholischen Kontext wird das christliche Profil – weniger der Moralthologie als der Sozialethik – immer wieder problematisiert, insbesondere im Kontext der Frage nach der theologischen Fundierung und Verortung der Sozialethik.<sup>5</sup> Kurz: Wieviel Theologie braucht und verträgt die Sozialethik? Fachgeschichtlich steht hinter der ehemals weitgehenden Theologiefreiheit der Sozialethik der Anspruch auf eine über religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg verständliche sozialetische Argumentation. Diese wurde lange Zeit in einer scheinbar neutralen, allen zugänglichen neuscholastisch-philosophischen Naturrechtslehre gesucht. Als ihre Aufgabe galt es, auf der Basis einer Sozialontologie jene allgemeinen und immer gültigen, mit der natürlichen Vernunft erfassbaren Sozialprinzipien zu entwickeln, welche als «Baugesetze der Gesellschaft»<sup>6</sup> den Aufbau der Gesellschaft ebenso wie das Handeln der Gläubigen orientieren sollten.<sup>7</sup> Mittlerweile haben vielfach die Menschenrechte diese Rolle des Naturrechts als allgemein geteilte Basis sozialetischer Argumentation übernommen. Dennoch taucht – zumal seit dem Zweiten Vatikanum – immer wieder auch die Frage nach dem spezifisch theologischen Charakter der Sozialethik auf.<sup>8</sup> Gerade in pluralen Gesellschaften wird von Glaubensgemeinschaften und ihren Institutionen immer mehr erwartet, dass sie die sie motivierenden Handlungsgrundlagen offenlegen. Unter diesen Voraussetzungen stößt eine rein mit Vernunftargumenten operierende Sozialethik zunehmend auf Skepsis. Vor allem jedoch klammert sie wertvolle Deutungspotentiale des Glaubens aus, welche mittlerweile auch von außerhalb der Theologie, prominent z. B. vom Philosophen Jürgen Habermas, wieder eingemahnt werden.<sup>9</sup>

Etwas anders ist die Situation im orthodoxen Bereich: Während im katholischen und protestantischen Westen die Aufklärung zu einer Besinnung auf und Betonung des ethischen Gehalts des Christentums führte, die so stark waren, dass man in den Westkirchen auch von einem «ethischen Zeitalter des Christen-

5 Vgl. dazu M. VOGT U. A., *Theologien in der Sozialethik – eine Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 7–20.

6 Vgl. O. V. NELL-BREUNING, *Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – hilfreicher Beistand*, Freiburg i. Br. 1968.

7 Vgl. M. VOGT U. A., *Theologien*, 7.

8 Vgl. I. GABRIEL, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, in: M. VOGT (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 229–251.

9 Vgl. I. GABRIEL, *Naturrecht*, 245 f.: So «hat Jürgen Habermas die Theologie (und mit ihr die Sozialethik) vor einiger Zeit dazu ermahnt, sich aus ihrem Eigenen heraus zu Wort zu melden und den theologischen Überschuss der in säkularem Gewand übernommenen christlichen Grundlagen politischer und gesellschaftlicher Begriffe zu erhellen und so deren Tiefendimension aufzuzeigen. Denn der Humanismus als eine sich etablierende globale Leitkultur sei sowohl auf säkulare wie auf religiöse Argumente angewiesen».

tums»<sup>10</sup> sprechen kann, haben die orthodoxen Kirchen unter anderen historischen Umständen zunächst keine Soziallehre entwickelt, welche hinsichtlich ihrer Systematik mit jener des Westens vergleichbar wäre. Besonders seit dem zwanzigsten Jahrhundert gibt es nach Alexandros Papaderos nun zwar Bemühungen im Blick auf eine orthodoxe Sozialethik, wobei diese der westlichen Ethik jedoch eine zu große Verselbständigung gegenüber anderen theologischen Disziplinen und gegenüber der Kirche vorwerfen und selbst wesentlich stärker auf die Kirche und ihre Lebendigkeit bezogen bleiben.<sup>11</sup>

Da es sich bei den zuvor zitierten Autoren Ulrich Körtner, Ingeborg Gabriel und Alexandros Papaderos um exemplarische Positionen aus den jeweiligen Konfessionen handelt, kann als erstes Zwischenfazit festgehalten werden, dass es durchaus einen «ökumenischen» Konsens im Blick auf die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit einer theologisch ans Evangelium rückgebunden christlichen Sozialethik gibt.

## 2. Ökumenisch-christliche (Sozial-)Ethik im Zeitalter religiöser und weltanschaulicher Pluralität

An dieser Stelle ist freilich nochmals die Frage aufzuwerfen, welche Rolle eine solche christliche Sozialethik im Zeitalter pluraler werdender Gesellschaften überhaupt spielen kann, in einer Zeit also, in der eine Vielzahl von Religionen und Weltanschauungen nebeneinander existiert und ein gemeinsames Verständnis «über das, was der Mensch ist, und was er daher soll»<sup>12</sup>, abhandengekommen ist.<sup>13</sup>

Zunächst ist in dieser Situation schlicht und einfach wahrzunehmen und anzuerkennen, dass der postmoderne und pluralistische Charakter unserer Zeit eine Heterogenität der (sozial)ethischen Diskurse mit sich bringt. Diese Hetero-

10 K. TANNER, *Kann es eine ökumenische Einheitsethik geben?*, in: K. CH. FELMY/W. HELLER (Hg.) *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 381.

11 A. K. Papaderos fasst die Kritik folgendermaßen zusammen: «Die Sozialethik habe die eschatologische Erwartung dadurch geschwächt, dass sie oft philosophische, soziale, politische, ideologische und andere Kriterien, Prinzipien und Werte den theologischen vorzieht. Auch die Sozialethik verliere die geistliche Potenz und sei geneigt, zu einer verweltlichten Sozialphilosophie oder Sozialwissenschaft zu werden.» A. K. PAPADEROS, *Aspekte Orthodoxer Sozialethik*, in: I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005, 55.

12 *Gemeinsamer Text, Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche*, in: R. SCHWAGER/J. NIEWIADOMSKI (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt «Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung»*, Münster 2003, 101.

13 Eine auf die Initiative des Dogmatikers Raymund Schwager SJ zurückgehende, interdisziplinär arbeitende Forschungsgruppe zum Themenkomplex Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung (RGKW) hat sich intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt. Die folgenden Ausführungen greifen die in einem gemeinsam verantworteten Text publizierten Ergebnisse dieser Auseinandersetzung auf. Vgl. *Gemeinsamer Text, Pluralismus*, 100 f.

genität bedeutet, dass allgemeingültige Antworten, ja selbst «die Frage nach einem Guten auf das *der Mensch, die Gesellschaft* sich ausrichten soll und kann [...] als hoffnungsloser Anachronismus»<sup>14</sup> erscheinen. Christliche Ethik auf der Basis traditionellen Naturrechtsdenkens mit ihrer Annahme universal akzeptierter Grundprinzipien und einer universal verbindlichen Anthropologie steckt vor diesem Hintergrund offensichtlich in einer massiven Krise. Doch was ist die Alternative? Bleibt nur eine relativistische Position? Sind moralische Urteile, wie es der *Emotivismus* vertritt, nichts anderes als ein Ausdruck von Gefühlen und Vorlieben, hinter denen letztlich, wie Nietzsche behauptete, der Wille zur Selbstgesetzgebung und zur Macht steht?<sup>15</sup> Sind damit, wie Max Weber, beeinflusst von Nietzsche, meinte, rationale Begründungen ethischer Positionen unmöglich, und ist eine ethische Position nur als Kritik verschleierter Machtansprüche in moralischem Gewande denkbar?<sup>16</sup>

Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dieser Problematik erfolgte im amerikanischen Raum. So schlägt Jeffrey Stout einen Mittelweg zwischen (scheinbar universal zeitlos gültigem) Naturrecht und Relativismus vor, indem er an der Möglichkeit transkultureller moralischer Wahrheiten festhält, deren Inhalt aber als «dünn» beschreibt. Zudem begegnen diese transkulturellen moralischen Wahrheiten konkret immer nur in historisch und kulturell geprägten Ausformulierungen. Eine *top-down* entworfene Moral lehnt Stout deshalb ab, vielmehr sei ein Dialog zwischen ethischen Traditionen immer *bottom-up* von einem konkreten historisch-kulturellen Standpunkt aus aufzunehmen. Die Menschenrechtsethik sieht Stout als Frucht eines solchen Dialogs.<sup>17</sup>

Ähnlich wie Stout lehnt auch Michael Walzer eine *top-down* entworfene Moral ab und spricht von dichten und dünnen Formen der Moral bzw. Solidarität:<sup>18</sup> Während eine dünne, minimalistische Moral, gleichsam den kleinsten gemeinsamen Nenner darstellt und im Kontext des Dialogs, der wechselseitigen Kritik und der universalen Zusammenarbeit der Verständigung dient, bedürfe diese doch zu ihrem Funktionieren und gleichsam als ihre Basis einer vitalen, maximalistischen, in einer konkreten Tradition und Gemeinschaft verwurzelten Moral. Der umgekehrte Weg funktioniert nach Walzer demgegenüber nicht.<sup>19</sup>

14 Ebd. 101.

15 Vgl. A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 2011, 13–14; F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. «*La Gaya Scienza*», Stuttgart 1965.

16 Vgl. M. WEBER, *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Erster Vortrag: *Wissenschaft als Beruf*, München/Leipzig 1919, 34; Gemeinsamer Text, *Pluralismus*, 103.

17 Vgl. Gemeinsamer Text, *Pluralismus*, 108; J. STOUT, *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston 2001.

18 Vgl. M. WALZER, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.

19 Vgl. ebd. 13–19; Gemeinsamer Text, *Pluralismus*, 109.

Ein zweites Zwischenfazit lautet deshalb: Im Kontext religiöser und weltanschaulicher Pluralität erscheint der Anspruch auf top-down entworfene, universal gültige Antworten als anachronistisch-imperialistischer Wunsch. Stattdessen bedarf es einer Vermittlung zwischen «dichter», in konkreten religiösen und weltanschaulichen Traditionen verwurzelter und «dünner», auf Dialog, wechselseitige Kritik und Verständigung ausgerichteter Moral und Ethik.

### 3. Welches Verständnis von ökumenischer Ethik?

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

- Sie wird sich deutlicher auf ihre eigenen Fundamente besinnen, sich bewusst an die eigenen narrativen und spirituellen Traditionen zurückbinden und die jeweilige Kirche als konkreten und ersten Ort christlicher Ethik in den Blick nehmen. Denn: «Nur eine klare eigene Identität ermöglicht den Dialog mit anderen Traditionen. Nur ein zumindest in Ansätzen gelebter Anspruch befähigt zur Mitarbeit an einer gerechteren und lebenswerteren Welt.»<sup>20</sup>
- Dies bedeutet jedoch für eine christlich-ökumenische Ethik keineswegs einen ghettohaften Rückzug hinter die eigenen Kirchenmauern. Vielmehr geht es darum, die eigene Tradition, die eigene «dichte» Moral, als Ausgangspunkt für eine globale, ökumenische und interreligiöse Zusammenarbeit zu nehmen und von dort her einen qualifizierten Beitrag auf der Ebene «dünner» Moralkonzeptionen zu leisten.<sup>21</sup>
- Eine so verstandene ökumenische Ethik kann damit – wie auch Ulrich Körtner, Alexandros Papaderos und Ingeborg Gabriel in ihren wegweisenden Perspektiven ökumenischer Ethik<sup>22</sup> aufgezeigt haben – keine Einheitsethik sein, welche die unterschiedlichen Traditionen einebnen würde. Vielmehr ist mit dem ökumenischen Autorenteam für eine ethisch-theologische Debatte zu plädieren, die von der Multiperspektivität als Grundlage ausgeht, dabei verschiedene Ansätze in ihrem historischen Gewordensein respektiert und positiv bewertet. Dass dies keine Anpassung an postmoderne Beliebigkeit oder Resignation angesichts der Macht der Tatsachen darstellt, lässt sich biblisch begründen: Wie die vier Evangelien und die neutestamentliche Briefliteratur das Christusereignis mit unterschiedlicher theologischer und anthropologischer Akzentsetzung vermitteln, so müssen auch verschiedene historisch und kulturell gewachsene Traditionen christlicher Sozialethik bestehen und sich gegenseitig bereichern und beleuchten können.
- In diesem Sinn handelt es sich nicht um eine beziehungslose, sondern eine vermittelte Pluralität, die eng mit der Anerkennung der Komplementarität sozial-

<sup>20</sup> Gemeinsamer Text, *Pluralismus*, 109.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Vgl. I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*.

- ethischer Entwürfe «und damit ihrer Ergänzungsfähigkeit, aber auch -bedürftigkeit»<sup>23</sup> einhergeht.
- Ökumenisch ist der hier vorgeschlagene Zugang deshalb nicht im Sinn von Konfessionslosigkeit, sondern im Sinn einer bewusst gesuchten Multiperspektivität.<sup>24</sup> Gerade diese kann jedoch – wie auch andere Grenzüberschreitungen im interreligiösen, interkulturellen oder interdisziplinären Kontext – äußerst hilfreich dafür sein, sich der unausweichlichen Kontextgebundenheit jedes sozialetischen Zugangs bewusst zu werden.<sup>25</sup>
- Eine so verstandene ökumenische Ethik unterscheidet sich damit nicht nur klar von der Theologievergessenheit der traditionellen christlichen Naturrechtskonzeption, sondern auch von deren universalem Anspruch. Sie meint nicht, einen universalen Standpunkt einnehmen zu können, sondern weiß, dass ChristInnen nur basierend auf ihrer eigenen theologischen Tradition «ein universales Angebot an alle Menschen richten»<sup>26</sup> können.
- Sie tritt damit wesentlich bescheidener auf, ist aber gleichzeitig sehr klar und entschieden.<sup>27</sup> Die Rückbindung an die eigene, spezifische, «dichte» ethisch-spirituelle Tradition bedeutet für sie zunächst, dass es schwieriger wird, «christliche Ethik als direkten Appell auch an jene Menschen zu richten, die außerhalb der christlichen Tradition stehen»<sup>28</sup>. Vor diesem Hintergrund bedarf es einer größeren Bescheidenheit der Kirche(n), was ihre Ansprüche im Blick auf direkte gesellschaftliche Einflussnahme betrifft.
- Die Kirche wird sich stärker als neue Polis sehen müssen, deren sozialetische Dimension sich vor allem in ihrem eigenen konkreten Leben zeigen muss, um dadurch der Welt als Beispiel und Vorbild zu dienen. Der ethische und politische Appell an die Welt als solche folgt als notwendiger, aber zweiter Schritt. Gerade auch gegenüber der modernen demokratischen Gesellschaft gilt, dass zuerst die christliche Ethik in der Kirche selbst gelebt werden muss.<sup>29</sup>

---

23 I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER, *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, in: DIES. (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 20.

24 Auf die notwendige Multiperspektivität verweist auch Körtner, wenn er feststellt: «Das Beispiel der Charta Oecumenica zeigt freilich auch, dass der ökumenische Dialog den Pluralismus der Konfessionen nicht hinter sich lässt, sondern ihn gerade zur Voraussetzung hat. Daher kann auch eine ökumenische Sozialethik nicht jenseits der konfessionellen Unterschiede, sondern nur multiperspektivisch betrieben werden.» U. H. J. KÖRTNER, *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, in: I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, 233.

25 Vgl. M. HEIMBACH-STEINS, *Christliche Sozialethik für die Welt von heute*, hg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Mönchengladbach 2011, 12–13.

26 Gemeinsamer Text, *Pluralismus*, 110.

27 Vgl. ebd. 127.

28 Ebd. 137.

29 Ebd.

- Mit anderen Worten: Eine solche ökumenische (Sozial)Ethik glaubt nicht (mehr), dass es ihre (sozialethisch) erste Aufgabe ist, mit universal gültigen, weltanschaulich neutralen Prinzipien direkt auf gesellschaftliche Strukturen Einfluss zu nehmen. Vielmehr versteht sie die Kirchen selbst als den ersten Ort einer christlichen Ethik.<sup>30</sup> Das darf nicht zur sektiererischen oder überheblichen Abschottung der Kirche(n) im Sinn einer christlichen Kontrastgesellschaft führen, ist aber eine Antwort auf die drohende moderne universalistische Ortlosigkeit.<sup>31</sup>
- Bedeutsam wird angesichts der Verortung in konkreten Gemeinschaften allerdings die Frage, wie sich diese Gemeinschaften konstituieren und definieren. Denn kulturanthropologisch betrachtet haben viele Gemeinschaften die Tendenz, sich auf Kosten und in Absetzung von ausgeschlossenen Dritten und damit gewaltsam zu begründen. Auch die Kirche(n) kannten und kennen diese Versuchung, die vom Kulturanthropologen René Girard als «sakrifizielle Lesart des historischen Christentums»<sup>32</sup> bezeichnet wird.
- Vor diesem Hintergrund ist die Verwurzelung der ökumenischen Ethik in konkreten Gemeinschaften zunächst ambivalent, bzw. ihre Bewertung entscheidet sich letztlich an der Art der Gemeinschaften.<sup>33</sup> In den frühen christlichen Gemeinschaften wurde in der Feier der Eucharistie mit ihrer Vergegenwärtigung des Lebens und Geschicks Jesu im liturgischen Drama ein Gegenkonzept zur auf Ausschluss angelegten Sündenbocklogik realisiert, das auch die Grundlage und den ersten Ort einer neuen christlichen Ethik bildete. Obwohl oder gerade weil sie sich nicht durch Gegnerschaft zu äußeren Feinden definierten, bildeten sie so eine Art Kontrastgesellschaft. Heute, nach dem Ende der konstantinischen Verklammerung zwischen Staat und Kirche mit ihrer Versuchung zum sakrifiziellen Christentum könnten die Kirchen wiederum eine Alternative zur vorherrschenden gesellschaftlichen Logik eines «bürokratischen Individualismus»<sup>34</sup> bilden, indem sie – wie der methodistische amerikanische Theologe Stanley Hauerwas es darstellt – «eine von Tugenden und einer gemeinsamen Vision ge-

---

30 Vgl. S. HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1995, 159; W. PALAVER, *Sozialstaat – Zivilgesellschaft – Kirche. Theologische Legitimation für die Anfragen der Kirchen an Staat und Zivilgesellschaft*, Innsbruck 2004; vgl. dazu auch M. HEIMBACH-STEINS, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*, Ostfildern 2001, 24: «[...] im kirchlichen Selbstvollzug müssen die Optionen, die in die Gesamtgesellschaft hinein geltend gemacht werden sollen, wirksam zur Anschauung kommen.»

31 Vgl. *Gemeinsamer Text, Pluralismus*, 131–133.

32 Vgl. R. GIRARD, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit J.-M. Oughourlian und G. Lefort*, Freiburg i. Br. 2009, 279–314; vgl. auch W. PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2003, 311–313.

33 Vgl. *Gemeinsamer Text, Pluralismus*, 134–135.

34 Ebd. 141.

- tragene Gemeinschaft»<sup>35</sup> ist und gerade dadurch, mehr als durch politische Resolutionen, einen politischen Akt setzt.<sup>36</sup>
- Um tatsächlich eine solche Gemeinschaft sein zu können, bedürfen die Kirchen allerdings der inspirierenden Erzählungen, der Beispiele, der Geschichten von historischen und aktuellen Heiligen und Märtyrern, die die Vorstellungskraft ihrer Mitglieder weiten und beflügeln – kurz: bedarf es einer narrativen Ethik, die erzählend erschließt, wie sich gelebtes christliches Ethos realisiert.<sup>37</sup>
- Und es bedarf heilsamer Erfahrungsräume – Räume, in denen das bedingungslose Angenommen- und Geliebtsein (zumindest ansatzhaft) erfahren werden kann, Räume der Gnade. Insofern ist im Blick auf eine ökumenische Sozialethik eine klare theologische Option für den Vorrang der Gnade vor allem menschlichen Leisten und Tun zu treffen:<sup>38</sup> Nicht von moralischen Appellen, vor allem nicht von moralischen Forderungen allein, ist eine echte und dauerhafte Transformation des menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens zu erwarten. Vielmehr bedarf es zunächst der Heilung, Umkehr und Transformation, wie sie mit der mystisch-kontemplativen Erfahrung einhergeht.<sup>39</sup>

#### 4. M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich –

##### *drei inspirierende Gesprächspartnerinnen für eine ökumenische Sozialethik*

Wenn in meiner Habilitationsschrift zur Begegnung mit drei beispielhaften Frauengestalten aus den drei großen christlichen Konfessionen eingeladen wird, basiert dies auf den genannten Eckpunkten. Ziel der Auseinandersetzung mit Leben und Werk von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich ist es, Signaturen einer in spiritueller Erfahrung wurzelnden Ethik herauszuarbeiten. Wer aber sind die drei Frauen?

M. Maria Skobtsova (1891-1945) war Poetin und Politikerin, dreifache Mutter und am Ende ihres Lebens Nonne in der (russisch-)orthodoxen Kirche. Im französischen Exil in Paris gründete sie nicht nur mehrere Häuser für in Paris gestrandete, russische EmigrantInnen, sondern stellte auch Taufzeugnisse für Juden aus, um sie vor der Deportation ins KZ zu bewahren. Denn aufgrund ihrer (orthodox gefärbten) mystischen Erfahrung war sie zutiefst überzeugt, dass ausnahmslos jeder Mensch eine lebendige Ikone Gottes in dieser Welt ist. Für diese Überzeugung

35 Ebd. 141 f.

36 S. HAUERWAS/W. H. WILLIMON, *Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice*, Nashville 1996, 26: «[...] rather than send resolutions to Congress, a more realistic political act on the part of the church would be to serve the world by being the church.»

37 Vgl. S. HAUERWAS/W. H. WILLIMON, *Resident Aliens*, 20–21.

38 Vgl. P. STEINMAIR-PÖSEL, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre*, Münster 2009.

39 Vgl. U. H. J. KÖRTNER, *Grundzüge*, 244.

war sie bereit, mit ihrem Leben zu bezahlen. Kurz vor Kriegsende wurde sie im KZ Ravensbrück ermordet.<sup>40</sup>

Dorothee Sölle (1929-2003) war nicht nur eine der bekanntesten und eloquentesten protestantischen Theologinnen, sondern auch streitbare Feministin, Umwelt- und Friedensaktivistin, eine unbequeme, politisch links engagierte Prophetin, die an das renommierte Union Theological Seminary in New York berufen wurde, aber in Deutschland nie einen Lehrstuhl erhielt. Bereits in ihren frühen Schriften, vor allem aber in dem für sie selbst wichtigsten Werk *Mystik und Widerstand* waren ihr Mystikerinnen und Mystiker der christlichen, aber auch anderer religiöser Traditionen inspirierende Gewährsleute für ihre theologisch-ethischen Reflexionen und für ihr gesellschaftspolitisches Engagement.<sup>41</sup>

Die Katholikin Chiara Lubich (1920-2008) schließlich gründete mit der Fokolar-Bewegung eine katholische Laienbewegung, die heute etwa 120.000 Mitglieder in 194 Staaten der Welt umfasst, darunter auch mehr als 7000 Angehörige anderer Religionen. Ursprungsimpuls war das tiefe innere Verständnis von Jesu Gebet um Einheit in Joh 17,21, das sich Chiara Lubich und ihren ersten Gefährtinnen während des Zweiten Weltkriegs, mitten im Bombenhagel von Trient, erschloss und dazu führte, dass sich die in der Folge neu entstandene Gemeinschaft bis heute intensiv im innerkirchlichen, ökumenischen und interreligiösen Dialog engagiert und neue, am Maßstab universaler Geschwisterlichkeit ausgerichtete Modelle für Wirtschaft und Politik entwickelt.<sup>42</sup>

Wesentlich ist für alle drei Frauen die integrale Verbindung von Mystik (verstanden in einem weiten, nicht-elitären Sinn) und Politik, von Kontemplation und Aktion, von spiritueller Erfahrung und gesellschaftspolitischem Engagement.

Die Bedeutung dieser Verbindung für eine ökumenisch geweitete christliche Sozialethik aufzuzeigen, ist zentrales Anliegen meiner Habilitationsschrift und zugleich ein Antwortversuch auf die eingangs mit Körtner gestellte Frage nach dem Proprium christlicher Ethik. Welche spezifischen mystisch-spirituellen Erfahrungen hat eine christliche Sozialethik also zu berücksichtigen und in den umfassenderen ethischen Diskurs einzuspielen?<sup>43</sup>

40 Vgl. M. SKOBTSOVA, *Essential Writings*, hg. v. R. PEVEAR/L. VOLOKHONSKY, Maryknoll 2003.

41 Vgl. D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand. «du stilles Geschrei»*, Hamburg 2003; DIES., *Gegenwind. Erinnerungen*, Dorothee Sölle: *Gesammelte Werke*, Band 12, hg. v. U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY, Freiburg i. Br. 2010.

42 Vgl. C. LUBICH, *Essential Writings. Spirituality, Dialogue, Culture*, hg. v. M. VANDELEENE/T. MASTERS/C. SLIPPER, Hyde Park/NY 2007.

43 Ausführlicher dazu vgl. P. STEINMAIR-PÖSEL, *Mystik und Politik*, 376–506.

### 5. Signaturen einer in mystischer Erfahrung wurzelnden ökumenischen Ethik

5.1 UNIVERSALE VERBUNDENHEIT ALLEN SEINS UND PRÄSENZ GOTTES IN ALLEN DINGEN  
 In den Blick rückt zunächst die fundamentale mystische Erfahrung der universalen Verbundenheit allen Seins und der Präsenz Gottes im eigenen Inneren, in anderen Menschen und letztlich in allen Dingen.<sup>44</sup> Diese Erfahrung wird von den drei Referenzautorinnen zwar unterschiedlich beschrieben, doch stellt sie eine zentrale Realität sowohl in der jeweiligen Erfahrung als auch in der Reflexion der drei Frauen dar. Ganz offensichtlich ist das bei Chiara Lubich, die ihre Spiritualität als «Spiritualität der Einheit» charakterisiert, und deren gesamtes Engagement diese Einheit in der Welt sichtbare und erfahrbare Realität werden lassen will. Aber auch für die beiden anderen Autorinnen ist die universale Einheit und Verbundenheit von großer Bedeutung. So spricht Maria Skobtsova – anknüpfend an das orthodoxe Sobornost'-Konzept<sup>45</sup> – von einer Mystik der universal-menschlichen Verbundenheit. Und bei Dorothee Sölle zieht sich die universale Verbundenheit allen Seins durch ihr Hauptwerk *Mystik und Widerstand* hindurch bis hinein in die *Mystik des Todes*, wo ihr «die Ewigkeit Gottes [...], die wir nicht besitzen, aber an der wir Anteil haben»<sup>46</sup> zum Trost angesichts der menschlichen Endlichkeit wird.

Diese Erfahrung der universalen Verbundenheit allen Seins und der Präsenz Gottes in allen Dingen hat nun ethisch relevante Konsequenzen für die Realisierung von Einheit in Verschiedenheit, für die Sensibilität gegenüber fremdem Leiden sowie für die Realisierung universaler, nicht-exkludierender Solidarität und Geschwisterlichkeit.

So impliziert diese zentrale mystische Erfahrung für die Kirche als ersten Ort christlicher Sozialethik die Aufgabe, Einheit zu ermöglichen, indem sie partikuläre Identitäten, welche sich in Absetzung bzw. in Gegnerschaft zu Anderen konstituieren, in partikuläre Identitäten transformiert, welche komplementär zu Anderen sind. Die partikuläre Identität der Kirche selbst besteht somit gerade darin,

---

44 Walter Schaupp weist darauf hin, dass es bei der mystischen Einheitserfahrung «einerseits [um] die Erfahrung einer inneren Einheit von allem» geht, zugleich aber auch um «das Gefühl einer tiefen Verbundenheit mit bzw. einer tiefen Zugehörigkeit zu allem. Das eigene Selbst wird als Teil eines größeren Ganzen erlebt, von dem her das eigene Leben einen Sinn empfängt.» W. SCHAUPP, *Krankheit, Kreuz und Mystik. Perspektiven einer Spiritualität des Leidens*, in: E. PERNKOPF/W. SCHAUPP (Hg.), *Sehnsucht Mystik*, Innsbruck 2011, 257.

45 Entwicklung und Bedeutung dieses Konzepts weiter zu verfolgen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Weiterführend vgl. J. WASMUTH, *Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen*, in: *European History Online (EGO)*, 16.04.2016, Nr. 29-31. Online: <http://www.ieg-ego.eu/wasmuthj-2012-de> (letzter Zugriff am 11.06.2018).

46 D. SÖLLE, *Mystik des Todes. Ein Fragment*, in: U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY, *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*, Band 6, «Du stilles Geschrei» – *Wege der Mystik*, Stuttgart 2007, 449.

universelle Einheit zu ermöglichen und zu fördern. Dabei ist entscheidend, dass sie sich auch selbst nicht in Gegnerschaft zu Anderen definiert.<sup>47</sup>

Weiter ist zentral, dass Einheit nicht als Einheitlichkeit, sondern als Einheit in Verschiedenheit verstanden wird, in der das Andere in seiner Andersheit nicht als Bedrohung wahrgenommen wird, sondern als Geschenk und Bereicherung erlebt werden kann. Um die Präsenz Gottes in der eigenen Tiefe und in jedem anderen Menschen zu wissen und aus dieser Gewissheit zu leben, erweist sich überdies als Schlüssel dafür, sogar angesichts von erfahrener Feindseligkeit und Gegnerschaft den Anderen nicht zu verteufeln, was gerade angesichts der menschlichen Tendenz der Gemeinschaftsbildung auf Kosten ausgeschlossener Dritter (parochialer Altruismus, Sündenbockmechanismus) große ethische Bedeutung gewinnt.

Zudem trägt die Erfahrung universaler Verbundenheit zur Sensibilität gegenüber fremdem Leiden, zur *Compassion*<sup>48</sup>, bei und wirkt damit gegen die von Papst Franziskus angeprangerte «Globalisierung der Gleichgültigkeit»<sup>49</sup>. Dass das Mitleiden nicht «kindisch» bleiben und strukturelle Zusammenhänge und Mitverantwortung ausblenden darf, sondern zum Einsatz von Analyse, Verstand und Sachkenntnis führen muss, hat Dorothee Sölle herausgearbeitet. Es geht um eine aktive, informierte und engagierte universale Solidarität, die aus der Anerkennung der universalen Verbundenheit, der Gegenwart Gottes in jedem Menschen und der Bereitschaft zum Mitleiden folgt.<sup>50</sup>

47 «The ecclesial hypostasis is permanently engaged in creating universality by transforming a particularity which holds its being over against the other, into a particularity which is complementary to the other. The Church is the particular tradition whose relation to its own particularity is that it is this particularity that makes it capable of universality, because its particularity is not defined over against any other particularity. It is in fact a given particularity that loosens the grasped particularity of all other particular traditions into contact with which it comes. It is for this reason that it is simultaneously the most subversive of all cultural forces, constantly causing to crumble the barriers which protect group identity from the culturally other, and the most enriching of all cultural forces in that it enables whatever of cultural identity that is not held over against some other to flourish without distortion.» J. ALISON, *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, New York 1998, 179 f.

48 Vgl. J. B. METZ (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000. In seiner *Mystik der offenen Augen* bezeichnet Metz die *Compassion* sogar «als das Weltprogramm des Christentums für Europa im Zeitalter der sog. Globalisierung». J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, 58.

49 Vgl. A. R. BATLOGG, *Globalisierung der Gleichgültigkeit*, in: *Stimmen der Zeit (StdZ)* 1 (2014), 1 f.  
50 Vgl. D. SÖLLE, *Gegenwind*, 214.

## 5.2 KENOSIS

Ein zweites, wichtiges Moment spiritueller-mystischer Erfahrung ist das der Kenosis: des Loslassens und Sich-Lassens, des Leer-Werdens, der dunklen Nacht. Der Begriff Kenosis selbst wird von den drei Referenzautorinnen zwar nur selten oder gar nicht verwendet, sehr wohl aber spielt die damit angesprochene Wirklichkeit für alle drei eine große Rolle. Und das sowohl in dem Sinn, dass sie sich selbst leer, offen und empfänglich gemacht haben für das göttliche Geheimnis, in dem ihr Leben, Denken und Tun verwurzelt war, als auch im Sinn einer Reflexion über die Realität der Kenosis. Bei der aus ukrainischer Aristokratie<sup>51</sup> stammenden Maria Skobtsova kommen Abstieg und Selbstentäußerung ins Spiel durch die göttliche Aufforderung, an die Ränder der Gesellschaft, zu den Landstreichern und den Armen, zu gehen – und nicht nur dorthin zu gehen, sondern mit diesen Menschen zu leben und sich dadurch mit ihnen und Gott mit der Welt zu verbinden.<sup>52</sup> Der amerikanische orthodoxe Theologe Michael Plekon stellt kurz und prägnant fest: «Her life became a kenosis.»<sup>53</sup> Dorothee Sölle thematisiert die Realität der Kenosis einerseits im Blick auf Gott im Kontext der von ihr vertretenen nicht-herrschaftlichen Gottesvorstellung, andererseits im Blick auf den Menschen bzw. die spirituelle Praxis unter dem Begriff der «Ichlosigkeit»<sup>54</sup>. Chiara Lubich schließlich thematisiert mit dem Motiv von «Jesus dem Verlassenen», sowohl den kenotischen Aspekt in der innertrinitarischen Beziehungsdynamik als auch in «Schöpfung, Menschwerdung, Passion, Kreuz, Gottverlassenheit und Abstieg ins Totenreich».<sup>55</sup>

Der Begriff der Kenosis selbst stammt aus dem Griechischen und wird gewöhnlich übersetzt als «Leerwerden» oder «Entäußerung». Im biblischen Kontext findet er sich im Philipperhymnus des Paulus (Phil 2,5-11), das dort vorkommende Verb ἐκένωσεν (ekenosen) wird in der Einheitsübersetzung mit «er entäußerte sich» wiedergegeben. Dabei war – wie die anglikanische Theologin Sarah Coakley feststellt – Paulus «nachweislich nicht an einer substantiellen Präexistenz interessiert»<sup>56</sup>. Vielmehr verfolgte er ein ethisches Anliegen im Blick auf seine Ad-

51 Vgl. M. PLEKON, *Living Icons. Persons of Faith in the Eastern Church*, Notre Dame/IN 2002, 59.

52 Agnes Bernharda Zepter übersetzt: «Geh, lebe mit den Landstreichern, den Armen und knüpfe einen Knoten, der sich nicht mehr löst, der dich mit ihnen verbindet, die Welt aber mit mir.» A. B. ZEPTEP, *ungezähmt in Ehe, Kloster und KZ. Mutter Marie Skobtsov 1891-1945*, St. Ottilien 2002, 38.

53 M. PLEKON, *Living Icons*, 61.

54 D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 262.

55 F. KRONREIF, *Kenosis als Dienst an der Einheit. Chiara Lubich und die «Liturgie des Profanen» – ein Durchblick in Texten*, in: *Communio* 3 (2018), 292.

56 S. COAKLEY, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007, 35.

ressaten.<sup>57</sup> Auch die kenotische Dimension hat somit ethische Relevanz. Eine erste Ebene betrifft das Gottesverständnis selbst: Angesichts des kenotisch sich mitteilenden Gottes erweist sich die in *Thukydides'* Melierdialog<sup>58</sup> vorgebrachte Vorstellung von einem Gott, der – wo er die Macht hat – herrscht (und den man in der Folge machtpolitisch leicht zur Rechtfertigung der eigenen Interessen missbrauchen kann), als Götzendienst. Die Philosophin und Mystikerin Simone Weil schreibt über das kenotische Gottesverständnis:

Die Religionen, die diesen Verzicht begriffen haben, diesen freiwilligen Abstand, dieses freiwillige Verschwinden Gottes, seine scheinbare Abwesenheit und seine verborgene Anwesenheit hienieden, – diese Religionen sind die wahre Religion, die Übersetzung der großen Offenbarung in unterschiedliche Sprachen. Die Religionen, welche die Gottheit als überall dort, wo sie die Macht dazu hat, befehlend darstellen, sind falsch. Selbst wenn sie monotheistisch sind, sind sie Götzendienst.<sup>59</sup>

Wolfgang Palaver hat darauf hingewiesen, dass die von Weil vorgenommene Unterscheidung der Religionen hinsichtlich ihres Gottesverständnisses «für alle Diskussionen des Verhältnisses von Gewalt und Religion von entscheidender Bedeutung» und «Simone Weils Hinweis auf den Verzicht Gottes, auf die *kenosis* [...] auch für die heutige religionskritische Debatte wichtig»<sup>60</sup> ist. Denn mit einem kenotischen Gott lässt sich nicht so einfach in den – realen oder metaphorisch verstandenen – Krieg gegen die Anders- oder Nicht-Glaubenden ziehen. Auch wird dadurch ein neuer Zugang zum interreligiösen Dialog eröffnet.<sup>61</sup>

Ein weiterer kenotischer Aspekt, der sich in den Biographien und Schriften der Mystikerinnen zeigt, ist die freiwillige Armut. Armut wird dabei nicht naiv idealisiert, der Unterschied zwischen unfreiwilligem, aufgezwungenem Elend und

57 So stellt Coakley fest: «[...] wenn die Mehrzahl der neutestamentlichen Kommentatoren Recht hat, dann stelle der Hymnus von Philipper 2 von Anfang an die Einladung dar, in das Leben Christi, das sich in die Kirche hinein verlängert, einzutreten und nicht nur leidenschaftslos über seine Natur zu spekulieren.» S. COAKLEY, *Macht und Unterwerfung*, 60.

58 Vgl. W. PALAVER, *Wahre Religion und falscher Götzendienst. Zum Zusammenspiel von Gewalt und Religion*, in: Herder Korrespondenz Spezial 1 (2014), 24.

59 S. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1961, 145–146.

60 «So treffen wir gerade in der Geschichte des Christentums – in den Kreuzzügen und Religionskriegen – auf Formen von Religion, die sich als menschliche Gewaltprojektionen entpuppen und mit dem gewaltfreien Gott der Bibel nichts zu tun haben. Mit der Gregorianischen Reform wurde die Gewalt zu einem gewünschten Mittel kirchlicher Machtentfaltung, und in den Kreuzzügen kam es dann auch zu Märtyrerverehrung gefallener Kämpfer. [...] Es sind genau diese Pervertierungen der biblischen Botschaft, die zu den modernen Formen nationalistischer Gewalt führten.» W. PALAVER, *Wahre Religion*, 25.

61 Vgl. F. KRONREIF, *Kenosis*, 298 ff.

frei gewählter Armut wird nicht nivelliert.<sup>62</sup> Doch kann sie – eben als freiwillig gewählte – in einer kraftvollen Weise den Protest an ungerechten gesellschaftlichen Strukturen zum Ausdruck bringen und in der Folge auch eine befreiende Wirkung entfalten. Freiwillige Armut meint dann gerade nicht, selbst jede Form von Lebenskultur, Schönheit und Würde aufzugeben, sondern vielmehr, all das nicht selbstsüchtig nur für sich zu beanspruchen, sondern es in Solidarität mit anderen zu teilen: «Den materiellen, geistigen und geistlichen Besitz mit anderen zu teilen und vor allem das Wertvollste zu teilen, unsere Zeit, das gehört zu dem mystischen Verständnis von Armut; eine äußerst klare, Praxis gewordene Mystik.»<sup>63</sup> Und es ist die Voraussetzung für eine nachhaltige Lebenskultur, zu der Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* einlädt.

### 5.3 UMGANG MIT ANGST, KONTINGENZ, VERWUNDBARKEIT, SCHEITERN

Auch im Blick auf den – ethisch höchst relevanten – Umgang mit Angst, Leid und Kontingenz ist mystische Erfahrung von großer Bedeutung. «Angst entsolidarisiert.»<sup>64</sup> Ein konkretes Beispiel dafür ist die Angst vor dem Tod: Die Sozialpsychologen Sheldon Solomon, Jeff Greenberg and Tom Pyszczynski haben über 25 Jahre hinweg zahlreiche empirische Studien durchgeführt, in denen sie den Einfluss der Angst vor dem Tod auf menschliches Verhalten in verschiedenen Situationen untersuchten. Und sie haben dabei ihre Hypothese, dass viele alltägliche menschliche Aktivitäten weitgehend durch den unbewussten Versuch geleitet werden, ihre Sterblichkeit zu verleugnen und zu überwinden<sup>65</sup>, in überraschend eindeutiger Weise bestätigt gefunden. Anhand ihrer Studien zeigen sie, dass die Konfrontation mit der Angst vor dem Tod Menschen beispielsweise dazu führt, Verstöße gegen das eigene Normsystem wesentlich härter zu sanktionieren: «Wenn wir an unsere Sterblichkeit erinnert werden, macht uns das unerbittlicher gegenüber Verstößen gegen die Moral und feindseliger gegenüber Menschen, die anders sind als wir.»<sup>66</sup> Das heißt letztlich: die Angst vor dem Tod begünstigt, dass Grenzmauern und «Schutzmechanismen» gegen andere gleichsam hochgefahren werden, die «Wir-gegen-sie»- bzw. die «Freund-

62 Vgl. D. SÖLLE, *Leiden*, in U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY, *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*. Band 4, *Die Wahrheit macht euch frei*, Stuttgart 2006, 53 f.

63 D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 313.

64 P. M. ZULEHNER, *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern 2016, 61, vgl. 38–66; vgl. auch H. BUDE, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014; M. RENZ, *Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur*, Paderborn 2008.

65 Vgl. S. SOLOMON/J. GREENBERG/T. A. PYSZCZYNSKI, *Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst*, München 2016, 8 ff.

66 S. SOLOMON, «Zuflucht in der Schönheit», in: *Der Spiegel* 25 (2016), 107 f.

Feind»-Mentalität wird durch die Konfrontation mit der Sterblichkeit verstärkt.<sup>67</sup> Eine andere Reaktion auf die Konfrontation mit der Todesangst sehen die Psychologen auch in der Flucht in Unterhaltung, in exzessives Konsumverhalten, sowie in einen verzweifelte Erlebnisstress.<sup>68</sup> In ihrem Buch *Der Wurm in unserem Herzen* benennen die drei Psychologen vor allem zwei Säulen, die für die Bewältigung der Angst vor dem Tod eine entscheidende Rolle spielen: Einerseits das Eingebundensein in ein kulturelles System, das für Sinnstiftung und umfassende Ordnung sorgt,<sup>69</sup> und andererseits das Selbstwertgefühl, das dem Einzelnen die Erfahrung vermittelt, ein bedeutungsvolles Leben zu führen. Beide Erfahrungen – die Erfahrung, Teil eines umfassenderen Ganzen zu sein, und die Erfahrung, angesehen und geliebt zu sein, – sind Teil der spirituell-mystischen Erfahrung. Das betont auch der amerikanische Kontemplationslehrer Richard Rohr, indem er darauf hinweist, wie Kontemplation und Meditation eine Erfahrung der Verbundenheit vermitteln, die zur Überwindung der menschlichen Ur-Angst beiträgt:

Kontemplation und Meditation überwinden die ungreifbare Angst angesichts des Geheimnisses des Lebens, das in allem steckt, und vereiteln alle unsere Versuche, uns vor ihm zu drücken. [...] dann stellt sich unsere Weltsicht vom Gefühl der Angst vollkommen zu dem der Verbundenheit um [...].<sup>70</sup>

#### 5.4 PROPHETISCHES HANDELN UND SPRECHEN

Diese Angstfreiheit befähigt in der Folge zu herausforderndem prophetischem Handeln und Sprechen. Denn Christsein bedeutet keinesfalls, nur «lieb und nett» zu sein, wie Chiara Lubich betont:

Christentum ist nicht Liebe in dem Sinn, wie viele sie sich vorstellen. Christsein verlangt, ein anderer Christus zu sein, wie Jesus zu werden, zu leben wie er. Er ist *die* Liebe, die zu uns

67 In einem Spiegel-Interview betont Solomon: «Unsere Forschung zeigt: Wenn die kulturellen Werte, mit denen wir uns identifizieren, gefährdet sind, dann aktiviert das unsere Todesfurcht – auch ohne dass wir uns dessen bewusst sind. Nehmen Sie ein [...] Beispiel, das wir uns genauer angesehen haben: Vor dem 11. September hatte George W. Bush so niedrige Zustimmungswerte wie kaum je ein Präsident vor ihm. Wenig später waren seine Werte plötzlich nach oben geschossen. Und warum? Weil er geschickt die Ängste der Leute ansprach.» S. SOLOMON, *Zuflucht*, 108.

68 «Todesfurcht [...] verwandelt uns in gedankenlose Konsumenten, die mehr essen, mehr trinken und mehr rauchen.» S. SOLOMON, *Zuflucht*, 108 f.

69 «Kultur gibt unserem Leben einen Sinn, sie gibt uns einen Wert – und zwar, indem sie uns eine Vision von Unsterblichkeit liefert: Entweder sie gibt uns Hoffnung auf echte, buchstäbliche Unsterblichkeit, in Form des Himmels, der Seele oder der Wiedergeburt. Oder sie lässt uns glauben, dass wir in übertragenem Sinne über den Tod hinaus fortbestehen, in Gestalt unserer Kinder, unserer Werke oder des Vermögens, das wir im Laufe unseres Lebens angehäuft haben. Allerdings ist kein Glaubenssystem stark genug, um uns die Todesangst in Gänze nehmen zu können.» S. SOLOMON, *Zuflucht*, 107.

70 R. ROHR, *Entscheidend ist das UND. Kontemplativ leben UND engagiert handeln*, München 2012, 37.

gekommen ist, und doch hat er nicht mit harten Worten gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gespott: Nattern, übertünchte Gräber ... (vgl. Mt 23,27,33). [...] Man darf Liebe nicht mit falschem Mitleid verwechseln.<sup>71</sup>

Noch stärker als bei Chiara Lubich wurden das provokante, prophetisch-kritische Reden und Handeln, die Gesellschafts- und Kirchenkritik auf der Basis ihrer Gotteserfahrung bei Dorothee Sölle und Maria Skobtsova sichtbar. Bei allen dreien zeigt sich jedoch, dass mystische Erfahrung nicht zu weltabgewandter Frömmigkeit führt, sondern vielmehr zu einer Form der Einmischung in die Welt, die – wie schon Jesus – kein Blatt vor den Mund nimmt, wenn es darum geht, Scheinheiligkeit und Selbstgerechtigkeit, Strukturen des Unrechts und der Unterdrückung anzusprechen. In dieser Hinsicht stehen mystisch Erfahrene den Propheten sehr nahe, die gleichsam als loyale Kritiker ihre jeweiligen Gemeinschaften begleitet und immer wieder neu herausgefordert haben.

Die mystische Erfahrung ermöglicht es, tiefer zu blicken, die verborgenen Tiefenstrukturen und untergründigen Zusammenhänge zu erkennen. Damit ist allerdings kein esoterisches Geheimwissen gemeint, «keine elitäre Angelegenheit», sondern «Alltagsmystik, allen vergönnt und allen zugemutet»<sup>72</sup>, eine nüchterne, ehrliche und angstfreie Sicht auf die Dinge, die aus der – im Angesicht des liebenden Gottes ermöglichten, ungeschminkt ehrlichen – Selbsterkenntnis folgt und die dazu befähigt, nicht die eigenen Phantasie-, Angst- oder Wunschbilder in die Welt zu projizieren, sondern wahrzunehmen und anzunehmen, was ist. Wer gelernt hat, die «Dämonen» in sich selbst nicht zu leugnen, hat es nicht mehr notwendig, das auf andere zu projizieren, was er in sich selbst nicht sehen will.<sup>73</sup> Wer gelernt hat, sich selbst «auch mit den Augen der Anderen, der leidenden und bedrohten Anderen anzuschauen»<sup>74</sup>, wird befähigt zur Compassion, zu jener «Mitleidenschaft», die nie nur Mitgefühl, sondern immer teilnehmende Wahrnehmung ist. Und sie ist mehr als das: Sie ist auch Widerstand, wie Dorothee Sölle nicht müde wurde zu betonen. Christwerden bedeutet für sie ja, hineinzuwach-

---

71 C. LUBICH, *Alle sollen eins sein. Geistliche Schriften*, München 1999, 119.

72 J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen*, 59.

73 Vgl. R. ROHR, *Entscheidend ist das UND*, 103.

74 J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen*, 59. «Diese Compassion verlangt die Bereitschaft dazu, uns selbst immer auch mit den Augen der Anderen, der leidenden und bedrohten Anderen, anzuschauen und einzuschätzen, und diesem Blickwinkel wenigstens um ein Geringes länger standzuhalten, als dies die spontanen Reflexe der Selbstbehauptung unseres Ich erlauben. Wo uns das gelingt, da beginnt auch das, was neutestamentlich das ›Verlassen des Ich‹, das ›Sterben des Ich‹ heißt, es beginnt die Selbstrelativierung unserer eigenen vorgefassten Wünsche und Interessen – in der Bereitschaft, uns von fremdem Leid ›unterbrechen‹ zu lassen. Es beginnt, was wir mit einem anspruchsvollen Wort ›Mystik nennen.‹»

sen in eine Bewegung des Widerstandes,<sup>75</sup> alltägliche Formen eines nicht konformen Lebens zu kultivieren,<sup>76</sup> den Widerstand gegen ungerechte (globale) Strukturen zu erlernen «als die religiös-politische Aufgabe der Christen in der Ersten Welt»<sup>77</sup>. Dazu gehört auch – gerade aus der mystischen Gotteserfahrung heraus –, offen Kirchen-<sup>78</sup> und Gesellschaftskritik zu üben, wo es notwendig ist, und nicht zuletzt Visionen einer anderen Lebenskultur zu entwerfen, denn: «Ein Volk ohne Vision geht zugrunde.»<sup>79</sup>

Solche Visionen kritisieren nicht nur direkt oder indirekt Bestehendes, sondern sie orientieren auch, indem sie das Handeln auf ein positives Anderes ausrichten, und sie motivieren, indem sie anziehend wirken und gegen die Kräfte der Hoffnungslosigkeit, Apathie und Resignation vermitteln: ein anderes Leben ist möglich!

#### 5.5 EINE NEUE LEBENSKULTUR UND NEUE FORMEN VON GEMEINSCHAFT

Mystisch-kontemplative Erfahrung drängt also zu einem neuen Leben(ssstil). Damit zeigt sich noch einmal der innere Zusammenhang zwischen mystisch-kontemplativer Erfahrung und gelebter Praxis: Aktion und Kontemplation nähren sich gegenseitig, «sie regulieren, integrieren und gleichen einander aus. Schon um etwas gut zu kennen, *müssen wir zunächst etwas tun!* [...] Die unausweichlichen Grenzen und Fehlschläge unseres ›Tuns‹ führen in die Kontemplation zurück und tiefer in sie hinein. Damit beginnt der Kreislauf von Leben und Gebet.»<sup>80</sup>

Durch die wechselseitige Bezogenheit von Erfahrung und alternativer Lebenspraxis ist auch ein Kriterium erfüllt, das heute als entscheidend für die Glaubwürdigkeit spiritueller Autoritäten angesehen wird: dass sie nicht (nur) von Amtes wegen, sondern aus einer echten inneren Gotteserfahrung und aus einem inneren Bewegtsein von der Liebe heraus leben und handeln, dass sie tun, was sie

75 «Man kann eigentlich nur Christ werden, in Christus hineinwachsen, indem man in eine Bewegung des Widerstands hineinwächst.» D. SÖLLE, *Gegenwind*, 170.

76 Vgl. D. SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, 263.

77 D. SÖLLE, *Gegenwind*, 230. Vgl. dazu auch J. M. BERGOGLIO: «[...] in the time of peace, fidelity is expressed through the continual seeking of the Lord. Moreover, this seeking has a certain dimension of what I would term ›resistance‹.» DERS., *Writings on Jesuit Spirituality II*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 45/4 (2013), 7.

78 Vgl. M. DELGADO/G. FUCHS, *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung*, in: M. DELGADO U. A. (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*, Bd. I, *Mittelalter*, Stuttgart 2004, 9–18, und weiterführend die entsprechenden Beiträge aus der gesamten Reihe.

79 D. SÖLLE, *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde. Anmerkungen zur deutschen Gegenwart und zur nationalen Identität*, in: U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY (Hg.), *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, Stuttgart 2009, 7–111.

80 R. ROHR, *Entscheidend ist das UND*, 23.

predigen. Für die christlichen Kirchen als ersten Ort der Sozialethik, für ihre spirituellen Autoritäten, aber auch für Christinnen und Christen allgemein bedeutet das, dass sie – wie es schon biblisch heißt – an ihren Früchten gemessen werden, dass ihre Glaubwürdigkeit also von der von ihnen realisierten, alternativen Lebenskultur abhängig ist.

Wie diese aussehen könnte, zeigen beispielsweise neue, gemeinschaftliche Lebensformen wie das von Chiara Lubich gegründete Fokolar oder auch neomonastische Gemeinschaften in den USA. Jedenfalls ist sie geprägt von einem einfach(er)en, ökologisch verträglichen und zukunftsfähigen Lebensstil, von Gastfreundschaft und kontemplativer Praxis. Weitere Elemente sind eine Haltung der Achtsamkeit und der Präsenz, wie sie Papst Franziskus in der Enzyklika *Laudato si'* beschreibt,<sup>81</sup> eine Kultivierung der Dankbarkeit,<sup>82</sup> das großzügige Weiterschicken des Empfangenen,<sup>83</sup> aber auch das Bemühen um Schönheit, sowie eine Kultur der Gewaltfreiheit und der Vergebung.

---

81 «Wir sprechen von einer Haltung des Herzens, das alles mit gelassener Aufmerksamkeit erlebt; das versteht, jemandem gegenüber ganz da zu sein, ohne schon an das zu denken, was danach kommt; das sich jedem Moment widmet wie einem göttlichen Geschenk, das voll und ganz erlebt werden muss. Jesus lehrte uns diese Haltung, als er uns einlud, die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels zu betrachten, oder als er in der Gegenwart eines unruhigen Mannes diesen ansah und ihn liebte (vgl. Mk 10,21). Ja, er war jedem Menschen und jedem Geschöpf gegenüber ganz da, und so zeigte er uns einen Weg, die krankhafte Ängstlichkeit zu überwinden, die uns oberflächlich, aggressiv und zu hemmungslosen Konsumenten werden lässt.» PAPST FRANZISKUS, *Laudato si'*. *Die Umweltencyklika des Papstes*, Freiburg i. Br. 2015, Nr. 226.

82 Vgl. D. STEINDL-RAST, *Einladung zur Dankbarkeit*, hg. v. U. BOHN, Freiburg i. Br. 2012, 8; D. SÖLLE, *Fliegen lernen. Gedichte*, Berlin 1979, 7: «Jeden Tag drei Sachen zum Loben zu finden / dies ist eine geistlich-politische Übung / von hohem Gebrauchswert.»

83 «[...] everything that is not distributed, everything that is saved, everything that is not lovingly given away somehow degenerates, becomes corrupt, is consumed in flames. [...] Further accumulation makes one more and more empty. It leads to dryness, to spiritual numbness, to the complete degeneration and destruction of one's spiritual essence. A unique process of self-poisoning by spiritual values takes place.» M. SKOBT SOVA, *Essential Writings*, 173.

## Literatur

- ALISON, JAMES, *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*, New York 1998.
- BATLOGG, ANDREAS R., *Globalisierung der Gleichgültigkeit*, in: *Stimmen der Zeit (StdZ)* 1 (2014), 1 f.
- BERGOGLIO, JORGE MARIO, *Writings on Jesuit Spirituality II*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 45/4 (2013). Online: <https://ejournals.bc.edu/ojs/index.php/jesuit/article/viewFile/5375/4836> (letzter Zugriff: 11.06.2018).
- BUDE, HEINZ, *Gesellschaft der Angst*, Hamburg 2014.
- COAKLEY, SARAH, *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*, Gütersloh 2007.
- GABRIEL, INGEBORG, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, in: M. VOGT (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 229–251.
- GABRIEL, INGEBORG/KÖRTNER, ULRICH H. J./PAPADEROS, ALEXANDROS K., *Einleitung: Ansätze und Desiderate ökumenischer Sozialethik*, in: I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005, 11–21.
- GABRIEL, INGEBORG/PAPADEROS, ALEXANDROS K./KÖRTNER, ULRICH H. J. (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005.
- GEMEINSAMER TEXT, *Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche*, in: R. SCHWAGER/J. NIEWIADOMSKI (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt «Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung»*, Münster 2003, 100–142.
- GIRARD, RENÉ, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i. Br. 2009.
- HAUERWAS, STANLEY, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- HAUERWAS, STANLEY/WILLIMON, WILLIAM H., *Where Resident Aliens Live. Exercises for Christian Practice*, Nashville 1996.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE, *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*, Ostfildern 2001.
- , *Christliche Sozialethik für die Welt von heute*, hg. v. Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (Kirche und Gesellschaft, 380), Mönchengladbach 2011. Online: <http://ordosocialis.de/pdf/Heimbach-Steins/380-Heimbach-Steinsx.pdf> (letzter Zugriff: 11.06.2018).
- KÖRTNER, ULRICH H. J., *Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik*, in: I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005, 227–292.
- , *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen 2017.
- KRONREIF, FRANZ, *Kenosis als Dienst an der Einheit. Chiara Lubich und die «Liturgie des Profanen» – ein Durchblick in Texten*, in: *Communio* 3 (2018), 290–301.
- LUBICH, CHIARA, *Alle sollen eins sein. Geistliche Schriften*, München 1999.
- , *Essential Writings. Spirituality, Dialogue, Culture*, hg. v. M. VANDELEENE/T. MASTERS/C. SLIPPER, Hyde Park, NY 2007.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 2011.
- METZ, JOHANN BAPTIST (Hg.), *Compassion – Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg i. Br. 2000.
- , *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.
- NELL-BREUNING, OSWALD VON, *Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – hilfreicher Beistand*, Freiburg i. Br. 1968.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Die fröhliche Wissenschaft. «La Gaya Scienza»*, Stuttgart 1965.
- PALAUER, WOLFGANG, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster 2003.
- , *Sozialstaat – Zivilgesellschaft – Kirche. Theologische Legitimation für die Anfragen der Kirchen an Staat und Zivilgesellschaft*, Innsbruck 2004. Online: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/446.html#> (letzter Zugriff: 11.06.2018).
- , *Wahre Religion und falscher Götzendienst. Zum Zusammenspiel von Gewalt und Religion*, in: Herder Korrespondenz Spezial 1 (2014), 21–25.
- PAPADEROS, ALEXANDROS K., Aspekte Orthodoxer Sozialethik, in: I. GABRIEL/A. K. PAPADEROS/ U. H. J. KÖRTNER (Hg.), *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Mainz 2005, 23–126.
- PAPST FRANZISKUS, *Laudato si'! Die Umweltenzyklika des Papstes*, Freiburg i. Br. 2015.
- PLEKON, MICHAEL, *Living Icons. Persons of Faith in the Eastern Church*, Notre Dame/IN 2002.
- RENZ, MONIKA, *Erlösung aus Prägung. Botschaft und Leben Jesu als Überwindung der menschlichen Angst-, Begehrens- und Machtstruktur*, Paderborn 2008.
- ROHR, RICHARD, *Entscheidend ist das UND. Kontemplativ leben UND engagiert handeln*, München 2012.
- SCHAUPP, WALTER, *Krankheit, Kreuz und Mystik. Perspektiven einer Spiritualität des Leidens*, in: E. PERNKOPF/W. SCHAUPP (Hg.), *Sehnsucht Mystik*, Innsbruck 2011, 239–262.
- SKOBTSOVA, MARIA, *Essential Writings*, hg. v. R. PEVEAR/L. VOLOKHONSKY, Maryknoll/NY 2003.
- SÖLLE, DOROTHEE, *Fliegen lernen. Gedichte*, Berlin 1979.
- , *Mystik und Widerstand. «du stilles Geschrei»*, Hamburg 2003.
- , *Leiden*, in: U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY (Hg.), *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Die Wahrheit macht euch frei*, Stuttgart 2006, 9–170.
- , *Mystik des Todes. Ein Fragment*, in: U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY (Hg.), *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*, Bd. 6, *«Du stilles Geschrei» – Wege der Mystik*, Stuttgart 2007, 381–459.
- , *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde. Anmerkungen zur deutschen Gegenwart und zur nationalen Identität*, in: U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY (Hg.), *Dorothee Sölle: Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Ein Volk ohne Vision geht zugrunde*, Stuttgart 2009, 7–111.
- , *Gegenwind. Erinnerungen*. *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hg. v. U. BALTZ-OTTO/F. STEFFENSKY, Freiburg i. Br. 2010.
- SOLOMON, SHELDON, *«Zuflucht in der Schönheit»*, in: *Der Spiegel* 25 (2016), 107 ff.
- SOLOMON, SHELDON/GREENBERG, JEFF/PYSZCZYNSKI, THOMAS A., *Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst*, München 2016.
- STEINDL-RAST, DAVID, *Einladung zur Dankbarkeit*, hg. v. U. BOHN, Freiburg i. Br. 2012.
- STEINMAIR-PÖSEL, PETRA, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre*, Münster 2009.
- , *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Was Christliche Sozialethik von M. Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich lernen kann* (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Innsbruck 2017.
- STOUT, JEFFREY, *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Boston 2001.
- TANNER, KLAUS, *Kann es eine ökumenische Einheitsethik geben?*, in: K. CH. FELMY/W. HELLER (Hg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 377–384.
- VOGT, MARKUS U. A., *Werner, Theologien in der Sozialethik – eine Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 7–20.

- WALZER, MICHAEL, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.
- WASMUTH, JENNIFER, *Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des Sobornost-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen*, in: European History Online (EGO), 16.04.2016. Online: <http://www.ieg-ego.eu/wasmuthj-2012-de> (letzter Zugriff: 11.06.2018).
- WEBER, MAX, *Geistige Arbeit als Beruf*, Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Erster Vortrag: *Wissenschaft als Beruf*, München/Leipzig 1919. Online: [http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft\\_als\\_Beruf](http://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf) (letzter Zugriff: 11.06.2018).
- WEIL, SIMONE, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1961.
- ZEPTEK, AGNES BERNHARDA (Hg.), *ungezähmt. in Ehe, Kloster und KZ. Mutter Marie Skobtsov 1891-1945*, St. Ottilien 2002.
- ZULEHNER, PAUL M., *Entängstigt euch! Die Flüchtlinge und das christliche Abendland*, Ostfildern 2016.