

Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik

Ingeborg Gabriel

Die Debatte über die theologische Fundierung der katholischen Sozialethik ist angestoßen.¹

Die methodische Frage, wie sie geleistet werden kann, ist aufgrund des Methodenpluralismus in der Sozialethik wie auch in der Dogmatik freilich kein leichtes Unterfangen. Ich möchte in diesem Beitrag nach einleitenden Überlegungen zwei Ansätze einer universalistischen Sozialethik, die Naturrechtsethik und die Menschenrechtsethik, einander gegenüberstellen und im Anschluss daran fragen, wie eine Einbettung letzterer in die Theologie und damit eine theologische Fundierung des Faches gelingen kann. Dies sind zwei unterschiedliche Fragestellungen, die jedoch in den gegenwärtigen Debatten eng miteinander verknüpft sind und daher auch gemeinsam behandelt werden sollen. Angesichts der Breite der Thematik kann es um nicht mehr als eine Skizze gehen. Ihr Ziel ist es, einen Beitrag zur sozialetischen Methodendiskussion und zur Standortbestimmung des Faches Sozialethik innerhalb der Theologie zu leisten und Anschlussstellen für einen innertheologischen Dialog aufzuzeigen, dessen Dringlichkeit offenkundig ist. Ein derartiger Dialog ist auch als Teil der Bemühungen um die Stärkung der Einheit in der Theologie zu verstehen, in dem allerdings die durch Fächerspezialisierungen gewonnenen Differenzierungen nicht preisgegeben werden dürfen. Dies gilt, wie zu zeigen sein wird, gerade auch für die Sozialethik.

¹ Das für diesen Beitrag überarbeitete Tagungsreferat wurde als Ko-Referat zu einem Vortrag von Barbara Hallensleben mit dem Titel *Von Menschenrechten, Naturrechten und christlichen Werten* gehalten, die ihren Beitrag leider nicht verschriftlichen konnte. Er trägt von daher Züge einer Kontroversargumentation in zwei Richtungen: einerseits hinsichtlich der Klärung des Verhältnisses von Naturrecht und Menschenrechten, andererseits hinsichtlich der Einbettung letzterer in die Theologie.

Die katholische Soziallehre hat sich im Gefolge der neothomistischen Renaissance des 19. Jahrhunderts unter der Schirmherrschaft des kirchlichen Lehramts als theologisches Fach etabliert. Ihre methodische Grundlage bildete die Lehre von den zwei Quellen der Theologie, Offenbarung und Vernunft, wobei ihr Zugang philosophisch sein sollte.² Ihr Ziel war es demnach, durch die Vernunft erfassbare, allgemein einsichtige und daher auch verbindliche Grundlagen für die Gestaltung des sozialen und politischen Lebens zu erheben. Als akademisches Fach sollte sie so in enger Verbundenheit mit der lehramtlichen Sozialverkündigung Prinzipien des Sozialen auf der Basis einer Sozialontologie vernunftmäßig und damit zugleich universal ausweisen. Die neothomistische Methode mit ihrer strikten Scheidung einer durch Philosophie und Ethik zu reflektierenden Natur und einer der Theologie im eigentlichen Sinn zugeordneten Übernatur, bildete hierfür die Basis. Diese lehramtsoffizielle Naturrechtstheorie wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem durch die französische *nouvelle théologie* grundsätzlich in Frage gestellt, die konsequent auch einen heilsgeschichtlichen Zugang zur Sozialethik forderte.³ Die von ihr beeinflusste Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verabschiedete sich denn auch von der neothomistischen Schematik. Sie verankerte die katholische Sozialverkündigung in einer heilsgeschichtlichen Theologie (vgl. GS 1) und verknüpfte dazu einen empirisch-soziologischen mit einem ethischen und theologischen Zugang. Eben diesen methodischen Dreischritt fasst *Gaudium et spes* unter dem Begriff der „Zeichen der Zeit“ zusammen. In ihnen geht es demnach zum einen um eine fundierte Analyse der sozialen und politischen Realitäten der heutigen Welt, zum anderen um ihre umfassende ethische wie theologische Deutung und Bewertung. In dieser Verschränkung von Theologie, Ethik und Sozialwissenschaften ist ihr eigentliches Proprium zu sehen. Die soziologische Zeitdiagnose (GS 4–11) steht dabei im Dienst der ethischen Beurteilung der

² Ausführlich *Nothelle-Wildfeuer, Ursula*, „Duplex ordo cognitionis“. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (Abhandlungen zur Sozialethik 31), Paderborn 1991.

³ Vgl. *Chenu, Marie-Dominique*, *Le Saulchoir. Une école de théologie*, Paris 1937. Chenu spricht von einem „methodologischen Bruch“ und einer Überwindung einer „monolithischen und universalistischen Lehre“ im Konzil (vgl. *Chenu, Marie-Dominique*, Die Soziallehre der Kirche, in: *Concilium* 16 (1980) 715–718, hier: 715f.).

Weltwirklichkeiten sowie ihrer theologischen Fundierung. Die Ethik als Rückfrage nach dem Humanen in allen Lebensbereichen wird als in enger Verbindung mit dem Heilsplan Gottes stehend begriffen, da die Förderung alles wahrhaft Menschlichen im Sinne dieses Heilsplanes ist. Sie bildet zudem den gemeinsamen Grund von Kirche und säkularer Welt, insofern „es die fast einhellige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen [ist], dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ (GS 12). Dieses verbindende humane Grundanliegen, das durch rechtes Handeln sowie die Schaffung gerechter Institutionen verwirklicht werden soll, ist sowohl Prüfstein christlicher Existenz, wie auch Leitwert säkularer Gesellschaften. Die empirisch-soziologische Zeitdiagnose ist von daher nicht ethisch neutral, sondern dient der Klärung der Grundfrage, welche der modernen Entwicklungen zu mehr Humanität und Gerechtigkeit beitragen und daher von der Kirche „im Lichte des Evangeliums“ anzuerkennen und mitzutragen sind – unabhängig vom Ort ihrer Entstehung (GS 4; 44). Sie wird dazu vom Heiligen Geist geleitet, der aber zugleich in der zeitgenössischen Welt, in „ihren Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen“ wirkt, wodurch Kirche und Welt bleibend aufeinander verwiesen sind (GS 11).

Die katholische Sozialethik hat diesen komplexen theologischen Ansatz der Pastoralconstitution in der Folge leider kaum rezipiert. Dies hat zum einen mit der beinahe uferlosen Breite des Faches und den drängenden gesellschaftlichen Anfragen als ihrem Tagesgeschäft zu tun. Es ist daher allein schon aus Zeitgründen schwierig, sich mit theologischen Grundlagenfragen zu befassen. Zum anderen wirkt wohl die lange Denktradition der Trennung von Natur und Übernatur nach. Das theologische Defizit des Faches stellt demnach nicht zuletzt eine historische Hypothek dar.⁴

Jede nachkonziliare Sozialethik steht so vor einer doppelten Herausforderung: Sie muss zum einen ihrer ethischen Analyse eine gehaltvolle Theorie der Moderne zugrunde legen, um die Zeitphänomene und die sich mit ihnen wandelnden sozialen Institutionen in ihrer Interdependenz zu begreifen und so überhaupt erst Orientierungen für ihre ethische Bewertung geben zu können. Dies ist ihr

⁴ Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass diese Theologieferne der Sozialethik nicht zuletzt Folge eines naturrechtlichen Denkens ist, das mehr als ein Jahrhundert lang lehramtlich vorgegeben war.

eigentliches Kerngeschäft. Sie muss jedoch gerade auch in pluralen Gesellschaften zudem die theologischen Tiefendimensionen ihrer Ethik im Sinne einer Selbstvergewisserung aufzeigen und ihre Potentiale in den öffentlichen Diskursen entfalten. Denn das Humane, als das dem Menschen Gemäße, empfängt aus dem ihm von Gott her Zugesprochenen seine Grundlage und Inspiration.

In den gegenwärtigen Debatten der Theologie wie der Sozialethik spielt die Frage nach dem Verhältnis zur (liberalen) Moderne explizit oder implizit eine zentrale Rolle. Ihre Deutung und Bewertung prägt auch die sozialetischen Herangehensweisen entscheidend mit. Die eigentliche Grundfrage ist, ob es einen überlappenden Konsens zwischen christlichen und nicht-christlichen ethischen Positionen gibt, also eine Schnittmenge zwischen einem immanenten (säkularen) und einem transzendenten (christlichen) Humanismus (siehe GS 12), und wie groß sie ist. Denn wird der Moderne ein derartiger humaner Gehalt grundsätzlich abgesprochen, respektive zum überholten Ausdruck des verfehlten Optimismus der 1960er Jahre erklärt, dann fällt der gemeinsame Grund weg. Die Kirche mit ihrer Heilsbotschaft steht dann einer vermeintlich totalitären und gottlosen Moderne diametral gegenüber. Durch eine derartige, rein negative Sicht der gegenwärtigen Welt büßt die Sozialethik als eigenes Fach im Rahmen der Theologie ihre Grundlage faktisch ein. Sie wird dann notwendig zum Anhängsel einer Moraltheologie, die nur mehr binnenkirchlich Geltung beansprucht. Dieser große Gestus einer Radikalkritik der Moderne ist mit dem Anliegen einer Naturrechtsethik ebenso wenig vermittelbar, wie mit einer Menschenrechtsethik, die beide von einer universalen, für alle einsichtigen Moral und einem ebensolchen Recht ausgehen. Der Debatte um die Theologie (in) der Sozialethik liegt demnach die schwierige Frage nach dem Verhältnis zwischen einer universalen (Sozialstrukturen-)Ethik und einer notwendig partikulären christlichen Sozialtheologie zugrunde. In diesem Zusammenhang scheint zuerst ein Rückblick auf die Naturrechtsethik angebracht.

1. Rückblick auf das Naturrecht: Differenzierungen und unabgeholte Einsichten

Das Naturrecht galt lange Zeit als *das* Signum des Katholischen und es bestehen Versuche, es in diesem Sinne neu zu beleben.⁵ Nun gibt es freilich in der europäischen Geistesgeschichte nicht eigentlich *das* Naturrecht. Die Idee einer dem bestehenden Recht sowie der Moral vor- und übergeordneten ethischen Einsicht in das Gerechte findet sich entsprechend dem Denken der jeweiligen Epoche in einer Vielzahl unterschiedlicher historischer Formen. Ich möchte im Folgenden drei Idealtypen naturrechtlichen Denkens unterscheiden und im Anschluss daran die Frage nach den unabgeholten Einsichten der katholischen Naturrechtslehre stellen.

Zuerst jedoch eine etwas ausführlichere historische Vorbemerkung: Die Rede vom katholischen respektive christlichen Naturrecht ist ebenso wie jene von säkularen Menschenrechten offenbar eine „*contradictio in adiecto*“. Sie spiegelt jedoch das historische Faktum wider, dass die neothomistische Naturrechtslehre trotz ihres universalen Vernunftanspruchs – jedenfalls im deutschen Sprachraum – weitgehend auf das binnenkatholische Milieu beschränkt blieb.⁶ Innerhalb dieses Binnenraums der Kirche hatte sie, dies soll nicht ver-

⁵ Vgl. vor allem das Papier der Internationalen Theologenkommission *A la recherche d'une éthique universelle: Nouveau regard sur la loi naturelle* (2008), www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html (Zugriff am 2. 9. 2011). Dieser bisher nur auf Französisch und Italienisch vorliegende Text geht von allgemeinen menschlichen Werten aus, die sich in allen Religionen finden, und legt von daher die Lehre vom natürlichen Sittengesetz (*loi naturelle*) dar. Er argumentiert demnach induktiv und weitgehend individualethisch, ein Zugang, der christologisch vertieft wird. Das Naturrecht (*le droit naturel*) wird, ebenso wie die Menschenrechte, nur am Rande behandelt, dazu *Vicini, Andrea*, Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Das Dokument der Internationalen Theologenkommission über das Naturrecht, in: *Concilium* 46 (2010) 339–346.

⁶ Die Debatte um das Naturrecht weist regionale Spezifika auf, die näher zu behandeln lohnend wäre. So verlaufen aufgrund unterschiedlicher, auch politischer, Traditionen die argumentativen Fronten in den USA anders als in Deutschland. Dies wurde mir mündlich vom Bostoner Sozialethiker David Hollenbach SJ bestätigt, bedürfte jedoch einer genaueren Untersuchung. Generell wären wohl lokale Kontexte in der Methodendebatte stärker zu berücksichtigen (vgl. die klassische Stelle *Octogesima adveniens* 4) und mehrere Beiträge in Heft 3, *Concilium* 46 (2010), das der Naturrechtsdebatte gewidmet war.

gessen werden, jedoch durchaus ein (ideologie)kritisches Potential. Das zeigen nicht zuletzt die österreichischen Debatten der Zwischenkriegszeit von Vertretern der Naturrechtstheorie und den sogenannten „Wiener Richtungen“. Letztere verbreiteten auf biblisch-theologischer Grundlage radikal anti-modernes, teils faschistisches und antisemitisches Gedankengut. Ihrer Totalkritik an der Moderne widersprachen die Naturrechtsethiker (und das Lehramt) entschieden. Sie setzten sich zugleich für sozialpolitische Maßnahmen ein und begründeten dies damit, dass es Christen zu jeder Zeit aufgetragen sei, das Gute und Gerechte in der Gesellschaft zu fördern.⁷ Die Problematik, ja man möchte fast sagen Tragik, der Naturrechtstheorie lag jedoch darin, dass sie eine Parallelkultur zum „mainstream“ der Menschenrechtskultur aufbaute, eine Art katholische Moderne, und damit schon aus rein soziologischen Gründen scheitern musste. Diese Zweigleisigkeit schwächte zudem in der Zwischenkriegszeit den Widerstand gegen die totalitären Regime beträchtlich.⁸

Für eine Orientierung im noch immer verminten Gelände des binnenkatholischen Naturrechtsdiskurses scheint es sinnvoll, drei idealtypische Ausprägungen zu unterscheiden, die ich im Folgenden als A-Linie (nach Aristoteles), S-Linie (nach der Stoa) und P-Linie (für physizistisch) bezeichne. Den beiden ersten Formen ist gemein-

⁷ Hier ist vor allem der Wiener Sozialethiker Johannes Messner zu nennen. Dass der Ansatz bei der sozialen Realität gleichsam das „aggiornamento“ des Zweiten Vatikanums vorweg nahm, zeigt folgendes Zitat von Gustav Gundlach: „Insofern christliche Sozialreform auf die Menschheit im dynamischen Sinne, also, wie wir oben sagten, auf das geschichtliche Geschehen zielt, knüpft sie jeweils an die historische Situation [Sperrung im Original] an [...] Für uns ist also immer die jeweilige historische Situation positiv zu werten und gut genug, um an sie anzuknüpfen mit christlichen Sozialbestrebungen [...] Wir können die bessere Welt nur organisch aus dem Vorhandenen, seinen guten Elementen, entwickeln. Das ist es, wenn wir als christliche Sozialreformer von Anpassung an die bestehenden Verhältnisse bei unseren Reformbestrebungen sprechen.“ (Gundlach, *Gustav*, Die christliche Sozialreform in ihrem Gegensatz zu liberalistischen und sozialistischen Lösungsversuchen der sozialen Frage: Die katholisch-soziale Tagung in Wien, Wien 1929, 32–47, hier: 35f.).

⁸ Dies zeigt das unglückselige Experiment des autoritären-christlichen Ständestaats in Österreich, das sich explizit auf die katholische Soziallehre (*Quadragesimo anno*) berief und bis heute zur Diskreditierung des Katholizismus in Österreich beiträgt (vgl. Hanisch, *Ernst*, Der lange Schatten des Staates. Österreichische Geschichte 1890–1990, Wien 1994, 310–323 et passim).

sam, dass sie das Naturrecht als das menschlicher Satzung Entzogene und daher Unverfügbare verstehen. Seine Normen liegen dem positiven Recht sowie der bestehenden Moral voraus. Die A-Linie unterscheidet sich jedoch von der S-Linie wesentlich hinsichtlich ihrer ethischen Grundkonzeption und damit auch ihrer politischen und moralischen Konsequenzen.

Für die A-Linie ist Naturrecht politisch gewendet Widerstandsrecht. Antigone darf, ja muss ihren Bruder trotz der Gesetze Kreons begraben. Anderenfalls würde sie gegen die menschliche Natur verstoßen, also unmenschlich handeln. Die Denkfigur des Naturrechts legitimiert hier das Zuwiderhandeln gegen inhumane Gesetze. Es handelt sich – weiter gefasst – um ein ethisches Instrumentarium zur kritischen Beurteilung bestehender (vor allem politischer) Ordnungen und einzelner Gesetze. Sein Grundbegriff ist jener der menschlichen Würde, die auf diese Weise verteidigt werden soll.⁹ Diese A-Linie findet ihre Fortsetzung und Entfaltung im Anspruch der Aufklärungsphilosophie (und zuvor der Spätscholastik), dass es den staatlichen Gesetzen vorgeordnete, unveräußerliche Rechte jedes Menschen gibt.

Anders das stoische Naturrecht, also die S-Linie: Sie geht von einer vorgegebenen kosmischen Ordnung aus, in die der Mensch eingefügt ist und der er sich anzupassen hat, insofern ihr für sein Handeln normativer Charakter zukommt. Moral bedeutet hier im Einklang mit der Natur im Sinne eines Mitvollzugs ihrer universalen Gesetze zu leben („*secundum naturam vivere*“). Widerstand dagegen wäre sinnlos, ja letztlich unmoralisch. Der Hund des Zenon kann angesichts der „*ananke*“ der kosmischen Gesetze mitlaufen oder sich erhängen. Für Freiheit ist hier offenkundig nur sehr begrenzt Raum.

Das christliche Naturrecht schwankte von Anfang an zwischen diesen beiden Naturrechtskonzeptionen. Aufgrund der hohen Bedeutung des Gewissensanspruchs im christlichen Glauben dominierte allerdings eindeutig die A-Linie. Für Thomas von Aquin ist ein ungerechtes Gesetz gar kein Gesetz (*lex iniusta non est lex*), ihm

⁹ So auch Bloch, Ernst, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961, 12: „Die Etablierung des aufrechten Ganges, auch gegen gepolsterte, ja retrograde Abhängigkeiten – ist ein Postulat des Naturrechts und nirgendwo anders her, woanders auch nur auffindbar.“

ist daher auch nicht zu gehorchen.¹⁰ Die Rückbindung der *lex humana*, des positiven Rechts, an die *lex naturalis* und dieser wiederum an die *lex aeterna*, die göttliche Vernunft, die durch die menschliche *ratio* niemals erschöpfend erfasst werden kann, lässt gerade aufgrund der Nicht-Identität zwischen ihnen dreien Raum für menschliche Freiheit, Kreativität und geschichtliche Dynamik – sowohl was das Recht als auch was die Moral betrifft. Erst in Gegenwendung zum Freiheitsethos der Moderne wurde die S-Linie binnenkatholisch vorherrschend.

Diese philosophisch-ethische Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Formen des Naturrechts spielte sich freilich seit Beginn der Neuzeit innerhalb eines Rahmens ab, in dem der Naturbegriff bereits eine ganz anders akzentuierte Bedeutung angenommen hatte. Es dominierte zunehmend ein physizistisches Naturverständnis – ich nenne es die P-Linie. Natur wird nun rein empirisch als in Raum und Zeit vorfindliche Materie verstanden. Sie steht dem Menschen als ein Objekt gegenüber, dessen kausale Gesetzmäßigkeiten durch die Naturwissenschaften erforscht werden. Zwischen einer so verstandenen Natur und der Moral respektive dem Recht besteht offenkundig eine unüberbrückbare Kluft. Die Rede vom *Naturrecht* meint dann – wie bereits in der sophistischen Argumentation in Platon's *Gorgias* – schlicht und einfach das Recht des Stärkeren.¹¹ Der moderne Sozialdarwinismus sowie der gegenwärtig boomende Evolutionismus vertreten eben diese Position. Die P-Linie liegt selbstredend quer zum Naturrecht der A-Linie wie auch jenem der S-Linie.¹² Angesichts des doppelten Ansturms von Naturwissenschaften und neuer evolutionistischer Ideologien hat die philosophische Rede von Natur und Naturrecht daher generell einen schweren Stand. Wie alle Lehrenden wissen, bedarf es erheblicher Anstrengungen, um ein teleologisch-aristotelisches oder stoisches Naturverständnis philosophisch halbwegs gebildeten Studierenden plausibel zu machen. In einer weiteren Öffentlichkeit ist dies kaum mehr möglich. Der Begriff führt hier – wie soeben vermerkt – zu höchst

¹⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I–II, 9. 93, a. 3, ad 2; ähnlich I–II, q. 95, a. 2.

¹¹ Vgl. *Platon*, *Gorgias* 482e–483e.

¹² Mit letzterer gibt es freilich stärkere Berührungspunkte, insofern das kosmische mit dem biologischen Naturgesetz identifiziert werden kann.

bedenklichen biologistischen Missverständnissen, wenn man ihm denn nicht einfach mit Unverständnis begegnet. Auch binnenkirchlich besteht in dieser Situation die Gefahr einer heillosen Vermengung von biologischer und normativer Ebene. Denn wenn das naturwissenschaftlich-kausale Gesetzesdenken das Normdenken affiziert, führt dies notwendig zur Preisgabe der menschlichen Freiheit. Derartige naturalistische Missdeutungen des Naturrechts verdunkeln dann seine ursprüngliche kritische (und ideologiekritische) Funktion, ja verkehren sie geradezu in ihr Gegenteil.¹³

Angesichts dessen erscheint es schwierig, die Naturrechtstheorie so wiederzubeleben, dass das ursprünglich Intendierte adäquat vermittelt und in der Öffentlichkeit zur Sprache gebracht werden kann.¹⁴ Eine bei den Menschenrechten ansetzende sozialetische Theorie, die das Grundanliegen des Naturrechts transformiert, ist derartigen Missverständnissen nicht ausgesetzt und auch anschlussfähiger an die gegenwärtige Rechtskultur und die damit verbundenen sozial-ethischen Fragen.

Ihr größtes Defizit ist aus meiner Sicht, dass sie die in der Naturrechtsethik über den Naturbegriff geleistete Verbindung von Individual- und Sozialethik nicht vermitteln kann. Denn deren unabgeoltene Einsicht und damit auch Stärke ist es, beides unter ein terminologisches Dach und damit in einen weiteren ethischen Zusammenhang zu bringen.¹⁵ Jede Nachfolgetheorie ist daher mit der Frage konfrontiert, welchen anderen Schirmbegriff sie an die Stelle je-

¹³ Vgl. die umfassende Studie *Vogt, Markus, Sozialdarwinismus. Wissenschaftstheorie, politische und theologisch-ethische Aspekte der Evolutionstheorie*, Freiburg i. Br. 1997, bes. 133–139, 307–332.

¹⁴ Interessant ist der Beitrag von *Bormann, Franz-Josef, Naturrecht in neuem Gewand?*, in: *Josef Schuster* (Hrsg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg i. Br. 2010, 81–104. Bormann will die Debatte um das Naturrecht, das für „bestimmte elementare Gerechtigkeitsforderungen steht, die einen objektiven Geltungsanspruch erheben und dazu auf eine bestimmte Sicht der menschlichen Natur zurückgreifen“ (hier: 83), neu anstoßen, indem er darunter den gesamten Diskurs über die öffentliche Vernunft (mit den Ethikansätzen von Rawls, Habermas und Gaus) subsumiert. Wiewohl ich ihm darin zustimme, dass es in einer globalisierten Welt zuerst darum gehen muss, eine universalistisch ausgerichtete Ethik zu finden und die Unterschiede in der Argumentation demgegenüber zweitrangig sind, bleibt doch fraglich, ob dies rechtfertigt, alle Ethikkonzepte unter dem Oberbegriff „Naturrecht“ zusammenzufassen.

¹⁵ Mehrere Beiträge dazu finden sich in Heft 3, *Concilium* 46 (2010), vgl. vor

nes der Natur setzen kann. Anders gesagt: Wie lässt sich die *gesamte* Ethik als Rückfrage nach dem guten Handeln wie der gerechten Gestaltung von Institutionen so auf den Begriff bringen, dass einerseits die Differenz, andererseits aber auch die wechselseitige Verwiesenheit einer Ethik des Gerechten und einer Ethik des Guten gewahrt bleibt?¹⁶ Ob letztere jedoch als Naturrechtsethik konzipiert werden kann, scheint fraglich aufgrund der Schwierigkeit, diese adäquat mit dem Freiheitsdenken der Moderne – dem reale Handlungsmöglichkeiten und Freiräume in modernen Gesellschaften entsprechen, die den Einzelnen zur Gestaltung verpflichten – zu vermitteln.¹⁷

Darüber hinaus wirft die Naturrechtsethik, wie jede universalistische Ethik und d. h. auch die Menschenrechtsethik, vier grundlegende Fragen auf, die hier nur benannt werden können: Zum einen die erkenntnistheoretische Frage nach der Leistungsfähigkeit der praktischen Vernunft, sowohl hinsichtlich des Guten wie auch des Gerechten, die sie angesichts eines verbreiteten ethischen Skeptizismus beantworten muss.¹⁸ Zum zweiten sieht sie sich mit der Frage nach der Geschichtlichkeit jeder Ethik konfrontiert, die nach einer historischen Hermeneutik verlangt.¹⁹ Drittens – und eng damit verbun-

dem *Schockenhoff, Eberhard*, Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre von Thomas von Aquin, in: *Concilium* 46 (2010) 272–279.

¹⁶ Vgl. u. a. *Schaupp, Walter*, Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor, Freiburg 2003, bes. Kapitel 14–16.

¹⁷ Am ehesten gelingt dies im *capabilities*-Ansatz von Martha Nussbaum, der die natürlichen Vorgaben im Sinne von zu entwickelnden Fähigkeiten auslegt und damit den Freiheitsaspekt einbezieht.

¹⁸ Der Begriff des Skeptizismus scheint die gegenwärtige Situation in post-christlichen Gesellschaften besser zu kennzeichnen als jener des Relativismus im Sinne eines *anything goes*.

¹⁹ Die verzerrende Wirkung einer Ontologisierung des Sozialen, die die Geschichtlichkeit ausblendet, zeigen die das Naturrechtsdenken von Anfang an begleitenden Tendenzen, das so entstehende geschichtliche Vakuum unterschwellig mit rückwärtsgewandten, mittelalterlichen oder später bürgerlichen Gesellschaftsidealen zu füllen, vgl. Joseph Ratzinger: „Man wird demgemäß die Vernachlässigung des Geschichtlichen zugunsten des Spekulativen 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.“ In: *Ratzinger, Joseph*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Kurt v.*

den – stellt sich die Frage nach der Universalität angesichts der Erfahrungen kultureller Partikularität. Und viertens geht es – *last but not least* – um den Ort in der Theologie, die in der neoscholastischen Naturrechtsethik praktisch völlig ausgeblendet wurde. Diese theologische Leerstelle wirkte sich rückblickend ideologisierend (und säkularisierend) auf die als „natürliche Ordnung“ konzipierte weltliche Sphäre und zugleich spiritualisierend auf die „übernatürliche Ordnung“ aus – Defizite, die die katholische Sozialethik (und nicht nur sie) bis heute nicht wirklich überwunden hat.

2. Menschenwürde und Menschenrechte als Grundlage einer katholischen Sozialethik

Die Menschenrechte als Personrechte bilden den Kern der humanistischen Strukturenethik der Moderne sowie ihrer politischen Kultur. Als Grundrechte stellen sie das verfassungsmäßige Rückgrat der meisten Nationalstaaten sowie des Völkerrechts und damit der internationalen Ordnung dar. Von ihrer Genese her finden sie sich zuerst im anthropologisch gewendeten Naturrecht der spanischen Spätscholastik,²⁰ werden dann in der universalistischen Freiheitsethik der englischen und französischen Aufklärung in je unterschiedlicher Weise ausgeformt und in den Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts politisch durchgesetzt. Der Prozess ihrer Globalisierung beginnt mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Ihre praktische Durchsetzung ist, wie die weitgehend gewaltfreien Revolutionen der letzten Jahrzehnte beeindruckend zeigen, keineswegs abgeschlossen. Trotz aller bestehender Defizite und Menschenrechtsverletzungen haben wir es demnach mit dem Siegeszug einer Rechtsidee zu tun, die Jürgen Habermas zu Recht als die „einzige unzweifelhafte kulturelle Innovation des Jahrhunderts“ bezeichnet hat.²¹ Das zentrale Wort, das in den Men-

Bismarck / Wilhelm Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24–30, bes. 29.

²⁰ Vgl. *Kremer, Markus*, *Den Frieden verantworten: Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617)*, Stuttgart 2008.

²¹ *Habermas, Jürgen*, *Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert*, in: *ders.*, *Die postnationale Konstellation. Politi-*

schenrechtsrevolutionen, angefangen mit der schon fast vergessenen „Rosenkranzrevolution“ auf den Philippinen 1987, in den „Samtenen Revolutionen“ von 1989 und nun auch in den Revolutionen des „Arabischen Frühlings“ am häufigsten zu hören war, war jenes von der wieder gewonnenen Würde. Ein Leben unter einer repressiven Diktatur, ohne Möglichkeit zur politischen Partizipation und ohne staatsbürgerliche Rechte wird demnach heute nicht nur als bedrückend, sondern zudem als würdelos erlebt und ist es in der Tat.²²

Da die Menschenrechtstradition sowohl einen transzendentalchristlichen als auch einen immanent-humanistischen Traditionsstrang aufweist, ist sie anschlussfähig an andere religiöse wie auch philosophische Traditionen und ihre humanistischen Potentiale. Sie stellt daher für die katholische Theologie – trotz aller Abwehr der Kirche im 19. und bis ins 20. Jahrhundert – nicht eigentlich einen *locus alienus* dar.²³ Entsprechend der obigen Differenzierung führen die Menschenrechte die A-Linie des Naturrechts weiter. Sie legitimieren den Widerstand gegen ungerechte Herrschaft, stellen darüber hinaus das Recht auf Widerstand auf eine positiv rechtliche und institutionelle Grundlage und entfalten es in einzelnen Abwehrrechten. Die ihnen zugrunde liegende moralische Intention ist es,

sche Essays, Frankfurt 1998, 65–90, 75; ausführlich in „Zur Legitimation durch Menschenrechte“ im selben Band, 70–194.

²² Der von *Agamben, Giorgio*, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht oder das nackte Leben*, Frankfurt 2002 gegen die Menschenrechte erhobene Vorwurf, dass sie eigentlich keine „Menschenrechte“ sondern nur „Bürgerrechte“ seien, weil sie faktisch nur für die Angehörigen von Nationen gelten, vermengt verschiedene Ebenen: Grundrechte gelten (anders als Bürgerrechte) für alle, die sich auf dem Territorium des jeweiligen Staates aufhalten, so dürfen z. B. auch nicht-deutsche Staatsangehörige in Deutschland nicht gefoltert werden. Das heißt selbstverständlich nicht, dass Grundrechtsgarantien immer eingehalten werden. Was die Universalität der Menschenrechte betrifft, so werden sie zwar als Grundrechte auf nationaler Ebene durchgesetzt. Zugleich erheben sie jedoch einen universalen Anspruch, der in der Geschichte bisher auch Schritt für Schritt realisiert wurde. Ein derartiger Rechtsfortschritt ist nach Kant möglich, aber nicht notwendig und damit freilich nie ein für allemal gesichert.

²³ Hierin unterscheidet sich meine Position von jener von Hans-Joachim Sander im vorliegenden Band, der das Gewicht stärker auf die Diskontinuität kirchlicher Lehre gegenüber der Moderne legt. Dass die Menschenrechte in ihrer protestantisch-deistischen respektive säkularen Form und nicht in ihrer katholisch-spanischen geschichtswirksam wurden, hat wohl mehr mit den historischen Ereignissen als unterschiedlichen Konzeptionen zu tun.

das durch staatliche Repressionen zu allen Zeiten Menschen zugefügte Leid möglichst zu verhindern. Sie sind daher jene politische Erfindung der Moderne, die ihre christlich-ethischen Wurzeln rechtlich operationalisiert und damit zugleich potenziert.²⁴

Der Weg hin zu ihrer Anerkennung durch die katholische Kirche war bekanntlich schwierig. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sich das den Menschenrechten zugrunde liegende Freiheitsethos mit der neuscholastischen Naturrechtsethik als nicht mehr vermittelbar erwies.²⁵ Die Würdigung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in *Pacem in terris* (1963) – nach ersten Brückenschlägen unter Pius XII. – und die Festschreibung ihrer Anerkennung in *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* waren innerkirchlich wohl auch deshalb umstritten, weil damit ein Recht auf Widerstand gegen politische Autoritäten kirchenoffiziell festgeschrieben und die Idee eines katholischen Staates endgültig aufgegeben wurde.²⁶ Trotz der grundsätzlichen lehramtlichen Anerkennung gibt es heute innerhalb der Kirche wieder ein wachsendes Misstrauen gegen das Menschenrechtsethos. Dies hat seinen Grund zum einen in seiner säkularen Herkunft, zum anderen darin, dass die neuen Konfliktfelder der sogenannten *culture wars* in unangemessener Weise ins Zentrum rücken. Eine Infragestellung der Menschenrechte, und ein damit verbundener Rückzug aus dem politischen Einsatz für sie, wäre jedoch höchst unverantwortlich. Die aktive Rolle, die die katholische Kirche besonders auch unter Johannes Paul II. (der aus eigener Erfahrung um ihre Bedeutung wusste) hier spielte, zeigt nicht zuletzt,

²⁴ Nach Charles Taylor bildet die Sensibilität für Leiden, das eigene und jenes der anderen, die Grundlage der modernen Ethik. „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, Charles, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt 1994, 17; ders., A Secular Age, Cambridge 2007, vor allem Kapitel 7.

²⁵ Vgl. Rudolf Uertz in diesem Band.

²⁶ Die Auseinandersetzungen mit der Piusbruderschaft zeigen, dass in dieser Akzeptanz des säkularen Staates durch das Konzil die bedeutendste Veränderung im Verhältnis zur Moderne liegt; vgl. Hünermann, Peter (Hrsg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder (QD 236), Freiburg i. Br. 2009. Schockenhoff, Eberhard, Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: Stimmen der Zeit (4/2010) 219–228.

dass sie effektiv zur Humanisierung der internationalen Politik beitragen kann. Daneben hat sie auch ein eigenes Interesse an den Menschenrechten als Freiheitsrechten – insbesondere am Recht auf Religionsfreiheit –, die für die Kirchen historisch einmalige Freiräume und Sicherheiten schaffen und auch der einzige Schutz für christliche Minderheiten weltweit sind. Eine grundsätzlich menschenrechts- und demokratieskeptische Haltung ist auch von daher moralisch nicht verantwortbar. Sie würde zudem die katholische Kirche in eine gesellschaftliche und politische Isolation treiben.²⁷

Gerade in der gegenwärtigen Weltsituation ist eine katholische Sozialethik daher aufgefordert, überzeugend darzulegen, warum „die Würde des Menschen unantastbar“ ist (Deutsches Grundgesetz Art. 1), warum die Macht des Staates rechtlich zu begrenzen ist und warum die „Freiheit von Furcht und Not“ (Präambel der AEMR) die obersten Ziele der nationalen und globalen Ordnungen sein sollen.

Einige der wesentlichen Aufgaben im Hinblick auf die gegenwärtige Menschenrechtstheorie und -praxis seien im Folgenden überblicksartig benannt. Zuerst zur Theorie: Es muss beunruhigen, dass es eine zunehmende Diskrepanz zwischen der weithin unbestrittenen (völker)rechtlichen Anerkennung der Menschenrechte sowie ihrer politischen Attraktivität und einer Erosion in der Akzeptanz ihrer Begründungen gibt.²⁸ Dies gilt keineswegs nur für die nicht-westliche Welt. Auch dort, wo sie als Grundrechte dem Rechtssystem vorgelagert sind, verlieren die sie fundierenden anthropologischen Vorstellungen an gesellschaftlicher Plausibilität. Die Menschenrechtsidee ist jedoch auf sie als ihr Fundament angewiesen. Die ihnen zugrunde liegende Vorstellung von einer jedem Menschen zukommenden absoluten Würde ist ja in sich keineswegs „selbstver-

²⁷ Die Lage der katholischen Kirche unterscheidet sich hier von jener der Russisch-Orthodoxen, die durch eine ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten ihre politische Akzeptanz und die Spielräume für ihre gesellschaftliche Wirksamkeit erhöhen kann. Zum Menschenrechtspapier der ROK von 2008 und der folgenden Debatte vgl. u. a. *Gabriel, Ingeborg / Tobler, Stefan*, Der Glaube und die Menschenrechte. Ein Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche sorgt für Diskussionsstoff, in: *Herder Korrespondenz* 64 (1/2010) 29–34.

²⁸ Vgl. *Gearty, Conor*, *Can Human Rights Survive?*, Cambridge 2006. Gearty stellt die Frage, ob die Menschenrechte den gegenwärtigen Kollaps ihrer religiösen und philosophischen Begründungen überleben können.

ständig“, wie dies die Aufklärungsphilosophie proklamierte.²⁹ Sie hat ihre Voraussetzung vielmehr in einer Anthropologie, die die universelle Gleichheit aller Menschen religiös oder immanent begründet, wobei dem Menschen in beiden eine besondere Rolle im Weltganzen zugesprochen wird, die auch eine besondere Verantwortung mit sich bringt. Erodiert die Überzeugung von der „Sakralität der Person“, dann verlieren die Menschenrechte ihre anthropologische und ethische Basis.³⁰

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach der Einheit der Ethik zu stellen. Jede liberale Rechtsordnung hat moralische Grundlagen, die sie selbst nicht schaffen kann – so das viel zitierte Böckenförde-Paradoxon. Eine Erosion dieser humanen Grundüberzeugungen sowie einer ihnen entsprechenden gesellschaftlichen Praxis tangiert daher längerfristig auch den Rechtsbestand. Das diffuse Unbehagen, das im Hinblick auf eine mangelnde moralische Praxis gegenwärtig in unseren Gesellschaften besteht, äußert sich vielfach in einem Ruf nach Werten, wobei dieser Begriff freilich ebenso diffus ist wie der Zustand, den er zu beschreiben sucht.³¹

²⁹ Eine Zusammenfassung der Debatte findet sich in *Bielefeldt, Heiner*, Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte, Berlin 2008 (Schriften des deutschen Instituts für Menschenrechte), 8–11. Vgl. weiters u. a. *Härle, Wilfried* (Hrsg.), Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten, Freiburg i. Br. 2008.

³⁰ Vgl. *Joas, Hans*, Die Sakralität der Person – Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2011.

³¹ Der Wertbegriff stammt ursprünglich aus der Ökonomie und wurde von dort in die Wertphilosophie übernommen. Diese nimmt Wertsetzungen vor, die das moralisch Wünschenswerte beschreiben. Eben dies führt jedoch in jene Diffusität, die den Wertbegriff alltagsweltlich kennzeichnet. Denn was einzelne oder bestimmte Gruppen für wünschenswert halten, ist eben höchst unterschiedlich. Daher werden mit dem Begriff durchaus konträre Inhalte verbunden, wie jeder Blick in politische Diskussionen zeigt.

Die gleiche Unbestimmtheit eignet auch dem Begriff der christlichen Werte, der eine Eindeutigkeit nahelegt, die ihm bei näherem Hinsehen in keiner Weise zukommt. Sinn macht es allenfalls, von allgemein menschlichen Werten im Sinne von vorfindbaren Wertvorstellungen zu sprechen, so das bereits zitierte Papier der Internationalen Theologenkommission von 2008; zur Geschichte des Wertbegriffs vgl. *Hügli, Anton*, Wert I. Einleitung, sowie VI. Gegenwartsdiskussion, in: *Joachim Ritter / Karlfried Gründer / Gottfried Gabriel* (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, 556–558 bzw. 580–583.

Ein zweites Desiderat hinsichtlich der theoretischen Fundierung der Menschenrechte ist die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Recht, also der Menschenpflichten zu den Menschenrechten, die ihrerseits über den Begriff der Menschenwürde miteinander verknüpft sind.³² Dies kann hier nicht näher ausgeführt werden. Ich habe an anderer Stelle vorgeschlagen, zwischen einem passiv-rechtlichen und aktiv-moralischen Begriff der Menschenwürde zu unterscheiden und so die alltagssprachliche Doppeldeutigkeit des Würdebegriffs aufzugreifen.³³

Folgende Desiderate im Blick auf die Weiterentwicklung und Umsetzung seien kurz erwähnt: Da wäre zum Ersten die Betonung der Gleichwertigkeit der sozialen, teils auch kollektiven Rechte, vor allem des Rechts auf natürliche Lebensgrundlagen,³⁴ mit den Freiheits- und Partizipationsrechten, da erstere aufgrund der neoliberalen Ideologie der letzten Jahrzehnte vielfach in den Hintergrund gedrängt wurden. Da sie im katholischen Denken traditionell tief verankert sind, ist gerade die katholische Sozialethik dazu herausgefordert, die Unteilbarkeit der Menschenrechte evident zu halten.³⁵ Dies ist heute umso wichtiger, als Demokratien auf die adäquate Verwirklichung der sozialen Rechte für ihren Bestand angewiesen sind. Sie sollten auch die Standards bilden, an denen sich die notwendigen Neuverhandlungen um eine gerechte Verteilung im Gefolge der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrisen ausrichten.

³² Vgl. *Brune, Guido*, Menschenrechte und Menschenrechtsethos: zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch Menschenpflichten, Stuttgart 2006.

³³ *Gabriel, Ingeborg*, Paradigmenwechsel in der Sozialethik, in: *Johann Reikerstorfer / Martin Jäggle* (Hrsg.), Vorwärtserinnerungen. 625 Jahre Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, Göttingen 2009, 145–171.

³⁴ Vgl. den exzellenten Überblick von *Vogt, Markus*, Weltklimavertrag. Ethische Koordinaten für Klimaschutz und Armutsbekämpfung, in: *Ingeborg Gabriel / Ludwig Schwarz* (Hrsg.), Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit, Paderborn 2011, 111–130.

³⁵ Diese Unteilbarkeit wurde im Dokument der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 festgeschrieben. Ihre Verwirklichung setzt freilich jene Vermittlung der Ziele des ökonomischen und politischen Liberalismus voraus, die Ralf Dahrendorf einmal treffend als „Quadratur des Kreises“ bezeichnet hat, vgl. *Dahrendorf, Ralf*, Die Quadratur des Kreises. Freiheit, Solidarität und Wohlstand, in: *Transit* 12 (1996) 5–28.

Ein Zweites: Es gibt bekanntlich in der internationalen Durchsetzung der Menschenrechte trotz gewisser Fortschritte, wie der Errichtung des Internationalen Strafgerichtshof, weiterhin große Defizite. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach ethischen und rechtlichen Kriterien für das Eingreifen der internationalen Gemeinschaft im Falle schwerer Menschenrechtsverletzungen, also nach der *responsibility to protect*. Auch hier sollte die katholische Kirche eine aktive Rolle einnehmen.³⁶ Zum Dritten gilt es, Tendenzen der Aushöhlung der individuellen Religionsfreiheit entgegenzutreten, die vielfach durch ein Recht auf Schutz der Religion (z. B. vor Blasphemie) ersetzt werden soll. Hier sind Klärungen dringlich. Nicht zuletzt ist es Aufgabe der katholischen Sozialethik – und mit ihr der katholischen Kirche als moralische Autorität mit völkerrechtlichem Status –, ihre Stimme überall dort zu erheben, wo Menschenrechte gravierend verletzt werden und einen politischen Opportunismus zu verurteilen, der dies selektiv tut und sie damit nachhaltig diskreditiert. Vor allem der *war against terror* hat hier zu schweren Missständen geführt. Jeder Rückzug aus diesen globalen wie nationalen Bemühungen um eine gerechtere Welt wäre ein schweres Versäumnis.

3. Der „Mehrwert“ des Christlichen: Menschenrechtsethik aus der Mitte der Theologie?

Die theologische Reflexion und Fundierung der Menschenrechte, wie der Sozialethik insgesamt, ist bisher vielfach ein Desiderat.³⁷ Dies hat vor allem mit dem Anspruch auf allgemeinverständliche Argumentation im öffentlichen Raum zu tun. Neben dem berechtigten Anliegen, dass sozialethische Beiträge auch für Nicht-Gläubige

³⁶ So auch Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor der UNO im April 2008, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben_xvi_spe_20080418_un_visit_ge.html (abgerufen am 2. 9. 2011).

³⁷ Der wichtigste Ansatz findet sich bei *Sander, Hans-Joachim*, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg i. Br. 1999; vgl. weiters *Sauer, Hanjo / Riedl, Alfons*, Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs, Frankfurt 2003; *Römel, Josef*, Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus, Freiburg i. Br. 2006; *Durst, Michael u. a.* (Hrsg.), Theologie und Menschenrechte, Freiburg i. Ue. 2008.

verständlich sein müssen, besteht in pluralen Gesellschaften auch die Erwartung, dass die das eigene Handeln motivierenden Grundlagen offen gelegt werden. Eine reine Vernunftargumentation stößt hier teils auf Skepsis. Wichtiger ist jedoch, dass sie die Deutungspotentiale des Glaubens ausklammert. In eben diesem Sinne hat Jürgen Habermas die Theologie (und mit ihr die Sozialethik) vor einiger Zeit dazu ermahnt, sich aus ihrem Eigenen heraus zu Wort zu melden und den theologischen Überschuss der in säkularem Gewand übernommenen christlichen Grundlagen politischer und gesellschaftlicher Begriffe zu erhellen und so deren Tiefendimension aufzuzeigen. Denn der Humanismus als eine sich etablierende globale Leitkultur sei sowohl auf säkulare wie auf religiöse Argumente angewiesen.³⁸ Dass es dabei weder um ein kurzschlüssiges Theologisieren ohne Bezug zu Sachfragen, noch um die schlichte Wiederholung von Dogmen oder gar um anti-säkulare Abgrenzungen geht, bedarf keiner weiteren Erklärung. Was ansteht, ist jedoch die Übersetzung von Kernaussagen des Glaubens in gesellschaftlich relevante Denkangebote. Dies umso mehr als die biblischen Texte und theologischen Traditionen auch Teil des kulturellen Erbes Europas, ja der Welt sind, die allgemein zu denken geben können. Dies ist im Übrigen eine sowohl in Dialogen mit Nicht-Gläubigen als auch Gläubigen anderer Religionen gewonnene Erfahrung.

Eine derartige theologische Fundierung der Sozialethik braucht vor allem ein intensiveres interdisziplinäres Gespräch mit der Dogmatik. Zentrale Themen wären eine (christologisch und pneumatologisch fundierte) theologische Anthropologie, sowie die eschatologische und ekklesiologische Dimension der Sozialethik.³⁹ Dazu abschließend einige erste Gedanken.

³⁸ Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 119–154.

³⁹ Dies zeigten auch ökumenische sozialetische Gespräche mit protestantischen wie auch mit orthodoxen Theologen, die beide von einem größeren Naheverhältnis von Theologie und Ethik ausgehen, vgl. Gabriel, Ingeborg / Papaderos, Alexandros K. / Körtner, Ulrich H. J., Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern² 2006, sowie die Folgebände Gabriel, Ingeborg / Gassner, Franz (Hrsg.), Gerechtigkeit und Solidarität in Europa, Ostfildern 2007; Gabriel, Ingeborg (Hrsg.), Politik und Theologie in Europa, Ostfildern 2008; dies. / Bystricky, Cornelia (Hrsg.),

Die schöpfungstheologisch begründete Gottesebenbildlichkeit bildet den Grund für die universale Gleichheit und Würde aller Menschen unabhängig von Rasse, Nation, Geschlecht und Religion. Sie wird in den Menschenrechten rechtlich konkretisiert und nationalstaatlich verankert.⁴⁰ Diese Verrechtlichung eines zentralen Offenbarungskonzepts mit dem Ziel der Verwerfung absolutistischer Herrschaft und der Ablehnung einer nach Religion oder Rasse gestuften Menschenwürde stellt jedoch zugleich eine beachtliche Reduktion des mit Gottesebenbildlichkeit offenbarungstheologisch Gemeinten dar. Rechtsgleichheit ist *eine* aus den anthropologischen Charakteristika abgeleitete Bestimmung. Sie vermag jedoch diese in keiner Weise auszuschöpfen, ja ist gewissermaßen sekundärer Natur. Denn den Grund bildet der gottfähige und von Gott angesprochene Mensch, der daher auch zur Antwort befähigt ist. Dies ist der Grund der Möglichkeit eines Handelns in Freiheit und Verantwortung, von dem her sich seine persönliche Identität aufbaut. Der Gottesebenbildlichkeit eignet demnach nicht nur eine statische, sondern ebenso eine dynamische Dimension. Der Mensch ist nicht nur Mensch, er soll sich zum Menschen entfalten. Gleichermäßen ist der Christ nie schon Christ, sondern er/sie soll zum Christen/zur Christin werden. Dieser Prozess der Menschwerdung umfasst das gesamte Drama menschlicher Existenz zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit als dem eigentlichen Ort christlicher Ethik. Die allgemein praktizierte Trennung von Ethik und Spiritualität erweist sich von daher im Übrigen als nicht haltbar.⁴¹ Die durch die Schöpfung grundgelegte Gottebenbildlichkeit, die im Lebensprozess entfaltet werden soll, ist zudem daraufhin angelegt, in der eschatologischen Vollendung des Menschen bei Gott ihre endgültige je individuelle

Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989–2009), Ostfildern 2010.

⁴⁰ Die religiöse Begründung bleibt in der angelsächsischen, nicht jedoch in der französischen Tradition gewahrt. So geht die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten (1776) davon aus, dass jeder Mensch von seinem Schöpfer mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet ist; vgl. *Himmelfarb, Gertrude*, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, New York 2005.

⁴¹ Vgl. *Korff, Wilhelm*, Ethik, II. Geschichte; III. Systematisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (21995) 911–929.

Form zu finden.⁴² Die garantierte und praktizierte universale Rechtsgleichheit als Ziel der Menschenrechte muss demnach in eine um vieles umfassendere theologische Anthropologie eingebettet werden.

Damit gerät ein zweites Desiderat in den Blick: eine stärkere Verknüpfung der Sozialethik wie auch der Menschenrechtsethik mit der Eschatologie. Die Zeitdimension wurde und wird in der modernen Sozialethik zugunsten eines zeitlosen Vernunftmodells weitgehend ausgeblendet. Dies muss umso mehr überraschen, als für die Moderne ja nicht nur, und wohl nicht einmal zuerst, die praktische Vernunft zentral ist. Ebenso wichtig ist die Überzeugung, dass die Geschichte unaufhaltsam vom Schlechteren zum Besseren fortschreitet. Dieser (mehr oder weniger) tief in der modernen Kultur verankerte Fortschrittsglaube ist von einem eschatologischen Zukunftsmodell her zu reflektieren und kritisch zu hinterfragen.⁴³ Das als statisches Vernunftrecht konzipierte Naturrecht konnte dies nicht leisten. Es bot daher auch kein Gegengewicht zum Fortschrittsdenken der Moderne, aus dem diese ihre motivierende Kraft bezog und noch immer bezieht. Zudem führte die mangelnde Einbettung in eine Geschichtstheologie vielfach dazu, dem Selbstverständnis der Moderne als Fortschrittsgeschichte unterschwellig das Gegenkonzept der Moderne als Verfallsgeschichte unterzulegen. Neuerdings wird in analoger Weise die Mo-

⁴² Zu den drei Dimensionen der Gottesebenbildlichkeit, jener der Geschöpflichkeit (*creationis*), der Neuschöpfung (*re-creationis*) und der Vollendung (*similitudinis*) vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologica*, q. I 93,4. Die erste Ebene wurde in der spanischen Spätscholastik rechtsförmig interpretiert, wodurch der Naturbegriff neu gefasst wurde. Diese Entwicklung wirft freilich auch theologische Fragen auf. Zur Problematik des Naturbegriffs aus theologischer Sicht vgl. z. B. *Balthasar, Hans Urs von*, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln ⁴1976, 278–334. Balthasar weist in ökumenischer Absicht überzeugend auf, dass Natur theologisch immer schon von Gnade unterfangen ist und nicht in sich steht, sondern als heuristische Voraussetzung von Gnade konzipiert ist. Vgl. auch *Scheffczyk, Leo*, *Gottesebenbildlichkeit. III. Theologie- u. dogmengeschichtlich*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (²1995) 874.

⁴³ Dass das Fortschrittsdenken eine säkularisierte Form der Eschatologie darstellt, hat Karl Löwith überzeugend herausgearbeitet: „Das ganze moderne Mühen um immer neue Verbesserungen und Fortschritte wurzeln in dem einen christlichen Fortschritt zum Reiche Gottes, von dem das moderne Bewusstsein sich emanzipiert hat und von dem es doch abhängig blieb, wie ein entlaufener Sklave von seinem Herrn.“ (*Löwith, Karl*, *Heilsgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 83) Zur Zeitdimension vgl. auch den Beitrag von Hans Joachim Höhn in diesem Band.

derne als durch die Postmoderne für überholt erklärt. Beides repliziert jedoch nur den geschichtlichen Determinismus der Moderne und bleibt insofern theologisch und ethisch höchst unbefriedigend. Ein eschatologisches Denkmodell als Grundlage der christlichen Sozialethik müsste hingegen die christlichen Hoffnungspotentiale zur Sprache bringen und vor allem zeigen, dass aus der Sicht der christlichen Offenbarung der Geschichtsverlauf nicht linear und daher auch nicht vorhersehbar ist.⁴⁴ Er steht vielmehr in dramatischer Beziehung zu den von Menschen getroffenen Freiheitsentscheidungen. Dies ist für die Ethik respektive Sozialethik als Handlungswissenschaft wesentlich, insofern nur dann eine Weltgestaltung auf die Zukunft hin überhaupt Sinn macht und verdient, in Angriff genommen zu werden.⁴⁵ Nur wenn es in der Geschichte humane Fortschritte wie Rückschritte geben kann, sie also grundsätzlich offen ist, ist der Einsatz für humane Ziele und seine ethische Reflexion überhaupt von Nöten. Eine apokalyptische Weltansicht, die keinen Raum mehr für sinnvolles Handeln sieht, da die Welt aufgrund der Übermacht des Bösen unaufhaltsam auf die endgültige Katastrophe zusteuert, bedarf keiner Sozialethik, die in mühsamer Kleinarbeit um Orientierungen für menschliches Handeln und die Gestaltung von Institutionen ringt. Sie bildet damit einen deterministischen Fortschrittsglauben gleichsam negativ ab. Denn für eine derartige Apokalyptik, die gegenwärtig nicht nur im Christentum *en vogue* ist, ist der Geschichtsverlauf ebenso unausweichlich wie für das moderne Fortschrittsdenken, allerdings unter umgekehrtem Vorzeichen.⁴⁶

⁴⁴ Genau hier setzt der Nachhaltigkeitsdiskurs an, indem er den linearen Fortschrittsoptimismus nicht durch dessen pessimistisch-verfallstheoretische Umkehr ablöst, sondern ihn zu einem Modell der offenen, aber immer neu riskanten, auch geschichtlich (und damit sozialetisch) zu verantwortenden Entwicklung differenziert. Nachhaltigkeit kritisiert den theologischen Überschuss von Fortschrittsversprechen, die sozialtechnische Utopien zur Ideologie machen. Vgl. Vogt, Markus: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf in theologisch-ethischer Perspektive, München 2009, 97–99.161–169.305–346.395–398.490–494.

⁴⁵ Nur eine offene Sicht der Geschichte ermöglicht es auch, Bosheit, menschliches Versagen und Scheitern in konkreten geschichtlichen Situationen zu thematisieren, vgl. Heller, Agnes, *The Limits to Natural Law and the Paradox of Evil* (Hefte des Instituts für Höhere Studien, Reihe Politikwissenschaft 6), Wien 1993.

⁴⁶ Dies zeigt eine politische Apokalyptik, die sich vielfach mit gewalttätigen Optionen paart, um dieses Ende herbeizuzwingen, vgl. Müller-Fahrenholz, Geiko, *In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn*, München 2003.

Christliche Eschatologie als die im Glauben begründete Hoffnung auf die Vollendung der Welt hat für eine Sozialethik zwei wesentliche Funktionen: Sie motiviert menschliches Handeln und entlastet es zugleich. Sie motiviert es, indem sie den Glauben an die Vollendung der Geschichte wach hält und so zum Handeln auf die je größere Gerechtigkeit des Reiches Gottes hin herausfordert. Sie entlastet es jedoch zugleich, insofern sie klarstellt, dass kein wie immer geartetes Gerechtigkeitskonzept innerweltlich endgültig verwirklichtbar ist. Die „Freiheit von Furcht und Not“, die die Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als Ziel nennt, wird erst am Ende der Zeiten gegeben sein, wenn Gott „alle Tränen von ihren Augen abwischen [wird] [...] und der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer und keine Klage“ (Apk 21, 4). Dieser eschatologische Vorbehalt entlastet menschliches Handeln, indem er die inhärente Begrenztheit aller Bemühungen, mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen, evident hält. Ohne dieses Wissen um die bleibende Unvollendetheit menschlicher Anstrengungen kommt es leicht zu überzogenen Erwartungen, die nicht selten in gewaltträchtige Versuche umschlagen, um die Vollendung herbeizuzwingen. Die blutigen Gesellschaftsexperimente des 20. Jahrhunderts im Zeichen des Fortschritts bestätigen dies auf erschreckende Weise. Eine eschatologische Leerstelle kann aber auch zu Resignation, zu Gefühlen der Ohnmacht oder einem ziellosen Pragmatismus führen, die alle gegenwärtig in der Gesellschaft zunehmen.

Ein drittes Desiderat des interdisziplinären Dialogs von Dogmatik und Sozialethik wäre die theologische Reflexion der Beziehung von Sozialethik und Ekklesiologie. Die wechselseitige Verwiesenheit, aber auch die Spannung von Kirche und säkularer Gesellschaft ist sozialetisch bisher nicht hinreichend bedacht worden. Sie ist jedoch insofern höchst bedeutsam, als nur von daher die Aufgabe einer katholischen respektive christlichen (Sozial)Ethik im Vergleich zu einer allgemein humanistischen Ethik in den Blick kommt. Dabei kann es weder um eine reine Trennung beider noch um ihre Identität gehen. Eine christliche Ethik ist demnach weder mit der nichtchristlichen deckungsgleich, noch ist sie im Sinne einer „Brüderlichkeitsethik“ (Max Weber) auf den Binnenraum einer Kirche beschränkt, die von der Welt als Sphäre inhärenter Gewalt fundamental unterschieden ist. Eine derartige dualistische Weltsicht lässt keinen Raum für eine Sozialstrukturethik, die sich auf die

ganze Gesellschaft bezieht. Sie könnte allenfalls als Rückfrage nach der (ge)rechten Sozialgestalt der Kirche selbst konzipiert werden.⁴⁷

Es wäre von daher zentral, die pneumatologische Grundaussage, dass der Geist in der Kirche und in der Welt auf je unterschiedliche Weise wirkt (GS 11), also die außerkirchlichen sozialen und politischen Realitäten nicht grundsätzlich geistfern sind, sondern in Bezug zum Heilsplan Gottes stehen, in ihrer Bedeutung für die christliche Sozialethik noch näherhin zu entfalten. Von daher könnte auch die ethische Aufgabe der Kirche in und gegenüber der Welt besser in den Blick kommen.

Diese ersten und höchst fragmentarischen Überlegungen sollen zeigen, dass eine theologische Fundierung der Sozialethik und der Menschenrechte, die ihre anthropologischen, wie auch eschatologischen und ekklesiologischen Implikationen klar herausarbeitet, sowohl binnenkirchlich wie auch gesellschaftlich Debatten anstoßen könnte und daher intellektuell ein lohnendes Unterfangen darstellt. Der Rückgriff auf die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit ihrer heilsgeschichtlichen Theologie der Zeichen der Zeit könnte hierfür als Vorgabe und Anstoß dienen.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. Kasper, Walter, Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 232–236.

⁴⁸ Vgl. dazu Gabriel, Ingeborg, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 517–533.