

---

Markus Vogt (München)

## Zum Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik

Mit dem Zusammenhang der Stichworte Ethik, Religion und Menschenrechte sowie Gerechtigkeit und Dialog spannt diese Festschrift für Ingeborg Gabriel ein Themenfeld auf, dem nicht nur für das Denken der geehrten österreichischen Sozialethikerin, sondern zugleich für die aktuellen Debatten um das Selbstverständnis der Fachdisziplin „Christliche Sozialethik“ eine prägende Bedeutung zukommt. Lange stand die Verhältnisbestimmung zwischen Ethik und Religion im Schatten eines säkularen Menschenrechts- und Gerechtigkeitsdiskurses, der durch Absehung von Bezugnahmen auf religiöse Perspektiven nach Akzeptanz in der pluralen Gesellschaft strebte. Die religiöse Dimension der Ethik wurde im Rahmen der normativen Gesellschaftstheorien des Liberalismus als Privatsache des individuellen Ringens um gutes Leben verstanden und nicht als Angelegenheit von Gerechtigkeit.<sup>1</sup> Dem kam in der katholischen Ethik das lange dominierende naturrechtliche Paradigma entgegen, das beanspruchte, aus einer übergeordneten, allgemein vernünftigen Perspektive für das Gemeinwohl in pluraler Gesellschaft sprechen zu können.<sup>2</sup> Die Konsequenz war eine Abstinenz gegenüber spezifisch religiösen Inhalten und Axiomen auch in weiten Teilen Christlicher Sozialethik.<sup>3</sup>

Die postsäkulare Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum<sup>4</sup> hat die Diskussionslage verändert: *Religion matters*, sei es positiv als sinnstiftende

---

1 Zur Konsequenz dieser Konzeption für die hier zur Debatte stehenden Fragen vgl. Markus Vogt, Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion, in: Wilhelm Korff / Markus Vogt (Hg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik, Freiburg 2016, S. 711–737.

2 Vgl. dazu Ingeborg Gabriel, Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik, in: Markus Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik, Freiburg 2013, S. 229–251.

3 Zu den damit verbundenen Axiomen des Faches sowie den heutigen Veränderungen der Theoriebildung vgl. Markus Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik, Freiburg 2013; Ders., Die Theo-Logik Christlicher Sozialethik, in: Johann Platzer / Elisabeth Zissler (Hg.), Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs, Baden-Baden 2014, S. 143–173.

4 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 2001; aus soziologischer Perspektive: Detlef Pollack, Säkul-

Motivation und konkret-lebensweltliche Entfaltung der Moral, was auch hinsichtlich gesellschaftlicher Zusammenhänge in neuer Weise gewürdigt wird, sei es als Konfliktstoff im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Glaubens- und Moralvorstellungen. Ein positiver Beitrag religiöser Ethik für ein friedliches Zusammenleben lässt sich vor diesem Hintergrund nur unter der Bedingung von Dialogfähigkeit sichern. Ingeborg Gabriel hat dies früh erkannt und das dialogische Konzept einer „Ökumenischen Sozialethik“ als Programmwort ihres Fachverständnisses entfaltet.<sup>5</sup> Ebenso hat sie vor dem Hintergrund ihrer internationalen Erfahrungen bei den Vereinten Nationen von Anfang an die Schlüsselbedeutung der Menschenrechte betont.<sup>6</sup> Die folgenden Ausführungen erkunden das hiermit skizzierte Debattenfeld im Blick auf den Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik.

## 1. Postsäkulare Sozialethik

Das Bedürfnis nach einem klar erkennbaren theologischen Profil Christlicher Sozialethik ergibt sich auch aus der veränderten gesellschaftlichen Situation:

„Die Christen befinden sich zunehmend in einer Minderheitenposition sowie in einem religiös, ethisch und kulturell pluralen Kontext. Die Chancen einer direkten korporatistischen Beeinflussung staatlicher Gesetzgebung werden schwächer. Die Kirche muss sich in der Zivilgesellschaft auf überzeugende Weise Gehör verschaffen. Dies kann nur gelingen, wenn ihre Positionen ein klar erkennbares Profil aufweisen, das auch theologisch fundiert ist. Auch dies verlangt eine explizit theologische Argumentation, die freilich so kommuniziert werden muss, dass sie auch für Nicht- oder Andersgläubige möglichst verständlich und einsichtig erscheint. Sozialethik hat hier neue Übersetzungsleistungen zwischen grundlegenden Aussagen des Glaubens und der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens zu erbringen.“<sup>7</sup>

Christliche Sozialethik gewinnt ihr Profil in einer zwischen theologischen und säkularen Sprachspielen vermittelnden Mehrsprachigkeit: Einerseits bleibt die Ausrichtung auf die allgemeine Vernunft sowie anthropologisch-humanwissenschaftliche Grunddaten der *conditio humana* gerade für den wissenschaftlichen Anspruch christlicher Ethik unverzichtbar. Andererseits erscheint dies

---

risierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

5 Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008.

6 Als neuere Arbeit hierzu vgl. Ingeborg Gabriel, Menschenrechte und Religionen – Verbündete oder Gegner?, in: Peter G. Kirchschräger (Hg.), Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten, Zürich 2017, S. 33–52.

7 Vgl. Markus Vogt / Ingeborg Gabriel (u.a.), Theologien in der Sozialethik, in: Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik, S. 7–20, hier: S. 12f.

heute nicht hinreichend. Denn es sind nicht allein abstrakte moralische Begründungen, die die Geltungskraft von Moral ausmachen, sondern oft die dahinter stehenden, meist religiös geprägten Welt- und Menschenbilder sowie Ethosformen und sinnstiftenden „großen Erzählungen“, die den Rahmen und die Geltungskraft der Moral in der Gesellschaft prägen.<sup>8</sup>

Das aber hat zur Konsequenz, dass Christliche (Sozial)Ethik gerade nicht von den spezifisch kulturellen und religiös geprägten Gehalten und Erfahrungskontexten abstrahieren sollte, sondern diese vielmehr so in den Diskurs einzubringen hat, dass daraus der „Sitz im Leben“ ihrer moralischen Vorstellungen deutlich wird. Da diese Erfahrungen und Sinnvorstellungen aber in einer pluralen Gesellschaft naturgemäß unterschiedlich sind, kommt es darauf an, sich über den Binnenraum der eigenen Gruppe hinaus verständlich zu machen.

Methodisch reflektiert wird diese Zweisprachigkeit insbesondere in der „Öffentlichen Theologie“<sup>9</sup>. Diese versteht sich explizit als Gegenentwurf zum Modell der Pazifizierung religiöser Konflikte durch Privatisierung, die zumindest dem christlichen Anspruch auf allgemeine Vernunft, Humanitäts- und Gerechtigkeitsstandards nicht gerecht wird. Sie ist insofern eine Antwort auf die Habermas'sche Diagnose der postsäkularen Gesellschaft, als sie mit dieser davon ausgeht, dass der Zusammenhalt der Gesellschaft und ein angemessenes Verständnis ihrer Grundbegriffe nicht allein über abstrakte, universale, religionsabstinente formulierte moralische Standards gesichert werden könne. Christliche Sozialethik im Anspruch Öffentlicher Theologie bedarf einer vertieften Integration biblischer Hermeneutik, um die ethischen Grundbegriffe moderner Demokratie – z. B. Menschenwürde/Personalität, Gerechtigkeit, Freiheit, Fortschritt, Entwicklung oder die Entmythologisierung politischer Macht – stärker von ihren biblischen Wurzeln und christlichen Zusammenhängen her zu erschließen und kritisch zu reflektieren.<sup>10</sup>

Dies setzt voraus, dass die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht als politische Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht verstanden

---

8 Man kann die großen Erzählungen europäischer Ethik als Gebote, Tugenden, Pflichten und Bereichsethiken zusammenfassen, wobei diese Modelle ihre Überzeugungskraft stets durch historisch eingebettete Auseinandersetzungen und Sinndeutungen gewonnen haben; vgl. Wilhelm Korff / Markus Vogt (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg 2016.

9 Zum Konzept der Öffentlichen Theologie vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, S. 340–357; Christian Albrecht / Reiner Anselm, *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*, Zürich 2017.

10 Vgl. Thomas Söding, *Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen*, in: Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, S. 146–188, hier: S. 174–181.

wird.<sup>11</sup> Es ist vielmehr davon auszugehen, dass auch religiöse Gemeinschaften das Recht haben, ihr Orientierungsangebot in ihrer genuinen Sprache in den öffentlichen Raum einzubringen:

„Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“<sup>12</sup>

Die Überwindung der „Theologieabstinenz“ zugunsten einer expliziten Reflexion theologischer Hintergründe wird im Kontext der postsäkularen Gesellschaft zu einer aktuellen Aufgabe Christlicher Sozialethik. Dabei sind jedoch Versuche, das Theologische unmittelbar im Sinne einer Legitimation bestimmter Staatsformen und Herrschaftsverhältnisse zu fassen, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrungen problematisch.<sup>13</sup> Politische Theologie bewährt sich vielmehr gerade in der Unterscheidung der Ebenen und damit der Abwehr politischer Vereinnahmungen des Theologischen. Von daher betrachtet sie die Säkularisierung des Staates, d. h. seine Entlastung von jeglichen Ansprüchen der Heilsvermittlung, als Konsequenz des christlichen Glaubens. Der säkulare Staat ist jedoch darauf angewiesen, dass die Menschen aus ihren persönlichen, meist auch religiös geprägten Wertüberzeugungen heraus verantwortlich handeln und sich auch öffentlich engagieren. Dabei ist der Einsatz für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit von Seiten einzelner Christen wie von Seiten der Kirchen ein elementares Zeugnis des Glaubens und keineswegs bloß „humanistisches Appeasement“<sup>14</sup>.

Das „postsäkulare“ Bewusstsein für die Notwendigkeit, den geistig-kulturellen Wurzelgrund des Rechts und der Politik demokratisch verfasster Gesellschaften zu pflegen, um seine Begriffe zu verstehen, sein Ethos lebendig zu halten

11 Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005; Ders.: *Glaube und Wissen*. Zur Diskussion des Habermas'schen Religionsverständnisses vgl. Michael Reder / Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt 2008.

12 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 115.

13 Vgl. dazu Friedrich W. Graf / Heinrich Meier (Hg.), *Politik und Religion*. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013; Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*. Politischer Anti-Monothetismus, Münster 2002.

14 Vgl. Wolfgang Spindler, „Humanistisches Appeasement“? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin 2011; zur Kennzeichnung eines spezifisch christlichen Humanismus ist immer noch lesenswert: Jacques Maritain, *Christlicher Humanismus*, Heidelberg 1950; aktuell: Arnd Küppers, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialethische Sicht*, in: Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, S. 300-326, hier: S. 314–316.

und seine Rechtauslegung nicht erstarren zu lassen, stellt eine Chance aber auch einen hohen Anspruch an Christliche Sozialethik dar. Entscheidend ist das Offenhalten moderner Lebens- und Gesellschaftsentwürfe auf den Horizont des Unverfügbaren hin, was sich sozialetisch vor allem in der Achtung der unverfügbaren Würde des Menschen konkretisiert. Ohne diesen Horizont, der das Wissen übersteigt, jedoch keineswegs negiert, greift die Begründung der Ethik zu kurz.<sup>15</sup>

## 2. Die paradoxe Spannung zwischen christlichem Glauben und Menschenrechten

Ein entscheidendes Spannungsfeld für die Debatte um das Verhältnis von religiösen und säkularen Argumenten ist die Ethik der Menschenrechte: Einerseits sind diese der Inbegriff der Emanzipation der Ethik von spezifisch kulturgebundenen und religiösen Prämissen hin zu einer Ethik mit universalem Anspruch. Ihr sozialetischer Mehrwert für Konfliktbewältigung und Friedenssicherung liegt gerade darin, dass sie in ihrer Begründung nicht auf spezifisch religiöse Axiome zurückgreifen. Denn nur so können sie als Vermittlung zwischen Menschen und Gesellschaften mit unterschiedlichen Glaubensausrichtungen und kulturellen Prägungen dienen. Andererseits stellen die Menschenrechte eine konsequente Übersetzung des christlichen Glaubens an die jedem Menschen unabhängig von Verdienst und sozialem Status zukommende Würde in die Sprache der Politik dar.<sup>16</sup> Man kann das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und den Menschenrechten als asymmetrisch kennzeichnen: Wer sich zum Christentum bekennt, verpflichtet sich damit auf die Menschenrechte. Wer die Menschenrechte verteidigt, muss dabei jedoch nicht notwendig auf christliche Begründungen zurückgreifen.

Dieser Asymmetrie zwischen christlichem Glauben und den Menschenrechten eignet eine paradoxe Tiefenstruktur,<sup>17</sup> die in den vergangenen Jahrzehnten

---

15 Vgl. Volker Gerhardt, *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, 3. Aufl., Stuttgart 2016, S. 37–49; Ludger Honnefelder, *Im Spannungsfeld von Religion und Ethik*, Weilerswist 2017, S. 189–207; zu einer zeittheoretischen Ausdeutung der Unverfügbarkeit und ihrer Bedeutung für die theologische Dimension Christlicher Sozialethik vgl. Hans-Joachim Höhn, *Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik*, in: Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, S. 92–126.

16 Vgl. Gabriel, *Menschenrechte und Religionen*.

17 Ludger Honnefelder bringt die Paradoxie auf den Punkt: „Der Offenbarungsgaube selbst zwingt zur Annahme offenbarungsunabhängiger Ethik“ (Honnefelder, *Im Spannungsfeld*, S. 13). Vor diesem Hintergrund ist die übliche Frage nach dem *Proprium* christlicher Ethik falsch gestellt, wenn sie dieses an dem festzumachen sucht, was allgemeiner Vernunft nicht zugänglich ist.

immer wieder Anlass für heftige Kontroversen um die Konzeption von Moraltheologie und Christlicher Sozialethik wurden: Nicht wenige sehen in der Anerkennung der Autonomie der praktischen Vernunft und damit der säkularen Begründbarkeit und dem Freiheitsanspruch der Menschenrechte eine Kapitulation hinsichtlich des christlichen Propriums der Moral. Die „autonome Moral“ wurde beispielsweise in der Enzyklika *Splendor veritatis* lehramtlich verurteilt.<sup>18</sup> Im April 2019 knüpfte Josef Ratzinger/Papst emeritus Benedikt XVI. mit seinen Attacken gegen Schüller und Böckle, deren Modell der Moral das Wesen des Christentums selbst infrage stelle, daran an.<sup>19</sup> Die Russisch-Orthodoxe Kirche trat im UN-Menschenrechtsrat für einen „kulturellen Vorbehalt“ gegenüber den Menschenrechten ein und versuchte damit in einer Linie mit den Regierungen von Russland, China und anderen Staaten, die dem internationalen Tribunal von Menschenrechtsverletzungen entgehen wollen, die Menschenrechte als Konzept westlich-säkularer Gesellschaften zu relativieren und ihnen den Anspruch universaler Geltung abzusprechen.<sup>20</sup>

Zuzubilligen ist, dass die Frage nach dem Proprium christlicher Moral in der geistigen Situation der nicht nur postsäkularen, sondern oft zugleich auch postchristlichen Gesellschaften in neuer Weise virulent wird. Es kommt jedoch darauf an, dabei nicht in unproduktive Argumentationsmuster zurückzufallen, sondern die Erkenntnisfortschritte der vernunft- und menschenrechtlich fundierten Moral anzuerkennen und dennoch den Stellenwert theologischer Argumente für die Ethik stark zu machen.

Am Beispiel der Genealogie der Menschenrechte hat Hans Joas eindrücklich gezeigt, wie substantiell der religiöse Anteil im geschichtlichen Prozess ihrer Entstehung und Praxis ist, zugleich aber auch, wie sehr sie gegenüber jeglicher religiösen Interpretation eigenständig sind und sein müssen.<sup>21</sup> Demnach hat sich die gesellschaftliche Geltungskraft der Menschenrechte wesentlich in der Geschichte konkreter Auseinandersetzungen mit Gewalt und Ausgrenzungen bestimmter Personengruppen etabliert, z. B. als Kritik der Folter oder der Skla-

18 Johannes Paul II., *Splendor veritatis*. Enzyklika über einige grundlegende Fragen der Morallehre, Vatikan 1993, Nr. 31–53.

19 Benedikt XVI., *Klima der 68er* mitverantwortlich für Missbrauchsskandal (Wortlaut und Reaktionen), vgl. <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal> (letzter Zugriff: 07.06.2019).

20 Daniel Legutke, *Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten. Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat*, in: *Amosinternational* 2/2013, S. 25–35.

21 Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011; dazu auch Bernhard Laux (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg 2013; Rudolf Uertz, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik*, in: Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, S. 279–299.

venhaltung. Dieses konkrete Ethos der Überwindung von Gewalt und Ausgrenzung im Lebensalltag hat die abstrakte Formulierung der Menschenrechte vorbereitet und ihnen einen gesellschaftlichen Ort gegeben. Da das Ethos immer auch kulturell und religiös geprägt ist, wird hier ein entscheidendes Feld für die Relevanz religiöser Zugänge zur Ethik sichtbar, ohne damit ihrem universalen Geltungsanspruch die Spitze abzuberechen und die Ethik auf partikuläre Kontexte zu verkürzen.<sup>22</sup>

Die Achtung der unbedingten Würde des Menschen muss sich immer wieder neu in Situationen von Leid, Krankheit, Behinderung, Schuld, Migration und erweiterten technischen Möglichkeiten (z. B. den fließenden Übergängen zwischen Leidvermeidung und Selektion im Kontext der neuen biomedizinischen Entwicklungen) bewähren. Letztlich ist der christliche Anspruch einer humanen Moral nicht allein durch abstrakte Regeln zu sichern, sondern nur in Verbindung mit dem gelebten Ethos der Verteidigung des Menschen in prekären Grenzsituationen.<sup>23</sup> Ohne die „dichte Moral“ gelebter Solidarität wäre die gesellschaftliche Wirkkraft der Menschenrechte fundamental geschwächt. Entscheidend ist es, die religiöse Dimension der Ethik nicht einfach als Axiom zu konzeptionalisieren, das die Autonomie des Ethischen aufhebt, sondern als „Verkörperung der Gründe“<sup>24</sup> in einem Ethos, in einer Kultur, in Menschenbildern und Praxisformen des Sozialen, ohne die die Philosophie der Menschenrechte und das damit verbundene Ethikkonzept im Leeren hinge. Das christliche Ethos und die mit ihm verbundenen Lebensformen im Anspruch der Nachfolge Jesu sind schon deshalb keine bloße Partikularmoral, weil sie (z. B. im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe) auf eine grenzüberschreitende Anerkennung des Anderen ausgerichtet sind. Die dünne Moral einer sich auf abstrakte Begründungen beschränkende Menschenrechtsethik verkennt, dass Moral oft erst im Kontext ihrer lebensweltlichen Entfaltung ihre vitale orientierungsstiftende Kraft gewinnt. Für die Wiederentdeckung der produktiven Kraft einer prophetisch-spirituellen und auf konkrete Lebensformen bezogenen Tradition politischer Ethik steht gegenwärtig nicht zuletzt die Lehrverkündigung von Papst Franziskus.

---

22 Vgl. Konrad Hilpert, *Ethik der Menschenrechte: Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*, Paderborn 2018.

23 Zum Verständnis Christlicher Sozialethik als Reflexion gelebter Glaubenspraxis vgl. Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?*, Baden-Baden 2018.

24 Jürgen Habermas, *Über die Verkörperung von Gründen: Vortrag auf dem XXII. Deutschen Kongress für Philosophie*, LMU München, 15.09.2011, vgl. [https://www.youtube.com/watch?v=Zx4DC05\\_3D4](https://www.youtube.com/watch?v=Zx4DC05_3D4) (letzter Zugriff: 07.06.2019).

### 3. Der Humanismus des anderen Menschen als „immanente Transzendenz“

Kirche und religiöser Glaube sind von hoher ethischer Relevanz, jedoch nicht in der Weise einer „Moralagentur“<sup>25</sup>, die politische Imperative mit dem Verweis auf die Autorität Gottes untermauert, sondern vielmehr von einem vertieften „vormoralischen“ Verständnis der Freiheit her.<sup>26</sup> Als „Frohbotschaft“ (Evangelium) ist der christliche Glaube an erster Stelle ein Indikativ und kein Imperativ. Durch den Zuspruch von leistungsunabhängigem Anerkanntsein will er Menschen ermutigen, aus ihrer Verstrickung in Angst um sich selbst sowie in Schuld und verpasste Freiheit auszubrechen und das Gute zu wollen.<sup>27</sup> Die biblische Botschaft geht davon aus, dass Gott den ersten Schritt gemacht hat und immer neu macht, indem er dem Menschen entgegenkommt, sei es in der Erfahrung des eigenen Lebens als Gabe sowie der Zuwendung und dem Glaubenszeugnis anderer Menschen, sei es in der Begegnung mit dem Nächsten, die den Menschen in die Verantwortung ruft und zum sittlichen Subjekt werden lässt.

Der jüdische Religionsphilosoph Levinas umschreibt die Begegnung mit dem Nächsten als ein Herausgerissen-Werden aus dem „Seinstrott“ der Egozentrik. Dadurch ereigne sich eine „immanente Transzendenz“: Der Mensch überschreitet (lat. *transcendere*) sich selbst, wächst über sich selbst hinaus, gewinnt, indem er sich für den Anderen öffnet, zugleich ein neues Verhältnis zu sich selbst, das in der europäischen Ethikgeschichte vor allem unter dem Leitbegriff „Humanismus“ reflektiert wurde.<sup>28</sup> Levinas nennt seine phänomenologischen Analysen daher „Humanismus des anderen Menschen“<sup>29</sup>, verknüpft sie jedoch mit messianischen Perspektiven. Für christliche Theologie ist dieser Zugang in hohem Maße anschlussfähig an die Christologie.<sup>30</sup> Biblisch ist der Zusammenhang, dass im Nächsten zugleich Gott begegnet, ein immer wiederkehrender Topos (z. B. Mt 25).

25 Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016; zur interdisziplinären Debatte des kritischen Einwurfs von Joas vgl. Jochen Sautermeister, *Kirche – Nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg 2018.

26 Zum Konzept des „Vormoralischen“ als Gegenstand moraltheoretischer Reflexion vgl. Sautermeister, *Kirche – Nur eine Moralagentur?*; Christoph Möllers, *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlin 2018.

27 Vgl. Richard Schäffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Bd. 3: *Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, Freiburg 2004, S. 457–470.

28 Vgl. Wolfram Winger, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz*, Frankfurt 1999.

29 Emmanuel Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005.

30 Zur Verknüpfung anthropologischer, messianischer und christologischer Zugänge vgl. René Dausner, *Christologie in messianischer Perspektive*, Paderborn 2016.



Für Levinas sind seine Analysen im Schnittfeld zwischen Anthropologie und Messianismus zugleich Ausgangspunkt für einen ganz eigenen Zugang zum Verständnis von Verantwortung: Diese sei „an-archisch“, ohne Anfang (gr. *arché*) in einer vermeintlich autonomen Entscheidung des Subjekts. Dieses entdecke sich selbst vielmehr erst in der sozialen Begegnung, wenn diese ihn schon in Anspruch genommen und über sich selbst hinaus verwiesen habe.<sup>31</sup> Moral entsteht responsorisch als Antwort auf die Erfahrung des Sollens in der Begegnung mit dem Nächsten. Indem diese einen Perspektivenwechsel induziert, befreit sie den Menschen von der Selbstbezüglichkeit hin zur Anerkennung des Anderen um seiner selbst willen. Für Levinas ist das der Kern dessen, was Menschsein im Sinne von Humanität ausmacht.

Dieser Zugang lässt sich christologisch und moraltheoretisch vertiefen:<sup>32</sup> Die christliche Zusage, von Gott vorgängig zu jeder Leistung geliebt zu sein, und aus dem Bewusstsein dieser Anerkennung heraus die Selbstfixierung loszulassen und souverän zu werden, ist der Kern des christlichen Glaubens. Sie befreit die theologische Dimension der Ethik aus dem Dunstkreis der Werkgerechtigkeit, die letztlich auf eine theologische Instrumentalisierung von Heilsangst hinausläuft, hin zum Vorrang der Gnade. Die theologische Dimension christlicher Ethik besteht nicht in der autoritativen Belohnung für Wohlverhalten, sondern in der bedingungslosen und vorgängigen Anerkennung und Liebe als Ermöglichung von Freiheit und Überwindung sklavischer Heilsangst. Sie transformiert die Ethik von der Logik der Unterwerfung unter einen generalisierten Sittenkodex hin zu einer Moral, die auf ein Handeln aus souveräner Freiheit, Selbstachtung und Lebensfreude zielt.

Dieser Hintergrund des biblischen Menschen- und Gottesbildes, das geteilte jüdisch-christliche Tradition ist, verleiht dem Sozialprinzip der Personalität als dem wichtigsten Angelpunkt Christlicher Sozialethik eine sinnstiftende Tiefendimension. Diese ist zugleich eine starke Motivationsquelle für gelebte Menschenrechtsethik. Die spezifische religiöse Kompetenz liegt dabei nicht in der Deduktion moralischer Imperative aus theologischen Prämissen (das ist es, was Joas als „Moralagentur“ karikiert), sondern in Deutungen und Erzählungen

---

31 Die Charakterisierung der Verantwortung als „an-archisch“ ist ein gelungenes Wortspiel mit der Doppelbedeutung von „anfangslos“ und „herrschaftskritisch“: Wer Verantwortung übernimmt, ist kein Befehlsempfänger, sondern handelt aus eigener Überzeugung und Situationswahrnehmung. Zugleich geht Levinas über das Autonomiekonzept der Aufklärung, für das das Subjekt der absolute Ausgangspunkt der Moral ist, hinaus und ist damit kritisch gegenüber individualistisch verkürzten Moralkonzepten. Freiheit wird hier nicht als axiomatische Voraussetzung von Verantwortung gedacht, sondern als Ergebnis ihrer Praxis; sie ist vor-ursprünglich zur autonomen Willensentscheidung des Subjekts; vgl. Levinas, *Humanismus*, S. 61–83.

32 Vgl. Dausner, *Christologie*, S. 357–367.

menschlicher Sinn- und Identitätssuche.<sup>33</sup> Diese spannen einen kulturellen Raum auf, in dem Moral erst verhandelbar wird. Ihre Farbigkeit und ihren Sitz im Leben gewinnen diese Erzählungen meist als Darstellung von Konflikten.

#### 4. Interreligiöse Sozialethik und die Einbeziehung des Anderen

Es gibt eine gewisse Strukturanalogie zwischen dem Humanismus des anderen Menschen und der Hermeneutik ökumenischer und interreligiöser Sozialethik, zu deren methodischer Grundlegung Ingeborg Gabriel wichtige Anstöße gegeben hat.<sup>34</sup> Die Fähigkeit, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen, ist eine entscheidende Bewährungsprobe hinsichtlich des produktiven Umgangs mit Pluralismus. „Die Einbeziehung des Anderen“<sup>35</sup> ermöglicht es, das Eigene tiefer und besser zu verstehen: Sie regt dazu an, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst auszubilden. Wer in der Verschiedenheit die Möglichkeit wechselseitiger Bereicherung erkennt, wandelt die Wahrnehmung von Pluralität als Identitätsbedrohung in die Erfahrung von Pluralität als Chance vertiefter Identitätsfindung. Sie stärkt die Reflexion der eigenen Identität, weil diese stets begründet werden muss, und befähigt so zu einer dialogischen Öffnung.

„Die Einbeziehung des Anderen“ durch dialogische Öffnung bedeutet somit „nicht Preisgabe des Überkommenen, sondern Bewährung und Bezeugung des Eigenen im Angesicht des Anderen.“<sup>36</sup>

Eine solche „Hermeneutik des Anderen“ ist die philosophische Basis für eine interreligiöse Sozialethik.<sup>37</sup> Zugleich liegt sie konzeptionell dem dialogischen Prinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils zugrunde, insbesondere seinen beiden Dokumenten *Nostra Aetate* und *Gaudium et spes*, also der Magna Charta des Dialogs der Religionen einerseits und der sozialetisch-pastoraltheologischen Verfassungsgrundlage der Kirche in der modernen Welt andererseits.<sup>38</sup> Die

33 Vgl. Ludger Honnefelder, Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Weilerswist 2017.

34 Vgl. Gabriel (Hg.), Politik und Theologie; zur interreligiösen Weiterentwicklung des Konzepts vgl. Hansjörg Schmid, Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2012.

35 Habermas wählt diese Formulierung als Titel und Leitgedanken seiner Studien zur politischen Theorie; vgl. Jürgen Habermas, Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie, Frankfurt 1996.

36 Jan-Heiner Tück, Die Einbeziehung der anderen. Zur Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung und des interreligiösen Gesprächs, in: zur debatte 3/2013, S. 21–23, hier: S. 21.

37 Vgl. Schmid, Islam im europäischen Haus.

38 Zur Schlüsselbedeutung von *Gaudium et spes* für den Paradigmenwechsel nachkonziliarer Sozialethik vgl. Ingeborg Gabriel, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezi-

ethische Wende zum Subjekt und die interreligiöse Hermeneutik des Anderen stehen in einem notwendigen inneren Zusammenhang.

Strategien der Abschottung zur Wahrung religiöser Identität haben in pluralen, zunehmend durchlässigen Gesellschaften schlechte Chancen. Schon die Möglichkeit von Alternativen bewirkt, dass die Glaubens- und Moralvorstellungen der jeweils eigenen Gruppe für den Einzelnen nicht mehr einfach selbstverständlich sind, sondern sich rechtfertigen müssen und durch individuelle Entscheidung angeeignet oder abgelehnt werden. Pluralismuskompetenz durch die Fähigkeit zum Perspektivenwechsel zwischen unterschiedlichen Sprachspielen ist dabei eine immer wichtiger werdende Kommunikationsbedingung für eine Sozialethik unter postsäkularem Vorzeichen. Das Ziel des Dialogs ist nicht, die Differenz der Religionen, Konfessionen und Kulturen in ein Einheitskonzept aufzulösen, sondern in der Begegnung die Vielfalt als Reichtum zu entdecken, voneinander zu lernen und dort, wo es dem Wohl der Menschen dient, zu kooperieren oder zumindest friedlich zu koexistieren.

Der methodische Leitgedanke interreligiöser Sozialethik ist die Fokussierung des Dialogs auf gesellschaftlich zentrale Themen. Die Gesellschaft, in der wir leben, ist der gemeinsame Ausgangspunkt. Das entspricht dem Ansatz der Bewegung für praktisches Christentum, von der im frühen 20. Jahrhundert die moderne Ökumene ausging. Ziel einer interreligiösen Sozialethik ist nicht die Formulierung von Schnittmengen vermeintlicher theologischer Übereinstimmungen, wie sie so oft in mühsam erarbeiteten und dann kaum beachteten Konsenspapieren vorgelegt werden. Ziel ist vielmehr die Förderung fruchtbarer Denkprozesse und Irritationen durch die Hermeneutik des Anderen. Dabei spielt die Auseinandersetzung mit dem Islam um sozialetische Fragen des Zusammenlebens eine hervorgehobene Rolle. Dialogbereitschaft ist die Voraussetzung dafür, dass die in den öffentlichen Raum zurückgekehrten Religionen eine friedensfördernde Rolle spielen und sich aktiv dagegen wehren, als Eskalationsfaktor für Gewalt missbraucht zu werden. Dafür reicht es nicht, den Dialog als moralisches Postulat zu fordern. Er wird vielmehr nur dann genügend Vitalität gewinnen, wenn er im Sinne einer Hermeneutik des Anderen in der Mitte des religiösen Selbstverständnisses verankert ist.

Viele globale Konflikte wie die Folgen des Klimawandels, Welthunger und Armut, Neonationalismus, Korruption, die Corona-Krise oder die systemischen Risiken der Weltfinanzmärkte sind nur auf der Basis einer globalen Kooperation zwischen den verschiedenen Nationen und Kulturen zu lösen. Christliche Theologie mit ihrem Anspruch einer die gesamte Menschheitsfamilie generationenübergreifend umfassenden Solidarität ist dabei in besonderer Weise ge-

---

pierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, S. 537–553.

fordert. Aus christlicher Sicht ist der theologische Grund des Dialogs, dass Gott das Heil aller Menschen will.

## 5. Resümee: Die epistemische Einheit von Glauben und Vernunft

Die gesellschaftliche Brisanz der Frage nach dem Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik zeigt sich gegenwärtig in vielen Gestalten: Weltweit ist eine Ideologisierung religiös aufgeladener Konflikte zu beobachten, die dringend einer vernunftgeleiteten ethischen Reflexion bedarf. Dabei ist die Diskurslage ausgesprochen ambivalent: Einerseits gibt es gegenwärtig aufgrund vielschichtiger Verunsicherungen eine verstärkte Nachfrage nach theologischer Ethik. Andererseits stehen deren Normen bei vielen unter dem – bisweilen selbstverschuldeten – Verdacht der Irrationalität. Die Aufgabe einer ökumenisch, interreligiös, interkulturell und interdisziplinär eingebundenen Sozialethik ist hier wesentlich eine kritische: Sie hat dazu beizutragen, dass der Rekurs auf Gott in der Begründung, Motivation und Entfaltung von Moral nicht dazu missbraucht wird, diese gegen Vernunft abzuschotten. Das Gottesargument ist keine Kompensation für einen Mangel an rationaler Begründung für eine auf gelingendes Leben und human angemessene Entfaltung ausgerichtete Moral. Im Zentrum religiöser Zugänge zur Ethik sollte vielmehr die Erfahrung und Vermittlung der Einheit von Gottes- Menschen- und Schöpfungsliebe stehen, „Glauben und Wissen sind in der konkreten Lebensführung aufeinander verwiesen und nicht voneinander zu trennen.“<sup>39</sup>

## 6. Quellen

Albrecht, Christian / Anselm, Reiner, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017.

Bedford-Strohm, Heinrich, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 340–357.

---

39 Gerhardt, Glauben und Wissen, S. 14f. Gerhardt charakterisiert diesen Zusammenhang als „epistemische Einheit“, die in der vermeintlich aufgeklärten Vorstellung, dass Glaube lediglich Vorläufer des Wissens sei, verkannt werde. Die epistemische Einheit von Glauben und Wissen sei Voraussetzung für die lebensweltliche Verankerung der Ethik sowie für die Vernunftfähigkeit religiöser Ethik.

- Benedikt XVI., Klima der 68er mitverantwortlich für Missbrauchsskandal (Wortlaut und Reaktionen), vgl. <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal> (letzter Zugriff: 07.06.2019).
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Dausner, René, *Christologie in messianischer Perspektive*, Paderborn 2016.
- Emunds, Bernhard (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?*, Baden-Baden 2018.
- Gabriel, Ingeborg, *Menschenrechte und Religionen – Verbündete oder Gegner?*, in: Peter G. Kirchschräger (Hg.), *Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten*, Zürich 2017, S. 33–52.
- Gabriel, Ingeborg, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg 2013, S. 229–251.
- Gabriel, Ingeborg, *Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012, S. 537–553.
- Gabriel, Ingeborg (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008.
- Gerhardt, Volker, *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, 3. Aufl., Stuttgart 2016.
- Graf, Friedrich Wilhelm / Meier, Heinrich (Hg.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013.
- Habermas, Jürgen, *Über die Verkörperung von Gründen: Vortrag auf dem XXII. Deutschen Kongress für Philosophie*, LMU München, 15.09.2011, vgl. [https://www.youtube.com/watch?v=Zx4DC05\\_3D4](https://www.youtube.com/watch?v=Zx4DC05_3D4) (letzter Zugriff: 07.06.2019).
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005.
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt 2001.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie*, Frankfurt 1996.
- Hilpert, Konrad, *Ethik der Menschenrechte: Zwischen Rhetorik und Verwirklichung*, Paderborn 2018.
- Höhn, Hans-Joachim, *Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg 2013, S. 92–126.
- Honnfelder, Ludger, *Im Spannungsfeld von Religion und Ethik*, Weilerswist 2017.
- Honnfelder, Ludger, *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*, Weilerswist 2017.
- Jaeggi, Rachel, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt 2014.
- Joas, Hans, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016.
- Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.
- Johannes Paul II, *Splendor veritatis. Enzyklika über einige grundlegende Fragen der Morallehre*, Vatikan 1993, Nr. 31–53.
- Korff, Wilhelm / Vogt, Markus (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, Freiburg 2016.

- Küppers, Arnd, Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialetische Sicht, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialetik*, Freiburg 2013, S. 300–326.
- Laux, Bernhard (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg 2013.
- Legutke, Daniel, Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten. Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat, in: *Amosinternational 2/2013*, S. 25–35.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005.
- Manemann, Jürgen, Carl Schmitt und die Politische Theologie. *Politischer Anti-Monothetismus*, Münster 2002.
- Maritain, Jacques, *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg 1950.
- Möllers, Christoph, *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlin 2018.
- Pollack, Detlef, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.
- Reder, Michael / Schmidt, Josef, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt 2008.
- Sautermeister, Jochen, *Kirche – Nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg 2018.
- Schäffler, Richard, *Philosophische Einübung in die Theologie, Bd. 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie*, Freiburg 2004, S. 457–470.
- Schmid, Hansjörg, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialetik*, Freiburg 2012.
- Söding, Thomas, *Biblische Sozialetik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialetik*, Freiburg 2013, S. 146–188.
- Spindler, Wolfgang, „Humanistisches Appeasement“? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin 2011.
- Tück, Jan-Heiner, *Die Einbeziehung der anderen. Zur Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung und des interreligiösen Gesprächs*, in: *zur debatte 3/2013*, S. 21–23.
- Uertz, Rudolf, *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialetik*, Freiburg 2013, S. 279–299.
- Vogt, Markus, *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion*, in: Wilhelm Korff / Markus Vogt (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, Freiburg 2016, S. 711–737.
- Vogt, Markus, *Die Theo-Logik Christlicher Sozialetik*, in: Johann Platzer / Elisabeth Zissler (Hg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden 2014, S. 143–173.
- Vogt, Markus / Gabriel, Ingeborg / Küppers, Arnd / Schallenberg, Peter / Veith, Werner, *Theologien in der Sozialetik*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialetik*, Freiburg 2013, S. 7–20.
- Vogt, Markus (Hg.), *Theologie der Sozialetik, Quaestiones disputatae 255*, Freiburg 2013.
- Winger, Wolfram, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz*, *Forum Interdisziplinäre Ethik 22*, Frankfurt 1999.