



⇒ Christian Spieß

Nun sag, wie hältst Du's mit dem Naturrecht? Ein Band zur aktuellen Debattenlage der katholischen Sozialethik

In Zusammenarbeit mit Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg und Werner Veith hat Markus Vogt diesen Band herausgegeben, der im Wesentlichen die Referate und Koreferate des Berliner Werkstattgesprächs der deutschsprachigen SozialethikerInnen des Jahres 2011 enthält. Programmatisch bringt Matthias Möhring-Hesse in seinem Beitrag auf den Punkt, worum es in dem Band geht: „Begibt sich die theologische Sozialethik gegenwärtig – wieder einmal – auf die Suche nach ihrer Theologie, dann sucht sie ihren geradezu habituellen Mangel daran zu beheben und ihren Gegenstand, die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse, so zu bearbeiten, dass sie darin als Theologie und d. h. durch den Einsatz von theologischen Begriffen, Konzepten und Methoden erkennbar wird, ohne dadurch eine ordentliche Bearbeitung ihres Gegenstands zu behindern und die Sozialethik als Theorie der gerechten Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen zu verhindern.“ (64)

Peter Hünermann eröffnet den Band mit seinem Beitrag über ‚Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in *Gaudium et spes*‘, in dem sozialetische Gehalte der Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanums ausführlich analysiert werden, und zwar in zwei Hinsichten. Zum einen: Wie wird argumentiert, welche Methode wird angewandt, welche philosophischen und theologischen Argumentationsschritte werden gesetzt? Zum anderen: Welche inhaltlichen Schwerpunkte zeichnen den Text aus? Natürlich bedingt sich beides – Inhalt und Methode – wechselseitig. Dabei steht in Hünermanns Aufsatz die Gegenüberstellung der in *Gaudium et spes* entwickelten Argumentation einerseits und der ‚klassischen‘, naturrechtlich geprägten Argumentation der katholischen Soziallehre andererseits im

Vordergrund. Damit wird die für das heutige Selbstverständnis der katholischen christlichen Sozialethik so wichtige Annahme, wonach mit *Gaudium et spes* der Faden der naturrechtlichen Argumentation der katholischen So-

Vogt, Markus (Hg.) (2013): *Theologie der Sozialethik* (Quaestiones disputatae, 255), Freiburg i. Br. u.a.: Herder. 328 S., ISBN: 978-3-466-37106-8, EUR 32,00.

ziallehre abreißt, umfassend bestätigt. Nicht ganz verständlich wird dem Rezensenten allerdings in diesem Zusammenhang, wie Hünermann den Würdebegriff fasst, der als Angelpunkt der Argumentation die obsoleete naturrechtliche Argumentation ablöse (vgl. 35f.). Hier ist davon die Rede, dass, indem „der Ausgangspunkt der Reflexion – in systematischer Hinsicht – von der Würde des Menschen genommen wird“, das „Konzil – implizit – auf den von Kant begrifflich geklärten Terminus von der Würde des Menschen in der Moderne“ (36) zurückgreift.¹ Es handele sich, so Hünermann, um „unbedingte Würde“, die aber erst „durch Anerkennung zustande“ (36) kommt. „Erst durch die Anerkennung von Gott *und* den vielen anderen ist sie möglich.“ (36, Herv. i. O.) Sie kann folgerichtig durch „die Verweigerung der Anerkennung [...] gemindert“ oder gar „von anderen aberkannt werden“ (37). Wie die „unbedingte Würde“ Bedingungen unterliegen kann, bleibt dem Rezensenten rätselhaft. Und wenn tatsächlich zutreffen sollte, dass hier ein wichtiger „Unterschied zur vorkonziliaren Sozialethik“ vorliegt, die, so Hünermann, „den menschlichen Personenbegriff, im Sinne einer gleichsam ‚fertigen‘, konstituierten Person als verantwortliches Freiheitswesen, in den Mittelpunkt stellt, ohne die konstitutive Wechselseitigkeit der Freiheitsvollzüge im Werde- und Vollzugscharakter der Freiheit in den Blick zu nehmen“ (37), dann dürfte die vorkonziliare Sozialethik näher an Kant liegen als jene, die in dem Beitrag im Anschluss an *Gaudium et spes* skizziert wird. Zwar wird man der vorkonziliaren Sozialethik vieles vorwerfen können, aber wohl eher nicht, dass sie die sozialen Bezüge des Menschen unterbewertet hat. Die starke Betonung von Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität spricht jedenfalls eher für eine ausgeprägte Einbettung des Individuums in seine sozialen Bezüge. Natürlich ist klar, dass es eminente Unterschiede zwischen der neuscholastischen Naturrechtslehre einerseits und der Sozialethik in und nach *Gaudium et spes* andererseits gibt (und der Rezensent ist weit davon entfernt, die Impulse des Konzils nicht vorbehaltlos zu befürworten). Zweifellos wurde die Unzulänglichkeit der neuscholastischen Naturrechtsdoktrin im Hinblick auf die zeitgenössischen sozialethischen Herausforderungen erkannt, insbesondere im Hinblick auf eine mehrheitlich als wünschenswert erachtete Annäherung der kirchlichen Sozialverkündigung an die sozialwissenschaftlichen und normativen Standards der Zeit. Aber einen von den Konzilsvätern intendierten und vollzogenen ausdrücklichen Abbruch der katholischen Soziallehre auf

(1) Darüber, ob man Martin Luther, wie Hünermann meint, zutreffend als „Vordenker dieser Position“ (36, Anm. 27) bezeichnen kann, wird man streiten können.

dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu diagnostizieren – sei sie nun „verbannt“ oder „mit allen Ehren ‚verabschiedet‘“ oder „eher still, fast schon klammheimlich ‚beerdigt‘“ worden, wie Möhring-Hesse (66) variiert –, erscheint historisch sehr fragwürdig.

Dafür gibt es mehrere Anhaltspunkte:

(a) Es geht auch in anderen Konzilsdokumenten, insbesondere in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, um zentrale sozialetische Themen – und in diesen Zusammenhängen wird anders argumentiert als in der Pastoralkonstitution. So ist es vor allem der einerseits von der thomanischen und andererseits von der modernen (liberalen) Naturrechtslehre geprägten Argumentation der US-amerikanischen Bischöfe und ihrer Berater zu verdanken, dass das Konzil die Religionsfreiheit als Menschenrecht anerkannt hat – und auf diesem Weg wird einer der größten und wichtigsten Fortschritte der kirchlichen Sozialverkündigung bzw. der kirchlichen Staatslehre und des Zweiten Vatikanischen Konzils überhaupt erreicht. Wo die Naturrechtsargumentation dem Projekt der normativen Modernisierung diene, wurde sie also durchaus als angemessene Argumentationsform gepflegt.

(b) Möhring-Hesse weist in seinem Beitrag darauf hin, dass unter den Konzilsvätern und ihren Beratern eine Mehrheit der Auffassung war, dass „mit den Mitteln der Katholischen Soziallehre nicht gesagt werden konnte, was über die ‚Kirche in der Welt von heute‘ gesagt werden musste“ (67). Aber man konnte sich umgekehrt keineswegs darauf verständigen, was „an die Stelle der deshalb aufgegebenen Soziallehre treten sollte“ (ebd.). „So lässt sich weder durch den Blick in die Pastoralkonstitution, noch durch den Blick hinter die Kulissen, in die verschiedenen Entwurfstexte und deren Beratungen, aufhellen, mit welchem theologischen Ansatz und welcher Methode die Konzilsväter die Soziallehre ersetzen [...] wollten.“ (ebd.) Es entstand demnach mit *Gaudium et spes* also kein neues Modell kirchlicher Sozialverkündigung, sondern es wurde vielmehr der Weg gebahnt in eine Pluralität theologisch-sozialetischer Argumentationsweisen. Dafür, dass Motive katholischer Soziallehre und der Naturrechtsethik nicht zu dieser Pluralität gehören dürfen, sondern vom Konzil ausdrücklich ‚verabschiedet‘ wurden, gibt es keine Anhaltspunkte.

(c) Weitere wichtige Differenzierungen zum Naturrechtsdiskurs bringt Ingeborg Gabriel in ihrem Beitrag ‚Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik‘, in dem sie unterschiedliche Modi naturrechtlicher Argumentation unterscheidet (vgl. insbes. 233-239) und dem Menschenrechtsethos an die Seite stellt (das im Übrigen als vorpositive normative Konstruktion seinerseits naturrecht-

liche Implikationen aufweist). Demnach schwankte das christliche Naturrecht „von Anfang an“ zwischen zwei Naturrechtskonzeptionen (235). Auf der einen Seite steht die von Gabriel so genannte „A-Linie“, d. h. eine aristotelisch geprägte Variante des Naturrechts, das politisch gewendetes „Widerstandsrecht“ (ebd.) ist: „Antigone darf, ja muss ihren Bruder trotz der Gesetze Kreons begraben. Andernfalls würde sie gegen die menschliche Natur verstoßen, also unmenschlich handeln.“ (ebd.) Diese Naturrechtsvariante umfasst also „ein ethisches Instrumentarium zur kritischen Beurteilung bestehender (vor allem politischer) Ordnungen und einzelner Gesetze. Sein Grundbegriff ist jener der menschlichen Würde [...]. Diese A-Linie findet ihre Fortsetzung und Entfaltung im Anspruch der Aufklärungsphilosophie (und zuvor der Spätscholastik), dass es den staatlichen Gesetzen vorgeordnete, unveräußerliche Rechte jedes Menschen gibt“ (ebd.). Demgegenüber gehe das „stoische Naturrecht“, die „S-Linie“, „von einer vorgegebenen kosmischen Ordnung aus, in die der Mensch eingefügt ist und der er sich anzupassen hat, insofern ihr für sein Handeln normativer Charakter zukommt. Moral bedeutet hier im Einklang mit der Natur im Sinne eines Mitvollzugs ihrer universalen Gesetze zu leben [...]. Für Freiheit ist hier offenkundig nur sehr begrenzt Raum.“ (235) Aufgrund der „hohen Bedeutung des Gewissensanspruchs im christlichen Glauben“ dominierte im christlichen Naturrecht, so Gabriel, „allerdings eindeutig die A-Linie. Für Thomas von Aquin ist ein ungerechtes Gesetz gar kein Gesetz [...], ihm ist daher auch nicht zu gehorchen. Die Rückbindung der *lex humana*, des positiven Rechts, an die *lex naturalis* und dieser wiederum an die *lex aeterna*, die göttliche Vernunft, die durch die menschliche *ratio* niemals erschöpfend erfasst werden kann, lässt [...] Raum für menschliche Freiheit.“ (235f.) Eben dieser Spielraum der Freiheit wurde dann etwa auch für die Argumentation, die zur Anerkennung der Religionsfreiheit geführt hat, genutzt, freilich einschließlich einer Öffnung zum Freiheitsethos des modernen Natur- und Vernunftrechts. Es dürften aber auch Motive, zumindest Impulse dieses Denkens in der starken – „implizit“ an Kant anschließenden, wie Hünermann (36) meint – Betonung des Begriffs der Menschenwürde in *Gaudium et spes* sowie nicht zuletzt bereits in der Menschenrechtsargumentation in *Pacem in terris* zu finden sein. Die S-Linie des Naturrechts dagegen wurde, so Gabriel, in der neuscholastischen „Gegenwendung zum Freiheitsethos der Moderne [...] binnenkatholisch vorherrschend“ (236). Dieser Befund müsste insgesamt eigentlich zu zweierlei führen: zum einen zu einer gewissen Sensibilität für die Pluralität des christlichen Naturrechts vor dem Zweiten Vatikanum (und vor der antimodernisti-

schen Zuspitzung des neuscholastischen Naturrechts im 19. Jahrhundert); zum anderen zu einer größeren Offenheit für die Frage, ob nicht die eine oder andere Überlegung, das eine oder andere Motiv der christlichen Naturrechtslehre in der aristotelisch-thomanischen Linie auch für eine nachkonziliare Sozialethik, die den Anschluss an die Standards der zeitgenössischen Ethikdiskurse zu halten versucht, eine sinnvolle systematische Bereicherung sein kann, wie es im ethischen Diskurs außerhalb der christlichen Sozialethik ja selbstverständlich der Fall ist.

Damit ist keineswegs einer Renaissance des Naturrechts das Wort geredet; schon gar nicht soll einfach behauptet werden, dass ‚das christliche Naturrecht‘ der Schlüssel zur Lösung der sozialetischen Probleme der Gegenwart ist; ganz im Gegenteil: Der Rezensent ist davon überzeugt, dass die teilweise in der Theologie und kirchlichen Verkündigung zu beobachtende neue Orientierung an einer ‚stoischen‘ Naturrechtstradition und an einer augustinischen Geschichtstheologie mit entsprechender fundamentaler Wahrheitsgewissheit besser zurückgewiesen werden kann, wenn die oben skizzierten Differenzierungen bezüglich des Naturrechts im heutigen theologischen und sozialetischen Diskurs stärker berücksichtigt werden. Die Beiträge von Peter Schallenberg und Gerhard Kruijff lassen erkennen, dass diese Auseinandersetzung eine relativ hohe Aktualität hat: Während Schallenberg für eine aus einer „augustinisch inspirierte[n] Moraltheologie als ethisch relevante Geschichtstheologie [...] erwachsende Sozialethik“ (209) plädiert, weist Kruijff gerade diese Tendenz zurück. Stattdessen mahnt er zu einer sorgfältigen Debatte über die Frage an, welche Theologie für die Sozialethik der Gegenwart angemessen sein kann (220-223), und zum anderen eine präzise Unterscheidung der jeweiligen Geltungsansprüche: „Einer, der sich auf die beobachtbare Welt der Tatsachen bezieht (Wahrheit), einer, der sich auf die Gültigkeit von Normen bezieht (Richtigkeit), einer, der sich auf die Kongruenz zwischen Äußerungen eines Individuums und dessen [...] Innenwelt bezieht (Wahrhaftigkeit) und schließlich einer, der sich in symbolischen bzw. religiösen Aussagen auf den Sinn des Ganzen aller dieser Welten bezieht (Sinnhaftigkeit). Sozialetische Aussagen haben es mit Richtigkeit zu tun und können aus keinem der anderen Geltungsansprüche abgeleitet werden.“ (225)

Auch die drei den Band abschließenden Beiträge münden letztlich in dasselbe Problem: Hans-Joachim Sander zeigt – mit Blick auf den locus alienus Menschenrechte – eindringlich das Phänomen divergierender sozialetischer Konzeptionen auf: Während sich die Sozialethik zunächst „schnell und v. a. nachhaltig über die argumentative

Grammatik der Soziallehre hinaus entwickelt“ hatte, sei sie seit einiger Zeit „deshalb kirchlichen Rückrufaktionen ausgesetzt“ (273). Von Benedikt XVI. wurde sie Sander zufolge „in eine Offenbarungsposition hineinverflochten, damit eine Nicht-Relativierbarkeit die Wahrheit des ethischen sozialen Lehrens der Kirche“ (ebd.) garantiere. Mit Caritas in veritate werde Liebe von der Wahrheit her „zu einem Bollwerk der christlichen Nichtrelativierbarkeit in der Gesellschaft. Damit nehme diese Enzyklika einen übernatürlichen Standpunkt ein, der sich im Licht der Offenbarung auf und an den Menschen in der Gegenwart richtet.“ (ebd.) Caritas geschehe in dieser Perspektive eben „in veritate‘ und nicht ‚in historia““ (ebd.). Die Enzyklika trete damit in Kontrast zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das den „Ortswechsel von den lehramtlichen Deduktionen der *societas perfecta* zum pastoralen Lehramt im Angesicht aller Menschen von heute“ vollzogen habe; dieser Ortswechsel bedeute letztlich, „dass gerade dort, wo katholisch draufsteht, nicht weniger, sondern mehr von außen drin sein muss“ (274).

Während Sander damit am Beispiel der Menschenrechte auf einen Hiatus in der Sozialethik bzw. Sozialverkündigung der Gegenwart hinweist, zeichnet Rudolf Uertz den substanziellen Wandel der Bewertung der Menschenrechte durch Kirche und Sozialethik historisch nach. Im Grunde geht es dabei um den gleichen systematischen Unterschied der Argumentationsweisen: Mit der „Differenzierungsthese“ habe das Konzil (etwa in *Gaudium et spes* Nr. 76) unterschieden „zwischen dem ‚was Christen im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten‘ und ‚dem, was sie als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger [...] von ihrem christlichen Gewissen geleitet‘ tun“ (289; Herv. i. O.). Dies korrespondiere mit der „für den gesellschaftlich-politischen Bereich eingeräumten Religions- und Gewissensfreiheit“ (ebd.). „Genau hierin glaubten Kurienkardinal Alfredo Ottaviani und Erzbischof Marcel Lefebvre die Einfallsperle für das Gift des Liberalismus und Relativismus in die kirchliche Morallehre zu erkennen.“ (ebd.) Uertz sieht in der mit der Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit einhergehenden „personaethischen Wende“ einen „Paradigmenwechsel“, der allerdings „nicht im Sinne einer völligen Abwendung des kirchlichen Denkens vom Naturrecht zu verstehen“ sei; „vielmehr ist die moraltheologische und sozialethische Neuorientierung als Hinwendung zu einem personaethisch modifizierten Denken zu verstehen, welches das Naturrecht in geläuterter Form, das heißt im Sinne vernunftrechtlicher Prinzipien auffasst“ (299).

Arnd Küppers analysiert in seinem den Band abschließenden Aufsatz zwar ebenfalls, dass Benedikt XVI. in *Caritas in veritate* „an die Figur des christologischen Naturrechts“ anschließe, „wie es etwa bei Augustinus und anderen Kirchenvätern zu finden ist“, und damit seiner schon 1964 als Theologieprofessor geäußerten Kritik am „rationalistisch-neuscholastische[n] Naturrecht“ treu bleibe (322). Küppers bewertet diesen Sachverhalt aber ganz anders als Sander, indem er auf die besondere Rolle des Papstes im postmodernen Diskurs hinweist. Hier gehe es darum, auf bestimmte normative Grundsätze, auf unter keinen Umständen relativierbare Normen hinzuweisen und dies im Horizont der eigenen Weltanschauung zu begründen, auch wenn man weiß, dass diese Begründung ‚von außen‘ – also von einer Position aus, die die Offenbarungstheologischen Voraussetzungen der Begründung nicht kennt oder nicht teilt – nicht mehr nachvollziehbar ist. „Es geht also um die Begründung universaler Werte wie Menschenwürde in dem Bewusstsein, dass das Programm einer Letztbegründung im rationalistischen Sinne obsolet geworden ist.“ (324) Küppers macht den Vorschlag, „im Hinblick auf den interkulturellen Diskurs die christologische Grundlegung der Soziallehre in *Caritas in Veritate* als Kapitel in einem [...] Versuch einer Genealogie der Ideen von Menschenwürde und Menschenrechten zu lesen“ (ebd.). Mindestens zwei Einwände provoziert dieser Vorschlag. Zum einen wird man bezweifeln können, dass aus einem ‚christologischen Naturrecht‘ heraus eine plausible Begründung universaler Menschenrechte, einschließlich weit reichender Freiheitsrechte im Hinblick auf die je eigene Lebensgestaltung, gelingen kann. Die Beiträge von Sander und Uertz sowie von Gabriel und Kruijff sprechen jedenfalls eher dagegen; und in der Tradition ist diese Begründung von Menschenrechten, wenn überhaupt, eher aus einer aristotelisch-thomanischen Naturrechtlinie versucht worden (s. o.). Zum anderen stößt die sozioethische Argumentation Benedikts XVI. in *Caritas in veritate* schon innerhalb des theologischen und sozioethischen Diskurses auf so erhebliche Akzeptanz- und Plausibilitätsprobleme, wie ebenfalls mehrere Beiträge des Bandes deutlich machen, dass schwer vorstellbar ist, wie diese Argumentationsweise im sozioethischen Diskurs außerhalb des theologisch-kirchlichen Binnenbereichs Überzeugungskraft entfalten kann. Der Band bietet darüber hinaus originelle Ansätze, wie im Beitrag von Hans-Joachim Höhn, der eine Bereicherung der Sozioethik durch eine Vermittlung von sozialwissenschaftlich-zeitdiagnostischen mit systematisch-theologischen – genauer: eschatologischen – Überlegungen vorschlägt, sowie in den Beiträgen von Marianne Heimbach-Steins und Thomas Söding, die die vielversprechende Verbindung

sozialethischer Reflexion mit einer sorgfältig ausgearbeiteten biblischen Hermeneutik weiterführen.

Das eigentlich Verblüffende an dem vorliegenden Band ist, dass solche weiterführenden Überlegungen nicht den Band prägen, wie das etwa in früheren sozialethischen Überblicksbänden wie dem von Karl Gabriel herausgegebenen 43. Band des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften (Gabriel 2002) oder dem von Hans-Joachim Höhn herausgegebenen Band Christliche Sozialethik interdisziplinär (Höhn 1997) oder gar dem von Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse herausgegebenen Band Jenseits Katholischer Soziallehre (Hengsbach; Emunds; Möhring-Hesse 1993) der Fall war. Vielmehr ist das deduktiv-augustinische Argumentationsmodell, das bei Glaubenswahrheiten ansetzt und „von daher Rückschlüsse auf die Wirklichkeit zu ziehen“ versucht, und dem es als „Glaubensethik [...] zuerst und vor allem um die Deutung der gesamten Wirklichkeit aus der Perspektive des Glaubens“ und damit nicht zuletzt um das Anliegen geht, „ein klares christliches Profil in und gegenüber der Welt zu gewinnen“, wie die Herausgeber in der Einführung des Bandes betonen (11f.), wie ein Gespenst in den christlich-sozialethischen Diskurs eingedrungen. Dieser sozialethische Neo-Augustinismus, der nicht zuletzt die ‚Sozialenzyklika‘ des ansonsten sozialethisch nicht besonders engagierten Papstes Benedikt XVI. prägte, richtet sich sowohl gegen die Sozialethik in der induktiv-thomanischen Tradition, zumal in deren nachkonziliarer, mit dem modernen Freiheitsethos verknüpften Variante, die grundsätzlich empirisch „bei der Erkenntnis der Weltwirklichkeiten [ansetzte] mit dem Ziel, die einzelnen Lebensbereiche human zu gestalten“ (12), als auch gegen die verschiedenen Versuche (nach)konziliarer Sozialethik, die sich im Dialog mit säkularen politischen Philosophien oder mit den Sozialwissenschaften oder in stärkerer Bindung an die biblischen Grundlagen des Glaubens entwickeln konnten. Um es mit dem Autor des Beitrags ‚Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an Gaudium et spes‘, Matthias Möhring-Hesse, zu sagen: „Vor allem nach den (ver-)wirren(-den) Ausführungen zum Verhältnis von caritas und veritas wird man [...] die vergangenen Zeiten einer in Sachen Theologie vorsichtigen Soziallehre zu schätzen wissen und den Niedergang der kirchlichen Soziallehre noch nicht für beendet halten. Ein Blick in Gaudium et spes begründet hingegen die Aussicht darauf, dass sich theologische Bemühungen in der Sozialethik für die Kirche und die Theologie lohnen können.“ (91)

⇒ Literatur

Gabriel, Karl (Hg.) (2002): Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 43), Münster/Westf.: Regensburg.

Hengsbach, Friedhelm; Emunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias (Hg.) (1993): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos.

Höhn, Hans-Joachim (Hg.) (1997): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a.: Schöningh.

Christian Spieß, *1970, Prof. Dr. theol., Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) u. Berliner Institut für christliche Ethik und Politik (ICEP) (christian.spiess@icep-berlin.de).

Zitationsvorschlag:

Christian Spieß (2014): Rezension Nun sag, wie hältst Du's mit dem Naturrecht? Ein Band zur aktuellen Debattenlage der katholischen Sozialethik (Ethik und Gesellschaft 2/2014: Prekäre Arbeit). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2014_Rez_Spiess.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2014: Prekäre Arbeit

Klaus Dörre

Prekarität als Konzept kritischer Gesellschaftsanalyse – Zwischenbilanz und Ausblick

Ueli Mäder

Arm, erwerbstätig und prekarisiert

Sabine Plonz

Prekarisierung. Geschlechterperspektive. Ethik

Michèle Amacker

Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang: Die zwei Gesichter der *Care*-Prekarität

Traugott Jähnichen

Prekarisierung der Arbeit – internationale Realität oder Schimäre: Zur deutschen Situation und zur Positionierung der EKD

Torsten Meireis

Prekäre Gerechtigkeit – zur ethischen Bewertung zunehmender Unsicherheit im Erwerbskontext

Christoph Sigrist

Die sozialethische Herausforderung aus sozialdiakonischer Sicht