II. Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik (Ingeborg Gabriel)

1. Was ist katholische Sozialethik?

„Prüft alles, und behaltet das Gute" (1 Thess 5, 21)

„Wie kann (...) eine Religion, die offensichtlich der irdischen Zukunft und der menschlichen Solidarität kein Interesse zuwendet, ein Ideal bieten, das noch fähig wäre, die Menschen von heute zusammenzuführen?" (De Lubac 1970, 13). Diese rhetorische Frage, die De Lubac am Anfang seines 1938 erschienenen Buches „Katholizismus. Die sozialen Aspekte des Dogmas" stellt, hat nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Fragen wie jene nach der Zukunft der Menschheit und den Voraussetzungen eines gedeihlichen menschlichen Zusammenlebens stehen auch heute im Zentrum des öffentlichen und privaten Interesses. Die rasanten technischen und ökonomischen Entwicklungen im nationalen und internationalen Bereich sowie eine wachsende religiöse und kulturelle Durchmischung der europäischen Gesellschaften führen zu einem dringlichen Ruf nach Ethik. Darin spiegelt sich die Einsicht, dass jeder Fortschritt ethisch reflektiert werden muss und Multikulturalität der Absicherung durch gemeinsame, verbindliche Werte bedarf. Die Frage nach Gott und der transzendenten Bestimmung des Menschen steht demgegenüber in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im Hintergrund. Diese einseitige Diesseitsorientierung der modernen westlichen Kultur ist ein Faktum und stellt für die Kirchen und die Christen eine wesentliche Herausforderung dar. Ihre Aufgabe ist es, diese Realität im Lichte des Evangeliums zu deuten, sie um des Menschen willen aus dem Glauben heraus zu reflektieren und ihren Dienst in einer Welt zu leisten, für die das gelungene öffentliche und private Leben weithin das höchste Gut darstellt.

Im Folgenden wird entsprechend dem klassischen Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln nach einleitenden Vorüberlegungen (Kapitel 1) unter dem Leitbegriff der *Zeichen der Zeit* ein Zeitporträt entworfen (Kapitel 2), das den Kontext für die sozialethische Reflexion und Verkündigung bildet (Kairologie). Die Kapitel 3 bis 6 behandeln die biblisch-theologischen Grundlagen und Positionen und Methoden der katholischen Sozialverkündigung und Sozialethik (Kriteriologie). Abschließend soll prospektiv die Frage nach einer

christlichen Sozialethik im europäischen Kontext gestellt werden (Praxeologie).[1]

1.1 Diakonie als christlicher Grundvollzug

Die Verkündigung (Martyrie), der Gottesdienst (Liturgie) und der Dienst am Nächsten (Diakonie) bilden die drei Grundvollzüge, durch die sich die Kirche konstituiert. Sie sind für den christlichen Glauben gleichermaßen bedeutsam und sollen sich in der christlichen Lebenspraxis wechselseitig durchdringen und fördern. Liturgie und Verkündigung dienen dem Lobpreis und der Verherrlichung Gottes, aber sie verpflichten auch zum diakonischen Einsatz für den Nächsten in Liebe und Gerechtigkeit. Durch das Hören und Erwägen des Wortes Gottes, durch Gebet und die Feier der Eucharistie soll ein neues, dem Evangelium gemäßes Verhältnis zur Welt und zu den Mitmenschen vermittelt werden, das die alltägliche Praxis der Christen und Christinnen prägt und sie zur Übernahme von Verantwortung in zwischenmenschlichen Beziehungen, im Sozialen und Politischen befähigt. Die orthodoxe Bezeichnung der Diakonie als „Liturgie nach der Liturgie" oder diakonische Liturgie bringt dies treffend zum Ausdruck.[2] Die diakonische Praxis bildet die Voraussetzung für eine sinnvolle Feier der Liturgie. Die Kultkritik des Neuen (ebenso wie des Alten) Testaments lässt hier an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Eine rein rituelle Frömmigkeit ist sinnlos, ja sie wird zum Ärgernis vor Gott und den Menschen (Mt 7, 21; Jak 1, 22 u. a.). „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht." (1 Joh 4, 20). Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar miteinander verbunden. Das Medium der Verkündigung sind sowohl das Wort Gottes und die Liturgie als auch der soziale Einsatz für die Mitmenschen. So heißt es im Dokument der Weltbischofssynode von 1971, *De iustitia in mundo*:

> Der Einsatz für Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt sind integraler Bestandteil der Verkündigung der frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrohung (IM 6).

Der Tendenz und Versuchung, die rituelle Praxis höher zu werten als die Diakonie, wird damit eine klare Absage erteilt. Nach christlichem Verständnis kommt keinem der drei Glaubensvollzüge ein Vorrang zu, sondern jeder wird durch die anderen qualifiziert und normiert (Wiedenhofer 1995b, 110). Dies folgt aus einem umfassenden Heilsverständnis, wonach das von Gott intendierte Heil sowohl den einzelnen Menschen in seiner leib-seelischen Wirklichkeit, als auch die Menschheit umfasst, die als ganze „zum solidarischen Subjektsein vor Gott gerufen" ist (Metz 1977, 204). Der Glaube an die Inkar-

[1] Die Terminologie ist aus Zulehner 1991 übernommen.

[2] Vgl. A.K. Papaderos im ersten Teil des Bandes Abschnitt 2.4.

nation und an die Gegenwart Jesu in jedem Menschen, vor allem im Geringsten der Brüder und Schwestern (Mt 25, 36 ff), verbietet jede Abwertung der materiellen gegenüber den immateriellen Bedürfnissen. Dies findet seinen Ausdruck auch in der traditionellen Lehre von der Gleichwertigkeit der leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit.
Das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Liturgie, Verkündigung und Diakonie gilt es auch gegenüber zeitgenössischen Strömungen evident zu halten, die – nach einer Zeit des politisch akzentuierten Christentums in den sechziger und siebziger Jahren – einen Rückzug ins Spirituelle (und Liturgische) befürworten (I. Gabriel 2004b). Eine Sicht der Spiritualität als christliche Kernkompetenz im Gegensatz zur sozialen Praxis entspringt nicht dem Evangelium, sondern einem einseitig individualistischen und spiritualistischem Heilsverständnis. Dieses wird der fundamentalen Weltbezogenheit des Glaubens, die ihren Grund in der Weltzuwendung Gottes selbst hat, nicht gerecht (vgl. Joh 3, 16). *Gaudium et spes* nennt dementsprechend die Trennung von Glauben und Handeln eine der schweren Verirrungen unserer Zeit (GS 43). In den weitgehend säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften werden die Kirchen und die Christen zudem vor allem im Hinblick auf ihre Praxis beurteilt. Die Gretchenfrage lautet nicht wie in Goethes Faust: „Wie hältst du's mit der Religion?", sondern „Wie hältst du's mit der Praxis?". Die praktische Umsetzung der in der Liturgie und Wortverkündigung proklamierten Werte der Liebe und Gerechtigkeit und die karitative Hilfe für die Schwächeren und Marginalisierten wird so (ebenso wie im Frühchristentum) zu einem primären Ort der Verkündigung (Bardy 1988) und zum Test für die eigene Glaubwürdigkeit.

1.2 Träger: soziale Praxis – Sozialverkündigung – Sozialethik

Die katholische Kirche ist eine weltumspannende Großorganisation mit einer unüberschaubaren Vielfalt von Handlungssubjekten, Institutionen und karitativen Initiativen, die jeweils ihre eigenen Ziele verfolgen und ihre eigenen Aufgabenbereiche betreuen. Ähnliches gilt auch für die einzelnen Ortskirchen. Diese große Vielfalt bringt ein hohes Maß an Erfahrung und Kompetenz im Sozialbereich und in der sozialen Basisarbeit mit sich. Die Aufgabe der lehramtlichen Sozialverkündigung ist es, dafür eine umfassende Situationsanalyse und grundlegende ethische Orientierungen bereitzustellen. Die Sozialethik soll ihrerseits die sozialen Erfahrungen und die Praxis reflektieren, mit Hilfe eines begrifflich-ethischen Instrumentariums klären und so Argumentationshilfen für die binnenkirchlichen und öffentlichen Diskurse bereitstellen. Je nach Funktion lassen sich demnach drei Träger des katholisch-sozialen Handelns unterscheiden: die Akteure der sozialen Praxis, das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Sozialethik. Erstere ist Sache aller Christen und Christinnen, die durch ihren Lebensstil, die Art, wie sie

ihr Alltagsleben und die zwischenmenschlichen Beziehungen gestalten, und in ihrem jeweiligen Beruf die evangelischen Werte der Gerechtigkeit und Liebe praktizieren. Die christliche Lebensführung als Nachfolgepraxis wird dabei je nach Lebensabschnitt, Tätigkeitsbereich und den individuellen Fähigkeiten eine spezifische Ausprägung annehmen. Diesen Lebensstil aus dem eigenen Glauben aktiv und kreativ zu gestalten, liegt in der Verantwortung des einzelnen Christen. Eckpfeiler sind die Zuwendung zum Anderen in der Familie ebenso wie die Nachbarschaftshilfe, die Gastfreundschaft gegenüber allen, besonders den Fremden, ebenso wie die Unterstützung karitativer Einrichtungen durch Spenden und ehrenamtliche Mitarbeit. Diese vielfältigen Tätigkeiten bilden die Grundlage für die institutionelle Diakonie bzw. Caritas, durch die Bedürftigen und in Not Geratenen professionell geholfen wird. Die Gestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse auf mehr Gerechtigkeit hin ist die spezifische Aufgabe von Politikern, Beamten, aber auch von Unternehmern ebenso wie von professionellen und ehrenamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in kirchlichen und nichtkirchlichen karitativen und sozialen Organisationen, Bewegungen, Verbänden und Initiativen, die, durch ihren christlichen Glauben motiviert, sich bemühen, die Imperative einer christlichen Ethik in ihrem jeweiligen Tätigkeitsbereich praktisch umzusetzen.

Diese christliche Praxis im umfassenden Sinn bildet die Grundlage sowohl für die Sozialverkündigung als auch für die Sozialethik. Deren gemeinsame Aufgabe ist es, die gesellschaftliche und politische Situation als Ganze zu analysieren, Beziehungen zwischen den einzelnen Teilbereichen aufzuzeigen (was den einzelnen Handlungsträgern aufgrund ihrer Spezialisierung vielfach nicht möglich ist) sowie durch ethische Reflexions- und Unterscheidungsprozesse „im Lichte des Evangeliums" zur Klärung der Zielsetzungen und moralischen Handlungsoptionen beizutragen (und so einem kurzsichtigen, aber in der alltäglichen Praxis oft unvermeidlichen Pragmatismus entgegenzusteuern). Sie stellen so eine Art Kompass für die Praxis bereit: Die Beurteilung des Geländes, die mühsame Weg- und Spurensuche liegt in der Verantwortung der einzelnen Christen und Christinnen und der sozial-karitativen Organisationen. Sie müssen Prioritäten setzen (denn es ist ja nie möglich, alles, was gut wäre, zu machen), zielführende Umsetzungsstrategien entwickeln (was unter komplexen politischen Bedingungen schwierig ist) und Kompromisse in eigener Verantwortung eingehen.

Die Terminologie ist in der Literatur uneinheitlich. Traditionell wird mit katholischer Soziallehre sowohl die lehramtliche Sozialverkündigung als auch die wissenschaftliche Disziplin bezeichnet. Im Folgenden wird der Begriff katholische Soziallehre auf die Sozialverkündigung des Lehramts beschränkt. Sozialethik wird im Unterschied dazu für jenen Teilbereich der Theologie gebraucht, der sich mit gesellschaftlichen und sozialen Belangen befasst (zu den unterschiedlichen Bezeichnungen im deutschen Sprachraum

vgl. Korff 1985, 95 f; Fisch 2001, 6). Das Adjektiv *katholisch* wird hier topologisch verwendet, d. h. es handelt sich um die Sozialverkündigung der *katholischen* Kirche, bzw. ein Fach im Rahmen der *katholischen* Theologie. Inhaltlich bestehen trotz des eigenständigen Argumentationsprofils weit reichende Überschneidungen mit den sozialen Aussagen anderer christlicher Kirchen.[3]

Der katholischen Soziallehre als lehramtlicher Sozialverkündigung kommt in der katholischen Kirche besondere Bedeutung zu. Sie ist Teil des *magisterium pastorale*. Ihre Aufgabe besteht darin, Katholiken und allen Interessierten („Menschen guten Willens") ethische Orientierungen und Wegweisungen zu vermitteln und so ethische Unterscheidungsprozesse zu motivieren und zu stimulieren sowie exemplarische Anregungen für die gesellschaftliche und binnenkirchliche Praxis zu geben. Sie will so den einzelnen Christen dazu befähigen und ermutigen, seine soziale Verantwortung unter den konkreten Bedingungen der Gegenwart wahrzunehmen und „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit" (PT 37) in Politik und Gesellschaft zu fördern. Der Korpus lehramtlicher Texte, wie er sich seit dem 19. Jahrhundert herausgebildet hat, umfasst auf weltkirchlicher Ebene die relevanten Konzilsdokumente, die päpstlichen Enzykliken (vom griech. *enzyklika* = Rundschreiben), Gelegenheitsschreiben und Stellungnahmen (z. B. Radiobotschaften) sowie die Dokumente der Weltbischofssynoden und gesamtkirchlicher Institutionen wie der päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, die u. a. den Sozialkatechismus der katholischen Kirche (2004) herausgegeben hat.[4] Weiters zählen dazu die Sozialschreiben von Bischöfen und Bischofskonferenzen und die ökumenischen Sozialworte, die von der katholischen Kirche unterzeichnet worden sind. Die Zahl der Sozialdokumente, ihr Umfang und die thematische Breite der behandelten Aussagen haben seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil weltweit stark zugenommen (vgl. Berthouzoz 1995, 1997, XVI[5]). Dies spiegelt die steigende Bedeutung sozialer Themen auf nationaler und globaler Ebene ebenso wider wie das ausgedehnte Engagement der katholischen Kirche in diesem Bereich. Die lehramtlichen Dokumente leisten einen wichtigen Beitrag zur globalen Bewusstseinsbildung in sozialen und politischen Belangen. Dies gilt besonders für jene Länder, vor allem in Afrika, in denen es kaum soziale Forschungsinstitutionen (oder eine wissenschaftliche Sozialethik) gibt. Hier ist die katholische Kirche eine der wenigen, ja oft die einzige unabhängige Institution, die soziale und politische Themen aufgreift und für soziale Gerechtigkeit sensibilisiert. Um ein

---

3 So tragen die Lehrbücher katholischer Sozialethik zu Recht den Titel „Christliche Sozialethik" (Furger 1991, Anzenbacher 1998, Heimbach-Steins 2004).

4 Der Originaltext der meisten Dokumente ist lateinisch. Da die deutschen Übersetzungen oft nicht sehr gelungen sind, ist es sinnvoll, im Zweifelsfall auf das Original zurückzugreifen.

5 Die Studie enthält inhaltliche Analysen und Klassifizierungen der lehramtlichen Dokumente, die zwischen 1891 und 1991 in 87 Ländern erschienen sind.

aktuelles Beispiel zu nennen: Der Erzbischof von Bulawayo in Simbabwe rief nach den (manipulierten) Wahlen mit einem Hirtenwort öffentlich zu einer friedlichen Revolution wie in der Ukraine auf, um die Diktatur von Präsident Mugabe zu beenden (Herder-Korrespondenz 2005, 268).

Im ökumenischen Dialog stellt sich die Frage nach der Verbindlichkeit lehramtlicher Stellungnahmen in besonderer Weise, da diese vielfach als Spezifikum der katholischen Kirche angesehen wird (vgl. Stierle 1996, 120). Dazu ist folgendes zu sagen: Die Aussagen der lehramtlichen Dokumente sind ein „integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen" (MM 222) und beanspruchen daher in ihren zentralen anthropologischen Grundaussagen lehramtliche Verbindlichkeit. Dies gilt für die Würde des Menschen, seine Freiheit und Verantwortlichkeit und die daraus folgenden Leitwerte der Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Solidarität. Verbindliche Verbote finden sich nur in Ausnahmefällen (so z. B. das Verbot der Zugehörigkeit zur Kommunistischen Partei in QA 120). Aus dem weitaus größten Teil der Aussagen lassen sich weder direkte Gebote noch Verbote ableiten. Dies ergibt sich aus der Materie selbst: Was *hic et nunc* zu mehr Frieden, Gerechtigkeit und Liebe beiträgt, ist weder kontext- noch praxisunabhängig normierbar. Darüber hinaus gibt es im Sozialen und Politischen eine legitime Meinungsvielfalt. So können Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen (...) In solchen Fällen hat niemand das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen" (GS 43). Diese Aussage wendet sich gegen die – in der Geschichte häufigen – Bestrebungen einzelner Gruppen, die jeweils eigene Position durch das Lehramt bestätigen zu lassen. Aufgrund der legitimen Pluralität von Urteilen im Sozialbereich vertritt die katholische Soziallehre auch kein eigenes Gesellschafts- bzw. Politikmodell als „dritten Weg" zwischen Liberalismus und Sozialismus. Sie versteht sich vielmehr als ein „Gefüge offener Sätze" (Walraff 1967), das auf Fortschreibungen und Ergänzungen hin angelegt ist (Hünermann 1993). Aus der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36) sowie der Komplexität politischer Entscheidungsprozesse folgt, dass die Suche nach sachlich und ethisch adäquaten Lösungen nicht durch lehramtliche Erklärungen ersetzt werden kann (Losinger 1989). Der Unterschied zwischen katholischer Soziallehre und den sozialen Stellungnahmen anderer Kirchen erweist sich so bei näherem Hinsehen als geringer als gemeinhin angenommen. Er besteht wesentlich im hohen binnenkirchlichen Stellenwert und der geographischen Reichweite der Sozialdokumente. Von großer ekklesiologischer und praktischer Relevanz bleibt die Frage der Zuordnung von weltkirchlicher und ortskirchlicher Sozialverkündigung (vgl. 4.6).

Die katholische Sozialethik, die sich als wissenschaftliche Disziplin aus der Moraltheologie entwickelt hat, dient der systematischen Reflexion der Praxis, aber auch der Vorbereitung lehramtlicher Stellungnahmen. Im Rahmen der

Universität kommt ihr eine Brückenfunktion zu anderen Fächern der Theologie, aber auch zur Sozialphilosophie und zu den Sozialwissenschaften hin zu. Der erste Lehrstuhl für „Christliche Sozialwissenschaften" im deutschen Sprachraum wurde 1893 in Münster errichtet. Der Wiener Lehrstuhl für „Ethik und Sozialwissenschaften" (seit 1998 „Sozialethik") wurde im Jahre 1935 gegründet. Diese und ähnliche Lehrstuhlbezeichnungen im deutschen Sprachraum zeigen, dass die Gründungsintention der interdisziplinäre Austausch mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften war, die sich als eigenständige Disziplinen seit dem 19. Jahrhundert an den Universitäten etabliert hatten. Auf diese Weise wurde und wird der Bedeutung der Humanwissenschaften und einer wissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse als Erkenntnisquelle für die Sozialethik Rechnung getragen. Eher vernachlässigt wurde bisher die Rückbindung an die systematische Theologie und die Bibelwissenschaften. Gerade hier könnte sich ein ökumenischer sozialethischer Dialog als fruchtbar erweisen.

1.3 Quellen: Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften

Die Quellen christlichen Denkens und Handelns sind die Offenbarung und ihre theologische Interpretation mithilfe der Vernunft innerhalb der Kirche. Alle Aussagen der Offenbarung, mit der sich die biblischen und systematischen, einschließlich der patristischen Fächer befassen, haben sowohl eine theologische als auch eine anthropologische, d. h. humane und soziale Dimension. Sie sind daher für eine christliche Sozialethik, die das soziale Zusammenleben reflektiert, insgesamt von Relevanz. Die Sozialphilosophie und die Sozial- und Humanwissenschaften argumentieren im Gegensatz zur Theologie ausschließlich auf der Basis der Vernunft. Idealerweise sollen die beiden Erkenntnisquellen, die Offenbarung in ihrer sozialen Dimension und philosophische Sozialethik, sich wechselseitig erschließen, ergänzen und korrigieren (Nothelle-Wildfeuer 1991).
Innerhalb der Theologie bildet die Bibel die höchste Richtschnur des Glaubens (DV 2) und damit auch das Fundament der theologischen Ethik, die sie inspirieren, motivieren und prägen soll. Die Anerkennung der Bibel als Grundlage und „Seele der ganzen Theologie" (OT 16) war eine gerade auch für den ökumenischen Dialog wesentliche Klärung, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommen wurde. Die sozialethische Rezeption der biblischen Aussagen *in concreto* stellt freilich einen komplexen hermeneutischen Vorgang dar. Nur über gedankliche Vermittlungen können die Texte, die aus einer ganz anders gearteten sozialen Umwelt stammen, für die heutige soziale Realität fruchtbar gemacht werden. Die Kenntnis des historischen Kontexts ihrer Entstehung, wie er durch die historisch-kritische Exegese erhoben wird, ist dafür ebenso wichtig wie die Reflexion des eigenen philosophisch-zeitgeschichtlichen sowie individuell-personalen Vorver-

ständnisses. Eine sozialethisch relevante Interpretation biblischer Texte für die Gegenwart kann demnach nur in einer interdisziplinären theologischen Zusammenarbeit geleistet werden, die leider im deutschen Sprachraum bisher noch in den Anfängen steckt (Heimbach-Steins 2005). Ihr Ziel sollte es sein, unter Offenlegung des je eigenen Vorverständnisses jene biblischen Grundmotive aufzuzeigen, die für die sozialethische Reflexion im christlichen Kontext allgemein und speziell auf die europäische Situation bezogen von Bedeutung sind. Wertvolle Inspirationen dafür könnten aus der kontextuellen Bibelinterpretation der Befreiungstheologie und der feministischen Exegese kommen. Die traditionell sozialphilosophisch ausgerichtete Naturrechtsethik, sowie die Diskursethik haben wohl begriffliche Differenzierungen gefördert und auf diese Weise die Argumentation im sozialen Bereich wesentlich vorangetrieben. Sie haben aber auch zu Verkürzungen geführt, indem sie das tiefere und breitere Reservoir der Theologie für die Deutung der sozialen Wirklichkeit ausgeblendet haben (vgl. dazu Kap. 7).

Die katholische Sozialethik hat ihre Wurzeln in der antiken Philosophie. Sie orientierte sich in ihrer Geschichte sowohl an Platon (427–347 v. Chr.) als auch an Aristoteles (384–322 v. Chr.), wobei seit der Scholastik das aristotelische System vorherrscht. Der Begriff Ethik leitet sich vom griechischen Wort *ethos* her, das Weideplatz, Wohnort, aber auch die dort anerkannten und praktizierten Sitten, Gebräuche und Normen bezeichnet. Ethik ist demnach jene Wissenschaft, die das *Ethos* (bzw. die Moral – vom lateinischen *mos mores* Sitten, Gebräuche) reflektiert und in einen systematischen Zusammenhang bringt. Ihr Ziel ist zur Erkenntnis des Guten und Gerechten und dadurch zur Veränderung der Praxis beizutragen.

> Der Teil der Philosophie, mit dem wir es hier zu tun haben, ist nicht wie die anderen rein theoretisch. Wir philosophieren nämlich nicht, um zu erfahren, was ethische Werthaftigkeit sei, sondern um wertvolle Menschen zu werden. Sonst wäre dieses Philosophieren ja nutzlos. (Aristoteles, Nikomachische Ethik II 2: 1103b).

Die Ethik soll so den Einzelnen befähigen, sein Tun zu bedenken und es am Anspruch des Guten und Gerechten zu messen und auszurichten. In ihrem Grundanliegen entspricht sie damit dem biblischen Aufruf zur Umkehr. Anders als diese ist sie jedoch philosophisch-selbstreflexiv motiviert, wobei ihre ursprüngliche Zielsetzung ist, das Handeln und damit die Person zu formen und im Sinne größerer Menschlichkeit zu bilden. Es geht in der Ethik demnach nicht nur und nicht einmal zuerst um die Frage: „Was soll ich tun?", sondern um die Frage: „Wer will ich sein?" In der Neuzeit verlagerte sich das Erkenntnisinteresse von der individuellen Ethik als Tugendethik (Tugend von „taugen", d. h. „als Mensch taugen") zur Sozialethik, die Gesetze und politische Institutionen auf ihre Gerechtigkeit hin beurteilt. Zu der Verantwortung *vor* den Normen tritt so die Verantwortung *für* die Normen,

d. h. für ihre humane Gestaltung (Korff 1985, 96). In der zeitgenössischen Ethik wird zwischen einer Ethik des Guten als Ethik der individuellen Lebensführung und einer Ethik des Gerechten als Sozialstrukturenethik (A. Rich) unterschieden. Eine christliche Sozialethik, die wie jede Sozialethik in der Individualethik ihre Grundlage hat, umfasst als theologisch fundierte Handlungswissenschaft notwendig beide Bereiche. Denn jede Sozialethik setzt vom Einzelnen praktizierte Haltungen bzw. Tugenden wie Solidarität, Gerechtigkeit und Liebe als Fundament einer gerechten politischen und sozialen Ordnung voraus. Jede Gesellschaft bedarf sowohl guter (und gerechter) Menschen als auch gerechter Strukturen, Gesetze und Regelwerke, die ihrerseits für ihre Erfindung und Durchsetzung auf moralische Grundhaltungen angewiesen sind. Die Bürger und Bürgerinnen müssen bereit sein, gerechtigkeitsfördernde Institutionen zu unterstützen, auch wenn sie daraus keinen Nutzen für sich selbst ziehen, damit diese langfristig Bestand haben. Die neuzeitliche Sozialphilosophie, für die die Institutionen ausschließlich das Produkt einer von individuellen Interessen geleiteten Vernunft sind, greift hier definitiv zu kurz. Die Hoffnung, dass ein aufgeklärtes Eigeninteresse ausreicht, um Gerechtigkeit zu schaffen, wird durch die Geschichte widerlegt. Der berühmte Ausspruch Kants, wonach „auch ein Volk von Teufeln" einen guten Staat errichten kann, „wenn sie nur Verstand haben" (Kant, Zum ewigen Frieden, BA 59 f) als Zuspitzung einer derartigen Position, überbewertet die Bedeutung der sozialtechnischen Möglichkeiten der praktischen Vernunft. Zudem stellt sich die Frage, wer in einer solchen Gesellschaft leben möchte.

Eine weitere Erkenntnisquelle der Sozialethik sind die Sozial- und Humanwissenschaften, die sich im 19. und 20. Jahrhundert aus der Ethik heraus entwickelt haben. Sie erstellen Hypothesen und Modelle über Teilbereiche der sozialen Wirklichkeit, um Kausalitäten im sozialen und wirtschaftlichen Leben zu erkennen und zu analysieren. Dafür bedienen sie sich sowohl deskriptiver und qualitativ-hermeneutischer als auch empirisch-quantitativer und statistischer Methoden. Die methodische Untersuchung von Gesetzmäßigkeiten im sozialen Verhalten und in den gesellschaftlichen Strukturen (Soziologie), in der Politik (Politikwissenschaften) und in der Wirtschaft (Wirtschaftswissenschaften) ist angesichts der hohen Komplexität und des raschen Wandels moderner Gesellschaften unabdingbar, da intuitive Erkenntnisse aus eigener Erfahrung diese Aufgabe nicht mehr zu leisten vermögen. Die Sozialethik ist daher für eine differenzierte Beurteilung der sozialen Realität auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse rückverwiesen. Zwischen Sozialethik und Sozialwissenschaften besteht zudem von ihrem Selbstverständnis her ein auf den ersten Blick kaum sichtbarer doppelter Nexus. Zum einen gehen beide von einer Anthropologie mit universalem Anspruch aus. Zum anderen sind auch die Sozialwissenschaften einem impliziten humanen Wertbezug verpflichtet (Korff 1987, 157 ff). So ist es das Ziel der Wirtschaftswissenschaften zu höherem Wachstum und einer besseren mate-

riellen Versorgung beizutragen. In ähnlicher Weise wollen die Soziologie und die Politikwissenschaft Entscheidungsgrundlagen für ein besseres Zusammenleben bereitstellen. Eine Wertneutralität der Sozialwissenschaften ist daher wohl hinsichtlich der Methoden, nicht jedoch der ethischen Grundintention möglich und sinnvoll. Die anthropologischen Prämissen, die jeder Sozialwissenschaft zugrunde liegen, sind von der christlichen Sozialethik ideologiekritisch zu hinterfragen. Denn eine einseitige oder verkürzte Anthropologie wirkt auf die Einzelerkenntnisse zurück. Die Frage nach dem Status der Sozialwissenschaften für die Sozialethik wirft jedoch darüber hinaus grundlegende wissenschaftstheoretische und methodische Probleme auf, die bisher noch nicht ausreichend reflektiert sind und einer weiteren Analyse durch eine christliche Sozialethik bedürften.

1.4 Gewissensbildung und soziale Reform

Moderne Gesellschaften sind in allen Bereichen auf die ständige Bereitschaft ihrer Mitglieder angewiesen, Neues zu lernen und umzudenken. Diese Forderung nach intellektueller Flexibilität in einer dynamischen Welt, in der der Mensch sich selbst und seine Umwelt plant und schafft, gilt nicht nur für den äußeren Bereich, sondern auch im Hinblick auf die moralischen Werte, die in der jeweils neuen Situation unter geänderten Bedingungen zur Geltung gebracht werden müssen. Dies ist ein wesentlicher Grund für das gegenwärtige Interesse an Ethik. Zeitgenössische Erwartungen an die Religion richten sich hingegen darauf, dass aus ihren Quellen moralische Innovationen möglich werden. So heißt es im Bericht der internationalen Expertenkommission für Global Governance:

> Die wichtigsten Änderungen, die Menschen machen können und müssen, ist die Art, wie sie die Welt sehen. Wir können unsere Arbeit, unsere Nachbarschaft, sogar die Länder und Kontinente wechseln, und doch immer die gleichen bleiben. Aber wenn wir unsere Sichtweise ändern, dann ändert sich alles (...) In der Geschichte der Religion war es immer wieder dieses Aufbrechen neuer Vorstellungen, das den Beginn neuen Lebens brachte (...) eine Wandlung, durch die die Menschen lernten, mit neuen Augen zu sehen und ihre Energien neuen Lebensformen zuzuwenden (...). (Report of the Commission on Global Governance 1995, 47).

Die Initialzündung für eine lebens- und friedensfördernde Änderung der Weltsicht wird so den Religionen – und dies heißt im europäischen Kontext vor allem dem Christentum – zugemutet. Ein derartiger Wandel von Grundeinstellungen setzt sowohl eine tiefe Verankerung im Glauben voraus, als auch die Fähigkeit und Bereitschaft zur sozialen Gewissensbildung Diese Gesinnungsreform zu fördern und so ethische Grundorientierungen an den Werten der Liebe, der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der

Schöpfung in die gegenwärtige Umbruchszeit hinein zu vermitteln, stellt eine zentrale Aufgabe binnenkirchlicher Bewusstseinsbildung dar. „Persönliche Erneuerung und die Veränderung der Strukturen" gehören dabei zusammen „wie zwei Seiten derselben Medaille" (EÖV 1989, 71). Denn die moralischen Einstellungen prägen die sozialen Verhältnisse, und diese wirken ihrerseits auf das Denken und Handeln zurück. In diesem Sinne hat der Sozialphilosoph M. Walzer die Gesellschaft einmal anschaulich mit einer Statue verglichen, die der Einzelne bereits vorfindet, an deren Formung er aber zugleich aktiv nach seinen eigenen Vorstellungen, Einsichten und Idealen mitwirkt (Walzer 1996, 35). Die Reformen im sozialen Bereich (Zuständereform) setzen die verantwortliche Bereitschaft zu dieser Mitwirkung ebenso voraus wie eine immer wieder im christlichen Geist zu erneuernde Weltsicht und die detaillierte Kenntnis der gesellschaftlichen und politischen Bedingungen.

2. Kairos und Kontext gegenwärtiger christlicher Sozialethik

„Wartet nicht auf die Zeit, denn die Zeit wartet nicht auf euch."
(Hl. Katharina von Siena)

2.1 Die *Zeichen der Zeit*: theologische Verortung von Praxis

Der Begriff der *Zeichen der Zeit* ist charakteristisch für die Glaubens- und Weltsicht in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dass er darüber hinaus in die Alltagssprache Eingang gefunden hat, zeigt ein weit verbreitetes Bedürfnis nach Standortbestimmungen in der heutigen Welt. Die soziologische Analyse der Zeittrends bildet die Grundlage für eine ethische Bewertung, die gesellschaftliche Gegebenheiten auf ihre Bedeutung für das menschliche Leben und Zusammenleben hin befragt. Theologisch steht diese Zeitdeutung unter dem Anspruch, Gottes Absicht mit der Welt zu erfassen, um das eigene christliche Handeln am so erkannten *Kairos* auszurichten. Den *Zeichen der Zeit* eignet so eine soziologisch-deskriptive, eine ethische aber auch eine theologische Dimension.

Theologisch gründen sie darin, dass Gott sich in die Geschichte hinein geoffenbart hat und weiterhin offenbart (Chenu 1965). Das Wirken Gottes in der Vergangenheit – von Abraham bis Jesus Christus – bildet die Grundlage für den Glauben an sein Wirken in dieser Zeit, für das die Kirche Interpret und Zeuge zugleich ist. „Denn Gott wirkt gerade in dem, was irdisch und ge-

schichtlich ist, sodass die Transzendenz sich im Sichtbaren ausdrückt (...) Die Kirche ist Zeichen und Mittel des Eingreifens Gottes in unsere Welt und Geschichte." (Congar 1982, 159). Mit dem Schlüsselkonzept der *Zeichen der Zeit* wird so die Zeitdimension biblischen Glaubens (wieder) entdeckt und den Ereignissen der Gegenwart theologische Relevanz zugesprochen. Denn – so das Österreichische Sozialwort: „Wie jede Zeit ist auch unsere Zeit Gottes Zeit." (ÖSW 2003, 1). Der ursprünglich eschatologische Hintergrund des Begriffs der *Zeichen der Zeit* (Lk 12, 54 f) ist nicht zufällig. Er zeigt vielmehr, dass jede Zeit ausgespannt ist zwischen der Menschwerdung (Inkarnation) Gottes in Jesus Christus und dessen verheißener Wiederkunft (Parusie) am Ende der Zeit.

Von diesem Ende und der verheißenen Erlösung her richtet sich der Blick auf die Welt als „Schauplatz der Geschichte der Menschheit mit ihren Anstrengungen, Siegen und Niederlagen" (GS 2). Da diese immer auch eine ethische Dimension haben, stellt sich zugleich die Frage nach jenen Entwicklungen, die im humanen Sinn zukunftsträchtig sind. In dieser Bedeutung wird der Begriff der *Zeichen der Zeit* erstmals durch die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) eingeführt. Die Christen sollen demnach jene Werte in der Gesellschaft erkennen und anerkennen, in denen die humanen Ziele der Epoche ihren Ausdruck finden. Dies zeigt ein zentraler Abschnitt in *Gaudium et spes:*

> Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, den Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin die wahren Zeichen der Gegenwart oder die Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher das Denken auf wirklich humane Lösungen hin (...). Von daher wird klarer in Erscheinung treten, daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, sodaß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist. (GS 11)

Der Geist Gottes führt die Kirche. Er „erfüllt aber auch den Erdkreis" und wirkt so in den „Ereignissen, den Bedürfnissen und Wünschen" der jeweiligen Zeit. Diese sind danach zu beurteilen, ob sie der Absicht Gottes und d. h. zugleich der „integralen Berufung des Menschen" entsprechen. In den Unterscheidungsprozessen, die dafür notwendig sind, wirkt der Heilige Geist durch die allen Menschen gemeinsame Vernunft, indem er sie auf „wirklich humane Lösungen" hin orientiert. Die christologische Aussage, wonach Christus „Schlüssel, Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte" (GS 10) ist, wird in diesem Text pneumatologisch vertieft und zu einer trinitarisch fundierten Sozialethik hin ausgeweitet. Diese trifft sich in ihrer Intention mit einer universalen Ethik, geht aber nicht in ihr auf. Denn der Geist Gottes, der alles Gute innerhalb und außerhalb der Kirche fördert, wirkt in der Geschichte darauf hin, dass sowohl Christen als auch Nichtchristen humane, d. h. e-

thisch verantwortbare Problemlösungen finden und verantwortlich umsetzen. Sie stehen darin „in gegenseitigem Dienst" und sollen „aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten" (GS 92).

Die gemeinsame Suche nach guten, gerechten und zeitadäquaten Lösungen und universellen ethischen Zielen und Kriterien bildet zudem die Grundlage für den Dialog und die Kooperation von Kirche und Welt, d. h. den säkularen gesellschaftlichen Akteuren. Die religiöse Sendung der Kirche ist so untrennbar mit ihrer humanen und ethischen verbunden. Die Schlüsselfragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sind: In welchen Trends innerhalb und außerhalb der Kirche zeigt sich ein humanes Zukunftspotenzial? Wie sind die Zeitentwicklungen aus dem Evangelium heraus zu deuten (GS 4)? Fördern oder behindern sie die menschliche Entwicklung? Haben sie menschliche oder unmenschliche Konsequenzen? Die Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen setzt ein tiefes Interesse an den sozialen Lebensbedingungen voraus. Sie fordert die theologisch-ethische Reflexion immer wieder neu zu einer Unterscheidung im Sinne der paulinischen Ermahnung heraus: „Prüft alles, und behaltet das Gute" (1 Thess 5, 21). Diese Prüfung verlangt heute zugleich eine empirisch fundierte soziologische Gesellschaftsanalyse, frei von vorgefassten Urteilen und Meinungen, die die soziale Wirklichkeit in ihrer Komplexität wahrnimmt.

Die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum haben sich vor allem an der unterschiedlichen Deutung der *Zeichen der Zeit* entzündet. War das Konzil – so die Frage – in seiner Bewertung der modernen Welt zu optimistisch? Wie konnte es sein, dass die Konzilsväter die Kehrseiten des gesellschaftlichen Fortschritts und die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts nicht thematisierten? Um diese Fragen zu beantworten, ist an eine Grundintention des Konzils zu erinnern: Diese bestand in der Überwindung einer undifferenziert negativen und teilweise ideologisierten Sicht der modernen Welt, wie sie in der katholischen Kirche vor dem Konzil vielfach vorherrschend war. Dieser wurde aus theologischen Gründen eine Absage erteilt. Demgegenüber hält *Gaudium et spes* fest, dass die humanen Entwicklungen und Potenziale der Gegenwart, eben weil sie geistgewirkt sind, als gemeinsame ethische Basis für Christen und Nichtchristen und als Voraussetzung für die Inkulturation des Evangeliums in der modernen Welt anzuerkennen sind. Erst wenn dies verantwortlich geleistet ist, wird eine glaubwürdige Verurteilung der negativen Zeitströmungen möglich. Eine derartige prophetische Zeitkritik um des Menschen und seiner Würde willen hat einen grundlegend anderen Charakter als eine Kritik, die auf einer Ablehnung der modernen Welt *in toto* fußt. Es gilt daher, vorrangig die Zeitzeichen zu sehen, in denen die „Logik der Gnade" wirksam ist, um dann „mit Mut den besorgniserregenden Zeichen" entgegentreten zu können (Häring 1999, 22).

Die Frage, wieso die Zeitanalyse von *Gaudium et spes* (GS 4–11) zwar die Ambivalenzen der Moderne benennt, nicht jedoch ihre katastrophalen Seiten, ist freilich damit noch nicht zur Gänze beantwortet: Totalitarismus, die Vernichtung von Millionen Menschen in KZ's und Gulags aufgrund ihrer Rasse, religiösen Überzeugung, Nationalität oder Klassenzugehörigkeit finden ebenso wenig Erwähnung wie die Opfer des Kolonialismus und Imperialismus. Das, was Adorno und Horkheimer in einem Versuch, das Ungeheuerliche zu fassen, als die „Dialektik der Aufklärung" bezeichneten, bleibt verblüffenderweise ausgeklammert.

Werden die humanen und sozialen Werte in den säkularen Institutionen und gesellschaftlichen Entwicklungen anerkannt, so stellt dies eine Herausforderung für die Christen, ihre Lebenspraxis aber auch die kirchlichen Institutionen dar, die kritisch daraufhin zu befragen sind, ob sie den humanen Standards der säkularen Kultur entsprechen oder hinter sie zurückfallen (GS 44). Denn die prinzipielle Wahrheit einer aus der Offenbarung geschöpften Ethik bedeutet nicht notwendig, dass die einzelnen Normen und noch weniger die Praxis der Glieder der Kirche oder ihrer Institutionen diese Wahrheit widerspiegeln und realisieren. Dies aber bildet die Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung, denn - wie das Österreichische Sozialwort feststellt - „Die Botschaft der Kirchen ist dann glaubwürdig, wenn sie durch das eigene Engagement gedeckt ist." (ÖSW 2003, 13).

2.2 *Zeichen der Zeit* im Überblick: ein Zeitporträt

Der folgende Abschnitt soll einen Überblick über wichtige Charakteristika westlicher Gesellschaften geben. Ein derartiger Blick aus der „Vogelperspektive", der eine Standortbestimmung in der Gegenwart versucht, stellt freilich ein Wagnis dar und bleibt notwendig fragmentarisch. Gerade dadurch kann er jedoch zum Weiterdenken anregen.

2.2.1 Die materiellen Grundlagen: Technik und Ökonomie

Das äußere Erscheinungsbild der westlichen Kultur ist durch die Technik bestimmt. Technische Konstruktionen beherrschen das Bild der Städte, sie überziehen die Landschaften mit einem Netz von Stromleitungen und Straßen, mit Kanälen und Kabeln und ermöglichen eine nie zuvor gekannte Mobilität. Die technische Revolution der achtziger Jahre hat zudem zur globalen Vernetzung durch Hochleistungscomputer und Internet geführt und so die technischen Voraussetzungen für die Globalisierungsprozesse geschaffen. Die Medizin, die Landwirtschaft und die Industrie, einschließlich der Rüstungsindustrie, aber auch die Wissenschaft und Freizeitkultur werden durch die Technik laufend revolutioniert. Sie bestimmt so die materiellen Lebens-

bedingungen der Menschen von heute, aber auch ihr Verhältnis zu Raum und Zeit und hat darüber hinaus entscheidenden Einfluss auf ihre Mentalität.
Die technische Entwicklung ist durch eine inhärente Dynamik charakterisiert, die aus dem kumulativen Charakter des technischen Wissens und seinem exponentiellen Wachstum resultiert. Ihre Grundlage bilden die Naturwissenschaften, für die die Natur eine ausgedehnte Materie darstellt, die auf empirisch fassbare Gesetzmäßigkeiten hin untersucht werden kann. Die in sich zweckfreie Erkenntnis der Naturgesetze verbindet sich dabei mit dem Ziel ihrer rationalen Kontrolle und technischen Nutzung. Dieses Naturverständnis, das die neuzeitliche Weltsicht bestimmt (Weber 1988), geht von einer Dichotomie von Mensch und Natur aus (*res cogitans* versus *res extensa*). Der Mensch versteht sich als Gegenüber zur und nicht als Teil der Natur, der er von seiner leiblichen Verfassung her eigentlich ist. Der Wert der Natur wird zuerst und vor allem nach ihrem Nutzen für den Menschen berechnet. In diesem Sinne beziehen die Naturwissenschaften ebenso wie die Technik ihre gesellschaftliche Legitimation daraus, dass sie zur Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen beitragen (Korff 1999, 109). Der naturwissenschaftliche und technische Fortschritt ermöglichte bisher eine in der Geschichte einmalige Steigerung der Lebenschancen für einen Teil der Menschheit. Die durchschnittliche Lebenserwartung als Indikator für den quantitativen Lebensstandard (Nahrung, Wohnung, Gesundheit) ist in den industriellen Gesellschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von ungefähr 35 Jahren auf circa 78 Jahre, also auf mehr als das Doppelte, gestiegen. Auch weltweit ist ein Anstieg zu verzeichnen, obwohl zugleich aufgrund neuer Epidemien die durchschnittliche Lebenserwartung in manchen Regionen (Afrika südlich der Sahara, Osteuropa) sinkt.
Diese positiven Auswirkungen der Technik auf die Lebensbedingungen werden jedoch durch ihre teils massiv negativen und unkontrollierbaren Folgewirkungen eingeschränkt. Dies gilt zuerst für die natürlichen Lebensgrundlagen, die durch technische Erfindungen geschädigt werden. Das Simulationsmodell des Berichts des Club of Rome „Die Grenzen des Wachstums" (1972) zeigte erstmals, dass eine Weiterführung des Wachstums im gegenwärtigen Ausmaß aufgrund der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen und der Rückkoppelungseffekte innerhalb von hundert Jahren zum Zusammenbruch des Weltsystems und zu einem rapiden Bevölkerungsrückgang führen würde. Auch wenn einige dieser Prognosen sich in der Folge als nicht haltbar erwiesen, wurde damit eine öffentliche Debatte über die Folgen der Umwelt- und Klimaschäden (Waldsterben, Treibhauseffekt, Ozonloch, Meeresverschmutzung u. ä.) sowie die unkalkulierbaren Risken neuer Techniken (Chemie, Atomkraft, biotechnisch veränderte Nahrungsmittel) initiiert. Der Bericht „Global 2000" (1980), dem ein weiter ausdifferenziertes Modell zugrunde liegt, bestätigte, dass die beschleunigte Industrialisierung, das Anwachsen der Weltbevölkerung und die Ausbeutung nicht regenerierbarer Rohstoffreserven (wie Erdöl, Aluminium, Chrom, Blei, Nickel, Zinn) längerfristig zu schweren

Beeinträchtigungen des Lebensraums führen werden. Die weltweite Ausbreitung der modernen Konsumkultur beschleunigt diesen Prozess.
Die Nebeneffekte einer beachtlichen Zahl technischer Erfindungen für die Umwelt stellen so eine Bedrohung für das Leben selbst, aber vor allem für ein menschenwürdiges Leben aller in der Gegenwart und in der Zukunft dar. Negative soziale Folgewirkungen entstehen zum einen, weil die Wohlstandsgewinne aus dem technisch-ökonomischen Fortschritt ungleich verteilt werden, zum anderen weil die Zerstörung der natürlichen Umwelt vor allem zu Lasten der ärmeren und ärmsten Schichten der Bevölkerung geht, die sich den Umweltbelastungen am schwersten entziehen können. So blieben – um ein Beispiel zu nennen – die Armen, Alten und sozial Schwachen nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl 1986 in den verseuchten Gebieten.

Ungleiche Verteilungseffekte ergeben sich auch daraus, dass die Forschungsausgaben vor allem in den entwickelten Ländern getätigt werden. Die Forschung orientiert sich daher an den dort herrschenden Problemen, nicht aber an jenen, die den größten Teil der Weltbevölkerung betreffen. Dies gilt vor allem im medizinischen Bereich, sowie im Bereich der gentechnischen Forschung. Die zutiefst emotional geführten Debatten über Bioethik und Gentechnologie zeigen die Folgen der Technik für das menschliche Selbstverständnis, insofern er selbst zur disponiblen und beherrschbaren Materie wird. Sie sollten jedoch ebenso unter sozialem Aspekt bedacht werden: Wie weit ist diese Form von Forschung angesichts der globalen Probleme von Elend und Armut moralisch vertretbar?

Angesichts der Umweltproblematik braucht es ein radikales Umdenken in allen Lebensbereichen und eine neue Sicht der Menschenwürde. In der bisherigen Menschheitsgeschichte war es immer der Mensch, der durch die Natur bedroht wurde. Dieses Verhältnis hat sich nun umgekehrt: Heute bedroht der Mensch die Umwelt und damit seine eigenen Lebensgrundlagen, ja die Zukunft des Lebens auf der Erde. „Plötzlich steht das schlechthin Gegebene, als selbstverständlich Hingenommene, niemals fürs Handeln Bedachte: dass es Menschen gibt, dass es Leben gibt, dass es eine Welt hierfür gibt, im Wetterlichte der Bedrohung durch menschliches Tun" (Jonas 1984, 249). Dies verlangt – so Jonas – einen freiwilligen Verzicht auf jene technischen Verfahren, deren Risiken unter konservativer Folgeneinschätzung (*worst case scenarios*) so hoch liegen, dass sie den zu erwartenden Nutzen nicht rechtfertigen. Eine derartige Selbstbeschränkung in der Erforschung und Anwendung technischer Verfahren widerspricht freilich zutiefst dem neuzeitlichen Fortschrittsdenken. Sie fordert die Anerkennung von ethischen Regeln hinsichtlich des technisch und naturwissenschaftlich Erlaubten. Doch wo liegen jeweils die Grenzen dafür? Wer entscheidet, auf welche technischen Forschungen aus Gründen des gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinwohls oder der Würde des Menschen zu verzichten ist? Um in diesen und ähnlichen Fragen zu einem Konsens zu gelangen, bedarf es globaler Regelungen, wie sie seit der

Konferenz über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro und der dort verabschiedeten „Agenda 21" völkerrechtlich verbindlich vorliegen, aber keineswegs befriedigend in die Praxis umgesetzt wurden. Ein tief greifender Wandel setzt aber zuerst und vor allem auch ein anderes Selbstverständnis voraus, durch das der Mensch sich wiederum als Teil der Natur begreift und sie in ihrem Eigenwert achtet. Angesichts der Größe dieses erforderlichen Umdenkens stellt H. Jonas die bange Frage, ob ein derartiger Bewusstseinswandel ohne Schöpfungsethik und ohne Hinwendung zum Heiligen überhaupt möglich ist (Jonas 1984, 57).

Technik und Wirtschaft sind engstens miteinander verflochten. Die technischen Fortschritte treiben die Wirtschaft an, die ihrerseits die Entwicklung technischer Produkte fördert, sie vermarktet und so zum Promotor einer sich ständig weiterentwickelnden wissenschaftlich-technischen Kultur wird. Die moderne Wirtschaft hat – ebenso wie die Technik – (im Gegensatz zu vormodernen Wirtschaftsformen) kumulativen Charakter: Sie zielt auf fortlaufendes Wachstum, dessen Triebkraft neben der Technik die Arbeitsteilung im Wirtschaftsprozess ist. Ihre anthropologische Grundannahme besteht darin, dass Menschen von Natur aus trachten, ihre materielle Lebenssituation zu verbessern. Dieses Eigeninteresse des Einzelnen stimuliert seinen wirtschaftlichen Unternehmergeist und wird so zum Movens für die wirtschaftliche Entwicklung. Die Konkurrenz zwischen den Erzeugern am Markt ermöglicht eine optimale Güterallokation und niedrige Preise für die Konsumenten. Eine von staatlichen Interventionen befreite Marktwirtschaft führt so zu allgemeinen Wohlstandsgewinnen, d. h. zum „Wohlstand der Nationen", so der Titel des Hauptwerks des Begründers der modernen Nationalökonomie, Adam Smith (1723–1790).
Die liberale Wirtschaftstheorie macht jedoch methodische Voraussetzungen, die im Modell selbst unzureichend reflektiert werden. So kritisierte bereits Max Weber die Annahme als simplistisch, dass der Eigennutz der Individuen eine hinreichende Grundlage für das Entstehen der modernen Wirtschaft darstellt. In seiner Protestantismusthese versuchte er zu zeigen, dass eine religiös motivierte rationalisierte Lebensführung dafür historisch ebenso notwendig war wie politische und gesellschaftliche Institutionen (Weber 1988). Dies bedeutet zugleich, dass die moderne Wirtschaft für ihr Funktionieren auf moralische Haltungen, institutionelle Rahmenbedingungen und – darüber hinaus – natürliche Ressourcen angewiesen ist, die sie selbst nicht hervorbringen kann. Die Annahme, dass der Markt aus sich selbst soziale Gerechtigkeit schaffe, trifft so nicht zu. Die Geschichte zeigt vielmehr, dass der technisch-ökonomische Fortschritt ohne soziale Umverteilung zu einer Vertiefung der Einkommens- und Vermögensunterschiede führt und damit politisch, vor allem aber auch menschlich negative Folgen hat.

Die Globalisierungsprozesse der letzten zwanzig Jahre haben die intensive Wechselwirkung von Technik und Wirtschaft noch verstärkt. Durch die Er-

findung von Hochleistungscomputern und Internet, die den Nachrichtentransfer in Echtzeit ermöglichen, sind globale Märkte vor allem im Finanzbereich, aber auch für Waren- und Dienstleistungen entstanden. Die Idee des freien Marktes als Mechanismus allgemeiner Wohlstandsförderung führte zudem zu weit reichenden Deregulierungen. Ulrich Beck hat diesen durch die Politik vorangetriebenen Prozess als „Globalismus" (Beck 1997, 26 f) bezeichnet, und ihn so von der technisch-ökonomischen Globalisierung unterschieden. Beides schränkt die wirtschaftspolitischen Spielräume vor allem kleinerer Staaten ein. Dies führt – abgesehen von wenigen positiven Beispielen – zu einer wachsenden Kluft in den Einkommen und Vermögen sowohl zwischen Ländern als auch innerhalb einzelner Länder und fördert Kapitalkonzentrationsprozesse sowie die Entstehung von wettbewerbsfeindlichen Oligopolen (Stiglitz 2002, 2003; Gray 2002). Die politische Radikalisierung ist vor allem, wenn auch nicht nur, eine Folge dieser extremen Wohlstandsunterschiede. Dies umso mehr, als den Armen über Film und Fernsehen eine Welt des Überflusses vor Augen geführt wird, ohne ihnen die Hoffnung zu geben, je daran teilzuhaben. Die ökonomische und technische Globalisierung führt so zu einer zutiefst paradoxen und politisch explosiven Situation (I. Gabriel 2004a). Diese könnte nur durch einen weltweiten globalen Sozialausgleich effektiv entschärft werden, der die ökonomische Globalisierung durch eine globale soziale Rahmenordnung sozialverträglich macht. Der Vorschlag der Experten-Gruppe von Lissabon (Gruppe von Lissabon 1995), vier globale Sozialverträge abzuschließen, ist weiterhin aktuell. Nur so könnten die Globalisierungsprozesse politisch, kulturell und ökologisch gesteuert werden. Gegenwärtig orientieren sich die Bemühungen um eine *global governance* an den in der Generalversammlung der Vereinten Nationen im Herbst 2000 verabschiedeten Millenniumszielen, die eine Halbierung der Armut bis 2015 vorsehen (UNDP 2003).

Doch die technische und ökonomische Kultur der Gegenwart stellt darüber hinaus vor eine fundamentale Sinnfrage: Angesichts der Begrenztheit der natürlichen Ressourcen (vor allem der Energieressourcen) ist eine Globalisierung des westlichen Wirtschafts- und Wohlstandsmodells ebenso wenig möglich, wie seine unbegrenzte Weiterführung in der Zukunft. Die berechtigten Erwartungen eines Großteils der Weltbevölkerung auf eine substanzielle Verbesserung ihres Lebensstandards müssen so notwendig enttäuscht werden, es sei denn, es gelingt, an die Stelle eines quantitativen, konsumgüterorientierten ein qualitatives Wachstum zu setzen. Doch dafür gibt es bisher weder theoretische Konzepte, noch werden aus Mangel an Mut und politischem Willen die bereits bestehenden Möglichkeiten zur Verbesserung der Umwelt ausreichend genützt.
Die Tragik liegt darin, dass die Wohlstandssteigerungen auf Kosten der Natur und der Mitmenschen letztlich auch für die Begünstigten selbst nicht lebensfördernd sind: So schrieb der englische Philosoph J. St. Mill bereits 1848:

> Ich weiß nicht, warum es ein Grund zum Feiern sein soll, wenn ein Mensch, der sowieso schon reicher ist, als irgend jemand sein muß, die Möglichkeit erhält, den Konsum von Dingen zu verdoppeln, die ihm wenig oder gar kein Vergnügen bereiten, abgesehen davon, daß sie seinen Reichtum repräsentieren. (zit. nach Van Dieren 1995, 42).

Eine an den Menschen und ihren Bedürfnissen orientierte Neuausrichtung des technisch-ökonomischen Fortschritts und eine solidarische Verteilung der Wohlstandsgewinne bilden demnach nicht nur eine elementare Forderung der Gerechtigkeit, sondern tangieren auch die Frage nach dem Sinn und den Zielen des menschlichen Lebens überhaupt. Carl Amery machte in seinem Bestseller „Das Ende der Vorsehung" (1972) den jüdisch-christlichen Herrschaftsauftrag (Gen 1, 27) für die Umweltzerstörung verantwortlich. Dieser Vorwurf trifft so nicht zu. Doch es sollte eine wesentliche Aufgabe der Christen und Christinnen sein, sich durch ihren Lebensstil und zivilgesellschaftlichen Einsatz für eine den Kriterien der Nachhaltigkeit entsprechende Umgestaltung der technisch-ökonomischen Strukturen zu engagieren.

2.2.2 Die institutionellen Grundlagen: Menschenrechte – Demokratie – Zivilgesellschaft

Die Wende des Jahres 1989 bildete den Auftakt für eine politische Neuordnung Europas nach den „Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit" (Vertrag von Amsterdam 1997, Art. 6.1). Die Schaffung einer politischen Ordnung, die allen Menschen ein Leben in Frieden und Freiheit ermöglicht, gehört zu den zentralen Idealen der Moderne, die die soziale Ordnung nicht als kosmisch oder religiös vorgegeben, sondern als Erfindung und Konstrukt der menschlichen Vernunft versteht, das der Kritik und Verbesserung zugänglich ist. Die Gesetze und institutionellen Ordnungen werden dabei zum primären Ort der Verwirklichung von Gerechtigkeit. Ihre Basis bilden die Menschenrechte, die jedem Menschen von Natur aus zukommen, dem Staat vorgegeben sind und die moderne Staatsordnung legitimieren. Sie haben ihre geistesgeschichtlichen Wurzeln im Christentum, seiner Verkündigung der gleichen Würde aller Menschen und der Verpflichtung zur Hilfe für die Notleidenden und Schwächeren. Die Aufklärung übernahm diese humanen Grundanliegen in säkularisierter Form, institutionalisierte und verrechtlichte sie. Die Menschenrechte, vor allem das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit und die demokratischen Partizipationsrechte wurden in den europäischen Staaten im 18. und 19. Jahrhundert politisch-revolutionär gegen die absolutistische Herrschaftsordnung, aber auch gegen die Großkirchen durchgesetzt. Sie bilden seither als Grundrechte die Basis der nationalen Verfassungen. Die Erfahrungen mit den Totalitarismen und den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts führten zu ihrer Internationalisierung durch die „Allge-

meine Erklärung der Menschenrechte" (1948), die in ihrer Präambel die „Freiheit von Furcht und Not" zum wegweisenden Ideal erhebt. Die beiden völkerrechtlichen Pakte „für bürgerliche und politische Rechte" und „für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte" (1966/1976) machten die Menschenrechte zur Grundlage der internationalen politischen Ordnung. Ihre Einforderung für die sowjetische Einflusszone in den Verträgen von Helsinki 1975 bildete den ersten und rückblickend maßgeblichen Schritt zur Überwindung der totalitären Regime, da sich die Dissidenten in ihrem Widerstand gegen den Kommunismus auf die Menschenrechte berufen konnten. Der Schutz des Einzelnen vor Übergriffen des Staates, aber auch seine Förderung durch soziale Rechte bilden auch die Grundlage der gegenwärtigen europäischen Friedensordnung. Die Menschenrechte stellen so national und international das einigende Band dar, das verschiedene weltanschauliche Gruppen im Kampf gegen Unrecht und staatlichen Terror verbindet. Sie sind heute das wichtigste Instrument für eine globale politische Kultur. Angesichts der Infragestellung ihrer Universalität schrieb die Menschenrechtskonferenz von Wien (1993) ihre „Unteilbarkeit, Interdependenz und universale Geltung" fest.

In den Menschenrechtsdebatten führen die sozialen Menschenrechte, wiewohl Teil aller Menschenrechtserklärungen, gegenüber den Freiheitsrechten bisher ein „Mauerblümchendasein" (B. Simma). Diese Ungleichgewichtung widerspricht dem internationalen Rechtsbestand, der politischen Vernunft, vor allem aber der Menschlichkeit. Die Verwirklichung von Freiheit *und* Gerechtigkeit stellt in liberalen Ordnungen – so der liberale Soziologe R. Dahrendorf – immer eine „Quadratur des Kreises" dar (Dahrendorf 1992, 8), da solidarische Sozialrechte notwendig individuelle Freiheiten (besonders Eigentumsrechte) beschränken. Eine auf den Freiheitsrechten basierende politische Ordnung kann jedoch – wie die Geschichte zeigt – nur gesichert werden, wenn die materiellen Grundbedürfnisse (Wohnung, Nahrung und menschenwürdige Arbeitsbedingungen) eines Großteils der Bevölkerung ausreichend erfüllt sind. Die Errichtung stabiler Demokratien in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dadurch möglich, dass die sozialen Rechte in der sozialen Marktwirtschaft einen festen Platz hatten. Diese nationalen Sozialordnungen werden heute im Zuge der Europäisierung und Globalisierung schrittweise ausgehöhlt.

Dies stellt längerfristig auch eine Gefahr für die Demokratie dar, die auf soziale Chancengleichheit und einen grundsätzlichen Konsens hinsichtlich des Gerechten angewiesen ist. Da sie überdies durch die Globalisierung und die damit verbundene Einschränkung nationaler politischer Handlungsspielräume unter Druck gerät, stellt sich die Frage nach der Zukunft der Demokratie heute in doppelter Weise. Die Diskussion um neue Formen der Demokratie auf der europäischen Ebene zeigt überdies die Schwierigkeiten, die mit der Schaffung von Großdemokratien verbunden sind, die sich nicht auf eine gewachsene politische Öffentlichkeit und bestehende Parteien stützen können

(I. Gabriel 2002). Bei ihren Bürgern setzt die Demokratie nicht nur die Bereitschaft zur aktiven Partizipation in Parteien, Interessenvertretungen und zivilgesellschaftlichen Institutionen voraus, sondern auch eine demokratische Kultur und ihr entsprechende Haltungen (Reese-Schäfer 1997, 309–361). Dazu gehört die Bereitschaft, sich an Gesetze zu halten, sich politisch zu engagieren und - – wenn nötig – auch politischen Widerstand gegen Unrecht zu leisten; die Toleranz gegenüber anderen Meinungen und die Fähigkeit zum konstruktiven Diskurs über Sachfragen und zur kooperativen Zusammenarbeit. Für diese hohen moralischen Voraussetzungen ist die Demokratie auf die Erziehung in Familien, Schulen und anderen Institutionen angewiesen, die so ihre Wertbasis sichern. Anomie und Beliebigkeit gefährden den demokratischen Willensbildungsprozess (Dahrendorf 1992, 76 ff), da sie ihm die moralische Grundlage entziehen. Dies gilt vor allem auch für postkommunistische Länder, in denen die individuelle Moral und die Bereitschaft zum politischen Engagement unter dem Kommunismus vielfach systematisch zerstört wurden. Menschenrechte und Demokratie als fundamentale Errungenschaften der modernen politischen Kultur stehen so vor einer Vielzahl von Herausforderungen: Dies gilt für die gleichwertige Anerkennung und Umsetzung der sozialen Rechte, die Wahrung und Effektivität der demokratischen Partizipationsrechte unter den Bedingungen der Europäisierung und Globalisierung sowie die Pflege jener individuellen Werthaltungen, die eine funktionierende Demokratie bei ihren Bürgern voraussetzt.

Für die katholische Soziallehre und Sozialethik bilden Menschenrechte und Demokratie seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zentrale *Topoi* der sozialen Verkündigung und sozialethischen Reflexion (Hilpert 2001, Heimbach-Steins 2001, Hoppe 2002). Ihre binnenkirchliche Rezeption gründet in der theologischen Einsicht, dass durch sie die Menschenwürde unter den Bedingungen der Moderne am besten gesichert werden kann (GS 9). Auf dieser Basis gilt es, die genannten Herausforderungen aufzugreifen. Dies gilt zum Ersten für eine Erziehung, die das Wissen um Wert und Würde jedes Menschen, insbesondere der Schwächeren, aber auch der Gegner und Feinde thematisiert. Die Schärfung dieses Bewusstseins, die Stärkung der Bereitschaft zum Einsatz für die Rechte der anderen, und die Erziehung zu Wachsamkeit und Widerstand gegen Unrecht können daher ein wichtiger christlicher Beitrag zu einer dauerhaften Menschenrechts- und Demokratiekultur sein. Der christliche Widerstand in den ehemals kommunistischen Ländern, der sich auf die Menschenrechte stützte, ist dafür ein inspirierendes Beispiel. Ein weiterer Schwerpunkt sollte der Einsatz für die sozialen Menschenrechte sein. Denn die Menschenwürde wird durch einen Mangel an sozialen Rechten ebenso verletzt wie durch die Einschränkung der Freiheitsrechte. Wenn Menschen keine ausreichende materielle Lebensgrundlage haben, dann beschränkt dies ihre Lebensmöglichkeiten ebenso wie ein Mangel an politischen Freiheiten. Arbeitslosigkeit, Armut trotz Arbeit (*working poor*) und – damit verbunden – soziale Ausgrenzung sind nicht nur in sich inhuman, son-

dern sie zerstören auch das Selbstwertgefühl der Betroffenen, das die wichtigste Ressource demokratischer Ordnungen darstellt (Rawls 1971, 532 ff), und gefährden so den sozialen Frieden. Ein entschiedener Einspruch der Kirchen ist auch vonnöten, wo die Glaubwürdigkeit der Menschenrechte durch ihre selektive Durchsetzung ausgehöhlt wird. Ihr Missbrauch als politisches Druckmittel und ihre Einforderung je nach politischer Opportunität diskreditiert die Menschenrechtsidee und fördert ein allgemeines öffentliches Unbehagen angesichts der Diskrepanz zwischen Menschenrechtsrhetorik und Realität (I. Gabriel 2006).

Obschon die Kirchen durch ihre soziale Verkündigung wesentlich zur Realisierung der Menschenrechte beitragen und ihre Bedeutung für eine christliche Sozialethik unbestritten ist, verwahrt sich U. Körtner zu Recht gegen ihre theologische Überhöhung.[5] Die Grenzen des Menschenrechtskonzepts zu erkennen und einzumahnen, ist ein Gebot theologischer Redlichkeit. Denn eine vollständige Verwirklichung der Rechte jedes und aller Menschen ist nicht möglich in einer Welt, die „unter der Sünde" steht (Röm 3, 9). Die Menschenrechte weisen so über sich hinaus und enthalten die Hoffnung auf eine vollendete Form menschlicher Gesellschaft, die innerweltlich utopisch ist und nach ihrer Einlösung im *Eschaton* verlangt. Erst dort wird gelten, was in der Apokalypse verheißen ist: „Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen ..." (Offb 21, 4).

Dies darf Christen freilich nicht zur Untätigkeit verführen. Ihre aktive Teilnahme an jenen zivilgesellschaftlichen Institutionen, die sich heute mit hoher Professionalität national und international für humanitäre Anliegen einsetzen, ist gerade aus dem Glauben gefordert. Diese Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und ihr zunehmender politischer Einfluss werden allgemein als Hoffnungszeichen in einer sich globalisierenden Welt gesehen. Dies gilt für Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, ebenso wie für humanitäre (Ärzte ohne Grenzen, Frauen ohne Grenzen u. a.) und ökologische Lobbyingorganisationen (Greenpeace, World Life Fund etc.). Als Netzwerke von freiwilligen Vereinigungen, die sich vielfach aus Spenden finanzieren, sind sie vitaler Ausdruck eines säkularen Humanismus und nehmen ähnliche soziale Aufgaben wie die Kirchen aus säkular-humanistischer Motivation heraus wahr. Dies gilt für ihre Anwaltfunktion gegenüber dem Staat, für die Sensibilisierung der Öffentlichkeit für soziale und ökologische Anliegen, für die Bewusstseinsbildung sowie die Stärkung des sozialen Zusammenhalts und der Solidarität. Die Mitarbeit in und Kooperation mit diesen Basisorganisationen könnte für die Kirchen einen wichtigen Zugang zur gegenwärtigen Gesellschaft darstellen. Ein interessantes Beispiel dafür bildet das von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, einer Einrichtung der

[5] Vgl. U. Körtner im dritten Teil Kapitel 2.5.

Österreichischen Bischofskonferenz, initiierte „Netzwerk Armut". In ihm engagieren sich christliche und nichtchristliche Organisationen gemeinsam, um auf die neue Armut aufmerksam zu machen und Wege zu ihrer Beseitigung zu finden (Glatz-Schmallegger 2004). Eine parallele Initiative „für eine Kultur des Friedens und der Gewaltfreiheit" zeigt, dass ähnliche Foren auch in anderen Bereichen, wie z.B. der Ausländerfrage und des Rassismus, neue zivilgesellschaftliche Impulse geben könnten.

2.2.3 Die personalen Grundlagen: die fragile Freiheit des Individuums

Das Fundament der modernen westlichen Kultur ist der einzelne Mensch, seine Freiheit und seine Rechte, seine Vernunft und seine Initiative. Dieser theoretische und praktische Individualismus bildet zugleich ihre Stärke und ihre Schwäche. Das Individuum hat so Freiräume, die – verantwortlich genutzt – zur seiner und der allgemeinen sozialen Entwicklung beitragen können. Der Individualismus kann jedoch auch – wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt – in einen inhumanen Kollektivismus und in die „Angst vor der Freiheit" (Fromm 1960) umschlagen. Moderne Gesellschaften sind demnach durch ein prekäres Gleichgewicht von Freiheit und Sicherheit gekennzeichnet (Bauman 1999). Der „neue, radikale kulturelle Pluralismus" (K. Gabriel 1996, 42) ermöglicht es dem Einzelnen, sich von vorgegebenen Lebensformen und moralischen Normen weitgehend zu emanzipieren. Dies vergrößert seine Chancen auf eine selbst bestimmte und verantwortete Lebensführung. Diese individuellen Freiheitsgewinne werden jedoch durch abnehmende Sicherheiten erkauft. Der Einzelne kann, aber er muss auch zwischen verschiedenen Optionen wählen: „An die Stelle der Qual des Mangels ist die Qual der Wahl getreten." (Kaufmann 1993, 25) Der Zwang zur Entscheidung gilt für alle Lebensbereiche. Er betrifft nicht nur moralisch neutrale Bereiche wie Mode und Nahrung (es ist unerheblich, ob jemand österreichische oder chinesische Küche bevorzugt), sondern erstreckt sich auch auf soziale Beziehungen, Werte und Normen sowie religiöse und weltanschauliche Überzeugungen. Die Erosion der dem Einzelnen verbindlich vorgegebenen Traditionen seit den sechziger Jahren, sowie eine starke soziale, berufliche und räumliche Mobilität begünstigen diese Individualisierungsprozesse und treiben sie weiter voran. Das sozial „entbettete" Individuum kann seine eigene Biographie entwerfen (K. Gabriel 1996, 46). Dieser Lebensentwurf, aber auch die mit seiner Realisierung notwendig verbundenen Erfahrungen des Scheiterns müssen jedoch auch von ihm oder ihr verantwortet werden. Dies erfordert ein hohes Maß an physischer und psychischer Belastbarkeit, stabile soziale Netzwerke und tragfähige Wertüberzeugungen. All dies setzen moderne Gesellschaften für ihr Funktionieren voraus: Sie sind auf Personen angewiesen, die in den vielfältigen ihnen zugemuteten Rollen eigenverantwortlich handeln und Entscheidungen treffen können. Dies gilt für eine demokratische Politik, die beim Einzelnen die Fähigkeit voraussetzt, sich zu

informieren, sich ein politisches Urteil zu bilden und sich gegebenenfalls auch politisch zu engagieren. Dies gilt ebenso für eine Arbeitswelt, in der ein hohes Maß an Leistungsbereitschaft und Effizienz erwartet wird. Im Privatleben verlangt vor allem der Wandel der Geschlechterrollen Flexibilität, innere Stabilität und persönliche Reife. Moderne Gesellschaften sind demnach durch eine inhärente Spannung zwischen den hohen Anforderungen, die sich an das Individuum richten, und seine tendenzielle Schwächung durch abnehmende soziale Bezüge und Sicherheiten sowie verbindliche moralische Wertorientierungen charakterisiert. Dies überfordert vor allem jene, die aufgrund geringerer physischer oder psychischer Belastbarkeit, des Fehlens von sozialen Netzwerken oder des Mangels an tragfähigen Wertüberzeugungen, aber auch durch Schicksalsschläge diesen Anforderungen nicht oder nur unter großen Schwierigkeiten gerecht werden können. Wie die kommunitaristische Sozialphilosophie zeigt, besteht das fundamentale Dilemma westlicher Gesellschaften in einer Aushöhlung eben jener sozialen Institutionen, die individuelle Verantwortlichkeit und Freiheit erst ermöglichen (Honneth 1994). Eine Kernfrage ist es daher, wie der Einzelne überhaupt befähigt werden kann, seine persönliche Identität zu finden, seine moralische Integrität zu wahren und dadurch freiheits-, solidaritäts- und beziehungsfähig zu werden und zu bleiben.

Der neuzeitliche Individualismus gründet in der hohen Wertschätzung der Person in den jüdischen und christlichen Traditionen und ist ohne sie nicht verstehbar. Die personale Würde des Einzelnen und seine Entfaltung bilden daher auch die Grundlage der katholischen Sozialethik. Doch die eigentliche Frage ist, wie die Würde der Person unter den gegenwärtigen Bedingungen konkret realisiert werden kann. Dies gilt zuerst und vor allem für jene, die durch die Freiheitskultur der Moderne marginalisiert werden und materiell unterprivilegiert sind. Doch letztlich sind alle nicht nur auf eine materielle, sondern auch auf eine immaterielle Lebensbasis in kulturellen und religiösen Traditionen angewiesen, um ihre Freiheitsräume sinnvoll und verantwortlich zu nützen. Dazu gehören anerkannte Werte und Normen ebenso wie tragfähige soziale Netzwerke und Bezüge. Primärer Ort dafür ist die Familie als Keimzelle der Gesellschaft. Denn in ihr werden zuallererst soziale Sicherheiten vermittelt und Wertüberzeugungen tradiert und eingeübt. Doch die Familie ist heute ebenso wie andere soziale Institutionen von den gesamtgesellschaftlichen Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen betroffen und daher besonders hohen Anforderungen ausgesetzt. Der für die Zukunft der westlichen Gesellschaft notwendige Erhalt bzw. die Bildung stabiler Familien, die ihrem Auftrag, Orte der menschlichen Zuwendung und der Erziehung der Kinder zu sein, gerecht werden können, bedarf sozialpolitischer Maßnahmen, aber auch eines grundsätzlichen Wandels im sozialen Bewusstsein. Ein traditionelles Familienideal, das seine geistesgeschichtlichen Wurzeln im bürgerlich-romantischen Denken hat und sich in den familiaristischen Zügen der katholischen Soziallehre widerspiegelt, ist unter den gegenwärtigen Be-

dingungen kaum mehr realisierbar (Hilpert 1995). Die Emanzipation der Frau stellt ein positives Zeichen der Zeit dar (so PT 31–41), nicht nur weil sie Ausdruck der gleichen Würde der Frau ist, sondern auch weil sie zur Förderung der sozialen und politischen Kultur und dem Gemeinwohl in Europa wesentlich beiträgt (I. Gabriel 2004c). Bisher nicht hinreichend reflektiert sind die Folgen, die daraus für die Stellung der Frau in der Kirche zu ziehen sind und die sich keineswegs auf die Amtsfrage beschränken lassen. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Frage, wie in der gegenwärtigen soziologisch unumkehrbaren Situation die Stabilität der Familie erhalten werden kann, die wesentlich ist für die humane Qualität der Gesellschaft, ohne dass dies allein zu Lasten der Frauen geht. Eine Abkehr von einem einseitig individualistischen Menschenbild ist dafür ebenso gefordert, wie die Hinterfragung der Trennung der Gesellschaft in eine private (zuwendungsorientierte) und öffentliche (leistungsorientierte) Sphäre, sowie eine grundsätzliche Neubestimmung der Zuständigkeiten und eine Neubewertung von Fürsorgeleistungen, besonders für Kinder, Alte und Kranke (Schnabl 2005).

2.2.4 Die moralischen Grundlagen: Humanismus aus christlicher und säkularer Inspiration

Die in den westlichen Gesellschaften anerkannten Normen, Werte und Vorbilder basieren auf einem humanen Grundkonsens. Die Würde des Menschen als Person gilt als oberster Leitwert und „Zweck an sich" (Kant). Obwohl dieses Gebot der Humanität in der Realität oft gröblich verletzt wird, wird es im Allgemeinen nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Trotz der Vielfalt der Meinungen darüber, was im Einzelfall als human zu gelten hat, bildet es den ethischen Maßstab, an dem privates und öffentliches Handeln gemessen wird. Dieser humane Konsens stellt zugleich die Brücke zwischen einer säkularen und einer christlichen Ethik dar.

> Nach der fast einhelligen Auffassung von Gläubigen und Nicht-Gläubigen ist alles auf der Welt auf den Menschen als ihr Zentrum und ihren Höhepunkt hinzuordnen (GS 12).

Durch diesen bei seiner Abfassung umstrittenen Schlüsselsatz wird die Kluft überwunden, die seit der Aufklärung zwischen dem katholischen Christentum und dem säkularen (bzw. immanenten) Humanismus bestand (Ratzinger 1968, 316). Sie polarisierte das europäische Geistesleben und ist auch heute – wie die Debatte um die Präambel der Europäischen Verfassung jüngst zeigte – noch keineswegs überwunden. In diesem Disput verstehen sich die Vertreter des säkularen Humanismus (zu den verschiedenen Varianten vgl. Luik 1998) religionskritisch als Garanten für die Würde des Menschen gegen eine ihn sich selbst entfremdende (christliche) Religion, die als „Opium des Volkes" (Marx) die wahre menschliche Entfaltung behindere.

Diese Dichotomie zwischen Humanismus und Christentum wurde katholischerseits in einer kontroverstheologischen Abgrenzungsbewegung vielfach übernommen. So wurde dem säkular-anthropozentrischen ein christlich-theozentrisches Weltbild entgegengestellt und dem Autonomieanspruch der Moderne die Theonomie des Glaubens entgegen gehalten. Wenn derartige Antithesen auch aufgrund historischer Fronten verständlich sind, so sind sie doch theologisch falsch (Kasper 1987a, 149 f). Da Gott nicht der Gegner des Menschen ist, sondern sein Schöpfer und Erlöser, ist das Christentum nicht anti-humanistisch. Der Ausrichtung des Menschen auf Gott hin entspricht vielmehr die Zuwendung Gottes zum Menschen. Die göttliche Selbstmitteilung (auch in den Geboten) negiert die menschliche Selbstbestimmung nicht, sondern setzt sie frei und sichert sie. Eine Entgegensetzung von Anthropozentrik und Theozentrik, Theonomie und Autonomie halbiert demnach die Botschaft der Offenbarung und beraubt sie letztlich ihrer menschlichen und sozialen Relevanz. „Die Streitfrage geht keineswegs um Humanismus oder Christentum. Sie geht um zwei Auffassungen des Humanismus (...)." (Maritain 1938, 59). In ähnlicher Weise geht der Sozialkatechismus der katholischen Kirche (2004) von einem integralen und solidarischen Humanismus aus (Compendium 2004, 1–12).

Derartige Entgegensetzungen sind jedoch auch aus historischen Gründen unzulässig. Der säkulare Humanismus baut auf eineinhalb Jahrtausenden christlicher Verkündigung und Erziehung in Europa auf, durch die die Würde des Menschen als erlöstes Geschöpf Gottes, das der Achtung und Liebe wert ist, praktisch bezeugt und theologisch begründet wurde. Die Frage, welches Maß an Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Christentum und Moderne besteht, lässt verschiedene Antworten zu (Taylor 1999). Eine Geschichtsdeutung, die die prägende Kraft des Christentums für Europa prinzipiell leugnet, ist jedoch Ausdruck einer säkularistischen Ideologie, die als solche einer grundsätzlichen Kritik zu unterziehen ist (Habermas 2001, Nagl 2003). Die zentralen Inhalte der Moderne sind auf den Baum des Christentums aufgepfropft (vgl. Röm 11, 17) und nur von diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund her letztlich verständlich.

Anzuerkennen ist jedoch, dass in der Moderne friedensfördernde politische Institutionen erfunden wurden, „neue und bemerkenswerte Konstruktionen, (...) die Bewunderung abverlangen." (Taylor 2003, 62). Die säkulare Moderne kann demnach nicht einseitig im Sinne einer Verfallsgeschichte interpretiert werden. Sie ist nicht (so Milbank 1990) der große Verzögerer (*great delayer*), der das durch das Christentum angestoßene Schwungrad der Geschichte kurz aufhält, bevor die ungläubige Welt ins Chaos versinken muss. Dies widerspräche zudem dem theologischen Grundsatz, der auch für die Moderne gilt, dass der Geist durch die „Samen des Wortes" (*logoi spermatikoi*) auch außerhalb der Kirche wirkt. Die säkulare Moderne stellt jedoch auch nicht – wie ihr eigener Fortschrittsmythos es will – eine lineare Erfolgsgeschichte dar. Sie hat vielmehr ihre eigene Schuldgeschichte (die Gräuel der

Revolutionen, aber auch der Totalitarismen) zu verantworten. Diese Kehrseite der Aufklärung darf weder ausgeblendet noch Resten eines religiösen Bewusstseins in die Schuhe geschoben werden.[1] Nur eine realistische Anerkennung der Errungenschaften, aber auch eine Thematisierung der Schrecken der modernen Geschichte und der Tatsache, dass „wir alle unter der Sünde stehen" (Röm 3, 9), kann die Grundlage für den noch kaum geführten Dialog zwischen säkularem und christlichem Humanismus bilden, wie ihn Habermas anlässlich der Verleihung des deutschen Friedenspreises gefordert hat (Habermas 2001).

Die philosophische Ethik der Aufklärung und die christliche Ethik stimmen in zentralen moralischen Grundsätzen wie der Verpflichtung auf die Achtung der Person und der Sensibilität für das Leid des anderen überein. Wie Ch. Taylor in seiner Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität zeigte, sind dies die gemeinsamen Kriterien, an denen sich alle zeitgenössischen Ethikentwürfe orientieren. „Unter den als moralisch anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen." (Taylor 1994, 17). Dies gilt für die Diskursethik von J. Habermas (1991), die Gerechtigkeitsethik von J. Rawls (1971), den „Kommunitarismus" von M. Walzer (1996) und auch den Pragmatismus von R. Rorty (1997). Die Achtung vor der Würde des Anderen als eines verletzlichen Wesens soll dabei vor allem durch soziale Strukturen und Institutionen gesichert werden, denen eine wechselseitige Anerkennung von individuellen Freiheiten zugrunde liegt. Die Individualethik ist demgegenüber sekundär (J. Rawls) oder wird überhaupt ausgeblendet, bzw. dem lebensweltlichen Bereich zugewiesen (J. Habermas). Nach der treffenden Metapher von C. S. Lewis: Während die christliche Ethik ihr Hauptaugenmerk auf die Seetauglichkeit der einzelnen Schiffe legt, geht es in der säkularen Sozialethik um die geordnete Flottenformation (Lewis 2000, 71).

Der gegenwärtige Ethikboom als Kehrseite der Moralkrise westlicher Gesellschaften hat im Wesentlichen drei Ursachen. Zum ersten fordert der technische Fortschritt mit seinen riskanten, ja unkalkulierbaren Folgewirkungen neue normative Regelungen. Zum zweiten macht die zunehmende Multikulturalität bisher unhinterfragte Normen fragwürdig und fordert zu ihrer ethischen Reflexion und Begründung heraus. Zum dritten führen Individualisierung und Pluralisierung zu einem verstärkten ethischen Reflexionsbedarf beim Einzelnen hinsichtlich seiner Lebensführung. Es braucht daher eine neue Grammatik des Humanen, über die sich Christen und Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen bei aller legitimen Differenz der Positio-

[1] So bezeichnet Hobsbawm das 20. Jahrhundert als „Jahrhundert der Religionskriege" (Hobsbawm 1997, 19) und rechnet damit seine negativen Seiten einem totalitären Fanatismus zu, der sprachlich mit der Religion in eins gesetzt wird.

nen zum Wohl aller verständigen, wenn der humane Grundkonsens und damit die moralische Grundlage westlicher Gesellschaften erhalten bleiben soll.

- *Der Humanismus und seine Feinde*

Die Humanisierung der politischen Praxis durch Menschenrechte und Demokratie stellt jedoch nur die eine Seite der Moderne dar. Ihre Kehrseite bilden jene antihumanistischen Ideen, die die Aufklärung als Gegenbewegung von Anfang an begleiteten (Taylor 2003, 76 f). Ihr politischer Ausdruck waren die totalitären Ideologien nationalsozialistischer, faschistischer und marxistisch-leninistischer Prägung, die die humanistischen Ideale im Namen der Nation, der Rasse, des Übermenschen oder einer klassenlosen Gesellschaft grundsätzlich verwarfen. Diese „barbarische Rückseite ihres Spiegels" ist der Aufklärung „aufgrund eines verstockten, sich auf sich selbst versteifenden Rationalismus" lange Zeit verborgen geblieben (Habermas 1994, 52). Die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts zeigt so nicht nur die Fragilität des säkularen Humanismus, sondern auch die Möglichkeit seiner Perversion durch Menschenverachtung, Intoleranz und Gewalt. Metz hat daher zu Recht die Frage gestellt, ob nicht „der Mensch für den Menschen endgültig unglaubwürdig geworden, und der Humanismus der Moderne ein für alle mal desavouiert ist (...)" (Metz 1997, 154). Die Renaissance der Ethik seit den siebziger Jahren und die beeindruckende Zahl humanitärer Initiativen weisen jedoch in eine hoffnungsvollere Richtung. Daneben gibt es jedoch auch Besorgnis erregende Anzeichen für ein Brüchigwerden des humanen Konsenses an sich.

Zu nennen ist hier vor allem ein populär und zunehmend auch wissenschaftlich verbreiteter *Evolutionismus* (oder Naturalismus). Seine Basis bilden die Uminterpretation der Theorie Darwins (1809–1882) durch H. Spencer (1820–1903) und eine Evolutionsbiologie, die den Menschen ausschließlich als stammesgeschichtliches Produkt der Evolution versteht. Ziel dieses Prozesses der Evolution ist die natürliche Selektion, die zur Maximierung der biologischen Gesamtfitness der Gattung führt. Diesen Endzweck verfolgt der Einzelne unbewusst als ein „biologisches Wesen, das in allen seinen Lebensäußerungen an biologische Gesetzmäßigkeiten gebunden bleibt" (Bayertz 1993, 328). Die empirisch vorfindliche Moral mit ihren Normen, Werten und Regeln wird als das Resultat genetisch verankerter Handlungsdispositionen und die menschliche Freiheit als „kollektive Illusion" gedeutet (Ruse 1993, 163). Fortschritt verwirklicht sich in evolutionären Prozessen, in denen sich der jeweils Stärkere durchsetzt und damit zur Höherentwicklung der menschlichen Gattung beiträgt. Dieser Sozialdarwinismus wird von namhaften Soziobiologen wie E. O. Wilson (1975) vertreten. Der Evolution eignet hier dieselbe Zwangsläufigkeit, wie sie der Marxismus dem Geschichtsprozess zuschreibt. Noch einen Schritt weiter gehen jene Vertreter des Evolutionismus,

die als Endziel der Evolution die Entstehung einer höheren Menschenrasse im Sinne von Nietzsches Übermenschen sehen (dazu Midgley 1985). Die Fortschritte der Biologie, Biogenetik und Hirnforschung zeigen, dass das menschliche Handeln in allen seinen Dimensionen an eine biologische Basis zurückgebunden ist. Doch dies bedeutet keineswegs, dass es biologisch determiniert ist. Derartige Positionen überschreiten die Grenzen der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie und ideologisieren sie. Wird diese Grundannahme des Evolutionismus bejaht, dann bleibt kein Raum mehr für menschliche Verantwortung und Ethik. Aber wer ist der Stärkere und Bessere? – fragt bereits Sokrates seinen Gesprächspartner Kallikles im platonischen Dialog Gorgias (482e–483e). Ist es der physisch Stärkere, der Schlauere, der Mächtigere? Diese Fragen, durch die eine evolutionistische bzw. naturalistische Position logisch *ad absurdum* geführt wird, verringern jedoch nicht notwendig ihre Plausibilität und Akzeptanz als Ideologie- und Religionsersatz.

Am radikalsten wird der humane Grundkonsens durch den Anti-Moralismus oder moralischen Nihilismus in der Tradition Nietzsches – dessen Schriften seit einigen Jahrzehnten eine Renaissance erleben – in Frage gestellt. Moralische Werte unterliegen hier einem umfassenden psychologischen Motivverdacht. Aufgrund ihres prinzipiell repressiven Charakters fördern sie die Identität des Einzelnen nicht, sondern zerstören sie. Die ursprüngliche Nihilismuskritik Nietzsches richtete sich gegen das Christentum, dessen Moral der Nächstenliebe und Barmherzigkeit er als Sklavenmoral ablehnte (Nietzsche 1988). Der Vorwurf der Repressivität wird in der Folge auf jede Form der Moral und Ethik ausgeweitet. Insofern der Sinn der Menschheitsgeschichte der Übermensch ist, gibt es Berührungspunkte zwischen einem Anti-Moralismus in der Tradition Nietzsches und dem Evolutionismus als natürlichem Fortschritt der Gattung Mensch. Dass dies dem Schöpfungsglauben ebenso fundamental widerspricht, wie den ethischen Implikationen der Offenbarung bedarf keiner weiteren Erläuterung.

- *Die offenen Flanken eines säkularen Humanismus*

Ein intensiverer Dialog zwischen christlichem und säkularem Humanismus ist ein Gebot der Stunde. Eine derartige Debatte wurde unter anderem von J. Habermas (2001) eingemahnt, für den es darum geht, „im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken". Und der kanadische Philosoph Ch. Taylor weist dem Christentum die Aufgabe zu, „Einspruch gegen jene Elemente des Liberalismus (zu erheben), durch den die Gewinne der Moderne zu erodieren drohen." (Nagl 2003, 15). Dieser Einspruch kann jedoch nur wirksam werden, wenn er jenseits eines nostalgischen Konservativismus als intellektuelle Diakonie der Kirchen geleistet wird. Er darf nicht „eine geheime Hoffnung nähren, dass nach der Erosion

(effondrement) der gigantischen Erwartungen *(prétentions)* des prometheischen Menschen, nach dem Scheitern und der Ohnmacht der säkularisierten Gesellschaft, man zurückkehren kann zur guten alten Gesellschaft, die direkt durch das göttliche Gesetz geleitet wird" (Valadier 1987, 33). Ebenso geht es jedoch um klare Positionierungen, denn „Dialog ist nur möglich zwischen Menschen, die sie selbst bleiben und die Wahrheit sagen." (A. Camus). Es sind daher von christlicher Seite die Grenzen einer Weltsicht zu benennen, die den Sinn des Lebens des Einzelnen und der Menschheit auf das innerweltliche Leben beschränkt und die Transzendenz des Menschen leugnet oder in ihrem Weltbild ausklammert. Damit geht die Offenheit des Menschlichen verloren und das Wissen darum, dass – wie Pascal es formulierte – der „Mensch den Menschen um ein Unendliches überragt". Die Anerkennung der Transzendenzverwiesenheit bedeutet aber zugleich die Anerkennung der Verwiesenheit des Menschen auf den Anderen. Dies findet seinen Ausdruck im menschlichen Bedürfnis nach Hingabe, Orientierung und Devotion (Fromm 1992, 25). Die antimodernen Ansätze – am schärfsten Nietzsche – kritisieren eben dieses Defizit einer immanenten humanen Weltanschauung scharf. Lebenserhaltung und Leidminderung taugen nicht als höchstes Ziel des Menschen. Dieses muss vielmehr außerhalb seiner selbst liegen, sei es in der Menschheit, der ideal-gerechten klassenlosen Gesellschaft, im Übermenschen oder in der Hingabe für das Volk. Die frühen Aufklärer glaubten ebenso wie Marx an die Neuschaffung des Menschen durch den Menschen und eine innerweltliche Vollendung der Menschheit. Diese Erwartungen erscheinen heute als hoffnungslos antiquiert. Doch was bleibt, um das Vakuum zu füllen? Dies ist eine zentrale Frage nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Zukunft unserer Gesellschaften.

Der materielle Wohlstand lässt die Frage nach Lebens- und Zukunftsperspektiven völlig unbeantwortet. Nutzenkalküle als oberste Lebensmaxime befriedigen nicht. O. Höffe spricht von einem "hedonistischen Paradoxon" (Höffe 1979, 133), da Glück nicht durch Konsum oder Macht gewonnen werden kann, sondern nur durch eine sinnvolle Lebensführung und den Einsatz für Andere. Der Verlust von Traditionen führt zudem zu einer zunehmenden mentalen Entwurzelung. Darauf hat bereits die französische Philosophin S. Weil in ihrem Buch mit dem programmatischen Titel „Einwurzelung" (*L'Enracinement* 1949), hingewiesen. Denn erst von den eigenen kulturellen und religiösen Traditionen her wird die Gegenwart verständlich und eine Orientierung auf die Zukunft hin möglich. Die weitgehende Tabuisierung von Leiden, Krankheit und Tod aber auch von Schuld in den westlichen Gesellschaften blendet wesentliche menschliche Erfahrungen aus und lässt die zentralen Fragen menschlichen Lebens unbeantwortet. Dieser Mangel an verbindlichen Deutungen elementarer Lebenstatsachen hinterlässt eine spürbare Leere. Indem der immanente Humanismus die Polarität von Leben und Tod zugunsten des Lebens auflöst, verliert dieses seine Spannung und sein Ziel. Der christliche Glaube daran, dass durch den Tod hindurch das Leben neu er-

schaffen wird, relativiert das Leben – und gibt ihm zugleich seinen eigentlichen Sinn und seine Würde, indem er eine einseitige Fixierung auf das Diesseits überwindet.
Der christliche Humanismus vermittelt so eine integrale Lebensdeutung, die alle Dimensionen menschlicher Existenz umfasst, einschließlich der Erfahrungen der Angst, des Leides und der Schuld der eigenen und jener der anderen. Er vermag so auch angesichts der Gewissheit und Endgültigkeit des Todes und der unheimlichen Macht des Bösen Hoffnungsperspektiven zu vermitteln und befähigt zur Wahrnehmung moralischer Verantwortung. Die totalitären Regime haben die Zerbrechlichkeit des Menschen in physischer und moralischer Hinsicht ebenso gezeigt, wie die „finsteren Kräfte des menschlichen Herzens" und „die geheimnisvolle Gegenwart des Bösen im Herzen der Geschichte" (Ladrière 1993, 62). Die umfassende christliche Deutung menschlicher Existenz kann ein immanenter Humanismus ebenso wenig ersetzen wie Verfassungstexte die heiligen Schriften – ohne dass beide gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Die Fortschrittsphilosophie stellt eine säkulare Form des christlichen Glaubens an die Vollendung der Welt dar (Löwith 1953). Als immanente Eschatologie erschien sie angesichts der gigantischen technischen Fortschritte, die gleichsam ihren sichtbaren Wahrheitsbeweis bildeten, plausibel. Hand in Hand damit ging eine Relativierung der Ethik, da das verheißene gute Ende durch den Geschichtsprozess selbst eintreten sollte. Diese Fortschrittsideologie bedarf des Menschen als moralisches Subjekt nicht. Dies galt offenkundig für den Marxismus, aber es gilt auch für den Evolutionismus. Für das Christentum hingegen ist die Geschichte ein offener Raum, in dem das Gute, aber auch das Böse in der menschlichen Verantwortung liegt, und in der sich der Mensch, gestützt und getragen durch das „Gesetz und die Gnade" (Thomas v. A., STh Proem I–II q 90), zu bewähren hat. Sie ist keine Geschichte linearen Fortschritts (obwohl es Fortschritte gibt), sondern trägt auch die Möglichkeit einer negativen Zuspitzung, eines apokalyptischen Endes, in sich. Die Geschichte steht so zwar unter dem Zeichen der Gnade, aber sie ist ebenso wie das menschliche Leben zugleich vorläufig, unvollendet, bedroht und fragmentarisch.
Das Schwinden des Fortschrittsglaubens führt heute zudem zu einem Besorgnis erregenden Defizit an Zukunftsvisionen und Utopien. „Die Philosophie (hat) heute weniger mit der idealistischen Verklärung einer erlösungsbedürftigen Realität (zu tun) als vielmehr mit der Indifferenz gegenüber einer empiristisch eingeebneten, normativ taub gewordenen Welt." (Habermas 1994, 58). Gegen diesen perspektivelosen Positivismus bedarf es der „Vision einer großen Gottesgerechtigkeit" (Metz) ebenso wie konkreter und geduldiger Explorationen, wie diese Vision unter den gegenwärtigen Bedingungen umgesetzt werden kann.
Die Tiefendimension des christlichen Humanismus, der seine Wurzeln im Geheimnis des dreifaltigen Gottes hat, führt freilich nicht notwendig dazu,

dass diese Fülle konkret realisiert wird. In diesem Sinn bleibt das Tun letzter Prüfstein des Glaubens: „Und wer an einem Wettkampf teilnimmt, erhält den Siegeskranz nur, wenn er nach den Regeln kämpft." (2 Tim 2, 5).

3. Biblisch-theologische Grundlagen

Dieser Abschnitt gibt einen Überblick über sozialethisch relevante und wirkungsgeschichtlich bedeutsame Grundmotive und –intentionen in den biblischen Texten. Es kann dabei nicht um eine Darstellung exegetischer Einzelergebnisse gehen (vgl. dazu vor allem Otto 1994, Merklein 1978, Schrage 1982). Das Ziel ist es vielmehr, einen Raster für eine an der Bibel orientierte theologische Sozialethik zu erstellen. Nicht behandelt werden die komplexen Fragen einer biblischen Hermeneutik (vgl. dazu u. a. Körtner 1994, Heimbach-Steins 2004).

3.1 Gottebenbildlichkeit und Verantwortung

Die Schöpfungs- und Sündenfallerzählungen in Gen 1–4 enthalten eine Anthropologie und Kosmologie *in nuce*. Sie sind redaktionell den Geschichtserzählungen vorangestellt und vermitteln in Form einer Ouverture die aus dieser Geschichte gewonnenen allgemein gültigen Einsichten über den Menschen, sein Verhältnis zu Gott und seine Stellung im Universum. Sie zeigen zudem das Spannungsverhältnis zwischen einer Schöpfung, wie sie nach dem Willen und der Verheißung Gottes sein sollte, und der sozialen und kosmischen Realität, wie sie vom Menschen nach dem Sündenfall erfahren wird.

Im Schöpfungsbericht (Gen 1–2) sind zwei Erzählstränge miteinander verwoben. Der jüngere, priesterschriftliche (aus dem 6. Jhdt. v. Chr.) schildert die Schöpfung als Sechstagewerk Gottes, dessen Höhepunkt die Erschaffung des Menschen darstellt. Ihm kommt nach Gen 1, 27f eine besondere Stellung unter den Geschöpfen zu, insofern er *Abbild* Gottes, ihm *ähnlich* ist. Er steht damit in einer besonderen Beziehung zu Gott als jenes Geschöpf, das Gott *ent-spricht*, d.h. mit dem er und das mit ihm in Gemeinschaft treten kann. Aus dieser Gottesebenbildlichkeit werden in der Geschichte der christlichen Anthropologie die grundlegenden humanen Wesensmerkmale abgeleitet: schöpferische Vernunft, freier Wille und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, sowie die Verantwortlichkeit gegenüber dem Nächsten und der Schöpfung. Der hebräische Begriff für Abbild – *säläm* – meint ursprünglich die auf dem Platz in der Mitte der Stadt aufgestellte Statue des Herrschers, die diesen präsent setzt. In analoger Weise – so die Aussage – re-*präsentiert* jeder Mensch für seine Mitmenschen Gott (Westermann 1974, 209 ff). Er ist gleichsam sein

Denkmal in der Welt. Diese – letztlich unauslotbare – Wahrheit bildet die Grundlage eines universalen christlichen Humanismus. Jedem Menschen kommt, unabhängig von Rasse, Nation, Klasse oder Geschlecht, eine auch durch Schuld nicht auslöschbare Würde zu. Er verdient Achtung und Zuwendung, weil er Gottes Ebenbild ist. Christologisch zugespitzt wird diese Offenbarung von der Präsenz Gottes im Menschen in der Parabel vom Letzten Gericht (Mt 25, 36–45): Im (leidenden) Mitmenschen begegnet uns Christus selbst. Der geringste Bruder (oder die geringste Schwester) wird so zum Sakrament der Gegenwart Gottes (*sacramentum fratris*). Wer ihm zu Hilfe kommt, dient bewusst oder unbewusst Gott und verwirklicht so seine Bestimmung als Mensch. Wer dies nicht tut, verfehlt sie.

Die Gemeinschaft von Mann und Frau (Gen 1, 27) wird dabei zum Urbild menschlicher Sozialität und wechselseitiger Verpflichtung. Gleichheit und Verschiedenheit bedingen einander und werden zur ethischen Aufgabe im Umgang mit dem Anderen als Andersartigen. Der Auftrag „sich die Erde untertan zu machen" und über sie zu herrschen (Gen 1, 28) ermächtigt und verpflichtet beide Geschlechter zur Mitwirkung am Werk des Schöpfers (Gen 2, 15), das sich durch die Zeit hin fortsetzt. „Herrschen" ist nicht im Sinne einer Willkürherrschaft zu verstehen. Es geht vielmehr um einen ordnenden und fürsorglichen Umgang mit der Welt, die der Mensch „bebauen und behüten" soll (Gen 2,15), oder wie es im Buch der Weisheit heißt: er soll sie „in Heiligkeit und Gerechtigkeit (regieren) und Gericht halten soll in rechter Gesinnung" (Weish 9, 3).

Die Sündenfallerzählungen im Anschluss an die Schöpfungserzählungen bringen die allgemein menschliche Erfahrung zum Ausdruck, dass zwischen der Welt, wie sie ist und wie sie sein sollte, eine tiefe Kluft besteht. Denn faktisch ist die menschliche Beziehung zu Gott durch Angst und Abwehr bestimmt (Gen 3, 8), das Geschlechterverhältnis durch Machtansprüche und Begehrlichkeit korrumpiert (Gen 3, 16) und das Verhältnis des Menschen zur Natur, der er in mühevoller Arbeit seinen Lebensunterhalt abringen muss, gestört (Gen 3, 17). Der Text thematisiert so die negativen kosmischen und sozialen Folgen der Ursünde für die Welt, die in der Ausbeutung der Natur und des Nächsten (vor allem der Frau) bis hin zum Mord bestehen (Gen 4).
Gen 1–4 enthält die anthropologischen Grundlagen für das Drama der Geschichte, die nach christlichem Verständnis Ort der Kommunikation Gottes mit seinem Volk und letztlich allen Menschen, aber auch Schauplatz der menschlichen Verfehlungen ist. In ihr zeigt sich das Ringen Gottes um den Menschen und das Ringen des Menschen mit Gott.

3.2 Gottes Solidarität und „Option für die Armen"

Zentrales Thema der alttestamentlichen Geschichtsbücher ist die Offenbarung Jahwes als eines Gottes, der sein Volk aus Not und Unterdrückung befreit.

Dies zeigen die Exoduserzählungen (vgl. Ex 3–15), die an die Befreiung Israels aus „Ägypten, dem Sklavenhaus" erinnern. Sie bilden das Grunddatum der Geschichte Israels und stellen – neben den Schöpfungserzählungen – den zweiten Eckpfeiler biblischen Glaubens dar, der auch für das christliche Gottesverständnis von bleibender Bedeutung ist. Von der Ursprungsoffenbarung des Exodus her wird Jahwe als ein Gott erkannt, von dem „die Armen vor Gericht Gerechtigkeit erfahren und die Hilflosen ihr Recht" (Jes 11, 4), „der den Schwachen aus dem Staub erhebt und den Armen erhöht, der im Schmutz liegt (...)" (1 Sam 2, 8). In der Parteinahme Gottes für die Machtlosen und Schwachen konkretisiert sich die Gleichheit aller Menschen in der Gottesebenbildlichkeit, da Gott sich besonders jener annimmt, deren Leben, Zukunft und Würde gefährdet sind. Der Dekalog (Ex 20, 2–17; Dtn 5, 6–21) als Bundesgesetz Israels umfasst sowohl jene Gebote, die die Anerkennung und alleinige Verehrung Jahwes betreffen, als auch jene, die sich auf Leib und Leben des Nächsten beziehen. Die Achtung vor den Eltern, dem Eigentum des Nächsten, seinem Leben und seiner Integrität bilden die Grundlage einer Gesetzgebung, die die Rechte der Schwachen schützen soll. Dies zeigen die Ausführungsbestimmungen des Dekalogs (Ex 20–23, Dtn 12–26), die für die Zeit überraschend differenzierte Regelungen sowohl für die Rechtsprechung als auch für die Armutsbekämpfung enthalten. Es sind dies u. a. die Forderung der Gleichheit vor dem Gesetz (Dtn 16, 19) und die Konzeption eines Gerichtsverfahrens mit einem Zweiinstanzenzug (Dtn 17, 8–13), sowie Sozialgesetze, die eine materielle Mindestversorgung auch der ärmsten Bevölkerungsgruppen, der Witwen, Waisen und Fremden, gewährleisten sollen (Dtn 14, 28 f). Das Sabbatgebot ist nicht nur oberstes kultisches Gebot. Insofern es allen, unabhängig von ihrem sozialen Status (auch den Tieren) einen Ruhetag ermöglicht (Dtn 5, 12–15), hat es zugleich eine eminent soziale Bedeutung. Nach der Regelung des Sabbatjahrs sind die Schuldsklaven in jedem siebenten Jahr freizulassen (Ex 21, 2–11; Dtn 15, 12–18). Das Jobeljahr sieht einen allgemeinen Schuldenerlass in jedem fünfzigsten Jahr vor (Lev 25, 8–17). Dies soll der Entstehung von Großgrundbesitz und damit extremer sozialer Ungleichheit entgegen wirken. Da Gott als Schöpfer der Herr über Grund und Boden ist, steht ihm das Recht zu, das Land wieder neu zu verteilen (Dtn 10, 14). Diese Regelungen zeigen (auch wenn sie wohl nie durchgeführt wurden), dass das biblische Gerechtigkeitsverständnis nicht nur Rechtsbeziehungen zwischen Gleichen im Blick hat, sondern vor allem auf den Schutz der Armen und Schwächeren zielt. Die Solidarität mit den Armen bildet so einen „Grundzug biblischer Ethik, der tief in der Gottesvorstellung verankert ist" (Crüsemann 1983, 10). Diese von der Befreiungstheologie wieder entdeckte biblische Perspektive der „Option Gottes für die Armen" hat in die katholische Sozialethik und Sozialverkündigung seither Eingang gefunden und bildet einen ihrer Grundpfeiler (Fisch 2001).

Das Wissen um die gleiche Würde jedes Menschen vor Gott, hat nicht nur die Gesetzgebung inspiriert, sondern auch das Selbstbewusstsein von Einzelnen

und Gruppen gestärkt und sie dazu ermutigt und befähigt, sich willkürlicher Macht zu widersetzen.[8] Die Exoduserzählungen waren so durch die Geschichte hindurch motivierendes „Gedächtnis eines prophetischen Widerstands gegen ungerechte Herrschaft" (Da Silva Gorgulho 1995, 160).

Die *alttestamentlichen Propheten* verurteilen die Ausbeutung der Armen ebenso hart wie den Götzendienst. In ihrer radikalen Kultkritik wenden sie sich gegen eine religiöse Praxis des Gebets und des Fastens, der keine Praxis der Gerechtigkeit entspricht (vgl. Am 4, 4– 6; 5, 21–27; Jes 1, 10–17; 58, 1–14; Jer 7, 1–7). Der Kernsatz dieser prophetischen Sozialkritik „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" wurde vom Alten in das Neue Testament übernommen (Hos 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7) und dort zur ethischen Grundaussage.

3.3 Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik

Das Neue Testament greift die Inhalte des Alten Testaments auf und zentriert sie neu auf die Person Jesu hin. Die Solidarität Gottes mit und seine Barmherzigkeit gegenüber den Armen und Sündern (und dies bedeutet letztlich allen Menschen) bildet den Kern seiner Botschaft, wie sie Lukas in der Programmrede zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu (in Anlehnung an Jes 61) formuliert:

> Der Geist des Herrn ruht auf mir; / denn der Herr hat mich gesalbt. / Er hat mich gesandt, / damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde / und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe (Lk 4,18 f).

Jesus ist der von Gott Gesalbte, der den Armen die gute Nachricht vom Anbruch der Gottesherrschaft bringt. Diese Ankündigung der Befreiung schließt alle ein, die, aus welchen Gründen immer, in ihrer Existenz bedroht sind. Es geht zuerst um die Erlösung von konkreten Übeln, die ihre Wurzel in der Sünde, aber – wie die Wiedergabe des Augenlichts zeigt – auch in der kosmischen Unheilssituation haben.

Das Neue Testament trennt weder begrifflich noch inhaltlich zwischen Gerechtigkeit und Liebe (ganz verfehlt wäre es, auf diese Weise eine Trennlinie zwischen den beiden Testamenten zu konstruieren, vgl. Dtn 6, 4). Zwischen Gerechtigkeit und Liebe besteht vielmehr ein Ergänzungsverhältnis: Gerechtigkeit stellt sowohl eine Qualität von Personen als auch von Gesetzen, Regeln und Normen dar. Liebe hingegen bezieht sich ausschließlich auf Personen. Gerechtigkeit fordert ein allgemeines (und daher normierbares) Verhal-

[8] M. Walzer hat in „Exodus und Revolution" (1985) gezeigt, wie die Exoduserzählungen in der Geschichte unterdrückte Gruppen zum Widerstand motivierten und in ihnen die Hoffnung auf eine Veränderung ihrer Situation wach hielten.

ten. Liebe hingegen besteht in der Anerkennung des und im Wohlwollen gegenüber dem Anderen als Person. Sie ist nicht normierbar, da sie auf das Individuelle ausgerichtet ist. Eine derartige Unterscheidung zeigt jedoch zugleich, dass das Verhältnis zwischen beiden fließend ist. Ein Gerechtigkeitsverständnis, wonach der Adressat des Rechts oder des Handelns der Schwächere und Machtlosere ist, nähert sich dem an, was Liebe meint. Die Liebe kann so zur treibenden Kraft der Gesetzesbildung werden, auch wenn sie immer einen nicht normierbaren Überschuss enthält. Als „Erfüllung des Gesetzes" (Röm 13, 10) liegt sie so allen konkreten Einzelregelungen voraus. In eben diesem Sinn werden Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12, 28–34; Mt 22, 34–40 par Lk 10, 25 ff) zu den zentralen Geboten des Neuen Testaments, an denen „das ganze Gesetz samt den Propheten" (Mt 22, 40) hängt. Das Gebot der Liebe zielt darauf, dem Nächsten als Person in seiner konkreten materiellen und existentiellen Not gerecht zu werden, wobei sich in der Spannung zwischen Liebe und Gebot ihr Doppelcharakter zeigt: Liebe kann nicht geboten werden, sondern besteht in der freien Zuwendung zum Nächsten als ein *alter ego*, aber sie kann dennoch zur Grundlage einer neuen Ordnung werden. Wie Gott sich in Liebe der Menschen ohne Unterschied annimmt, so sollen diese sich ihres Nächsten annehmen. Liebe (und Gerechtigkeit) werden so (bei den Synoptikern) asymmetrisch im Sinne einer Praxis der Einseitigkeit verstanden, die an der einseitigen Zuwendung Gottes Maß nimmt und wie diese von menschlicher Leistung und Würdigkeit absieht. Sie gilt daher vor allem jenen, die, sei es aufgrund ihrer Stellung oder eigener Schuld, sozial am Rande stehen, wie Kranke, Fremde, Frauen oder Kinder, „Sünder und Zöllner".

Die Verpflichtung zur Nachahmung Gottes und seiner (einseitigen) Liebe als gnadenhafter Zuwendung zeigt sich in der Verpflichtung, auch dem Feind zu vergeben (z. B. Mt 5, 43-48; Mt 18, 23–35;), allen, die darum bitten, großzügig zu geben (Mt 5, 40 ff) und die Gastfreundschaft auch gegenüber jenen zu praktizieren, die sie nicht erwidern können (Lk 14, 12–15). Angesichts dieser Ethik der Einseitigkeit stellt sich die Frage, ob ein derartiges Handeln überhaupt im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, da der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit auf Wechselseitigkeit angewiesen ist. Diese wird denn auch als das Alltägliche und Normale vorausgesetzt (Mt 5, 46 ff). Die weiter reichende Verpflichtung zur universalen Liebe weist hingegen in ethisch bisher noch kaum eingeholter Weise über diese „Gerechtigkeit" hinaus. Paul Ricoeur spricht in diesem Zusammenhang von einer die Ökonomie des Tausches übersteigenden Ökonomie der Gabe (Ricoeur 1990). Ihr Ziel ist es, die durch Gewalt, Hass und Feindschaft vergifteten und verkrusteten sozialen Beziehungen aufzubrechen und zu erneuern. Auf die Frage: „Wer ist mein Nächster?" ist die schlichte Antwort: „Jeder, der der Hilfe bedarf." (Lk 10, 29). Die Unterscheidung in Freund und Feind, Verwandte und Fremde wird so durch die Universalität der Verpflichtung zur Liebe aufgehoben, die ihren

letzten Grund in der indiskriminierenden Zuwendung Gottes zu allen Menschen hat (Mt 5, 45; Lk 6, 35 f).

In der Gesetzeskritik Jesu zeigt sich nochmals diese Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe. In den Berichten über die Übertretung des Sabbatgebots als des alttestamentlichen Grundgesetzes durch Jesus und seine Jünger wird exemplarisch verdeutlicht, dass auch Gesetze nicht sakrosankt sind. Es gibt das Recht, ja die Pflicht, sie zu kritisieren, wenn sie Leben behindern, statt es zu fördern, denn der „Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2, 27). Gesetzesansprüche werden so relativiert. Der konkrete Mensch, sein Leben und seine Bedürftigkeit sind die oberste Norm, die als Gebot der Liebe den konkreten Gesetzen und Einzelregelungen vorausliegt, ihre Quelle und ihr Maßstab ist. Die neuzeitliche Gesetzes- und Traditionskritik, die Gesetze und Institutionen nach ihrem humanen Gehalt beurteilt, hat hier ihre biblischen Wurzeln.
Ein gesetzeskonformes Verhalten allein wird der zwischenmenschlichen Realität nicht gerecht. Die Antithesen der Bergpredigt fordern daher eine Haltung grundsätzlichen Wohlwollens gegenüber dem Nächsten, die das durch das Gesetz Gebotene übersteigt. Das Zusammenleben wird nicht erst durch Mord vergiftet, sondern bereits durch die Abwertung des Nächsten, durch Unversöhnlichkeit und Begehrlichkeit (Mt 5, 21–25). Der Relativierung der bestehenden Gesetze entspricht so eine Radikalisierung ihrer moralischen Forderungen. Diese eschatologische Moralkritik zeigt sich nicht nur in der Aufforderung zu unbedingter Vergebung und Hilfeleistung, sondern ebenso in der Relativierung von Besitz und Macht. Das Neue Testament ist in dieser Hinsicht entschieden weniger unbefangen als das Alte. Es geht nicht nur um eine sozial gerechte Güterverteilung und die Verhinderung von Machtmissbrauch. Vielmehr findet sich in ihm eine prinzipielle Skepsis hinsichtlich der Vereinbarkeit von Gottesliebe und Machtausübung bzw. Besitz. Denn Reichtum und Macht zerstören vielfach die Ausrichtung des Menschen auf Gott und versklaven ihn: „Niemand kann zwei Herren dienen. (…) Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon." (Mt 6, 24). Dies ist eine radikale Klarstellung der Werthierarchien um der menschlichen Freiheit willen.

3.4 Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat

Die christlichen Gemeinden standen angesichts der Worte Jesu von Anfang an unter dem Anspruch des Gebotes der Nächstenliebe und der sozialen Gerechtigkeit. Dies zeigen die Berichte über die Einsetzung von Diakonen (Apg 6, 1–6), die urchristliche Gütergemeinschaft (Apg 4, 32–35) sowie die Spendensammlung des Paulus für Jerusalem (1 Kor 16, 1–4). Die Karitas wird zuerst vor allem im Binnenraum der Gemeinde praktiziert, anderen Menschen gegenüber sollen sich Christen versöhnlich und hilfsbereit verhalten (Röm 12, 17 f u. Ä.). Die sozialen Unterschiede in der Gemeinde sind durch

die Gleichheit in Christus grundsätzlich aufgehoben (Gal 3, 26–28). Dies soll seinen Ausdruck in der Achtung auch vor dem armen Bruder (oder der armen Schwester) bei den christlichen Zusammenkünften und beim Herrenmahl finden (Jak 2, 1–13). Diese Forderung führt allerdings noch nicht zur Infragestellung rechtlich-institutioneller Ausformungen der Ungleichheit, wie der Sklaverei (1 Kor 7, 20 ff; Phlm). Dies wird theologisch-apologetisch im Allgemeinen als Folge der frühchristlichen Naherwartung gedeutet. Doch abgesehen vom fehlenden politischen Einfluss der (oft verfolgten) christlichen Gemeinden lag eine derartige fundamentale Änderung des sozialen und wirtschaftlichen Systems, wie sie die Abschaffung der Sklaverei oder die Gleichstellung der Frau bedeutet hätten, wohl außerhalb des Denkhorizonts der Zeit. Sie zu erwarten, ist daher anachronistisch (Dassmann 1996, 38ff).

Die Beziehung der Kirche zum römischen Staat und seinen Rechtsnormen ist komplex. Grundsätzlich gilt, dass diese durch den übergeordneten Herrschaftsanspruch Christi relativiert werden (Joh 18, 36): Dem Kaiser ist zu geben, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört (Mt 22, 21) – und ihm und nicht dem Reich des Kaisers gehört die eigentliche Loyalität der Christen und Christinnen. Dies zeigt sich in der Übertragung der griechisch-römischen Herrschaftsterminologie *(kyrios, basileia usw.)* auf Christus und sein Reich, sowie auf die Gemeinde als Repräsentantin der Christusherrschaft (Phil 3, 20). Die Christen sind verpflichtet, die staatlichen Gesetze zu befolgen, insofern sie Gerechtigkeit und Frieden gewährleisten. Die Anerkennung des Staates aufgrund seiner friedensfördernden Funktion (Röm 13) wird als Teil des Liebesgebots verstanden, wie der Kontext von Röm 13, 1–7 zeigt (vgl. auch 1 Petr 2, 13–17). Die Loyalität gegenüber dem Staat hat jedoch dort ihre Grenze dort, wo die Forderungen des Gesetzes dem höheren Anspruch des Glaubens entgegenstehen. Die Verpflichtung „Gott mehr (zu) gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 29) legitimierte, ja forderte von Anfang an den christlichen Widerstand gegen einen Staat, wenn dieser unrechtes Handeln verlangte. Wenn der Staat zum totalitären Unrechtsstaat entartet, der jene absolute Anerkennung fordert, die Gott allein gebührt, dann ist ihm der Gehorsam zu verweigern. Dies zeigt die Johannesapokalypse (Apk 13). Die beiden idealtypischen christlichen Haltungen gegenüber dem Staat im Neuen Testament sind situationsspezifisch zu verstehen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden (Schlier 1956). Die konkreten staatlichen Normen verpflichten solange, als sie nicht mit einem höheren Gebot kollidieren. Dies verpflichtet die Kirche in jedem Staat zu einer wachsam-kritischen Haltung gegenüber seinen Normen und ihrer praktischen Umsetzung in der jeweiligen Zeit.

3.5 Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns

Die Ankündigung der Gottesherrschaft bildet Inhalt und „Horizont der Botschaft Jesu" (Merklein 1978), in dessen Person sie sich zugleich zeigt und erfüllt. Jesus verkündigt das Reich Gottes. Es ist jedoch in seiner Person auch gegenwärtig. Indem sich in ihm die alttestamentlichen messianischen Verheißungen erfüllen, eröffnet er den Geschichtsprozess auf die noch ausstehende verheißene Zukunft hin. War für die Exoduserzählungen die Befreiung Jahwes eine historische Tat, so bringt die Reich-Gottes-Botschaft die Ankündigung der Erlösung in einer Zukunft, die jedoch bereits angebrochen ist. Die christliche Gemeinde lebt so in der Spannung zwischen Gegenwart und zukünftiger Vollendung.
Dies verdeutlichen die Reich-Gottes-Gleichnisse: Der kleinste Same trägt das Potenzial in sich, zu einem Baum zu werden, in dem die Vögel des Himmels nisten (Mk 4, 30 ff; Mt 13, 31 f). Diese eschatologische Ausrichtung, die die Welt von ihrem Ende her begreift, sollte zu einem Perspektivenwechsel auch in der Ethik führen. Die gegenwärtige Realität wird von ihrer zukünftigen Vollendung her gedeutet. Diese wird nicht zuerst als Erlösung des Einzelnen verstanden, sondern als Erwartung der verheißenen Neuschöpfung der ganzen Welt. Das Magnifikat, der Lobgesang Mariens (Lk 1, 46–55), und die Seligpreisungen (Lk 6, 20-49; Mt 5–7) als zentrale Texte des Neuen Testaments, zeugen von dieser eschatologischen Blickumkehr, die die sozialen Rangordnungen in völlig neuem Licht erscheinen lässt: Die Hungernden werden satt, die Machtlosen geehrt, Weinende und Verfolgte werden getröstet und jene, die keine Gewalt anwenden, barmherzig sind und Frieden stiften, erreichen ihr Ziel. Zum biblischen Glauben gehört so die Erwartung eines „neuen Himmel und einer neuen Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3, 13).

Diese eschatologische Perspektive ist für die Sozialethik insofern bedeutsam, als im Lichte der verheißenen Vollendung die gegenwärtigen Unrechtsstrukturen umso stärker hervortreten. Die Zukunftsvision der endgültigen Gottesgerechtigkeit wird damit – und hier liegt ihr dynamisierendes Potenzial – zum Maßstab bestehender Sozialordnungen. Sie ist weder quietistische Jenseitsbeschwichtigung, noch enthält sie einen Aufruf zu Gewalt und Revolution, sondern sie besteht in der Aufforderung, die Welt im Zusammenwirken von Gott und Mensch auf diese Zukunft hin umzugestalten. Der Glaube an den verheißenen endgültigen Sieg der Gottesherrschaft soll das christliche Handeln leiten, inspirieren und motivieren. Die Vater-Unser-Bitte um das Kommen des Reiches hat keine andere Qualität als die Bitte darum, dass Gottes Wille geschehe. Beide fordern das Handeln heraus und qualifizieren es. Durch die eschatologische Dimension der neutestamentlichen Botschaft kann so eine statische an der Schöpfungsvorstellung orientierte Ethik überwunden werden, indem sie eine dynamische und „universale Hoffnungsvision für die Vollendung der Welt als Schöpfung" bietet (Heimbach-Steins 2004, 88). Nur

dies kann dem christlichen Handeln jene Dynamik geben, die aus dem Wissen um das endgültige Ziel kommt, aber es auch zur befreienden Anerkennung der Endlichkeit und Begrenztheit des eigenen Tuns befähigen.

4. Katholische Soziallehre: Geschichte und Positionen

4.1 Christlich-soziale Verantwortung: historische Perspektiven

Der Auftrag zur Nächstenliebe und Diakonie wurde in der Geschichte der Kirche je nach den gegebenen Möglichkeiten auf sehr unterschiedliche Art und Weise realisiert. Es lassen sich drei Phasen unterscheiden. In den frühchristlichen Gemeinden ging es vorrangig um die Hilfe für notleidende Gemeindemitglieder und die Überwindung der binnenkirchlichen Armut (Apg 6, 1–7; 1 Kor 16, 1–4; Apg 4, 32–37), also um eine karitativ ausgerichtete „Brüderlichkeitsethik" (M. Weber). Dies änderte sich in der Zeit des Staatskirchentums. Der große politische und soziale Einfluss der Kirche machte nun den Aufbau umfassender karitativer Hilfswerke für Arme und Kranke möglich. Die dritte Phase beginnt im 19. Jahrhundert als staatliche Wohlfahrtsinstitutionen begannen, jene Aufgaben zu übernehmen, die vorher im Bereich der kirchlichen Karitas lagen und sie auf gesetzlicher Grundlage neu organisierten (s. Kapitel 6.3).

Zur ersten Etappe: Die Christen der frühchristlichen Gemeinden übernahmen einen großen Teil ihrer moralischen Regeln aus der Stoa. Dies zeigen die Tugendtafeln der neutestamentlichen Briefe. Aber auch die patristische Ethik folgt meist der stoischen Populärethik jener Zeit, die ein hohes sittliches Ethos vertrat. Sie setzte aber auch wichtige neue Akzente. Begriffe wir Barmherzigkeit, Demut und Nächstenliebe waren der antiken Ethik ebenso fremd, wie die Verpflichtung zur Feindesliebe und der Verzicht auf Vergeltung, zu dem Klemens von Alexandrien seine Mitchristen eindringlich ermahnte:

> Wenn die Heiden von uns hören, dass Gott sagt: Ihr habt keinen Dank zu erwarten, wenn ihr liebt, die euch lieben, sondern ihr habt Dank zu erwarten, wenn ihr eure Feinde liebt und die euch hassen...bewundern sie das Übermaß der Güte. Wenn sie aber sehen, das wir nicht nur die nicht lieben, die uns hassen, sondern nicht einmal die, die uns lieben, verspotten sie uns; und folglich wird der Name (Christi) gelästert. (2 Kl 13,4, zit. nach Dassmann 2000, 229).

Neben der Feindesliebe waren die Praxis der Karitas und das Familienethos jene Bereiche, in denen sich die christliche Lebensform von der heidnischen Umwelt am stärksten abhob. Kindesaussetzung, Abtreibung und Scheidung

waren (außer in Ausnahmefällen) verboten und die Sorge für die Bedürftigen in der Gemeinde verpflichtend. Die Bedeutung der Karitas zeigt sich bereits in der Wahl der sieben Diakone für die Jerusalemer Urgemeinde, durch die die Armenfürsorge kirchlich institutionalisiert wurde (Apg 6, 1-6). Die Christen hatten sich nach Matthäus 25, 36 - 43 der Hungernden, Obdachlosen, Fremden, Kranken und Gefangenen anzunehmen. Dies stellte in der antiken Gesellschaft ein Novum dar und trug wesentlich zur Ausbreitung des Christentums bei. Dies bezeugt Julian Apostata (361–363), der die Heiden dazu aufforderte, es den Christen gleich zu tun:

> Beachten wir, dass die Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels es waren, die im Verein miteinander die (christliche) Gottlosigkeit am meisten gefördert haben. ...denn es ist eine Schmach, wenn von den Juden nicht ein einziger um Unterstützung nachsuchen muss, während die gottlosen Galiläer neben den ihren auch noch die unsrigen ernähren, die unsrigen aber der Hilfe von unserer Seite offenbar entbehren müssen. (Julian Apostata Ep. 39, zit. nach Dassmann 1996, 109).

Eine Voraussetzung für die karitativen Aktivitäten bildete eine neue Art des Umgangs mit materiellen Gütern, die als Gabe Gottes verstanden allen gemeinsam waren. Dies ermöglichte eine kirchliche Karitas, die sich der Witwen, Waisen und Armen annahm, Gefangene betreute, Sklaven loskaufte, das Begräbnis für Arme bezahlte, durchreisende und fremde Christen beherbergte und Spendensammlungen für in Not geratene Gemeinden organisierte (Apg 11, 17.30).

Die zweite Phase umfasst den langen Zeitraum zwischen dem 4. und dem 19. Jahrhundert, in dem die Kirchen des Westens in staatstragender Position (wenn auch nach den Kirchenspaltungen konfessionell geteilt) die wichtigsten Träger karitativer Einrichtungen waren. Die Annahme des Christentums als Staatsreligion im Römischen Reich durch Kaiser Theodosius (380/81) führte zu weit reichenden Änderungen. Die Christen stellten nicht mehr eine (oft verfolgte) Minderheit in einer heidnischen Umwelt dar. Gesellschaft und Staat standen nun vielmehr unter dem Anspruch des christlichen Glaubens. Die mit der neuen Position verbundenen Kompromisse, das Eindringen von heidnischen Kulturelementen u.a. über den Kaiserkult, sowie allgemeine Verweltlichungstendenzen in der Kirche waren der Grund für die Entstehung des Mönchtums, das die Aufgabe prophetischer Kritik übernahm, und durch ein Leben entsprechend den evangelischen Idealen den christlichen Glauben vor einem Substanzverlust zu bewahren suchte (Dassmann 1999b, 155 ff). Die staatstragende Position, die den Einfluss der Kirche erheblich vergrößerte, wirkte sich sozial sowohl positiv (vor allem im Bereich der Karitas), als auch negativ (vor allem im Bereich der strafrechtlichen Durchsetzung von Rechtgläubigkeit) aus.

Im karitativen Bereich führte der kirchliche Einfluss bereits im 4. Jahrhundert zum Aufbau eines gut organisierten Spendenwesens und einer professionellen Karitas in den Städten. So berichtet Johannes Chrysostomus (354 – 407), dass die Kirche in Antiochien täglich 3000 Personen (Witwen, Kranke, Fremde) karitativ unterstützte. Je schlechter die Lage wurde, umso mehr wuchsen die kirchlichen Aufgaben. Unter Papst Gregor dem Großen (590 – 604) versorgte die Kirche von Rom die verarmte römische Bevölkerung regelmäßig mit Grundnahrungsmitteln (Dassmann 1999, 230). Die Bischöfe waren nicht nur für die Armenfürsoge, sondern auch für andere soziale Aufgaben, wie den Rechtsschutz von Witwen, Waisen, Sklaven, Asylanten, die Befreiung und Betreuung der Gefangenen, die Sorge für die Bestattung der Toten und die Hilfe für Kranke und Fremde verantwortlich. Es entstanden Fremdenherbergen, ebenso wie die ersten Hospitäler, Alten- und Witwenheime, sowie Häuser für Findelkinder. Die für diese umfassenden sozialen Hilfswerke notwendigen Mittel wurden durch freiwillige Spenden aufgebracht. Die Mahnung zur Hilfe für die Armen und die Verurteilung überflüssigen Besitzes stellen zentrale *Topoi* in der sozialen Verkündigung der Kirchenväter dar (Hamman 1964, Osborn 1976). Ansatzweise findet auch eine Auseinandersetzung mit der antiken Sozialphilosophie statt. So kritisiert Basilius die Okkupationstheorie Ciceros, die bestehende Besitzverhältnisse legitimierte. Dies sei ebenso unsinnig, wie wenn jene, die zuerst im Theater ankommen, alle Plätze für sich belegen und so andere von der Vorstellung ausschließen könnten (Basilius PG 31, 275 zit. nach Utz 1953, 506).
Im Gegensatz zum sozialen ist der politische Einfluss der Kirche ethisch ambivalent. Die Stellung als Reichskirche führte zur Forderung nach strafrechtlicher Verfolgung der nicht-orthodoxen Christen (Arianer, Donatisten) sowie der Heiden. Aufschlussreich ist hier das Beispiel des hl. Ambrosius, Bischof von Mailand (374–397), der als erster die Mithilfe staatlicher Behörden bei der Verfolgung von Ketzern forderte. Er verweigerte aber auch Kaiser Theodosius nach einem Massaker in Thessaloniki den Zutritt zur Kirche solange, bis dieser bereit war, Buße zu tun. Intensive soziale Praxis und Paränese verbanden sich so mit unchristlicher Intoleranz in Glaubensfragen, die sich auch der Zwangsmittel des Staates zu bedienen wußte. Da die Kircheneinheit bis ins 18. Jhdt. als unaufgebbare Grundlage der Reichseinheit galt, hatte die Staatsmacht freilich gleichfalls ein Interesse an der Verfolgung von Ketzern. Diese jahrhundertelang geübte Praxis der Verfolgung Andersdenkender durch die jeweilige Mehrheitskirche stellt bis heute eine schwere geschichtliche Hypothek für die (westlichen und östlichen) Kirchen dar, die ihre Glaubwürdigkeit beeinträchtigt.

Im Hochmittelalter wurde Armen- und Krankenfürsorge in großem Umfang von kirchlichen Institutionen, vor allem auch von den Orden und geistlichen Laienbewegungen geleistet. Klöster und Bischöfe gaben ein Viertel bis ein Drittel ihrer Einkünfte für die Armenfürsorge aus (Mollat 1984, 42 ff, Geremek 1988, 25). Das Armutsgelübde der im 13. Jahrhundert gegründeten Bet-

telorden war zudem Ausdruck der Lebenssolidarität mit den Armen. Dies galt auch für die großen Armutsbewegungen des Hochmittelalters. Sie waren die christliche Antwort auf die Pauperisierung weiter Teile der Bevölkerung im Zuge der Einführung der Geldwirtschaft, also auf den so genannten Frühkapitalismus des 13. Jahrhunderts. In ihnen verband sich eine Spiritualität der Armut mit gelebter Solidarität. Dies spiegelt sich auch in der theologischen Literatur der Zeit zu sozialen Fragen wider. So reformulierte Thomas von Aquin (1225–1274) die patristische Eigentumslehre auf naturrechtlicher Basis. Da Gott der Eigentümer aller Dinge ist, sind sie dem Naturrecht nach Gemeinschaftseigentum. Die konkrete Ausgestaltung der Eigentumsordnung hingegen ist eine menschliche Erfindung, die den jeweiligen gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechen soll. Hier sei das Privateigentum im Allgemeinen aus praktischen Erwägungen vorzuziehen (Thomas v. A., STh II–II, 66, 1 f). Im Politischen hingegen führte die Verbindung von Schöpfungstheologie und hierarchischer Ordnung zu einer Verteidigung dieser Ordnung als Widerspiegelung des gottgewollten *Ordo*.

Die Reformation und die folgenden Religionskriege stellen die tief greifendste Zäsur in der Geschichte des westlichen Christentums, ja vielleicht des Westens überhaupt dar. Sie bedrohten den innerstaatlichen Frieden in den westeuropäischen Staaten über Jahrhunderte und waren der wesentliche Grund für die Entstehung der säkularen politischen Ordnung, deren Gesetze und Normen unabhängig von den die Gesellschaft spaltenden Glaubensüberzeugungen gelten sollten – *etsi Deus non daretur*, als ob es keinen Gott gäbe (H. Grotius).[9] Die Legitimierung der politischen Ordnung durch die Vernunft und der Ausschluss der Religion (also der christlichen Kirchen) aus dem öffentlichen Raum bildeten das Programm der Sozialphilosophie der Aufklärung im 17./18. Jahrhundert (Böckenförde 1976). Der Staat und seine Institutionen werden nun nicht mehr als von Gott legitimiert verstanden, sondern als Erfindungen der menschlichen Vernunft, die auf der Willenseinigung der Bürger basieren (Vertragstheorien). Ihre konkrete Ausgestaltung liegt in der menschlichen Verantwortung und sie sind kritisier- und veränderbar.
Die Aufklärung forderte dementsprechend, dass alle staatlichen (und kirchlichen) Institutionen und Traditionen sich vor dem „Gerichtshof der Vernunft" (Kant) auf ihren humanen Gehalt hin befragen lassen müssen. Die neuzeitlichen politischen Leitwerte, die Freiheit vor staatlicher Willkür und religiösem Zwang, die Gleichheit vor dem Gesetz und die Solidarität (Brüderlichkeit) führten zur Forderung nach Abschaffung feudaler Privilegien, darunter auch jener der Kirchen. Wenn auch die Veränderbarkeit der sozialen Ordnung im jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken grundgelegt ist (Weber 1988, 5), so standen die Kirchen doch den Entwicklungen vor allem ablehnend gegenüber. Die gewaltigen Transformationsprozesse in Politik, Wirt-

[9] Grotius verwendet diese Formel in seinem für das Völkerrecht grundlegenden Werk „De iure belli ac pacis", das 1625 – also während des 30-jährigen Krieges – erschienen ist.

schaft und Weltanschauung zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert fanden so in Europa zum Nachteil beider Seiten weitgehend ohne die kritisch-unterscheidende Teilnahme der Kirchen statt. Diese intellektuelle Selbstisolierung hatte – verbunden mit einem religions- und kirchenfeindlichen Klima – ihre zunehmende Marginalisierung zur Folge. Die fehlgeschlagene Begegnung mit dem Liberalismus, der das Denken im Westen von der Mitte des 18. Jahrhunderts an bestimmte und mit seiner Forderung nach maximaler Freiheit in allen Lebensbereichen schrittweise revolutionierte, wirkt bis heute negativ nach (Steinfeld 1994). Das politische Ziel bildete die Durchsetzung verfassungsmäßig garantierter Freiheits- und Partizipationsrechte, die im 19. Jahrhundert in Westeuropa als Grundrechte in die Verfassungen Eingang fanden. Dies galt vor allem auch für das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit, sowie das Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit, die von der katholischen Kirche – aber keineswegs nur von ihr – lange Zeit vehement abgelehnt wurden, da sie die nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 mühsam aufgebauten Staatskirchentümer bedrohten.

Wirtschaftlich waren die Produktionsfreiheit (gegen Zunftwesen und staatliche Gewerberegelungen) und die Freiheit des Handels (gegen Handelsbeschränkungen und Zölle) die beiden Pfeiler des liberalen Programms. Der „Wohlstand der Nationen" (so der Titel des Grundlagenwerks von Adam Smith von 1776) sollte das Ergebnis freien Wettbewerbs sein, der durch das Eigeninteresse der Gewerbetreibenden und des Handels angetrieben werde. Die liberale Wirtschaftsordnung setzte, wie Weber in seinem Werk „Die Protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" zeigt (Weber 1988), tief greifende Mentalitätsänderungen voraus. Durch das neue Arbeitsethos, für das Arbeit die menschliche Grundpflicht darstellt, änderte sich auch die Haltung gegenüber den Armen. Da Müßiggang das schlimmste Laster war, wurde Armut seit Beginn des 16. Jahrhunderts „als ein Aspekt des Bösen" betrachtet, als „Folge von Sünde und Strafe für persönliche Verfehlung" (Mollat 1984, 271). Die allgemeine Arbeitspflicht führte zur Ausgrenzung und Verurteilung jener, die keine Arbeit hatten, und Wohltätigkeit kam in den Verdacht, das Laster zu fördern.

Weltanschaulich war der kontinentaleuropäische (anders als der angelsächsische) Liberalismus antikirchlich und antireligiös geprägt. Die Kirchen wurden als überholte und rückständige Institutionen angesehen und die Religion vielfach als bestenfalls gut fürs Volk diskreditiert. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion", – schreibt Goethe in seinen Aphorismen und bringt damit das prinzipiell religionsverachtende Denken einer ganzen Epoche auf den Punkt (Goethe o. J., 381).

Als Gegenspieler des Liberalismus trat ab Mitte des 19. Jahrhunderts der Marxismus auf. Marx lehnte die bürgerlichen Freiheitsrechte und demokratischen Partizipationsrechte ab. Vor allem aber wandte er sich angesichts des offenkundigen Scheiterns der liberalen Ideen im sozialen Bereich gegen die

Wirtschaftsfreiheit. Die unsichtbare Hand des Marktes hatte nicht den verheißenen Wohlstand für alle gebracht. Der durch die industrielle Revolution und die liberale Wirtschaftsdoktrin beschleunigte Zerfall der ständisch geprägten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen hatte im 19. Jahrhundert vielmehr zur Verarmung und sozialen Entwurzelung großer Teile der Bevölkerung geführt, die nun als Lohnarbeiter unter menschenunwürdigen Bedingungen arbeiteten und Krankheit und Arbeitslosigkeit schutzlos ausgeliefert waren. Das Elend dieses vom wachsenden Wohlstand ausgeschlossenen städtischen Industrieproletariats war *das* soziale Problem des 19. Jahrhunderts. Trotz seiner scharfen Sozialkritik steht Marx mit seinem Vernunft- und Fortschrittsoptimismus in der Tradition der Aufklärung: Das freie Individuum steht nun nicht am Anfang, sondern am Ende eines Geschichtsprozesses, dessen materialistische Grunddynamik durch den Wandel der Eigentums- und Produktionsverhältnisse in Gang gehalten wird. Die innergeschichtliche Vollendung – eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie – soll den endgültigen Sieg der Ausgebeuteten über ihre Ausbeuter bringen. In der klassenlosen Gesellschaft der Zukunft werden die materiellen Bedürfnisse und Lebenschancen aller adäquat befriedigt sein. Dieses „Ende der Geschichte" ist bei Marx nicht Resultat der Gnade, sondern einer gewaltsamen Revolution, die in der gegenwärtigen Endzeit die Geschichte mit wissenschaftlicher Notwendigkeit zu ihrem definitiven guten Ende bringen wird. Die Enteignung des Bürgertums als Expropriation der Expropriateure bildet das Mittel zur Erreichung dieses Ziels. Weltanschaulich lehnt der Marxismus als Materialismus die bestehende Moral, die Gesetze und Religion als Überbau ab, da sie die Interessen der Herrschenden widerspiegeln. Religion als illusionsproduzierende Droge („Opium des Volkes") leiste einem menschenverachtenden Quietismus Vorschub und entfremde den Menschen sich selbst. Diese radikale Religionskritik wurde in Lenins Sowjetimperium zum militanten Staatsatheismus und führte in der Folge zu den schrecklichsten Christenverfolgungen seit der Antike.

Der große Aufklärer Voltaire hatte der katholischen Kirche sein *écrasez l'infame* entgegengeschleudert. Die Verfolgungen in und nach der Französischen Revolution führten in den meisten Ländern Europas (eine Ausnahme bildeten Österreich, Bayern und Ungarn) zum Verlust der kirchlichen Güter und zum Zusammenbruch der kirchlichen Administration und Theologie. Dieses Trauma war ein Grund für den zunehmenden Rückzug der katholischen Kirche aus dem öffentlichen Leben. Während im 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die intellektuelle Auseinandersetzung mit den Ideen der Moderne noch geführt wurde (Aubert 1985, 82 ff) – im Jahre 1797 hatte Pius VII. sogar eine Stellungnahme zugunsten der Demokratie abgegeben – verfolgten die Päpste Gregor XVI. (1831–46) und Pius IX. (1846–78) einen strikt antimodernistischen Kurs. Die katholische Kirche sollte zu einem Bollwerk gegen die Moderne werden, denn „nur eine monolithische Kirche (könne) die große Auseinandersetzung mit dem 'Zeitgeist', mit Liberalismus,

Rationalismus und Atheismus bestehen" (Aubert 1985, 134). Sozialethisch vorherrschend war in dieser Zeit ein Konservativismus – sein Hauptvertreter war Adam Müller (1779–1829) –, der sein Gedankengut vor allem aus der Romantik schöpfte und für eine Rückkehr zur vorrevolutionären Ordnung, bzw. für einen korporativen Staat eintrat (Langner 1998, 21–153). Im sozial-karitativen Bereich kam es zur Gründung einer Vielzahl (vor allem weiblicher) Orden und Initiativen, die die Vitalität des christlichen Sozialengagements in dieser Zeit bezeugen. Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten christlich-sozialen Bewegungen, die die neuen demokratischen Freiheiten nutzten, um politisch Einfluss auszuüben. Von Anfang an standen sich zwei Strömungen gegenüber: die sozial-romantische Richtung, die besonders stark in Österreich vertreten war. Ihr Hauptvertreter war F. v. Vogelsang (1818–1890), der das Leitbild einer ständisch organisierten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entwarf und den Liberalismus in allen seinen Formen ablehnte. Die Vertreter der sozial-realistischen Richtung traten hingegen für gesetzliche Sozialreformen ein und stellten sich so auf den Boden des bestehenden Wirtschaftssystems.

Im Folgenden sollen die drei Etappen der katholischen Sozialverkündigung dargestellt werden. Die Soziallehre von Leo XIII. (1878–1903) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil stand thematisch im Zeichen der kritischen Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und Marxismus. Die zweite Phase bildete die Zeit um das Konzil. Die Konzilsdokumente gehen von einer theologisch fundierten Anthropologie aus, die der Geschichtlichkeit des Menschen und der Kirche Rechnung trägt. Inhaltlich rückten weltweite Sozialprobleme ins Zentrum. Die Sozialverkündigung Johannes Pauls II. baut auf diesen Dokumenten auf. Aufgrund der anderen gesellschaftspolitischen Akzente und des christologischen Ansatzes soll sie eigens behandelt werden. Abschließend soll die Frage nach dem Verhältnis von ortskirchlicher und gesamtkirchlicher Sozialverkündigung gestellt werden.

4.2 Zwischen den Ideologien: von *Rerum novarum* bis zum Zweiten Vatikanum

Der Beginn der katholischen Soziallehre wird im Allgemeinen mit Leo XIII. und der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) angesetzt, der wirkungsgeschichtlich wohl einflussreichsten Sozialenzyklika. In ihr findet sich im Gegensatz zu früheren päpstlichen Stellungnahmen erstmals eine systematische Auseinandersetzung mit der liberalen Wirtschaftsordnung und der Arbeiterfrage als dem drängendsten Sozialproblem der Zeit. Die Grundlagen dafür wurden durch das praktische Engagement christlich-sozialer Gruppen geschaffen, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sowohl theoretisch als auch praktisch intensiv mit sozialen Fragen beschäftigt hatten (Langner 1998, 154 ff). Auf dieser Basis forderten die katholischen Verbände, Studienkreise (wie die U-

nion catholique de Fribourg und der Kreis um Bischof Emmanuel v. Ketteler) und vor allem die christlich-sozialen Parteien (gegründet in Deutschland 1871, in Österreich 1889) eine Stellungnahme des päpstlichen Lehramts, um soziale Positionen zu klären und das eigene Engagement binnenkirchlich zu legitimieren. Der soziale und politische Katholizismus[10], dessen Gründungsdokument *Rerum novarum* ist, hatte im 19. und 20. Jahrhundert in den mehrheitlich katholischen Ländern wesentlichen Einfluss auf die Sozial- und Gesellschaftspolitik.

Rerum novarum überwand eine rein defensive Haltung gegenüber der liberalen Wirtschaftsordnung durch eine differenziertere Argumentation auf der Grundlage der thomistisch-naturrechtlichen Ethik.[11] Obwohl nicht als eigenes Weltanschauungssystem „jenseits von Marxismus und Kapitalismus" konzipiert, gab sie doch eine einheitliche Ausrichtung vor, die in der Folge ein hohes Maß an binnenkirchlicher Geschlossenheit garantierte. Sie setzt sich ideologiekritisch mit dem Marxismus und Liberalismus anhand von fünf Themenbereichen auseinander: dem sozio-ökonomischen Wandel, dem Eigentumsrecht, den Ordnungsaufgaben des Staates im Bereich der Wirtschaft, den Rechten der Lohnarbeiter und der Rolle der individuellen und sozialen Moral. Die Enzyklika beginnt mit einer scharfen Kritik an der sozialen Lage der Industriearbeiter, die unter „sklavenähnlichen" Bedingungen leben, während „das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft" ist (RN 1). Die Ursache dafür sind die modernen Verhältnisse (rerum novarum), die zur Zerstörung der traditionellen Wirtschaftsordnung führten. Im Folgenden wird eine Kritik marxistischer und liberaler Positionen unternommen. Die vom Marxismus geforderte Abschaffung des Privateigentums würde sich vor allem negativ für die Arbeiter selbst auswirken und zum „Versiegen der Quellen des Wohlstands" führen (RN 12). Die Verwiesenheit von Kapital und Arbeit aufeinander verbiete den Klassenkampf (RN 15). Kritisiert wird aber auch ein Laissez-faire-Kapitalismus, da es Aufgabe des Staates sei, zugunsten der Schwächeren, und das heißt vor allem der Arbeiter, einzugreifen. Gefordert werden unter anderem gesetzlich festgelegte Arbeitszeiten, vor allem für Frauen und Kinder, gerechte, d. h. existenzsichernde Löhne (RN 33–35) und menschenwürdige Arbeitsbedingungen (RN 36–44). Die politische Durchsetzung dieser Forderungen sei Sache der Gewerkschaften, deren Recht auf Vereinigungsfreiheit der Staat anzuerkennen habe (RN 42). Die moralischen Grundlagen für die Änderung der Sozialgesetzgebung zu schaffen, sei Aufgabe der Kirche (RN 13–20). Dieses Programm des Sozialkatholizismus bildete die Basis für eine große Zahl von katholisch-sozialen Bewegungen

---

10 Der Begriff kommt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf und kennzeichnet neue gesellschaftliche Formen kirchlichen Sozialengagements durch aktive Laienbewegungen unter Leitung des Lehramts, vgl. Köhler 1985.

11 Sie wurde durch die Enzyklika *Aeterni patris* (1879) gleichsam zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche.

und Verbänden in Westeuropa und den USA, die das politische und gesellschaftliche Leben in den folgenden Jahrzehnten entscheidend mitgestalteten. In seinen Stellungnahmen zu Demokratie und Menschenrechten hält Leo XIII. am Ideal eines katholischen Staates fest. Die säkulare politische Ordnung ist als kleineres Übel lediglich dann zu akzeptieren, wenn eine katholische Staatsordnung politisch nicht durchsetzbar ist. Diese Position schuf zwar eine pragmatische Basis für das politische Engagement der christlich-sozialen Parteien. Sie führte jedoch auch zu jener zwiespältigen Haltung des Katholizismus gegenüber den demokratischen Institutionen und zu einem „gebrochenen Verhältnis zur liberal-bürgerlichen Gesellschaft" (Köhler 1985, 202) und schwächte so den katholischen Widerstand gegenüber den heraufkommenden Diktaturen.

Die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931), deren Entwurf vom deutschen Sozialethiker Nell-Breuning (1890–1991) stammt, entstand im Gefolge der Weltwirtschaftskrise von 1929, die verheerende Folgen für die Arbeiterschaft und die europäischen Gesellschaften insgesamt hatte. Arbeitslosigkeit und Massenelend zersetzten das vom Ersten Weltkrieg bereits stark geschwächte gesellschaftliche Gefüge. Die Machtergreifung kommunistischer (in Russland 1917), faschistischer (in Italien 1925) und nationalsozialistischer Parteien (in Deutschland 1933), Bürgerkriege, Terror und Verfolgungen Andersdenkender bestimmten das politische Leben der Zwischenkriegszeit. Innerkirchlich kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen jenen, die den Kapitalismus als nicht reformfähig und prinzipiell unchristlich ablehnten (vor allem die so genannten Wiener Richtungen um Anton Orel), und jenen, die Verbesserungen über Sozialgesetze zu erreichen suchten. Vor diesem Zeithintergrund formuliert *Quadragesimo anno* eine scharfe Kritik am Kapitalismus, der als „ein System von tragischer und grausamer Härte" (QA 109) bezeichnet wird, das den Sieg des „Stärkeren, d. i. allzu oft des Gewalttätigeren und Gewissenloseren" begünstige (QA 105). Eine „grundsätzlich zügellose Konkurrenzfreiheit" vertiefe die Klassengegensätze, so dass „wenigen Überreichen eine unübersehbare Masse von Eigentumslosen" gegenüberstehe (QA 58). Die Enzyklika fordert daher eine Kartellgesetzgebung zur Wettbewerbsregelung (QA 110), höhere Löhne durch Gewinnbeteiligung sowie Arbeitermitbestimmung, die zur „Entproletarisierung des Proletariats" (QA 59–63) beitragen sollte. Aufgabe des Staates sei es, jene öffentlichen Güter zu garantieren, die „ohne Gefährdung des Gemeinwohls nicht in Privathänden sein können" (QA 114). In ihrer Bewertung des Sozialismus differenziert *Quadragesimo anno* zwischen der gemäßigten Variante (QA 117; 120), die „eine bemerkenswerte Annäherung an die Postulate einer christlichen Sozialreform" enthält (QA 113), also der Sozialdemokratie, und einem Kommunismus, der „Trümmer und Verwüstungen in dem ungeheuren Ländergebiet von Osteuropa" zurückgelassen habe. Beide seien zwar von Christen abzulehnen, doch noch härter ist der „Leichtsinn jener zu verurteilen, die um all dies unbekümmert Zustände weiter bestehen lassen, die den fruchtbaren

Nährboden berechtigter Unzufriedenheit abgeben und so der angestrebten Weltrevolution Schrittmacherdienste leisten" (QA 112).

Quadragesimo anno legt als einzige Enzyklika ein eigenständiges gesellschaftliches und politisches Leitbild „jenseits von Kapitalismus und Marxismus" vor. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollen in einer berufsständischen Ordnung zusammenarbeiten und so den Klassenkampf überwinden. Das Modell der Sozialpartnerschaft, das in Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg über lange Zeit den sozialen Frieden garantierte, stellt eine Konkretisierung dieser Idee dar. In den dreißiger Jahren hatte der Vorschlag jedoch verhängnisvolle politische Folgen: Obwohl der faschistische Korporatismus in der Enzyklika scharf kritisiert wird (QA 91 f), legitimierten in der Folge italienische, aber auch die österreichische Politiker ihre Maßnahmen mit der päpstlichen Enzyklika. So schreibt Nell-Breuning bitter: „Die Enzyklika des Subsidiaritätsprinzips ist vom Totalitarismus des autoritären Staats überrannt worden und musste sich dabei noch gefallen lassen, zu dessen Rechtfertigung missbraucht zu werden." (Nell-Breuning 1972, 134) Das Beispiel zeigt, wie gefährlich politische Optionen sein können, wenn Macht und der Einfluss fehlen, sie nach eigenen Vorstellungen umzusetzen. Die faschistische Uminterpretation der korporativen Ideen wurde überdies durch die ungeklärte Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem demokratischen Staat gefördert.

Das lange Pontifikat Pius XII. (1939–1958) bereitete einen grundsätzlichen Wandel vor. Die Erfahrungen mit den politischen Totalitarismen und den Kriegen führten in der katholischen Kirche – wie allgemein in der Politik – zu einem Umdenken. So forderte Pius XII. in der Pfingstansprache von 1941 erstmals den Schutz der „Pflichten und Rechte der menschlichen Person" als „wesentliche Aufgabe jeder öffentlichen Gewalt" (Utz-Groner 1954, Nr. 508), und in den Weihnachtsbotschaften von 1942 und 1944 wurden die Bemühungen um eine demokratische Ordnung gewürdigt (Utz-Groner 1954, Nr. 3467–3510). Nach dem Krieg kam es zu einer beeindruckenden Renaissance des Katholizismus. In der Bundesrepublik Deutschland wurde die katholische Soziallehre zur „offiziösen Staatsphilosophie" (K. Gabriel 1995, 104) und trug wesentlich zur Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Nachkriegsordnung bei, die eine lange Zeit sozialen Friedens und ein verhältnismäßig hohes Maß an sozialer Gerechtigkeit brachte.

4.3 Das Zweite Vatikanum: Neupositionierung und Versöhnung

Das vorrangige Ziel des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–65) war die Verkündigung des Evangeliums und die Inkulturaltion des christlichen Glaubens in der modernen Welt *(aggiornamento)*. Dies sollte durch eine Rückbesinnung auf die biblischen, theologischen und spirituellen Quellen geschehen *(ressourcement)*. Jene Verengungen im Denken und Handeln, die durch die

jahrhundertelangen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen sowie mit der säkularen Kultur der Moderne entstanden waren und als kontroverstheologische Abgrenzungen gegenüber dem jeweils Anderen die theologische Reflexion bestimmten, sollten so überwunden werden. Die Aussöhnung mit den anderen christlichen Kirchen, die Neubestimmung des Verhältnisses zur säkularen und liberalen Politik- und Wirtschaftsordnung sowie die Anerkennung der anderen Religionen waren wesentliche Teile dieses Programms einer Öffnung hin auf das Gemeinsame. Das Einheitsideal, das in der vorkonziliaren Zeit im Sinne der Unwandelbarkeit und Uniformität in Raum und Zeit verstanden wurde, wurde nun auf ein dynamisches Einheitsverständnis hin geöffnet. Die Wiederentdeckung der Bedeutung der trinitarischen Einheit für das kirchliche Einheitsdenken hatte weit reichende Konsequenzen für die Art und Weise, wie Vielfalt innerhalb – aber auch außerhalb – der Kirche wahrgenommen wurde. Es bildete die theologische Grundlage für eine neue Sicht der Beziehung zu den anderen Kirchen, aber auch zur nichtchristlichen Umwelt und zu den anderen Religionen. Ein trinitarisches Verständnis bedeutete aber auch eine verstärkte Anerkennung des „Dynamischen in der Kirche" selbst (Rahner 1958). Das Ideal der Unveränderlichkeit wurde so zugunsten eines historisch inkarnierten und inkulturierten Wahrheitsverständnisses aufgegeben.

Die Sozialenzykliken Johannes XXIII. (1958–63) *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) bereiteten diese Neuausrichtung auf sozialethischem Gebiet vor. Dies gilt hinsichtlich ihrer Methode, aber auch was Inhalt und Stil betrifft. Die soziologische Zeitanalyse bildet den Ausgangspunkt für die theologische und ethische Diagnose und Bewertung. Drei inhaltliche Aussagen sind besonders hervorzuheben: Das Verhältnis zum Sozialismus bzw. zu den sozialdemokratischen Parteien, die in der Nachkriegszeit in Europa entstanden waren, wird weiter differenziert. Auch wenn der marxistische Materialismus und Atheismus mit dem christlichen Glauben prinzipiell unvereinbar sind, schließt dies eine Zusammenarbeit „auf wirtschaftlichem, sozialem, kulturellem und politischem Gebiet" nach den Regeln der Klugheit nicht aus (MM 159 f). Angesichts des Wirtschaftswachstums in der Nachkriegszeit wird die Pflicht zur gerechten Verteilung betont (MM 74), damit die Wohlstandsgewinne auch weniger erfolgreichen Branchen und Regionen sowie der Landwirtschaft und vor allem den Entwicklungsländern zugute kommen. Die Schaffung einer gerechten Weltwirtschaftsordnung wird in diesen Jahren der Entkolonialisierung als größte moralische Herausforderung der Zeit erkannt (MM 157–211). Die notwendige Orientierung an Gerechtigkeitsfragen dürfe jedoch nicht zur „Vernachlässigung geistiger Werte" (MM 176) führen. Dies würde den materiellen Fortschritt selbst bedrohen (MM 208), denn „es sei sinnlos, die Größe des Menschen zu verherrlichen und dabei die Quelle versiegen zu lassen, aus der diese Größe fließt" (MM 217).
Die Konfrontation zwischen den ideologischen Blöcken brachte in den fünfziger und sechziger Jahren die Welt mehrmals an den Rand eines Atom-

kriegs. Die Enzyklika *Pacem in terris* als Vermächtnis Johannes XXIII. entstand im Zuge der Kubakrise (1963). Der Friede im zwischen- menschlichen, gesellschaftlichen, innerstaatlichen und internationalen Leben – so die Grundaussage – sei nur möglich, wenn dieses sich an den Werten der „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit" orientiere. Hier findet sich zum ersten Mal eine Würdigung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (PT 143) und damit der Religionsfreiheit, die das bis dahin ungeklärte Verhältnis der katholischen Kirche zum säkularen Rechtsstaat beendet.

Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, die bewegte Geschichte des Konzils nachzuzeichnen (vgl. dazu Alberigo Wittstadt 1997 – 2004; Pesch 2001) und die sozialethisch relevanten Aussagen im Einzelnen wiederzugeben. Es sollen daher im Folgenden nur exemplarisch einige Schwerpunktthemen aus *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, *Unitatis redintegratio* und *Nostra aetate* benannt werden.
Das Grundanliegen des Konzils war pastoral. Man hat daher von einem neuen Konzilstyp gesprochen, durch den ein „gewichtiger Durchbruch im theologischen Denken der Gesamtkirche" geleistet wurde (Hünermann 1997, 125). Dieser pastoralen Intention entspricht, dass die Förderung der Einheit unter den Menschen und der Versöhnung als wesentliche Aufgaben der Kirche gesehen werden (GS 24). Dazu müssen die Gemeinsamkeiten im Glauben und in den Werten, die die katholische Kirche mit anderen christlichen Kirchen, Weltanschauungen und Religionen teilt, anerkannt werden:

> Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft untereinander führt (NA 1).

In diesem Sinne definieren die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* das Verhältnis zur politischen Kultur der Moderne neu. Gleiches leisten das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* für die Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen und die Erklärung über das Verhältnis zu den nicht christlichen Religionen *Nostra aetate* für andere Religionen. Es handelt sich dabei um eine neue Art von Konzilsdokumenten (Rahner 1967a, 613), deren Ziel nicht die Abwehr dogmatischer Irrtümer, sondern die Benennung von Gründen für die Anerkennung des jeweils Anderen sowie für den Dialog und die Kooperation ist.

- *Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes und die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae: Versöhnung mit der Moderne*

Der Titel von *Gaudium et spes*, „Die Kirche in der Welt von heute", enthält bereits ihr theologisch-ethisches Programm. Die Kirche ist der Welt und das heißt den konkreten Gesellschaften und Kulturen eingestiftet, um die

Menschheit zu ihrem Ziel zu führen (GS 1–3). Es ist daher ihre Aufgabe, die „Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums" zu erkennen und zu deuten (GS 4). Dies verlangt die Anerkennung der einheitsstiftenden Potenziale ebenso wie der inhärenten Ambivalenz aller sozialen und politischen Realitäten, die zu geistigen und ethischen Unterscheidungsprozessen herausfordern (GS 4–11). Dieser kontextuell und theologisch gehaltvolle Ansatz ist den Abschnitten über die Anthropologie (GS 12–18) und die Sozialethik (GS 23–32) vorangestellt. Die Arbeit als Mitwirkung am Schöpfungswerk Gottes (GS 33–39) soll das Wachstum seines Reiches (GS 39) als endgültige „Vollendung der Ordnung der Gerechtigkeit" (Congar 1967, 399) vorbereiten. Von daher gewinnt alles menschliche Tun eine umfassende Sinndimension, die auf eine gelingende Zukunft der Welt zielt. Sich der Weltverantwortung wegen der Vergänglichkeit alles Irdischen zu entziehen, widerspricht dem christlichen Glauben (GS 43). Für diesen „inkarnatorischen Humanismus" ist die menschliche Arbeit mehr als eine notwendige Tätigkeit, um den Lebensunterhalt in einer sündigen Welt zu verdienen. Der amerikanische Jesuit und Sozialethiker J. C. Murray sieht in dieser neuen Sicht der Arbeit als Beitrag zum menschlichen Fortschritt eine der zentralen Aussagen des Konzils (Murray 1988). Wie die Erfahrung zeigt, haben Christen ihren nichtchristlichen Zeitgenossen nicht unbedingt die bessere Praxis voraus, sondern die Erarbeitung konkreter Problemlösungen bedarf gemeinsamer Anstrengungen. „(...) deshalb ist sich die Kirche darüber im Klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt." (GS 44). Diese wechselseitige Ergänzungsbedürftigkeit macht den Dialog mit anderen erst sinnvoll und bereichernd. Hervorgehoben sei hier noch die differenzierte Behandlung des Atheismus (GS 19–21), die diesen verurteilt, aber auch auf die Verantwortung der Christen hinweist, ihm durch eine überzeugende Lebenspraxis entgegenzutreten.

Der zweite Teil der Pastoralkonstitution behandelt die Themenbereiche Ehe und Familie (GS 47–52), Kultur (GS 53–62), Wirtschaft (GS 63–72) sowie Staat und internationale Ordnung (GS 73–90). Wichtige neue Akzente werden gesetzt: im Hinblick auf die Ehe, die nicht mehr als Vertrag, sondern als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" verstanden wird (GS 48; Krätzl 1999, 79–102); weiters hinsichtlich der Bedeutung der Kultur für das menschliche Leben, ein Thema das inzwischen in sozialwissenschaftlichen Diskursen Konjunktur hat (I. Gabriel 1999), sowie betreffend die Wirtschaft, die unter dem ethischen Kriterium einer Humanisierung des materiellen Fortschritts betrachtet wird. Ihr Ziel ist es, den „moralischen und institutionellen Fortschritt zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit" (GS 53) voranzutreiben. Die Abkehr von einer rein asketischen und eher skeptisch-kritischen Haltung gegenüber der Wirtschaft ist nicht nur die Folge des wirtschaftlichen Aufschwungs in dieser Zeit, sondern entspricht einer Weltsicht, wonach Ziel der Wirtschaft ist, ein menschenwürdiges Leben für alle zu ermöglichen. Auf dieser Basis werden dann eine Reihe kritischer Akzente gesetzt: so kehrt man

zur patristischen Eigentumslehre zurück, wonach das allgemeine Recht auf die Nutzung der Erdengüter dem Individualrecht auf Eigentum vorgelagert ist. Auf diese Weise wird die Verpflichtung zu teilen, aber auch Landreformen durchzuführen, ethisch begründet (GS 71). Die Ächtung des Krieges angesichts der drohenden Gefahr eines Atomkriegs und die Würdigung des gewaltfreien Widerstands sind Eckpunkte einer neuen Friedensethik (GS 82). *Gaudium et spes* als der am Konzil meist diskutierte Text wurde als *Magna Charta* eines christlichen Humanismus bezeichnet. Sie stellt die Aussagen der katholischen Sozialverkündigung auf eine neue theologische Grundlage, wobei allerdings eine Spannung zwischen theologischer und naturrechtlicher Argumentation bestehen bleibt. Textteile, die sich in früheren Schemata fanden, wie die Umgestaltung der Kirche durch die Liturgie und der Humanismus der Bergpredigt, fanden leider keine Aufnahme in den Schlusstext. Die Betonung des Dialogs mit der Welt und der Solidarität der Christen mit allen Menschen hält den Text für eine Fortschreibung in die jeweilige Zeit hinein offen und fordert zur kreativen Reflexion angesichts jeweils neuer *Zeichen der Zeit* heraus.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* schließt an die Grundaussagen der politischen Ethik von *Gaudium et spes* an. Die Anerkennung des Rechts auf Religions- und Gewissensfreiheit bildete den wohl größten Schritt hin zur Anerkennung der liberalen politischen Kultur der Moderne und der Menschenrechte. Dementsprechend umstritten war sie auf dem Konzil. Realität und Ideal eines christlichen Staates hatten, seit der Reformation in konfessioneller Prägung, die Geschichte Europas seit dem 4. Jahrhundert bestimmt. Zwar gab es auch in vorkonstantinischer Zeit die Forderung nach Toleranz und Anerkennung unterschiedlicher Religionen durch den Staat. So nennt es Tertullian „ein fundamentales menschliches Recht, ein Privileg der Natur, daß alle menschlichen Wesen Gott entsprechend ihrer eigenen Überzeugung anbeten" und spricht sich gegen jeden „Zwang in Fragen der Religion" aus (Tertullian QSF., Liber ad Scapulam: PL 1,777). Die in *Dignitatis humanae* verwendeten Argumente sind hier bereits vorgebildet. Nachdem das Christentum im Jahre 380 zur Staatsreligion geworden war, verstummten jedoch die Forderungen nach religiöser Toleranz und Gewissensfreiheit. Festgehalten wurde allerdings an dem Recht, ja der Pflicht, der eigenen Gewissenseinsicht selbst unter Inkaufnahme von Nachteilen für Leib und Leben zu folgen. Das Gewissen als oberste Instanz menschlicher Verantwortung war theologisch immer anerkannt (Thomas STh I–II q.19, a.5). Doch erst das Toleranzdenken der Aufklärung forderte die staatliche Freiheit vom Zwang in Glaubensfragen. Das Recht auf Religionsfreiheit wurde dann im 18. 19. Jahrhundert sukzessive gegen den Willen der Großkirchen durchgesetzt.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit, die vom amerikanischen Theologen J. C. Murray entworfen wurde, stellt einen Bruch „mit der kirchenamtlichen und vor allem päpstlichen Toleranzlehre" von eineinhalb Jahrtausenden dar

(Seckler 1990, 138; Wuthe 2002). Sie setzt bei dem theologischen Grundsatz an, dass niemand gegen seinen Willen zum Glauben gezwungen werden darf (DH 10, 4). Die Freiheit, sich für eine Religion zu entscheiden, gehört wesentlich zur Würde der menschlichen Person als Trägerin von Rechten. Dieses Personrecht wurde durch „die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt" (DH 9), d. h. der Erkenntnisfortschritt im institutionellen und moralischen Bereich wird anerkannt. Dem Recht auf Religionsfreiheit entspricht die Pflicht, sich ernsthaft um die Wahrheit zu bemühen (DH 1–3). Wohl aber „muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft (das Recht auf Religionsfreiheit) so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird" (DH 2). Bestehen bleibt das Recht des Staates, der Religionsfreiheit Grenzen zu setzen, wenn das Gemeinwohl gefährdet ist (DH 7). Mit dieser theologischen Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit gab die katholische Kirche ihren staatskirchlichen Anspruch auf, allerdings keineswegs im Sinne einer strikten Trennung von Kirche und Staat. Gerade die Religionsfreiheit und die Freiheit der Kirche im Staat verlangen eine aktive Politik staatlicher Förderung der Kirchen und Religionsgemeinschaften (DH 14 f).

Die grundsätzliche Klärung des Verhältnisses gegenüber der säkularen Staatsordnung, das *Dignitatis humanae* vornimmt, befähigt die katholische Kirche angesichts des zunehmenden religiösen (und konfessionellen) Pluralismus, sich aktiv für die Gleichberechtigung aller religiösen Bekenntnisse einzusetzen und so friedensstiftend zu wirken. Zudem kann der praktisch und intellektuell lange Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit helfen, Vermittlerdienste hin zu anderen Religionen und Konfessionen zu leisten, die sich mit dieser Anerkennung heute noch schwer tun. Die Standortbestimmung auf dem Boden einer säkularen Staatsordnung und die Aufgabe des weltanschaulichen Monopolanspruchs bilden auch die Basis für eine glaubwürdige Ausübung der christlichen Mission in dieser Zeit.

- *Das Ökumenismusdekret Unitatis redintegratio: Versöhnung mit den anderen christlichen Kirchen*

Die Wiederherstellung der Einheit aller Christen bildete eines der Hauptanliegen des Konzils (UR 1). Bereits in seiner Rede zu seiner Ankündigung am 25.1.1959, dem Ende der Gebetswoche für die Einheit der Christen, stand für Johannes XXIII. dieses Ziel im Vordergrund und in seiner Konzilseröffnungsrede sprach er vom „großen Geheimnis der Einheit".
Das Ökumenismusdekret sieht die ökumenische Bewegung als geistgewirktes *Zeichen der Zeit* und im ökumenischen Dialog eine Verpflichtung aller Christen und der ganzen Kirche (UR 4). Das Dekret fordert dazu auf, „ihre Treue gegenüber dem Willen Christi" zu überprüfen und so eine geistige Unterscheidung hinsichtlich der „notwendigen Erneuerung und Reform" vorzu-

nehmen (UR 4). Es betont die Bedeutung der inneren Bekehrung (UR 7 f), der Kenntnis der Theologie und Traditionen der anderen Kirchen (UR 9 f) und der gemeinsamen theologischen Forschung „zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi" (UR 11). Die soziale und politische Zusammenarbeit wird als wichtiges Zeichen und Mittel zur Förderung der zukünftigen Einheit verstanden (UR 12). Dazu gehören der Einsatz für Menschenwürde und Frieden, sowie der Kampf gegen „die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen Analphabetismus und Armut, gegen Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird." (UR 12).
Dieser soziale und politische Ökumenismus trat in der Folge gegenüber dogmatischen und spirituellen Fragen in den Hintergrund. Der Durchbruch gelang erst bei den Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel 1989 und Graz 1997, die zeigten, dass durch die gemeinsame Reflexion über soziale Themen das ökumenische Bewusstsein gestärkt werden und eine bessere Kenntnis der Anliegen und Denkweisen der Christen anderer Konfessionen gelingen kann. Die soziale Ökumene kann zudem zu einer stärkeren Verwurzelung der ökumenischen Bestrebungen an der kirchlichen Basis beitragen, die von theologischen Dialogen im engeren Sinn nur indirekt betroffen ist. Eine Zusammenarbeit im Bereich der Diakonie im weiteren Sinn sowie die gemeinsame Vertretung der sozialen und politischen Anliegen der Kirchen nach außen stellt – wie der Text vorsieht – so einen wichtigen „Weg zur Einheit" der Christen dar. Denn trotz aller Unterschiede in Einzelfragen lassen sich hier wesentliche gemeinsame Grundanliegen erkennen. Auch die *Charta Oecumenica* von 2001 betont diese Bedeutung der sozialen und politischen Zusammenarbeit als Weg der Ökumene.

- *Die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate: Versöhnung mit dem Judentum und Anerkennung anderer Religionen*

Die Verabschiedung der Erklärung *Nostra aetate* erweist sich rückblickend als die vielleicht weitsichtigste Entscheidung des Konzils. Durch Globalisierung, Migration und Multikulturalität sowie die Wiederkehr der Religionen als politische Kraft hat die Bedeutung des interreligiösen Gesprächs seit den sechziger Jahren stetig zugenommen. Die Erklärung geht auf einen Wunsch Johannes XXIII. zurück. Sie war ursprünglich als Erklärung gegen einen christlichen Antisemitismus gedacht, der in der Geschichte immer wieder zu Judenverfolgungen und Pogromen geführt hatte. Das Verhältnis zum Judentum sollte auf eine neue Basis gestellt werden, die seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung für das Christentum gerecht wurde. Der erste Entwurf scheiterte jedoch am arabischen Widerstand, der diese Absicht als einseitige politische Anerkennung des Staates Israel deutete (Oesterreicher 1967, 428). Diese In-

tervention führte in der Folge zur Ausweitung des Textes auf die anderen Weltreligionen als Heilswege, die „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet" (NA 2). In dieser Formulierung spiegelt sich der theologisch-pneumatologische Grundansatz des Konzils wider, wonach der Geist auch außerhalb der Kirche wirkt.[12] Diese lehnte daher nichts ab, „was in diesen Religionen wahr und heilig" ist (NA 2). Dies gilt für „Vorschriften und Lehren" wie für „Handlungs- und Lebensweisen", also für die Glaubenswahrheiten ebenso wie für die moralische Praxis und die ethischen Grundwerte in den Religionen. Die gemeinsamen religiösen, vor allem aber ethischen Überzeugungen bilden die Basis für Dialog und Zusammenarbeit, in der die „spirituellen und moralischen Güter sowie die sozio-kulturellen Werte anderer Religionen in Liebe anerkannt, gewahrt und gefördert werden sollen" (NA 2). Nach einem kurzen Abschnitt über die Naturreligionen, den Hinduismus und Buddhismus folgt ein ausführlicherer Text über den Islam. Die grundlegenden Gemeinsamkeiten des Christentum mit dem Islam bilden der Glaube an „den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen" Gott, „den Schöpfer des Himmels und der Erde, der Glaubensgehorsam in der Nachfolge Abrahams, der Glaube der Muslime an Jesus als Propheten und die Verehrung Marias, sowie die moralische und asketische Praxis" (NA 3).

Im Anschluss daran findet sich der ursprüngliche Abschnitt über das Judentum, „von dem die Kirche die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums (...)" (NA 4). Auf der Basis des geistlichen Erbes von Christentum und Judentum sollen „gegenseitige Kenntnis und Achtung" wachsen, um in Zukunft „Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus" unmöglich zu machen. Der Dialog mit dem Judentum rückte so in die Mitte des kirchlichen Bewusstseins, und die Kirche machte sich erstmals „öffentlich die paulinische Schau des Mysteriums Israel zueigen" (Oesterreicher 1967, 406).

Das von Johannes Paul II. 1986 nach Assisi einberufene Weltgebetstreffen der Religionen hob die prinzipielle Bereitschaft zum Dialog mit den Religionen auf eine spirituelle Ebene. Es stellte ein analogielos neues Ereignis in der Geschichte der Kirche dar. Dabei wurde nicht nur die prinzipielle Bereitschaft zum Dialog deutlich, sondern auch ein gemeinsamer spiritueller Prozess der Suche und des Gebets um die die ganze Welt betreffenden Anliegen des Friedens und der Gerechtigkeit initiiert. So wie dieses Treffen zeigen die verschiedenen interreligiösen Dialoge, dass die Religionen einander schätzen und voneinander lernen können. Die Voraussetzungen dafür sind die Achtung vor den in der anderen Religion enthaltenen Wahrheiten und der Praxis ihrer Gläubigen ebenso wie das Festhalten an den eigenen Glaubensüberzeugun-

[12] „Es gehört zu den katholischen Glaubenssätzen, dass sich der übernatürliche Heilswille Gottes auf alle Menschen aller Zeiten und geschichtlichen Regionen erstreckt" (Rahner 1971, 121).

gen. In dieser Spannung steht und vollzieht sich der Dialog als ein Austausch „durch das Wort". Dies führt zum besseren Verständnis des eigenen Glaubens, der durch die Wahrheit des jeweils Anderen bereichert wird und unterscheidet sich grundsätzlich von einem religiösen Relativismus, der die Wahrheitsfrage ausklammert. Der Wahrheitsgehalt der jeweils anderen Religion macht es vielmehr erst möglich, in ihr Neues zu entdecken, das im eigenen Glauben nicht in derselben Weise entfaltet ist. Der Weg des Dialogs ist der einzige Weg, der dem christlichen Gebot der Gewaltfreiheit entspricht. Er stellt zudem angesichts einer durch religiöse Intoleranz und Gewalt belasteten Geschichte aller Religionen einen hohen Wert in sich dar. Die Glaubwürdigkeit religiöser Praxis (und dies gilt vor allem auch für das Christentum) in der Zukunft wird auch davon abhängen, inwieweit es gelingt, gemeinsame Wege zur Verständigung, zum Frieden und zur Zusammenarbeit mit den anderen Religionen zu finden.[13]

Die Positionen des Konzils in den zentralen Fragen des Miteinanders mit anderen Religionen, Kirchen und nichtchristlichen Weltanschauungen haben die katholische Kirche theologisch fundiert auf einen neuen Weg geführt und stellen eine unhintergehbare Grundlage ihres Selbstverständnisses dar. Sie ermöglichten seither eine unübersehbare Zahl von praktischen Initiativen und theologischen Untersuchungen, welche einen weit gehenden Bewusstseinswandel in der katholischen Kirche bewirkten. Johannes XXIII. hat die Einberufung des Konzils auf eine geistige Inspiration zurückgeführt. Ihre Verwirklichung in den vergangenen vierzig Jahren ist nicht frei von Widersprüchen, Rückschritten, Missverständnissen und Halbheiten geblieben (Krätzl 1999). Die geistige Erneuerung und Rückbesinnung auf die ursprünglichen Quellen des Christentums in der Schrift und Tradition geriet oft in Spannung zu ihrer zeitgemäßen Vermittlung und Verkündigung *(aggiornamento)*, obwohl eines ohne das andere nicht denkbar ist. Das Programm eines dialogoffenen inkarnatorischen Humanismus, der das Gute nicht nur in der eigenen Kirche, sondern auch bei den anderen anerkennt, verlangt immer auch geistige Unterscheidungsprozesse. Dass es über die Art und Weise, wie dies zu geschehen hat, Meinungsverschiedenheiten gibt, ist nicht weiter verwunderlich. Der Umgang mit Differenzen und Pluralität setzt sowohl nach außen als auch binnenkirchlich Versöhnungsbereitschaft und Toleranz voraus. Was die theologische Auseinandersetzung betrifft, so hat „das Konzil und besonders die Pastoralkonstitution ein reiches Erbe hinterlassen, das freilich erst noch der Aufarbeitung harrt." (Kasper 1987b, 298). Dies gilt auch heute noch.

[13] Als interessante Initiative sind hier die Iranisch-Österreichischen Konferenzen (seit 1996) und der Vienna International Christian-Islamic Round Table (seit 2002) zu nennen, die vom Religionstheologischen Institut der Steyler Missionare in Sankt Gabriel (Mödling, Österreich) unter der Leitung von Pater Prof. Dr. A. Bsteh organisiert wurden und an denen ich teilgenommen habe. Aus diesen Konferenzen sind eine Vielzahl von Publikationen hervorgegangen, die auch ins Englische, Arabische sowie in Urdu und Farsi übersetzt wurden, vgl. Bsteh Mirdamadi (1997); Bsteh Mahmood (2003).

4.4 Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzog sich der Übergang von einer europäischen zu einer Weltkirche, und die Zeit danach hat die Bedeutung dieses epochalen Wandels gezeigt. Wenn die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) ein zentrales Anliegen der Jünger und Jüngerinnen Christi sein sollen, dann muss die Weltentwicklungsfrage zentrales Thema der Sozialverkündigung sein. Die erste Entwicklungsenzyklika von Paul VI. *Populorum progressio* (1967) kritisiert den „Skandal und die schreiende Ungerechtigkeit nicht nur im Besitz der Güter aber noch mehr in ihrer Verwendung" (PP 9). Diese sei nicht nur inhuman, sondern gefährde zudem den Weltfrieden. Deshalb – so der viel zitierte Satz – ist „Entwicklung der neue Name für Frieden" (PP 76). Entwicklung verlangt nicht nur einen gerechteren Zugang zu materiellen Gütern für alle. Einem derartig ökonomisch verengten Entwicklungsbegriff, wie er sowohl in den Wirtschaftswissenschaften als auch in der Entwicklungspolitik über lange Zeit vorherrschte, stellt die Enzyklika ein integrales Entwicklungskonzept gegenüber. Entwicklung umfasst mehr als wirtschaftliches Wachstum und ist auch nicht nur eine Aufholbewegung der Entwicklungsländer gegenüber den industrialisierten Ländern. Wenn der Begriff ethisch sinnvoll sein soll, dann muss er Entwicklungsindikatoren wie gerechte Verteilung, die Bereitstellung öffentlicher Güter, Bildung und Gesundheit, politische und soziale Partizipationsmöglichkeiten sowie die Achtung der Menschenrechte, also alles, was die Qualität menschlichen Lebens betrifft, einschließen. Denn das Ziel von Entwicklung ist die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten, so dass jeder Mensch die Aufgabe erfüllen kann, zu der er „nach dem Plane Gottes berufen ist" (PP 15). Ein derartiges Entwicklungskonzept[14] unterläuft zudem die (letztlich demütigende) Zweiteilung der Welt in entwickelte und unterentwickelte Staaten. Denn auch in reichen Ländern gibt es Entwicklungsdefizite. Unterentwicklung besteht nicht nur in einem Mangel an materiellen Gütern, sondern auch in Egoismus, Hartherzigkeit, Ausbeutung und Gewalttätigkeit (PP 19). Der Begriff der Entwicklung wird so qualitativ auf den humanen Lebensstandard einer Gesellschaft bezogen, für den auch die kulturellen und religiösen Traditionen bedeutsam sind, die daher Respekt verdienen (PP 65). Konkrete Anregungen der Enzyklika sind die Errichtung eines Weltfonds für die ärmsten Entwicklungsländer, der durch einen Teil der Rüstungsausgaben finanziert werden soll (PP 51–55), die Verbesserung der Handelsbedingungen (PP 56–60) sowie eine signifikante Erhöhung der Entwicklungshilfe (PP 71 f) und die Errichtung einer Weltautorität (PP 78–80), die die verschiedenen Initiativen

[14] Ein ähnlicher Ansatz findet sich in den seit 1994 vom United Nations Development Programme herausgegebenen Berichten über die menschliche Entwicklung.

koordinieren soll. Dies alles sind bis heute Desiderate. Nur am Rande und unter Umgehung einer klaren Stellungnahme werden Kolonialismus und Imperialismus (PP 7 8), sowie die Rolle der Kirche in diesem Zusammenhang erwähnt.

Armuts- und Entwicklungsfragen standen auch im Zentrum der Weltbischofssynode von 1971, die in ihrem eindrucksvollen Schlussdokument *De iustitia in mundo* (IM) die Spaltung der Welt in Reich und Arm mit ihren potenziell verheerenden politischen Folgen aufzeigt. Die begrenzten natürlichen Ressourcen machen eine Universalisierung des westlichen Lebensstils unmöglich. Dies erfordert eine vollständige Neuorientierung des Denkens und Handelns. Die Kirche muss hier mit gutem Beispiel vorangehen, indem sie ihren eigenen Lebensstil einer kritischen Prüfung unterzieht. Denn

> wer immer sich anmaßt, den Menschen gegenüber von Gerechtigkeit zu reden, muss an allererster Stelle vor ihren Augen selbst gerecht dastehen. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen. (…) denn unser Glaube verlangt von uns ein gewisses Maß an Enthaltsamkeit im Gebrauch der irdischen Güter; die Kirche hat so zu leben und ihre Güter so zu verwalten, dass das Evangelium den Armen verkündet werden kann. (…) Der eigene Lebensstil soll daher ein Vorbild des Konsumverzichts sein, den wir anderen predigen (IM 41; 48 f).

Diese Forderung nach einem dem Evangelium entsprechenden binnenkirchlichen Lebensstil wurde in der Folge leider kaum mehr thematisiert.

Die Situation vor allem der ärmsten Länder verschlechterte sich in den folgenden zwanzig Jahren vor allem aufgrund der Schuldenkrise weiter. Die Entwicklungsenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS) von Johannes Paul II. (1987) sieht dies als Konsequenz der die Unterentwicklung fördernden sozioökonomischen Rahmenbedingungen. Die wesentliche Ursache dieser „Strukturen der Sünde" (SRS 36) sei die Gier nach Besitz und Macht (SRS 37). Das fundamentale Dilemma in der gegenwärtigen Weltentwicklung sei so ein unheilvoller Nexus zwischen der materiellen Unterentwicklung des Südens und der materiellen Überentwicklung des Nordens, die einer moralischen Unterentwicklung gleichkomme (SRS 28). Dieses Ungleichgewicht sei letztlich für beide Hemisphären bedrohlich und führe zu ökologischen Knappheiten und politischen Spannungen.

4.5 Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.

Johannes Paul II. (1978–2005) hat in einer Vielzahl von Dokumenten und Reden zu sozialen Themen Stellung bezogen (Nothelle-Wildfeuer 1991, 447-473). Im Gegensatz zur philosophisch-naturrechtlichen Argumentation der vorkonziliaren Sozialverkündigung und dem trinitarischen Ansatz des Kon-

zils ist seine Theologie radikal christozentrisch (Pottmeyer 1986, 33). Durch die Erlösung am Kreuz hat Christus „dem Menschen endgültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben" und damit auch seine Freiheit, die ihn zum „tiefen Staunen über Wert und Würde des Menschen" befähigt (RH 10). Diese programmatischen Kernaussagen der Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979) bilden die Grundlage der weiteren Sozialverkündigung. Weil „der Sohn Gottes sich durch seine Menschwerdung gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat" (GS 22, RH 13), muss jede christliche Verkündigung die Verteidigung der Würde des Menschen und seiner Rechte mit einbeziehen. Die Gegenwart Christi beseelt so „auf verborgene und geheimnisvolle Weise jeden wahren Humanismus" (RH 10) und begründet den Auftrag der Kirche, an der Humanisierung der Welt mitzuwirken. Der Mensch ist „der erste und grundlegende Weg der Kirche" (RH 13). Dabei geht es auch um die Entlarvung und Überwindung abstrakter ideologischer Systeme, die Menschen versklaven. Die Schwerpunkte der Sozialverkündigung von Johannes Paul II. waren der kompromisslose Einsatz für Menschenrechte und Demokratie, die Parteinahme für die Armen und Notleidenden sowie die Ablehnung jeder Form von Gewalt. Dazu kam seit den neunziger Jahren eine hohe Sensibilität für die Folgen historisch bedingten Unrechts und ein starkes Engagement für Versöhnung im Sinne einer „Reinigung des Gedächtnisses", das in den Vergebungsbitten am Aschermittwoch 2000 seinen Höhepunkt fand (Müller 2000).

Das 20. Jahrhundert mit seinen Totalitarismen und Kriegsgräueln, die Johannes Paul II. aus eigener Erfahrung kannte, war ein Jahrhundert der Destruktion, in dem die menschliche Würde in jeder erdenklichen Weise verletzt und mit Füßen getreten worden ist:

> Unser Jahrhundert ist bisher ein Jahrhundert der großen Katastrophen für den Menschen, der großen Verwüstungen, nicht nur der materiellen, sondern auch und vielleicht sogar vor allem der moralischen, gewesen (RH 17).

Die Akzentverschiebung gegenüber der Pastoralkonstitution, die mit den Worten *Gaudium et spes, luctus et angor* einsetzt, ist offenkundig. So ist auch der Abschnitt über die *Zeichen der Zeit* mit „Die Ängste des heutigen Menschen" übertitelt. Das Schwergewicht der Sozialanalyse liegt auf der inneren und äußeren Bedrohung der westlichen Zivilisation durch personale Entfremdung und Krieg. In dieser Situation ist die Kirche aufgerufen, ein „Zeichen des Widerspruchs" gegen alle Formen der Menschenverachtung zu sein (Wojtyla 1979; Pottmeyer 1986). Gegenüber dem humanitätsfördernden Charakter der Moderne wird prinzipiell Skepsis angemeldet:

> Macht dieser Fortschritt, dessen Urheber und Förderer der Mensch ist, das menschliche Leben auf dieser Erde wirklich in jeder Hinsicht „menschlicher"? Macht er das Leben „menschenwürdiger"? (RH 21).

Dies sind fundamentale Anfragen an die durch ihr Fortschritts- und Freiheitspathos gefährdeten westlichen Gesellschaften. Sie sind zugleich ein Aufruf zur Abkehr von einer materialistischen, agnostischen Zivilisation, hin zu einer „Zivilisation der Liebe" (SRS 33), in der das Erbarmen (so die Enzyklika *Dives in misericordia*) als „Kern des evangelischen Ethos" und Gott als Grund allen Lebens wiederentdeckt wird (Nothelle-Wildfeuer 1991, 562).

Konkreter Anlaß der Enzyklika *Laborem exercens*, „Über die menschliche Arbeit", (1981) waren die Arbeiteraufstände in Polen unter Führung der Gewerkschaft Solidarnocs im Jahre 1981, die den Zusammenbruch des Kommunismus in Europa einleiteten. Aufgrund ihres personalen Charakters hat die Arbeit Vorrang vor dem Kapital und der Technik, die instrumentelle Werte sind. Die humane Qualität einer Gesellschaft bemisst sich daher an der Achtung, die dem arbeitenden Menschen entgegen gebracht wird. Die Arbeit erweist sich so als „Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage" (LE 3, 2). Durch sie verdient der Mensch seinen Lebensunterhalt, aber er gibt auch seinem Leben Sinn und trägt zum Gemeinwohl bei. Die Arbeit bildet so den vorrangigen Ort menschlicher Selbstverwirklichung. Angesichts dieser hohen materiellen und personalen Bedeutung der Arbeit ist das Recht auf Arbeit ein Grundrecht, das der Staat als „indirekter Arbeitgeber" (ein nicht ganz glücklicher Ausdruck!) zu garantieren hat. Ziel des Textes ist eine fundamentalphilosophische Kritik der Arbeitstheorie des Marxismus als Kernbereich seiner Doktrin und der Aufweis der Verletzung der Rechte der Arbeiter im Kommunismus, um diesem seine Legitimität zu entziehen. Darin liegt ihre hervorragende Bedeutung, auch wenn sie den Wert der Arbeit für den Menschen teils überbewertet (Höffe 1986).
Die Enzyklika *Centesimus annus* deutet die Weltlage nach 1989: Der Niedergang des Marxismus war sowohl die Folge seiner falschen Anthropologie (CA 13) als auch des entschiedenen und gewaltfreien Einsatzes von Christen und Nicht-Christen (CA 25). Sie erbrachten so den Gegenbeweis gegen eine marxistische Theorie, die Recht und Moral aus der Politik verbannte (CA 23). Die gewonnene Freiheit kann jedoch nur von Dauer sein, wenn die in der langen Zeit der Diktatur aufgestauten Konfliktpotenziale überwunden werden (CA 27). Dies verlangt wirtschaftliche und politische Transformationsprozesse hin zur sozialen Marktwirtschaft und Demokratie (CA 15; 32; 34). Vor allem aber ist eine Versöhnung zwischen den europäischen Völkern nötig, „die durch das Band der gemeinsamen Kultur und tausendjähriger Geschichte eng miteinander verbunden sind" (CA 35).
Das Engagement Johannes Pauls II. für soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie, sein Einsatz für Frieden und Versöhnung machten ihn zum sozialpolitisch aktivsten Papst der modernen Geschichte. Seine Sozialverkündigung zeigt aber auch exemplarisch die Schwierigkeiten, vor die sich eine christliche Sozialethik heute gestellt sieht, die weder der Scylla der Weltanpassung noch der Charybdis einer undifferenzierten und letztlich unfruchtbaren Weltablehnung verfallen will.

4.6 Weltkirche – Ortskirchen

Eine Sozialethik, die beim *Kairos* ansetzt, führt zugleich zu einer kontextbezogenen Analyse der unterschiedlichen sozio-ökonomischen und kulturell-religiösen Verhältnisse in einzelnen Ländern und Regionen. So heißt es in *Octogesima adveniens* (1971):

> So unterscheiden sich in der Tat die Bedingungen, unter denen die Christen – gleichviel, ob es ihnen passt oder nicht – zu wirken haben, nach Ländern, nach gesellschaftlicher und politischer Ordnung, nach kulturellen Merkmalen in hohem Maße (...). Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für uns als untunlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen (...). Dies ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Lichte der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen (...). Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind (...)." (OA 3 f).

Dieser auch ekklesiologisch relevante Text umreißt die Aufgabe der Ortskirchen dahingehend, dass sie die soziale Situation vor Ort „im Lichte des Evangeliums" analysieren müssen, um soziale Handlungsspielräume auszuloten und Prioritäten zu setzen. Dies soll in ökumenischer Kooperation und gemeinsam mit „allen Menschen guten Willens" geschehen. Die Prinzipien und grundlegenden Stellungnahmen der weltkirchlichen Sozialverkündigung haben dafür eine Art Kompassfunktion. Sie reichen jedoch nicht aus, um das in der Situation Geforderte zu erkennen.

Diesem Auftrag zur sozialen Kontextualisierung und Inkulturation trugen die Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats von Medellín (1968) und Puebla (1979) Rechnung, die drei zentrale Themen behandeln: Armut, Partizipation und den Umgang mit Gewalt. Angesichts der extremen Ungleichheit der Lebenschancen in Lateinamerika setzen sie bei der Armut und nicht bei der Arbeit als sozialem Grundproblem an, wie dies in den Sozialdokumenten seit *Rerum novarum* der Fall war. Denn anders als in Industrieländern steht in den Entwicklungsländern nur ein geringer Teil der Bevölkerung in regulären Arbeitsverhältnissen. Armut wird in den Dokumenten vor allem strukturethisch als Folge ungerechter sozialer und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen, also der „Strukturen der Sünde" verstanden (Medellín 1968, 1,2; Puebla 1979, 29 f). Die „vorrangige Option

für die Armen mit dem Blickwinkel auf deren umfassende Befreiung" (Puebla 1979, 1134) als Lösungsansatz hat eine doppelte Stoßrichtung: Die Kirche soll eine Kirche *für* die Armen, aber auch *der* Armen sein. Damit verbindet sich die Forderung nach Basisgemeinden als kommunikative und partizipative Sozialmilieus, in denen sich binnenkirchlich das Sozialbewusstsein bildet und über die Einfluss auf die Gesellschaft ausgeübt werden kann.

> Es ist notwendig, dass sich die kleinen soziologischen Basisgemeinden weiterentwickeln, um ein Gleichgewicht gegenüber den Minderheitsgruppen, die die Macht haben, herzustellen (...) Die Kirche, das Volk Gottes, wird ihre Hilfe den Verlassenen jeder Art und aller sozialen Schichten geben, damit sie ihre eigenen Rechte kennen lernen und davon Gebrauch machen können. (Medellín 1968, Nr. 20).

Da dies ein Angriff auf die damals in Lateinamerika regierenden Diktaturen der Nationalen Sicherheit war, bezahlten Christen und Christinnen ihren Einsatz für die Rechte der Armen oft mit ihrem Leben.
Ein zweites zentrales Thema war die Frage nach der Legitimität revolutionärer Gewalt. Die Enzyklika *Populorum progressio* lehnt die politisch motivierte Gewalt ab, ohne sie jedoch (in der Tradition des Rechtes auf Tyrannenmord) angesichts dauernder und schwer wiegender Menschenrechtsverletzungen völlig auszuschließen (PP 30 f). Der lateinamerikanische Episkopat vertrat hingegen eine radikale Option für die Gewaltlosigkeit und sprach sich unmissverständlich gegen jede Form revolutionärer Gewaltanwendung aus:

> Die Gewalt stellt eines der schwersten Probleme in Lateinamerika dar (...) Gewalt ist weder christlich noch entspricht sie dem Evangelium. Der Christ ist friedliebend und schämt sich dessen nicht (...) Er zieht den Frieden dem Krieg vor. (Medellín 1968, Nr. 2/I/15).

Das Beispiel zeigt, dass ethische Beurteilungen immer auch ein Element des Situativen enthalten und daher eine genaue Kenntnis der lokalen Verhältnisse voraussetzen. Die Erfahrungen der vergangenen vierzig Jahre haben deutlich gemacht, dass eine Neubestimmung des Verhältnisses von Weltkirche und Ortskirchen, wie sie das Konzil ansatzweise vorgenommen hat, für die Sozialverkündigung ebenso wichtig wie schwierig ist (Rahner 1967b). Denn eine Übernahme von Fragestellungen (und noch mehr von Lösungen) aus anderen sozialen Kontexten verstellt oft eher den Blick auf die eigenen Probleme, als ihn zu erhellen. So unterscheiden sich die Bedingungen in den nichteuropäischen Entwicklungsländern vielfach grundlegend von jenen in den europäischen Industrieländern. Die Eigentumskonzeption, die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse und die Art der und Fähigkeit zur Einflussnahme des Staates, aber auch der jeweiligen Ortskirchen sind regional äußerst unterschiedlich. Eine Sozialverkündigung, die von den Verhältnissen und Problemen in industrialisierten Ländern ausgeht, ist daher für andere kulturelle und sozioökonomische Kontexte nur bedingt relevant. Eine kontextsensible Sozialana-

lyse liegt deshalb in der Verantwortung der Ortskirchen, die auch eine den jeweiligen sozialen Problemen angemessene Sprache und Argumentationsweise finden müssen. Sie setzt eine Dezentralisierung gemäß dem auch für die Kirche geltenden Subsidiaritätsprinzip voraus (so bereits Pius XII. 1946, Utz-Groner 1954, Nr. 4094). Diese Anerkennung ortskirchlicher Kompetenz und ein angemessener Umgang mit Pluralität stellen für die katholische Kirche heute eine zentrale Herausforderung dar. Ihre positive Bewältigung vorausgesetzt, könnte eine polyzentrische Weltkirche in einer sich globalisierenden und multikulturellen Welt jedoch zum Vorbild für das globale Zusammenleben werden.

Grundbegriffe der lateinamerikanischen Dokumente wie die „vorrangige Option für die Armen" und die „Strukturen der Sünde" fanden in der Folge Eingang in die gesamtkirchliche Soziallehre und wurden auch von anderen Ortskirchen übernommen. Dies gilt vor allem für die (auf Grund der machtpolitischen Stellung der USA) wichtigen US-Hirtenbriefe zum Frieden (*Peace for all*, 1983) und zu Wirtschaftsfragen (*Economic Justice for all*, 1986). Im US-amerikanischen Kontext wurde auch jene partizipative Methode entwickelt, die eine öffentliche Debatte vor der endgültigen Verabschiedung des Textes vorsieht, um durch diese Konsultationen die binnenkirchliche und gesellschaftliche Meinungsbildung voranzutreiben. Diese Methode wurde in Österreich für den Sozialhirtenbrief von 1990 übernommen und auch bei der Erstellung des deutschen, schweizerischen und österreichischen Sozialwortes (1997, 2001, 2003) angewandt.

Welche Vielfalt von Themen in den ortskirchlichen Sozialdokumenten seit den sechziger Jahren behandelt wurde, zeigt die Studie von Berthouzoz (1997). Die konkreten Resultate derartiger globaler Bewusstseinsbildungsprozesse sind quantitativ nicht erfassbar. Wer will sagen, welche Ideen aus einem Dokument oder nur einer Zeitungsnotiz neue Gedanken inspiriert, zum Widerstand ermutigt und dazu beigetragen haben, einen Raum für ein versöhntes Zusammenleben zu schaffen? Doch die weltweite Verbreitung, die humanistische Grundausrichtung der ethischen Positionen zu politischen, aber auch wirtschaftlichen Themen machen die Bedeutung der katholischen Soziallehre aus. Bisher zu kurz gekommen sind Fragen der Ökologie, der sozialen Stellung der Frau, der Bevölkerungsproblematik sowie jene eines binnenkirchlichen Sozialethos (Dorr 1992).

Exkurs: Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich

Die Idee eines ökumenischen Sozialworts entstand auf der Delegiertenversammlung des „Dialogs für Österreich" der katholischen Kirche im Oktober 1998. Einen wesentlichen Anstoß dazu bildete das gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofs-

konferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997). Am Christentag 1999 wurde dann das Projekt Sozialwort der Öffentlichkeit vorgestellt. Es war das erste Mal, dass alle in einem Land vertretenen christlichen Kirchen sich entschlossen, gemeinsam zu den sozialen Fragen der Zeit Stellung zu beziehen. Die geographische Lage Österreichs und das über Jahrzehnte aufgebaute gute ökumenische Klima ermöglichten diese einmalige Kooperation der vierzehn christlichen Kirchen in Österreich, unter denen sich viele aus orthodoxen und altorientalischen Traditionen befinden.[15] Die Federführung lag beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich. Der komplexe Prozess der Datensammlung und Redaktion wurde von der Katholischen Sozialakademie Österreichs (KSÖ) durchgeführt. Der Veröffentlichung des Endtextes im November 2003 ging ein langer und intensiver Konsultationsprozess voraus, der drei Phasen umfasste:[16] eine Phase der Standortbestimmung (1999–2001), in der umfangreiche Fragebögen an alle im sozialen Bereich tätigen kirchlichen Institutionen ausgesandt und eine Stellungnahme zur sozialen Situation in ihrem jeweiligen Tätigkeitsbereich erbeten wurde. In einer zweiten Phase wurden die 522 Rückmeldungen in einem Sozialbericht – er trägt den Untertitel „Erfahrung und Praxis sozialen Engagements" – zusammengefasst, der 2001 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Er fasst im ersten Teil in sechzehn Kapiteln wesentliche Aussagen zu sozialen Themen in alphabetischer Reihenfolge zusammen (von Alte Menschen bis Soziale Sicherheit) und behandelt im zweiten Teil übergreifende Fragestellungen (Kirchen in der Gesellschaft, Motivation zum sozialen Engagement, Schwierigkeiten der sozialen Initiativen usw.). Auf der Basis dieses Sozialberichts fand eine breite öffentliche Diskussion statt, an der sich Parteien, Wirtschaftsvertretungen, Ministerien, soziale Einrichtungen und Gemeinden mit mehr als 150 Einsendungen beteiligten. Weiters gab es Round-Table-Gespräche zu einzelnen Themenbereichen mit den politischen Parteien Österreichs. In der dritten Phase wurde in weiteren intensiven Diskussionsprozessen zwischen den vierzehn Kirchenleitungen, wissenschaftlichen Experten und der KSÖ die Endredaktion des Sozialworts vorgenommen, das schlussendlich von allen Kirchen unterzeichnet und am 27. 11. 2003 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde.

Die Endfassung umfasst zehn Kapitel. Das Einleitungskapitel „Die christlichen Kirchen in gemeinsamer Verantwortung" steht unter der Überschrift:

---

[15] Die vierzehn christlichen Kirchen in Österreich sind die Altkatholische Kirche, die Anglikanische Kirche, die Armenisch-Apostolische Kirche, die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche, die Evangelische Kirche A. B., die Evangelische Kirche H. B., die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die Koptisch-Orthodoxe Kirche, die Methodistenkirche, die Römisch-Katholische Kirche, die Rumänisch-Orthodoxe Kirche, die Russisch-Orthodoxe Kirche, die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die Syrisch-Orthodoxe Kirche.

[16] Vgl. dazu im Einzelnen www.sozialwort.at, wo die einzelnen Phasen genau beschrieben werden und auch die Fragebögen zu finden sind. Das Sozialwort selbst und aktuelle Informationen zu seiner Umsetzung finden sich auf der Homepage der Katholischen Sozialakademie Österreichs, www.ksoe.at.

„Unsere Zeit ist Gottes Zeit". Es begründet biblisch die Verpflichtung der Kirchen, zu gesellschaftlichen Themen Stellung zu beziehen. Daraus ergeben sich Anfragen sowohl an die soziale Praxis der Kirchen selbst, als auch an die gesellschaftlichen und politischen Akteure. „Dieses Sozialwort spricht in die Gesellschaft. Es spricht zugleich die Kirchen selbst an, die Teil der Gesellschaft sind und an deren Entwicklungen teilhaben, aber auch bemüht sind, diese Entwicklungen aus christlicher Überzeugung mitzugestalten." (ÖSW 2003, 5) Diese doppelte Blickrichtung prägt den gesamten Text. Dementsprechend steht am Ende jedes Kapitels ein Aufgabenkatalog für die Kirchen sowie für die Zivilgesellschaft und Politik. Diese sozialen Checklisten sind selbstverständlich zeitgebunden, da zu hoffen ist, dass einige der Anregungen politisch und kirchlich umgesetzt werden. Die folgenden acht Kapitel behandeln die Themenbereiche Bildung, Medien, Lebensverbindungen, Lebensräume (ländlicher Raum, Stadt, Europa), Arbeit – Wirtschaft – Soziale Sicherheit, Frieden in Gerechtigkeit, Gerechtigkeit weltweit sowie Zukunftsfähigkeit (Verantwortung in der Schöpfung). Im Schlusskapitel „Vom Sozialwort zu sozialen Taten" geht es wieder um allgemeine ethische Fragen. Betont werden die Verpflichtung zu fairer Konfliktaustragung und einer politischen Sprache, die der Würde des politischen Gegners gerecht wird, sowie – nochmals – die „Option für die Schwachen und Benachteiligten" und die Verantwortung der Christen in der Demokratie. Das oberste Ziel des christlichen Engagements im Sozialen bildet ein „menschenwürdiges Leben für alle" (ÖSW 7).

Wie die Rezeption des Sozialworts über Österreich hinaus zeigt, handelte es sich um einen mutigen Schritt. Die Organisation des Konsultationsprozesses stellt überdies eine beeindruckende Leistung dar. Dieser machte eine Abstimmung der Kirchen untereinander in einer Vielzahl von Sachfragen erforderlich und schuf damit die Basis für eine weitere ökumenische Zusammenarbeit. Das gemeinsame Auftreten „gegenüber den säkularen Institutionen", das die im Jahre 2001 in Straßburg verabschiedete *Charta Oecumenica* fordert, zeigte auch einer breiten Öffentlichkeit gegenüber die ökumenische Solidarität zwischen den Kirchen. Das Ökumenische Sozialwort hat sich so als ein zukunftsweisendes Projekt erwiesen, durch das sowohl nach innen für die ökumenische Kooperation als auch nach außen in die österreichische Gesellschaft hinein positive Impulse vermittelt werden konnten.

5. Katholische Sozialethik: Leitprinzipien

„Überhaupt trachtet alle Welt nicht nach dem Hergebrachten, sondern nach dem Guten." (Aristoteles, Politik 1269a39ff)

Die Sozialethik setzt – wie jede Ethik – eine Wesensbestimmung des Menschen voraus. Sie geht von der Leitfrage aus: Was ist der Mensch? Die ihr zugrunde liegende Anthropologie wird im Allgemeinen als *christliches Menschenbild* bezeichnet. Da in der Theologie und Ethik verschiedene anthropologische Schwerpunkte gesetzt wurden und werden, ist es – gerade auch aus ökumenischer Sicht – jedoch besser, von *christlichen Menschenbildern* im Plural zu sprechen. Dies ist auch deshalb gefordert, weil der der christlichen Anthropologie zugrunde liegende biblische Befund verschiedene Deutungen zulässt und einen Überschuss gegenüber jeder anthropologischen Bestimmung des Menschen enthält.
In der Geschichte der christlichen Ethik wurden von Anfang an biblisch-theologische Aussagen mithilfe der jeweiligen philosophischen und theologischen Begriffe präzisiert und so in die soziale Umwelt hinein vermittelt. Eine derartige Transformation der biblischen Botschaft in philosophische Kategorien findet sich bereits in der Bibel selbst. Eine Auseinandersetzung mit und aktive Partizipation an den (sozial)philosophischen Debatten der Zeit gehörte so zum Christentum. Die Grundlage dieser Reflexion im europäischen Kontext bildete die griechisch-römische Philosophie und Ethik.

Die systematischen Darlegungen der katholischen Sozialethik bauen im Allgemeinen auf einem Prinzipientraktat auf. Sie versteht sich demnach als Prinzipienethik, d. h. sie geht von sozialethischen Leitwerten aus (*principium*: Ausgangspunkt für das Denken), die – ähnlich den Menschenrechten – der konkreten sozialen Ordnung voraus liegen. An ihnen soll sich das Denken und Handeln orientieren. Sie stellen so einen regulativen ethischen Maßstab für die Beurteilung der gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen bereit. An der gegenwärtigen sozialphilosophischen und politischen Konjunktur des Solidaritäts- aber auch des Subsidiaritätsgedankens zeigt sich, dass ihnen trotz – oder gerade wegen – ihres hohen Abstraktheitsgrades eine wichtige Funktion als begriffliche Katalysatoren in der öffentlichen Diskussion zukommt. Dies verlangt jedoch, dass sie in kritischer Auseinandersetzung mit der Zeitsituation jeweils neu auf ihre aktuelle Relevanz hin befragt und gedeutet werden.

Sozialprinzipien verpflichten das individuelle Handeln, sind aber zugleich Leitmaß für soziale und politische Strukturen. So dient das Solidaritätsprinzip der Beurteilung von Institutionen, verlangt aber auch vom Einzelnen eine solidarische Gesinnung, d. i. die „feste und beständige Entschlossenheit, sich

für das 'Gemeinwohl' einzusetzen" (SRS 38). In diesem Doppelcharakter zeigt sich der innere Bedingungszusammenhang zwischen individuellen Werteinstellungen und der Gestalt politischer Institutionen. Beide verhalten sich zueinander wie zwei korrespondierende Gefäße. Während die neuzeitliche Sozialphilosophie im Allgemeinen von einer Trennung von individuellen Wertoptionen (die im Belieben des Einzelnen stehen) und öffentlich-sozialen Normen ausgeht, legen die Sozialprinzipien die inhärente Korrespondenz von Individual- und Sozialethik offen. Zwischen einer Ethik des Guten, die für den Bereich der individuellen Lebensführung gilt, und einer Ethik des Gerechten, die für den öffentlichen Bereich Geltung beansprucht, wird so eher vermittelt als getrennt. Dies entspricht der Tatsache, dass Gesetze für ihre Durchsetzung und Befolgung auf gelebte moralische Überzeugungen und Praktiken angewiesen sind. Die Individualethik bildet so gleichsam den Sockel, auf dem jede Sozialethik, die die Gerechtigkeit von Institutionen beurteilt, aufruht. Wenn grundlegende Werthaltungen, wie die Achtung vor der Person und die zwischenmenschliche Solidarität brüchig werden, dann gefährdet dies jedenfalls längerfristig auch die entsprechenden Werte der politisch rechtlichen Ordnung. Dies wird im Übrigen zunehmend auch von der zeitgenössischen Sozialphilosophie anerkannt. So schreibt Habermas, der in seiner Diskursethik ursprünglich strikt zwischen öffentlichen und lebensweltlichen Normen unterschied, dass „das Recht (...) seine sozialintegrative Kraft letztlich aus den Quellen gesellschaftlicher Solidarität (speist), die heute stärker gefährdet sind als die Rechtsordnung selbst." (Habermas 1992, 59). Angesichts dieser Diagnose erweist sich die doppelte Ausrichtung der Sozialprinzipien, die sich sowohl auf die Institutionen als auch auf das Handeln des Einzelnen beziehen, als zukunftsweisend.

5.1 Die Person: „Träger, Schöpfer und Ziel" sozialer Ordnungen

Im Zentrum der katholischen Sozialethik steht die Überzeugung, dass die Person „Träger, Schöpfer und Ziel" (MM 219) aller sozialen, politischen und gesellschaftlichen Tätigkeit ist und sein soll. Der Einzelne mit seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten bildet demnach den obersten Maßstab für das individuelle Handeln, ebenso wie für Institutionen und Gesetze.

Das lateinische *persona* als Lehnwort aus dem Griechischen (*prosopon* – Gesicht) bezeichnet ursprünglich die Maske des Schauspielers und wird von daher auf die gesellschaftliche Rolle übertragen. Der Begriff wird dann von der frühchristlichen Theologie übernommen, um das trinitarische Verhältnis zu reflektieren. Die Einheit und Differenz der drei göttlichen „Personen" wird so zum Urbild menschlicher Gleichheit und Differenz. Person ist von diesem theologischen Hintergrund her ein Beziehungsbegriff, in dem sich sowohl die Gleichheit (in der Würde), als auch die Differenz (in der Rolle) ausdrücken. Der Personbegriff bezeichnet jedoch ebenso die sich aus der Gottebenbild-

lichkeit ergebenden Analogien zwischen göttlichen und menschlichen Eigenschaften. Dass der Mensch Person ist, bedeutet, dass das, was von Gott ausgesagt wird, in analoger Weise auf den Menschen zutrifft. Aus seiner Beziehung zu Gott werden so die für den Menschen spezifischen Eigenschaften abgeleitet, die den Menschen als Menschen ausmachen, seine Vernunft, seine Freiheit und seine Fähigkeit zu Selbstbestimmung und Verantwortung (Thomas v. A., STh I–II Prolog). Damit wird zugleich festgelegt, was ihn von der übrigen Natur und den anderen Lebewesen unterscheidet. Diese theologischen Wurzeln des Personbegriffs (ausführlich Greshake 1997, 60–94) gilt es mit zu bedenken, wenn von der Person als oberstem Leitprinzip der Sozialethik die Rede ist. So wird zudem verständlich, wieso der Personbegriff heute seine unhinterfragte Geltung zu verlieren beginnt und sogar der Unterschied zwischen Mensch und Tier strittig wird (Naturalismus, Singer 1979). Aber auch zwischen jenen Positionen, die an dieser Differenz festhalten, gibt es verschiedene Schwerpunktsetzungen hinsichtlich dessen, was den Menschen als Person ausmacht. Diese anthropologischen Prämissen haben beträchtlichen Einfluss nicht nur auf ethische Überzeugungen und Handlungsweisen, sondern wirken sich auch auf die konkreten sozialen Problemlösungen aus. So kreisen die gegenwärtigen sozialethischen Debatten um die Frage nach der Bedeutung der sozialen Dimension des Menschseins (zur Kommunitarismusdebatte vgl. Honneth 1994, Reese-Schäfer 1997). Im Folgenden sollen die wesentlichen anthropologischen Wesensmerkmale wie Gleichheit, Freiheit, Sozialität und Schuld kurz behandelt werden.

Die *Gleichheit* aller Menschen folgt theologisch daraus, dass jeder Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Philosophisch wird sie im Allgemeinen mit seiner Vernunftbegabung als *animal rationale* begründet. Sie bildet die Grundlage für die Gleichheit in der Würde und die Verpflichtung zur Achtung durch Andere. Als gesellschaftlicher Leitwert macht Gleichheit Ungleichheit rechenschaftspflichtig und legitimiert dadurch den Widerstand gegen jede Form von Unrecht und Willkür. Die Verwirklichung der Gleichheit stößt allerdings angesichts vielfältiger Ungleichheiten (in den natürlichen Fähigkeiten, dem Lebensschicksal u. ä.) auch an innerweltlich unauflösbare Grenzen. Erst durch die Vollendung der Schöpfung kann Ungleichheit radikal überwunden werden (Gal 3, 27). Wo dieses Wissen um den letztlich eschatologischen Gehalt der Gleichheitsidee verloren geht, besteht die Gefahr ihrer gewaltsamen, revolutionären Durchsetzung oder der prinzipiellen Legitimation von Ungleichheit, wie dies heute im Naturalismus der Fall ist.

Freiheit bildet das „Programm neuzeitlicher Humanität" (Thönissen 1988, 311) und den Schlüsselbegriff der modernen, säkularen Kultur. Politisch meint Freiheit das Selbstbestimmungsrecht des Staates, aber auch die Freiheit der Staatsbürger gegenüber dem Staat, die durch die Freiheitsrechte als Grundrechte gesichert wird. Von diesen Freiheitsformen ist Freiheit als anthropologischer Begriff zu unterscheiden. Sie bildet die Voraussetzung dafür,

dass Menschen für ihr Handeln verantwortlich sind und begründet so moralische Subjektivität. Das Freiheitsverständnis der Moderne geht darüber hinaus, indem es dem Einzelnen Autonomie (griechisch: Selbstgesetzgebung) zuerkennt. Dies bedeutet, dass er die Regeln für seine Lebensführung eigenverantwortlich bestimmen kann und muss. Dieses Autonomiekonzept findet seinen klassischen Ausdruck im kategorischen Imperativ Kants, der – obwohl Kant selbst sich dagegen verwahrte – eine Formalisierung der Goldenen Regel darstellt. „Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetz (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte." (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 84). Das Ziel bildet die Selbstverpflichtung des Handelnden auf Regeln und Gesetze, die vernünftig einsehbar sind und allgemeine Gültigkeit beanspruchen können. Autonomie im Sinne der Aufklärung meint demnach nicht nur Wahlfreiheit und schon gar nicht Willkür (sonst wäre der Begriff Auto-*nomie* verfehlt), sondern die eigenverantwortliche Selbstbindung an universale ethische Normen.

Das spezifisch christliche Freiheitsverständnis setzt noch tiefer an, indem es die existenzielle Unfreiheit des Menschen als Folge individueller und kollektiver Schuld thematisiert. Die Sünde bzw. Schuld wird so zum eigentlichen Gegenspieler der Freiheit. Durch die Erlösung sind die Christen nicht mehr „Sklaven der Sünde" (Röm 6, 6.16 f), sondern zur „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21) befreit. Dieses existenzielle Freiheitsverständnis macht den dynamischen Charakter der Freiheit im konkreten Lebensvollzug deutlich. Denn die Freiheit vom Zwang ist zwar die Voraussetzung für gelungene Freiheitsentscheidungen, sie garantiert sie jedoch nicht. Denn die durch die Sünde bewirkte menschliche Selbstentfremdung kann ein wirklich freies Handeln, das zur Entfaltung der Person beiträgt, schwierig, ja geradezu unmöglich machen.

Aufgrund eines derartig differenzierten Freiheitsbegriffs ist es dann möglich, das Gewissen als oberste moralische Instanz und als Ausdruck der personalen Würde des Menschen anzuerkennen. *Gaudium et spes* nennt es „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen (...), das die Christen mit den übrigen Menschen in der Suche nach der Wahrheit verbindet" (GS 16). Der Gehorsam gegenüber der eigenen Gewissenseinsicht steht über jeder gesellschaftlichen, aber auch kirchlichen Norm. Falls diese Einsicht im konkreten Fall objektiv falsch ist, ist sie vom Einzelnen zu verantworten. Dennoch bewahrt nach dieser kühnen Sicht (die auch dort gilt, wo das Gewissen schwer irrt) auch das irrende Gewissen seine Würde, d. h. ein Handeln entsprechend dem eigenen Gewissen gewährleistet immer die moralische Integrität des Handelnden (Schockenhoff 2003). Die Zerstörung des Gewissens und der moralischen Subjektivität stellt ein probates Mittel totalitärer Regime dar, die Würde von Personen zu zerstören und sich Menschen gefügig zu machen. Gerade vor diesem Hintergrund zeigt sich die Bedeutung einer Freiheitstradition, die Gott als Ursprung und letzten Grund von Freiheit erkennt, vor dem der Mensch sich letztlich zu verantworten hat (Apg 5, 29).

Sozialität (oder Gemeinschaftlichkeit) als anthropologische Bestimmung bedeutet, dass der Mensch ein soziales Lebewesen ist. Als *zoon politikon* (Aristoteles) braucht er zu seiner physischen, psychischen und geistigen Entfaltung soziale Beziehungen. Greifbarer Ausdruck dafür ist die Sprache, die dem Einzelnen ebenso vorgegeben ist wie die Kultur und die in ihr tradierten moralischen Normen. Daher kommt der menschlichen Gemeinschaft ein eigener Wert zu. Der Ansatz beim freien und selbständigen Individuum, wie er vielfach in der neuzeitlichen Sozialphilosophie vertreten wird, ist von daher zu kritisieren. Wie auch die kommunitaristischen Ansätze zeigen, ist der Einzelne vorgängig in eine Gesellschaft und Kultur eingebettet, aus der er auch die Normen und Wertvorstellungen bezieht, derer er bedarf, um eigenständig und verantwortlich handeln zu können. Ein von diesem sozialen Kontext losgelöstes Individuum stellt daher eine Abstraktion dar, die – wenn sie zum alleinigen Ausgangspunkt wird – zu blinden Flecken im Denken und Handeln führt. Aus der Gleichursprünglichkeit von Sozialität und Individualität folgt vor allem, dass die Pflicht zur Sorge für das Wohl der anderen gleichberechtigt neben die Pflicht zur Sorge für das eigene Wohl tritt.
Eine einseitige Konzentration auf das selbständige, autonome und eigenverantwortliche Individuum als gesellschaftliche Norm, führt überdies zu einer Abwertung jener Lebensphasen, in denen Menschen auf die Hilfe und Unterstützung anderer angewiesen sind (Kindheit, Alter, Zeiten der Krankheit) und beeinträchtigt so die humane Qualität einer Gesellschaft.

Zur Person, ebenso wie zur menschlichen Gemeinschaft, gehört auch die *Schuld* (hier kollektiv verstanden) bzw. die Sünde als individuell zurechenbare Verfehlung. Ohne sie bleiben Ungerechtigkeit und Gewalt in den menschlichen Beziehungen, die auch über Institutionen vermittelt werden, letztlich unverständlich. Dies nicht zu sehen, stellt die wohl größte Schwachstelle einer rein philosophisch fundierten Sozialethik dar. „Die Ethik" – so J. Splett – „wird also (...) von der Schuld nicht betroffen, im Unterschied zum Menschen selbst" (Splett 1974, 1279). Dabei ist zwischen personaler Sünde und der dem Einzelnen vorgegebenen Schuld, also theologisch gesprochen den „Strukturen der Sünde", zu unterscheiden. Die personale Sünde als „Attentat auf die Freiheit" (B. Häring) zieht die Entfremdung des Menschen gegenüber Gott, sich selbst und den anderen nach sich. Sie „mindert so den Menschen, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen" (GS 13). Jeder Mensch findet sich jedoch auch in einem von Schuld und Sünde geprägten sozialen Umfeld vor. Soziale Systeme, Normen und Regeln sind nicht nur lebensnotwendig und förderlich, sondern sie behindern, ja zerstören auch Lebensmöglichkeiten. Diese „Strukturen der Sünde" stellen sich als „Objektivierungen der Sünde im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologisch-kulturellen Bereich" dar (Puebla 1979, 1113; SRS 36). Dadurch wird ein einseitig individualistisches Sündenverständnis korrigiert, das dem Phänomen der Schuld in seiner Komplexität und Abgründigkeit nicht gerecht wrrd (Sievernich 1993).

5.2 Gemeinwohl und Toleranz

Die Frage nach jenen Werten, die den Zusammenhalt pluralistischer Gesellschaften ermöglichen, ist ein zentrales Thema gegenwärtiger Sozialphilosophie (Taylor 1988, Kaufmann 1997). Die katholische Sozialethik spricht in diesem Zusammenhang vom allgemeinen Wohl *(bonum commune)* oder Gemeinwohl und unterscheidet zwischen einer organisatorischen und einer inhaltlichen Komponente (Zsifkovits 1980).

Organisatorisch bezeichnet das Gemeinwohl die „Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können, und besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person." (DH 6, MM 65). Es wird durch die Rechts- und Wohlfahrtsordnung auf nationaler, europäischer und internationaler Ebene realisiert. Diese ist danach zu beurteilen, ob sie bestmögliche Bedingungen für die Entfaltung des Einzelnen und eine eigenverantwortliche Lebensführung schafft. *Inhaltlich* bezieht sich der Gemeinwohlbegriff auf die Werte und Ziele, die die Politik im Sinne von Gerechtigkeitsvorstellungen leiten und auf die Zukunft hin ausrichten sollen. Beide Dimensionen des Gemeinwohls sind aufeinander bezogen, denn die bestehenden institutionellen Ordnungen sind das Resultat früherer politischer Wertoptionen, die ihrerseits die Grundlage für die Verwirklichung von Gerechtigkeitsstandards in der Zukunft bilden. Messner hat daher das Gemeinwohl als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit" definiert (Messner 1984, 207).

An der inhaltlichen Konkretisierung des *bonum commune* als dem obersten von der Politik zu realisierenden Leitwert sind in Demokratien die Bürger und Bürgerinnen wesentlich beteiligt. Indem sie ihre Wertoptionen einbringen, bestimmen sie auch die zukünftige Gestalt des Gemeinwesens. „Dabei geht es um einen ständig neu zu ermittelnden Interessenausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, in dem die Kirchen aufgrund ihres Sendungsauftrags ihre Stimme einbringen sollen." (ÖSW 2003, 316).

Die Zielvorstellungen hinsichtlich des Gemeinwohls sind in pluralistischen Gesellschaften definitionsgemäß verschieden. Sie orientieren sich zum einen an Interessen von Einzelnen und Gruppen. Politische Prozesse werden jedoch nicht nur durch Interessen bestimmt. Es geht in ihnen ebenso um die Verwirklichung von politischen Grundwerten, wie Friede, Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit, zwischen denen Zielkonflikte bestehen.

Wieviel individuelle Freiheit will eine Gesellschaft tolerieren und garantieren, auch wenn dies zu Lasten der Solidarität geht? Wo liegen die Grenzen der Toleranz, um ein friedliches und geordnetes Zusammenleben zu ermöglichen? Die Aushandlung von Leitlinien, aber auch von Kompromissen in diesen und ähnlichen inhaltlichen Wertfragen ist Sache der Politik, deren Ent-

scheidungen durch öffentliche Diskurse vorbereitet werden. Das Gemeinwohl stellt sich demnach sowohl als Resultat eines Interessenausgleichs, als auch wertbestimmter inhaltlicher Auseinandersetzungen dar. In liberalen pluralistischen Gesellschaften besteht heute die Tendenz, das Gemeinwohl ausschließlich als Summe individueller Nutzenkalküle zu verstehen, die im politischen Prozess aufeinander treffen. Aus Gründen der Toleranz (hier positiv verstanden als Anerkennung der Werte anderer und nicht negativ als Duldung) werden inhaltliche Debatten über Grundwerte und Zielperspektiven vielfach ausgeklammert (Hollenbach 2002). Wenn die Politik jedoch zum reinen Interessenkalkül wird, kann sie langfristig nicht jene Bindungen schaffen, die den Zusammenhalt der Gesellschaft garantieren. Die gegenwärtige Krise der Europäischen Union stellt wesentlich die Folge einer derartigen Vernachlässigung der Frage nach dem europäischen Gemeinwohl dar, d.h. nach der Finalität der Union. Hier zeigen sich die Grenzen einer Politik, die langfristige Ziele nicht ausreichend öffentlich thematisiert, sondern sich ausschließlich am Ausgleich der Interessen orientiert. Die Diskussion über Grundwerte und politische Optionen, die die zukünftige Gestalt des Gemeinwesens betreffen, erweisen sich jedoch als ebenso unabdingbar, wie die Toleranz gegenüber den Werten anderer. Die schwierige Frage nach den Grenzen dieser Toleranz in pluralistischen Gesellschaften, wenn diese mit prinzipieller Intoleranz konfrontiert werden, weist nochmals auf die Bedeutung klarer inhaltlicher Zielbestimmungen zurück. Die Beantwortung der Fragen: „Was wollen wir?" und „Wer wollen wir sein?" befähigt politische Gemeinschaften, die die Toleranz als zentralen gemeinsamen Wert definieren, eher dazu, auch angesichts von Intoleranz von Einzelnen oder von Weltanschauungsgruppen an ihr festzuhalten, als jene, in denen Wertfragen als zentrale Gemeinwohlfragen ausgeklammert werden.

5.3 Solidarität und Option für die Armen

Solidarität leitet sich vom zivilrechtlichen Begriff der Haftungsgenossenschaft (lateinisch *in solidum*) her und bezeichnet eine wechselseitige Beistandsverpflichtung nach dem Motto „einer für alle, alle für einen". Ihre anthropologische Grundlage bildet die Natur des Menschen als *animal sociale*, d. h. als ein auf soziale Kooperation angewiesenes Lebewesen. Der Leitwert der Solidarität entwickelte sich zum einen aus dem antiken Ideal der Bürgerfreundschaft, deren Ziel das Wohl der Stadt bildete, zum anderen aus dem biblischen Brüderlichkeitsethos (Brunkhorst 2002). Diese beiden Quellen stehen bis heute für zwei verschiedene Akzentuierungen von Solidarität: bürgerliche Solidarität meint die Solidarität zwischen Gleichen, die sich aufgrund gemeinsamer Interessen zusammenschließen und wechselseitig unterstützen (z. B. in Gewerkschaften, Interessenvertretungen). Biblisch-christlich bezeichnet Solidarität hingegen vor allem die Solidarität zwischen Ungle-

chen, d. h. sie bezieht sich auf Menschen in Not, die der Hilfe bedürfen. Der Solidaritätsbegriff oszilliert so zwischen Symmetrie und Asymmetrie, wobei in der christlichen Sozialethik ein asymmetrisches Verständnis als „Option für die Opfer" vorherrscht (Prüller-Jagenteufel 1998). Der Begriff der Solidarität wird dann deckungsgleich mit jenem der der „vorrangigen Option für die Armen" oder der „Option für die Modernisierungsverlierer" verwendet (Zulehner 1996, Fisch 2001). Die Erklärung der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) anlässlich der EU-Erweiterung im Jahre 2004 definiert Solidarität in diesem Sinn als „helfendes Handeln aus dem Bewusstsein der Verbundenheit mit jenen, die auf Hilfe angewiesen sind" (COMECE 2004, 3).

Solidarität als Leitwert hat sowohl eine individualethische als auch eine sozialethische Seite. Auf den Einzelnen bezogen bezeichnet sie die Bereitschaft, die soziale Verbundenheit als moralisches Entscheidungskriterium anzuerkennen und sich der Frage nach den Konsequenzen des eigenen Handelns für die Anderen, und hier vor allem für die gesellschaftlich Schwächeren, zu stellen. Je mehr ein Handeln ohne Berücksichtigung der Interessen anderer an gesellschaftlicher Akzeptanz gewinnt, umso schwächer wird der Sinn für Solidarität. Es stimmt nachdenklich, dass Langzeituntersuchungen in Westdeutschland (und ähnliches gilt wohl auch für andere Industrieländer) zeigen, dass sich die Menschen nach eigener Einschätzung als weniger solidarisch erfahren als früher, wobei die egozentrischen Züge im durchschnittlichen Selbstporträt zwischen 1975 und 1989 noch stärker hervortreten (Richter 1998, 5 f). Diese Mentalitätsänderungen spiegeln sich zunehmend in den Debatten über Sozialstaat, öffentliche Güter, Steuern und Asylgewährung wider. Die individuelle Solidaritätsbereitschaft bildet die Grundlage für die Schaffung und Erhaltung von solidaritätsfördernden Institutionen (soziale Grundrechte, Sozialversicherungssysteme u. ä.). Denn die Art, wie eine Gesellschaft mit ihren Alten, Behinderten, Kranken und Armen umgeht, die wenig oder nichts zum allgemeinen Wohl beitragen können, hängt vor allem auch von der Solidaritätsbereitschaft ihrer Mitglieder ab, die über die demokratische Willensbildung die Politik bestimmen. Solidarität kann demnach nicht allein als Folge demokratischer Partizipation begriffen werden (Brunkhorst 2002). Ebenso wenig führt eine Zunahme der strukturellen Verflechtungen von sich aus zu mehr Solidarität, d. h. es gibt keinen „Zwang zur Solidarität" durch wachsende Interdependenzen im nationalen und internationalen Bereich. Das Eigeninteresse als Motor versagt vielmehr gerade dort, wo der größte Solidaritätsbedarf besteht.

Die „Pflicht zur kohärenten und solidarischen Gestaltung der Beziehungen der europäischen Völker" (Vertrag von Maastricht, Art. 3.2) ist eines der Grundprinzipien der EU und wird auch von der europäischen Verfassung als

Ziel und Leitprinzip anerkannt (Art I-3 4).[17] Die dringlich erforderliche innereuropäische Solidarität mit den schwächeren Regionen ist jedoch nur dann verwirklichbar, wenn in der europäischen Bevölkerung eine prinzipielle Bereitschaft dazu besteht. Der verbreitete Appell an die Eigeninteressen der Bürger vermindert das Solidaritätsbewusstsein statt es zu stärken. Solidarität erstreckt sich dabei nicht nur auf materielle Transferleistungen, sondern schließt auch immaterielle Güter mit ein: „Dazu gehört der Austausch der Gaben im kulturellen und spirituellen Bereich, die wohlwollende Neugier auf andere Kulturen und Gewohnheiten, der Wille zur Freundschaft und die Anerkennung der unterschiedlichen Geschichte." (COMECE 2004, 5) Gleiches gilt auf globaler Ebene. Angesichts wachsender internationaler Interdependenzen stellt Solidarität ein Gebot der Menschlichkeit, aber auch der politischen Klugheit dar. Gefordert ist dafür sowohl eine Änderung der individuellen Haltungen, als auch eine solidarische Gestaltung von das Weltgemeinwohl fördernden Institutionen.

5.4 Subsidiarität: Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit

Das Subsidiaritätsprinzip (von lateinisch *subsidium* – Hilfe) ist ein Grundprinzip der Machtdezentralisation und –begrenzung (K. Gabriel 2000). Der Formulierung nach findet es sich erstmals in *Quadragesimo anno* (1931):

> (...) was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, darf ihm nicht entzogen und dem öffentlichen Bereich zugewiesen werden (...) Es verstößt auch gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und gut bewältigen können, einer weiteren und übergeordneten Gemeinschaft zuzuweisen. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär. Ihre Aufgabe ist es, die Glieder des Sozialkörpers zu unterstützen. Sie darf sie jedoch niemals zerschlagen oder aufsaugen. (QA 79).

Jede Staatstätigkeit ist demnach subsidiär. Dies bedeutet, dass es Aufgabe des Staates ist, den Einzelnen, die Familie und die zivilgesellschaftlichen Institutionen (untergeordnete Gemeinwesen) zu unterstützen, sollte dies nötig sein, nicht aber sie zu „zerschlagen und aufsaugen", d. h. ihre Kompetenzen an sich ziehen. Die primäre Stoßrichtung ist so der Zeit entsprechend die Begrenzung von (totalitären) staatlichen Machtansprüchen. Hierin zeigt sich die Nähe zum liberalen Denken, wonach es Aufgabe der Regierung ist,

---

[17] Ziel der Union ist nach Artikel I-3 (4). „Sie (die EU) leistet einen Beitrag zu Frieden, Sicherheit, globaler nachhaltiger Entwicklung, Solidarität und gegenseitiger Achtung unter den Völkern, zu freiem und gerechtem Handel, zur Beseitigung der Armut und zum Schutz der Menschenrechte, insbesondere der Rechte des Kindes sowie zur strikten Einhaltung und Weiterentwicklung des Völkerrechts, insbesondere zur Wahrung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen."

> to do for a community of people whatever they need to have done but cannot do at all, or cannot so well do for themselves in their separate and individual capacities. In all that people can do individually as well for themselves, government ought not to interfere (Jefferson zit. nach Nell-Breuning 1968, 88).

Doch was können Menschen für sich selbst leisten? An dieser Frage entzündet sich gegenwärtig die sozialpolitische Debatte, in der vielfach auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips mehr Eigenverantwortung und eine Begrenzung der Staatstätigkeit gefordert werden. Das Subsidiaritätsprinzip soll jedoch nicht nur vor der Übermacht des Staates schützen. Es verlangt auch die staatliche Unterstützung von Einzelnen und von Gemeinschaften, damit sie ihre Aufgaben erfüllen können. Es ist demnach nicht gerechtfertigt, das Subsidiaritätsprinzip gegen das Solidaritätsprinzip in der Weise auszuspielen, dass es ausschließlich als Argument für die Begrenzung staatlicher Leistungen herangezogen wird.

Seit dem Vertrag von Maastricht ist das Subsidiaritätsprinzip ein Grundsatz der EU (Präambel, Art 2 2, Art 5 2 des Vertrages von Amsterdam) und damit Teil des europäischen Rechts, das alle Organe der Gemeinschaft verpflichtet und ihre Kompetenzen begrenzt. Sie dürfen diese selbst dann nicht ausüben, wenn sie prinzipiell dazu berechtigt wären, aber die Mitgliedsstaaten die anzustrebenden Ziele selbst erreichen können. In dieser Regelung, die sich gegen eine Aushöhlung lokaler und nationaler Kompetenzen und gegen bürokratische Bevormundung richtet, zeigt sich die Aktualität des Subsidiaritätsprinzips in seiner ursprünglichen Intention..

5.5 Nachhaltigkeit: intergenerationelle Gerechtigkeit und Eigenwert der Natur

Die negativen Folgen der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung sowie einer materialintensiven Lebensweise für die natürliche Umwelt verlangen die Anerkennung der Nachhaltigkeit als Prinzip und Leitwert der Sozialethik. Nachhaltigkeit bezeichnet eine Nutzung der natürlichen Ressourcen in der Weise, „dass die grundlegenden Bestände des natürlichen Kapitals einer Gemeinschaft oder eines Landes sich im Laufe der Zeit nicht verringern" – so die klassische Definition des Brundtlandreports von 1987 (Hauff 1987, 46). Die Chance zukünftiger Generationen, ihre materiellen Bedürfnisse zu decken, darf nicht durch deren gegenwärtige Überbeanspruchung oder Ausbeutung eingeschränkt werden. Im Prinzip der Nachhaltigkeit „als Einsatz für gerechte Lebensbedingungen und einen schonenden Umgang mit der Natur auf Zukunft hin" (ÖSW 2003, 287; DSW 1997, 122–125) verbindet sich das Anliegen intergenerationeller Gerechtigkeit mit jenem des Schutzes der natürlichen Lebensgrundlagen und der Natur in ihrem Eigenwert. Das umfassende Ziel bildet die „Rückbindung der Zivilisationsentwicklung in das sie tragende Netzwerk der Natur". W. Korff spricht daher vom Retinitätsprinzip

(von *rete* – lat. Netz), um so die allem menschlichen Handeln vorausliegende Vernetzung von Mensch und Natur zum Ausdruck zu bringen (Korff 1999b, 246). Die Natur ist nicht nur dem Menschen zur Verfügung stehende Materie, deren Wert sich in ihrem Nutzen erschöpft, sondern sie hat einen eigenen Wert, der den Menschen verpflichtet.

Die Überwindung des gängigen utilitaristischen Naturverständnisses erfordert einen tief gehenden Bewusstseinswandel. Ebenso notwendig sind jedoch rechtlich-institutionelle Regelungen, die eine nachhaltige Nutzung der natürlichen Ressourcen sicherstellen. Dies gilt für die Zukunft, aber auch für die Gegenwart, da die Zerstörung der natürlichen Umwelt vor allem zu Lasten der Armen geht, die sich ihr weniger leicht entziehen können. Dieses Verhältnis von intragenerationeller und intergenerationeller Gerechtigkeit gilt es bei ethischen Debatten um das Nachhaltigkeitsprinzip und seine Rolle in der Weltentwicklung mitzubedenken. Der Verbrauch an natürlichen Ressourcen in den reichen Industriegesellschaften übersteigt bei weitem jenes Niveau, das weltweit für sechs Milliarden Menschen leistbar ist. Um auch anderen Ländern wirtschaftliche Entwicklung zu ermöglichen, muss demnach der Ressourcenverbrauch eingeschränkt werden. Das Nachhaltigkeitsprinzip fordert so zur Entwicklung neuer Wirtschaftsformen heraus, die auf ein qualitatives Wachstum ausgerichtet sind, „bei dem die Ressourcen der Erde geschont und für die nächsten Generationen erhalten bleiben" (ÖSW 2003, 290).
Wichtige erste Maßnahmen wären die Einführung eines Ökosozialprodukts (van Dieren 1995) sowie einer Energiesteuer, um den Verbrauch fossiler Energien zu reduzieren. Die weiter steigende Verwendung von Erdöl widerspricht dem Nachhaltigkeitsprinzip in besonders eklatanter Weise, da es als natürliche Ressource knapp ist und durch seine Verwendung zudem Schadstoffemissionen entstehen, die für den Treibhauseffekt verantwortlich sind und die Atmosphäre nachhaltig schädigen. Eine Energiesteuer würde überdies den industriellen Materialverbrauch und die Transportintensität verringern und so zum Erhalt regionaler Wirtschafts- und Produktionsräume beitragen. Ein weiterer Vorteil wäre die Förderung umweltverträglicher Produktionsmethoden und energiesparenderer Technologien (EÖV 1989, 87; ÖSW 2003, 292).

Das Nachhaltigkeitsprinzip verlangt jedoch vor allem eine Änderung des Lebensstils der Reichen in den Industriestaaten und weltweit. Die Religionen und hier vor allem das Christentum könnten dazu durch eine positive Sicht von Askese als Grund für innere Freiheit und Solidarität beitragen. Das Wissen, dass der Wert materieller Güter für den Menschen begrenzt ist, ja dass sie ihn versklaven können, und die Anerkennung der Natur als Schöpfung Gottes und Preis seiner Herrlichkeit (Ps 104) sollte gerade Christen zu einem anderen Umgang mit der Natur motivieren und befähigen (Freudenschuss-Reichl 2005).

5.6 Versöhnung und Vollendung

Die klassischen Sozialprinzipien gehen von einer kooperativen sozialen Natur des Menschen aus. Die konfliktive Seite des Sozialen und Politischen gerät so aus dem Blick. Das soziale Zusammenleben steht jedoch grundsätzlich in der Spannung zwischen einer positiv qualifizierten sozialen Kooperation und der Zerstörung und Beeinträchtigung des Menschen und der Natur durch menschliches Versagen und Schuld. Daher sind sowohl Einzelne, als auch Gemeinschaften, Nationen und Kirchen auf Umkehr, Vergebung und Versöhnung angewiesen. Versöhnung als Leitwert und kritischer Maßstab für den privaten, kirchlichen, aber auch politischen Bereich weist darauf hin, dass soziale Ordnungen immer auch durch Spannungen und Konflikte bedroht sind und daher der Erneuerung und des Neubeginns bedürfen (I. Gabriel 2001). Sie hat ebenso wie die anderen Sozialprinzipien eine individualethische und sozialethische Dimension.
Individualethisch geht es um die Bereitschaft, erlittenes Unrecht zu vergeben. Dies erweist sich aufgrund menschlicher Fehlbarkeit als grundlegend für den Fortbestand zwischenmenschlicher Beziehungen. Auf die sozialethische und politische Bedeutung von Versöhnung hat H. Arendt hingewiesen.

> Was das Verzeihen innerhalb des Bereiches menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Dass diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient (Arendt 1985, 234).

Die Störung und Deformation sozialer Beziehungen durch erlittenes Unrecht und Schuld hängt – um Arendt weiter zu zitieren – „wie das Schwert des Damokles über jeder neuen Generation und müsste sie schließlich unter sich begraben" (Arendt 1985, 232). Die im „kollektiven Gedächtnis" von Nationen und Religionen gespeicherten historischen Erblasten sind friedensbedrohend, wenn sie nicht durch Versöhnungsprozesse entschärft werden. Sie können zudem (wie die Geschichte zeigt) leicht reaktiviert werden, um neue Konflikte zu schüren. Zur individualethischen kommt so die sozialethische Bedeutung der Versöhnung, die nicht nur und vielleicht nicht einmal zuerst durch institutionelle Regelungen sichergestellt werden kann. Es besteht vielmehr eine individuelle Verantwortung des Einzelnen, der als Angehöriger einer Nation, Rasse, Religion und Kultur diese immer auch für andere repräsentiert. Darin liegt die Chance, aber auch die ethische Verpflichtung, an der Überwindung der politischen Unheilsgeschichte durch Versöhnung mitzuwirken. Ähnliches gilt auch für Völker und Religionen.
Ein ethisch verantworteter Umgang mit vergangenem Systemunrecht und seinen Opfern führt zu einer „Reinigung des Gedächtnisses" und ist eine

Vorbedingung für einen Neubeginn in den nationalen, aber auch internationalen Beziehungen. Die Erklärung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Graz (1997) und die *Charta Oecumenica* (2001, 8) betonen, dass den Kirchen, denen das „Evangelium von der Versöhnung" (2 Kor 5,18) anvertraut ist, hier eine Vorreiterrolle zukommt. Als positives Beispiel sei die Erklärung der Bischofskonferenzen der Tschechischen Republik und der Republik Österreich „Versöhnte Nachbarschaft im Herzen Europas" (2003) genannt. Dort heißt es:

> Unsere Generation ist aufgerufen, anstelle dieser Trennlinien Begegnungsräume zu schaffen, damit die von Gott geschenkten Begabungen und Charismen der Völker von neuem aufblühen und in friedlichem Zusammenleben fruchtbar gemacht werden können. Als Voraussetzung für diesen Frieden ist Erinnern und Versöhnen notwendig.

Den öffentlichen Vergebungsbitten Johannes Pauls II., in denen er um Vergebung für die Schuld der katholischen Kirche in der Vergangenheit bat, kommt hier gleichfalls exemplarische Bedeutung zu (Müller 2000). Denn nicht nur Einzelne, sondern auch Gemeinschaften legitimieren durch in ihrem Namen begangene Handlungen und Gesetze Unrecht. In der Geschichte der Kirche wurden die sie verpflichtenden Werte des Evangeliums häufig und schwer verletzt. Die letztlich befreiende Anerkennung dieser Tatsache zielt nicht auf eine Anklage früherer Generationen (die im guten Glauben gehandelt haben mögen), sondern auf die Klarstellung ethischer Maßstäbe, sowie eine *posthume* Gerechtigkeit für die Opfer. So kann eine neue Zukunftsperspektive eröffnet werden, auch wenn Gerechtigkeit innergeschichtlich nie voll verwirklichbar ist und auf eschatologische Vollendung verwiesen bleibt. Denn das Leid der Opfer kann ebenso wenig ungeschehen gemacht werden wie Tote lebendig, und jeder Form von Entschädigung und Entschuldigung kommt daher letztlich nur symbolischer Charakter zu.

6. Katholische Sozialethik: Methoden

6.1 Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik

Der Naturrechtstheorie liegt die Überzeugung zugrunde, dass die anthropologischen Grundfragen „Was ist der Mensch?", „Was entspricht dem Menschen als Menschen?" prinzipiell beantwortbar sind und sich daraus universell gültige ethische Einsichten für das individuelle Handeln und die Rechtsordnung gewinnen lassen. Das Gegebene, die Natur (von *nasci* – geboren werden) der Dinge, aber auch des Menschen soll daraufhin reflektiert werden, was als positive Möglichkeit und Zweck in ihnen angelegt ist, und das Sein-Sollende

auf diese Weise durch die Vernunft erkannt werden. So ist es die Natur des Messers zu schneiden (auch wenn es stumpfe Messer gibt), die eines Gerichts, Recht zu sprechen (auch wenn es ungerechte Urteile und Richter gibt), die des Menschen, gut zu handeln (auch wenn es schlechte Handlungen gibt) und die des Rechts, gerecht zu sein (auch wenn es ungerechte Gesetze) gibt.

> Die Natur aber ist *telos*. Denn wie beschaffen ein jegliches ist, nachdem sein Werden zu Ende gekommen ist, das ist, so sagen wir, seine Natur, wie z. B. die des Menschen, des Pferdes, des Hauses. (Aristoteles, Politik I 2, 1252b 32–34; Hervorhebung I. G.).

Die teleologische Naturrechtsethik geht demnach von einem empirisch fassbaren Ist-Zustand aus und fragt von daher nach dem, was sein soll (*telos* – Ziel, Zweck). Sein und Sollen werden nicht als getrennt gesehen, sondern sind durch die Vernunft miteinander verbunden. Von ihrem Ursprung her ist die teleologische Ethik durch einen im Griechischen selbst angelegten Nexus inspiriert. Das Wort Ethos bezeichnet sowohl den Wohnort, wie auch die dort praktizierten Normen, Regeln und Gebräuche, die in der Ethik reflektiert und systematisiert werden.

Die Debatte um das Naturrecht hat die europäische Ethik seit ihren Anfängen begleitet. Es wurden drei Begründungsmodelle entwickelt (Honnefelder 1990). In seiner ursprünglichen Form meint Naturrecht das „von Natur aus Rechte bzw. Gerechte", das sich teils in den bestehenden Gesetzen bzw. Gebräuchen ausdrückt, teils in Gegensatz zu ihnen steht (Aristoteles NE 1134b22–1135a8). Es bezeichnet in diesem Fall jene Normen und Werte, die dem Menschen als Menschen entsprechen, von ihm mit der Vernunft erkannt werden können und einen Anspruch an seine moralische Praxis bzw. die Gesetze stellen. Dieses „von Natur aus Rechte" ist universell gültig (wenn auch nicht unveränderlich), verpflichtet den Gesetzgeber und legitimiert gegebenenfalls den Widerstand gegenüber Gesetzen, die ihm widersprechen. Antigone begräbt ihren Bruder, auch wenn sie damit gegen das Gesetz des Kreon verstößt und dafür mit dem Tod bestraft wird. Das Beispiel zeigt die humane Bedeutung des Naturrechts, die in der Relativierung bestehender (ungerechter) Gesetze und im Recht des Einzelnen besteht, ihnen zuwiderzuhandeln.
Die hellenistische Stoa als zweite Phase in der historischen Entwicklung der Naturrechtstheorie identifizierte die Natur mit dem Kosmos. Die naturrechtlichen Normen werden nun als Widerspiegelung einer kosmischen Ordnung verstanden, an der der Mensch über seine Vernunft Anteil hat. Sie sind universell (von Universum) und gegenüber den Gesetzen präpositiv. In der frühchristlichen Theologie wird die kosmische Ordnung mit der Schöpfungsordnung gleichgesetzt. So sagt Paulus an jener Stelle des Römerbriefs, die den *locus classicus* der christlichen Naturrechtsethik darstellt, dass die Heiden, die das (jüdische) Gesetz nicht kennen, „von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist", da sie „sich selbst Gesetz" sind und die „Forderung des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon

ab." (Röm 2, 14) Diese Stelle legitimiert übrigens sowohl eine Naturrechts- als auch eine autonome Ethik. Das moralische Gute kann demnach durch die Vernunft allein erkannt werden, unabhängig von der Offenbarung.
Dieser Ansatz verbindet sich in der katholischen Naturrechtsethik mit dem kosmisch-stoischen Ordodenken. So wird im Gesetzestraktat des Thomas von Aquin (STh I–II, q. 90–97) die Schöpfungsordnung als Werk der göttlichen Vernunft (Gott als *artifex*) verstanden, die der Mensch partizipativ durch seine Vernunft (wenn auch nur unvollständig) erkennen kann. Dieses Naturgesetz wird als normativ für die Lebensführung wie auch für die Rechtsordnung verstanden.

> Und diese Teilhabe am ewigen Gesetz *(lex aeterna)* im vernunftbegabten Geschöpf wird natürliches Gesetz *(lex naturalis)* genannt … Es ist das Licht unserer natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und was böse ist. Und diese Unterscheidung ist Sache des natürlichen Gesetzes … durch eine Einstrahlung göttlichen Lichtes in uns. (STh I–II, q. 91,a2).

Die Erkenntnis des Naturgesetzes und damit des Rechten und Guten bleibt bei Thomas an eine Einstrahlung göttlichen Lichts gebunden. Durch dieses gnadenhafte Moment, das in jeder echten Wahrheitserkenntnis mitgegeben ist, bleibt die Verbindung zwischen Offenbarung und Vernunft erhalten.
Seit der Renaissance steht der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt des Denkens. Im Zuge dieser anthropologischen Wende wird die Naturrechtstheorie – in einem dritten Schritt – zur Menschenrechtstheorie transformiert. Der Einzelne mit seinen natürlichen, ihm angeborenen Rechten und nicht mehr der Kosmos ist nun Bezugspunkt des Naturrechts. John Locke, der Vater der Menschenrechte, nennt dementsprechend die Menschenrechte ein *law of nature* (Locke 1977, 203) und Artikel 1 der Virginia Bill of Rights von 1776 als der ersten Menschenrechtserklärung lautet: „All men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights …".

Die Menschenrechte sind – ganz im Sinne des ursprünglichen Naturrechts – Maßstab der politischen Ordnung und legitimieren zum Widerstand, sofern diese nicht den Rechten entspricht, die dem Menschen zukommen. Die Menschenrechtsidee motivierte die bürgerlichen Revolutionen des 18./19. Jahrhunderts ebenso wie die heutigen globalen Menschenrechtsbewegungen. Ein wesentlicher Unterschied gegenüber dem traditionellen Naturrecht ergibt sich daraus, dass entsprechend der neuzeitlichen Trennung von öffentlich-rechtlicher und privater Sphäre die Menschenrechte den Gesetzgeber und das Recht binden, jedoch keine ethische Relevanz für die individuelle Lebensführung beanspruchen. Die Verbindung zwischen dem Sein – dem konkreten Menschen mit Rechten – und dem Sollen als dem Respekt vor diesen Rechten durch die Rechtsordnung bezieht sich demnach nicht auf das moralische Verhalten des Einzelnen. Die Einführung von Menschenpflichten, die den Menschenrechten korrespondieren, stellt eine nachträgliche Ergänzung dar.

Eine zentrale Herausforderung für das Naturrecht liegt im Wandel des Naturbegriffs selbst, der in der Neuzeit nicht mehr teleologisch, sondern empirisch-naturwissenschaftlich verstanden wird. Natur bezeichnet nun ebenso wie im Alltagsgebrauch einfach das in Raum und Zeit Vorhandene und Greifbare, dem offenkundig keinerlei Ziel- und Sollensdimension zukommt (Wieland 1989, 108). Diese Begriffsmetamorphose bzw. Doppeldeutigkeit ist der Grund für viele Missverständnisse in der Naturrechtsdebatte. Dies gilt zuerst für den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, der sich erstmals bei D. Hume (1711–1776) findet. Demnach ist es logisch unzulässig, aus einem „Sein" (Natur) ein „Sollen" (Verpflichtungen) abzuleiten. Aus einer *empirisch gefassten* Natur lassen sich tatsächlich keine ethischen Forderungen ableiten. Doch dieser neuzeitliche Naturbegriff ist eben nicht gemeint, wenn von Naturrecht die Rede ist (dieses wäre ja dann bestenfalls das Recht des Stärkeren). Es geht nicht um einen Schluss von der Natur als Materie oder empirischem Sachverhalt auf ein Sollen, sondern um eine Auslegung der Natur durch die ethische oder praktische Vernunft. Diese bleibt dabei an das mit den Sinnen Erfass- und Beobachtbare als ihre naturale Basis zurückgebunden und steht damit unter dem Anspruch „naturaler Unbeliebigkeit" (Korff 1981). In der katholischen Naturrechtsethik verbinden und überschneiden sich die drei historischen Ausprägungen des Naturrechts: 1.) die eines präpositiven Rechts, das über den bestehenden Gesetzen steht und den Widerstand gegen sie legitimiert; 2.) die eines im kosmischen *Ordo* fundierten Naturrechts und seiner Identifikation mit der Schöpfungsordnung; 3.) Die Menschenrechte als Grundlage der gegenwärtigen katholischen Sozialethik.

Die katholische Naturrechtsethik des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich in ihrer Argumentation auf den thomistischen Gesetzestraktat (und nur auf ihn) stützte, vollzog eine grundsätzliche Trennung von natürlicher und gnadenhaft-übernatürlicher Erkenntnis, die das Naturrecht zu einem reinen Vernunftrecht machte und von seiner theologischen Basis in der Schöpfungslehre weitgehend abkoppelte. Die Diskussion der letzten Jahrzehnte kreiste um die Frage, welcher Spielraum der Vernunft bei der Rezeption der normativen Vorgaben dieser durch die Vernunft erkennbaren Schöpfungsordnung zukommt.[18]

Dies wirft allerdings die fundamentalere Frage auf, wie und ob das Naturrecht (von Vernunft aus Gerechte) überhaupt erkannt werden kann. Jede Naturrechtsethik sieht sich – ebenso wie die Menschenrechtsethik – mit zwei grundsätzlichen Fragen konfrontiert. Die erste ist erkenntnistheoretischer Art: Ist das von Natur aus Rechte durch die praktische Vernunft überhaupt er-

[18] Die Differenzen in „der Deutung des natürlichen Gesetzes bei Thomas (waren) allerdings geringer, als der Pulverdampf des Kampffeldes vermuten lässt" (Wieland 1989, 116; Bormann 1999). Dies erklärt sich daraus, dass das Erkenntnisinteresse durch die Frage nach der Kompetenz des Lehramts bei der Festlegung moralischer Normen im Anschluss an die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) mitbestimmt war.

kennbar? Dies ist eine Grundfrage jeder Ethik. Denn nur wenn das Gute und Rechte tatsächlich erkannt werden kann, können Menschen ihr Handeln danach richten und Verantwortung übernehmen. Die praktisch-ethische Erkenntnis ist dabei prinzipiell anderer Art als die mathematisch-naturwissenschaftliche. Diese Einsicht findet sich bereits bei Aristoteles, der von einem ethischen „Umrisswissen" spricht. Angesichts der menschlichen Freiheit wäre es geradezu unsinnig, von ethischen Einsichten denselben Gewissheitsgrad zu erwarten wie von mathematischen Gesetzen (Aristoteles, NE I 1: 1094b–1095a11). Ethische Einsichten werden in einem historischen Kontext gemacht und enthalten daher grundsätzlich ein Element der Zeitbedingtheit. Dies fordert ihre prinzipielle Korrekturoffenheit. Denn wie die Geschichte zeigt, wurden immer auch Normen als überzeitlich ausgegeben, die die spezifischen Verhältnisse bzw. Ideale einer Epoche widerspiegelten. So geht Aristoteles davon aus, dass „ein Teil der Menschen von Natur aus Sklaven sind" (Politik, 1,8: 1256b, 23 ff), und die Unterordnung der Frau unter den Mann wurde gleichfalls über lange Zeit naturrechtlich legitimiert. Die „starke Option in Richtung auf das Konservative" der katholischen Naturrechtslehre hatte ihre Ursache zudem in der „Bindung an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters als Idealbasis" (Ratzinger 1964, 29), die für das katholische Denken der Zeit charakteristisch war und auf die naturrechtlichen Einsichten zurückwirkte.

Eine weitere Frage, die sich für jede ethische Theorie stellt, betrifft das Verhältnis zwischen ihrem Anspruch auf Universalität und der erfahrenen kulturellen Partikularität der geltenden Normen und Gesetze. Gibt es überhaupt ethische Normen, die immer und überall gelten? Diese Frage nach der Universalität, die die europäische Ethik seit ihren Anfängen begleitet, stellt sich heute vor allem in der Debatte um die Universalität der Menschenrechte (Hoppe 2002). Rechte, die jedem und allen Menschen zukommen, kann es nur geben, wenn sich eine wenigstens umrisshaft erkennbare menschliche Natur jenseits aller kulturellen Unterschiede und historischen Bedingtheiten ausmachen lässt. Die konkreten Ausformungen der Rechte bleiben jedoch zeitbedingt und daher offen für Ergänzungen. Diese Annahme einer menschlichen Natur bildet übrigens auch die Voraussetzung der Humanwissenschaften, die gleichfalls einen universalen Anspruch stellen. Eine Verneinung dieser Prämisse zieht notwendig eine ethische und rechtliche Beliebigkeit nach sich und legitimiert damit auch jede Art von Menschenrechtsverletzungen.[19]

Für eine christliche Sozialethik stellt sich darüber hinaus die Frage nach dem Verhältnis der Naturrechtsethik (bzw. Menschenrechtsethik) zur Theologie. Denn der Ansatz bei einer allgemein menschlichen Natur, die unabhängig von der Offenbarung erkannt werden kann, stellt unausweichlich vor die Fra-

[19] Moderne Naturrechtsansätze, wie jene von M. Nussbaum (1999) gehen von universellen, aber plastischen physischen und psychischen Bedürfnissen aus (nach Nahrung, Kleidung, Medizin, nach gemeinschaftlicher Bezogenheit, Bildung etc.).

ge, welche Rolle in diesem Fall der Offenbarung zukommt. Wie und in welcher Weise braucht der Mensch die Gnade, um gut und verantwortlich zu handeln? Die neuscholastische Naturrechtstheorie trennt erkenntnis- theoretisch zwischen dem Bereich der Natur und jenem der Gnade, die nicht als aufeinander verwiesen verstanden werden, sondern zwei verschiedenen Ordnungen angehören: einer natürlichen Ordnung, die durch die Vernunft erkennbar ist, und einer übernatürlichen, die nur mithilfe der Gnade erfasst werden kann. Diese Scheidewand zwischen Natur und Übernatur („Zweistockwerkstheorie") wirkte sich rückblickend ideologisierend auf die so konzipierte „natürliche Ordnung" und spiritualisierend auf die „übernatürliche Ordnung" aus. Dies mag ein Grund dafür sein, dass der polnische Sozialphilosoph J. Tischner zu dem Schluss kommt, dass sich angesichts der Schreckenserfahrungen im 20. Jahrhundert eine naturrechtliche Ethik als „denkbar ungeeignet" erwies, da sie nicht den festen Halt einer im Glauben begründeten Ethik zu geben vermochte (Tischner 1993).
Der Befund bleibt somit zwiespältig. Eine Neubewertung der Naturrechtsethik als Sozialethik müsste heute bei folgenden Fragen ansetzen: Was ist ihr Mehrwert gegenüber einer Menschenrechtsethik, mit der sie grundlegende Charakteristika teilt? Lässt sich der Naturbegriff so konzipieren, dass er auch die nicht menschliche Natur einschließt und so angesichts der Umweltkrise neue Relevanz gewinnt? Wie verhält sich die Vernunfterkenntnis, der für die Kommunikation sozialethischer Einsichten in den öffentlichen Raum hohe Bedeutung zukommt, zur Erkenntnis aus dem „Licht des Glaubens" (GS 11) und des Evangeliums? (vgl. dazu vor allem Schockenhoff 1996).

Seit den achtziger Jahren findet in Deutschland eine intensive Debatte zwischen Naturrechtsethik und Diskursethik statt, die das Naturrecht diskursethisch zu reformulieren beansprucht (Kissling 1993, Lesch Bondolfi 1995; Höhn 1996). Auf diese Weise soll der Anschluss an aktuelle sozialethische Debatten gewonnen und eine zeitgemäße Erfassung gesellschaftlicher Normenbildungsprozesse gewährleistet werden. Die Diskursethik von Jürgen Habermas geht von der Person als einem kommunikativen Subjekt aus, das für sein Welt- und Moralverständnis auf andere verwiesen ist. Das Ziel der Ethik bildet die Versöhnung zwischen der Autonomie dieses Subjekts und der erfahrenen Abhängigkeit von Sachzwängen in komplexen modernen Gesellschaften, die im Prozess der Kommunikation geleistet werden soll (Habermas 1985, 202). Die Grundregel dieser Diskurse, die man sich als eine Art runder Tisch vorstellen kann, bildet die Anerkennung des Anderen als gleicher Diskurspartner, dessen Verletzbarkeit und Interessen es zu respektieren gilt. Die je eigenen Pläne und Vorstellungen sollen mit jenen der Anderen abgestimmt werden, um so verbindliche Normen auszuhandeln, die eine möglichst umfassende Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen gewährleisten und die – um Geltung beanspruchen zu können – die Zustimmung aller Betroffenen finden müssen (Habermas 1991, 131). Diskursethisch ermittelte Normen betreffen dabei ausschließlich den sozialen und politischen

Bereich. Die Ethik der Lebensführung wird als lebensweltliche Moral vorausgesetzt. Sie ist nicht Gegenstand von Diskursen und bleibt der freien Verantwortung der Einzelnen überlassen.

Die Betonung der kommunikativen Dimension der Ethik stellt eine wichtige Ergänzung der Naturrechts- und Menschenrechtsethik dar, die beide von einem substanziellen Personbegriff ausgehen. Sie nimmt Maß an demokratischen und partizipativen Prozessen der Willensbildung. Normen werden in der Diskursethik jedoch nicht nur besprochen, adaptiert und akzeptiert, sondern sie sind selbst das Resultat der Diskurse. Dies ist aus zwei Gründen problematisch. Zum einen setzt die Diskursethik voraus, dass die Diskursteilnehmer ethische Überzeugungen und Einstellungen bereits mitbringen, u. a. die Fähigkeit und Bereitschaft zum friedlichen Interessenausgleich und zur Berücksichtigung der Interessen der Anderen. Diese Tugenden bilden sich in lebensweltlichen Sozialisationsprozessen, sind aber nicht Gegenstand der Ethik im eigentlichen Sinn. Die Individualethik als Basis der Sozialethik wird so vorausgesetzt, aber nicht als Teil der Ethik reflektiert. Wie es dazu kommt, dass Menschen den hohen moralischen Anforderungen von Diskursen gerecht werden, wird nicht weiter thematisiert. Habermas geht selbst zwar zeitkritisch davon aus, dass die Bereitschaft zum kommunikativen (im Gegensatz zum instrumentell-strategischen) Handeln unter den Gegenwartsbedingungen abnimmt, also der Nächste als Mittel zunehmend zur Erreichung der eigenen Ziele behandelt wird. Wenn dies zutrifft, dann stellt sich jedoch umso mehr die Frage, wie Menschen überhaupt dazu kommen, andere menschenwürdig zu behandeln. So kommt H. J. Höhn, der selbst dem diskursethischen Ansatz verpflichtet ist, zu dem Schluss, dass „die Diskursethik von Voraussetzungen (lebt), die sie nicht zu garantieren vermag, und von Inhalten, die sie selbst nicht hervorbringen kann" (Höhn 1996, 148).

Eine weitere Schwäche der Diskursethik ist, dass ethische Normen in Diskursprozessen ausgehandelt werden sollen. Dies entspricht zwar vielfach der politischen Realität mit ihren notwendigen moralischen Kompromissen. Doch welcher Raum bleibt hier für Gewissensüberzeugungen des Einzelnen, an denen er festhalten muss, auch wenn im Diskurs keine Einigung zu erzielen ist? So wichtig die Berücksichtigung von Interessen ist, normative Entscheidungen sind immer vom Einzelnen vor seinem Gewissen und letztlich vor Gott zu verantworten. Die Diskursethik greift demnach gerade dort zu kurz, wo es um die Ethik des Subjekts und den Verbindlichkeitsanspruch von Normen geht. Sie ist überdies aufgrund ihres universellen Anspruchs wenig sensibel für kulturelle Unterschiede und klammert die theologische Argumentation ebenso aus, wie die Naturrechts- und die Menschenrechtsethik.

6.2 Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik

Die Politische Theologie, die sich in der katholischen und der protestantischen Kirche seit den sechziger Jahren entwickelte, versteht sich als fundamentaltheologische Kritik an einer naturrechtlich bzw. menschenrechtlich – und in der Folge auch diskursethisch – fundierten katholischen Sozialethik.
Ihr wichtigster katholischer Vertreter ist J. B. Metz, protestantische Vertreter sind D. Sölle und J. Moltmann. Ihr zentrales Anliegen ist es, soziale und gesellschaftliche Themen wieder in die Theologie zu integrieren und diese vom Primat der Praxis her zu verstehen. Das „solidarische Subjektwerden aller Menschen vor Gott" (Metz 1977, 4) als Inhalt und Ziel christlichen Glaubens soll so gegen individualistische und idealistische Verkürzungen neu zur Sprache gebracht werden, um den „gefährlichen neuzeitlichen Dualismus von Kirche und Welt zu überwinden" (Wiedenhofer 1995a, 338). Dies verlangt eine Wiederentdeckung der geschichtlichen Dimension des christlichen Glaubens und der Theologie. In dieser Forderung trifft sich die Politische Theologie mit einer Theologie der *Zeichen der Zeit*. Hier setzt auch ihre Kritik an der zeit- und geschichtsenthobenen naturrechtlichen Argumentationsweise an, die weder die Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts, noch die Herausforderung durch den Marxismus und die Nord-Süd-Problematik ernst nimmt. Diese mangelnde Zeitsensibilität macht – so der Vorwurf – eine Naturrechtsethik blass und uninspirierend. Sie kann weder christliche Identität, noch Handlungsimpulse für die Veränderung der sozialen Verhältnisse vermitteln. Die Politische Theologie will im Gegensatz dazu die umfassende gesellschaftliche Relevanz aller christlichen Glaubenswahrheiten für das soziale Handeln aufzeigen und so die neuscholastische Trennung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis ebenso überwinden wie idealistische Theologieansätze (vor allem von K. Rahner). Aufgabe der Theologie ist es, das *mysterium passionis et resurrectionis* so zu verkünden, dass seine ethisch-humane Seite als Aufruf zur Solidarität mit den Schwächeren und den Opfern hervortritt. Gott wird dabei als alleiniger Garant menschlicher Solidarität, Befreiung und Subjektivität verstanden.
Durch die biblisch vermittelten Gotteserinnerungen und -erzählungen und ihre narrative Vermittlung im Gottesdienst wird die „Vergewisserung und Rettung von Identität in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen" erst möglich (Metz 1977, 63). Indem die Kirche die „gefährlichen Erinnerungen" an die erlösend-befreienden Heilstaten Gottes präsent hält, wird sie zur „Institution gesellschaftskritischer Freiheit" (Metz 1968) und zur ideologiekritischen Instanz gegenüber jenen Weltanschauungssystemen, die durch Zerstörung der Traditionen, eine immanente Evolutionslogik und die Reduktion des Menschen auf seine Funktion als ökonomisch-tauschendes Subjekt, diesen als Person zerstören und die Gesellschaft ihrer humanen Grundlagen berauben. Der Geschichtslosigkeit (*Amnesie*) und Ökonomisierung moderner Gesellschaften sollen die Gläubigen durch ihre Nachfolgepraxis Widerstand

leisten und so zu Subjekten eschatologischer Hoffnung werden. Das Wissen um die ausstehende Zukunft und Vollendung des Gottesreiches immunisiert sie gegen die Versuchung, dieses Reich auf Erden schaffen zu wollen und befähigt sie dazu, die Spannung zwischen einer innerweltlich-unvollkommenen Gerechtigkeit und der „großen Gottesgerechtigkeit am Ende der Zeit" durchzutragen.

Der prophetisch-kritische Ansatz der Politischen Theologie, wie ihn J. B. Metz vorlegt, gibt sprachgewaltig wesentliche Anstöße für eine christliche Sozialethik. Dies gilt für die Notwendigkeit ihrer Verankerung in einer heilsgeschichtlich konzipierten Theologie ebenso wie für ihre ideologiekritische Aufgabe gegenüber einem linearen Fortschrittsdenken und einem Positivismus, der die Sozialethik der eschatologischen Zielperspektive beraubt. „Die biblische Botschaft (ist) in ihrem Kern eine Zeitbotschaft, eine Botschaft vom Ende der Zeit." (Metz 1994, 88) Der Ansatz bei den Leidens- und Unrechtserfahrungen der Opfer in Gegenwart und Zukunft eröffnet ähnlich wie in der Menschenrechtsethik jenen ursprünglichen Erfahrungszugang zum Menschlichen, der jeder Anthropologie vorausgeht. Die Kritik der Politischen Theologie kann so der Sozialethik unverzichtbare Impulse geben (Große-Kracht 1997, 190 ff). Sie verbleibt jedoch zugleich im theologischen und gesellschaftskritischen Vorfeld der Sozial- und Individualethik. Die Einführung des individualethischen Begriffs der *Compassion* (Metz 2000) vermag dieses Defizit nicht auszugleichen, da er emotional-motivierend auf den Einzelnen bezogen bleibt und sozialethische Grundfragen ebenso ausblendet wie jene einer anwendungsorientierten Ethik. Eine (im Anschluss an E. Bloch) negativ-kritische Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Institutionen hat zudem wenig zu den für die Gegenwart zentralen ethischen Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus in seinen verschiedenen Varianten beizutragen. Noch gewichtiger ist der Einwand, dass die Grenzen zwischen dem Christlichen (z. B. im Erinnerungsbegriff, I. Gabriel 2001) und dem universal Menschlichen verschwimmen, ohne dass dies nochmals einer kritischen Reflexion unterzogen wird.

Die *Befreiungstheologie* stellt den ersten umfassenden Entwurf einer Theologie aus der Perspektive der Dritten Welt dar. Ihre Entstehungsgeschichte ist eng verbunden mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, den gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellin und Puebla (1968/1979) und dem Buch „Theologie der Befreiung" von G. Gutierrez (1971). Wesentliche Anregungen kamen auch aus der Politischen Theologie. Ihr Anliegen ist pastoral und kontextuell zugleich: Angesichts der extremen Armut eines Großteils der Bevölkerung und eklatanter Menschenrechtsverletzungen in Lateinamerika wird der Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit zur unabdingbaren Voraussetzung für eine glaubwürdige Gottesverkündigung. Die Pastoral muss bei einer Analyse der sozialen Situation ansetzen, die nicht nur für die Armen, sondern mit ihnen und durch sie verändert werden soll. Diese

soziale Praxis ist Ausdruck eines gelebten Glaubens, dessen Träger die Basisgemeinden sind. Der Ansatz der Befreiungstheologie ist somit partizipativ und praxisorientiert. Sie versteht theologische Reflexion als Reflexion dieser Sozialpraxis: „Theologie ist nicht das primäre Wort. Sie ist Sekundärakt. Das primäre Wort liegt im Leben des Volkes, dessen Glaube durch Liebe wirkt" (Ellacuria Sobrino 1995, 13). Ihren spirituellen Kern bildet die Christusbegegnung im Nächsten, im Bruder oder der Schwester, als Sakrament der Gegenwart Gottes (vgl. Mt 25, 31–46). Diese „vorrangige Option für die Armen" (Puebla 1979, 327–33) wurzelt in der biblisch bezeugten Option Gottes für die Armen, die bis zur Identifikation mit ihnen geht. Sie ist die dem Evangelium entsprechende Antwort auf die Verelendung breiter Bevölkerungsschichten. Wie es der 1980 ermordete Erzbischof von El Salvador, O. Romero, prägnant formulierte: „Entweder dienen wir dem Leben der Menschen in El Salvador, oder wir sind Komplizen ihres Todes." (Romero 1988, 65) Die prophetische Anklage der Kirche richtet sich gegen „das Mysterium des Bösen, das durch Taten und Strukturen wirkt, die eine brüderliche Mitbeteiligung am Aufbau der Gesellschaft und am Genuss der Güter, die Gott für alle schuf, verhindern" (Puebla 1979, 267). Die befreiungstheologische Sozialethik argumentiert auf der Basis der Bibel, der Kirchenväter und der katholischen Soziallehre (Boff Prixley 1987, Antoncich Munarriz 1988).

Die Auseinandersetzungen mit dem kirchlichen Lehramt in den achtziger Jahren (vgl. *Libertatis nuntius* 1984, differenzierter *Libertatis conscientia* 1986) entzündeten sich vor allem an zwei Fragen: Theologisch ging es um das Verhältnis von politischer Befreiung (bzw. Emanzipation) und christlicher Erlösung; sozialethisch darum, ob und inwieweit die Verwendung marxistischer Theorieelemente zur Analyse der sozio-ökonomischen Situation Lateinamerikas christlich vertretbar ist. Christliche Erlösung bedeutet Befreiung der Welt und nicht Befreiung von der Welt, d. h. sie meint den ganzen Menschen als leib-seelisches Wesen und betrifft damit auch die jeweiligen sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse. Eine Entweltlichung von Erlösung und ihre Beschränkung auf das Heil der Seele erweist sich letztlich als Umkehrung einer rein materiell-innerweltlichen Sicht der Befreiung des Menschen. Den zweiten Punkt der Auseinandersetzung bildete die Sozialanalyse, die teils marxistische Theoreme aus der in Lateinamerika in den sechziger Jahren vorherrschenden Dependenztheorie übernahm. Dies betraf vor allem das Zentrum-Peripherieschema, wonach die Armut in der Dritten Welt ausschließlich als Folge globaler (und regionaler) Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse im internationalen Wirtschaftssystem gedeutet wird. Endogene Faktoren (wie fehlgeschlagene Landreformen, Korruption, oligopolistische Wirtschafts- strukturen u. ä.), aber auch die Verantwortung des Einzelnen für sein Leben bleiben ausgeblendet. Aufgrund dieser Einseitigkeiten, aber auch des Bedeutungsverlustes des Marxismus und der Demokratisierung in Lateinamerika geriet die Dependenztheorie in die Krise und die Befreiungstheologie verlor damit ihre sozialtheoretische Basis (Sievernich 2001).

In den neunziger Jahren fand innerhalb der Befreiungstheologie eine Schwerpunktverlagerung von den materiellen, sozio-ökonomischen zu den kulturellen Armutsursachen hin statt – denn „in ähnlicher Weise bedeutet es auch Tod, wenn man eine Sprache oder eine Kultur verwirft ... (die) Leben ist" (Gutierrez 1986, 829). Dieser Perspektivenwechsel rief auch Widerspruch hervor, da er zur Vernachlässigung der sozio-ökonomischen Dimension führen kann und tendenziell einen kulturellen Relativismus begünstigt (Moltmann 1995, Caspersz 1998).
Aufgrund der sozio-ökonomischen und kulturellen Verhältnisse bestehen zwischen den Befreiungstheologien große Unterschiede. Diese Inhomogenität gilt es zu beachten, wenn von der Befreiungstheologie als einheitlichem Theorieansatz die Rede ist. So haben für die asiatische Befreiungstheologie als Theologie einer christlichen Minderheit in einem durch andere Religionen geprägten Umfeld die asiatischen Kulturen und Religionen, der Dialog und die Frage der Inkulturation eine besondere Bedeutung (Balasundaram 1993/1994). Die kosmische Dimension des Hinduismus verlangt eine Vermittlung zwischen dem „ewigen und kosmischen Christus" und „dem Christus in Jesus von Nazareth", der Befreier aller Menschen ist (Caspersz 1998, 187).

Gemeinsam ist allen Richtungen jedoch der Ansatz bei der sozialen Analyse und die Praxis mit den und für die Armen als Grundlage der Theologie und Verkündigung. Die befreiungstheologische Praxis und der Einsatz für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit führten, vor allem in Lateinamerika, immer wieder zu politischer Verfolgung und Diffamierung ihrer Vertreter. Die theologische Diskussion vollzog sich so in einer politisch aufgeladenen Atmosphäre, in der Verdächtigungen sozial engagierter Priester und Laien Teil einer repressiven Machtstrategie waren und sind.

Ein dritter theologischer Typus der Sozialethik ist die *ekklesiozentrische Glaubensethik*, die sich im deutschen Sprachraum seit den achtziger Jahren entwickelt hat und hier – anders als im angelsächsischen Bereich – vor allem von Exegeten vertreten wird (N. Lohfink, G. Lohfink 1982, 1998). Ihr Grundanliegen ist die Rückgewinnung der genuin biblischen Wurzeln und damit des christlichen Spezifikums der Sozialethik und Sozialpraxis. In der Gemeinde soll die durch die Schrift vermittelte „Lebensordnung Gottes" umgesetzt werden, die die Kirche zur Kontrastgesellschaft in einer säkularen Gesellschaft macht, zur „Stadt auf dem Berg und Licht der Welt". Durch einen evangeliumsgemäßen christlichen Lebensstil sollen alle Lebensbereiche so umgestaltet werden, dass die Kirche moralische Vorbildwirkung entfalten und so auch die Gesellschaft von innen heraus umwandeln kann. Dieser Denkansatz geht von der absoluten Priorität der binnenkirchlichen Lebenspraxis aus. Man will und soll nicht zuerst die Gesellschaft und Politik, sondern die eigene Praxis verändern. Darin entspricht er nicht nur einem urchristlichen Anliegen, sondern weist auch auf eine Schwachstelle vieler sozi-

alethischer Entwürfe hin, die die binnenkirchliche Praxis unterbewerten. Als problematisch erweist sich jedoch die kontrastiv-negative Abgrenzung von einer durch Gewalt bestimmten post-christlichen Gesellschaft und Politik, der die Kirche als gottgewollter Raum der Liebe und herrschaftsfreien Brüderlichkeit gegenübergestellt wird. Diese scharfe Entgegensetzung übersieht, dass nach allgemein theologischem Verständnis Gott auch außerhalb der Kirche wirkt und wirken kann, und führt dadurch tendenziell zu integralistischen Verengungen. Zudem widerspricht sie der Alltagserfahrung in post-christlichen Gesellschaften, die zeigt, dass christliche Praxis nicht *per se* immer schon besser ist und sein kann als die nichtchristlicher Zeitgenossen. Gegenwärtige Gesellschaften sind zwar weit von den humanen Idealen entfernt, die sie vertreten, doch in ihnen herrscht auch nicht eine mühsam durch Recht gezähmte Gewalt. Gegen eine derartige einseitige Deutung der Moderne als Verfallsgeschichte (Milbank 1990) bedarf es einer Hermeneutik der Gegenwart über den Begriff der *Zeichen der Zeit*, aber auch eine ethische Reflexion, die zwischen den biblisch-theologischen Imperativen und ihrer praktischen Verwirklichung in dieser Zeit vermittelt.

6.3 Sozialethik und Karitas

Die katholische Sozialethik und Sozialverkündigung stellen eine besondere Art dar, den diakonischen Auftrag unter den Bedingungen der Moderne und der Industrialisierung wahrzunehmen. Sie stehen dabei sowohl von ihrer Genese als auch von ihren Aufgaben her in einem engen Wechselverhältnis mit der Karitas (Glatzel Pompey 1991; Hilpert 1997). Darüber hinaus tragen die karitativen Einrichtungen der Kirche durch ihre konkrete Praxiserfahrung wesentlich zu ihrer Theoriebildung bei. Wie der historische Überblick zeigte, war die karitative Fürsorge für die Armen zu allen Zeiten Teil des christlichen Glaubensvollzuges. Dabei änderten sich die Arten der Armut ebenso wie die Möglichkeiten, sie zu bekämpfen und Abhilfe in konkreten Notsituationen zu schaffen. Eine besondere Zäsur bildete hier der Übergang von einer agrarisch-feudalen zu einer städtischen und industrialisierten Gesellschaft im 19. Jahrhundert, der zu einer fundamentalen Neuorientierung und Neuorganisation der karitativen Tätigkeiten führte. Die Gründung der Karitasverbände in Deutschland und Österreich erfolgte im Anschluss an die Enzyklika *Rerum novarum* (1897 bzw. 1901). Damit ergab sich eine klare Aufgabenteilung: Die Karitas als Institution sollte sich individueller Notfälle annehmen, wohingegen sich die christliche Sozialpolitik der politischen Durchsetzung gesetzlicher Maßnahmen zur strukturellen Armutsbekämpfung widmete.

In Anlehnung an Hilpert lassen sich drei Zuordnungsmodelle für das Verhältnis von organisierter Karitas und Sozialpolitik unterscheiden (Hilpert 1997, 18 ff): Erstens das Vorfeldschema, wonach die Karitas eingreifen soll, wenn sozialpolitische Maßnahmen nicht mehr (oder noch nicht) greifen. Aus

kirchlicher Sicht bildet die Karitas dann jene Institution, die die Brücke zu einer säkularisierten Gesellschaft schlägt und gleichsam eine kirchliche Vorhutorganisation darstellt. Zweitens das Spezialistenschema, wonach die Karitas eine Aufgabe der Kirche neben anderen darstellt, die professionell durch besondere Institutionen wahrgenommen werden soll. Drittens ein integrales Modell, wonach die Karitas einen Grundvollzug der ganzen Kirche darstellt und daher in der Verantwortung jedes Christen und jeder Christin liegt. Diese drei Arten der Zuordnungen bilden jedoch keinen Gegensatz. Die Karitas hat zweifellos eine Brückenfunktion gegenüber der Gesellschaft im Sinne einer Vorhut, sie braucht jedoch auch Professionalisierung und Spezialisierung. Grundlegend für jede christliche Karitas bleibt die persönliche Verantwortung der Christen für den Nächsten. Doch eben diese kann auch durch Professionalisierung in gesellschaftlich kontraproduktiver Weise verringert werden. Denn die Verrechtlichung, aber auch Institutionalisierung von Hilfeleistungen führt zu ihrer Entmoralisierung und hat die Tendenz, den Einzelnen aus seiner Verpflichtung zu entlassen (Hilpert 1997, 172). Die karitativen Dienstleistungen werden damit berechenbarer, aber auch unpersönlicher. Karitas steht so in einem doppelten Spannungsfeld. Zum einen sollen ihre Leistungen nicht zum Ersatz für armutsbekämpfende, sozialpolitische Maßnahmen werden. Menschen, die in Not geraten, sollen einen gesetzlichen Anspruch auf Hilfe haben. Die Karitas als Institution hat so im Sozialstaat eine subsidiäre Funktion. In diesem Sinn ist auch das sozialpolitische Lobbying als Wahrnehmung einer Anwaltsfunktion für die sozial Schwächeren eine ihrer Aufgaben. Das Österreichische Sozialwort fordert in eben diesem Sinn ein Begutachtungsrecht von Gesetzen im Sinne einer Sozialverträglichkeitsprüfung (ÖSW 2003, 224). Doch da nicht in allen Notlagen durch Sozialgesetze geholfen werden kann, bedarf es auch professioneller karitativer Hilfe.

Vor allem aber braucht es die karitative Hilfe in ihren vielfältigen Formen, wie sie in Nachbarschaften, Pfarren und Gemeinschaften von Mensch zu Mensch geleistet wird, die gerade nicht institutionalisierbar ist. Die materielle und noch mehr die seelische Not des Einzelnen kann vor Ort am besten erkannt und daher auch Hilfe am effizientesten geleistet werden. Das Bewusstsein für diese Formen der Diakonie zu vertiefen, erweist sich als besonders wichtig angesichts von Individualismus und abnehmender Solidarität in den westlichen Gesellschaften. Dies verlangt eine Stärkung des Bewusstseins der persönlichen Verantwortung für jenen Nächsten, der „unter die Räuber gefallen" ist. Eine christliche Lebensform hat sich heute vorrangig gerade im karitativen Bereich zu bewähren. Konkrete Nächstenliebe ist nicht nur die Sache einiger sozial besonders Motivierter, sondern gehört notwendig zum Christsein. Durch stärkere Verankerung der Karitas auf der Pfarrebene könnte so nicht nur den Betroffenen am besten geholfen werden, sondern auch die Bildung des Solidaritätsbewusstseins in einer zunehmend anonymisierten und fragmentierten Gesellschaft gefördert werden, indem das praktische Wissen um Exklusionsmechanismen und soziale Not gestärkt wird. Eine derartige

Karitas an der Basis ist zudem ein Gradmesser für die geistige Vitalität des Christentums. So könnte das Schwinden finanzieller Ressourcen dazu führen, dass die Karitas als zentrale christliche Tugend wieder entdeckt und die Frage nach dem Proprium christlicher Sozialwerke und -institutionen neu gestellt wird.
In diesem Zusammenhang ist die Zuordnung von professioneller, gemeindlicher und individueller Karitas und der Sozialgesetzgebung neu zu bedenken. Es sollte nachdenklich machen, dass das Wort Barmherzigkeit im außerkirchlichen (und teils auch im kirchlichen) Sprachgebrauch zunehmend abhanden kommt, ja von den Betroffenen als Zumutung empfunden wird. Der russische Schriftsteller D. Granin hat dies in seinem Buch „Die verlorene Barmherzigkeit" (1987) für die früheren kommunistischen Gesellschaften als ideologische Spätfolge angeprangert, wo der Gegensatz von (bourgeoiser) Wohltätigkeit und (sozialistischer) Gerechtigkeit zu einer generellen Diskreditierung karitativer Tätigkeiten führte. Doch auch in westlichen Gesellschaften besteht teils das Vorurteil, dass persönliche Zuwendung und Barmherzigkeit mit Herablassung gleichzusetzen sind, teils herrscht ein Leistungsethos vor, das Scheitern ausschließlich als Schuld des Einzelnen sieht. Beides zerstört die humane Qualität der Lebenswelt. Demgegenüber sind Barmherzigkeit und Liebe als spezifisch christliche Tugenden in Erinnerung zu halten.

Die Umkehrung der Gewichtung von Karitas und Strukturpolitik gegenüber dem historischen Entstehungsverhältnis (Hilpert 1997, 46) soll nicht rückgängig gemacht werden, da die soziale Sicherheit durch gesetzliche Leistungsansprüche eine wichtige Errungenschaft darstellt. Eine Idealisierung personaler Hilfe ist fehl am Platz, da sie immer auch zu Abhängigkeiten führen kann und oft schlichtweg nicht zur Verfügung steht. Ebenso muss jedoch die Frage gestellt werden, welche besondere Qualität die Hilfe von Mensch zu Mensch in materiellen, vor allem aber in seelischen Notlagen hat und wie diese Hilfeleistungen im kirchlichen Bereich gefördert werden können. Die Entdeckung, dass es ursprünglicher Auftrag aller Christen ist, „die Liebe lebendig zum Ausdruck zu bringen" (AA 8), wäre für alle heilsam. Denn Karitas als Ausdruck solidarischer Menschlichkeit hilft nicht nur jenen, die in Not sind, sondern auch den Helfern selbst, ihre Menschlichkeit zu bewahren.

7. Christliche Sozialethik: Überlegungen zur Zukunft

Europa und die christlichen Kirchen befinden sich in einem tief greifenden Umbruch. Neue technische Erfindungen, die globale Umgestaltung der Ökonomie, die politische Neuordnung durch Europäisierungsprozesse, ebenso

wie die Individualisierung und zunehmende kulturelle und religiöse Durchmischung westlicher Gesellschaften führen zu einem hohen Grad an Unübersichtlichkeit, Komplexität und Fluidität. Welche Richtung die zukünftigen Entwicklungen in dieser „entfesselten Welt" (Giddens 2001) nehmen werden, ist noch nicht absehbar, hängt aber wesentlich von den individuellen und politischen Entscheidungen ab. Gerechtigkeit, Friede und ein „menschenwürdiges Leben für alle" (ÖSW 2003, 7) sowohl „im größeren Europa" als auch weltweit, fordern ethische Grundprinzipien und ihre praktische Umsetzung, ebenso wie ein hohes Maß an Sachkenntnis, Realismus und Flexibilität, aber auch Mut und Kreativität. Die Kirchen sind durch ihren diakonischen Auftrag dazu verpflichtet, diese Wandlungsprozesse kritisch-konstruktiv zu begleiten. Sie stehen aber in Westeuropa zudem vor der Aufgabe, ihren Ort in der Gesellschaft und Politik angesichts von Säkularisierungsprozessen, die auch Auswirkungen auf ihre sozialen Wirkmöglichkeiten haben, neu zu definieren. In dieser Situation kommt der Sozialethik die Aufgabe zu, die *Zeichen der Zeit* zu analysieren und auf theologischer Grundlage sozialethische Positionen zu formulieren, sowie diese öffentlich zur Diskussion zu stellen. Diese müssen dialogoffen sein, aber zugleich ein eigenständiges Profil aufweisen. In dieser Weise können und sollen die Kirchen als „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (LG 9) ihren Beitrag zur *Communio* und *Synchoresis* auf europäischer und internationaler Ebene leisten.

- *Christlicher Glaube in pluralen Gesellschaften: Lebensform und soziale Diakonie*

Der Wandel von homogen-christentümlichen Gesellschaften zu Gesellschaften, in denen die Christen und Christinnen eine – wenn auch starke - soziale Minderheit darstellen, ist in Europa voll im Gange. Dies gilt auch für jene Länder, in denen nach dem Zensus die Mehrheit der Bevölkerung sich weiterhin zum katholischen (bzw. zum christlichen) Glauben bekennt. Für einen Großteil von ihnen gilt, was die Soziologin G. Davie treffend als „belonging without believing" (Zugehörigkeit zur Kirche ohne Glaube) bezeichnet hat, die sich mit dem scheinbar gegenläufigen Trend der Entkirchlichung verbindet, die zu einem „believing without belonging" (Glaube ohne Bindung an eine Kirche) führt (Davie 1994). Soziologisch gesehen befindet sich die katholische Kirche im Übergang von einer Volkskirche zur Kirche einer Minderheit, die in einem säkularen und multireligiösen Umfeld lebt. Dies ist kein neues Phänomen. Der katholische Philosoph J. Maritain schrieb bereits in den dreißiger Jahren von christlichen Diasporagemeinden in Frankreich (Maritain 1938, 76). Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich in anderen europäischen Ländern seit den sechziger Jahren mit einer gewissen Zeitverschiebung. Im deutschen Sprachraum ist dieser Prozess besonders tief greifend, da die katholische Binnenkultur, die sich im 19. und 20. Jahrhundert herausgebildet hat, durch die Auflösung katholischer Sozialmilieus erodiert (K. Gabriel 1994,

Hellemans 2000, Hünermann 2001). Aufgrund des Wegfalls jener Bedingungen, die die christentümliche Gesellschaft abstützten – die ja deshalb nicht unbedingt und in allem eine christliche Gesellschaft war – ist eine grundsätzliche Trendumkehrung nicht zu erwarten, auch wenn eine Belebung des kirchlichen Lebens und die Gewinnung von Neuchristen möglich und ein zentraler Auftrag der Kirche bleibt (Rahner 1972).

Diese Situation stellt die katholische Kirche (und auch andere Kirchen) vor völlig neue Herausforderungen. Die erste ist mentaler Natur. Die „Kirche des Amtes", aber auch die „Christen der Kirche" (so Rahner 1986, 45) müssen den Verlust des gesellschaftlichen und politischen Wertemonopols, das sie über eineinhalb Jahrtausende innehatten, anerkennen. Die Rolle als staatstragende Religion und der damit zwangsläufig verbundene Majoritätsstatus, die für das so genannte konstantinische Zeitalter charakteristisch waren, sind jedoch für das Christentum keineswegs konstitutiv. Die Geschichte der ersten Jahrhunderte zeigt dies ebenso wie die Situation in jenen Ländern, in denen Christen eine Minderheit darstellen. Der Status einer qualifizierten Minderheit muss auch keineswegs von Nachteil sein, sondern birgt auch Chancen für das Christentum.

Er verlangt jedoch ein neues Selbstverständnis und d. h. andere Qualitäten, Verhaltensweisen und Einstellungen als sie in einer Gesellschaft gefordert waren, in der die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben eine Selbstverständlichkeit darstellte. Die Frage nach einer christlichen Lebensform, durch die Christen und Christinnen ihre Mission in einer pluralen, säkularen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Weltanschauungsangeboten bewusst wahrnehmen und ihre Position argumentativ vertreten können, stellt sich so auf neue Weise. Konfessionalistische Profilierungen helfen in dieser Situation nicht weiter, da die konfessionellen Unterschiede als irrelevant oder irritierend empfunden werden, es sei denn sie vermitteln die Botschaft, dass die Vielfalt der christlichen Traditionen eine Quelle der Bereicherung ist. Auch eine Beschränkung auf Spiritualität und Liturgie als kirchliche Kernkompetenzen ist nicht zielführend. Ein derartiger „Rückzug in die Sakristei" wurde in der Vergangenheit von antikirchlichen Ideologien gefordert, die die Kirche aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollten, und taugt daher nicht für eine christliche Identitätsbestimmung in der Gegenwart.

Eine christliche Lebensform setzt theologisch wie praktisch ein neues Verständnis für die Einheit von Liturgie, Verkündigung und diakonischer Praxis als Grundlage eines kirchlichen Ethos voraus, zu dem moralische Vorbilder (wie jene der Heiligen), Grundhaltungen, Normen und Werte gehören, die moralische Identität stiften.[20] Dazu bedarf es auch einer Wiederentdeckung der inneren Verbindung von Dogmatik, Spiritualität und Ethik, die sich im Westen seit der frühen Neuzeit auseinander entwickelt haben (I. Gabriel 2004b). Identität darf dabei keineswegs statisch-abgrenzend verstanden wer-

[20] Zur identitätsstiftenden Rolle des Ethos, vgl. Ricoeur 1996, Walzer 1996.

den, sondern sie bildet, erhält und wandelt sich in einem kontinuierlichen Prozess der Interpretation und Reinterpretation der eigenen Quellen und ihrer Vermittlung in der jeweiligen Situation (Walzer 1996). Angesichts des raschen gesellschaftlichen Wandels, der sich auch im Wandel von Begriffen niederschlägt, müssen Glaubensinhalte, ebenso wie moralische Werte, Regeln und Vorbilder immer wieder neu interpretiert werden, um ihren ursprünglichen Gehalt und ihre geistige Kraft, Glaubwürdigkeit und Plausibilität zu wahren. Die fühlbaren Sinn- und Wertdefizite sowie gesellschaftliche Transformationsprozesse mit ungewissem Ausgang – man ist versucht, an den Zauberlehrling von Goethe zu denken – bilden den Hintergrund für die soziale und politische Diakonie in der Gegenwart.

- *Sozialethik: theologische Profilierung in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen ethischen Strömungen*

Die moderne westliche Kultur versteht sich als reflexive Kultur. Ihr Medium bildet die rationale Argumentation. Dieser Glaube an die *ratio* stellt keine Erfindung des Rationalismus der Aufklärung dar, sondern gehörte von Anfang an zur europäischen Philosophie und Ethik, und spätestens seit dem 13. Jahrhundert auch zur Theologie. So nennt bereits Thomas von Aquin das Traditionsargument das schwächste Argument (STh I, q. 1 a. 8 2). Diese westliche Betonung der *ratio* hat ihre Licht- und Schattenseiten, da die Vernunft ebenso zerbrechlich und korrumpierbar ist, wie andere menschliche Fähigkeiten. Jede theologische und ethische Reflexion setzt zudem kulturelle und religiöse Traditionen, ebenso wie eine entsprechende moralische Praxis voraus. Weltanschauliche Pluralität, gesellschaftliche Säkularisierung und Multikulturalität führen jedoch dazu, dass diese praktizierte Moral und die ethischen Traditionen an Selbstverständlichkeit verlieren. Es bedarf daher eines *Mehr* an rationaler Vermittlung, um sie für den öffentlichen und privaten Gebrauch zu klären und plausibel zu machen und zu erhalten. Dieser soziologische und geistesgeschichtliche Befund fordert eine christliche Sozialethik in dreifacher Weise heraus:

1. *Die theologische Profilierung von Sozialethik:* In einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft ist die Offenlegung der eigenen Denkvoraussetzungen als ein Akt intellektueller Redlichkeit, ebenso wie als Voraussetzung für spezifische argumentativ begründbare Positionen und Problemlösungen gefordert. Die Frage nach dem theologischen Profil der katholischen Sozialethik ist dementsprechend heute neu zu stellen. Dabei geht es um die sozialethischen Konsequenzen aus der Gottesebenbildlichkeit und der Würde jedes Menschen, die Verpflichtung zur zwischenmenschlichen Solidarität angesichts der Solidarität Gottes mit den Armen, ebenso wie um die Folgen der Reich-Gottesbotschaft als verheißener, eschatologischer Vollendung der Geschichte und des Kosmos als Horizont einer christlichen Sozialethik. Die

Vermittlung zwischen diesen biblisch-theologischen Grundlagen und dem Anspruch der Universalität und vernünftigen Begründung wäre theologisch weiter zu bedenken (Heimbach-Steins 2005).

Einen wesentlichen Beitrag dazu könnte die Erhellung des geistesgeschichtlichen Verhältnisses von säkularen und christlichen Ethiktraditionen im europäischen Kontext leisten: Denn die Grundbegriffe der Sozialethik, wie Personalität und menschliche Würde, Verantwortung und Solidarität, aber auch Versöhnung stammen ursprünglich aus der Theologie. Erst von diesem Hintergrund und von ihrer vielfältigen Wirkungs- und Auslegungsgeschichte her wird ihr eigentlicher Gehalt in seiner Fülle deutlich. Dabei zeigt sich freilich auch, dass diese Grundbegriffe eben kein Proprium im Sinne einer christlichen Sondermoral darstellen, das nicht auch in andere Religionen und Weltanschauungen übernommen und dort praktisch verwirklicht werden könnte. Gerade ihre säkulare Rezeption zeigt ihre Universalisierbarkeit. In dieser Form bilden sie heute die intellektuelle Basis nicht nur der europäischen, sondern auch globaler Debatten über politische und individuelle Werte und Institutionen, wenn auch in säkularer Verkürztheit.

Theologische Explikationen können daher Tiefendimensionen aufschlüsseln und damit neue Fragen und Aspekte in die Diskussion einbringen. Dies gilt – um ein zentrales Beispiel zu nennen – für den Personbegriff, dessen einseitig individualistische Konnotation im neuzeitlichen Denken durch die Reflexion des ursprünglich trinitarischen Ansatzes, in dem individuelle Substanz und relationale Verbundenheit gleich ursprünglich sind, bereichert werden könnte (Greshake 1997). Eine derartige „kooperative Übersetzung religiöser Inhalte" forderte nicht zuletzt Habermas mit der bedenkenswerten Begründung, dass „säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, Irritationen hinterlassen." (Habermas 2001, 9). Dies besagt – wie immer man den Begriff Irritation hier deutet – dass die säkulare ethische Sprache gleichsam austrocknet, wenn ihre christliche Tiefendimension, in der sie ursprünglich gründet und der sie sich verdankt, in Vergessenheit gerät.

Derartige geistesgeschichtliche Untersuchungen stellen eine Form intellektueller Diakonie dar, die jedoch eines hohen Maßes an intellektueller Sensibilität und Dialogbereitschaft auf beiden Seiten bedarf. Denn es geht weder um Belehrungen, noch um die Affirmation der eigenen Identität *gegen* andere, sondern um eine theologische Entschlüsselung von Glaubensinhalten in ihrer anthropologischen und sozialen Relevanz, durch die sie für die heutige Welt (und zwar für Christen und Nichtchristen) verständlich werden.

Ein rezentes Beispiel für einen derartigen Transformationsprozess stellt die säkulare Rezeption des Begriffs der Versöhnung dar, der aus der biblisch-christlichen Ethik (wo er weitgehend individualisiert war) in den politischen Bereich übernommen wurde (Derrida 1999, dazu I. Gabriel 2001). Darin zeigt sich die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines Rückgriffs auf theologische Begriffe, insofern diese „ein Reservoir von Erfahrungen und unabgegoltenen Wahrheiten in sich" bergen (Greshake 1997, 47). Auch die christliche

Praxis und die Theologie (einschließlich der Sozialethik) könnte aus derartigen Reflexions- und Transformationsprozessen neue Einsichten und Impulse empfangen.

In diesem Kontext stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer trinitarischen Begründung der christlichen Sozialethik. Ansätze dafür finden sich in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem in *Gaudium et spes* (GS 10 f), wurden aber in der Folge (wohl auch aufgrund der traditionellen Fächertrennung) nicht weitergeführt. Wenn „die Kenntnis der göttlichen Personen notwendig ist (...), um über die Schöpfung richtig zu denken" (Thomas v. A. STh I, 32, 1 ad 3), dann ergeben sich daraus grundsätzliche Folgerungen für das Person – und Gesellschaftsverständnis, aber auch für eine christliche Geschichtstheologie, in der das Zueinander von Kirche und Welt, Christen und Nicht-Christen sowohl als Spannungs- als auch als Zuordnungsverhältnis in seiner globalen und kosmischen Dynamik begriffen wird. Auf diese Weise könnten die naturrechtlich-schöpfungstheologischen, aber auch die menschenrechtlichen Ansätze auf eine breitere Basis gestellt werden, indem personale Substanz und Relation, Gleichheit und Differenz, Einheit und Vielfalt als gleichursprünglich anerkannt und in Beziehung zueinander gesetzt werden. In diesem Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, dass der trinitätstheologische Ansatz, den Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch ausführt, in die (sozial)ethische Grundforderung mündet: Die Liebe teilt sich mit.

2. Die innere Verbindung von Individual- und Sozialethik: Die Ethik ist heute sowohl in ihrer individualethischen als auch sozialethischen Dimension gefordert. Die weitgehende Ausklammerung der Individualethik in zeitgenössischen Ethikentwürfen erweist sich angesichts eines durch die gesellschaftliche Säkularisierung bedingten Verlusts an moralischen Selbstverständlichkeiten und Orientierungen zunehmend als irritierend. Dies auch deshalb, weil institutionelle und rechtliche Regelungen auf einem geteilten Moralverständnis basieren. Der französische Philosoph P. Hadot (2002) hat die heutige Situation mit jener zur Zeit der Stoa verglichen und eine Wiederentdeckung der Ethik als praktische Orientierung für die individuelle Lebensführung gefordert. Die Schließung der individualethischen Lücke durch eine Tugendethik findet bisher im amerikanischen, kaum aber im europäischen Ethikdiskurs statt.

Die Freiheitsräume pluralistischer Gesellschaften können nur dann sinnvoll und produktiv genützt werden, wenn entsprechende ethische Orientierungen und Normen, aber auch Vorbilder vorhanden sind. In diesem Sinne kommt der Werterziehung, wie sie in Familien, Schulen, Pfarren, aber auch über die Medien geleistet wird, hohe Bedeutung zu. Das Österreichische Sozialwort trägt dem Rechnung, indem es die Abschnitte über Bildung und Medien an den Beginn stellt. Ethik wird jedoch nicht nur rational vermittelt, sondern vor allem auch durch gelebte Praxis, im Sinne des *verba docent, exempla trahunt* (Worte belehren, Beispiele fordern zur Nachahmung heraus). Die Kirchen waren in

der Geschichte immer auch jene Orte, wo ein Hochethos gelebt und mit evangeliumsgemäßen und zeitadäquaten Lebensformen experimentiert wurde. Dies vor allem auch in Zeiten sozialen Umbruchs, in denen geistigen Vorbildern besondere Bedeutung zukommt, um die Richtung des notwendigen gesamtgesellschaftlichen Bewusstseinswandels anzuzeigen.

3. Sozialstrukturenethik als prophetische Ethik: Die Sozialethik ist prophetische Ethik, insofern es ihre Aufgabe ist, rational begründet humane Grundanliegen und Gebote zu vertreten, die dem moralischen Selbstverständnis der Gesellschaft zugrunde liegen. Darin gleicht die Rolle des Gesellschaftskritikers jener des Propheten (Walzer 1993). Christliche Ethik reflektiert und bezieht sich in dieser Weise auf geteilte humane Grundüberzeugungen in der säkularen Gesellschaft, die in der jeweiligen Situation eingemahnt und ethisch differenziert zur Sprache gebracht werden können und müssen. Diese prophetische Kritik an der gesellschaftlichen und politischen Praxis richtet sich gegen alle jene Tendenzen, Positionen und Maßnahmen, die den Frieden gefährden, die Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene nicht oder nur unzureichend verwirklichen und die natürlichen Lebensgrundlagen missachten. Die Bekämpfung von Armut, sozialer Exklusion und Arbeitslosigkeit, der Aufbau gerechtigkeitsfördernder Institutionen, die Förderung des Friedens durch Maßnahmen der Gewaltprävention und Versöhnung (Gerechter Friede 2000), der Einsatz für eine menschenwürdige Behandlung von Migranten und Migrantinnen, die aus verschiedensten Gründen ihre Heimat verlassen mussten, all dies sind Bereiche, in denen die Christen und die Kirchen sich rational argumentierend zu Wort melden müssen. Zudem bedarf es der kritischen Auseinandersetzung mit den anthropologischen Prämissen von Weltanschauungen. Dies gilt heute vor allem für jene liberalistischen Grundansätze, die als Basistheorie das individuelle, gesellschaftliche und politische Denken in Europa wie auch weltweit zum Guten, aber auch zum Schlechten prägen.

In allen diesen Bereichen handelt es sich um soziale Anliegen, die Christen mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen teilen. Der Aufbau von und die Mitarbeit in Netzwerken, Foren und Initiativen, in denen Gruppen zusammen arbeiten, die sich aus unterschiedlichen Motiven für eine gerechtere und friedlichere Welt einsetzen, sollte daher ein wesentliches Anliegen der Kirchen sein.

Die prophetische Kritik muss jedoch auch die binnenkirchliche Praxis einschließen, denn „nur eine selbstkritische Kirche kann eine gesellschaftskritische Instanz sein" (Rahner 1970). Dies gilt für die Lebenspraxis der einzelnen Christen und Christinnen, aber auch für die Sozialgestalt der Kirche selbst, „ihre Art des Umgang mit Macht in einer Liebe, die das Recht nicht ausschließt, wohl aber es auf seine humane Qualität befragt" (Congar 1972, 171 ff). Wie W. Kasper prägnant formulierte „der Geheimnischarakter der Kirche schließt ihren Sozialcharakter nicht aus" (Kasper 1987c). Die „institutio-

nellen Formen und Gestalten, in denen die Kirche ihr Leben ausbildet" (Hünermann 1996, 243) sind vielmehr darauf hin zu befragen, ob und in welcher Weise sie der Verwirklichung des christlichen Auftrags in der Welt dienen. Von daher stellt sich die Frage nach der Relevanz der sozialethischen Prinzipien für die kirchliche Sozialpraxis und die kirchlichen Institutionen selbst (Stegmann 1994; Zsifkovits 1997; Hünermann 2001). Das Sozialwort hat mit den Selbstverpflichtungen am Ende jedes Kapitels hier einen richtungweisenden Schritt gesetzt. Denn die Kirchen als soziale Institutionen sind zuerst selbst herausgefordert, ihr soziales Potenzial in der jeweiligen Situation auszuloten und gesellschaftlich aktiv einzubringen.

- *Kirche als communio im Horizont einer weltweiten Ökumene:* Im Begriff der *communio*, wie ihn die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* für die Kirche gebraucht, verbinden sich die vertikale und die horizontale, sowie die trinitarische und ekklesiologische mit der sozialen Dimension. Die Kirche ist „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk Gottes" (LG 4 im Anschluss an Cyprian) und von daher „Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils" (LG 9) in der und für die Welt.

Von seiner Wortbedeutung her meint *com-munio* sowohl den geteilten Lebensraum (von *moenia* Stadtmauer), als auch die Aufgaben (von *munus*: Aufgabe, Amt, Dienst), die der Einzelne innerhalb dieses Raumes übernehmen und verantwortlich ausführen soll. Beides – der geteilte Raum und die Vielfalt der Aufgaben gehören wesentlich zur *communio*. Der Begriff weist somit Parallelen, aber auch Differenzen zu jenem der *Synchoresis* auf. Beide Male geht es um das soziale Zusammenleben, wobei einmal die Dimension des Zusammenwirkens und das andere Mal jene der Vergebung und Versöhnung im Vordergrund steht. Letztlich braucht es beides, damit ein Leben in Frieden, Gerechtigkeit und Liebe gelingen kann.

Die *communio* der Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Einheit der Menschheit willen. Einheit meint hier offensichtlich weder Einförmigkeit noch Einheitlichkeit, sondern ist das Gegenteil von Streit und Feindschaft. In diesem Sinn soll Kirche jener Raum sein, in dem sich die Einheit der Menschheit keimhaft verwirklicht und die der Welt Hoffnung gibt. Denn „das künftige Schicksal der Menschheit (...) liegt in den Händen jener, die den kommenden Geschlechtern Lebensimpulse und Hoffnung vermitteln können." (GS 31).

In diesem Zusammenhang stellt sich die ökumenische Grundfrage: Kann eine Kirche Keimzelle und Zeichen der Einheit sein, die in sich selbst gespalten ist? Muss sie dazu nicht wenigstens auf dem Weg zur Einheit sein? Die Kirchen können den dringend geforderten Beitrag zur Einheit der Menschheit nur leisten, wenn es ihnen gelingt, selbst Modelle eines Zusammenlebens in kultureller Verschiedenheit zu entwickeln, die Einheit und Hoffnung vermit-

teln. In diesem Sinne fasst Augustinus das Drama der Heilsgeschichte zusammen:

> Denn Adam selbst....bedeutet nach dem Griechischen die Gesamtheit der Erde. Sein Name besteht in der Tat aus vier Buchstaben: A, D, A und M....Anatole heißt der Osten, Dysis heißt der Westen, Arktos der Norden und Mesembria der Süden. Das ergibt zusammen ADAM. So ist also Adam über den ganzen Erdkreis hin verstreut. Einst befand er sich an einem einzigen Ort, dann fiel er und ging gleichsam in Scherben..., aber die Barmherzigkeit Gottes sammelte von überall her wiederum die Scherben und schmolz sie ein im Feuer der Liebe und tat wieder zusammen, was zerbrochen war. Der Künstler vermag dieses Werk zu vollenden, keiner verliere den Mut. Groß ist freilich das Werk, aber überlegt, wie groß der Künstler selbst ist. Der es einst hergestellt, der hat es wiederhergestellt und der es geformt hat, der hat es neugeformt. (Augustinus Über den Psalm 95, PL 37, 1236, zit. nach De Lubac 1070, 339).

Die heute parallel laufenden Globalisierungs- und Fragmentierungsprozesse zeigen, dass die Welteinheit eine Realität darstellt und zugleich extrem bedroht ist. Die Christen, zu deren Grundüberzeugungen die Einheit der Menschheit gehört, sind herausgefordert, durch ihren diakonischen Einsatz für Gerechtigkeit, Friede und die Bewahrung der Schöpfung an dieser Einheit mitzuwirken, indem jeder verantwortlich seine Aufgaben zum Wohl aller wahrzunehmen bereit ist.

Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H.J. Körtner

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa

Matthias-Grünewald-Verlag · Ostfildern

Die Drucklegung wurde gefördert durch das Österreichische Bundesmimisterium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, die Familie Pappas, Salzburg, sowie den Evangelischen Bund in Österreich.

2. Auflage 2006

© 2005 Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: annette.schneider.design, Gustavsburg, unter Verwendung des Bildes „Eros" von Paul Klee, 1923, 115: Aquarell, Gouache und Bleistift auf Papier, zerschnitten und neu kombiniert, unten Randstreifen mit Aquarell und Feder, mit Gouache und Feder eingefasst, auf Karton; 33,3 x 24,5 cm; „Museum Sammlung Rosengart, Luzern". © VG-Bild-Kunst, Bonn 2005

ISBN 3-7867-2568-3

INHALT

	VORWORT	9
	EINLEITUNG (I. GABRIEL, U. H. J. KÖRTNER, A. K. PAPADEROS)	11
I.	ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)	23
0.	Einleitung	23
0.1	Den Kairos der Gnade erkennen	23
0.2	Versöhntes Zusammenleben *(synchoresis)* in Europa – die Kirche als Arche *(kibotos)*	26
0.3	Die orthodoxen Kirchen und ihr Beitrag zur Ökumene	28
1.	Erinnerung als Wegweiser und Warnung	38
1.1	Erinnerung an das Wort und die Heilstaten Gottes: *lethe – aletheia*	38
1.2	Die trinitarische Begründung des sozialen Ethos und Engagements	39
1.3	Aus dem sozialen Ethos und Handeln der alten Kirche	41
1.3.1	Das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) in sozialer Bezogenheit gelesen	41
1.3.2	Der Brief an Diognet	43
1.4	*Akribeia* und *Oikonomia*	44
Exkurs:	Die Ethik als wissenschaftliche Disziplin in der orthodoxen Theologie	49
2.	Liturgie und Diakonie	62
2.1	Liturgisches Selbst-, Mensch- und Weltbewusstsein	62
2.2	Liturgie als Quelle der Kraft: das Fest und die Gemeinschaft der Heiligen	66
2.3	Die Einheit von *Liturgia, Diakonia* und *Martyria*	67
2.4	Die liturgische Diakonie: die Umkehrung von Rang- und Wertordnungen	68
2.5	Das orthodoxe Koinobion und die Idiorrhythmie der Moderne	69
2.6	Horizontalismus versus Vertikalismus	74

3.	Mikrodiakonie und Makrodiakonie	75
3.1	Der „Geringste" und sein persönliches Leid	76
3.2	Das Kreuz Christi und die „Gekreuzigten" der Erde	77
3.3	Die sozialstrukturierte Sünde: das Engagement für soziale Gerechtigkeit und Befreiung	79
3.4	Wirtschaft, Konsum und Askese	82
3.5	Der Dienst der orthodoxen Kirche an Friede und Gerechtigkeit heute	92
Exkurs:	Die Orthodoxe Akademie Kretas (OAK): ein Novum in der orthodoxen Kirche	97
4.	„Die Heiligen in der Versuchung der Macht"	112
4.1	Kirche und Staat in der orthodoxen Tradition	112
4.2	Kirche und Staat: aus der neugriechischen Erfahrung	116
4.3	Pluralismus und Chancen der *Symphonia*	117
4.4	Wenn der Staat die Kirche ins soziale Abseits drängt	119
5.	Der Andere als eschatologisches Kriterium	122
5.1	Von Angesicht zu Angesicht	122
5.2	Andersartigkeit und Identität	123
5.3	Die *Synchoresis* in der Andersheit	125
II.	**Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik (I. Gabriel)**	**127**
1.	Was ist katholische Sozialethik?	127
1.1	Diakonie als christlicher Grundvollzug	128
1.2	Träger: soziale Praxis – Sozialverkündigung – Sozialethik	129
1.3	Quellen: Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften	133
1.4	Gewissensbildung und soziale Reform	136
2.	Kairos und Kontext gegenwärtiger christlicher Sozialethik	137
2.1	Die *Zeichen der Zeit*: theologische Verortung von Praxis	137
2.2	*Zeichen der Zeit* im Überblick: ein Zeitporträt	140
2.2.1	Die materiellen Grundlagen: Technik und Ökonomie	140
2.2.2	Die institutionellen Grundlagen: Menschenrechte – Demokratie – Zivilgesellschaft	145
2.2.3	Die personalen Grundlagen: die fragile Freiheit des Individuums	149
2.2.4	Die moralischen Grundlagen: Humanismus aus christlicher und säkularer Inspiration	151

3.	Biblisch-theologische Grundlagen	158
3.1	Gottebenbildlichkeit und Verantwortung	158
3.2	Gottes Solidarität und „Option für die Armen"	159
3.3	Gerechtigkeit – Liebe – Gesetzeskritik	161
3.4	Gemeindeethik und das Verhältnis der Gemeinde zum Staat	163
3.5	Gottes Herrschaft als Ziel christlichen Handelns	165
4.	Katholische Soziallehre: Geschichte und Positionen	166
4.1	Christlich-soziale Verantwortung: historische Perspektiven	166
4.2	Zwischen den Ideologien: von *Rerum novarum* bis zum Zweiten Vatikanum	172
4.3	Das Zweite Vatikanum: Neupositionierung und Versöhnung	175
4.4	Option für die Armen: Entwicklung und Befreiung	184
4.5	Sozialtheologische Akzente bei Johannes Paul II.	185
4.6	Weltkirche – Ortskirchen	188
Exkurs:	Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich	190
5.	Katholische Sozialethik: Leitprinzipien	193
5.1	Die Person: „Träger, Schöpfer und Ziel" sozialer Ordnungen	194
5.2	Gemeinwohl und Toleranz	198
5.3	Solidarität und Option für die Armen	199
5.4	Subsidiarität: Dezentralisierung und soziale Gerechtigkeit	201
5.5	Nachhaltigkeit: intergenerationelle Gerechtigkeit und Eigenwert der Natur	202
5.6	Versöhnung und Vollendung	204
6.	Katholische Sozialethik: Methoden	205
6.1	Naturrecht – Menschenrechte – Diskursethik	205
6.2	Politische Theologie – Befreiungstheologie – Glaubensethik	212
6.3	Sozialethik und Karitas	216
7.	Christliche Sozialethik: Überlegungen zur Zukunft	218
III.	**Grundzüge und Traditionen evangelischer Sozialethik (U. H. J. Körtner)**	**227**
1.	Begriff und Geschichte evangelischer Sozialethik	227
1.1	Der Begriff der Sozialethik	227
1.2	Sozialethik als theologische Disziplin	229
2.	Evangelische Sozialethik im ökumenischen Kontext	233
2.1	Ökumenische Theologie und Ethik	233

2.2	Evangelium und Ethik	237
2.3	Ethischer Pluralismus und Ethik des Pluralismus	241
2.4	Evangelische Ethik und Anthropologie	242
2.5	Evangelische Ethik und Naturrecht	246
2.6	Normative und deskriptiv-hermeneutische Ethik	250
3.	Die Anfänge evangelischer Sozialethik	253
3.1	Luther und das Luthertum	253
3.2	Calvin und der Calvinismus	256
3.3	Täufertum und „linker Flügel der Reformation"	258
4.	Evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert	
4.1	Gesellschaftliche Umbrüche und die „soziale Frage" im 19. Jahrhundert	261
4.2	Die Lehre von den Schöpfungsordnungen	262
4.3	Neulutherische Zwei-Reiche-Lehre	263
4.4	Die Lehre von der Königsherrschaft Christi	264
4.5	Religiöser Sozialismus	264
4.6	Institution und Institutionalität in der evangelischen Sozialethik nach 1945	266
5.	Gegenwärtige Tendenzen evangelischer Sozialethik	268
5.1	Evangelische Sozialethik und funktionale Systemtheorie	268
5.2	„Kirchliche Ethik" und Kommunitarismusdebatte in der evangelischen Sozialethik	269
5.3	Sozialethik, Angewandte Ethik und Bereichsethik	270
6.	Evangelische Ethik und Kirche	272
6.1	Kirche, Demokratie und Öffentlichkeit	272
6.2	Gesellschaftliche Diakonie und prophetisches Wächteramt	273
6.3	Öffentliche Stellungnahmen und Denkschriften der evangelischen Kirche	275
7.	Evangelische Sozialethik als integrative Verantwortungsethik	278
7.1	Der Begriff der Verantwortung	278
7.2	Rechtfertigung und Ethik	283
7.3	Freiheit, Liebe und Verantwortung	287
	LITERATURVERZEICHNIS	293
	NAMENS- UND SACHREGISTER	322