

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Konrad Hilpert (ed.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte*. 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

Spannende Zeiten

in: Konrad Hilpert (ed.): *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte*, pp. 165–184

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657781225_011

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 Konrad Hilpert (Hg.), *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte* 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

Spannende Zeiten

in: Konrad Hilpert (Hg.): *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte*, S. 165–184

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016

URL: https://doi.org/10.30965/9783657781225_011

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

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Spannende Zeiten

Ingeborg Gabriel, Universität Wien

Prolog

In Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* findet sich ein Dialog zwischen dem zum Kreis für die Organisation der Parallelaktion zur Rettung des Abendlandes durch Ideen gehörenden General Stumm von Bordwehr und dem Hauptbibliothekar der österreichischen Nationalbibliothek. Der General will, nicht zuletzt um der inspirierenden Diotima zu imponieren, unter den Millionen von Büchern (so der Text) jenes finden, das die wichtigsten Menschheitsideen enthält:

„Und richtig fragt er sehr gehonigelt und diensteifrig, was der Herr General denn zu wissen wünschen. Nun, das hat mich ein wenig in Verlegenheit gebracht. – ‚Oh, sehr vieles‘ – sage ich gedehnt.

‚Ich meine, mit welcher Frage oder mit welchem Autor beschäftigen Sie sich?‘ ‚Kriegsgeschichtliches?‘ – sagte er.

‚Nein, gewiss nicht; eher Friedensgeschichtliches.‘ – ‚Historisch oder aktuelle pazifistische Literatur?‘

‚Nein,‘ sage ich, das ließe sich durchaus nicht so einfach sagen. ‚Zum Beispiel eine Zusammenstellung aller großen Menschheitsgedanken‘, ob es das gibt, frag ich ihn listig...

Er schweigt. ‚Oder ein Buch über die Verwirklichung des Wichtigsten?‘ – sag ich. ‚Also eine theologische Ethik?‘ meint er. ‚Es kann auch eine theologische Ethik sein‘ ...“¹

Die feine Ironie der Szene soll nicht über den Ernst der Frage hinwegtäuschen, die dieser wichtige Roman des 20. Jahrhunderts in immer neuen Ansätzen behandelt. Ethik und Theologie, eine sinngebende Reflexion des Menschlichen wie des Heiligen, erscheint trotz Millionen von katalogisierten Büchern in der Moderne als ein aussichtsloses Unterfangen. Die „Verwirklichung des Wichtigsten“ findet sich in keinem Buch, ja sie lässt sich überhaupt nicht mehr finden. Dies gilt sowohl für den General als Repräsentanten der alten Ordnung wie für Ulrich als Mathematiker und Vertreter einer neuen Weltsicht.

Der Text weist so auf mehrfache Spannungen hin, unter denen ethisches wie theologisches Denken in der Gegenwart steht: der Spannung zwischen der schiereren Menge an Wissen und einer ihm Orientierung gebenden Wahrheit, die zudem angesichts der Wissensflut irgendwie

¹ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, 461.

kurios und gesellschaftlich marginal erscheint; der Spannung zwischen Autorität und Freiheit, zwischen einer alten, von klaren Hierarchien geprägten Ordnung und einer neuen Gesellschaftsform, die auf individuellen Freiheitsansprüchen gründet und deren Konturen noch schwer erkennbar sind; weiters der Spannung zwischen der unaufhebbaren, ja durch mehr Freiheit sich weitenden Differenz zwischen der Welt, wie sie ist, und wie sie aufgrund der in ihr angelegten Möglichkeiten sein sollte. Eben diese Spannung drückt sich im Roman als jene zwischen dem jeweiligen Lebensentwurf und dem berechtigten Gefühl des Ungenügens hinsichtlich seiner Verwirklichung aus. Diesen Spannungsfeldern, die der Moderne mehr als jeder anderen Zeit inhärent sind, ließen sich weitere hinzufügen. Spannungen treiben die Geschichte voran. Menschen und ganze Gesellschaften können von ihnen aber auch aufgerieben werden. So fand jenes Kaiserjubiläum, das die Mitglieder der Parallelaktion zur Rettung des Abendlandes durch Ideen für 1918 geplant hatten, bekanntlich nicht mehr statt. Die Welt hatte sich radikal verändert.

Auch das eigene Leben und Denken ist *nolens volens* einer bestimmten Epoche eingefügt und von ihr geprägt. In spannenden Zeiten zu leben heißt, diese Spannungen zu erkennen, sie durchzutragen und sie nach bestem Wissen und Gewissen zum Positiven hin zu verändern.

Lebens- und Denkweg

Ich wurde 1952 in Wels, Oberösterreich, geboren. Meine Kindheit war wesentlich geprägt durch die Erfahrungen der Vertreibung und Flucht der Familie aus dem naheliegenden Böhmen, wohin sie im 15. Jahrhundert als Bauern aus Westfalen eingewandert war. Meine Großeltern mütterlicherseits gehörten zum wohlhabenden kleinstädtischen Bürgertum; jene väterlicherseits waren Großbauern, wobei der Jüngste üblicherweise Priester wurde. Mein Großvater wich als erster von dieser Familientradition ab und erwarb ein Diplom an der Hochschule für Bodenkultur in Wien. Dort war er vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs als Assistent tätig, eine Tätigkeit, die damals jedoch nicht ausreichte, eine Familie zu ernähren. Er blieb sein Leben lang ein begeisterter und wohl informierter Naturwissenschaftler. Nach 1945 wurde die Familie in alle Welt zerstreut, ein Teil nach Bayern, ein anderer nach New York und ein weiterer nach Argentinien. Nach dem Krieg studierte mein Vater Chemie, eines jener Studien, die nicht-österreichischen Staatsbürgern offen standen. Meine Mutter musste ihr Studium aufgeben, was sie zeitlebens bereute. Die familiären Erfahrungen trugen dazu bei, dass Bildung und Ausbildung einen sehr hohen Stellenwert besaßen. Ein Satz, den ich und meine beiden jüngeren Schwestern oft hörten, war: Das Einzige, was man Dir nicht nehmen kann, ist Dein Wissen. Als Kind spürte ich zudem die Spannung zwischen den beiden Kulturen, wiewohl diese

ja lächerlich nahe beieinander lagen. So wollte mir in der Volksschule der oberösterreichische Dialekt so gar nicht von der Zunge und die „alte“ Heimat der Eltern schien dem Kind oftmals realer als die neue, in der es lebte. In meiner Familie war man zwar katholisch getauft, aber faktisch gab es nur mehr Spuren des Christlichen. So lehrte mich meine Großmutter väterlicherseits zu Anfang meiner Schulzeit beten und eröffnete mir damit eine neue Realität. Der Religionsunterricht wurde für mich zu jenem Ort, wo man über diese spannende neue Welt mehr erfahren konnte. Vor allem sind mir die bebilderten Geschichten aus dem Alten Testament in Erinnerung: Moses am Berg Sinai und David gegen Goliath als Modell des Widerstands. Sie hatten etwas Heroisches und Inspirierendes an sich, wohingegen die Bilder aus dem Neuen Testament, wie sie da erschienen, eher blass und süßlich wirkten.

Im Welser Realgymnasium gab es gute Professoren (und eine Professorin) mit fundierten Fachkenntnissen, die Wissensgrundlagen vermitteln und echtes Interesse für ihren Gegenstand wecken konnten. Ich bin ihnen dafür bis heute dankbar. Religionsunterricht hatte ich in den ersten Jahren bei Dr. Eder, der Dozent für Dogmatik in Salzburg war. Sein Nachfolger hingegen war weniger mein Fall. Ich erinnere mich lebhaft an eine Stunde in der 5. Klasse, wo die Sündenlehre im Lehrplan stand. Irgendwann platzte mir der Kragen. Ich sagte: „Herr Professor, Gott ist kein Krämer!“, stand auf und ging hinaus. Geschichte und Deutsch, sowie zwei Jahre Philosophie waren prägend. Fremdsprachen lernte ich gerne und leicht. Ich organisierte mir daher zusätzlich Russischunterricht bei einer Privatlehrerin, Olga Alexandrowna, die nach dem Ersten Weltkrieg nach Wels geflohen war. Mehrere Jahre Klavierunterricht brachten hingegen weniger Erfolg, obwohl ich Musik passiv gern höre. Besser war ich im Sportfechten, wo ich in Turnieren Preise gewann. Ich gab es dann freilich zugunsten einer neuen Leidenschaft, dem Tanzen, auf.

Schwer belastet waren die Jahre durch den zu frühen Tod meiner besten Freundin durch einen Gehirntumor und den Tod meines Vaters, der 1966 bei einem Verkehrsunfall ums Leben kam, gerade als das Familienleben begann, auch finanziell wieder in gesicherteren Bahnen zu verlaufen. Bedrückend war zudem, dass solche Schicksalsschläge keine adäquate Deutung mehr fanden. „Das Leben geht weiter“ ist als humane Zielperspektive zu wenig, auch wenn es tatsächlich mit großer jugendlicher Lebensfreude weiter ging.

Damals kam nicht nur das Fernsehen auf, es boten sich auch neue Möglichkeiten, die mein Interesse an der weiten Welt beflügelten. Mit 16 bewarb ich mich um ein Stipendium des als Friedensdienst gegründeten American Field Service (AFS). Finanziert wurde es vom Chapter jener Stadt durch Flohmärkte u. ä. für „seine Studentin“. Voll Spannung ging es im Juni 1968 mit dem Schiff in die Neue Welt, nach Long Beach, Kalifornien. Meine Gastfamilie, die

Morgans, war ein Glücksfall. Wir sind bis heute in Kontakt. Auch mit anderen Jugendlichen, die in derselben Stadt lebten und aus exotischen Ländern wie Thailand, Singapur, Chile oder auch nur Norwegen kamen, entstanden teils lebenslange Freundschaften. Es war mein erstes Experiment mit Interkulturalität sowie mit Interkonfessionalität. Die Familie, in der ich lebte, war protestantisch. Nach einiger Zeit ging ich mit ihnen zum Gottesdienst, was mich aufgrund der stark anti-protestantischen Ausrichtung des vorkonziliaren Katholizismus zuerst einmal in Gewissenskonflikte stürzte. Sozial war sie jedoch republikanisch- konservativ und somit strikt gegen jegliche Sozialleistungen des Staates. Die Schule musste wegen Rassenkrawallen in diesem Jahr zeitweilig gesperrt werden. Ich lernte daraus, dass es in manchen Situationen schier unmöglich ist, sich Polarisierungen zu entziehen und dass der gesellschaftliche Friede zerbrechlich ist. Auch sonst war dies ein erstes intensives Lehrjahr in politischen Fragen, da politische Bildung, wenn auch amerikanistisch getönt, in den USA eine viel größere Rolle spielte als in Österreich. Da waren die Mitarbeit im amerikanischen Wahlkampf (ohne irgendeine Ahnung von amerikanischer Politik) und das Jugendparlament in San Francisco unter Ronald Reagan, dem damaligen kalifornischen Gouverneur. Diese Erfahrungen ermöglichten es mir als Jugendliche, eine Beziehung zum politischen Leben in einer Demokratie aufzubauen. Zudem hatte ich an der High School einen wunderbaren, sozial engagierten Lehrer in politischer Philosophie, Prof. Levine, dem ich erste Begegnungen mit Platon und Aristoteles verdanke. Den Abschluss des Schuljahres bildete eine Busreise mit anderen Austauschstudenten quer durch die USA. Die Schlussveranstaltung fand vor dem Weißen Haus in Washington mit 3000 Jugendlichen aus aller Welt im Juli 1969 statt. Es war jener Tag, an dem der erste Mensch den Mond betrat – eine mehrfach faszinierende erste Erfahrung von Globalisierung.

In der 8. Klasse musste ich in allen Fächern den Stoff, den ich durch das Jahr in den USA versäumt hatte, nachholen. Die Frage des Studiums beschäftigte mich intensiv. Mich interessierte Literatur und Theater, Geschichte und Philosophie. Ich folgte dann aber doch dem Drängen meiner Familie, ein Brotstudium, Jus oder Wirtschaftswissenschaften, zu inskribieren. Ich entschied mich für letzteres, obwohl mich die juristischen Fächer, die auch Teil des Wirtschaftsstudiums waren, dann mehr interessierten als die ökonomischen. Nach zwei Jahren an der Hochschule für Welthandel wechselte ich an die Universität Wien. Das Studium der Nationalökonomie war dort weithin mathematisch und statistisch ausgerichtet. Der einzige Professor, dessen Vorlesungen geistesgeschichtliche Hintergründe thematisierten, war Erich Streißler, ein international anerkannter liberaler Ökonom. Vor allem aber verbrachte ich meine Zeit in der Geschichte und Philosophie, da die ursprünglich bevorzugte Germanistik damals in Wien nicht attraktiv schien. Das universitäre Klima zu Beginn der 1970er Jahre war

von linken Gruppierungen und Splittergruppen geprägt: Marxisten, Trotzlisten, Leninisten, Trotzlisten-Leninisten u. ä. Ich hatte trotz mehrerer Versuche, Marx zu verstehen, für marxistische Theorien kein Ohr, obwohl ich mich manchmal von Freunden zu Veranstaltungen mit-schleppen ließ. Sie schienen mir jedoch sozial abgehoben, intellektuell eher abstrus und politisch potentiell gewaltträchtig. Da waren mir Nietzsche, für den ich mich mit 17 begeistert hatte und Albert Camus mit seiner existentialistischen und atheistischen Ethik lieber. Die 1970er Jahre erscheinen zurückblickend, auch was die Lebensexperimente vieler Mitstudentinnen im Studentenheim betraf, eine ziemlich chaotische Zeit. Meine vielseitigen Interessen ließen für derartige Experimente zum Glück keine Zeit und meine Halbwaisenpension machte es notwendig, dass ich meine Finanzen durch allerhand Jobs aufbesserte. Mein starkes Interesse an den Geisteswissenschaften hatte nicht zuletzt mit meiner Suche nach Welt- und Wertorientierung zu tun. Doch wie sollte man unter den Millionen Büchern das zur „Verwirklichung des Wichtigsten“ finden? Die Studienzeit brachte so auch die Erfahrung eines geistigen Vakuums: Die intellektuellen Traditionen Österreichs waren durch Vernichtung und Emigration der meisten Intellektuellen, vor allem der jüdischen, in der Zwischenkriegszeit abgerissen, was an der Wiener Universität schmerzhaft spürbar war.

Nach dem Abschluss des Studiums mit dem Magister der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften bewarb ich mich für ein Post-Graduate Studium an der Diplomatischen Akademie in Wien, das ich 1976 mit dem Diplom beendete. Es war eine intellektuell und menschlich reiche Zeit mit längeren Auslandsaufenthalten in Moskau und Madrid. Nach dem Diplom bewarb ich mich um eine Stelle beim United Nations Development Programme (UNDP). Es folgten eineinhalb Jahre erste Berufserfahrungen in New York, einer Stadt mit vielen sozialen Gegensätzen, einem reichen kulturellen Leben und neuen Freundschaften. Die Wohnung teilte ich mit einer Bolivianerin, deren Vater als Präsident Boliviens von den Tupamaros erschossen worden war, und verkehrte so in der Gruppe der meist marxistischen Latinos. Da ich in einer Entwicklungshilfeorganisation arbeitete, wollte ich die Situation „im Feld“ möglichst bald kennenlernen und bewarb mich um einen Außenposten in Nepal. Zwischen 1977/78 war ich in der Hauptstadt Katmandu stationiert. Das materielle Elend sowie die ethnischen und religiösen Zerklüftungen des Landes mit seinen damals 8 Millionen Einwohnern (heute 24 Millionen) waren schwer zu ertragen. Zudem schien mir meine eigene Arbeit wenig effizient. Es war für eine Ausländerin schlicht unmöglich, sinnvolle Basisarbeit zu leisten. Um auf Dorfversammlungen etwas zu erreichen, musste man eine andere Schulung haben. Nepal war und ist ein hinduistischer Staat (wiewohl das Christentum verboten war, wurde die Elite im Jesuitenkolleg ausgebildet). Hinduismus und Buddhismus übten auf mich keine exotische Faszina-

tion aus, wie dies bei vielen meiner Kollegen der Fall war. Ich beobachtete jedoch, dass sie Menschen, gerade auch den Armen, Würde gaben. So erinnere ich mich an das Bild von Frauen, die in der Frühe vor einem der kleinen Tempel in Katmandu opferten, an den Zug von Trauernden zu einer der Feuerbegräbnisstätten außerhalb der Stadt, sowie an die buddhistischen Tibeter, die mit ihren Gebetsmühlen die Stupas in der Nähe von Katmandu umkreisten. 1978 bekam ich aufgrund meiner Russischkenntnisse das Angebot einer festen Stelle in Ulan Bator in der Volksrepublik Mongolei. Die Entscheidung fiel mir nicht leicht, da ich mich gerade etwas in Nepal eingelebt hatte. Doch mein Vorgänger in Ulan Bator wollte nach sieben Jahren weg und machte mir den Posten so schmackhaft wie möglich. Die Lebens- und Wetterbedingungen in Ulan Bator waren hart. Nicht umsonst war die Stadt ein beliebter Exilsort für in Ungnade gefallene kommunistische Politiker, Spione u.ä. Doch es war nicht das extrem einfache materielle Leben in der kleinen *expatriate community*, das belastend war. Dies waren viel mehr die politischen Bedingungen unter dem Kommunismus. Menschen verschwanden, wie eine polnische Sekretärin, die von New York loszog und nie in Ulan Bator ankam oder ein Student, der in meinem Büro trotz meines wilden Gestikulierens das Regime kritisiert hatte. Das Büro wie die Wohnung waren „verwanzt“, was soziale Kontakte sehr erschwerte. Ich erinnere mich jedoch auch an eine nette jüdische Familie, bei der ich zu Literaturlesungen und Festen eingeladen war. Ihre Mitglieder besuchten mich dann noch in Wien, als sie 1990 in die USA emigrierten.

In Ulan Bator war unter dem kommunistischen Regime eine einzige religiöse Stätte, ein buddhistisches Kloster, offiziell erhalten geblieben. Alle anderen religiösen Orte waren zerstört, wiewohl manchmal Blumen und Buddha Bilder an ihrer Stelle zu finden waren. Vor meinem Fenster hing ein russisches Plakat mit dem pseudo-religiösen Spruch: Die unsterblichen Gedanken Lenins werden ewig leben. So herrschte an diesem Ort „in der Mitte von Nirgendwo“ ein fühlbarer und bedrückender Mangel an Transzendenz.

Zugleich hatte ich jedoch viel Zeit zum Lesen, und das Leben in der Mongolei stellte unausweichlich vor existentielle Fragen: Wie kann man unter unmoralischen Bedingungen moralisch sein? Geht das ohne Gott, ohne Transzendenz? Ich hatte mich mit allen möglichen Büchern eingedeckt, darunter einer Bibel und einigen mystischen Texten, über die ich eine intensive Korrespondenz mit jüdischen Freunden in New York führte, wie auch über das Judentum selbst, das Geheimnis Gottes, die Gerechtigkeit sowie die Hoffnung, dass Elend und Verfolgung nicht das letzte Wort haben werden.

Nach der Zeit in der Mongolei als Vizeleiterin des UNO-Büros, die mich mit 28 Jahren fachlich mehr als forderte, bekam ich ein Jahr unbezahlter Karenz, um meine Studien in Wien

fortzusetzen und mein Doktorat in Wirtschaftswissenschaften fertig zu schreiben. Das tat ich dann allerdings nicht mehr, sondern ging nach einiger Überlegung das Wagnis ein, Theologie zu studieren. Wenn ich mich heute frage, was mich dazu motiviert hat, meine erste Berufslaufbahn, die trotz aller Schwierigkeiten recht verheißungsvoll begonnen hatte, an den Nagel zu hängen, fällt die Antwort nicht leicht. Zuerst wollte ich verstehen, worauf ich mich mit dem christlichen Glauben eingelassen hatte: *Fides quaerens intellectum*. Es war aber wohl auch meine alte Liebe zu den Geisteswissenschaften sowie die neue Einsicht, dass Theologie zentral war, nicht nur für meine persönliche, sondern auch für eine gesamtgesellschaftliche Selbstvergewisserung. Religiös analphabetische Gesellschaften ohne Bezug zur Transzendenz sind anfälliger für pseudo-religiöse Ideologien. Die Ethik schien mir für teilsäkularisierte Gesellschaften der beste Anknüpfungspunkt, um Brücken in die Gesellschaft hinein zu bauen.

Meine Erwartungen wurden durch das Theologiestudium an der Universität Wien teilweise erfüllt. Es eröffnete mir neue Perspektiven und geistige Horizonte. Zugleich hatten viele der Antworten wenig mit den Fragen zu tun, die sich mir aufgrund meiner säkularen Erziehung, meiner sozialwissenschaftlichen Studien sowie meiner Realitätserfahrungen stellten. Ich hielt mich daher zuerst einmal an die Bibel als *norma normans* der Theologie, zudem hier das Niveau wissenschaftlich hoch war. Beim Studium der Philosophie hingegen zeigte sich, dass ich durch das Studium der Wirtschaftswissenschaften positivistisch geprägt bzw. „verdorben“ war. Die Metaphysik, die der allseits geschätzte P. Augustinus Wucherer-Huldenfeld unterrichtete, war mir schlicht nicht zugänglich. Als er bei der Prüfung auf den Gummibaum in seinem Zimmer zeigte, damit ich daran die ontologische Differenz entfalte, wollte ich redlicherweise nicht so tun, als ob ich glaubte, dass man von diesem speziellen Seienden zu einem wie immer gearteten Sein gedanklich vorstoßen könne. Das hat mir das *summa cum laude* „vermasselt“. Sonst war der Unterricht an der Wiener Fakultät teils noch recht traditionell und nicht wenige, fachlich durchaus kompetente Professoren nahmen das Wort Vorlesung allzu wörtlich und dozierten vor 4-5 Studierenden. Im Übrigen arbeiteten sie an ihren Lexika und Monographien oder waren in der Seelsorge engagiert.

Beruflich hatte ich rückblickend Glück: Rudolf Weiler vom Lehrstuhl für Ethik und Sozialwissenschaften bot mir (nachdem ich ein Jahr mein Studium als freie Mitarbeiterin beim österreichischen Fernsehen finanziert hatte) eine Assistentenstelle als Nachfolgerin von Arno Anzenbacher an, der eine Professur in Mainz antrat. So konnte ich im Februar 1982 mit der Arbeit am Institut beginnen, die mir aufgrund meiner Russischkenntnisse und Weilers besonderem Interesse für internationale Ethik zuteil geworden war. Das brachte in den nächsten

Jahren eine mehrfache Belastung durch Studium, wissenschaftliche Zuarbeit und Einarbeitung in das Fach Sozialethik mit sich.

Was meine Diplomarbeit betraf, so entschied ich mich nach längerer Überlegung für das Alte Testament. Da an eine wissenschaftliche Laufbahn in der Theologie nicht zu denken war, schien mir ein biblisches Fach für eine Weiterarbeit in der Erwachsenenbildung, die mir damals als Berufsweg vorschwebte, am besten geeignet. Zudem gab es hier mit P. Georg Braulik OSB (damals Extra-Ordinarius) einen engagierten Lehrer und hervorragenden Wissenschaftler. Ich schloss dann noch eine friedensethisch ausgerichtete Dissertation an, die 1990 unter dem Titel „Friede in Israel“ veröffentlicht wurde. Von Zeit zu Zeit in Kontakt mit alttestamentlichen Kollegen freue ich mich, wenn sie in der Forschung noch zitiert wird. Die Beschäftigung mit der Bibel Jesu war rückblickend für mich existentiell wichtig. Sie war eine Form des *ressourcement*, eine Befassung mit den theologischen Quellen und Fundamenten, die mir später half, den anderen Pol des *aggiornamento*, also die Gegenwartsfragen, sozial-ethisch zu reflektieren. Ich habe die Dissertation in Bibelwissenschaften daher nie bereut, wiewohl ich selbst Studierenden rate, möglichst bald herauszufinden, an welchem Zweig des riesigen Baums der Theologie sie ansetzen wollen; und ich bin Rudolf Weiler dankbar, dass er dieses Arrangement akzeptierte.

Die kirchliche Sozialrealität dieser Jahre war besonders in Wien nicht einfach und stellte für mich, die ich aus ganz anderen Erfahrungswelten kam, eine beachtliche Herausforderung dar. Da war zum einen die stark hierarchische Prägung des binnenkirchlichen Lebens, die es mit sich brachte, dass Laien und mehr noch Frauen im kirchlichen Gefüge eigentlich keinen Ort hatten. Das schien und scheint mir eine nicht verantwortbare Verschwendung von menschlichem und christlichem Potential zu sein und daher eine zentrale binnenkirchliche Strukturfrage. Zudem wurde der tatsächliche Grad an gesellschaftlicher Säkularisierung in der katholischen Kirche Österreichs damals schlechterdings nicht erkannt. Dass sich die katholische Glaubenspräsenz auf ganz gewisse und zudem schrumpfende Segmente der österreichischen Gesellschaft beschränkte, war schon damals klar erkennbar. Aufgrund der hohen Zahl an Getauften ging man jedoch weiterhin davon aus, dass – so ein bekannter Jesuit im Gespräch in den 1980er Jahren - ganz Österreich katholisch sei. Diese Illusion einer christentümlichen Gesellschaft verzögerte unter anderem die ernsthafte Beschäftigung mit der Frage nach Ort und Aufgabe des katholischen Christentums in einer pluralen Gesellschaft und damit auch jene nach dem theologischen Programm, das dieser Aufgabe entsprechen sollte. Die kirchliche Lage in Österreich spitzte sich weiter zu. In Wien war 1986 Hans-Hermann Groer zum Nachfolger Kardinal Königs ernannt worden. Ihm wurde 1987 Kurt Krenn als Weihbischof

für Wissenschaft beigegeben. Der neue Kirchenkurs zielte darauf, Säkularisierungsprozesse aufzuhalten. Er entsprach zudem dem Wunsch politisch konservativer Kräfte, die sich mit dem auf Ausgleich zwischen den ideologischen Lagern bedachten Kurs Kardinal Königs nie hatten anfreunden können. Welche illusionären Erwartungen sich mit diesem Neo-Konservatismus verbanden, zeigt folgende Geschichte: Eines Tages kam mir ein Professor entgegen, hoch erfreut weil in der Seminarkirche wieder die alten Bänke (statt moderner Sessel) standen. Nun werden auch wieder mehr Seminaristen kommen, meinte er zufrieden. Der ehemalige Dogmatiker der Fakultät, Matthias Eichinger, bemerkte dazu scharfsichtig: der Katholizismus habe die Position der Kirche für eine längere Zeit stabilisiert. Dies war allerdings auf Kosten der Zukunft geschehen. Der kirchenoffiziell eingelegte Rückwärtsgang wirkte sich bremsend auf die mühsamen Versuche aus, in einer Zeit raschen Wandels an intellektuellem Terrain zu gewinnen. Er schadete der Kirche wie einer Gesellschaft, wo Kirche und Theologie durchaus eine Platzhalterfunktion für die sich verflüchtigende, von vielen jedoch als wichtig erachtete Transzendenz und Ethik weiterhin zuerkannt wird. So zeigt sich in der alltäglichen Arbeit und in vielen Gesprächen eine beachtliche Nachfrage nach einer fundierten Ethik und Sozialethik im öffentlichen Diskurs. Gäbe es mehrere Lehrstühle, einen für Grundlagen der Sozialethik, einen für Wirtschaftsethik, einen für ökologische Ethik und einen weiteren für politische Ethik und Menschenrechte, sie wären problemlos ausgelastet.

An der Wiener Fakultät gab es durchaus positive Änderungen: Die Zahl der Assistenten wuchs und dies brachte neue Beziehungen mit sich. Da es mir ein Anliegen war, das Ganze der Theologie im Blick zu behalten, organisierte ich über Jahre hinweg einen fakultären Jour fixe, in dem die neuesten Erkenntnisse in den einzelnen theologischen Fächern diskutiert wurden.

Angesichts der allgemeinen innerkirchlichen Polarisierungen verhärteten sich jedoch die Fronten im Fach Sozialethik, wo die Ablösung vom vorkonziliaren Naturrechtsdenken nicht zuletzt aus politischen Gründen langwieriger war als in der Moraltheologie und zu beachtlichen Spannungen zwischen den Fachvertretern führte. Beruflich ging ich daher in einer Art Nebel, was meine Zukunft betraf. Was mir hier half, waren die wissenschaftliche Unterstützung und persönliche Wertschätzung einiger Professoren, die meinen Lebensweg mit großem Feingefühl begleiteten.

Wichtig für mich waren in dieser Zeit der kirchlichen Inkulturation bereichernde Begegnungen und Gespräche, die Bibel und die Sakramente sowie der intellektuelle Reichtum theologischen Denkens. Geistig fühlte ich mich vor allem im Karmel beheimatet, wo ich immer wieder zur Ausrichtung des inneren Kompasses Zeit verbrachte. Enge Kontakte ergaben sich

auch mit den Jesuiten und den Kleinen Schwestern von Charles de Foucauld, deren soziales Engagement ich schätze. Häufig war ich auf Reisen bei den Kleinen Schwestern zu Gast, wo ich unkompliziert und gastfreundlich viel über die soziale Lage des Landes lernen konnte. Eine Zeit lang überlegte ich, selbst in einen Orden einzutreten und setzte auch entsprechende Schritte, fand jedoch die Spannung zwischen den vielfach beengenden Traditionen und meinen eigenen Erwartungen, was Freiheitsräume und Wirkmöglichkeiten betraf, letztlich zu groß. Ich erinnere mich an einen Studientag in Freising, den ich viele Jahre später für die weiblichen Ordensoberen Deutschlands halten durfte, wo wir lange darüber diskutierten, ob die Position von Ordensfrauen oder Nicht-Ordensfrauen in der Kirche schlechter sei. Dass derartige Fragen keineswegs harmlos waren, zeigt sich daran, dass höchst begabte Frauen an den innerkirchlichen Spannungen dieser Jahre psychisch und physisch zerbrachen, wie die von mir sehr geschätzte Anne Jensen, die im selben Jahr wie ich als erste Professorin in Graz (1997) ernannt wurde und die mir kurz vor ihrem Tod (2008) ihre Geschichte erzählte. Ich habe damals einen Artikel „Requiem für eine Schwester“ begonnen, ihn aber leider nicht vollendet.

Gesellschaftlich, politisch und sozial waren die 1980er Jahre eine Zeit gewaltiger Veränderungen. Der nationale soziale Konsens, der in den 1970er Jahren noch vorhanden war, wich Schritt für Schritt einer zunehmenden Individualisierung und der Suche nach personaler Identität und Authentizität. Dieser gesamtgesellschaftliche Trend, der sich mit der Bereitschaft zum Abbau des Sozialstaats verband, wurde durch das Weltereignis von 1989, die Implosion des Kommunismus und den Fall des „Eisernen Vorhangs“, noch verstärkt. Beides brachte zwar für Europa einen politischen Aufschwung, der mit den Verträgen von Maastricht begann und mit der großen EU-Erweiterung 2004 (2007) einen ersten Abschluss fand. Zeitgleich führte jedoch ein triumphalistischer und durch die damals einsetzende Globalisierung zunehmend ungehemmter Kapitalismus, vor allem Finanzkapitalismus, zu neuen sozialen Verwerfungen, global, europäisch wie national. Er war und ist eine der Ursachen für gegenläufige und zunehmend friedensgefährdende nationalistische, islamistische oder anders religiös begründete Identitätspolitiken, sowie für die Ausbeutung der ökologischen Ressourcen weltweit. All dies forderte und fordert die Sozialethik heraus.

Da mein Vertrag nach der Dissertation verlängert wurde, stellte sich die Frage nach der Habilitation, die nun in Sozialethik angesiedelt sein sollte. Ich überlegte, wo ich andocken könnte. Da ich aufgrund meiner Stelle an Wien gebunden war, erwies sich dies insofern als nicht einfach, als hier alle Neuerungen im Fach aufs Schärfste missbilligt wurden. Am meisten hat mich der sozialetische Zugang von Wilhelm Korff geprägt, der dem erfahrungsbezogenen

naturrechtlichen Ansatz von Johannes Messner keineswegs entgegen gesetzt war, jedoch eine verengte Repetition des Naturrechtsdenkens vermied.

Zudem war in Österreich ungeklärt: Können Frauen und Laien überhaupt habilitieren? Und wenn ja, in welchen Fächern? Ich beschloss trotz aller Unwägbarkeiten, es dann doch zu wagen. Das erste Thema, mit dem ich mich intensiv beschäftigte, war die Ethik von Simone Weil, die mich aufgrund ihres Lebenswegs, ihrer sozialen Kompromisslosigkeit und ihrer spirituellen Suche faszinierte. Nach einiger Zeit musste ich jedoch erkennen, dass ihr Platonismus für eine sozialetische Grundlegung nicht wirklich hilfreich war und eher auf eine Nebenschiene führte. Da mir die zentrale Frage des Faches das Verhältnis von Empirie und Ethik schien, begann ich mich mit der Sozialtheorie, Religionssoziologie und Modernedeutung Max Webers auseinander zu setzen. In der Habilitationsschrift wollte ich ausgehend von Webers genetisch-historischem und soziologischem Ansatz anhand seiner „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Moderne sowie den Konsequenzen für eine christliche Sozialetik stellen. Die Ausarbeitung blieb leider angesichts der Vielzahl von Arbeiten am Institut auf halbem Wege stecken. Die schon vor der Wende intensiven Mittel- und Osteuropa-Kontakte wurden in der Zeit nach 1989 weiter verstärkt. Es galt, Konferenzen und Exkursionen zu organisieren. Als Assistentin war ich zudem in alle Seminare und Publikationen des Lehrstuhlinhabers aktiv eingebunden. Außerdem hatte ich das Angebot des Grazer Sozialetikers Valentin Zsifkovits angenommen, einen Band über „Gewalt in Europa“ für die von ihm herausgegebene Reihe „Sozialetische Perspektiven“ zu schreiben. Ab 1995 war ich als Assistenzprofessorin überdies mit der Leitung der neu geschaffenen Abteilung für Internationale Ethik am Institut betraut.

Im Jahr wurde die Berufungskommission für die Nachfolge Weiler eingesetzt. Angesichts der gerade einmal halbfertigen Habilitation schien es mir nicht angebracht, mich zu bewerben. Als die Bewerbungen eingegangen waren - es gab nur zwei Habilitierte - meinte P. Schaching SJ in einem Telefongespräch über die Nachbesetzung: Eine Bewerbung fehlt mir. Ich fragte naiv: Welche? - Ihre. Ich erklärte ihm, warum ich davon Abstand genommen hatte. Seine gut ignatianische Antwort ist mir noch im Ohr: Man bietet sich an; die Entscheidung liegt sowieso nicht bei Ihnen. Ich wurde dann durch das besondere Instrument der Nachfrage unter die Kandidaten aufgenommen, verließ die Kommission als Mitglied, um sie beim Bewerbungsvortrag einige Monate später wieder zu betreten. Wie ungewöhnlich dieser Vorgang war, der in der Kommission einstimmige Zustimmung fand, war mir damals nicht bewusst. Meine Bewerbung nahm so ihren Lauf mit allen Unwägbarkeiten, die derartigen Verfahren anhaften, wie seit Max Webers „Wissenschaft als Beruf“ bekannt ist. Der wohl geeignetste

Kandidat wäre – dies zu vermerken, erscheint mir wichtig - der von mir hoch geschätzte Arno Anzenbacher gewesen, der sich allerdings nicht beworben hatte. Er hatte die Kölner Erklärung unterzeichnet. Ich erhielt dann als Zweitgereichte den Ruf für die Professur. Nur ein einziger Laie hatte damals eine Professur (für Religionswissenschaft) an der Fakultät inne. Für das Ministerium war das die billigste Lösung. Kardinal Schönborn, seit 1994 Erzbischof von Wien, war, wie sich auch später zeigte, bereit, Frauen für kirchliche Leitungämter bzw. Professuren zu ernennen, wenn sich die Gelegenheit dazu bot. Zwei Jahre früher hätte ein derartiges Ansinnen keinerlei Chancen gehabt. Doch nun brachte der Kardinal ziemlich rasch Anfang 1996 für mich und einen weiteren Kollegen das Placet direkt aus Rom mit. Es war das erste Mal in der langen Geschichte der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät (gegründet 1384), dass eine Frau zur Professorin in römisch-katholischer Theologie ernannt wurde. Dies war nicht nur für mich persönlich wichtig. Es erscheint mir zudem bis heute ein Zeichen der Hoffnung, dass Mauern, die für alle Zeiten zementiert scheinen, auch in der Kirche plötzlich und unerwartet fallen können. Im Wintersemester 1996/97 begann ich - aus Spargründen zuerst für ein Jahr als Lehrstuhlvertreterin -, meine neue Funktion auszuüben. Die Übernahme des Lehrstuhls an einer großen theologischen Fakultät und die Ausarbeitung des Vorlesungszyklus stellten eine beachtliche Herausforderung dar. Es waren damals zwei verpflichtende Vorlesungen in philosophischer Ethik zu halten, die ich als Fundamentelethik und Sozialethik anlegte. Ich wählte dabei einen historischen Zugang in systematischer Absicht, um den Studierenden die Fähigkeit zum kreativen Umgang mit ethischen Modellen zu vermitteln, den ich in einer Freiheitskultur für wesentlich halte. Des Weiteren waren zwei dreistündige Vorlesungen aus Christlicher Gesellschaftslehre vorgesehen, die ich als politische und wirtschaftliche Ethik hielt, in die die katholische Soziallehre integriert war. Das Vorlesungsdeputat änderte sich in den folgenden Jahren mehrfach und liegt nun wieder bei acht Stunden, wobei allerdings für nur wenige Studierende alle sozialetischen Vorlesungen verpflichtend sind. Die Lehrstuhlbezeichnung änderte ich von „Ethik und Sozialwissenschaften“ in „Sozialethik“, da mir diese Fachbezeichnung prägnanter und der Sache angemessener erschien.

Welche Ängste vor der Theologie in dieser Zeit das kirchliche Klima prägten, wurde mir bei einer Konferenz im Jahre 1997 im Vatikan für die *docenti della dottrina sociale della chiesa* deutlich, an der ich als frisch gebackene Professorin teilnehmen konnte. In seiner Schlussrede verglich ein Kardinal die versammelten Theologen (und zwei Theologinnen) mit einem Stier, mit dem das Lehramt in eine Art Stierkampf verstrickt sei, was er durch entsprechende Gesten unterstrich. Der Vergleich wirkte angesichts der offenkundigen Diskrepanz zwischen der Rea-

lität, die ein Blick in die Runde der sehr seriösen Kollegen bestätigte, und der Wahrnehmung eher erheiternd. Die Folgen dieser römischen Sicht für die Theologie waren freilich misslich. Mit dem Lehrstuhl waren neben Forschung und Lehre vielfältige kirchliche und gesellschaftliche Aufgaben verbunden. Mein Ziel war es, dem kirchlichen und nicht-kirchlichen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, der mit einer staatlich finanzierten Universitätsprofessur im Fach Sozialethik verbunden ist. Das schien mir umso wichtiger, als über Jahre hinweg kirchlich-konservative wie auch politisch-liberale Kräfte, wenn auch offenkundig aus konträren Motiven, die Schließung der theologischen Fakultäten betrieben. Zu diesem Öffentlichkeitsauftrag gehört die Mitwirkung in universitären Gremien, so über viele Jahre im Senat, aber auch in verschiedenen Kommissionen, Jurys und Kuratorien, wie jenem des Afroasiatischen Instituts, der Katholischen Sozialakademie u. ä. mehr. Wichtig war mir zudem eine gewisse publizistische Präsenz in Presse, Radio und Fernsehen, die sich inzwischen ausgeweitet hat.

Um die Jahrtausendwende fanden in Österreich zudem innerhalb weniger Jahre zwei große Universitätsreformen statt, die viel Vorbereitungsarbeit verlangten. Kleine Fakultäten wie die katholisch-theologische Fakultät hatten dafür eigentlich zu wenig Personal. Dazu kamen die mit dem Bolognaprozess verbundenen tiefgreifenden Reformen der Studienpläne sowie mehrfache Reformen des Dienstrechts, die je neue Ausgangsbedingungen für Assistenten und Assistentinnen schufen. Dabei schwang das Pendel häufig von einem Extrem ins andere. So gibt es nun nicht verlängerbare Vierjahresverträge, wodurch gute Nachwuchswissenschaftler nach einer Phase der Einarbeitung das Institut wieder verlassen müssen. Wie groß diese Umwälzungen waren, zeigt ein Wort des damaligen Rektors Georg Winkler vor dem Senat zum Universitätsgesetz 2002: „Gegründet von Rudolf dem Stifter, aufgelöst unter Elisabeth Gehler“ (der damaligen Unterrichtsministerin). So schlimm kam es nicht. Die Autonomie und der breite Einsatz von Planungsinstrumenten zur Optimierung wissenschaftlicher Leistung brachten einen teils sinnvollen Zwang zur längerfristigen Planung mit sich, schossen aber aufgrund des damit verbundenen soziotechnischen Glaubens, Wissenschaft sei administrativ planbar, beachtlich über das Ziel hinaus, sodass der Zeitaufwand zu Lasten von Forschung und Lehre dem Nutzen oft nicht mehr entsprach. Diese kritische Anmerkung soll jedoch nicht vergessen lassen, dass theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten weiterhin sehr gute Möglichkeiten für die eigene Forschung, für wissenschaftliche Kooperationen und Nachwuchsförderung bieten. Wien war schon vor der Wende von 1989 ein Angelpunkt der mitteleuropäischen Sozialethik. Diese Rolle verstärkte sich nachher. Da war und ist zum einen die Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa, die, von Weiler gegründet, ab 1991 von

Helmut Renöckl ausgebaut wurde, und deren Leitung ich 2010 übernahm. Zum anderen suchte ich die ökumenischen Kontakte in der Region zu stärken, was auch eine Frucht der Erarbeitung und Veröffentlichung des Sozialworts des Ökumenischen Rats der Kirchen (2003) war. Im Zuge dieses mehrjährigen Sozialwortprozesses, der zeitlich eng mit den beiden EU-Erweiterungen verbunden war, begann am Institut das Forschungsprojekt „Sozialethik aus ökumenischer Perspektive“, in dem christliche Zugänge zum Diakonischen und Sozialen aus katholischer, orthodoxer und protestantischer Sicht miteinander ins Gespräch gebracht wurden.² Auf der Basis eines Grundlagenbandes veranstalteten wir gemeinsam mit den Assistenten und Assistentinnen in der Folge jedes zweite Jahr eine Konferenz zu einem zentralen sozialethischen Thema, so zu Gerechtigkeit und Solidarität (2005), Menschenrechten, Demokratie, Nation (2007), Aufarbeitung totalitärer Vergangenheit (2009), zu praktischen Fragen der Solidarität (2011) und zuletzt zur Ökologiethematik (2013).³

Zudem besteht seit 2012 ein CEEPUS Austausch-Programm (Central European Exchange Programme for University Studies) „Ethics and Politics in the European Context“, an dem gegenwärtig 15 Partneruniversitäten aus Mitteleuropa aktiv beteiligt sind. Inspirierend waren die interdisziplinären Sommerakademien für Dissertanten und Dissertantinnen 2012 in Zagreb (Sozialethik in Mitteleuropa), 2013 in Bukarest und Sibiu/Hermannstadt (Demokratie) sowie 2014 in Košice (Zivilgesellschaft). Die nächste CEEPUS Summer School ist für Herbst 2015 zum Thema Nationalismus / Populismus in Europa gemeinsam mit dem Institut für Politikwissenschaft in Wroclaw (Polen) geplant. Eine treibende Kraft war Marijana Kompes, die als Assistentin am Institut, nun Junior Professorin an der Katholischen Universität Zagreb, dafür verantwortlich war.

Die interdisziplinäre Methode erwies sich nicht nur aus ökumenischer respektive interreligiöser Perspektive als fruchtbar. Sie ermöglichte es zudem, unterschiedliche Herangehensweisen zu sozialethischen Kernthemen kennen zu lernen und zu entwickeln. Erfahrungen dafür brachte ich aus dem interreligiösen Dialog mit, in dem ich seit den 1980er Jahren zuerst praktisch, später auch wissenschaftlich-sozialethisch engagiert war. Seit Mitte der 1990er Jahre stand der christlich-muslimische Dialog, für den Wien unter Prof. P. Andreas Bsteh SVD über längere Zeit ein internationales Zentrum war, im Vordergrund. Die Dialoge liefen auf zwei

² Vgl. Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Die Auftrag der Kirchen im größeren Europa, 2. Aufl. Mainz 2006 (englische Übersetzung 2012).

³ Ingeborg Gabriel / Franz Gassner (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit, Ostfildern 2007; dies., (Hg.) Politik und Theologie in Europa. Ökumenische Perspektiven, Ostfildern 2008; dies. / Cornelia Bystricky (Hg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009), Ostfildern 2010; dies. / Helmut Renöckl (Hg.), Solidarität in der Krise. Auf der Suche nach neuen Wegen, Würzburg 2012; dies. / Petra Steinmair-Pösel (Hg.), Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik, Ostfildern 2013.

Schienen, einer allgemein christlich-muslimischen und einer christlich-schiitischen mit je zwei interdisziplinären Konferenzen in Wien und Teheran. Die Themen waren sozialetisch ausgerichtet. Behandelt wurden Fragen politischer wie wirtschaftlicher Gerechtigkeit (Menschenrechte, Armut), von Gewalt und den Bedingungen von Toleranz, des Umgangs mit historischen Konflikten, sowie von Erziehung und Gleichheit. Ein weiteres Thema bildete die Hermeneutik im Umgang mit Heiligen Schriften. Diesen Gesprächen in einer Zeit, in der interreligiöse Dialoge noch selten waren, verdanke ich vielseitige interkulturelle Erfahrungen im Umgang mit unterschiedlichen ethischen Zugängen.⁴ Auch hier eine Anekdote: Das erste Dialoggespräch mit schiitischen Gelehrten fand 1996 in Teheran statt. Ich hatte eines der Einführungsreferate zum Thema Gerechtigkeit. Nach längeren Überlegungen hatte ich ausgehend von der Annahme, dass der iranische Redner beim Koran ansetzen würde, entschieden, dass ich einen biblischen verbunden mit einem menschenrechtlichen Zugang wählen würde. Prof. Khamenei basierte seine Ausführungen jedoch auf aristotelische Grundlagen und suchte so eine Brücke zwischen der islamischen und christlichen Aristotelesinterpretation herzustellen. Seit 2006 findet auf meine Initiative hin im Anschluss an dieses Dialogprogramm jedes zweite Jahr eine vom österreichischen Wissenschaftsministerium finanzierte Sommer- Universität (VICISU) im österreichischen Benediktinerstift Altenburg mit 40-50 Studierenden aus aller Welt, vor allem mit christlichem und muslimischem Hintergrund statt. In drei Wochen werden hier Einführungen in die beiden Religionen, wechselnde ethische Themenblöcke, vor allem Menschenrechte, und Themen internationalen Rechts von österreichischen und ausländischen Professoren gelesen und in der Campus Atmosphäre des Stifts intensiv diskutiert.⁵ Dies soll die Studierenden zum einen dazu befähigen, sich mit den theologischen Ethiken und der Sozialetik anderer Religionen auseinander zu setzen. Hier ist christliche Sozialetik nicht zuletzt aufgrund ihrer historischen Erfahrungen mit dem säkularen Staat gefordert. Zum anderen geben derartige Debatten vielfältige Impulse für die eigene Reflexion in der gegenwärtigen Weltsituation. Interreligiöse und interkulturelle Pluralität kann ein Reichtum sein, wenn er für die eigenen theologischen und ethischen Traditionen erschlossen wird. Dies setzt freilich voraus, dass sich die christliche Theologie und Ethik ausgehend von einem eigenen Profil

⁴ Zur Methodik und den Publikationen in mehreren Sprachen, die aus diesen Dialogen hervorgegangen sind, vgl. Ingeborg Gabriel, Like Rosewater. Reflections on Interreligious Dialogue, *Journal of Ecumenical Studies*, 45: 1, Winter 2010, 1 - 23.

⁵ Für nähere Informationen vgl. www.vicisu.com.

diesen Fragen stellt. Anderenfalls kommt es zu abgrenzenden Profilbildungen, einem Trend, mit dem auch die Ökumene in den vergangenen Jahren zu kämpfen hatte.⁶

Meine soziologischen Kenntnisse sowie ökumenische und interreligiöse Kontakte konnte ich durch die Mitarbeit am Wissenschaftsprojekt von Peter L. Berger *Between Relativism and Fundamentalism* vertiefen, das zwischen 2006 und 2010 an der Boston University lief,⁷ wo ich auch mein Sabbatsemester 2008 als Visiting Scholar verbrachte. Weiters waren diese Jahre durch die enge Zusammenarbeit mit den Kollegen von den Rechtswissenschaften im interreligiösen und ökumenischen Dialog geprägt.⁸

Im Jahre 2008 übertrug mir die Bischofskonferenz zudem die wissenschaftliche Leitung der österreichischen Kommission *Iustitia et pax*. Da dies jene Organisation der katholischen Kirche ist, die mit der zivilgesellschaftlichen Arbeit im Hinblick auf sozioethische Strukturfragen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils betraut wurde, konnte und wollte ich diese zusätzliche Aufgabe nicht ablehnen, auch wenn es einer personell entsprechend ausgestatteten Institution bedürfte, die die kirchliche Hierarchie in sozialen und politischen Fragen berät und als gesellschaftlichen Akteur auftreten kann. Hier wäre zudem eine noch stärkere europäische Vernetzung von Nöten.⁹

Abschließend einige knappe Überlegungen zu meinem wissenschaftlichen Zugang zum Fach, der durch das sozialwissenschaftliche Studium, die Erfahrungen mit sozialen Realitäten und Ideologien sowie das Theologiestudium, die Arbeit am Wiener Lehrstuhl und vielfältige Kontakte mit Kollegen und Kolleginnen geprägt ist.

Meinen Ausgangspunkt bildet, nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem klassischen Naturrechtsdenken, die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* mit ihrer Verpflichtung auf einen Dialog von Kirche und Welt. Der Text ist nicht nur aufgrund seines lehramtlichen Gewichts von programmatischer Bedeutung, sondern auch, weil er jenes Terrain beschreibt und aus-

⁶ Ingeborg Gabriel, Die Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene. Ein Plädoyer, in: *Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung* 66 (2011), Heft 3, 171 - 179.

⁷ Vgl. dazu Peter L. Berger (ed.), *Between Relativism and Fundamentalism*, Cambridge 2010; darin Ingeborg Gabriel, *Christianity in an Age of Uncertainty. A Catholic Perspective* (124 -151).

⁸ Vgl. Ingeborg Gabriel, Menschenrechte und Religionen: Kann der Brückenschlag gelingen? Theologische Stolpersteine und Ressourcen, in: Brigitte Schinkele / René Kuppe / Stefan Schima u.a. (Hg.): *Recht Religion Kultur*, FS für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014, 87 – 101; dies., *Human Rights from a Theological Perspective*, in: Manfred Nowak / Karolina M. Januszewski / Tina Hofstätter (eds.): *All Human Rights for All. Manual on Human Rights*, Wien 2012, 25 – 33.

⁹ Für die Zeit von 2013-2016 habe ich die Aufgabe einer Vizepräsidentin von *Iustitia et pax Europa* übernommen.

leuchtet, auf dem sich eine christliche Sozialethik in modernen pluralistischen Gesellschaften sowie in der sich globalisierenden Weltgesellschaft zu bewähren hat. Einige Teile dieses Programms harren weiterhin der Bearbeitung, was angesichts seiner Breite nicht weiter verwundern sollte.¹⁰ Denn eine methodische Verschränkung von Sozialwissenschaften (einschließlich der Rechtswissenschaften) mit einer gesellschaftlich und geschichtlich sensiblen Anthropologie und Sozial-Ethik, die in eine sowohl fundierende wie transzendierende christliche Theologie weitergeführt wird, also kurz gesagt: eine theologische Ethik, ist offenkundig ein höchst anspruchsvolles Unterfangen. In der Pastoralkonstitution selbst wird dieser methodische Dreischritt zudem in die einzelnen Bereiche angewandter Ethik hinein ausbuchstabiert. Damit wurde das so genannte Zwei-Stockwerke-Schema, das zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen strikt unterschied, wie die damit verbundene A-Historizität und A-Kontextualität des katholischen Naturrechtsdenkens überwunden. Zugleich verlor die katholische Soziallehre als Sozialverkündigung wie auch als wissenschaftliches Fach freilich ihr traditionelles theoretisches Fundament, was bis heute spürbar ist. Eine Weitung sowohl durch die Einbeziehung der Sozialwissenschaften, die allerdings schon vor dem Konzil an mehreren Lehrstühlen, so vor allem auch in Wien, Tradition hatte, sowie eine Füllung der theologischen Leerstelle im sozialen Denken waren höchst notwendig und bestimmten die wissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte.¹¹ Mit dem naturrechtlichen *Vernunftrecht* hatte man zwar eine Herausforderung der Aufklärung aufgegriffen (was im ökumenischen wie interreligiösen Dialog vielfach positiv angemerkt wird), zugleich jedoch einen Parallel-Diskurs geschaffen, der nach dem Zerfall des Milieukatholizismus zu mangelnder Anschlussfähigkeit an sozioethische Debatten und zum Relevanzverlust führen musste. Eben diese Defizite sucht der Ansatz von *Gaudium et spes* zu überwinden, indem er im Begriff der „Zeichen der Zeit“ die sozialwissenschaftliche, ethische und theologische Ebene miteinander verschränkt. Die Zeitbezogenheit der Analyse verlangt dabei, dass die jeweiligen politischen und sozialen Fragen die Agenda der Sozialethik mitbestimmen, die damit notwendig regional wie national unterschiedlich akzentuiert sein wird. Die für das Fach konstitutive Verwiesenheit von Sozialwis-

¹⁰ Vgl. Ingeborg Gabriel, 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, 2. Aufl., Freiburg 2013, 605 – 621.

¹¹ Vor allem letztere hatte sich, wie die für die konziliare Wende maßgebliche *nouvelle théologie* zeigte, säkularisierend auf die als natürliche Ordnung konzipierte politische und soziale Sphäre und spiritualisierend auf die als übernatürliche Ordnung verfasste Glaubenssphäre ausgewirkt, vgl. Ingeborg Gabriel, *Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher*, in: Mariano Delgado / Michael Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2013, 267 - 286.

senschaften, Ethik und Theologie wirkt sich freilich nicht auf alle Fragestellungen in gleicher Weise aus. Etwas vereinfachend gesagt: Je fundamentaler die Thematik ist, umso mehr wird die ethische und letztlich theologische Argumentation von Bedeutung sein, wie sich am Beispiel Menschenwürde verdeutlichen ließe.

Die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die sozialetische Arbeit ist inzwischen unbestritten, wiewohl der interdisziplinäre Dialog im Konkreten höchst anspruchsvoll bleibt. Dies hat zum einen mit dem exponentiellen Wachstum an Forschungsarbeiten in den unterschiedlichen, sich weiter ausdifferenzierenden Sozialwissenschaften zu tun, wodurch die Rezeption ihrer Erkenntnisse wesentlich vom Mut zur Lücke getragen sein muss. Zum anderen sind sozialwissenschaftliche Methoden und Einsichten selbst von anthropologischen und vielfach auch geschichtsphilosophischen Prämissen geprägt, z. B. macht die liberale Ökonomik weitreichende diesbezügliche Annahmen, die im mathematisch-statistisch orientierten Mainstream ebenso wie die ethischen Fragestellungen weitgehend ausgeklammert werden. Die Anknüpfung an sozialwissenschaftliche Diskurse setzt demnach nicht zuletzt eine ideologiekritische Reflexion der jeweiligen Prämissen voraus. Der Sozialetik kommt so im interdisziplinären Gespräch eine rezeptive wie auch kritische Rolle zu, die – wie deutlich zu machen ist – der Intention der Sozialwissenschaften selbst entspricht, die von ihrer Genese her moralischen Anliegen verpflichtet sind. Fachvertreter und -vertreterinnen sind freilich manchmal durchaus positiv überrascht, von dieser ethischen Grundierung ihrer Wissenschaft zu erfahren. Nicht nur die Sozialetik ist so auf die Sozialwissenschaften angewiesen, sondern diese sind in Gefahr, inhaltlich zu verflachen, wenn sie den Zugang zu der, in den geistesgeschichtlichen Grundlagen gespeicherten, ethischen und theologischen Tiefendimension nicht mehr thematisieren.¹² Wiewohl dies vielfach durch eine immer ausgefeiltere Methodik kompensiert wird, spüren wache Zeitgenossen, dass eine Erosion dieser Grundlagen ein beachtliches Vakuum hinterlässt. Das bietet Chancen für eine Sozialetik, sofern sie sich davon herausfordern lässt, und erscheint zudem für die Zukunft des Faches wie der Theologie insgesamt und ihre Relevanz innerhalb der Universität von Bedeutung. Trotz aller Diskontinuitäten und Transformationen sowie der notwendigen Bescheidenheit zeigt sich darin letztlich auch, dass moderne Theorien, Entwicklungen und Begriffe im westlichen Kontext, der teils auch global geworden ist, auf den Schultern christlich-theologischen Denkens stehen und daher für ihr Verständnis

¹² Vgl. Ingeborg Gabriel, „In der Welt, aber nicht von der Welt“. Die katholische Kirche im öffentlichen Raum, in: Alojz Ivanišević (Hg.): Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in Südosteuropa nach der Wende 1989? Frankfurt 2012, 17 – 34; ausführlicher Ingeborg Gabriel, Political Theology Under the Conditions of Modernity. A Catholic Perspective, in: Ingeborg Gabriel/Aristotle Papanikolaou/Kristina Stoeckl (ed.), Political Theology in Orthodoxy (im Erscheinen).

dieses Hintergrundwissens bedürfen. Die sozialetische Reflexion wird daher trotz positivistischer (und evolutionistischer) Infragestellungen in Zukunft eher an Bedeutung gewinnen. Die Frage nach dem zu verwirklichenden Humanen, nach dem guten und friedlichen Leben, stellt sich in einer Weltgesellschaft, die um einen Humanismus als Leitkultur ringt, sowohl aus säkularer Perspektive wie auch aus jener der unterschiedlichen Religionen, weshalb säkulare wie religiöse Begründungen des Sozialetischen nicht zuletzt auch politisch wichtig sind.¹³

In meiner gegenwärtigen Arbeit gehe ich von den Menschenrechten als Rückgrat der internationalen und nationalen Rechtsordnungen und als, wie mir scheint, bestem Ansatz für eine national, europäisch und international anschlussfähige christliche Sozialetik aus. Dieser Zugang ist dann freilich sowohl individualethisch wie auch theologisch zu vertiefen.¹⁴ Dabei geht es zum einen um die menschenrechtlich durch Abwehrrechte zu garantierenden Freiräume (Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit u. ä.), die auch für das kirchliche Engagement in der Zivilgesellschaft wesentlich sind, wie auch um die gesellschaftliche und politische Partizipation in der Demokratie.¹⁵ Die sozialen Menschenrechte erlauben es zudem, die ganze Breite der sozialen Fragen (Gesundheit, Bildung, Sozialstandards, aber auch ökologische Themen u. ä.) sozialetisch in den Blick zu nehmen.

Dabei erscheint es angesichts der Schwächung moralischer Orientierungen in unseren Gesellschaften auch wichtig, die individualethischen Grundlagen sozialer Ordnungen differenziert zu thematisieren. Es gilt demnach eine Handlungstheorie bereitzustellen, die Normen, Tugenden und Vorbilder als Voraussetzung von und Pendant zu institutionell verwirklichter Gerechtigkeit reflektiert.¹⁶ Gerade auch angesichts zunehmender Verengungen in ethischen Diskursen erweist sich die Rückbindung der Sozialetik an eine Individualethik demnach als unverzichtbar. Da sich moderne Gesellschaften über eine Gerechtigkeit definieren, die nicht zuerst über die (immer unzuverlässige) menschliche Moral, sondern über Strukturen geschaffen werden soll, kommt der Sozialetik in ihr eine Schlüsselrolle zu, um konstruktiv-kritisch an gerechteren sozialen Ordnungen in Politik, Wirtschaft und Ökologie mitzuwirken. Zugleich ist jedoch

¹³ Ingeborg Gabriel, *Weltethos in Bewegung: Zwischen religiöser und säkularer Ethik*; in: Erwin Bader (Hg.), *Weltethos und Globalisierung*, Münster 2008, 149 - 163.

¹⁴ Vgl. Ingeborg Gabriel, *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialetik*, in: Markus Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialetik (Questio disputata 255)*, Freiburg 2013, 229 – 251

¹⁵ Vgl. Ingeborg Gabriel, *Globalisierung und Demokratie*, in: dies. / Ludwig Schwarz (Hg.), *Weltordnungspolitik in der Krise*, Paderborn 2011, 91-110.

¹⁶ Ingeborg Gabriel, *Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik*, in: Karl Baier / Markus Riedenauer (Hg.): *Die Spannweite des Daseins: Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, FS für Augustinus Wucherer-Huldenfeld zum 80. Geburtstag, Wien 2011, 199 - 219.

zu explizieren, dass Strukturen ihrerseits auf ein Fundament an humanen Einstellungen und Überzeugungen sowie an praktizierter Moral angewiesen sind.

Für die Sozialethik selbst ist zudem – dies wäre die in *Gaudium et spes* eingemahnte dritte Argumentationsebene - eine stärkere Rückbindung an die Theologie im engeren Sinn, d.h. an Bibelwissenschaften, Fundamentaltheologie und Dogmatik, weiterhin ein Desiderat. Dabei geht es vor allem darum, dem Spannungsbogen zwischen dem angesagten *aggiornamento* und dem damit unabdingbar verbundenen *ressourcement* zu entsprechen.¹⁷ Die Offenlegung des eigenen Profils erscheint zudem in pluralen Gesellschaften als eine Frage intellektueller Redlichkeit. Individualethisch ginge es hier um eine engere Verbindung von Ethik und Aszetik, da Spiritualität ohne Ethik weitgehend leer und Ethik ohne Spiritualität eher dürr ist. Dies zeigt auch das Schlagwort „Mystik und Politik“, das jedoch die ethische Zwischenebene allzu leicht überspringt. Fragen der christologischen und pneumatologischen Fundierung der Anthropologie wären hier ebenso wesentlich, wie eine Einbeziehung der eschatologischen und ekklesiologischen Dimension der Sozialethik. Gerade letztere ist insofern bedeutsam, als hier die Frage in den Blick kommt, was Sozialethik als Sozialstrukturenethik zu einer (ge)rechteren Sozialgestalt der Kirche selbst beitragen kann und muss.

Ein derartig umfassendes Forschungsprogramm ist angesichts der täglich drängenden Anfragen sowie universitärer und gesellschaftlicher Herausforderungen kaum einlösbar. In der Alltagsarbeit ist man als Sozialethikerin buchstäblich mit Millionen von Büchern, von einer Unzahl von Autoren und Autorinnen sowie mit deren sozialwissenschaftlichen, sozialphilosophischen und theologischen Positionen konfrontiert. Man steht immer vor der Qual der Wahl, mit welchen es am meisten lohnt, sich auseinander zu setzen und welche Themen am drängendsten sind. Man ist mit dem Unbehagen konfrontiert, das sich angesichts der Spannung zwischen wissenschaftlicher Spezialisierung und der Notwendigkeit einer ethischen „Vogelperspektive“ einstellt. Wiewohl diese Spannungen wesentlich zur Ethik und Theologie gehören, werden sie doch durch das exponentielle Wachstum an Wissen und die zunehmende Komplexität der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten sowie die Fülle an Literatur in den einzelnen Fächern weiter verstärkt. Sich „dem Wichtigsten“ oder besser dem Rechten anzunähern, stellt sich so als ebenso notwendiges wie kühnes Unterfangen dar, dem sich die Vertreter und Vertreterinnen des Faches tagtäglich um des Menschen willen zu stellen haben.

¹⁷ Vgl. Einleitung zu Markus Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik (Questio disputata 255)*, Freiburg 2013, 7-22.

Epilog

„Wohl dem, der sagen kann, ‚als‘, ‚ehe‘ und ‚nachdem‘. Es mag ihm Schlechtes widerfahren sein oder er mag sich in Schmerzen gewunden haben: sobald er imstande ist, die Ereignisse in der Reihenfolge ihres zeitlichen Ablaufs wiederzugeben, wird ihm so wohl, als schiene ihm die Sonne auf den Magen... Sie lieben das ordentliche Nacheinander von Tatsachen, weil es einer Notwendigkeit gleichsieht, und fühlen sich durch den Eindruck, dass ihr Leben einen ‚Lauf‘ habe, irgendwie im Chaos geborgen.“¹⁸ Musils „Mann ohne Eigenschaften“ demonstriert so gerade die Unmöglichkeit einer Biographie unter den Bedingungen der Moderne. Denn was fehlt, ist die wichtigste Voraussetzung einer solchen: der Glaube an die Möglichkeit eines zusammenhängenden Lebenslaufs, ohne den das Leben in eine schier unübersehbare Zahl von Fakten zerfallen muss. Sinn und Ordnung des Lebens kann es nur geben, wenn eine das eigene Dasein übersteigende Transzendenz, also Gott, sie stiftet. Nur unter dem Vorzeichen der Gnade wird seine Darstellung auch nicht zur philisterhaften Selbstbespiegelung und nur unter diesem Vorzeichen kann die ethische Spannung ertragen werden, zwischen der, die man ist, und der, die man sein sollte.

¹⁸ Zit. nach Wilfried Berghahn, *Robert Musil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rororo Monographie), Reinbek 1963, 12; 144.