

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ingeborg Gabriel / Ludwig Schwarz (eds.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriel, Ingeborg

Gerechtigkeit von Globalisierung, die katholische Kirche und die Religionen

in: Ingeborg Gabriel / Ludwig Schwarz (eds.): *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, pp. 9–30

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011

URL: https://doi.org/10.30965/9783657770854_003

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ingeborg Gabriel / Ludwig Schwarz (Hrsg.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Gabriel, Ingeborg

Gerechtigkeit von Globalisierung, die katholische Kirche und die Religionen

in: Ingeborg Gabriel / Ludwig Schwarz (Hrsg.): *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, S. 9–30

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2011

URL: https://doi.org/10.30965/9783657770854_003

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EINLEITUNG

INGEBORG GABRIEL

GERECHTIGKEIT VON GLOBALISIERUNG, DIE KATHOLISCHE KIRCHE UND DIE RELIGIONEN

Zur Einleitung

Der Titel des vorliegenden Bandes ist doppeldeutig: Er bezieht sich zum einen auf die vielfältigen konkreten Krisen der Gegenwart, wie die Wirtschafts- und Finanzkrise und die damit in vielen Ländern verbundene Krise der Staatsfinanzen, die ökologische und Klimakrise und die etwas in den Hintergrund getretene Armut- und Nahrungsmittelkrise. Darüber hinaus geht es jedoch um die umfassendere Frage nach einer Weltordnungspolitik, die sich – so der Befund – gleichfalls in einem höchst kritischen Zustand befindet. Denn es ist in der Vergangenheit auch nicht ansatzweise gelungen, die in vielen Bereichen zunehmenden globalisierungsbedingten Problemlagen politisch so zu regeln und damit zu entschärfen, dass längerfristig ein friedliches globales Zusammenleben auf der Basis der Gerechtigkeit möglich wird. Freilich stellt eine derartige globale Politik angesichts der Komplexität und der Neuheit der organisatorischen Probleme vor gigantische Aufgaben. Die Globalisierung als sich beschleunigender Prozess wachsender weltweiter Verflechtungen in allen Lebensbereichen scheint – etwas salopp formuliert – wie ein Rennauto, das mit großer Geschwindigkeit in eine *terra incognita* fährt. Der globale Problemstau ist vor allem auch dadurch entstanden, dass es in den mächtigeren Industrieländern in den letzten Jahrzehnten am politischen Willen fehlte, sich der Verantwortung für eine globale Ordnung zu stellen und den geschaffenen Weltordnungsstrukturen teils einseitige Prämissen zugrunde liegen, die die wirtschaftlichen Interessen der Reichen massiv begünstigten. Diese traditionelle Interessen- und Machtpolitik überrascht zwar angesichts der Geschichte nicht, sie verhinderte jedoch eine sachgemäße und vor allem zeitgerechte Auseinandersetzung mit den globalen Krisen. Erinnerung sei an die ablehnende Haltung der Industrieländer gegenüber den – teils überzogenen – Forderungen der Entwicklungsländer nach einer „Neuen Weltwirtschaftsordnung“ in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts. Das damalige Versäumnis, gerechte Rahmenbedingungen für alle zu schaffen, wirkt bis heute negativ nach. Die sich weitende Kluft zwischen armen und reichen Ländern trug dann auch wesentlich zur Ausbreitung national, kulturell und religiös fundierter Protestbewegungen gegen das westliche Zivilisationsmodell und damit einhergehend politischen Fragmentierungen und

neuen Sicherheitsrisiken wie dem weltweiten Terror bei.¹ Der ökonomistische Liberalismus angelsächsischer Prägung, der in Form des Reaganismus und Thatcherismus seit den 80er Jahren und dann verstärkt nach dem Fall des Eisernen Vorhangs dominierte, vertiefte die Gräben zwischen Gewinnern und Verlierern in zweifacher Weise weiter: Zum einen stiegen die Einkommen und Vermögen der Reichsten in allen Ländern in einem (übrigens auch wirtschaftlich unvertretbaren) exorbitanten Ausmaß. Zum anderen wurden die 20% der Ärmsten im Entwicklungsprozess weitgehend abgehängt. Dies hatte vor allem auch damit zu tun, dass man den Wohlstand der Nationen nach Wegfall des sozialistischen Gegners allein von freiem, dereguliertem Markt sowie Privatisierungen erhoffte. Dieses wirtschaftsideologische Credo der *Roaring Nineties*² verstärkte die weltweiten Ungleichheiten. Dazu kam in der Bush-Ära ein offensiver Unilateralismus der USA als Hegemonialmacht, die die Einbindung in internationale Vertragssysteme und damit auch in die internationalen Organisationen, allen voran die Vereinten Nationen, grundsätzlich ablehnte, ja diskreditierte und diese so wesentlich schwächte. In Erinnerung sind die Ausfälle des von Bush gegen den Willen des Kongresses ernannten amerikanischen Botschafters John Bolton gegen die UNO. Um vieles schwerer wog freilich die Umgehung des UNO-Sicherheitsrates bei der Entscheidung für den Einmarsch im Irak.

Mindestens ebenso entscheidend war und ist jedoch, dass die nach dem Zweiten Weltkrieg geschaffene Struktur der internationalen Ordnung den heutigen Machtverhältnissen nicht mehr gerecht wird (vor allem die Zusammensetzung des Sicherheitsrates ist höchst anachronistisch). Alle Reformversuche sind bisher jedoch an der Weigerung der *beati possidentes* gescheitert. Der Aufstieg großer Staaten, allen voran von China und Indien, stellt die reformbedürftigen Weltordnungsstrukturen – wie u.a. das Scheitern des Weltklimagipfels von Kopenhagen im Dezember 2009 zeigte – vor neue Herausforderungen, insofern die Chancen, zu einem politischen Konsens über Strukturveränderungen zu kommen, zunehmend von neuen politischen Akteuren abhängen, deren nationalistische Aspirationen und Wertoptionen denen der US-amerikanischen Politik um nichts nachstehen und deren effektive Einbindung in die internationalen Strukturen nur durch tief greifende Reformen möglich sein wird. Der wirtschaftliche und nationale Egoismus der mächtigeren und reicheren Länder hat sich langfristig nicht bezahlt gemacht.

¹ Herbert Pribyl (Hg.), *Terrorismus – eine apokalyptische Bedrohung? Das Phänomen „Terrorismus“ in interdisziplinärer Sicht*, Heiligenkreuz 2010, dort weitere Literatur.

² Joseph E. Stiglitz, *The Roaring Nineties. A New History of the World's Most Prosperous Decade*, Norton 2003.

Bei aller Kritik soll jedoch nicht vergessen werden, dass das janusgesichtige 20. Jahrhundert auch echte Fortschritte brachte, was die Verurteilung inhumaner Praktiken und Theorien, wie des Imperialismus, des Rassismus, der Diskriminierung der Frau und des Nationalismus sowie des Kommunismus betrifft. Zudem waren die Errichtung der internationalen Organisationen an sich und ihr langer Bestand (verglichen mit dem Völkerbund) ein welthistorischer Fortschritt. Sie fördern zudem trotz allen Reformbedarfs und bestehender Effizienzmängel Frieden und Gerechtigkeit weltweit in beachtlicher Weise. Darüber hinaus ist die geradezu explosionsartig gewachsene Zahl der nationalen und globalen zivilgesellschaftlichen Organisationen mit humanitärer oder ökologischer Zielsetzung ein beeindruckender Ausdruck der Bereitschaft vieler Menschen zu weltweiter Solidarität. Sie straft die Rede von einem allgemeinen Werteverfall Lügen. Eine adäquate Analyse der Zeichen der Zeit, wie sie das Zweite Vatikanum als Grundlage ethischer und theologischer Reflexion in der gegenwärtigen Zeit fordert, muss diese Fortschritte im internationalen Recht, im globalen Engagement Einzelner sowie von internationalen und transnationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen (einschließlich von Kirchen und Religionsgemeinschaften) anerkennen, die der entstehenden Weltgesellschaft moralische Impulse geben, Diskussionen über Gerechtigkeitsanliegen initiieren und eine Anwaltschaft für die Schwächeren übernehmen und daher – theologisch gesprochen – dem Plan Gottes entsprechen (*Gaudium et spes* 11). Dennoch bleibt die bange Frage, ob und wie die gigantischen wirtschaftlichen und vor allem auch kulturellen Dynamiken der Globalisierung, die durch die technisch induzierten globalen Vernetzungen in Gang gesetzt wurden, so gestaltet werden können, dass das globale Gemeinwohl durch vertragliche und Rechtsordnungen sowie diese sanktionierende Institutionen gesichert, die Grundbedürfnisse der Armen erfüllt und die stetig wachsenden Friedensaufgaben bewältigt werden können.³

1. Die kirchliche Forderung nach einer Weltautorität und die Kommission *Iustitia et pax*

³ Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur vgl. zur ethischen Dimension der Globalisierung. Franz-Xaver Kaufmann u.a., Globalisierung, Ergänzungsband des ³LThK (Band 11), Freiburg 2006, 95-113; Günter Virt (Hg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg 2002; Johannes Müller / Johannes Wallacher, Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung, Stuttgart 2005; Peter Koller (Hg.), Die globale Frage. Empirische Befunde und ethische Herausforderungen, Wien 2006; Frank J. Lechner (ed.), The Globalization Reader, 3rd ed., Malden 2008; Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung, Frankfurt a. M. 2009; Martin Dabrowski (Hg.), Globalisierung und globale Gerechtigkeit, Paderborn 2009; Gerald Hartung / Stephan Schäde (Hgg.), Internationale Gerechtigkeit, Darmstadt 2009.

Für die katholische Sozialverkündigung ist die globale soziale Frage, also jene nach einer gerechten Weltordnung, seit spätestens den 60er Jahren ein Kernthema. Schon damals war klar, dass die Globalisierungsprozesse eine wie immer geartete politische Weltordnung, respektive Weltautorität erforderlich machen würden. Diese Forderung wird explizit in *Pacem in terris* 1963 erhoben,⁴ und dann in *Gaudium et spes* vertieft. Demnach verlangt die Globalisierung (die hier als *socializatio* bezeichnet wird) eine globale, am Weltgemeinwohl orientierte Ethik und entsprechende Institutionen. Nur eine *publica auctoritas universalis* könne angesichts der neuen Lage, in der sich die Welt befindet, Frieden und Gerechtigkeit sichern (*Gaudium et spes* 26 und 82). Ähnlich argumentieren alle weiteren Dokumente,⁵ zuletzt die Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI., wo zudem als Prinzipien für eine politische Weltautorität Rechtstaatlichkeit, Subsidiarität und Solidarität als Grundlage für die Verwirklichung eines (Welt)Gemeinwohls genannt, globale Regelungen im Bereich der internationalen Wirtschaft, der Abrüstung, im Umweltschutz und für die Migration sowie generell eine Stärkung des internationalen Rechts und eine Organisationsreform der Vereinten Nationen und ihrer Spezialorganisationen als erforderlich erachtet werden (Nr. 67). In seiner Rede vor der UNO im April 2008 hatte der Papst diese Forderungen in den Rahmen des erweiterten, vom damaligen UN-Generalsekretär Kofi Annan initiierten Sicherheitskonzepts, der *responsibility to protect*, gestellt.⁶

Diese lehramtlichen Positionen der katholischen Kirche bilden auch die Grundlage der Arbeit der Kommission *Iustitia et pax*. Da dieser Band die Beiträge zu ihrem 40-Jahre-Jubiläum in Österreich dokumentiert, möchte ich an dieser Stelle einige Worte zu ihrer Gründungsintention und ihrem Auftrag als jenem Organ auf welt- und ortskirchlicher Ebene einfügen, das die Weltordnungspolitik der katholischen Kirche konkret begleiten soll. Die Gründung von Iusti-

⁴ „Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation und deren Mittel einen dementsprechenden Umfang haben müssen, deren Wirksamkeit sich somit über den ganzen Erdkreis erstrecken muss, so folgt um der sittlichen Ordnung willen zwingend, dass eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muss“ (Nr. 137).

http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html (abgerufen am 23. 12. 2010). Roland Minnerath, Une autorité mondiale point de vue de l'Église catholique, in: Edmond Malinvaud / Louis Sabourin (eds.), The Governance of Globalisation, Vatican City 2004, 205-217 zeigt, dass sich das Papsttum seit dem 19. Jahrhundert generell für internationale Regelungen einsetzte.

⁵ Vgl. Päpstlicher Rat für Frieden und Gerechtigkeit (Hg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Nr. 440-443.

⁶ www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_ge.html (abgerufen am 28. 12. 2010), Ingeborg Gabriel, Unteilbarkeit und Schutz der Menschenrechte. Die Rede Papst Benedikts XVI. vor der UNO, in: Amos. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik, 2/2 (2008) 36-39.

tia et pax-Kommissionen geht auf *Gaudium et spes* zurück, wo die ChristInnen aufgefordert werden, sich verstärkt in internationalen Organisationen zu engagieren, um „den Sinn für Weltprobleme zu entwickeln (...) und das Bewusstsein wahrhaft weltweiter Solidarität und Verantwortung zu wecken (...)“. Angesichts der anstehenden Weltprobleme sei es überdies *valde opportunum*, ein Organ der Gesamtkirche zu schaffen, „das die Katholiken dazu anregt, den Fortschritt der Entwicklungsländer und soziale Gerechtigkeit unter den Völkern zu fördern“. (*Gaudium et spes* 90). Die Gründung der päpstlichen Kommission *Iustitia et pax* erfolgte dann im Jahre 1966, und am 10. 12. 1976 – dem Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte – erließ Paul VI. ein *Motu proprio*, das den nationalen Bischofskonferenzen die Errichtung von Nationalkommissionen empfahl (vgl. *Populorum progressio* 5). Ihr Ziel sollte es sein, die sozialetische Reflexion über nationale und globale Probleme unter Heranziehung relevanter humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in den Ortskirchen zu fördern, um „Gerechtigkeit und Frieden zu fördern und alle Bereiche der menschlichen Gesellschaft mit dem Licht und der Kraft der frohen Botschaft zu durchdringen“. Darüber hinaus sollten sie die kirchlichen Instanzen, vor allem die Bischofskonferenzen, in diesen Fragen informieren und beraten. In einer Zeit, in der gerade die ersten internationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen entstanden, wurde so eine katholische INGO (Internationale Nichtregierungsorganisation) geschaffen, die – wie der Text sagt – in Kooperation mit allen Menschen guten Willens, vor allem aber zusammen mit den Mitschwestern aus den anderen Kirchen, den Weltauftrag der katholischen Kirche im rasch an Bedeutung gewinnenden Bereich der internationalen Beziehungen erfüllen sollte. Die christliche Sozialetik als humanistische Sozialstrukturenethik sollte dem ebenso dienen wie das praktische Engagement der Kirche in der sich neu bildenden internationalen Zivilgesellschaft. Dies ist auch in vielen Ländern gelungen. Es ist daher höchst bedauerlich, dass es heute vor allem in Europa Bestrebungen gibt, *Iustitia et pax* abzuwerten und durch andere, weniger an Strukturfragen orientierte kirchliche Organisationen zu ersetzen, was jedoch den gegenwärtigen Anforderungen in keiner Weise entsprechen würde.⁷

2. Weltordnungspolitik als Globalisierung von Gerechtigkeit? Sozialetische Anfragen

2.1. Weltordnung nach dem Prinzip *pacta sunt servanda*: demokratische und sozialetische Defizite

⁷ Diese Grundausrichtung ist heute auch angesichts innerkirchlicher Infragestellungen zu behaupten, die an die Stelle von *Iustitia et pax* neue Einrichtungen setzen wollen. So wurden in Ungarn, aber auch in anderen postkommunistischen Ländern an ihrer Stelle *Caritas in veritate*-Kommissionen eingerichtet, deren Ausrichtung noch nicht klar ist.

Unter Weltordnungspolitik versteht man allgemein die Schaffung verbindlicher Regelungen, Normen und Institutionen, um globale Problemlagen, von denen alle Staaten und Menschen tatsächlich oder potentiell, wenn auch in unterschiedlicher Weise, betroffen sind und die kein Staat allein ohne Mitwirkung anderer lösen bzw. ihre negativen Auswirkungen begrenzen kann, zu regeln, zu entschärfen, respektive einer Lösung zuzuführen. Dies sind heute vor allem der Klimawandel, die Instabilität der deregulierten Weltfinanz-, aber auch Warenmärkte, die weltweite Migration, die Verschmutzung der Meere, die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen u.a. mehr. Die sich rasch global wirtschaftlich und technisch vernetzende und zugleich sozial, politisch, kulturell und religiös fragmentierte Welt auf der politischen Systemebene als auch auf der gesellschaftlichen Ebene zu integrieren, ist eine gewaltige, bisher kaum in Angriff genommene Aufgabe, wie im Übrigen auch die sozialwissenschaftliche und sozialetische Reflexion der Globalisierungsprozesse.⁸

Legt man die Unterscheidung von Dieter Senghaas im vorliegenden Band zugrunde, gibt es vier mögliche Weltordnungsprogrammatiken: eine hegemoniale, jene eines multipolaren Mächtekonzernts, eine Weltordnung, in deren Zentrum die Vereinten Nationen stehen, und jene einer *global governance* als „institutionelle Ausgestaltung globaler, insbesondere politikfeldspezifischer Problembereiche“ auf der Basis horizontaler Kooperationsstrukturen, die unterschiedlichen Logiken folgen.⁹ Die beiden ersten Programmatiken basieren auf der Macht eines oder mehrerer großer Nationalstaaten. Angesichts der Globalisierungsprozesse und der durch sie geschaffenen Interdependenzen sind derartige Hegemonialkonzepte längerfristig zum Scheitern verurteilt, auch wenn sie gegenwärtig politisch noch höchst einflussreich sind und damit tendenziell die Entstehung von Konflikten fördern. Ihre Dominanz verzögert zudem die dringend notwendigen Reformen und die Schaffung tragfähiger internationaler Institutionen und Regime, die durch die Institutionalisierung von Kooperationen die anarchische Struktur einer rein internationalen Politik überwinden, Machtungleichgewichte verringern und zudem die sich aus der mangelnden Kompetenz einzelner politischer Akteure ergebenden Gewaltpotentiale abbauen. Wenig effektiv sind internationale Organisationen jedoch hinsicht-

⁸ Vgl. die exzellente Analyse von Margret S. Archer, *Social Integration, System Integration and Global Governance*, in: Edmond Malinvaud / Louis Sabourin (eds.), *The Governance of Globalisation*, Vatican City 2004, 141-164. Nach Archer würde eine humane Gestaltung der Globalisierung einen hohen Grad von sozialer Integration auf der zivilgesellschaftlichen Mesoebene sowie Systemintegration auf der globalen Makroebene voraussetzen. Beides fehle jedoch weitgehend.

⁹ Zur Rolle der USA als Hegemon vgl. Hans-Jürgen Bieling, *Internationale Politische Ökonomie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2007, 95-102; eine Analyse der einzelnen Teilbereiche der *global governance* findet sich in Helmut Breitmeier / Michèle Roth / Dieter Senghaas (Hgg.), *Sektorale Weltordnungspolitik. Effektiv, gerecht, demokratisch?*, Baden-Baden 2009.

lich der Entschärfung einer dritten Gewaltursache, die von der noch immer erklecklichen Zahl von Diktaturen für Gerechtigkeit und Frieden ausgeht.¹⁰ Wie die gegenwärtige Weltlage, allen voran die explosive Situation im Nahen Osten, auf der koreanischen Halbinsel, aber auch am indischen Subkontinent zeigt, sind Diktaturen die Ursache für die größten Sicherheitsrisiken, die bestenfalls durch gute internationale Kooperationen der anderen Staaten in Schach gehalten werden können.

Internationale Organisationen haben jedoch auch selbst ein doppeltes Demokratieproblem. Einerseits aufgrund ihrer inneren Struktur, zum anderen, weil durch die ausgedehnte Übertragung von Kompetenzen und damit Macht von nationalen zu internationalen Rechtsträgern und Akteuren die demokratische Partizipation in den einzelnen Ländern ausgehöhlt wird, ohne dass ein entsprechendes Äquivalent auf internationaler Ebene geschaffen würde. Die internationalen Verträge, die der Weltordnung zugrunde liegen, gründen allgemein im *pacta sunt servanda*-Prinzip. Es fehlt ihnen so die Legitimität und die Akzeptanz, die sich aus einer (demokratischen) Zustimmung der Betroffenen ergeben. Da zudem der Druck auf einzelne, vor allem kleinere Staaten zunimmt, sich nach dem Prinzip *take it or leave it* internationalen Abkommen zu unterwerfen, wird die auf diese Weise geschaffene Weltordnung zu einem von den Bevölkerungen abgekoppelten Projekt der Eliten.¹¹ Welche Akzeptanzprobleme eine derartige technokratische Herrschaft aufwirft, zeigt exemplarisch die Europäische Union, die international noch als vorbildlich eingestuft wird. Diese führt nämlich zu einer Verringerung an Verantwortlichkeit sowie einer Erosion der politischen und öffentlichen Diskurse. Auf globaler Ebene bedeutet dies, dass die beachtlichen Fortschritte im internationalen Recht und in der Problemkoordination, die auf diese Weise erzielt werden konnten, gleichsam in der Luft hängen. Daraus folgt die große Bedeutung der globalen Zivilgesellschaft und der Religionsgemeinschaften als jene Institutionen, die möglicherweise und in jedem Fall besser als die nationale Politik, die hier auch kaum Anstrengungen unternimmt, die Strukturen der *global governance* nicht nur kritisch begleiten, sondern auch erden können.

Der Grundsatz *pacta sunt servanda* ist als Gerechtigkeitsprinzip rein formal, d.h. es geht ausschließlich um die Art und Weise des Zustandekommens der Verträge sowie die Erfüllung der in ihnen festgeschriebenen Rechte und Pflichten. Inhaltliche Gerechtigkeitsfragen bleiben *per*

¹⁰ Vgl. Ernst-Otto Czempiel, Die Realismusfalle des „realistischen“ Paradigmas, in: Hans Küng / Dieter Senghaas (Hgg.), Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003, 122-144.

¹¹ So Joseph H. H. Weiler, Governance without Government: The Normative Challenge to the Legal World Order, in: Edmond Malinvaud / Louis Sabourin (eds.), The Governance of Globalisation, Vatican City 2004, 49-76.

definitionem außen vor. Die internationale Ordnung leidet damit nicht nur an einem gravierenden demokratischen, sondern – was wohl noch schwerer wiegt – auch an einem Gerechtigkeitsdefizit. Das begünstigt die Interessen der Mächtigeren und verhindert eine breitere Identifikation mit internationalen Institutionen und Strukturen. Jede politische Herrschaft bedarf jedoch der grundlegenden Akzeptanz, die langfristig nur durch die Einhaltung von Gerechtigkeitsstandards erreicht werden kann. *Denn was sind Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden*, diesen bekannten Satz des Augustinus, der in der *Civitas Dei* am Schluss eines legendären Gesprächs zwischen Alexander dem Großen und einem Seeräuber steht, gilt auch für eine Weltordnung, die diesen Namen verdienen soll.¹²

2. 2. Prinzipien christlicher Sozialethik als Grundlage einer globalen Sozial- und Ideologiekritik

Diese Gerechtigkeitsfragen im Globalisierungszusammenhang zu stellen, ist eine der zentralen Aufgaben jeder christlichen Sozialethik. Den Kirchen als großen, ja in vielen Ländern größten zivilgesellschaftlichen Akteuren, kommt für die menschengerechte Gestaltung von Globalisierungsprozessen eine dreifache Aufgabe zu: Sie sind aufgrund des prophetischen Charakters der christlichen Botschaft verpflichtet, Unrechtsverhältnisse zu benennen. Ich möchte dies als ihre *sozialkritische* Funktion bezeichnen. Sie haben sich zudem mit Ideologien als Weltanschauungssystemen und den aus ihren Prämissen und der ihnen entsprechenden Praxis resultierenden Ursachen von Unrecht auseinander zu setzen. Dies ist ihre *ideologiekritische* Funktion. *Last but not least* ist es ihre Aufgabe, sich an der institutionellen Gestaltung der internationalen Ordnung aktiv zu beteiligen und hier insbesondere eine *Anwaltschaft* für alle jene zu übernehmen, die ihre Würde und ihre Rechte nicht selbst einfordern können. Die katholische Kirche als Weltkirche und transnationaler Akteur (*global player*) trägt schon aufgrund ihrer beachtlichen Größe und den damit gegebenen Möglichkeiten global ein besonderes Maß an Verantwortung. Ihre theologischen und sozialetischen Reflexionen ebenso wie ihre praktischen Aktivitäten („Werke“) haben zudem wesentlichen Einfluss auf die Positionen und das Engagement auch anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Die Grundlage der christlichen Anthropologie bildet ein universaler Humanismus. Da alle Menschen Gottes Ebenbild sind, gleich an Würde geschaffen, haben sie Anspruch auf Lebensbedingungen, die dieser Würde und Gleichheit entsprechen, soweit dies in der jeweiligen historischen Situation möglich ist. Da die Lebenschancen aus persönlichen sowie politischen

¹² Vgl. Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, 4. Buch, Abschnitt 4, München 1977, 173.

Gründen höchst ungleich verteilt sind, verpflichtet dieser Anspruch aller insbesondere zum Einsatz für die Würde all jener, die selbst dazu nicht in der Lage sind. Die „vorrangige Option für die Armen“ ergibt sich so als notwendige Konsequenz aus einem ethischen Universalismus.¹³

Diese aus der Offenbarung abgeleiteten Einsichten in die Gleichheit und Würde aller Menschen lassen sich philosophisch transformieren. Durch ihre physische und psychische Verletzbarkeit sind Menschen immer mit den universalen Erfahrungen von Leiden und Unrecht konfrontiert. Eine humane, oder wie es Margalit nennt, „anständige Gesellschaft“ (*decent society*) ist somit jene, die diese Verletzungen auf das Unvermeidbare beschränkt.¹⁴ Das gilt sowohl national, wie auch global für die Weltgesellschaft. Eigenes wie fremdes Leid sowie das einem selbst oder Anderen angetane Unrecht rufen elementare menschliche Reaktionen hervor. Diese sind jedoch, was ihre Art betrifft, höchst unterschiedlich. Während Leiderfahrungen, die ihren Ursprung in natürlichen Ursachen, wie Naturkatastrophen, natürlichen Benachteiligungen, Krankheit u.Ä. mehr haben, Schmerz, Trauer und bei den nicht Betroffenen vor allem Mitleid auslösen, ruft das Unrecht Protest und Wut und damit verbunden eine Anklage der Schuldigen hervor, ist somit höchst gewaltträchtig. Ungerechtigkeit schädigt und zerstört so das soziale Gewebe in einer ganz anderen Weise als dies beim Leiden als Unglück der Fall ist. Hier können Hilfeleistungen die sozialen, ja sogar die internationalen Beziehungen stärken, wie z.B. die Reaktionen in der Türkei auf die Hilfe Griechenlands nach dem schrecklichen Erdbeben im Jahre 2008 gezeigt haben.

Die negativen Emotionen auf Ungerechtigkeit erklären sich daraus, dass sie eben nicht unausweichlich war, sondern hätte verhindert werden können. Aufgrund der technischen Fortschritte sowie der neuzeitlichen Einsicht in die Veränderbarkeit sozialer und politischer Ordnungen und die menschliche Pflicht dazu, sind heute viele früher als Unglück ertragene Schicksalsschläge nun Unrechtssituationen geworden. In einer Welt, in der ausreichend materielle Ressourcen vorhanden sind, um Hungersnöte, extreme Armut und die meisten epidemischen Krankheiten durch medizinische Betreuung zu verhindern oder wenigstens zu lindern, besteht die berechtigte Erwartung, dass dies auch so weit als möglich geschieht. Ähnliches gilt für die Überwindung von Diktaturen und Diskriminierungen wie jene aufgrund des Ge-

¹³ Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Solidarität und Option für die Armen, in: Ingeborg Gabriel / Franz Gassner (Hgg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven, Ostfildern 2007, 36-64; Leopold Neuhold, Thesen zur Solidarität und Option für die Armen, ebenda, 65-85; Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, hrsg. von Mariano Delgado, Stuttgart 2009.

¹⁴ Das Konzept stammt von Avishai Margalit, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt 1999.

schlechts. Auch hier erscheint Unrecht aufgrund der Rechtsfortschritte als vermeidbar. Es wird daher nicht mehr wie früher als Teil einer traditionellen und „gottgewollten“ Ordnung hingenommen. Das aber verstärkt das Protestpotential und führt zur zunehmenden Gewaltbereitschaft – sieht man von den überraschend vielen politischen und sozialen Gruppierungen ab, die sich friedlich gegen Unrecht zur Wehr setzen. Garton T. Ash hat bei einer Matinee im Wiener Burgtheater 2009 Boris diese weltweite Gewaltfreiheitsbewegung nach dem Vorbild der Samtenen Revolutionen von 1989 als den wichtigsten Trend des 21. Jahrhunderts bezeichnet. Selbst wenn dies tatsächlich so ist, gilt weiterhin, dass „Entwicklung der neue Namen für Friede ist“ (*Populorum progressio* 76ff).

Das neuzeitliche Ideal einer kontinuierlichen Verbesserung der politischen Ordnungen, ja ihrer Perfektionierbarkeit, d.h. die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung von Leid und Unrecht, hat u.a. zur Folge, dass Unglück im Allgemeinen als eine Art des Unrechts verstanden wird. Moderne Sozialutopien haben daher ein hohes Gewaltpotential und die Tendenz, Sündenböcke für das bestehende Unrecht verantwortlich zu machen. Das zeigt das Beispiel Marxismus. Sein humanes Grundanliegen war die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit für alle, als restlose und endgültige Befriedigung aller materiellen (Nahrung, Bekleidung, Obdach, medizinische Versorgung u.Ä.) und immateriellen (kulturelle, religiöse, normative) Bedürfnisse in einer vollkommen gerechten, klassenlosen Gesellschaft. Sein Scheitern in Europa war nicht nur die Folge seiner mangelhaften Umsetzung, wie dies neu erstarkende marxistische Strömungen behaupten, sondern hatte tiefer liegende Gründe, die sowohl in verfehlten geschichtsphilosophischen als auch anthropologischen Prämissen lagen.¹⁵ Der gegenwärtig dominierende ökonomische und politische Liberalismus enthält gleichfalls anthropologische Einseitigkeiten, die nun skizzenhaft im Vergleich mit der christlichen Sozialethik kurz beleuchtet werden sollen, da sie, über die vielfältigen politischen Machtinteressen hinaus und vielfach mit ihnen verknüpft, einen der wesentlichen Gründe für die gegenwärtige Welt(un)ordnung darstellen.

Person und Solidarität versus formale Gleichheit

¹⁵ Zu heutigen marxistischen Strömungen vgl. Boris Groys / Anne von der Heiden (Hgg.), Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus, Frankfurt 2005, zu einer Fundamentalkritik des Marxismus vgl. Assen Ignatow, Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus, Baden-Baden 1996; weiters die Beiträge in Ingeborg Gabriel / Cornelia Bystricky (Hgg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009), Ostfildern 2010.

Nach dem Personprinzip als oberstem Prinzip der katholischen Sozialethik ist der Mensch „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ (*Mater et magistra* 219; ähnlich *Gaudium et spes* 25/1). Ersteres besagt, dass er/sie als ihr Schöpfer die sozialen Verhältnisse aktiv gestalten kann und soll und für ihren Zustand mitverantwortlich ist. Das Ziel jeder Sozialordnung und der Maßstab ihrer ethischen Bewertung stellt dabei die Art und Weise dar, wie die materiellen und immateriellen Bedürfnisse aller in einer Gesellschaft lebenden Personen erfüllt und diese je individuell in der Entfaltung ihrer persönlichen Fähigkeiten gefördert werden.¹⁶ Der Ernstfall der humanen Praxis ist der Umgang mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft, da diese die geringsten Ressourcen haben, sich gegen Unrecht zur Wehr zu setzen, sich zu entfalten, kurz weil ihre Würde am meisten verletzbar ist. Das Personprinzip ist demnach zweidimensional: Personen sind sowohl Akteure als auch Adressaten der Handlungen anderer. Beides ist gleich bedeutsam: die Person ist moralischer und kreativer Akteur (Träger und Schöpfer), sie ist aber in verschiedenen Lebensphasen auf unterschiedliche Weise zugleich auf die Unterstützung, Hilfe und Solidarität anderer Personen angewiesen. Im Begriff der Person ist so ihre Relationalität immer schon mitgedacht. Der Einzelne kann weder überleben und schon gar nicht gut leben. Er braucht dazu vielfältige soziale Bezüge, die seine physische, psychische und kulturelle Entfaltung ermöglichen. „Der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher bedingen sich daher gegenseitig.“ (*Gaudium et spes* 25).

Wenn moderne sozialphilosophische und wirtschaftswissenschaftliche Theorien daher vom Individuum ausgehen, das sich zum Schutz seines Lebens, seiner Freiheit und seines Eigentums – so die bekannte Trias von John Locke – vertraglich zusammenschließt, dann blenden sie diese vorgängige Verwiesenheit auf andere methodisch und letztlich auch praktisch aus.¹⁷ Die allen Entscheidungen vorgängige Einbettung von Menschen in politische, soziale, kulturelle und nicht zuletzt religiöse Bezüge tritt so gewissermaßen nachträglich hinzu. Der Gedanke einer ursprünglichen Solidarität aller Menschen, sei er theologisch aufgrund der Gottesebenbildlichkeit oder philosophisch aufgrund universaler menschlicher Erfahrungen begründet, wird so ortlos. Angesichts der Globalisierung und einer entstehenden Weltgesellschaft erweist sich ein derartiges Denken als höchst realitätsfern. Denn wenn, was am einen Ende

¹⁶ Vgl. dazu den *Capabilities*-Ansatz von Martha Nussbaum, Nicht-relative Tugenden. Ein aristotelischer Ansatz, in: Dies., *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Gender Studies, Frankfurt 1999, 227-264.

¹⁷ Dieser vertragstheoretische Ansatz, der dem modernen Staats-, aber auch Wirtschaftsdenken zugrunde liegt, vermittelt zwar, dass nur jene Ordnungen Legitimität beanspruchen können, die auf der freien Zustimmung Einzelner beruhen, die damit der Maßstab dieser Ordnungen bleiben und sie daher auch kritisieren, ja aus ihnen austreten oder sie abwählen können, wo sie gegen ihre eigenen Grundsätze verstoßen.

der Erde geschieht, schwerwiegende Konsequenzen für andere Regionen hat, und das Leben aller mehr als je zuvor durch (meist anonyme) globale Bezüge, Abhängigkeiten und Strukturen bestimmt wird, erscheint es paradox, diese innere Verbundenheit nicht anzuerkennen und an der Fiktion eines freien und gleichsam autarken Individuums festzuhalten, nur für sich verantwortlich und ausschließlich „seines eigenen Glückes Schmied“ zu sein. Verbunden mit dem Defizit in der Wahrnehmung vorgegebener menschlicher Solidarität ist eine formale Sicht von Gleichheit, die die realen Ungleichheiten und die unterschiedlichen Ausgangssituationen der einzelnen Menschen und Völker, aber auch der Angehörigen von Minderheiten u. Ä. ausblendet. Gerechtigkeit bleibt so auf eine formale Tauschgerechtigkeit beschränkt. Die ungleichen Startbedingungen bedürfen jedoch eines solidarischen Ausgleichs auf der Grundlage einer verteilenden Gerechtigkeit, damit die materiellen und immateriellen Güter den Bedürfnissen aller für ein menschenwürdiges Leben genügen.¹⁸

Das Gemeinwohl versus die Summe von Nutzenkalkülen

Die Grundidee, dass Menschen, indem sie ihren eigenen Nutzen maximieren, zugleich auch den anderen und der Gesellschaft als Ganzer nützen, ist eine wichtige Grundprämisse wirtschaftsliberalen Denkens. Diese empirische Beobachtung ist zwar teils richtig: der Fleiß und die Tatkraft Einzelner nützen auch anderen.¹⁹ Wenn sie jedoch unter der Hand zu einem ethischen Postulat mutiert, zeigen sich ihre Grenzen: Indem Menschen ihren eigenen Nutzen verfolgen, handeln sie nicht *per se* moralisch richtig und verwirklichen nicht automatisch mit dem eigenen auch das allgemeine Wohl, so dass dieses einfach die Summe aller individuellen Nutzenkalküle darstellen würde. Die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* hat dies zu Recht als einen „einfältigen Optimismus mechanistischer Art“ (Art. 27/2) bezeichnet.²⁰ Eine derartige Theorie blendet die politischen sowie sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen aus, die das individuelle Nutzenstreben erst ermöglichen.²¹ Dazu gehört die Rechtsordnung ebenso wie die Bereitschaft vieler, sich an ihre Gesetze zu halten. Dazu gehört aber auch eine soziale

¹⁸ Aus der umfangreichen Literatur vgl. vor allem HAUKE BRUNKHORST, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt 2002; MICHAEL KRÜGGELER / STEFAN KLEIN / KARL GABRIEL (Hgg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005.

¹⁹ Zu erinnern ist an die bekannte Stelle bei Adam Smith, wonach wir nicht vom Wohlwollen des Bäckers und Fleischers erwarten, was wir zum Leben brauchen, sondern weil er seinen eigenen Nutzen verfolgt: Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1974, 17.

²⁰ Er hat seinen Ursprung in einem säkularisierten Glauben an eine göttliche Vorsehung, die ohne menschliches Zutun letztendlich alles zum Besten lenkt, vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, chapter 7: An Impersonal Order, 270-298.

²¹ Adam Smith war sich dessen – anders als seine Epigonen – durchaus bewusst.

Infrastruktur, die sich den gemeinsamen Bemühungen früherer und gegenwärtiger Generationen verdankt – also das, was vielfach als organisatorisches Gemeinwohl bezeichnet wird – als „die Summe aller Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten“ (*Gaudium et spes* 74). Zudem braucht es politische Zielvorgaben, die diese Bedingungen koordiniert weiterführen und kontinuierlich zu verbessern suchen, also die Schaffung einer Rechts- und Wohlfahrtsordnung, auf die der Einzelne für die Verfolgung seines individuellen Nutzens angewiesen ist. Diese erweist sich damit als eingebettet in eine komplexe Gemeinwohlordnung, die wesentliche Gerechtigkeitskriterien erfüllen muss. Der Wiener Sozialethiker Johannes Messner hat das Gemeinwohl daher als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit“ definiert.²²

Die völkerrechtlich anerkannte Grundlage des Weltgemeinwohls bilden heute die Menschenrechte als Freiheits- und Partizipationsrechte sowie als soziale Menschenrechte. Sie sind in einer Vielzahl von Abkommen kodifiziert und stellen das rechtliche Rückgrat der internationalen Ordnung als Rechts- und Sozialordnung dar. Sie prägen zudem das globale Rechtsbewusstsein. Das zeigt sich nicht zuletzt in der großen Zahl von Menschenrechtsorganisationen und in den von ihnen getragenen Protestbewegungen gegen Diktatoren. In Erinnerung sind die eindrücklichen Bilder von den Demonstrationen im Iran nach den Wahlen im Juni 2009 und zuletzt in Weißrussland nach den Wahlen vom Dezember 2010, um nur zwei Orte zu nennen, wo der politische Kampf um menschenwürdige Lebensbedingungen vor allem für Freiheits- und demokratische Partizipationsrechte sowie eine rechtsstaatliche Ordnung geführt wird. Menschen sind jedoch ebenso durch Armut und soziale Ausbeutung, also durch gravierende Verletzungen ihrer sozialen Rechte verwundbar. Die vorrangige, ja ausschließliche Betonung der Freiheitsrechte (vor allem des Rechts auf Eigentum) unter Vernachlässigung, ja Diskreditierung der sozialen Menschenrechte, war und ist eine der großen Schwächen der internationalen Ordnung.²³ Sie widerspricht zudem der im Dokument der Menschenrechtskonferenz von 1993 festgeschriebenen Gleichrangigkeit und Interdependenz beider Kategorien von Menschenrechten. In einer Welt, in der mehr als eine Milliarde Menschen ums physische Überle-

²² Johannes Messner, *Das Naturrecht*, Berlin 1984, 207; DAVID HOLLENBACH, *Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002; Herfried Münkler (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001; Josef Isensee, *Salus publica – suprema lex? Das Problem des Gemeinwohls in der freiheitlichen Demokratie*, Paderborn 2006.

²³ Das einzige große Land, das den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 (1976) nicht unterzeichnet hat, sind die USA. Dies, obwohl der Vertrag im Wesentlichen jene Bestimmungen zu sozialen Rechten ausführt, die sich bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Art. 22-28, finden.

ben kämpft und ihre Grundbedürfnisse nach Nahrung, Obdach, nach grundlegender Gesundheitsfürsorge und Bildung nicht erfüllt sind, führt die Missachtung der Sozialrechte notgedrungen zu Spannungen und Frustrationen. Wenn zudem Fernsehen und Internet Bilder vom Überfluss und einem teils obszönen Reichtum in allen Weltgegenden ausstrahlen, dann werden die Unterschiede in der weltweiten Güterverteilung als Ausdruck einer skandalösen Welt(un)ordnung erlebt. Die Option für die Armen als aktive Solidarität mit allen, die vom wirtschaftlichen Wachstum nicht oder nicht ausreichend profitieren, muss daher das erste Anliegen einer Weltordnungspolitik sein.

Kooperation als Voraussetzung von Wettbewerb

Eine weitere Prämisse der gegenwärtig herrschenden liberalistischen Weltordnung ist, dass Wettbewerb automatisch zu größerer Effizienz führt, sei es in der wirtschaftlichen Güterallokation, in der Politik oder sogar in Kirchengemeinden, die dort engagierter sind, wo es einen entsprechenden Wettbewerb zwischen Religionen und Konfessionen gibt. Ähnlich wie in der Frage der individuellen Nutzenverfolgungen werden die beachtlichen Voraussetzungen dafür, dass Konkurrenz diese positiven Wirkungen auch nur annähernd entfalten kann, sowie die negativen Nebeneffekte nicht weiter reflektiert. Wettbewerb kann zu besseren Leistungen anspornen, allerdings braucht es dazu klare normative Standards, deren Einhaltung auch garantiert und sanktioniert werden kann.²⁴ Nicht zuletzt verlangt sie vom einzelnen Akteur beachtliche soziale und moralische Fähigkeiten, um sich mit einer wie immer gearteten Niederlage abzufinden und nach neuen Wegen zu suchen, um sie zu überwinden. Fehlt eine dieser Voraussetzungen, dann entartet der freie Wettbewerb entweder zum Freistilgerangel, das zuerst die Schwächeren längerfristig, aber alle und damit auch das gesamte soziale Gewebe schädigt. Das so genannte Böckenförde-Paradoxon sowie die breite Diskussion um das Sozialkapital haben diese „offene Flanke“ liberaler Theorien dargelegt.²⁵ Wenn in einer Gesellschaft nur mehr Effizienz und Konkurrenz zählen, die Solidaritätswerte wie Vertrauen, Kooperationsbereitschaft und der Sinn für Gerechtigkeit aber unterbewertet sind, dann kann das wettbewerbsorientierte Verhalten nicht mehr konstruktiv integriert werden. Nicht nur führen dann zunehmende Kosten für Kontrollmaßnahmen auch zur Abnahme der wirtschaftlichen

²⁴ Eine kritische Analyse auch der anthropologischen Grundlagen findet sich in Rolf Stürner, *Markt und Wettbewerb über alles? Gesellschaft und Recht im Fokus neoliberaler Marktideologie*, München 2007.

²⁵ Vgl. den Überblick in Sandra Seubert, *Das Konzept des Sozialkapitals. Eine demokratietheoretische Analyse*, Frankfurt 2009.

Effizienz, die für ein menschliches Zusammenleben entscheidende Solidarität wird so unterminiert.

Dieses Wettbewerbscredo verquickt sich heute mit der *survival of the fittest*-Theorie eines sozialen Evolutionismus. Um ein rezentes Beispiel für einen verbreiteten, weitgehend unhinterfragten Trend zu nennen: In einem Leitartikel des renommierten Economist, der sich mit der Anpassung an den Klimawandel befasst, hieß es vor kurzem: “Unfortunately such adaptation (to climate change IG) has always meant large number of deaths. Evolution works that way.”²⁶ Soziale Katastrophen werden hier als Kollateralschäden der Evolution gedeutet. Dies entlastet von Verantwortung und höhlt diese zugleich aus. Gerechtigkeit ist hier keine sinnvolle Kategorie mehr. Ein derartiger Evolutionismus, der jeder Form von Humanismus Hohn spricht, gewinnt jedoch heute nicht zuletzt aufgrund seiner Affinität zum wirtschaftlich-liberalen Wettbewerbsdenken an Plausibilität. Er verträgt sich jedoch auch bestens mit einem machtpolitischen Realismus.

Dieses Spektrum von Weltanschauungen, für die die Durchsetzung wirtschaftlicher und/oder Machtinteressen das einzige Ziel bildet, verschärft die faktischen Problemlagen, die ja – wie die Krisen der letzten Jahre zeigen – auch ihre direkte Folge sind.

Systemzwänge und die Verantwortung des Einzelnen

Das Personprinzip hat, wie oben gesagt, zwei Seiten. Es beinhaltet zum einen die Verpflichtung zum Einsatz für die Würde und Rechte der anderen. Es bekräftigt jedoch zugleich, dass das moralische Handeln vieler Einzelner die Voraussetzung jeder politischen Ordnung bildet. Auch die Weltordnung ist auf Einzelne und ihre Verantwortlichkeit angewiesen. Da diese Dimension in systemischen Ansätzen allzu leicht aus dem Blick gerät und es auch eine Art christlichen oder katholischen Paternalismus gibt, ist dies noch kurz zu erörtern. Menschen sind nicht zuerst Adressaten von Rechten und Hilfszuwendung anderer. Sie sind vielmehr Personen, die ihr eigenes Leben führen und es zum Positiven hin verändern wollen und können. Die Stärke liberaler Theorie und Praxis liegt gerade in dieser Betonung der Freiheit und Eigenverantwortung des Einzelnen. In der katholischen Sozialethik ist es im Subsidiaritätsprinzip enthalten. Dieses darf freilich nicht in der Weise interpretiert werden, dass die notwendige Hilfe des Staates negiert wird. Andererseits sind Menschen auch kaum je zur Gänze das Opfer von Systemzwängen, die ihre Handlungsmöglichkeiten gänzlich beseitigen. Es gehört vielmehr zu ihrer Würde, dass sie diese ausloten und verantwortlich nützen. Eine Überbetonung der Zwänge des Systems führt auch leicht zur Manipulation der Öffentlichkeit. Wirt-

²⁶ Adapting to Climate Change, in: The Economist, 27th November 2010, 13.

schaftsunternehmen rechtfertigen ihre Forderungen nach Steuerabbau dann mit Globalisierungszwängen (und machen zugleich hohe Gewinne). Politiker führen ihre mangelnden Erfolge auf die Einschränkung ihrer Aktionsmöglichkeiten zurück. Dies mag im Einzelfall durchaus zutreffen, doch in der Regel Handlungsspielräume zu erkennen und kreativ zu erweitern, ist die Aufgabe aller Bürger und Christen, allen voran der politischen und wirtschaftlichen Verantwortungsträger. Das Bedingungsverhältnis von Verantwortlichkeit und Systemzwängen darf nicht zulasten eines Pols aufgelöst werden. Religiöse Ethiken – wie auch die christliche – betonen gerade die Wichtigkeit des rechten menschlichen Handelns. C. S. Lewis hat dafür die einprägsame Metapher der Beziehung von Schiffen zur Flotte gebraucht. Nur see-taugliche Schiffe können eine seetüchtige Flotte bilden.²⁷ Eine gerechte Weltordnung kann gleichfalls nicht nur über Strukturen aufgebaut werden, sie setzt vielmehr eine Vielzahl von Basisinitiativen und die Wahrnehmung individueller Verantwortung vieler Einzelner auf der Grundlage geteilter moralischer Überzeugungen und Gerechtigkeitsgrundsätze voraus.

Einer sozial- und ideologiekritischen christlichen Sozialethik geht es darum, die sozialen Problemlagen auch auf Weltebene und ihre weltanschaulichen Fundamente im Zusammenhang zu sehen. Theorien beeinflussen – wie sich am Debakel des in den letzten Jahrzehnten vorherrschenden Wirtschaftsliberalismus zeigen lässt – die Wirklichkeit gravierend. Welche Leitideen eine internationale Ordnung bestimmen und wie sie in ihrer Beziehung zueinander gesehen werden, ist daher mehr als ein sozialphilosophisches oder theologisches Glasperlenspiel, wie es ein theorietauber Pragmatismus heute nahe legt. Es macht einen wesentlichen Unterschied, ob und wie die Frage nach der Gerechtigkeit und der Würde jedes Menschen gestellt wird und ob der politische Wille vorhanden ist, die Menschheit aus „Not und Furcht“ (so die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte) zu befreien. Das Gegenteil wäre ein zynischer und – mit welchen Begründungen immer gestützt – tendenziell gewalttätiger Machtegoismus. Beides liegt innerhalb des Bereichs der menschlichen Möglichkeiten.

3. Die Bedeutung der globalen Zivilgesellschaft und die Relevanz der Religionen

Gerechtigkeitsanliegen verschiedenster Art (Menschenrechte, Frauenrechte, Klimagerechtigkeit u.v. mehr) waren es, die in den letzten Jahrzehnten zu einem erstaunlichen Wachstum der transnationalen Zivilgesellschaft geführt haben. Da diese zunehmend bedeutsame Mesebene der Weltgesellschaft, zu der aus ethisch-praktischer Sicht auch die Kirchen und Religionsge-

²⁷ C. S. Lewis, *Mere Christianity*, San Francisco 2000, 71.

meinschaften gehören, in diesem Band nicht weiter thematisiert wird, abschließend dazu wenigstens einige Überlegungen.

Die nationale und vor allem die transnationale Zivilgesellschaft ist seit den 60er Jahren, vor allem nach dem Fall des Eisernen Vorhangs, zum globalen Hoffnungsträger geworden.²⁸ Ihre Attraktivität und Stärke bezieht sie trotz aller berechtigten Kritik (organisationeller Wildwuchs, internes Demokratiedefizit u.Ä. mehr) daraus, dass sie institutionell den Wandel hin zu einer globalen Gesellschaft sowie einer ihr entsprechenden Politik repräsentiert. Diese kann nicht mehr allein durch traditionelle Machtinteressen bestimmt sein (s. oben), sondern braucht vor allem auch geteilte Ziele und Gerechtigkeitsvorstellungen. Als Nukleus einer globalen Öffentlichkeit kommt den internationalen Nichtregierungsorganisationen (INGOs) hier sowohl eine kritische wie auch eine wichtige Vermittlungsfunktion zu.²⁹ Sie überbrücken gleichsam die Kluft zwischen der administrativ vorangetriebenen *global governance* und den Menschen vor Ort. Der hohe Grad von Sachkompetenz vieler INGOs macht sie sowohl zu effektiven *watch dogs* als auch zu anerkannten Partnern bei internationalen Konferenzen. Inzwischen gibt es auch eine Vielzahl von NGOs in nicht-westlichen Ländern. So nahm – um ein Beispiel zu nennen – an einer interreligiösen Frauenkonferenz im Juni 2009 an unserem Institut eine Frau aus dem Leitungsgremium der *Sisters in Islam* teil, einer islamischen Frauen-INGO, die ihren Sitz in Malaysia hat und sich weltweit höchst professionell für die Rechte islamischer Frauen einsetzt.³⁰ Das Beispiel zeigt ein Doppeltes: zum einen, dass Religionen und damit auch die Kirchen heute national und global beachtliche Möglichkeiten haben, ihre Wertvorstellungen zu Gehör zu bringen und dies auch tun. Zum anderen wird durch dieses Beispiel deutlich, dass die Trennlinie zwischen Organisationen mit partikulär-religiösen und universalen Anliegen nicht eindeutig ist.

Zum Ersten: Religiöse Gemeinschaften stellen große und in vielen Ländern die größten zivilgesellschaftlichen Akteure dar. Sie sind daher auch wichtige mobilisatorische Kräfte für innere Veränderungen oder traditionelle Beharrung. Dies ist besonders hervorzuheben, da die Aktivitäten der Religionen bisher vielfach unterhalb des Radarschirms der Aufmerksamkeit sä-

²⁸ Ihre Renaissance verdankt sich nicht zuletzt den Dissidentenbewegungen in den kommunistischen Staaten, die sich im Anschluss an die Helsinki-Konferenz 1975 für Menschenrechtsanliegen engagierten.

²⁹ Julian Nida-Rümelin, Zur Philosophie einer globalen Zivilgesellschaft, in: Christine Chwaszeza / Wolfgang Kersting (Hgg.), Politische Philosophie internationaler Beziehungen, Frankfurt 1998, 223-243; Dieter Gosewinkel u.a. (Hg.), Zivilgesellschaft – national und transnational, Berlin 2004; Michael Edwards, Civil Society, 2nd ed., Cambridge 2009; Ralph Fischer, Kirche und Zivilgesellschaft. Probleme und Potentiale, Stuttgart 2008.

³⁰ www.sistersinislam.org.my (abgerufen am 28. 12. 2010).

kular geprägter sozialwissenschaftlicher Diskurse und Publikationen geblieben sind.³¹ Auch die sinnvolle und wünschenswerte Zusammenarbeit zwischen religiösen und säkularen INGOs steckt aus diesem Grund erst in den Anfängen.³²

Religionen als umfassende Weltdeutungssysteme vermitteln ihren Gläubigen sowohl religiöse Wahrheiten und Riten als auch ein spezifisches Ethos und wirken zudem gemeinschaftsbildend. Leonard Swidler hat von den vier Cs: *creed, cult, codes and community* gesprochen.³³ In den monotheistischen Religionen kommt dabei Ethik und Recht besonderes Gewicht zu. Dies hat seinen Grund in einem Schöpfungsglauben, für den die Unterschiedenheit von Gott als dem Schöpfer und der Welt als Geschöpf grundlegend ist. Damit verbunden ist die Beauftragung des Menschen, die Welt „in Gerechtigkeit zu regieren“ (Weisheit 9, 3) und der von Gott übertragenen Verantwortung für die Welt und den Nächsten gerecht zu werden. Das den göttlichen Normen entsprechende Handeln wird dabei zum eigentlichen Heilskriterium. Der Übergang von der Gerechtigkeit zur Liebe als Grundlage christlicher Ethik ist sowohl terminologisch wie auch inhaltlich fließend.³⁴ Die in modernen Ethikentwürfen vorherrschende Sozialstrukturenethik geht davon aus, dass Gesetze, Regeln und Normen insofern der Gesetzeskritik unterworfen sind, als – wie schon das Neue Testament besagt – „der Sabbat für den Menschen da ist, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27). Die Humanität als Grundlage der Achtung vor dem Einzelnen und seinem Leben transzendiert so alle positiven Gesetze und ist zugleich ihr kritischer Maßstab.³⁵

Die durch die Schöpfung aller Menschen durch Gott gegebene Einheit der Menschheit begründet in allen Weltreligionen – im Unterschied zu Stammesreligionen – einen grundsätzlichen Universalismus, der sich vor allem in den monotheistischen mit einem ethischen Weltgestaltungsauftrag verbindet, der auf die Wiederherstellung der ursprünglich guten Schöpfung und die Vollendung der Welt zielt. Nimmt man als *eine* Achse jene von Partikularismus und

³¹ Es ist das Verdienst von Hans Küng und seines Projekts Weltethos, eben dies einzumahnen.

³² Vgl. Christine Blätterbinder, Chancen und Grenzen von Religion und Spiritualität in der EZA (unveröff. Diplomarbeit), Wien 2009, die die wichtigsten Dokumente über derartige Kooperationen analysiert, sowie Katherine Marshall / Lucy Keough (eds.), *Finding Global Balance. Common Ground Between the Worlds of Development and Faith*, Washington DC 2005; Jürgen Wilhelm (Hg.), *Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung*, Berlin 2009.

³³ Leonard Swidler, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990, 5.

³⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel, Gerechtigkeit aus christlicher Sicht, in: Andreas Bsteh / Sayed M. Mirdamadi (Hgg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, Mödling 1997, 51-72.

³⁵ Vgl. Ingeborg Gabriel, Weltethos in Bewegung: Zwischen säkularer und religiöser Moral, in: Erwin Bader (Hg.), *Weltethos und Globalisierung*, Münster 2008, 149-162.

Universalismus, dann sind Weltreligionen in diesem Sinne universalistisch. Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen – wie dies häufig der Fall ist – dass damit die Kernfrage, unter welchem Vorzeichen dieser ethische Universalismus steht, noch keineswegs beantwortet ist. Denn es wäre immerhin denkbar, dass er mit der universalen Ausbreitung der je eigenen Religion verkoppelt wird und eine Weltordnung folglich erst als Resultat der Bekehrung aller zu dieser Religion möglich erscheint. Diese Sichtweise hat über die längste Zeit im Christentum vorgeherrscht und wird heute von einflussreichen evangelikalen Gruppen vertreten. Im Islam ist sie weithin dominant. Die gegenwärtige Zeit stellt dann eine Übergangsphase dar, in der bestenfalls ein *modus vivendi* mit anderen möglich ist. Eine derartige Weltsicht ist für unser Thema insofern nicht unerheblich, weil sie eine Weltordnungspolitik auf säkularer Basis grundsätzlich ausschließt. Als die theologische Minimalvoraussetzung ihrer Anerkennung erweist sich die Klärung des Verhältnisses gegenüber den Angehörigen anderer Religionen in einer Weise, die ihnen gleichfalls Heilsmöglichkeiten zuerkennt. Nur dann ist eine Zusammenarbeit zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen, aber auch mit säkularen Humanisten aus der religiösen Innenperspektive gerechtfertigt.³⁶

Eine zweite Achse, die für ein globales Engagement der Religionen erheblich ist, ist ihre jeweilige Bewertung der Moderne. Eine konstruktive Mitwirkung, z.B. in internationalen Organisationen, ist nur zu erwarten, wenn sie eine grundsätzlich positive, wenn auch nicht unkritische, Haltung gegenüber politischen Institutionen und den ihnen zugrunde liegenden säkularen Wertvorstellungen einnehmen können. Die katholische Kirche hat sich am Zweiten Vatikanum in der Erklärung über die nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* und im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* zu einer derartigen Position durchgerungen. Sie hat sich damit zugleich für ein aktives globales Engagement entschieden, auch wenn sie ihr Potential oft nicht ausreichend zur Geltung bringt. Doch ihr globaler Einsatz für Menschenrechte, auch soziale Rechte, zeigt, dass sie durchaus beachtlichen politischen Einfluss ausüben kann. Das lange Ringen der katholischen Kirche um ein positives Verhältnis zu anderen Religionen, aber auch zu modernen Institutionen verdeutlicht aber zugleich, wie voraussetzungsreich und schwierig derartige theologische Positionierungen sind. Es verwundert daher nicht, dass die Fronten hier quer durch die Religionen verlaufen. Zum *clash within civilizations*

³⁶ Das Heilskriterium ist in allen Monotheismen das rechte Handeln. Der formale Glaube reicht nicht. Wenn jedoch entsprechend einer exklusivistischen Position nur jene gerettet werden können, die zur eigenen Religion gehören, im Sinne des klassischen „*extra ecclesia nulla est salus*“-Prinzips, dann kann es auch aus der Heilssorge für andere nur darum gehen, sie zur eigenen Religion zu bekehren. Die Möglichkeit der Anerkennung säkularer sozialer Ordnungen unabhängig vom religiösen Bekenntnis ist damit gleichfalls erschwert.

(Dieter Senghaas) gehört daher ein *clash within religions*. So lehnen evangelikale Gruppierungen, vor allem im amerikanischen Raum, die internationalen Organisationen ab und sehen darin eine Verkörperung des Bösen.³⁷ Ähnliches gilt, wenn auch mit anderer Begründung, für Teile der Orthodoxie und *last but not least* der islamischen Welt. Ein interreligiöser und interkultureller Dialog über ethische Normen, Menschenrechte und globale Rahmenordnungen im Sinne einer Allianz der Moderaten ist so ein Gebot der Stunde.³⁸ Dies umso mehr als eine generelle, nicht zuletzt globalisierungsbedingte Normunsicherheit (wohl mehr als der oft beschworene Relativismus) die Gefahr fundamentalistischer Abschottungen erhöht.³⁹ Wenn es den Vertretern der Religionsgemeinschaften jedoch gelingt, ihre ethischen Gemeinsamkeiten auszuloten, um human vertretbare Problemlösungen in globalen Fragen zu ringen und diese auch in ihre Glaubensgemeinschaften hinein zu kommunizieren, dann können sie ein wichtiger Partner bei der Gestaltung einer Weltordnung werden, die die Verankerung in der meist religiösen Bevölkerung dringend braucht, um langfristig nicht in der Luft zu hängen.

Zugleich können die Religionen aber auch ein Doppelpes *caveat* hinsichtlich jeder Weltordnung einbringen. Zum einen, um es mit den Worten von Pascal zu sagen, wenn „der Mensch den Menschen um ein Unendliches überragt“, d.h. seine Bestimmung in keiner innerirdischen Ordnung aufgeht, sondern er sie als Person immer auch transzendiert. Zum anderen, weil eine vollkommen gerechte Ordnung nicht verwirklicht ist. Dies kann auch philosophisch einsichtig gemacht werden, verbindet sich jedoch im Christentum, im Judentum und im Islam mit dem Glauben an eine neue Schöpfung am Ende der Zeit. Ein derartiger Glaube kann – falsch verstanden – zum Quietismus führen. Der eigentliche Sinn der „großen Vision der Gotesgerechtigkeit“ (Johann B. Metz) ist jedoch, dass sie motivierend Ziele vorgibt, aber auch die Grenzen von Gerechtigkeit aufzeigt und so moralentlastend wirkt. Erst am Ende der Zeit wird „Gott alle Tränen von ihren Augen wischen“ (Apk 21, 4). Diese Hoffnung auf ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit stellt die bestehende Weltordnung unter eschatologischen Vorbehalt. Das Wissen um ihre Unvollendbarkeit sollte davor bewahren, überhöhte Erwartungen an politische Ordnungen zu stellen oder der Versuchung politischer Utopien zu erliegen, die sich im 20. Jahrhundert als höchst gewalttätig erwiesen haben. Wenn nach der Prä-

³⁷ Zur apokalyptischen Ausrichtung in der amerikanischen Politik vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn, München 2003; Steven M. Tipton, Public Pulpits, Chicago 2007; ähnliche Strömungen gibt es im schiitischen Islam mit starkem Einfluss auf die iranische Politik.

³⁸ Ingeborg Gabriel, Like Rosewater. Reflections on Interreligious Dialogue, in: Journal of Ecumenical Studies 45 (2010) 1-23; aus politologischer Sicht Heinrich Schneider, Der christlich-muslimische Dialog. Voraussetzungen – Erfahrungen – Probleme, Wien 2007.

³⁹ Peter L. Berger (ed.), Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position, Grand Rapids 2010.

ambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ziel der Weltordnungspolitik die Überwindung von „Furcht und Not“ ist, dann ist die Mitarbeit daran für die Religionsgemeinschaften, allen voran für die Kirchen, eine Pflicht. Sie sollten aber zugleich realistisch daran erinnern, dass Gerechtigkeit und Friede höchst fragil sind und bleiben und daher in jeder Zeit errungen werden müssen.

