

Ingeborg Gabriel:
Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik

in:

Ingeborg Gabriel / Alexandros K. Papaderos / Ulrich H. J. Körtner (Hg.):
Perspektiven ökumenischer Sozialethik.

Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, 2. überarbeitete Ausgabe,
Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 2006, S 127 - 226.

Ebenbild Gottes sieht, soll dies uneingeschränkt teilen und die *Synchoresis* praktizieren können. Der Aufbau einer lebensfähigen zwischenmenschlichen Gesellschaft kann ohne die Anerkennung und Akzeptanz des Anderseins des Anderen sowohl national als auch international nicht gelingen. Eine neue Relation von Religion und Gesellschaft kann ebenfalls nur unter diesen Voraussetzungen gelingen. Politische, wirtschaftliche, intellektuelle Macht- und Strategiezentren sind von dieser Voraussetzung her von den Kirchen zu diesem Dialog zu ermutigen. Der Friede der Menschheit kann nur auf der Basis des religiös verankerten Friedens gelingen. Der christlich verankerte Friede versteht sich als Vermittler nicht bloß einer passiven Toleranz, sondern einer aktiven Annahme. Politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle, religiöse und private Krisen können nur dadurch gelöst werden. Die historische Gelegenheit der Religionen, zu einer wahren Versöhnung der Menschheit in Solidarität und Gerechtigkeit beizutragen, so dass Menschen und Völker das Angesicht des Anderen mit Vertrauen und Freude wahrnehmen können, ist die große und dringende Aufgabe aller im neuen Jahrhundert. Die Orthodoxie ermutigt und fördert den ökumenischen Dialog, „weil sie glaubt, daß die ökumenische Bewegung nichts anderes ist, als das Bemühen, dem Willen des Herrn zu gehorchen“ (Tsetsis 1999, 175). Ferner greift sie im interkulturellen und interreligiösen Dialog auf jahrhundertelange Erfahrungen zurück. Viele Initiativen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios zielen auf die Fruchtbarmachung dieser Erfahrung und auf die schöpferische Bewältigung der großen Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft ab.

Die eschatologische Perspektive, die das verborgene Ende der Geschichte zeigt die im Glauben an den auferstandenen Herrn alles in die Hände Gottes legt, fordert uns heraus, durch erlebte *Synchoresis* schon jetzt in der Kraft des Hl. Geistes die Freude über die Gemeinschaft im Lichte Jesu Christi und der Parusie des ganz anders seienden Gottes vorzuleben und zu verkündigen.

Archimandrit Basileios, Abt des Heiligen Iviron-Klosters auf dem Athos, hat diese Vision in einem eindringlichen Text zum Ausdruck gebracht: „Die ganze Schöpfung, Raum und Zeit, haben ihren Wert, weil sie die Offenbarung der Liebe Christi sind. Die Liebe macht den Raum zum Paradies ... Dein Herz erfreut sich nahe dem Demütigen, dem Menschen der Liebe. Du findest Platz ... Nahe dem Selbstsüchtigen ... findest du keinen Platz. Wenn du nicht liebst, wird dein Raum eingeengt und deine Zeit verkürzt ... Wenn du dem anderen Platz schenkst mit deinem Verhalten, gibst du Dir selbst Platz. Wenn du den anderen verscheuchst, ablehnst oder hasst, hasst du im Grunde dich selbst. Solltest du das jetzt nicht verstehen, wird die Zeit kommen, da du es verstehst.“ (Basileios 2002, 70–71)

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 (Wiedenhöfer 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 Inkarn-

nation und an die Gegenwart Jesu in jedem Menschen, vor allem im Geringssten 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

¹ Die Terminologie ist aus Zulehner 1991 übernommen.

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

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 Geraten 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, XVI⁵). 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 (Hünemann 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 sozialetischer 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 sozialetische 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 sozialetisch 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 sozialetische 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 Sozialetik 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 Sozialetik, 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 Sozialetik, die wie jede Sozialetik in der Individualetik ihre Grundlage hat, umfasst als theologisch fundierte Handlungswissenschaft notwendig beide Bereiche. Denn jede Sozialetik 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 Sozialetik 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 Sozialetik ist daher für eine differenzierte Beurteilung der sozialen Realität auf sozialwissenschaftliche Erkenntnisse rückverwiesen. Zwischen Sozialetik 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 geöffnet 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 zukunftsfruchtig 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“ entgegnetreten 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 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 Movers 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 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 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, verwahrt sich U. Körtner zu Recht gegen ihre theologische Überhöhung.⁶ 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 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 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 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 Gräueltaten

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 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-

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 Schlaupre, 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

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

INHALT

VORWORT	9
<hr/>	
EINLEITUNG (I. GABRIEL, U. H. J. KÖRTNER, A. K. PAPADEROS)	11
<hr/>	
I. ASPEKTE ORTHODOXER SOZIALETHIK (A. K. PAPADEROS)	23
<hr/>	
0. Einleitung	23
0.1 Den Kairos der Gnade erkennen	23
0.2 Versöhntes Zusammenleben (<i>synchoresis</i>) in Europa – die Kirche als Arche (<i>kibotos</i>)	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: <i>lethe – aletheia</i>	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 <i>Akribeia</i> und <i>Oikonomia</i>	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 <i>Liturgia</i> , <i>Diakonia</i> und <i>Martyria</i>	67
2.4 Die liturgische Diakonie: die Umkehrung von Rang- und Wertordnungen	68
2.5 Das orthodoxe Koinobion und die Idiorhythmie 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
<i>Exkurs:</i>	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 <i>Symphonia</i>	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 <i>Synchoresis</i> 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 <i>Zeichen der Zeit</i> : theologische Verortung von Praxis	137
2.2	<i>Zeichen der Zeit</i> 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 <i>Rerum novarum</i> 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
<i>Exkurs:</i>	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	Täuferium 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

VORWORT

Die Idee für die vorliegende Publikation entstand im Zuge des Prozesses der Erstellung des Sozialworts des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich und wurde durch die Charta Oecumenica (2001) vorangetrieben und inspiriert. Ihr Ziel ist, zu einem besseren Verständnis der Positionen und Argumentationsweisen der Kirchen der westlichen und östlichen Traditionen in sozialen und politischen Fragen beizutragen.

Damit ein derartiges Projekt zustande kommt, braucht es zuerst die Bereitschaft, sich auf die schwierige Aufgabe einzulassen, die eigenen Fragestellungen im Blick auf die der anderen Kirchen zu reflektieren und zusammenzufassen. Mein besonderer Dank gilt daher den Mitautoren Ulrich H.J. Körtner und Alexandros K. Papaderos, die sich trotz vielfältiger anderer Projekte der Mühe unterzogen haben, an der Erstellung dieses Triptychons einer christlich-ökumenischen Sozialethik mitzuwirken. S. E. Metropolit Michael (Staikos) von Austria, die Vorsitzende des Ökumenischen Rates der Kirchen Prof. Christine Gleixner und P. Dr. Alois Riedlsperger SJ, Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs, seien hier speziell für alle jene genannt, die das Projekt in der Folge ermutigt und unterstützt haben.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Mag. Klaus Gabriel vom Institut für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät und Herrn Dr. Andreas Klein vom Institut für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, die gemeinsam die wichtigen Redaktionsarbeiten mit großer Genauigkeit durchgeführt und die druckfertige Vorlage des Manuskripts erstellt haben.

Frau Mag. Emmanuela Larentzakis und Herrn Pfarrer Dr. Eckhard Schendel von der Orthodoxen Akademie sei für die Korrekturarbeiten am Text gedankt.

Dem Grünwald-Verlag und vor allem Dr. Marc Kerling danke ich für die Bereitschaft, den Band in das Verlagsprogramm aufzunehmen und für die kompetente und geduldige Unterstützung bei der Ausführung.

Gewidmet ist das Buch allen jenen, die sich in vielfältiger Weise für die ökumenische Zusammenarbeit engagieren und sich darum bemühen, dass die Kirchen „im größeren Europa“ in Anliegen der Gerechtigkeit und des Friedens mit einer Stimme sprechen.

Wien, im Juni 2005

Ingeborg Gabriel