

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 Risiken 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 vor-modernen 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 Wohlförderung 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 substantielle 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 genutzt.

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, wie-wohl 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 sozialetischen 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-

dem 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, verwehrt sich U. Körtner zu Recht gegen ihre theologische Überhöhung.⁶ Die Grenzen des Menschenrechtskonzepts zu erkennen und einzumachen, 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 Anwaltschaft 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

⁶ 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 erkaufte. 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 seiner tendenziellen 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 spermaticoi*) 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 Gräueltaten 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.⁷ 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 verletzbaren 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-

⁷

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 Schlauphän, 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 (*pretentions*) 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 Übermenschlichen 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 Lebensstatsachen 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 „finsternen 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 eingegebenen, normativ taub gewordenen Welt.“ (Habermas 1994, 58). Gegen diesen perspektivlosen 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 sozialetisch 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. Jhd. v. Chr.) schildert die Schöpfung als Sechstageswerk 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 Gottebenbildlichkeit 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 – *sälām* – 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

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

Perspektiven ökumenischer Sozialethik

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa

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

2. Auflage 2006

© 2005 Matthias-Grünwald-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, Gustavsborg, 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