

Ingeborg Gabriel,

**Paradigmenwechsel in der Sozialethik,**

in:

Johann Reikerstorfer / Martin Jäggle (Hg.),

**Vorwärtserinnerungen  
625 Jahre Katholisch-Theologische  
Fakultät der Universität Wien**

V&R unipress  
Vienna University Press

Wien 2009

S. 145 - 171.

## Paradigmenwechsel in der Sozialethik

Vergleicht man den Überblick über das Fach in den Jahren von 1884 – 1984 im Festband der Fakultät zum 600-jährigen Jubiläum mit dem vorliegenden, so kann man ohne Übertreibung sagen, dass der Umbruch im methodischen Selbstverständnis in den vergangenen fünfundzwanzig Jahren größer war als in den hundert Jahren zuvor. Der vorliegende Artikel geht der Frage nach diesen einschneidenden Wandlungen im deutschen Sprachraum und ihren Auswirkungen auf die Arbeit des Institutes in dieser Zeit in drei Schritten nach: Am Beginn steht eine Analyse des Kontexts, der »Zeichen der Zeit«, in theoretischer sowie praktischer Absicht. Der zweite Teil enthält einen Rückblick auf die Naturrechtstheorie. Dieser ist die Grundlage für einen auf der Menschenwürde basierenden sozialemischen Ansatz, der sich strukturenethisch in den Menschenrechten konkretisiert und individuelleethisch in einer Ethik der aktiven Menschenwürde entfaltet und der durch eine Prinzipienethik ergänzt wird. Am Ende des Beitrags steht ein Überblick über die Schwerpunkte der Arbeit des Instituts, vor allem im Bereich der angewandten Ethik, der durch eine Zukunftsperspektive ergänzt wird.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag stellt den Wandel im methodischen Selbstverständnis des Faches dar. Eine ausführlichere Darstellung der im Beitrag nur auszugsweise und in methodischer Absicht erwähnten, vielseitigen Forschungsaktivitäten und Publikationen an der Lehrkanzel in den Jahren 1984 – 1996 unter meinem Vorgänger O. Univ. Prof. em. DDr. Rudolf Weiler findet sich auf der Institutshomepage unter »Geschichte des Instituts« ([www.univie.ac.at/ktf/se](http://www.univie.ac.at/ktf/se)). Was die Positionen, Forschungsschwerpunkte und wissenschaftlichen Arbeiten von Institutsangehörigen zwischen 1996 – 2009 betrifft, so sind sie ebenda unter der Rubrik MitarbeiterInnen ausführlich dargestellt.

## I. Die »Zeichen der Zeit«: soziologisch – ethisch – theologisch

Jede christliche Sozialethik umfasst drei miteinander verschränkte Ebenen: eine sozialwissenschaftliche Analyse, die Reflexion unter dem Leitwert des Humanen, also eine individuelle und soziale Ethik und ihre Einbettung in die Theologie. Das komplexe Verhältnis zwischen diesen unterschiedlichen wissenschaftlichen Zugängen, die das Zweite Vatikanische Konzil unter dem einprägsamen Begriff der »Zeichen der Zeit« thematisiert hat, soll im dritten Abschnitt des Beitrags noch einmal grundsätzlicher reflektiert werden.<sup>2</sup>

Zu Beginn sei nur vermerkt, dass der Wiener Lehrstuhl, der 1935 als Lehrstuhl für »Ethik und Sozialwissenschaften« gegründet wurde, diesem Programm von Anfang an verpflichtet war, allerdings der grundlegenden neuscholastischen Theologie entsprechend unter weitgehender Ausklammerung der theologischen Dimension. Seine Umbenennung in »Sozialethik« im Jahre 1998 steht als einprägsame Kurzformel für eben diesen Auftrag. Damals wurde überlegt, ob das Adjektiv christlich beigefügt werden sollte, um eine stärkere Ausrichtung auf die Theologie hin zu signalisieren. Dies wurde jedoch letztlich für unnötig erachtet, da das Anliegen bereits dadurch abgedeckt ist, dass es sich um einen Lehrstuhl an der Katholisch-Theologischen Fakultät handelt.

Es kann nicht die Aufgabe dieses Beitrags sein, ein umfassendes Zeitporträt zu entwerfen. Dennoch sollen im Folgenden wesentliche Zeitsignaturen der Gegenwart kurz skizziert werden, um nicht einen Anspruch an die Sozialethik zu erheben, ohne ihm selbst gerecht zu werden.<sup>3</sup> Jeder Versuch, die Zeit als Ganze zu erfassen, stellt freilich vor die Frage, ob dies mit einem Mindestmaß an Objektivität überhaupt noch leistbar ist.<sup>4</sup> Ich meine, dass dies der Fall ist. Voraussetzung ist eine klare Unterscheidung zwischen der soziologischen, ethischen und theologischen Ebene ebenso wie grundsätzliche Korrekturoffenheit. Dies

2 Die Pastoralconstitution unternimmt eine Zeitanalyse GS 4–11, wobei Artikel elf das dreigliedrige Konzept theologisch entfaltet. Bekanntlich waren mit der Erstellung des Entwurfs von *Gaudium et spes* französische und italienische Soziologen und Theologen beauftragt. Darin kündigt sich bereits der Wechsel von einer strikten Naturrechtstheorie deutschen Zuschnitts zu einer ihre Geschichtlichkeit ernst nehmenden Sozialtheologie an. Sie hat ihre geistigen Wurzeln vor allem in der französischen *Nouvelle Théologie*, vgl. Marie-Dominique Chenu, *Les Signes des Temps*: NRTh 97 (1965), 29–39.

3 Vgl. dazu auch das auf Europa fokussierte Zeitporträt: Ingeborg Gabriel, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*: Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Matthias-Grünwald-Verlag, 2. Aufl., Ostfildern 2006, 137–157.

4 Das ist keineswegs nur eine wissenschaftstheoretische Frage. Sie hat eminent kirchenpolitische Konsequenzen, wie die Konflikte um die rechte Interpretation der Moderne in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum zeigen, vgl. Ingeborg Gabriel, *Christianity in an Age of Uncertainty. A Catholic Perspective*: Peter L. Berger (ed.), *Between Relativism and Fundamentalism*, (Eerdmans: Grand Rapids 2009).

soll anhand der drei Begriffe Globalisierung, Pluralität und Entsäkularisierung gezeigt werden.

*Globalisierung* steht seit Beginn der achtziger Jahre für die neue soziale Realität einer globalen Vernetzung, die erfahrbare Auswirkungen auf alle Lebensbereiche hat. Sie ist an verschiedenen Orten unterschiedlich stark ausgeprägt. Doch auch im letzten Winkel der Welt gibt es heute Menschen, die gereist oder mindestens über Radio, Fernsehen oder Internet mit anderen Weltregionen verbunden sind. Versteht man die Moderne als einen von technologischen Innovationen angetriebenen Prozess, der alle Lebensdimensionen transformiert, so stellt diese Globalisierung eine Universalisierung der Moderne dar. Ihre Dynamik ist in den letzten zwei Jahrzehnten in eine neue Phase getreten. Wie in Globalisierungsschüben seit dem 16. Jahrhundert waren ihr Auslöser technische Erfindungen, die wirtschaftlich verwertet werden. Mit Technik und Wirtschaft werden zugleich Ideen wie Emanzipation, Freiheit, Menschenrechte und Demokratie (sowie eine westliche Konsum- und Trivialkultur) global verbreitet. Dieser technische, wirtschaftliche, aber auch kulturelle Ideentransfer ist von einer westlichen Hegemonie bestimmt. Er verändert die politische, religiöse und familiäre Wirklichkeit weltweit tiefgreifend.<sup>5</sup> Die Folgen dieser globalen sozialen Transformationsprozesse sind noch nicht wirklich absehbar. Sie führen zur Befreiung aus Traditionen, verstärken aber auch soziale Spannungen. Sie bringen Kontrollverluste und damit Rationalitätsverluste. Die wachsende Nicht-Steuerbarkeit der durch die Moderne in Gang gesetzten Entwicklungen unterhöhlt so deren rationale Grundlagen und mit ihnen die Hoffnung auf eine langfristige humane Gestaltung der politischen und sozialen Strukturen. Wenn jedoch die durch technische, wirtschaftliche und politische Innovationen ermöglichten Freiheitsgewinne prekär werden, stellt dies die Zentralität des Subjekts und damit den Humanismus der Moderne selbst in Frage.<sup>6</sup> Es bleibt die bange Frage, wie angesichts globaler Transformationen ihre Humanisierung global aber auch lokal überhaupt möglich ist.

Die Folge globaler und lokaler Modernisierungsprozesse ist ein weltanschaulicher, religiöser und ethnischer *Pluralismus*. Auf diesen Zusammenhang hat vor allem Peter L. BERGER hingewiesen.<sup>7</sup> Die Durchmischung von Gesellschaften wird durch Migrationen ebenso gefördert wie durch die verfassungsmäßige Religions- und Gewissensfreiheit und die Auflösung von traditionellen Milieus. Dies stellt Gesellschaften weltweit vor die Frage nach den für den so-

---

5 Der britische Soziologe Anthony Giddens hat anschaulich von einer *run-away world* gesprochen, so der Originaltitel von *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt 2001.

6 Vgl. Zygmunt Bauman, *Leben in der flüchtigen Moderne*, Frankfurt 2007.

7 Vgl. Peter L. Berger (ed.), *Between Relativism and Fundamentalism* (Eerdmans: Grand Rapids 2009).



zialen Zusammenhalt unabdingbaren gemeinsamen Wertfundamenten.<sup>8</sup> Gegen das Faktum des globalen und lokalen Pluralismus wenden sich jedoch auch die Sehnsüchte nach religiöser bzw. ethnischer Homogenität in den unterschiedlichen Fundamentalismen, die Ausgrenzungen bewusst in Kauf, ja gewaltsam vornehmen.<sup>9</sup>

Dies steht in engem Zusammenhang mit einer dritten Zeitsignatur, der *Entsäkularisierung*.<sup>10</sup> Der Begriff scheint präziser als die etwas emphatische Rede von der »Wiederkehr der Religion«. Denn vor allem der Vertrauensverlust in die säkularen Ideologien des 19./20. Jahrhunderts führte seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zur unerwarteten Rückkehr der Religion in die Politik. Wesentliche und überraschend zeitgleiche Initialereignisse waren hier die Iranische Revolution (1979), die Gründung der *Moral Majority* in den USA (1979) sowie jene der polnischen *Solidarność*-Bewegung (1980), die den Niedergang des Kommunismus einleitete. Somit besteht auch ein Zusammenhang mit dem für Europa bedeutendsten Ereignis in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das weltgeschichtliche Implikationen hatte: die Implosion der kommunistischen Regime in den samtenen Revolutionen des Jahres 1989.<sup>11</sup> Die intellektuellen und moralischen Folgen der kommunistischen Vergangenheit stellen allerdings weiterhin eine Hypothek für Europa dar.

Die »Aufarbeitung« der Geschichte, d. h. die Rehabilitation der Opfer und die Verurteilung der Täter, steht bisher noch weitestgehend aus.<sup>12</sup>

Die liberale Revolution im Politischen und Ökonomischen hat in den letzten zwanzig Jahre für eine große Zahl von Menschen in Europa und weltweit beachtliche Freiheitsgewinne gebracht. Ob diese durch die dramatische gegenwärtige Wirtschaftskrise hindurch, in der sich die ideologische Schiefelage eines

8 Die Frage nach dem Zusammenhalt moderner Gesellschaft begleitet die Soziologie seit ihrer Gründung im 19. Jahrhundert. In den letzten Jahren gab es dazu eine Vielzahl von soziologischen und philosophischen Veröffentlichungen, vgl. u. a. dazu Karl Gabriel (Hg.), *Solidarität: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Band 48, Münster 2007.

9 Dieser faktische Pluralismus ist von jenem postmoderner Theorien zu unterscheiden, für die Pluralität in sich gleichsam eine moralische Qualität hat. Die Anerkennung der Vielfalt wird hier mit dem ethischen Anspruch verknüpft, Verwerfungen und Exklusionen grundsätzlich zu überwinden.

10 Peter L. Berger (ed.), *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (Ethics and Public Policy Center: Washington 1999), Ingeborg Gabriel, *Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort auf Rudolf Burger*, in: Friedrich Gleißner u. a. (Hg.), *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien 2007, 115–132.

11 Neben wirtschaftlichen und politischen Faktoren war der gemeinsame Einsatz von Christen und Nicht-Christen für Freiheit und Menschenrechte entscheidend.

12 Das Institut wird dazu eine internationale ökumenische Tagung unter dem Titel: *Kommunismus im Rückblick (1989–2009). Ökumenische Perspektiven in Ost und West* vom 26.–28. 11. 2009 veranstalten.

überzogenen Freiheitsverständnis zeigt, durch freiwillige Solidarität erhalten werden können, ist noch offen.

Die katholische Sozialethik ist heute durch die technische, wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung ebenso herausgefordert wie durch den damit verbundenen Pluralismus und eine Entsäkularisierung, die die Religion in den öffentlichen Raum zurückbringt – aber auch entsprechende Gegenbewegungen hervorruft. Alle diese Entwicklungen stehen unter dem Vorzeichen der Freiheit als *dem* Grundprogramm der Moderne. Dies wirft die elementare Frage auf, inwieweit eine »Globalisierung der Gerechtigkeit« national, europäisch und global gelingen kann. Diese muss sich nicht nur gegen sich ideologisch absolut setzende Freiheitsansprüche durchsetzen, sondern auch gegen den sich ausbreitenden technokratischen Positivismus und Naturalismus, die beide ethischen Fragen gegenüber grundsätzlich taub sind.<sup>13</sup> In allen diesen Themenfeldern sollte Sozialethik Orientierung geben. Dass dies in den vergangenen Jahrzehnten nur teils gelungen ist, hat sowohl mit den begrenzten Ressourcen des Faches zu tun, als auch damit, dass die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogene Wende, erst Schritt für Schritt reflexiv eingeholt werden musste und muss.

## II. Naturrecht: Blick zurück im Zorn?

Wer heute von Naturrecht spricht, wird innerkirchlich von seinem Gesprächspartner unweigerlich kirchenpolitisch taxiert. Im gesellschaftlichen Diskurs wird er bzw. sie auf Verwunderung und mildes Interesse stoßen. Das wäre freilich – so sei vorweg angemerkt – gleichfalls so, würde er sich auf Kant oder einen anderen modernen Philosophen berufen. Diese intellektuelle Gemengelage mag bedauerlich sein, doch sie ist zur Kenntnis zu nehmen. Wir leben weder in einem religiösen noch einem metaphysischen respektive philosophischen, sondern in einem positivistischen Zeitalter, das allen universalen Ethikmodellen mit grundsätzlicher Skepsis begegnet. Die nüchterne Anerkennung dieses Faktums könnte die binnenkirchlichen Fronten im ethischen Theoriediskurs mit ihrem beachtlichen Pulverdampf relativieren. Was heute auf dem Spiel steht, ist nicht die Frage nach der Art der Letztbegründung universaler Ethik, sondern ob diese angesichts zerfallender humanistischer und philosophischer Plausibilitäten überhaupt noch möglich ist. Daran ändert auch ein neues Interesse an

---

13 Jürgen Habermas: »Die Philosophie (hat) heute weniger mit der idealistischen Verklärung einer erlösungsbedürftigen Realität (zu tun) als vielmehr mit der Indifferenz gegenüber einer empiristisch eingegebenen, normativ taub gewordenen Welt.« Jürgen Habermas, *Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?*, in: Johann Baptist Metz (Hg.), *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 51–64.

Ethik wenig, da dieses ja selbst ein Indiz für die Krise des ethischen Denkens und einer allgemeinverbindlichen Moral ist. Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund und angesichts der Umbrüche im Selbstverständnis des Faches in den vergangenen Jahrzehnten möchte ich im Folgenden die Debatte um das Naturrecht nochmals nachzeichnen.

Der Begriff selbst erschwert ein Verständnis, da er dem alltäglichen Sprachgebrauch enthoben und für Nicht-Philosophen (und manchmal auch Theologen) höchst missverständlich ist. Es geht weder um Natur im physikalischen noch im romantischen Sinn (Naturwissenschaften; »Hinaus in die schöne Natur!«) noch wird der Begriff Recht hier im Sinne der positiven Rechtswissenschaft und Rechtspraxis gebraucht. Die Naturrechtsidee hat in der Geschichte je nach soziokulturellem Kontext verschiedenste Formen angenommen.<sup>14</sup>

Für die Debatte im katholischen Binnenraum scheint mir die Unterscheidung von zwei Ausprägungen hilfreich, die ich im Folgenden als A-Linie (nach Aristoteles) und S-Linie (nach der Stoa) bezeichnen werde. Beiden ist gemeinsam, dass Naturrecht das für menschliche Satzung Unverfügbare ist, Normen, die dem gesetzten Recht vorausliegen. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der Frage der ethischen Antwort. Für die A-Linie ist Naturrecht wesentlich Widerstandsrecht. Antigone darf, ja muss ihren Bruder trotz der Gesetze Kreons begraben. Weiter gefasst geht es ihr um ein intellektuelles Instrumentarium zur ethisch kritischen Beurteilung bestehender Ordnungen, um das oberste Ziel der Ethik, das geglückte menschliche Leben, zu ermöglichen.

Das stoische Naturrecht, also die S-Linie, geht hingegen von einer normativen kosmischen Ordnung aus, der der Mensch eingefügt ist und der er sich anpassen hat. Moral bedeutet hier: im Einklang mit der Natur als Mitvollzug ihrer Gesetze leben (*secundum naturam vivere*). Widerstand dagegen ist sowohl sinnlos als auch unethisch. Das christliche Naturrecht schwankt von Anfang an zwischen beiden Konzepten. Durch die hohe Bedeutung des Gewissensanspruchs im christlichen Glauben dominiert allerdings die A-Linie. Für THOMAS VON AQUIN ist ein ungerechtes Gesetz gar kein Gesetz (*lex iniusta non est lex*), ihm ist daher auch nicht zu gehorchen. Die Rückbindung der *lex naturalis* an die *lex aeterna*, die göttliche Vernunft, die die menschliche *ratio* niemals erschöpfend erfassen kann, lässt zudem Raum sowohl für Freiheit als auch Dynamik.

Theologie und Ethik des THOMAS VON AQUIN wurde bekanntlich 1879 durch die Enzyklika *Aeterni patris* zur kirchenoffiziellen Grundlage der katholischen Theologie erklärt und war von da an für knappe hundert Jahre der Theorie-

14 Zu den geschichtlichen Phasen vgl. Ludger Honnefelder, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27. .



rahmen der katholischen Sozialethik und der lehramtlichen Sozialverkündigung.<sup>15</sup> Ohne diesen in der Wissenschaftsgeschichte wohl einmaligen Vorgang damit bewerten zu wollen: es überrascht, dass auf diese Weise überhaupt relevante sozialetische Einsichten gewonnen werden konnten.<sup>16</sup> Dies hat vor allem mit ihrem Rationalismus zu tun. Wie Thomas am Anfang der *Summa* klar stellt, ist das Traditionsargument das schwächste Argument. Es komme nicht auf die Autorität (gemeint waren zuerst intellektuelle Autoritäten), sondern auf die rationale Durchdringung des Sachverhalts an.<sup>17</sup> In diesem enttraditionalisierenden Vertrauen auf die Vernunft trifft sich sein Denken mit jenem der Aufklärung.<sup>18</sup> Andererseits wurde von Seiten der katholischen Kirche das Naturrecht zu einer Art *katholischem* Vernunftrecht hochstilisiert. In dieser *contradictio in adiecto* liegt seine eigentliche Problematik, ja Tragik. Aufgrund der (Selbst)Isolation der katholischen Kirche im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führte dies zu einer Art spiegelbildlicher intellektueller Kultur, die wesentliche Elemente der Moderne ausblendete und sie damit auch nicht kritisch reflektieren konnte. Der Anschluss an außerkirchliche sozialphilosophische Debatten wurde dadurch weitgehend versäumt. Dies umso mehr als jene, die sich um intellektuelle Vermittlungen bemühten, kirchlich an den Rand gedrängt wurden.<sup>19</sup> Die methodische Trennung von Natur und Übernatur führte zur Abkoppelung der katholischen Sozialethik von ihren theologischen Wurzeln, ein Geburtsdefekt, der ihre (Wieder)Eingliederung in die Theologie bis heute erschwert. Durch die behauptete Ungeschichtlichkeit drangen zudem geschichtliche Idealbilder in sie ein. Zudem führte die unfreiwillige Rezeption des herrschenden physizistischen Naturverständnisses (Natur als faktisch vorhan-

15 Sie wurde in dieser Zeit höchst unterschiedlich interpretiert, um Antworten auf die durch moderne soziale Entwicklungen und Ideologien entstandenen Fragen zu geben. Vgl. Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorfer (Hg.), *Christliche Philosophie im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bände, Graz 1988–1990, besonders Band 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*.

16 Das war vor allem auch deshalb möglich, weil das Werk des Aquinaten selbst Ausdruck einer Vor-Moderne ist, die – wie Marie-Dominique Chenu, aber auch Johann B. Metz zeigten, wesentliche Charakteristika der Moderne vorwegnimmt. So die Wende zum Subjekt, seine Freiheit und Selbstbestimmung wie das Interesse an der »Welt« als physischer und sozialer Realität, und die Bedeutung der sie erhellenden Vernunft. Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.

17 Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, q. 1/8/2.

18 Darin zeigt sich eine Kontinuität zur Moderne, die leicht aus dem Blick gerät. Francis Oakley hat dies in *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* (Continuum: New York 2005) betont. Die Diskontinuität sei eine Erfindung der säkularen (Ablehnung der christlichen Wurzeln) ebenso wie der katholischen (Ablehnung der säkularen Institutionen) Ideengeschichte. »This question has commanded a degree of attention bordering sometimes on the obsessive.« (13).

19 Vgl. Emerich Coreth/Walter M. Neidl/Georg Pfligersdorfer (Hg.), *Christliche Philosophie im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bände, Graz 1988–1990, besonders Band 1.



dene Materie) zu naturalistischen Verengungen. Das neuscholastische Naturrecht entgleiste so leicht – vor allem bei seinen weniger begabten Vertretern – in zwei Richtungen. Es blendete durch eine Ontologisierung des Sozialen die Geschichtlichkeit der sozialen Realität aus. Das so entstandene Vakuum füllte sich mit mittelalterlichen und später auch mit bürgerlichen Idealen.<sup>20</sup> Das unglückliche Experiment des autoritär-christlichen österreichischen Ständestaats, das bis heute zur Diskreditierung des Katholizismus und mit ihm des Naturrechts in Österreich beiträgt, zeigt, dass diese Mittelalterromantik politisch keineswegs harmlos war.<sup>21</sup> Zum anderen gab und gibt es naturalistische Missdeutungen des Naturrechts. Es war eine teilweise Gleichsetzung der biologischen mit der normativen Ebene, die in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zum Bruch mit der Naturrechtstheorie in der *scientific community* der deutschen katholischen Sozialethiker führte.<sup>22</sup>

Im Rückblick auf die letzten Jahrzehnte stellt sich angesichts dieses fundamentalen Umbruchs die Frage, ob die Naturrechtstheorie noch unabgegoltene Einsichten enthält, bzw. ob sich aus ihr Desiderata für die gegenwärtige katholische Sozialethik formulieren lassen. Sie kann hier nicht umfassend beantwortet werden. Ich möchte jedoch die Naturrechtstheorie von Johannes MESSNER (1891–1984), dem Gründer des Lehrstuhls kurz darstellen, um im Anschluss daran einige grundsätzliche Anfragen zu formulieren. Sein systematischer Ansatz wurde von seinem Nachfolger Rudolf WEILER (Ordinarius zwischen 1966–1996) weitergeführt, in einer Vielzahl von Publikationen verbreitet und auf die verschiedensten Lebensbereiche hin konkretisiert. WEILERS besonderes Inter-

20 So schreibt Joseph Ratzinger in einem weit rezipierten Artikel: »Man wird demgemäß die Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekultativen und eine starke Bindung an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters als Idealbasis, von der man die Idee des Naturrechts schöpfte, als die eigentlich problematischen Tendenzen in der konkreten Gestaltung der bisherigen katholischen Soziallehre bezeichnen dürfen.«, J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema: K. v. Bismarck/W. Dirks* (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24–30, 29.

21 Eine Legitimierung der autoritär-faschistischen Staatsordnung entsprach nicht der Intention der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Dies hat ihr Ghostwriter, der Jesuit Oswald von Nell-Breuning, wiederholt betont. Die katholische Öffentlichkeit stand derartigen Ideen jedoch weitgehend positiv gegenüber, was zu einer Interpretation und Rezeption der Texte im Sinne des Ständestaates führte. Vgl. Ernst Hanisch, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Geschichte 1890–1990*, Wien 1994, 310–323 et passim.

22 Der Paradigmenwandel ist jedoch auf den deutschen Sprachraum beschränkt. So ist z. B. die Naturrechtsdebatte in den USA weder auf den katholischen Binnenraum beschränkt noch steht sie im Zentrum innerkirchlicher Polarisierungen, vgl. Stephen Pope, *Natural Law and Christian Ethics: The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. by Robin Gill (Cambridge University Press: Cambridge 2002), 77–95. Das hat mir der bekannte Sozialethiker David Hollenbach SJ im Gespräch bestätigt.

esse galt neben naturrechtlichen Grundlagenfragen der internationalen Ethik und hier vor allem der Friedensethik in interdisziplinärer Perspektive.<sup>23</sup>

Die Naturrechtstheorie MESSNERS ist eine phänomenologisch grundlegende Vernunfttheorie des Sozialen. Auf dieser epistemologischen Basis unterzieht MESSNER die Philosophie, Ethik und die sozialwissenschaftlichen Theorien seiner Zeit der argumentativen Kritik.<sup>24</sup> Legt man die Trennung von Natur und Übernatur in der neuscholastischen Theologie zugrunde, dann ist die Sozialethik der »Natur« zuzuordnen, was theologische Argumentationen weitgehend ausschließt.<sup>25</sup> Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass die (Sozial)Ethik nicht direkt aus der Theologie abgeleitet werden kann. Die theologische Reflexion der Offenbarung ist demnach methodisch von der ethischen Rückfrage nach dem Humanen grundsätzlich zu unterscheiden. Eine philosophisch argumentierende Sozialethik soll zudem der Tatsache Rechnung tragen, dass in einer pluralen (Welt)Gesellschaft, in der nur eine Minderheit Christen sind, eine Verständigung über das Gerechte und das Gute über Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg durch ethische, nicht aber durch theologische Argumente geleistet werden muss.

Dass dieser naturrechtliche Rationalismus durchaus ein ideologiekritisches Potential hatte, zeigen die intensiven österreichischen Debatten in der Zwischenkriegszeit zwischen Vertretern der Naturrechtstheorie und den so genannten Wiener Richtungen, die auf biblisch-theologischer Basis argumentierend, radikal anti-modernes, teilweise faschistisches und anti-semitisches Gedankengut verbreiteten.<sup>26</sup> Ihrer Totalkritik an der Moderne widersprach die Naturrechtsethik und entwickelte sozialreformerische Ansätze, die politisch

23 Wesentliche Publikationen von Rudolf Weiler seit 1984 sind seine zweibändige *Internationale Ethik*, Berlin 1986 und 1989; Rudolf Weiler, *Herausforderung Naturrecht. Beiträge zur Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik*, Graz 1996, weiters: Rudolf Weiler, *Naturrecht in Anwendung, Johannes Messner Vorlesungen 1996 – 2001*, Graz 2001, sowie die Sammelbände aus jüngster Zeit, *Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas*, Wien 2005 und gem. mit Werner Freistetter, *Mensch und Naturrecht in Evolution*, Wien 2008. Zur Zeit vor 1988 vgl. die umfassende *Bibliographie Rudolf Weiler (1954 – 1987)* erstellt von Ingeborg Gabriel, Alfred Klose/Heribert Franz Köck/Herbert Schambeck, *Frieden und Gesellschaftsordnung. Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag*, Berlin 1988, 289 – 305.

24 In Messners Summa, dem *Naturrecht*, 7. Aufl., Wien 1984, findet sich, nur ein Hinweis auf ein lehramtliches Dokument, nämlich *Quadragesimo anno*. Dieses *sola ratio* ermöglichte jene Eigenständigkeit des katholischen sozialetischen Denkens gegenüber der lehramtlichen Sozialverkündigung, ohne die seine Entwicklung als Fachdisziplin nicht möglich gewesen wäre.

25 Messner hielt an dieser Trennung jedoch nicht dogmatisch fest. So argumentiert er in späteren Artikeln in der Begründung der Menschenrechte stärker schöpfungstheologisch.

26 Vgl. Ingeborg Gabriel, *Die Eigentumsfrage in den päpstlichen Sozialzyklen und ihre Wirkungsgeschichte in Österreich*, Wien 1991 (unveröffentl. Manuskript), Ernst Hanisch, *Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1981 – 1938*, Salzburg 1977.

konkrete soziale Maßnahmen anstrebten. Sie setzten dafür bei der konkreten sozialen Realität an und nahmen so das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanums gleichsam vorweg.<sup>27</sup> Sozialpolitisch führte dies zu einer ideologiekritischen Argumentation gegenüber marxistischen, aber auch wirtschaftsliberalistischen Positionen, ließ aber auch Raum für differenzierte sozialetische Argumentation in Einzelfragen.

MESSNERS Naturrechtsethik umfasst drei Teile: eine Rechtsphilosophie und Rechtsethik, eine naturrechtliche Prinzipienlehre und eine Individualethik. Ersterer geht es um das Wesen und die Kriterien von Gerechtigkeit und Recht überhaupt.<sup>28</sup> Die Prinzipienethik legt intermediäre Axiome als Kriterien für das Handeln und die sozialetische Beurteilung von Institutionen fest. Die Basis sowohl der Rechtsethik als auch der Prinzipienethik findet sich in der naturrechtlichen Individualethik, die bei den vorgegebenen und zugleich zu entfaltenden menschlichen Neigungen (*inclinationes naturales*) ansetzt. Das Wesen des Menschen zeigt sich dabei am klarsten in seinem Gewissen und damit seinem Rechtsbewusstsein. Der Familie kommt besondere Bedeutung zu als jenem Ort, wo die moralische Sozialisation und die Gewissensbildung primär stattfindet. In ihr zeigt sich zudem, dass der Mensch nicht als isoliertes Individuum heranwächst, sondern zu seiner physischen, psychischen und moralischen Entfaltung der anderen bedarf. Oberstes Ziel der Ethik ist nach MESSNER (ganz im Sinne von ARISTOTELES und Thomas) das Lebensglück des Einzelnen sowie eine soziale und politische Ordnung, die seine Entfaltung so weit als möglich begünstigt und nicht behindert. Nach der obigen Unterscheidung: er folgt in seinem Naturrecht demnach der A-Linie und nicht der S-Linie. Es geht um das immer vom Scheitern bedrohte Gelingen menschlichen Lebens und nicht um die Erfüllung von vorgegebenen statischen Normen. Geglücktes Leben (MESSNER spricht vom vollmenschlichen Sein) bedarf jedoch der Anerkennung dessen, was der Münchner Sozialetiker Wilhelm KORFF vielleicht nicht ganz glücklich als »naturale Unbeliebigkeit« bezeichnet hat.<sup>29</sup> Seine individual- und sozialetischen Voraussetzungen gründen in der menschlichen Natur. Aufgabe der So-

27 Gustav Gundlach, *Die christliche Sozialreform in ihrem Gegensatz zu liberalistischen und sozialistischen Lösungsversuchen der sozialen Frage: Die katholisch-soziale Tagung in Wien*, Wien 1929, 32–47, 35 f.

28 Vgl. die Neuausgabe ausgewählter Werke von Johannes Messner in sechs Bänden, Ouldenbourg Verlag 2001–2004. Für weitere Publikationen und Informationen siehe die Homepage der Johannes Messner Gesellschaft [www.univie.ac.at/messner-gesellschaft/](http://www.univie.ac.at/messner-gesellschaft/). Eine gute Zusammenfassung seiner Naturrechtslehre findet sich in Johannes Messner, *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht* (1961), abgedruckt: ders., *Menschenwürde und Menschenrecht, Ausgewählte Werke*, Band 6, München 2004, 15–49.

29 Vgl. Wilhelm Korff, *Grundzüge einer künftigen Sozialetik*: ders., *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, 95–118.



zialethik ist die Reflexion einer gerechten Sozialordnung, die Frieden und Wohlfahrt für alle gewährleistet. Darin liegt ihre Bedeutung.<sup>30</sup>

In der Rechtsethik richtet sich die naturrechtliche Argumentation vor allem gegen den in Österreich seit dem 19. Jahrhundert vorherrschenden Rechtspositivismus. Sie trifft sich darin mit einer Menschenrechtsethik, deren Bedeutung MESSNER übrigens durchaus anerkannt hat.<sup>31</sup> Die Prinzipienethik, die zwischen der Individual- und Sozialethik vermitteln soll, wurde als Bindeglied weitgehend unverändert in neuere Entwürfe der katholischen Sozialethik übernommen.

Auf der Basis dieser Kurzdarstellung der Naturrechtstheorie des Gründers des Lehrstuhls lassen sich einige grundsätzliche Anfragen an eine christliche Sozialethik formulieren.

*Zum ersten:* Der eigentliche Charme oder nüchterner der Vorteil einer über den Naturbegriff integrierten Ethik liegt darin, dass sie die Individual- und die Sozialethik, einschließlich der vermittelnden Prinzipienethik, terminologisch und inhaltlich verbindet. Jede Nachfolgetheorie ist daher mit der Frage konfrontiert, welcher Schirmbegriff an seine Stelle treten kann. Anders gesagt: Wie lässt sich die gesamte Ethik als Rückfrage nach dem humanen Handeln und der gerechten Gestaltung von Institutionen auf den Begriff bringen? Die neuzeitliche bzw. moderne Ethik hat der Individualethik, heute meist als Ethik des Guten bezeichnet, im Allgemeinen geringe Beachtung geschenkt. Sie ist zuerst und vor allem Sozialethik oder trennt, wie im Falle KANTS, strikt zwischen Legalität und Moralität. Die Übernahme neuerer Ethikentwürfe, im deutschen Sprachraum vor allem der Diskursethik als Basistheorie einer christlichen Sozialethik übernimmt diese Trennung. In allen diesen Fällen bleibt die Ethik des individuellen Handelns im besten Fall als rudimentäre Normethik bestehen. Die Stärke einer christlichen Sozialethik sollte es jedoch sein, beide Ebenen miteinander zu verbinden, den Einzelnen, seine Handlungen und auch Handlungsmöglichkeiten ebenso zu bedenken wie die Gerechtigkeitsdimension sozialer Strukturen.

Damit verbunden ist freilich die grundlegende erkenntnistheoretische Frage nach der Leistungsfähigkeit der praktischen Vernunft. Denn nur wenn das Gute ebenso wie das Rechte – wenn auch nur umrisshaft – erkannt werden kann,

---

30 Zur Entfaltung des neuzeitlichen Topos der gerechten Ordnung vgl. Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard University Press: Cambridge 2007), bes. das Kapitel »*The impersonal order*«, 270–298.

31 Interessant ist Messners Beobachtung, dass die katholische Naturrechtsethik aufgrund der politischen Allianz der Kirche mit dem Absolutismus die Idee der Menschenrechte, die in der Spätscholastik bereits weitgehend ausgebildet war, abgelehnt und sich dadurch diskreditiert hat. Johannes Messner, *Sind die Naturrechtsprinzipien inhaltsleere Formeln?:* ders., *Menschenwürde und Menschenrechte. Gesammelte Aufsätze*, Ouldenburg 2004, 50–70, 51. Bereits in der ersten Auflage seines Hauptwerks: *Das Naturrecht*, Innsbruck 1950, 223–226, findet sich eine positive Würdigung der Menschenrechte.



können Menschen ihr Handeln auf das Gute hin reflektieren und ausrichten und Institutionen nach Kriterien der Gerechtigkeit gestaltet werden.<sup>32</sup>

*Zum zweiten:* Wie soll und kann eine christliche Sozialethik mit der hermeneutischen Frage umgehen? Was bedeutet es für die Geltung ihrer Normen, dass die universale menschliche Natur immer nur in partikularen und damit zeitbedingten Konkretisierungen vorfindbar ist?<sup>33</sup> Die eigentliche Schwäche einer Naturrechtsethik war es, dass sie dieses Verhältnis zwischen dem Anspruch auf Universalität und tatsächlicher kultureller Partikularität und Geschichtlichkeit nicht reflektierte. Die Frage nach der Universalität, die die europäische Ethik von ihren Anfängen her begleitet hat, stellt sich jedoch jeder Sozialethik. So ist auch eine Menschenrechtsethik darauf angewiesen, dass sich eine wenigstens umrisshaft erkennbare menschliche Natur jenseits kultureller Unterschiede und historischer Bedingtheiten ausmachen lässt. Dies bildet übrigens auch die methodische Voraussetzung für die Human- und Sozialwissenschaften.

*Zum dritten – last but not least:* Die Naturrechtsethik blendete die theologische Dimension aus, indem sie erkenntnistheoretisch scharf zwischen der Ordnung der Natur und jener der Gnade trennte. Diese Scheidewand zwischen Natur und »Übernatur« (»Zweistockwerktheorie«) wirkte sich rückblickend ideologisierend auf die »natürliche Ordnung« und spiritualisierend auf die »übernatürliche Ordnung« aus. Für den polnischen Sozialphilosophen Josef TISCHNER war dies ein wesentlicher Grund dafür, dass sie in den Schrecken des 20. Jahrhundert »denkbar ungeeignet« war, den festen Halt einer im Glauben begründeten Ethik zu geben.<sup>34</sup> Die Gretchenfrage nach dem Verhältnis von ethischer und theologischer Argumentation stellt sich jedoch nicht nur für eine naturrechtlich fundierte, sondern für jede christliche Sozialethik. Jeder Ansatz bei einer allgemeinen menschlichen Natur stellt unausweichlich vor die Frage nach Sinn und Stellenwert von Offenbarung und damit von Theologie für das sozialetische Denken. Auch für eine Menschenrechtsethik gilt: Wie lassen sich universale ethische Rationalität und eine theologische Fundierung der Sozialethik miteinander verbinden?

Die Naturrechtsethik blieb im deutschen Sprachraum weitgehend auf den

32 Bereits Aristoteles differenziert zwischen exaktem mathematischem und umrisshaftem ethischem Wissen und meint, dass es angesichts der menschlichen Freiheit unsinnig wäre, von beiden denselben Grad von Gewissheit zu erwarten, Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1: 1094b–1095a11. Diese grundlegende Einsicht ist angesichts der naturwissenschaftlichen Dominanz in Vergessenheit geraten.

33 Dazu ausführlich Eberhard Schockenhoff, *Naturrecht und menschliche Würde*, Freiburg 1996.

34 Josef Tischner, *Glaube in düsteren Zeiten*: Peter Hünemann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie*, Freiburg 1993, 111–127.

kirchlichen Binnenraum beschränkt.<sup>35</sup> Dass sie (trotz einiger Rettungsversuche) in den letzten Jahrzehnten in der Versenkung verschwunden ist, zeigt zuerst einmal soziologisch, dass partikuläre Gegenkulturen innerhalb der Moderne geringe Chancen haben, gesamtgesellschaftlich wirksam zu werden und intern ihre Plausibilität zu erhalten. Wie die obigen Anfragen zeigen, stellt das ethische Konzept des Naturrechts jedoch vor grundsätzliche erkenntnistheoretische, hermeneutische und theologische Fragen, die sich in ähnlicher Weise für jede christliche Sozialethik stellen.

Im Zuge der Ablösung vom naturrechtlichen Paradigmas gab es in den vergangenen Jahrzehnten vielfältige Suchbewegungen, um einen neuen für eine katholische Sozialethik angemessenen Theorierahmen zu finden. Diese Entwürfe »Jenseits der Katholischen Soziallehre« können hier weder einzeln dargestellt noch argumentativ gewürdigt werden.<sup>36</sup> Sie lassen sich im Wesentlichen in theologisch und philosophisch fundierte Ansätze unterteilen. Theologisch am einflussreichsten war und ist im deutschen Sprachraum sicherlich die Politische Theologie von Johann B. METZ, deren zentrales Anliegen die Reintegration der gesellschaftlichen und politischen Dimensionen in die Theologie als Ganze ist.<sup>37</sup> Für die katholische Sozialethik kann dieser fundamentaltheologische Zugang hilfreich sein, um ihr notorisches Theologiedefizit zu überwinden. Eine interdisziplinäre Verbindung zwischen Politischer Theologie und Sozialethik herzustellen, ist bisher freilich nur ansatzweise gelungen. Es bedürfte weiterer Reflexionen, um die Überlappungen, aber auch die Grenzen beider Disziplinen zu berücksichtigen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der von Johann B. METZ propagierte Begriff der *Compassion* sollte als Anschlussstelle für eine theologisch fundierte Sozialethik ernst genommen werden, wobei es Aufgabe der Sozialethik wäre, weitere begriffliche Differenzierungen vorzunehmen, um das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit zu klären und in konkreten Situationen Orientierung zu ermöglichen.

Die katholische Sozialethik gleicht so – das ist in aller Klarheit zu sagen – weithin einem intellektuellen Bauplatz. Es gibt beachtliche Unsicherheiten hinsichtlich der Methode und dem Profil des Faches in einer globalisierten und pluralen Welt, in der eine katholische Sozialethik sowohl argumentativ überzeugend als auch sich ihrer theologischen Partikularität bewusst sein sollte. Jede

---

35 Eine Ausnahme bildet die Übernahme in die Rechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg.

36 Vgl. den Überblick bei Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993.

37 Im amerikanischen Sprachraum sind verschiedene Entwürfe einer biblisch fundierten Glaubensethik bedeutsam, vgl. z. B. Stanley Hauerwas, *The Blackwell Companion to Christian Ethics* (Blackwell: Cambridge 2008).

Nostalgie nach einer Einheitslinie wäre freilich fehl am Platz. In einer globalen Weltkirche ist eine Vielfalt lokaler und regionaler Ansätze notwendig, um auf die unterschiedlichen intellektuellen und sozialen Kontexte angemessen zu antworten.<sup>38</sup>

### III. Sozialethik unter dem Anspruch der Menschenwürde: Menschenrechte – Prinzipien – Moral

Stellt man sich die Frage, welcher Begriff den der Natur im ethischen Sinn beerben und die unterschiedlichen Bereiche der Ethik unter einem Dach vereinen könnte, so ist dies wohl jener der Menschenwürde. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Er ist biblisch und schöpfungstheologisch fundiert. Er signalisiert die im Christentum selbst angelegte neuzeitliche Wende zum Subjekt und er ist an säkulare Diskurse argumentativ anschlussfähig. Methodisch ist dieser Ansatz allerdings – wie oben angedeutet – den gleichen Anfragen ausgesetzt wie die Naturrechtstheorie. Auch Menschenwürde und die Menschenrechte als ihre strukturenethische Konkretisierung behaupten die Universalität des Menschengemäßen und sind nur in geschichtlichen und d. h. partikulären Konkretisierungen vorhanden. Ebenso nimmt auch die Rede von der Menschenwürde theologische Verkürzungen in Kauf, die es kritisch mitzureflectieren gilt. Dies ist im Folgenden in aller Kürze aufzuweisen.

Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bilden die Menschenrechte als Personrechte. Sie sind Kern jener humanistischen Strukturenethik der Moderne, in der sich Ethik und Moral mit Recht und Politik verbinden. Sie sind heute als Grundrechte das verfassungsmäßige (wenn auch manchmal schwache) Rückgrat der überwiegenden Zahl der Nationalstaaten weltweit ebenso wie des Völkerrechts und damit der internationalen politischen Ordnung. Ansätze für ein Menschenrechtsdenken finden sich bereits im anthropologisch gewendeten Naturrecht der Spätscholastik und werden dann in der universalistischen Freiheitsethik der Aufklärung ideell dominierend. Sie tragen damit beide im Westen wirkmächtigen Traditionsstränge – den christlichen und den immanent humanistischen – in sich. Politisch ist ihre geschichtswirksame Durchsetzung im Nationalstaat das Resultat der bürgerlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts und in der internationalen Staatengemeinschaft die Folge der Weltkriege und Totalitarismen des 20. Jahrhunderts. Diese Erfahrungen zerstörerischer Menschenverachtung führten zu einer Besinnung auf den Wert des Menschen. Sie fand ihren klarsten Ausdruck in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

<sup>38</sup> Die klassische Stelle, wonach der Ortskirche in der Sozialverkündigung eine zentrale Rolle zukommt, findet sich in *Octogesima adveniens* (1971) Nr. 4.

(1948), die Jürgen HABERMAS mit Recht als die »einzige unzweifelhafte kulturelle Innovation des Jahrhunderts« bezeichnet hat.<sup>39</sup> Die katholische Kirche anerkannte die Menschenrechte erstmals vorbehaltlos in der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) und dann in *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* (beide 1965). Ihr politischer Einsatz in Wort und Tat hat in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich zu ihrer weltweiten Verbreitung und damit zur Humanisierung der internationalen Politik beigetragen<sup>40</sup>. Trotz der eklatanten Menschenrechtsverletzungen in vielen Ländern stellt dies einen beachtlichen Siegeszug einer moralischen Idee dar, deren christliches Fundament der Glaube an die gottgegebene, schöpfungsmäßige Würde jedes und aller Menschen ist.

Es soll jedoch nicht vergessen werden, dass die Akzeptanz der Menschenrechte weder theoretisch noch praktisch ein für allemal gesichert ist. Die Menschenrechtsethik und das ihr zugrunde liegende Rechts- sowie Moralbewusstsein ist zwar auf Universalität hin angelegt, es bedarf jedoch zu jeder Zeit der sozialetischen bzw. sozialtheologischen Legitimation. Gerade hier besteht jedoch eine beunruhigende Diskrepanz zwischen der globalen politisch-rechtlichen Anerkennung der Menschenrechte und einer Erosion in der Plausibilität und Akzeptanz ihrer Begründungen.<sup>41</sup> Dafür gibt es verschiedene Gründe: das Verblässen der Erinnerungen an die europäischen Katastrophen, die nach 1945 einen Konsens ermöglichten; das ambivalente Verhältnis der politisch erstarkenden Religionen zu den Menschenrechten als Erfindung der säkularen Moderne und – drittens – die mit eben dieser Moderne sich global verbreitende Priorität einer technisch-instrumentellen gegenüber einer ethisch-humanen Vernunft. Es stellt sich somit die Frage, ob die humanistische Grundlage der modernen Kultur mit ihren christlichen Ursprüngen und ihrem obersten moralischen Ziel, der Minderung menschlichen Leidens bzw. der Förderung menschlicher Wohlfahrt, auch in Zukunft weltweit anerkannt wird.<sup>42</sup> Dies ist umso prekärer, als der immanente Humanismus in seinen westlichen Ursprungsländern selbst durch einen neu erwachenden Rechtspositivismus und durch einen biologischen Evolutionismus sowie post-moderne philosophische

---

39 Jürgen Habermas, *Zur Legitimation durch Menschenrechte: ders., Die postnationale Konstellation*. Politische Essays, Frankfurt 1998, 170–194.

40 Die AEMR ist kein völkerrechtliches Dokument, sondern eine Erklärung. Völkerrechtlich verbindlich sind die von den meisten Staaten unterzeichneten Pakte von 1966 (in Kraft getreten 1976), der »Pakt über bürgerliche und politische Rechte« und der »Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte«.

41 So stellt Conor Gearty, *Can Human Rights Survive?* (Cambridge University Press: Cambridge 2006) die Frage, ob die Menschenrechte den Kollaps ihrer religiösen und philosophischen Begründungen überleben können.

42 Ingeborg Gabriel, *Moral in Zeiten der Globalisierung. Zwischen Säkularität und Religion*, in: Ralf Elm (Hg.), *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung*, Dortmund 2003, 47–64.



Ansätze radikal in Frage gestellt wird.<sup>43</sup> Die Menschenrechte als ethische, auf der Anerkennung der Menschenwürde basierende Rechtsidee, erweisen sich von daher als inhärent fragil. Ihre von der Aufklärungsphilosophie behauptete und in die Verfassungstexte übernommene »Selbstverständlichkeit« (self-evidence) ist so nicht mehr gegeben (wenn sie es denn je war).

Was ist die Aufgabe einer theologisch fundierten Sozialethik angesichts dieser *Zeichen der Zeit*? Zum einen ist klarzustellen, dass die Menschenrechte trotz ihrer verbreiteten politischen Anerkennung und zivilgesellschaftlichen Akzeptanz der philosophischen bzw. theologischen Begründungen nicht entraten können. Ein reiner Menschenrechtspragmatismus, der von vergangenen humanistischen Plausibilitäten zehrt, ist langfristig nicht tragfähig.<sup>44</sup> Gerade angesichts der Globalisierung und der Universalisierung von moralischen, rechtlichen und politischen Ideen und damit einhergehenden Gegenbewegungen hin zu partikularen Rechtsansätzen braucht es überzeugende Argumente sowie ihre wirksame Verbreitung, warum »die Würde des Menschen unantastbar« (Deutsches Grundgesetz Art. 1) sein soll, warum die Macht des Staates rechtlich zu begrenzen ist und warum »Freiheit von Furcht und Not« (Präambel der AEMR) als Ziele einer globalen Ordnung angestrebt werden sollen.

Die Menschenrechte sind zwar katholischerseits durch das Zweite Vatikanum als Kern der Sozialethik anerkannt. Doch insofern sie Ausdruck einer rechtlich-politischen Integration über das Postulat der Humanität statt über das der (christlichen) Religion sind, setzen sie ein grundsätzlich positives Verhältnis zur Moderne voraus, das auch in der Kirche je neu der Affirmation und Begründung bedarf. Verlässt man den katholischen (und protestantischen) *Orbis*, dann stellen Menschenrechte keineswegs die »gemeinsame Sprache der Sozialethik« dar. Die vehementen Vorwürfe im orthodoxen und islamischen Denken richten sich gegen ihren exzessiven Individualismus, ihre Gottlosigkeit (aufgrund der Behauptung der Autonomie statt der Anerkennung der Theonomie) sowie gegen eine Reihung der Rechte vor den Pflichten. In ihrer Ablehnung spiegelt sich so der Widerwille gegen jene Charakteristika der modernen Kultur wider, die allgemein religiös schwer integrierbar sind.<sup>45</sup> Ihre westliche Genese wird ihnen hier ebenso zum Stolperstein wie ihre Säkularität, die nicht ohne Grund von den

43 Eine gute Zusammenfassung bietet Heiner Bielefeldt, *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin 2008 (Schriften des deutschen Instituts für Menschenrechte), 8–11.

44 Prominentester Vertreter dieser pragmatischen Richtung ist der amerikanische Sozialphilosoph Richard Rorty.

45 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Konstantin Delikostantis, *Menschenrechte aus orthodoxer Sicht*: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa, Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 81–98. Die beste Darstellung der Menschenrechte im Islam bietet weiterhin Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, 2nd Ed. (Westview Press: Boulder 1995).

Religionsgemeinschaften als Zumutung von Bedeutungsverlust und als Kränkung des religiösen Selbstverständnisses empfunden wird. Der lange Anweg der katholischen und protestantischen Kirchen hin zu ihrer Anerkennung zeigt die objektiven Schwierigkeiten einer Aussöhnung des eigenen Wahrheitsanspruchs mit dem ihn politisch relativierenden säkularen Rechtsdenken. Dass dies dennoch aufgrund der Rechte der Person und des Gemeinwohls in einer pluralistischen Gesellschaft eine Forderung der Fairness ist, weil es allein die Nicht-Diskriminierung aller Andersgläubigen ermöglicht, bleibt theologisch und philosophisch je neu und auch in neue Kontexte hinein zu vermitteln.

Die nachholende Anerkennung der Menschenrechte als Rechtsinstitut durch die katholische Kirche war theologisch und kirchlich ein längst fälliger Schritt. Sie kann jedoch nicht den Endpunkt der Argumentation einer christlichen Sozialethik bilden. Denn – in protestantischer Terminologie – die Menschenrechte sind Recht, aber nicht Evangelium. Ihre theologische Reflexion stellt nicht nur eine Art theologischen Überbaus dar, der zur Absicherung der eigenen Identität nachträglich zu errichten ist. Sie ist vielmehr die Basis für ihre christliche Anerkennung. Folgt man der inzwischen berühmten Aussage von Jürgen HABERMAS, dass die theologischen Inhalte der in säkularem Gewand übernommenen christlichen Begriffe die Basis für ihr vertieftes gesellschaftliches Verständnis darstellen, dann ist eine derartige theologische Rückfrage auch über den kirchlichen Bereich hinaus relevant. Denn ein Humanismus als globale Leitkultur ist sowohl auf säkulare wie religiöse Grundlagen in ihrem jeweiligen Eigenwert angewiesen.<sup>46</sup>

Was diese Rückfragen vonseiten der Theologie sein müssten, kann hier nur skizziert werden: Zum einen ist evident zu halten, dass die *Person*, ihre Gleichheit und Freiheit, als Basis der Menschenrechte keine naturwüchsige Selbstverständlichkeit darstellt. Boomende evolutionäre, biologische und hirnhysiologische Theorien, die dem Menschen jeden Sonderstatus absprechen, zeigen dies deutlich. Das Verständnis von Personalität bleibt vielmehr rückverwiesen auf die Theologie als Grundlage der ihr zugrunde liegenden Anthropologie, wie immer diese auch dann säkular und philosophisch transformiert wird. Zur theologischen Grundlegung gehört auch die Einsicht, dass der Exodus und die Taufe als Grund von Befreiung und damit auch von Freiheit emanzipationsfördernd sind. Weiters ist theologisch die eschatologische Dimension der Menschenrechte aufzuzeigen. »Freiheit von Furcht und Not« (Präambel der AEMR) können innerirdisch nie voll realisiert werden. Erst am Ende der Zeit wird Gott »alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage...« (Apk 21, 4). Ihr eschatologischer

---

46 Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 3. Aufl., Freiburg 2005.

Charakter verlangt sowohl die prophetische Kritik an den bestehenden sozialen und politischen Ordnungen als auch die Anerkennung, dass diese innerweltlich notwendig unvollkommen bleiben. Die immanenten Grenzen des Projekts der Menschenrechte zeigen sich klar angesichts von Leiden, Tod und Schuld als den großen Fragen der *conditio humana*, auf die keine säkulare Sozialethik eine Antwort geben kann. Der Einsatz für die Rechte der Opfer ist so nie beendet. Dies ohne Resignation anzuerkennen, ist Christen und (säkularen) Humanisten gleichermaßen abgefordert. Die Hypertrophie in der gegenwärtigen Menschenrechtsrhetorik ist u. a. darauf zurückzuführen, dass der Wegfall des Glaubens an die Transzendenz zu überzogenen gesellschaftlichen Erwartungen an eine innerirdische Realisierung von Gerechtigkeit führen kann.

Eine theologische Fundierung der Menschenrechte bedeutet selbstverständlich nicht, dass diese nicht auch in anderen Religionen begründet und angenommen werden können, worauf der deutsche Philosoph Heiner BIELEFELDT zu Recht insistiert.<sup>47</sup> Die christliche Sozialethik ist vielmehr herausgefordert, ihre Einsichten interreligiös und ökumenisch zur Diskussion zu stellen. Sie kann durch diese Verteidigung der humanistischen und universalen Grundlagen der modernen politischen Kultur, deren Verständnis der Menschenwürde sich über weite Strecken mit dem ihr eigenen deckt, zur Abwehr eines postmodernen Abgesangs beitragen.

Eine ihrer wesentlichen Aufgaben im praktischen Bereich ist es, die Unteilbarkeit der Menschenrechte als Freiheitsrechte sowie als soziale Rechte einzumahnen. Diese ist zwar theoretisch anerkannt, wird aber in der politischen Realität selten ernst genommen, da sich hier am deutlichsten die »Quadratur des Kreises« (Ralf DAHRENDORF) zwischen politischem und ökonomischem Liberalismus zeigt. Ein Grundmaß an sozialer Sicherheit und Erfüllung der Grundbedürfnisse ist jedoch ebenso wichtig wie die Achtung der physischen und psychischen Integrität. Freiheitsrechte bedürfen, um überhaupt in Anspruch genommen werden zu können, der Realisierung von sozialen Grundrechten. Da diese gleichsam zum Urgestein der katholischen Sozialethik gehören, sollten sie im Sinne einer »Option für die Armen« stärker in die globale Diskussion eingebracht werden. Von der grundsätzlichen sozialetischen Forderung her, dass Menschen nicht nur vor staatlicher Willkür (Furcht), sondern auch vor einem elementaren Mangel an Lebensnotwendigem (Not) zu schützen sind, lässt sich eine christliche Wirtschaftsethik (einschließlich einer ökologischen Ethik) begründen, die so über den Begriff der Rechte an die politische Ethik und über den Begriff der Menschenwürde an die Ethik insgesamt zurückgebunden werden kann. So bilden gegenwärtig am Institut die Ethik des

---

47 Heiner Bielefeldt, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007.



Konsums und des Finanzmarktes aktuelle Forschungsschwerpunkte. Dabei werden insbesondere Fragen des guten Lebens, der gerechten Verteilung von Lebenschancen und der gesellschaftlichen und ökologischen Zukunftsfähigkeit diskutiert.<sup>48</sup> Darüber hinaus sollte sich die katholische Sozialethik für die Weiterentwicklung der Menschenrechte, die Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen und bessere Standards für ihre Durchsetzbarkeit aktiv einsetzen.<sup>49</sup>

Die Menschenrechte anerkennen die *passive* Würde jedes einzelnen Menschen aufgrund seiner menschlichen Natur als Grundlage von Recht und Gerechtigkeit. Dies setzt jedoch eine gesellschaftliche Moral voraus, die den Mitmenschen als Menschen achtet. Sie bildet das unabdingbare Fundament jeder Menschenrechtskultur, ohne das diese langfristig erodiert.<sup>50</sup> Dies zu übersehen, ist eine der bedenklichen Folgen einer weitgehenden Trennung von Recht und Moral sowie von Rechten und Pflichten in den modernen Sozialphilosophien. Die Naturrechtsethik verkoppelt die individuelle Ethik über die natürlichen Neigungen mit der Rechtsethik. Die Entfaltung der individuellen Person und ihres Rechtsbewusstseins wird so als Grundlage der Effektivität des Rechts anerkannt. Mit ihrem Kollaps kam der katholischen Sozialethik die Individualethik weitgehend abhanden. Dies stellt ein gravierendes Defizit dar. Es scheint daher an der Zeit, eine Ethik der *aktiven* Menschenwürde zu entwickeln. Sie würde darüber reflektieren, wie Menschen sich durch ihr moralisches Handeln aktiv als Personen entfalten und dadurch befähigt werden, anderen gerecht zu werden.<sup>51</sup> Eine Ausblendung der individuellen Ethik sowie ihre mangelnde Differenziertheit verringern das Potential an ethischen Orientierungen, auf das der Einzelne für seine Lebensführung angewiesen ist. Dies hat auch politisch schwerwiegende Konsequenzen. Hannah ARENDT hat zu Recht die mangelnde

---

48 Am Institut bilden gegenwärtig Fragen der Ethik des Konsums und des Finanzmarkts aktuelle Forschungsschwerpunkte. Vgl. die Arbeiten von Klaus Gabriel, vor allem *Nachhaltigkeit am Finanzmarkt. Mit ökologisch und sozial verantwortlichen Geldanlagen die Wirtschaft gestalten*, München 2007, sowie die in Fertigstellung begriffene Dissertation von Franz Gassner über Konsumethik, die auch die ökologische Dimension einbezieht.

49 Ingeborg Gabriel, *Die Menschenrechte als Grundlage der politischen Kultur Europas*: Helmut Renöckl/Alzbeta Dufferová/Alfred Rammer (Hg.), *Rudern auf stürmischer See. Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa*, Wien 2006, 152 – 162. In der Diskussion ist das Konzept der *responsibility to protect*, d.h. eines globalen Schutzes vor gravierenden Menschenrechtsverletzungen, zu dem Mag. William Bush, Assistent am Institut, gegenwärtig eine Dissertation verfasst.

50 Diese Einsicht, die vom deutschen Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde formuliert wurde, wird seither als Böckenförde-Paradoxon im deutschen Sprachraum diskutiert, vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation: drs., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976, 42 – 64, 60.

51 Ein moraltheologischer Ansatz findet sich bei Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2007.



Fähigkeit zur moralischen Selbstreflexion für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts mitverantwortlich gemacht.<sup>52</sup> Eine Verödung des Innenlebens und eine Atrophie des moralischen Empfindens sind auch durch einen Mangel an ethischen Kategorien in einer Gesellschaft bedingt, der die Worte für Recht und Unrecht, gut und böse abhanden gekommen sind. Wofür es keine Worte gibt, das existiert auch im Moralischen nicht. Eine derartige Ethik des Charakters bzw. Tugendethik mit dem modernen Freiheitsbewusstsein zu vermitteln, sie also gerade nicht auf eine Normethik einzuschränken, sollte eine gemeinsame Aufgabe der Sozialethik und Moralthologie sowie der christlichen Theologie der Spiritualität sein.

Die Prinzipienethik, die – wie es Oswald von NELL-BREUNING formulierte – Baugesetze des Sozialen vermittelt, stellt in der katholischen Sozialethik das traditionelle Bindeglied zwischen der Sozialethik als Strukturenethik und der Individualethik dar.<sup>53</sup> Prinzipien als sozialetische Leitwerte geben (mit Ausnahme des Subsidiaritätsprinzips) sowohl Leitlinien für das Handeln des Einzelnen als auch für soziale und politische Prozesse vor. Wenn der Begriff »Prinzip« aufgrund eines vorherrschenden Pragmatismus anstößig erscheinen mag, bleibt darauf zu verweisen, dass gerade pragmatische Flexibilität normative Orientierungen voraussetzt, will sie nicht zur Beliebigkeit verkommen. Die Grundprinzipien verstärken zudem eine am Anderen ausgerichtete Denkweise und wirken so der Schwäche einer ausschließlich am Individuum orientierten Sozialethik entgegen. Die katholischen Sozialprinzipien wurden inzwischen rechtlich, politisch und philosophisch vielfach rezipiert. So sind Solidarität und Subsidiarität Zentralbegriffe im Diskurs um die Gestaltung der Europäischen Union und wurden in die EU-Verträge übernommen. Die sozialphilosophische Debatte um den Zusammenhalt moderner Gesellschaften wird heute allgemein unter dem Begriff Solidarität geführt. Es ist daher zu wünschen, dass die Sozialprinzipien in der katholischen Sozialethik aus dem Dornröschenschlaf geweckt werden. So steht eine Debatte um das allgemeine Wohl (*bonum commune*) an, das in liberalen Sozialtheorien aufgrund eines methodischen und praktischen Individualismus zum Schaden aller in den Hintergrund getreten ist.

Ich habe *Versöhnung* als weiteres Sozialprinzip vorgeschlagen, um eine Anbindung an die Theologie zu ermöglichen und die in sich statische Prinzipienethik an die Geschichte mit ihren Konflikten zurückzubinden.<sup>54</sup> Denn einer

52 Hannah Arendt, *Über das Böse*, München 2006 (engl. *Responsibility and Judgement*, Schocken Books: New York 2003). Darüber hinaus wurde diese Fähigkeit von Totalitarismen gezielt zerstört.

53 Zu einzelnen Prinzipien vgl.: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch* (Band 1), Regensburg 2004, 265–326.

54 Ingeborg Gabriel, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik*: dies./Alexandros K.

katholischen Sozialethik kann es nicht nur um eine methodische Reflexion des sozialetischen Kernbereichs gehen, sondern sie bedarf der Integration in das Ganze der christlichen Theologie als geschichtliche sowie der interdisziplinären Verbindung hin zu den die soziale Realität beschreibenden, deutenden und in ihren kausalen Zusammenhängen analysierenden Sozialwissenschaften.

Zur dieser theoretischen Dreigliedrigkeit (Theologie – Ethik – Sozialwissenschaften) als Spezifikum des Faches abschließend noch einige Bemerkungen: Angesichts des Pluralismus gegenwärtiger Gesellschaften und auch aus Gründen intellektueller Redlichkeit ist eine katholische Sozialethik gefordert, ihre eigenen theologischen Grundlagen intellektuell zu reflektieren. Ihre gegenwärtige Krise ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass ein allgemeines Vernunftrecht (sei es in Form der Menschenrechte oder des Naturrechts) allein dies nicht zu leisten vermag. Es bedürfte vielmehr einer hermeneutischen Erschließung der *biblischen und theologischen Quellen* für die soziale Gegenwart, ohne in einen anti-modernen Integralismus abzugleiten. Eine derartige bibeltheologische Reflexion in sozialetischer Absicht wurde trotz der Blüte der Bibelwissenschaft nach dem Konzil in Europa überraschenderweise, anders als in den außereuropäischen Befreiungstheologien, nie unternommen.<sup>55</sup> Die Wende des Zweiten Vatikanums bleibt so sozialetisch teilweise unabgegolten. Eine Rückbindung an die Bibel als *norma normans* der Theologie und über sie an die Dogmatik und Fundamentaltheologie würde die christliche Sozialethik als Ganze tiefer in der Theologie und damit auch in der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen verwurzeln, wo sie gegenwärtig eher ein Schattendasein führt. Sie würde sich zudem positiv auf die Einheit der Theologie auswirken und wäre interdisziplinär befruchtend. Denn wenn für eine christliche Theologie grundsätzlich gilt, dass jede Aussage über Gott zugleich eine Aussage über den Menschen ist, dann sind Anthropologie (einschließlich der (Sozial)ethik) und Theologie einander wie zwei Seiten einer Medaille zugeordnet. Ihre getrennte Entwicklung, die durch das neuscholastische Schema von Natur und Übernatur begünstigt, ja gefordert wurde, machte die Systematik blass und entfremdete die Sozialethik ihren theologischen Ressourcen, aus denen sie ihre motivierende Kraft schöpft und auf die sie für ihre Weiterentwicklung angewiesen ist. Die theologische Unterbestimmtheit erschwert zudem eine gesellschaftliche Wahrnehmung und Profilierung.

---

Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, 2. Aufl., Ostfildern 2006, 204 f.

55 Vgl. Ingeborg Gabriel, *Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik: dies./Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, 2. Aufl., Ostfildern 2006, 158–166, weiters Marianne Heimbach-Steins, *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik: dies., Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch* (Band 1), Regensburg 2004, 83–112.

Es sei nur vermerkt, dass an dieser interdisziplinären Schnittstelle zwischen Theologie (Ekklesiologie) und Ethik, Kirchenrecht und Sozialwissenschaften eine weitere zentrale, bisher nicht ernsthaft in Angriff genommene theologische Reflexionsaufgabe liegt. Wie und auf welche Weise ist die Kirche selbst als soziale Institution, deren »Geheimnischarakter ihren Sozialcharakter nicht aufhebt«, Gegenstand der katholischen Sozialethik?<sup>56</sup> Inwieweit sind sozialetische Grundeinsichten (wie Menschenrechte, Demokratie, Sozialprinzipien) ekklesiologisch bedeutsam? Der Dogmatiker Peter HÜNERMANN hat zu Recht auf die Bedeutung derartiger sozialtheologischer Klärungen für das ekklesiale Selbstverständnis hingewiesen. Denn die divergenten Sozialformen in Politik und Kirche könnten Katholiken nur dann zugemutet werden, wenn einsichtig gemacht werden kann, dass für die Kirche als soziale Institution aus ekklesiologischen Gründen andere Normen gelten als für weltliche politische Ordnungen.<sup>57</sup>

Während aufgrund der neuscholastischen Vorgaben der Dialog mit den theologischen Kerndisziplinen weitgehend ausgeblendet blieb, bildete die Interdisziplinarität mit den Sozialwissenschaften eine der Gründungsintentionen und Schwerpunkte des Faches im deutschen Sprachraum. Dieser Anforderung praktisch nachzukommen, ist aufgrund ihrer explosiven Entfaltung und Ausdifferenzierung in den letzten Jahrzehnten heute wesentlich schwieriger als zu der Zeit, als die Lehrstühle gegründet wurden. Doch die Aufgabe bleibt bestehen. Eine Sozialethik, die konkrete normative Orientierungen geben will, kann nicht an den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen vorbei argumentieren und bedarf einer soziologischen Zeitanalyse.<sup>58</sup> Jede sozialetische Reflexion setzt vorgängig eine wertfreie Analyse als *epoché* voraus, d. h. eine methodische Ausklammerung der eigenen Wertvorstellungen. Anderenfalls verengt sie sich zum moralischen Appell. So setzen z. B. wirtschaftsethische Überlegungen Kenntnisse der Wirtschaftswissenschaften und der wirtschaftlichen Realitäten voraus. Die eigentliche Schwierigkeit, die hier nur angedeutet werden kann,

56 Walter Kasper, *Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf*: Herder-Korrespondenz 41 (1987), 232–236.

57 Peter Hünermann, *Katholizismus in Europa: Seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft. Eine ekklesiologische Reflexion*: Bulletin der europäischen Gesellschaft für Theologie 12 (2001), 179–190.

58 Dies ist *zum einen* eine Folge des durch die Moderne induzierten sozialen Wandels, der vor allem durch technische Fortschritte vorangetrieben wird. Er macht eine je neue Selbstvergewisserung hinsichtlich des geschichtlichen Ortes notwendig. *Zum anderen* ist die Kontextualität und ihre Reflexion das Resultat eines historischen Bewusstseins, für das normative Geltungsansprüche der Geschichte gleichsam abgerungen werden müssen. Das fordert den – wenn auch notwendig fragmentarischen – Versuch, die je eigene Zeit gedanklich zu erfassen, vgl. Jürgen Habermas, *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen*: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt 1998, 195–231, 198.



ergibt sich freilich daraus, dass die sozialwissenschaftlichen Prämissen selbst Werturteile enthalten, die ideologiekritisch zu hinterfragen sind. So gehen die Wirtschaftswissenschaften von einem methodischen Individualismus aus, der das allgemeine Wohl auf die Summe der individuellen Wohlfahrt reduziert; weiters wären der anthropologische Ansatz beim Eigeninteresse (*homo oeconomicus*) und die von anderen Sozialbereichen isolierte Betrachtung des wirtschaftlichen Geschehens einer Kritik zu unterziehen. Das bedeutet, dass das Verhältnis von Ethik und Sozialwissenschaften nicht einseitig, sondern reziprok ist. Die Sozialethik hat die Sozialwissenschaften ernst zu nehmen. Doch da diese selbst noch einmal ethisch fundiert sind, kann und muss sie sie auch an ihre universalethische Grundintention erinnern. Gerade dies könnte angesichts der methodischen Zersplitterungen der sozialwissenschaftlichen Theoriediskurse ein wichtiger Beitrag der Sozialethik im heutigen Wissenschaftsdiskurs sein.<sup>59</sup>

#### IV. Angewandte Sozialethik angesichts der Zeichen der Zeit: Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft

Sozialethik ist auf Praxis hin ausgerichtet und ihre Qualität entscheidet sich daran, inwieweit sie diese für einen bestimmten Kontext zu begreifen, systematisch zu reflektieren und normativ zu orientieren imstande ist. Die rasante Entwicklung und Komplexität der modernen Weltgesellschaft macht diese Aufgabe ebenso dringlich wie schwierig. Dies zeigen die Ethikkrise und der ihr korrespondierende Ethikboom. Die verbreitete Erosion humaner Selbstverständlichkeiten und die Normunsicherheit in pluralen Gesellschaften sowie die technische, wirtschaftliche und kulturelle Globalisierung und Entsäkularisierung führen zu vielfältigen Rückfragen in allen Lebensbereichen nach dem, was menschenwürdig und ethisch vertretbar ist. Dieses seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wachsende Interesse ist zuerst einmal ernst zu nehmen. Sein Gegenteil ist *praktisch* Resignation und Zynik und *theoretisch* eine radikale Infragestellung der Möglichkeit humaner Verantwortung und universaler Normen überhaupt. Letztere findet sich *zum einen* in Theorien, vor allem der Hirnphysiologie und der Evolutionstheorie, die in Überschreitung ihrer wissenschaftlichen Methodik das menschliche und soziale Leben auf biologische Kausalitäten reduzieren. *Zum anderen* ist es die Folge verschiedener Spielarten des kulturellen und individuellen Relativismus, der heute ebenso an Plausi-

---

59 Diese humane Grundintention, aber auch ihre ideologischen Verschattungen zeigt für die Soziologie die weiterhin höchst lesenswerte Methodenreflexion von Peter L. Berger/Hansfried Kellner, *Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession*, Frankfurt 1984.



bilität gewinnt wie sein Gegenteil – religiös begründete fundamentalistische Abschottungen, meist verbunden mit einer Politisierung von Religion.

Die Arbeitsbereiche und Schwerpunktsetzungen des Instituts waren und sind entsprechend dieser Problemstellung vielfältig. Die Forschung seiner Mitarbeiter(innen) war und ist dabei immer gekoppelt mit einer Vielzahl von Außenaktivitäten. Vorträge und Seminare für unterschiedliche Gruppen im binnenkirchlichen und im nicht-kirchlichen Raum gehören dazu ebenso wie die Teilnahme an Podiumsdiskussionen und die Mitarbeit in Ethikgremien. Allen gesellschaftlichen Säkularisierungstendenzen zum Trotz übertrifft die Nachfrage hier bei weitem die zeitlichen Ressourcen der Institutsangehörigen. Zugleich bedarf die sozialetische Reflexion jedoch des Bezugs zur Praxis, um ihre Fragenstellungen zu begreifen und sich das Wissen über komplexe soziale Zusammenhänge anzueignen. Die vielfältigen Begegnungen, die die Vermittlung sozialetischer Perspektiven in soziale Institutionen hinein mit sich bringt und die Auseinandersetzung mit dem gelebten Ethos in Kirche und Gesellschaft bilden so den notwendigen Erfahrungshintergrund für die wissenschaftliche Reflexion. Vor allem die politische Ethik und die Wirtschaftsethik sind darauf ebenso angewiesen wie auf interdisziplinäre Kontakte innerhalb der Universität.

Vor 1989 spielten die Ost-West-Kontakte und der Dialog mit dem Marxismus eine zentrale Rolle in der Arbeit des Instituts sowie im von Rudolf WEILER mitbegründeten interdisziplinären Universitätszentrum für Friedensforschung und der Zeitschrift »Wiener Blätter für Friedensforschung«. <sup>60</sup> Die Forschungsaktivitäten wurden dann auf den gesamten Bereich der Internationalen Ethik hin ausgeweitet. <sup>61</sup> In den Jahren zwischen 1973–1996 fanden im Rahmen des Instituts jährlich Festveranstaltungen zum Thema der päpstlichen Weltfriedensbotschaft statt. Neben einer Vielzahl von interdisziplinären Forschungsgesprächen wurden zwischen 1984–1990 eine Reihe von internationalen Tagungen zu »Christen und Marxisten im Friedensgespräch« veranstaltet. <sup>62</sup> Diese wurden im

60 Vgl. zu Geschichte und Aktivitäten des Instituts, das seit 1995 an der Philosophischen Fakultät angesiedelt ist [www.frieden.univie.ac.at](http://www.frieden.univie.ac.at)

61 1994 wurde dazu eine eigene Abteilung »Internationale Ethik« am Institut gegründet, deren Leitung ich übernahm.

62 Internationale Symposien zu »Christen und Marxisten im Friedensgespräch« fanden 1984 zum Thema »Realismus in der Politik«, 1986 zu »Probleme der Militarisierung des Welt-raums aus verschiedener weltanschaulicher Sicht«; 1987 zu »Humanismus und Friedensordnung – das Recht auf Leben im Frieden im Rahmen der Menschenrechte«; 1988 in Moskau: zu »Humanistischer Internationalismus aus verschiedener weltanschaulicher Sicht im Rahmen des (neuen) politischen Denkens« und 1989 zu »Die menschliche Dimension des Friedens heute: Mensch, Gesellschaft, Staat und internationale Gemeinschaft« und letztmals 1990 »Internationaler Dialog (Ost und West) über die Grundlagen des Friedens in einer pluralistischen Welt« statt. Tagungsberichte finden sich jeweils in den Wiener Blätter zur Friedensforschung.

Zuge und nach der Wende in Mittel- und Osteuropa durch die von Rudolf WEILER 1987 gegründete Vereinigung für katholische Sozialethik fortgesetzt.<sup>63</sup>

Nach meiner Ernennung zur Ordinaria im Jahre 1997 – als erste Frau in der Geschichte der Fakultät – blieb die internationale Ethik einer der Schwerpunkt der Forschungsarbeit des Instituts.<sup>64</sup>

Seit dem Jahre 2002 besteht am Institut das Projekt »Sozialethik im ökumenischen Dialog«, das sich mit den unterschiedlichen konfessionellen Zugängen zu sozialetischen bzw. sozialtheologischen Themen befasst und dazu im Zweijahresrhythmus internationale ökumenische Tagungen veranstaltet.<sup>65</sup> Den Anstoß dafür bildete das Sozialwort des Ökumenischen Rats der Kirchen (2003), das nach einem umfassenden Befragungs- und Reflexionsprozess von den vierzehn Kirchen in Österreich unterzeichnet wurde als Meilenstein in der Geschichte der Ökumene gelten kann.<sup>66</sup>

Sowohl die katholische als auch die evangelische Sozialethik sind von ihrer Genese her weitgehend auf den westlichen Kontext der Moderne und ihre sozialen Transformationsprozesse bzw. Verwerfungen bezogen. Dieser Adressat, Partner und Gegner hat ihr Profil wesentlich geprägt. In den Ostkirchen ist die historische Ausgangslage anders. Die Globalisierung und die europäische Regionalisierung haben in den letzten Jahrzehnten neue Bedingungen und Herausforderungen für die Sozialethik geschaffen. Der religiöse (und konfessionelle) Pluralismus innerhalb der früher weitgehend homogenen europäischen

63 Rudolf Weiler war bis 2001 ihr Vorsitzender. Seither ist dies Prof. Helmut Renöckl aus Linz. Vereinssitz ist weiterhin das Institut ist. Seit 2007 sind Prof. Leopold Neuhold aus Graz und ich Stellvertretende Vorsitzende. Die Vereinigung hat inzwischen 110 Mitglieder aus 14 Ländern und veranstaltet alle zwei Jahre eine internationale sozialetische Tagung in einem Land Mitteleuropas, deren Ergebnisse publiziert werden, vgl. den letzten Band Helmut Renöckl/Piotr Mrociniec/Alfred Rammer (Hg.), *Umbrüche gestalten. Sozialetische Herausforderungen im neuen Europa*, Würzburg 2008. Vom 16.–18. 4. 2009 fand wiederum eine Tagung in Zagreb diesmal zum Thema Nachhaltigkeit statt.

64 MitarbeiterInnen des Instituts im Berichtszeitraum waren: em. Univ.-Prof. DDr. Rudolf Weiler (Ordinarius 1966–1996); O.Univ.-Prof. MMag. Dr. Ingeborg Gabriel (ab 1997 Ordinaria); Dr. Hubert Mader; Mrs. Bischofsvikar Dr. Werner Freistetter; DDr. Johannes Michael Schnarrer, Dr. Benjamin Taubald (1997 bis 2005); Dr. Johannes Berger (1997 bis 2000); Ao. Univ.-Prof. Dr. Christa Schnabl (seit 1998, seit 2007 Vizerektorin); Dr. Peter Schipka (2000 bis 2002); Dr. Klaus Gabriel (seit 2002); P. Mag. Franz Gassner SVD (seit 2005); Mag. William Bush (seit 2007); MMag. Cornelia Bystricky (seit 2007), MMag. Christine Gasser (seit 2008), Mag. Veronika Kreyca (2007 bis 2008).

65 Bisher sind drei Bände erschienen: Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, 2. erw. Aufl, Ostfildern 2006; Ingeborg Gabriel/Franz Gassner (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007 und – vor kurzem – Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008.

66 Wichtige Impulse gingen auch von den Europäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel (1989), Graz (1997) und Sibiu (2007) aus.

Gesellschaften fordert zur ökumenischen Debatte über (sozial)ethische Fragen heraus. Dies gilt besonders für Europa, wo sich die Kirchen erstmals in ihrer Geschichte unter einem politischen Dach befinden. Die ökumenische theologische Grundlagenreflexion sowie ihre Applikation auf Themen angewandter Ethik zwingen zudem dazu, die eigene historisch gewachsene sozialetische Methode neu zu reflektieren. Dies erweist sich gerade in einer Zeit des Paradigmenwechsels in hohem Maße als befruchtend.<sup>67</sup> Für die Wiener Fakultät mit ihrer traditionellen Ausrichtung nach Südosteuropa sind die seit 1989 wiederum intensiver möglichen Kontakte in diesen Raum auch ein Auftrag an die Sozialethik, der am Institut intensiv wahrgenommen wird.

Ebenso bestehen traditionell starke Beziehungen Österreichs in den islamischen (früher osmanischen) Raum, die gute Anknüpfungspunkte für einen Dialog mit dem Islam bieten.<sup>68</sup> Zudem machen die globale Vernetzung und der wachsende religiöse Pluralismus in Europa und darüber hinaus die interreligiöse Verständigung über sozialetische Normen und Institutionen zu einem der großen Themen der Gegenwart und Zukunft. Der sozialetische Dialog stellt einen Kernbereich dieser Verständigungsprozesse dar.<sup>69</sup> Die kulturellen ebenso wie die theologischen und sozialetischen Unterschiede sind hier naturgemäß größer als im innerchristlichen Dialog, und die Ziele sind grundsätzlich anderer Art. Dennoch gibt es einen breiten ethischen *overlapping consensus* in allen Religionen, der gerade auch angesichts der Herausforderungen durch die global gewordene säkulare Moderne nochmals auszubuchstabieren ist. Friede und Gerechtigkeit sind Zielwerte aller Religionen, ebenso wie die Verurteilung von Habgier und Unterdrückung der Armen. Diese Gemeinsamkeiten besser zu verstehen – und mit den sozialetischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen einer auf Universalität zielenden modernen politischen und (völker)rechtlichen Kultur zu vermitteln, ist eine ebenso neue wie faszinierende wissenschaftliche Aufgabe. Ob eine Weltinnenpolitik überhaupt möglich ist, wie die

67 Vgl. Ingeborg Gabriel, *Die christlichen Kirchen und Europa. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik*: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003), 201–212.

68 Vgl. die Tagungen und Publikationen des Religionstheologischen Instituts von St. Gabriel, des Vienna Christian-Muslim Round Table, dokumentiert in fünf Bänden, mit eigenen Beiträgen zuletzt erschienen Andreas Bsteh/Tahir Mahmood (Hg.), *Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz*, Mödling 2007; und des Österreichisch-Iranischen Dialogprogramms, dokumentiert in bisher drei Bänden, zuletzt Andreas Bsteh/S. A. Akrami/S. A. Mirdamadi (Hg.), *Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt*, Mödling 2005. Ein Band über Hermeneutik im Christentum und Islam ist in Vorbereitung. Ein Band über Hermeneutik im Christentum und Islam ist in Vorbereitung. Außerdem veranstaltete das Institut gemeinsam mit der juristischen Fakultät 2008 eine Christlich-muslimische Sommeruniversität, an der Jugendliche aus arabischen und asiatischen Ländern und der Universität Wien teilnahmen, vgl. dazu [www.vicisu.com](http://www.vicisu.com)

69 Vgl. Ingeborg Gabriel, *Like Rosewater. Reflections on Interreligious Dialogue: Journal of Ecumenical Studies* 2009 (forthcoming).

politische Ethik und die Wirtschaftsethik (einschließlich der ökologischen Ethik) interreligiös und interkulturell gedacht werden können, wie Geschlechtergerechtigkeit angesichts dieser neuen und alter Herausforderungen verwirklicht werden kann<sup>70</sup> – dies sind zentrale Fragen, denen sich eine katholische Sozialethik heute zu stellen hat. Die methodischen Reflexionen dieses Beitrags sollten diesem Ziel dienen.

---

70 Der Forschungsschwerpunkt Geschlechtergerechtigkeit wird von Ao. Univ. Prof. Dr. Christa Schnabl betreut. Aufgrund ihrer Karenzierung als Vizerektorin der Universität Wien (2009 – 2011) sind die Aktivitäten des Forschungsschwerpunkts eingeschränkt. Er wird jedoch weiter von MMag. Christine Gasser betreut. Die Habilitationsschrift von Christa Schnabl wurde unter dem Titel »*Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge*«, Freiburg 2005, publiziert.