

Markus Vogt (Hg.)
Theologie der
Sozialethik



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 255
THEOLOGIE DER SOZIALETHIK



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

THEOLOGIE DER SOZIALETHIK

Herausgegeben von
Markus Vogt
in Zusammenarbeit mit
Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers,
Peter Schallenberg und Werner Veith

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02255-5

E-ISBN 978-3-451-80598-1

Inhalt

Theologien in der Sozialethik – eine Einführung	7
<i>Markus Vogt, Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg, Werner Veith</i>	

I. Theologische Ethik in der Moderne

Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in <i>Gaudium et spes</i>	23
<i>Peter Hünermann</i>	

Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an <i>Gaudium et spes</i>	63
<i>Matthias Möhring-Hesse</i>	

Handeln über den Tag hinaus: Zeithorizonte der Sozialethik	92
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	

II. Hermeneutische Zugänge

Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik	129
<i>Marianne Heimbach-Steins</i>	

Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik Neutestamentliche Anfragen	146
<i>Thomas Söding</i>	

Zum Verhältnis von Moraltheologie und christlicher Sozialethik	189
<i>Peter Schallenberg</i>	

Sozialethik als Ethik der Gerechtigkeit sozialer Strukturen und Institutionen	211
<i>Gerhard Kruijff</i>	

III. Vom Gottesrecht zum Menschenrecht?

Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik	229
<i>Ingeborg Gabriel</i>	
Sozialethik, theologisch	
Der <i>locus theologicus alienus</i> Menschenrechte	252
<i>Hans-Joachim Sander</i>	
Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik	279
<i>Rudolf Uertz</i>	
Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialethische Sicht	300
<i>Arnd Küppers</i>	
Autorenverzeichnis	327

Theologien in der Sozialethik – eine Einführung

**Markus Vogt, Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg,
Werner Veith**

Die Frage nach der Einbettung der Sozialethik in die Theologie und nach ihrer theologischen Fundierung ist sowohl inhaltlich als auch gesellschaftlich und wissenschaftspolitisch von zentraler Relevanz. Dabei geht es wesentlich darum, welche Form der Argumentation den sozialen Realitäten angemessen ist und in welchem Verhältnis Glaubens- und Vernunftargumente zueinander stehen. Diese Fragestellungen ordnen sich ihrerseits in eine lange Tradition des theologischen Denkens über das Verhältnis von *fides et ratio* ein.

Die lehramtlich seit *Aeterni patris* 1879 vorgegebene und von vielen katholischen Sozialethikern kreativ weiterentwickelte neuscholastische Naturrechtslehre gab hier eine klare Antwort, indem sie zwischen den mit der natürlichen Vernunft erfassbaren Weltwahrheiten und den übernatürlichen Glaubenswahrheiten strikt unterschied.¹ Die katholische Soziallehre, als sich in dieser Zeit herausbildende wissenschaftliche Disziplin sowie als Sozialverkündigung, hatte es mit jenen sozialen und politischen Realitäten zu tun, die mit der Vernunft erkennbar sind. Ihre Aufgabe war es, auf Basis einer Sozialontologie Sozialprinzipien zu entwickeln, die als „Baugesetze der Gesellschaft“ (Oswald von Nell-Breuning) Richtlinien für den Aufbau der Gesellschaft und für das Handeln von Katholiken und Katholikinnen in ihr geben sollten.

Diese theologische respektive philosophische Systematik, die die Grundlage des Faches seit seinen Anfängen bestimmte, war in sich klar und einfach strukturiert. Sie trat zudem mit dem Anspruch auf, dass diese Sozialprinzipien allgemein vernünftig einsehbar und

¹ Die drei Bände von Emerich Coreth über die *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* aus den 1980er bzw. 1990er Jahren, darunter vor allem Band 2 zum *Rückgriff auf Scholastisches Erbe*, zeigen, wie vielfältig und umfassend die reflexiven Bemühungen waren. Vgl. Coreth, Emerich / Neidl, Walter / Pfligersdorffer, Georg, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1–3, Graz, Wien, Köln 1987–1990.

damit auch verbindlich für Nicht-Gläubige formuliert werden könnten. Dieses Programm konnte zwar nur teilweise eingelöst werden. Dennoch hatte nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland die katholische Soziallehre gleichsam die Rolle einer offiziellen Staatsdoktrin. In Österreich war die Situation etwas anders, da aufgrund des gescheiterten Experiments des christlich-sozialen Ständestaates, der die lehramtliche Autorität von *Quadragesimo anno* für sich in Anspruch nahm, die Gräben zwischen dem christlich-sozialen und dem sozialdemokratischen Block tiefer waren. Damit ist bereits angedeutet, dass es in diesen Debatten nationale Unterschiede gab und gibt, auf die näher einzugehen lohnend wäre, was jedoch in diesem Band nicht geleistet werden kann.

Die Situation änderte sich seit den 1960er Jahren in mehrfacher Hinsicht. Zum einen kam es zu einer zuerst schleichenden, inzwischen dramatischen Erosion des katholischen Milieus, innerhalb dessen die Naturrechtslehre anerkannt war und von wo her sie in die Gesellschaft und Politik hinein wirkte. Sie verlor somit ihren gesellschaftlichen Ort. Zum anderen wurde – gerade auch im Weltkontext, der für das Zweite Vatikanische Konzil bestimmend war – offenkundig, dass es in anders gelagerten Kontexten eine auch theologisch fundierte Sozialethik braucht.

Es waren vor allem französische Theologen, deren heilsgeschichtlich begründeter und empirisch soziologisch fundierter Ansatz beim Konzil den Ton angab – eine Kehrtwende, die von deutschen Sozialethikern vielfach mit Unbehagen registriert wurde. Dass der Begriff der Soziallehre (*doctrina socialis*) erst nachträglich wieder in den Text von *Gaudium et spes* (Nr. 76) eingefügt wurde, zeigt die beachtlichen auch nach dem Konzil noch fortbestehenden Differenzen zwischen den beiden Richtungen.² Auch die Pastoralkonstitution als ih-

² Vgl. *Chenu, Marie-Dominique*, Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Fribourg, Luzern 1991, 12: „Pius XII. wird dann die wörtliche Bezeichnung [der Soziallehre] offiziell in den alltäglichen Sprachgebrauch der Kirche einführen. Über den Ursprung dieser begrenzten, instrumentellen und in ihrem geschichtlichen Kontext verankerten Bedeutung wird man sich Klarheit verschaffen, oder, besser gesagt, man wird sie einer genaueren Überprüfung unterziehen, wenn im Rahmen des Zweiten Vatikanum dieser Begriff angegriffen und im wegweisenden Text der Konstitution ‚*Gaudium et spes*‘ seine Verwendung offiziell vermieden wird. Allerdings wird der Begriff dann entgegen dem Willen der Redaktoren und mit Hil-

rem Genus nach neues Konzilsdokument konnte letztlich die unterschiedlichen methodischen Zugangsweisen nicht auf einen Nenner bringen. Sie verabschiedete sich von einer rein ontologisch fundierten Sozialmetaphysik zugunsten eines theologischen Zugangs und stellt die katholische Sozialverkündigung in den Rahmen einer hermeneutischen Interpretation der der Kirche und ihrer Theologie vorgegebenen sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten. Diese aufmerksam zu analysieren ist ihnen nun aufgetragen, um ethische Antworten aus dem Evangelium zu geben (*Gaudium et spes* 4). Das empirische Wissen um die sich wandelnden sozialen Realitäten, das *Gaudium et spes* in Nr. 4–11 unter dem Leitbegriff der „Zeichen der Zeit“ beschreibt, sollte die Basis für ein derartiges soziales Denken unter theologischem Vorzeichen bilden. Damit begab sich die Theologie und die in sie integrierte Ethik in die Arena der Geschichte, mit ihren „Niederlagen und Siegen“ (GS 2) und in den öffentlichen Streit der Meinungen über das der Liebe und Gerechtigkeit in der konkreten Weltsituation jeweils Dienliche. Geht man davon aus, dass der biblische Gott das Gute und Gerechte in der Geschichte wirkt, dann ist dies theologisch gesehen der einzig legitime Ansatz. Dass die im strikten Sinne ethisch-philosophische (und nicht theologische) Argumentation damit keineswegs verabschiedet wird, zeigt der ausführliche zweite Teil von *Gaudium et spes*, in dem es um konkrete ethische Themenfelder geht, sowie die mit der Pastoralkonstitution eng verbundene Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*.

Die katholische Sozialethik steht aufgrund der gewandelten innerkirchlichen Situation, sowohl was die Weltkirche als auch was die Lokalkirchen betrifft, vor einer Vielzahl von neuen Herausforderungen. Zum einen galt und gilt es, den rapiden gesellschaftlichen Wandel in den einzelnen Ländern sowie auf internationaler Ebene mitzureflekieren. Hier leistet sie weiterhin durch ihre Prinzipienethik und die Begründung und Verteidigung der Menschenrechte Beachtliches. Weit schwieriger erwies es sich, neue theoretische Grundlagen für das Fach zu finden, nachdem – vor allem im deutschen Sprachraum – die neuscholastische Naturrechtsethik brüchig geworden war.

fe eines unstatthafter Eingriffs nach der amtlichen Verlautbarung wieder in den Text (vgl. Nr. 76) eingefügt.“ Vgl. auch ebd., 92.

Unter den gewandelten gesellschaftlichen und innerkirchlichen Bedingungen entstand eine Vielzahl neuer sozialetischer Theorien,³ die teils unter Anschluss an zeitgenössische philosophische Entwürfe (vor allem Jürgen Habermas' Diskursethik), teils unter Rückgriff auf fundamentaltheologische Positionierungen (vor allem die Politische Theologie von Johann B. Metz) oder aber durch glaubensethische Theorien (Herwig Büchele, Norbert und Gerhard Lohfink) der katholischen Sozialetik ein neues Fundament zu geben suchten. Daneben gab es eine Reihe von theoretischen Vermittlungen zwischen klassischem Naturrecht und Kant'scher Ethik (z. B. Arno Anzenbacher), sowie das Bemühen, die thomistische Theorie von ihrer neothomistischen Übermalung zu befreien und auf diese Weise die Sozialetik theologisch zu fundieren (Wilhelm Korff, gegenwärtig Eberhard Schockenhoff). Diese Suchbewegungen brachten wesentliche Einsichten für das Fach. Sie konnten und wollten jedoch keine neue Einheitslinie in der methodischen Grundlegung der katholischen Sozialetik schaffen. Eine derartige einheitliche wissenschaftliche Theorie war ja auch vorher nur aufgrund lehramtlicher Festlegungen möglich. Der neue Pluralismus in der katholischen Sozialetik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist daher zuerst einmal als Ausdruck einer Normalisierung zu begreifen, insofern jede Wissenschaft – und damit auch Theologie und Ethik – davon lebt, dass es unterschiedliche Denkansätze gibt, deren Positionen argumentativ aufeinander stoßen und einander so stimulieren.

Es gibt demnach nicht nur eine Vielzahl von praktischen sozialen und politischen Fragen, die eine katholische Sozialetik national und auf Weltebene herausfordern, sondern legitimerweise auch eine Pluralität von methodischen Zugängen. Zugleich besteht freilich die Gefahr der methodischen Zersplitterung, wenn divergente Positionen nicht mehr miteinander vermittelbar sind, was auch eine wechselseitige Befruchtung ausschließt. Dies gilt sowohl für die Theologie als Ganze wie auch für theologische Teildisziplinen. Die Herausforderung ist daher eine vermittelte Pluralität, die einen regen wissenschaftlichen Austausch zwischen den oben genannten Positionierungen verfolgt. Zwischen der *Scylla* des Anspruchs auf abso-

³ Vgl. dazu Hengsbach, Friedhelm u. a., *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993.

lute Einheitlichkeit und der *Charybdis* des Zerfalls des Denkens in nicht mehr vermittelbare Gedankensysteme gilt es demnach, einen Weg der Diversität zu gehen, wobei sich alle theoretischen Zugänge auf die gemeinsamen Grundlagen der Bibel und Tradition verwiesen wissen.

Eine derartige Pluralität unterschiedlicher Argumentationsmuster eröffnet zugleich einen weiten Raum für die Integration einer Vielzahl von theologischen Ansätzen und Impulsen in diversen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten. Neben Divergenzen gibt es dabei heute ebenso neue Konvergenzen, z. B. hinsichtlich der Akzeptanz der „Option für die Armen“, also der Betrachtung sozialer Konflikte aus der Perspektive der Verlierer als einem die christliche Ethik prägenden Ausgangspunkt, oder hinsichtlich der Verstärkung internationaler, interdisziplinärer und interreligiöser Diskurskontexte.

Lange stand vor allem die Diskursfähigkeit der Sozialethik nach außen, also gegenüber dem gesellschaftlichen Umfeld, im Fokus des Interesses. Heute ist ebenso ihre Diskursfähigkeit nach innen, also zu anderen theologischen Fächern, angefragt. Angesichts des enormen Wissens- und Anforderungszuwachses in konkreten Feldern angewandter Ethik, in denen das problembezogene Sachwissen eine zentrale Rolle spielt, wird auch die Sozialethik selbst heterogener, wodurch ihre Einheit sowie ihre theologischen Bezüge bisweilen verdeckt erscheinen. Verstärkt wird diese Heterogenität dadurch, dass Humanität in der späten Moderne nicht mehr allein vom abstrakt Allgemeinen her definiert wird, sondern zunehmend ebenso von dem Einmaligen, individuell, kulturell und geschichtlich Besonderen des konkreten Menschen in einer konkreten Lebenssituation.

Sieht man sich heute die methodische Situation der Sozialethik an, so gleicht sie einer intellektuellen Baustelle. Dabei stehen sich im Wesentlichen zwei unterschiedliche Argumentationstypen gegenüber. Man könnte sie von ihrer ideengeschichtlichen Herkunft her idealtypisch als induktiv-thomistische und deduktiv-augustinische Denkform charakterisieren. Erstere setzt bei den empirisch vorfindlichen, sozialen und politischen Realitäten an und sucht durch sie die Glaubenswahrheiten zu erhellen.⁴ Die deduktiv-augustinische Methode hingegen geht strikt theologisch vor. Sie setzt bei den Glau-

⁴ Siehe z. B. die Art und Weise wie Thomas von Aquin den Begriff des Gesetzes einführt und von den Charakteristika bestehender Gesetze zur Einsicht in die *lex*

benswahrheiten an und sucht von daher Rückschlüsse auf die Wirklichkeit zu ziehen. Die klassische naturrechtliche Sozialethik ist der ersten Denkform zuzuordnen. Auch wenn sie gelegentlich zu dürrer Sozialmetaphysik degenerierte, setzte sie doch grundsätzlich methodisch bei der Erkenntnis der Weltwirklichkeiten an mit dem Ziel, die einzelnen Lebensbereiche human zu gestalten. Sie ermöglichte durch diesen Ausgang von der sozialen und politischen Realität auch den Brückenschlag hin zu anderen, nicht-christlichen gesellschaftlichen Akteuren. Einer Glaubensethik hingegen geht es zuerst und vor allem um eine Deutung der gesamten Wirklichkeit aus der Perspektive des Glaubens, nicht zuletzt um ein klares christliches Profil in und gegenüber der Welt zu gewinnen. Die Diskussion zwischen diesen beiden Richtungen, innerhalb derer es wiederum unterschiedliche Theorieansätze gibt, scheint heute dringlich. Sie sollte in dem Wissen geführt werden, dass beide Zugänge ihren theologischen Beitrag zur Klärung der Methode der katholischen Sozialethik in der gegenwärtigen Weltsituation leisten können, wie mehrere Beiträge im vorliegenden Band zeigen.

Zugleich wird die holzschnittartige Gegenüberstellung von induktiven und deduktiven Ansätzen freilich ihrerseits durch eine hermeneutische Reflexion relativiert: Jede Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit ist abhängig von bestimmten Erkenntnismustern, Leitbegriffen, Interessen, Werten, Menschenbildern, Gottes- und Sinnvorstellungen sowie institutionellen Strukturen. Die Theologie kommt also weder nachträglich gegenüber einer rein objektiven Welt der Tatsachen ins Spiel, noch kann sie von diesen in der Auseinandersetzung mit der sozialen Wirklichkeit absehen. In diesem Sinne gab es zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Arten, die biblische Grundvorgabe der Nächstenliebe als Ausdruck der Gottesliebe im jeweiligen historischen Kontext umzusetzen.⁵

Darüber hinaus ergibt sich das Bedürfnis nach einem klaren theologischen Profil der christlichen Sozialethik auch aus der veränderten gesellschaftlichen Situation: Die Christen befinden sich zunehmend in einer Minderheitenposition sowie in einem religiös,

naturalis und *lex aeterna* gelangt: *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I–II, q. 90, a. 1.

⁵ Vgl. hierzu den Überblick von *Korff, Wilhelm*, *Ethik*, II. Geschichte, III. Systematisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (3¹⁹⁹⁵), 911–929.

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

Theologie in der Sozialethik muss eine Vielzahl von Ansätzen und Erfahrungskontexten berücksichtigen. Sie ist nicht nur Theologie *in der* Sozialethik sondern auch Theologie *der* Sozialethik, d. h. diese ist nicht nur Anwendung von dogmatischem Wissen, sondern selbst ein originärer, ursprünglicher Ort der Gotteserfahrung aus der (reflektierten) Praxis des gelebten Glaubens heraus. Zeichen der Zeit, auf deren Auslegung christliche Sozialethik in besonderer Weise ausgerichtet ist, sind nach christlicher Überzeugung Anrede Gottes an den Menschen, in ihnen ist das Wirken des Heiligen Geistes im Spiel. Glaubenslehre und Glaubenspraxis, Dogmatik/Fundamentaltheologie und Sozialethik/Moraltheologie sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Dieses Wechselverhältnis spiegelt sich in der Konzeption des vorliegenden Bandes, in dem Vertreter beider Fachgruppen miteinander im Gespräch sind.

In der hermeneutischen Verknüpfung von Gotteserfahrung und sozialer Praxis ist in gleicher Weise die individualethische Dimension im Sinne der tugendethischen Verankerung der Handlungsmotive des/der Einzelnen relevant wie die strukturelle und geschichtstheologische Dimension der Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne. Die spezifisch theologische Dimension kommt also nicht nur über den Umweg der individualethisch verstandenen Moraltheologie ins Spiel, sondern ebenso durch eine Reflexion auf die christlichen Implikationen des zerbrechenden Fortschrittsglaubens und der Entdeckung der Kontingenz (Niklas Luhmann). Wer die Moderne nur als Verfallsgeschichte sieht, stellt sich den Zugang zu einer Sozialethik, die sich auf das mühsame Ringen um die je größere Gerechtigkeit (Mt 5) einlässt. Das heißt keineswegs, dass sie unkritisch sein muss. Die Auseinander-

setzung mit den Ambivalenzen der Moderne wird im vorliegenden Band sowohl anhand des Begriffs der Zeit und des „kinetischen Imperativs der Moderne“ (Hans-Joachim Höhn), den man als Reaktion auf den Verlust der Transzendenz interpretieren kann, entfaltet, als auch im Blick auf den Stellenwert der Menschenrechte, die mit ihrem vorstaatlich-kritischen Anspruch sowie ihrem utopischen und eschatologischen Überschuss eine zentrale ethische Grundlage der Moderne darstellen.

Christliche Sozialethik ist darauf angelegt, den Glauben so auszulegen, dass er zugleich als allgemein menschlich und vernünftig erscheint. Theologisch ist dieses Programm letztlich eine Konsequenz der Inkarnation, in der Gott selbst Mensch geworden ist und sich dadurch mit allen Menschen verbunden hat. Damit ist sie darauf verwiesen, christlich-humanistische und philosophisch-humanistische Tradition zusammen zu bringen, denn das von Gott Geforderte ist nicht „statuarisch auferlegt“, der Vernunft äußerlich, sondern erschließt sie in ihren eigenen Möglichkeiten (Ludger Honnfelder). Sozialethik ist von daher immer ein Grenzgang zwischen dem „erkennbaren Profil“ des spezifisch Christlichen und dem universalen Anspruch einer allgemein menschlichen, am Gedanken der Menschenwürde orientierten Argumentation.

Das christliche Profil ist nicht so sehr durch Abgrenzung gegenüber einer vernünftig einsehbaren Begründung zu entfalten als vielmehr in dem Mehrwert des gelebten Ethos sichtbar zu machen: Und das auch im Blick auf die Kirche als einer Gemeinschaft und Institution, in der die „Verkörperung der Gründe“ (Jürgen Habermas) Gestalt annimmt, in der der Glauben in gelebte Wirklichkeit und Sozialform implementiert wird. Sozialethik spricht nicht nur nach außen, für die anderen, sondern muss auch die Sozialgestalt der Kirche, in der die christlichen Überzeugungen handlungs- und strukturelevant werden, kritisch begleiten. Das Gespräch zwischen Sozialethik und Ekklesiologie ist bisher erst rudimentär entfaltet. Was das Verhältnis von Kirche und Welt betrifft, darf freilich nicht vergessen werden, dass das Konzil die Gräben gegenüber der modernen säkularen Welt zu überbrücken suchte. Diese Brücken nun wieder einzureißen, wäre aus theologischen wie pastoralen Gründen verfehlt, weil die Kirche der Welt ihre Heilsbotschaft nur verständlich machen kann, wenn sie Brücken zu den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen baut, und es zudem für Katholiken und Ka-

tholikinnen nicht ohne sehr gute Argumente zumutbar ist, in zwei verschiedenen Welten zu leben⁶.

Zu den Beiträgen des Bandes

Die Beiträge des Bandes lassen sich drei grundlegenden Argumentationslinien zuordnen: (1) Theologische Ethik in der Moderne; (2) Hermeneutische Zugänge; (3) Vom Gottesrecht zum Menschenrecht?

In seinem Grundlagenbeitrag betont der Dogmatiker *Peter Hünermann*, dass der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils am deutlichsten in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zum Ausdruck gekommen sei. Richtig verständlich werde der Text aber erst, wenn die nicht mehr sichtbaren Zwischenschritte und Hintergründe seiner Entstehung mitbedacht würden, so insbesondere die philosophische Phänomenologie. Mit Bezug auf Heidegger entfaltet Hünermann die Situation der Kirche *in mundo huius temporis*. Das Dasein in der je jetzigen Zeit sei der Kirche nicht äußerlich, sie gewinne ihre Identität vielmehr durch den Bezug auf ihren jeweiligen Gegenwartskontext. Daher sei eine stimmige Sozialgestalt der Kirche auch eine notwendige Bedingung für ihre Verkündigung der frohen Botschaft. Ebenso unverzichtbar sei der Bezug auf die Zeichen der Zeit, als deren Interpretation der Glaube allererst lebendig werde. Zu den messianischen, oft von Widerspruch begleiteten Zeichen rechnet *Gaudium et spes* allen voran die Würde des Menschen. Dabei sei in methodischer Hinsicht zu beachten, dass der Personbegriff das alte Konzept der *natura hominis* ablöse; Person sei als Selbstsein zu denken, zu dem das Mitsein untrennbar gehöre.

Matthias Möhring-Hesse verweist in seinem als Antwort auf Hünermann konzipierten Beitrag auf die Würzburger Synode als Interpretationskontext für eine weitergehende Hermeneutik der Konzilsdokumente. Vor allem müsse die Verortung der Kirche in ihrer jeweiligen Zeit nicht nur existenzial, sondern auch soziologisch-empirisch verstanden werden; und die heutige Zeit sei die Moderne. Deren Leitbegriff sei die Freiheit. Daher sei *Gaudium et spes* auch

⁶ Vgl. dazu *Hünermann, Peter*, Katholizismus in Europa: Seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft. Eine ekklesiologische Reflexion, in: Bulletin ET 12 (2001) 179–190.

von diesem Topos her zu begreifen, was bislang in der kirchlichen Soziallehre zu kurz komme. Des Weiteren verlange die Konzilshermeneutik, das Volk Gottes zu subjektivieren, d. h. den Glauben der Kirche über die Glaubenden zu begreifen und nicht umgekehrt. Analog seien die Zeichen der Zeit von dem her zu verstehen, wie die Menschen die Welt und in ihr Anbrüche des Heils erlebten. Dies wiederum habe Auswirkungen auf die Sprache. Die Sozialethik habe das Idiom der Ethik mit ihrem universalen Verständlichkeitsanspruch, die Methoden der Sozialwissenschaften sowie die Sprache derer, die soziale und politische Kämpfe austragen, in den binnentheologischen Diskurs einzubringen und dadurch auch der Dogmatik auf die Sprünge zu helfen.

Ein zweiter Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit den ethischen Grundlagen der Moderne bezieht sich auf deren Zeitverständnis. Prägendes Merkmal der Gegenwart, so führt *Hans-Joachim Höhn* aus, sei der kinetische Imperativ: Alles müsse immer schneller, immer besser werden. Demgegenüber sei es eine wesentliche Aufgabe der Sozialethik, der Ambivalenz beschleunigter Weltverbesserung die christliche Hoffnung gegenüberzustellen. Für diese müsse die Theologie allerdings (auch für Nichtchristen) einsichtige Gründe liefern. Dazu schlägt Höhn als einen Weg vor, einen transpragmatischen Fluchtpunkt moralischer Praxis anzunehmen, wobei diese Annahme weder die Vernunftautonomie preisgebe noch die Zuflucht zu einer weiteren Letztbegründungsinstanz sei. Vielmehr könne der sich in der Dialektik des kinetischen Imperativs abzeichnende Widerstreit zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft unter Rückgriff auf Kants Postulatenlehre aufgelöst werden. Eine Hoffnung, die sich nicht in Weltverbesserungsprogrammen operationalisieren lasse, sei zwar nicht theoretisch begründbar, aber praktisch notwendig.

Die beiden folgenden Beiträge setzen sich mit dem Verhältnis von Christlicher Sozialethik und biblischer Hermeneutik auseinander. *Marianne Heimbach-Steins* formuliert die These, dass der hermeneutisch reflektierte Rückgriff auf die Bibel bisher vielfach vernachlässigt worden sei. Daher unternimmt sie es, anhand der Erzählung von Kain und Abel die Logik biblischer Aussagen mit theologisch-ethischer Relevanz exemplarisch herauszuarbeiten. Denn diese Perikope sei die erste, die die Ambivalenz der Freiheit reflektiere. Auf methodischer Ebene betont Heimbach-Steins, dass eine Sozialethik,

die mit neuen Fragen an biblische Texte herantrete und deswegen auch Neues entdecken könne, innovative Impulse für die theologische Auseinandersetzung mit biblischen Texten geben könne. Dabei aber müssten stets die eigenen hermeneutischen Voraussetzungen reflektiert werden.

Der Neutestamentler *Thomas Söding* nennt als zentralen Beitrag der biblischen Forschung zur Orientierung der Sozialethik die fundamentale Unterscheidung zwischen dem, „was des Kaisers sei“, und dem, „was Gottes sei“; diese sei die Grundlinie der politischen Theologie der Bibel. Im Horizont der Gottesherrschaft werde die Politik säkularisiert und ethisiert; Theologie dürfe daher nicht zur Legitimation von Herrschaftsansprüchen missbraucht werden. Söding weist allerdings auch darauf hin, dass dem NT wegen der sozialen Randstellung der frühen Christen die sozialetische Konkretion fehle. Die Sozialethik müsse daher gesamtbiblische Bezüge herstellen. Der aus der Bibel zu gewinnende Leitbegriff für politisch-ethische Reflexionen sei die Gerechtigkeit. An diesem Maßstab müsse sich auch die Kirche ausrichten, legt Söding in Übereinstimmung mit Hünermanns Überlegungen zur kirchlichen Sozialgestalt dar. Die aktuelle Situation sei diesbezüglich ersichtlich defizitär.

Das anschließende „Diskussionsduo“ ist dem Verhältnis von Moraltheologie und christlicher Sozialethik gewidmet. Der Moraltheologe *Peter Schallenberg* wirbt für den Versuch, die biblische Hermeneutik mit der platonischen Philosophie zu verbinden, was eine lange Tradition habe, für die allen voran Augustinus stehe. Dessen anthropologische Annahmen, z.T. in der Deutung von Klaus Demmer, macht er zur Basis seiner weiteren Ausführungen. Ausgehend von der Prämisse einer teleologischen Verfasstheit des Menschen und mit besonderer Betonung der Innerlichkeit führt Schallenberg – ebenfalls mit Bezug auf die Erzählung von Kain und Abel – aus, dass der Mensch unter den Bedingungen der Erbsünde die Selbstliebe aufbrechen müsse, um zu Gott zu finden. Als Wege dazu unterscheidet er zwei Grundmuster der Bekehrung: die erinnernde Einsicht des eigenen Elends (intrinsisch) sowie das mitleidende Engagement angesichts fremder Not (extrinsisch). Die *Compassion* müsse daher zu einem sozialen Faktor werden und die gesellschaftliche Ordnung mit ihrem politischen Ideal der Gerechtigkeit solle eine Ordnung der Liebe vorbereiten.

In seiner Replik unterstützt *Gerhard Kruij* Schallenberg's Bemühen, eine falsche Frontstellung zwischen Sozialethik und Moraltheologie abzubauen. Er fragt allerdings kritisch nach, ob es denn gleichgültig sei, auf welchen Ansatz aus der Theologie- bzw. Philosophiegeschichte die theologische Ethik zurückgreife. So sei die augustinische Tradition hier ungeeignet, weil sie das Soziale aus dem Blick verliere und sich mit einer zu einfachen Dualität von innen/außen zufrieden gebe. Im 19. Jahrhundert sei jedoch etwas erkenntnistheoretisch und ethisch Neues geschehen: Die Gestaltungsfähigkeit und -bedürftigkeit gesellschaftlicher Strukturen sei erkannt worden. Ein unmittelbarer Durchgriff von der individuellen Gesinnung auf das Verstehen und Gestalten komplexer gesellschaftlicher Ordnungen sei als praktisch unmöglich und methodisch unzureichend eingesehen worden. Dies stelle eine prinzipielle Horizonterweiterung dar.

Eine vertiefte Diskussion widmet der Band dem Verhältnis von Menschenrechten und Naturrecht. *Ingeborg Gabriel* greift diese Fragestellung auf, indem sie die unterschiedlichen Zugänge zum Naturrecht in der europäischen Geschichte zu systematisieren sucht. Der Typus des Naturrechts als Widerstandsrecht gegen ungerechte Herrschaft lasse sich problemlos mit den Menschenrechten vermitteln, ja stelle deren geistesgeschichtliche Grundlage dar. In diesem Sinne sei heute davon auszugehen, dass die Menschenrechte in allen ihren Dimensionen das wesentliche Fundament des Faches bilden. Es bedürfe jedoch nicht nur ihrer Einmahnung sondern auch ihrer Weiterentwicklung, sowie ihrer Einbettung in das Gesamt der Theologie. Hierbei komme sowohl einer theologischen Anthropologie (Gottesebenbildlichkeit des Menschen), sowie angesichts der Unvollendbarkeit des Projekts der Menschenrechte in der Geschichte auch der Eschatologie (als Grundlage einer christlichen Geschichtsphilosophie als Kritik des modernen linearen Fortschrittsdenkens) eine zentrale Rolle zu. Eine Ablehnung der Menschenrechte als Teil einer Fundamentalkritik der Moderne würde nicht nur dem Gebot der Nächstenliebe widersprechen, sondern zugleich zu einer Selbstisolation der Kirche im öffentlichen Raum und zu ihrer weiteren Marginalisierung führen.

Der Dogmatiker *Hans-Joachim Sander* hebt in seiner Deutung der Pastoralkonstitution hervor, dass sie beim Geschichtlichen ansetze und damit das Ende der „Societas-perfecta-Theologie“ einläu-

te. Die in dieser Weise pastoral geöffnete Theologie mache die Menschenrechte zu einem eigenen theologischen Ort, einem *locus theologicus alienus*. Was laut Böckenförde für den modernen Staat gelte, treffe auch auf die Kirche zu: Sie lebe von Voraussetzungen, die sie nicht selbst garantieren könne. Die Geschichte werde damit immer wieder zur Lehrmeisterin der Kirche selbst. Die sozialethische Argumentation mit der Figur der Menschenrechte könne daher weder aus übergeordneten Prinzipien deduziert noch induktiv aus einer positivierten Offenbarung gewonnen werden. Stattdessen verweist Sander auf das Peirce'sche Modell der Abduktion, die die Bereitschaft voraussetze, sich überraschen zu lassen und das Risiko der eigenen Sprachlosigkeit oder gar des Scheiterns einzugehen, mithin sich selbst zu relativieren.

Ähnlich skizziert auch der Politikwissenschaftler *Rudolf Uertz* das Verhältnis von Kirche und Menschenrechten als eine mühevollere Lerngeschichte der Kirche. Die Ursprungs- und Implikationstheorien, wonach die Menschenrechte immer schon, wenngleich verborgenerweise, Teil der kirchlichen Lehre gewesen seien, seien falsch. Vielmehr stelle die Anerkennung der Menschenrechte durch das Zweite Vatikanum einen Paradigmenwechsel dar. Erst mit *Gaudium et spes* habe die Wende zum Subjekt auch in der kirchlichen Morallehre ihren Durchbruch erfahren, während die zuvor zwar auch schon vorfindbare Rede von der Menschenwürde normativ unscharf und an kollektive Kategorien wie das Gemeinwohl rückgebunden gewesen sei. Allerdings stoße der normative Individualismus nach wie vor auf Skepsis, wie die Kritik von Arthur Utz an Wolfgang Böckenförde als Vertreter eines liberalen katholischen Sozialdenkens noch im Jahr 2000 gezeigt habe.

Arnd Küppers schließlich fragt in seinem Beitrag nach dem kulturellen Beitrag des Christentums zur Entstehung der Menschenrechte. Er folgt dabei dem von Hans Joas gemachten Vorschlag, eine affirmative Genealogie der Menschenrechte zu erzählen. Das Christentum ist in dieser Erzählung ein wichtiges Kapitel. Nach vorne blickend geht er im zweiten Teil seines Beitrags der Frage nach, inwiefern eine genuin theologische Rede von den Menschenrechten unter der Voraussetzungen der postmodernen Diskurskonstellation überhaupt noch möglich ist.

Der Band ist aus dem Werkstattgespräch der Sozialethiker/innen hervorgegangen, das im Februar 2011 in Berlin stattfand und gemeinsam von Markus Vogt, Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg und Werner Veith vorbereitet wurde. Erstmals haben dabei Vertreter der Sozialethik im deutschsprachigen Raum mit Exegeten, Dogmatikern sowie Politikwissenschaftlern systematisch über das theologische Verständnis der Christlichen Sozialethik diskutiert. Die Debatte wurde in unterschiedlichen Kontexten fortgesetzt. Ein aktueller Anlass und Hintergrund für die Thematik dieses Bandes ist nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit dem Thema der theologischen Verortung christlicher Sozialethik in der Internationalen Theologenkommission des Vatikans. Im Blick auf die künftige Gestaltung der Lehrplanvorgaben im Bologna-Prozess ist das Thema somit nicht nur von akademisch-theoretischem Interesse, sondern auch wissenschaftspolitisch von hoher Relevanz.

Zugleich steht christliche Sozialethik vor dem Anspruch, gesellschaftlich engagierten Bürgern, seien es Christen oder Nichtchristen, für konkrete gesellschaftliche Auseinandersetzungen hilfreiche Reflexionen anzubieten sowie ihrerseits die Erfahrungen der Praxis auch theologisch zu reflektieren.

In diesem weiten Feld der Diskussionen setzt der vorliegende Band wichtige Akzente. Diese machen deutlich, dass es nicht genügt, von „der“ Theologie (in) der Sozialethik zu sprechen, sondern immer auch gefragt werden muss: Welche Theologie, welcher konkrete Ansatz aus welcher Disziplin kann für die sozialetische Reflexion einen hilfreichen Bezugspunkt darstellen? Und welche Erkenntnis der Sozialethik kann für andere theologische Disziplinen fruchtbar sein? Je mehr die Ausdifferenzierung der theologischen Fächer voranschreitet, desto weniger kann ihre Einheit einfach vorausgesetzt werden. Es bedarf heute eines intensiven Dialogs zwischen den theologischen Disziplinen, um die sich wechselseitig ergänzenden Zugänge zur Gottesrede in den Blick zu bekommen und von daher die Mitte der Theologie in der Vielfalt ihrer Erscheinungen immer wieder neu zu suchen.

I.
Theologische Ethik in der Moderne

Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in *Gaudium et spes*

Peter Hünermann

Mir wurde eine ausgesprochen herausfordernde Aufgabe gestellt mit der Formulierung des Titels: Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in *Gaudium et spes*.

Warum ist diese Aufgabe eine Zumutung? Sie kennen alle den Typus der christlichen Gesellschaftslehre, wie er vor dem II. Vatikanum herrschte. Joseph Höffners *Christliche Gesellschaftslehre*¹ und ihre zahlreichen Übersetzungen sind repräsentativ dafür: Christliche Gesellschaftslehre wird hier definiert als „das Gesamt der sozial-philosophisch (aus der wesenhaft sozial veranlagten Menschenatur) und sozial-theologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnis über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben“². Es geht um Wesen und Ordnung menschlicher Gesellschaft. Ausgangspunkt sind die metaphysischen Einsichten in das Wesen der menschlichen Person und der Gesellschaft. Die christliche Gesellschaftslehre besitzt von daher den Charakter einer sozial orientierten metaphysischen Fundamentalethik.

Diese ethischen Prinzipien sind in den Rahmen christlicher Heilsordnung zu setzen.

Unter der christlichen Heilsordnung wird das verstanden, was sich aus den Grundsätzen des Glaubens für die menschliche Natur und ihre heilhaft-übernatürliche Vollendung ergibt. Christliche Sozialethik hat folglich die Aufgabe, grundlegende Normen zu erheben und diese intermediären Ordnungsprinzipien – welche sich aus dem jeweiligen Anwendungsbereich ergeben – dann auf Einzelfälle anzuwenden.

¹ Höffner, Joseph, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer⁸1983 (1. Auflage 1962).

² Höffner, *Gesellschaftslehre* (s. Anm. 1), 22.

Hieraus lässt sich verstehen, was es bedeutet, wenn nach der theologischen Grundlegung der christlichen Sozialethik in *Gaudium et spes* gefragt wird. Denn GS geht nicht von einer metaphysischen Sozialordnung aus, die – in einen christlichen Rahmen gefasst – „appliziert“ wird.

Und genauso gut versteht man die Schwierigkeiten, die sich bei der Erarbeitung dieser Konzilskonstitution ergaben, die in einer neuen Weise sprechen will und sich wesentlich von den vorausgehenden lehramtlichen und theologisch fachlichen Aussagen unterscheidet. Es ist ein Dokument, das von Paul VI. gefordert und gefördert wurde, ein Dokument, das den Verfassern unsägliche Schwierigkeiten bereitet hat und einen höchst verwickelten Entstehungsprozess durchlaufen hat.³ Die großen Stationen der Ausarbeitung und der immer erneuten Ansätze sind mit den Städtenamen Mechelen, Rom, Zürich und Ariccia verbunden und den jeweiligen Verwerfungen der vorausgegangenen Ansätze und den Entwürfen neuer, modifizierter Zugangsweisen.⁴

Es wurden über 20.000 Abänderungsanträge eingereicht. Es gab ungemein kritische Stellungnahmen von Karl Rahner und den deutschen Bischöfen.⁵

Sie kennen schließlich die Kritiken, die nach der Verabschiedung am 7. Dezember 1965 vorgetragen wurden, etwa von dem Konzilsberater Eduard Schlink⁶ oder von Joseph Ratzinger. In seinem Vortrag „Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung – 40 Jahre Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*“ spricht Karl Lehmann von der vom Konzil nicht lösbaren Aufgabe, „sozialwissenschaftliche Erkenntnisweisen mit normativen Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens zu vermitteln“. Er verweist darauf, dass es kaum verfügbare „Vorarbeiten“ für die Kommission gab, keine Muster „aus der bisherigen lehramtlichen Praxis“. Er spricht vom Zeitdruck, der „nicht ausreichend gelungenen Verbindung mit den anderen Konzils-

³ Vgl. Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus, Die Geschichte des II. Vatikanischen Konzils (1959–1965), 5 Bde., Bd. 3, Das mündige Konzil, Mainz, Leuven 1996ff., 245ff.

⁴ Vgl. Turbanti, Giovanni, Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Vaticano II, Bologna 2000.

⁵ Vgl. Rahner, Karl, Zur theologischen Problematik einer Pastoralkonstitution, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 613–636.

⁶ Vgl. Schlink, Edmund, Nach dem Konzil, München 1966, 135–164.

dokumenten“, insbesondere der mangelnden Verklammerung mit der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Lehmann weist allerdings die Interpretation des Dokuments „im Sinne eines optimistischen Fortschrittsglaubens“ zurück, obwohl „Reste einer manchmal etwas naiv wirkenden Fortschrittsgläubigkeit viele Aussagen prägen“. Gleichwohl sieht Karl Lehmann in diesem Dokument einen wichtigen Ansatzpunkt und eine Herausforderung zur Weiterarbeit.⁷

Man wird diesen Beurteilungen kritischer Art die Aufnahme von *Gaudium et spes* und seine Entfaltung in der südamerikanischen Befreiungstheologie entgegensetzen⁸ ebenso wie die Art und Weise, wie Johannes Paul II. immer wieder ausgehend von *Gaudium et spes* – es ist das von ihm am meisten zitierte Konzilsdokument – seine theologischen Reflexionen entfaltet hat. Dazu kommt eine erhebliche Zahl auch deutscher Theologen, die *Gaudium et spes* sehr hoch schätzen.⁹

Was ergibt sich aus dieser Gesamtlage hinsichtlich unserer Thematik? Vor uns liegt ein Text, der am Ende mit 2309 Ja-Stimmen gegen 75 Nein-Stimmen das „placet“ erhielt. Er „gefiel“ den Vätern des Konzils, ohne dass er methodisch-begrifflich durchgeklärt war. Aber er besaß eine Plausibilität, eine „Sagekraft“, um eine moralische Übereinstimmung des gesamten Konzils zu erzielen. Mit der mir vorgegebenen Themenstellung fordern Sie mich heraus, genau dies, nämlich die methodisch-begriffliche Klärung zu leisten. Das ist eine risikoreiche Sache, ich will es – in der gebotenen Kürze und der damit einhergehenden Skizzenhaftigkeit – versuchen.

⁷ Vgl. Lehmann, Karl, Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 153 (2005) 297–310.

⁸ Vgl. Scatena, Silvia, In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962–1968), Bologna 2007.

⁹ Vgl. u. a. Elmar Klinger: „Das Hauptdokument des II. Vatikanums ist die Pastoralkonstitution“ (Klinger, Elmar, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle [Hrsg.], Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 171–188, hier: 172). Ähnlich Otto Hermann Pesch: „Die Pastoralkonstitution ist das gelungenste Dokument des Konzils“ (Pesch, Otto Hermann, Das II. Vatikanische Konzil [1962–1965], Würzburg 1993, 348) sowie Walter Kasper: „In *Gaudium et spes* hat der Geist des Konzils seinen deutlichsten Ausdruck gefunden“ (Kasper, Walter, Die Kirche in der Welt von heute, in: Michael Kessler u. a. [Hrsg.], Fides quaerens intellectum [FS Max Seckler], Tübingen 1992, 268–285, hier: 270).

1. *Gaudium et spes* zielt auf eine neue Weise, das Verhältnis von Kirche und Lebenswelt der Menschen zu bestimmen

1.1 Die hermeneutische Anweisung im Titel, im Vorwort und in der einführenden Darlegung

Der Titel ist auffällig genug formuliert. Es geht um die Kirche „in mundo huius temporis“, Kirche in der Welt dieser Zeit. In der Erläuterung wird erklärend hinzugefügt, dass sich die Kirche „ad mundum et ad homines hodiernos“ wendet. Es geht offensichtlich um die „Lebenswelt“, wie sie sich den Menschen heute präsentiert. Es geht, wie es die Überschrift über der Einleitung (GS 4–10) ausspricht, um die „conditio hominis in mundo moderno“, die Situation, die Lage des Menschen in der heutigen Welt. Die Beschreibung, die im Einleitungskapitel vorgelegt wird, beschreibt in alltagssprachlichem Duktus, wie der Mensch von heute sein In-der-Welt-Sein erfährt: mit der Präsenz der Wissenschaften, den damit verknüpften Umbrüchen, der sich entwickelnden Wirtschaft und des Umbruches früherer Sichten der Welt, den Transformationen überlieferter gesellschaftlicher Strukturen, den neuen Machtgestalten und den immens gewachsenen Missbräuchen von Macht, den so unterschiedlichen Bemühungen, eine bessere zeitliche Ordnung zu erreichen etc. Damit wird ein empirisch beschreibbarer, geschichtlich gegebener Erfahrungskontext in den Blick genommen, der das heutige Menschsein bestimmt. Zugleich wird die Vielfalt der Orientierungen angesprochen, die miteinander konkurrieren, und ebenso werden die sich in rascher Folge herausbildenden neuen Lebens- und Gesellschaftsformen erwähnt, die hier und dort auftauchenden Vorteile, die sich ergeben, aber auch die damit unmittelbar verbundenen Gefährdungen. Und immer wieder kommen in den unterschiedlichsten Zusammenhängen Anmerkungen vor, die die Beschleunigung der Prozesse, die Unruhe und den Druck der rasanten Entwicklungen ansprechen. Alle aufgezählten Momente werden lediglich als „wichtigere Merkmale der heutigen Welt“ charakterisiert, und das Ganze wird als eine Skizze bezeichnet.

Ein zweites Moment in der Überschrift ist bedeutsam: Der Ausdruck „constitutio pastoralis“ wird dadurch erläutert, dass es um das Sich-Verhalten, die „habitus ecclesiae“ zur Welt und zu den heutigen Menschen geht. Es wäre falsch, das Wort „habitus“ einfach mit „Verhältnis“, „Beziehung“ zu übersetzen. Es geht um einen Vollzug,

um ein Sich-Verhalten der Kirche. Dieses Sich-Verhalten ist auf „Lehrprinzipien gestützt“, aber es besteht nicht einfach aus der Darlegung von doktrinen Prinzipien – und dies gilt für den ersten wie für den zweiten Teil der Pastoralkonstitution mit unterschiedlichen Gewichtungen.

Nimmt man diese beiden Aussagen ernst, dann ergeben sich daraus Gesichtspunkte, von denen her sich die „intima coniunctio“, die innigste Verbindung der Kirche mit der ganzen Völkerfamilie – so der Titel des Vorwortes, GS 1,1 – bestimmen lässt. Es geht um eine Verbundenheit fundamentalster menschlicher Art, wenn gesagt wird, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst [...] der Jünger Christi“¹⁰ ist. Durch diese zentrale Aussage wird deutlich, dass hier sowohl für die Kirche wie für die Menschen insgesamt die gleiche Erfahrung der Lebenswelt zugrunde liegt und dass gerade diese ursprüngliche Erfahrung der konkreten Daseinsverfassung der Menschen, und zwar aller Menschen, auch der oft Übersehenen, der Armen und Bedrängten, ein und dieselbe für die Kirche ist.

Eine Identitätsaussage dieser Art bedeutet die Einheit ursprünglichsten Erfahrens der Menschen insgesamt in dieser geschichtlichen Situation und der Menschen in der Kirche.

Wenn die Kirche in dieser Weise mit allen Menschen eins ist, warum wendet sie sich dann an alle Menschen? Die Charakteristik, die von der Kirche gegeben wird, ist sehr sprechend: „Ihre eigene Gemeinschaft setzt sich nämlich aus Menschen zusammen, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen, die allen vorzulegen ist“ (GS 1,1). Das bedeutet dann aber, dass die „conditio hominis in mundo huius temporis“ nicht verlassen wird und dass gleichwohl durch das Geeintsein der Glaubenden in Christus, durch das Geleit des Heiligen Geistes, durch die in Hoffnung und Liebe eröffnete Pilgerschaft zum Reich des Vaters das Dasein

¹⁰ *Gaudium et spes* wird hier und im Folgenden zitiert nach: Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute *Gaudium et Spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK Vat. II), hrsg. von Peter Hünermann, / Bernd-Jochen Hilberath, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886.

des Menschen – auch schon in der Welt – verändert wird. Mit der Bestimmung der Adressaten dieses Textes – nicht nur die Katholiken oder die Christen überhaupt, vielmehr alle Menschen – verbinden die Väter des Konzils das, was ihnen „vor Augen“ steht. Es geht um „die gesamte menschliche Familie *mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten*, unter denen sie lebt“ (Hervorhebung P. H.) und zugleich um „die Welt, die, wie die Christusgläubigen glauben, von der Liebe des Schöpfers gegründet und erhalten, zwar unter der Knechtschaft der Sünde steht, aber von Christus, dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen [...] befreit werde“ und auf dem Weg zur Vollendung ist (GS 2). Positiv wird am Ende des Vorworts der Dienst charakterisiert, den die Kirche dem Menschen heute leisten soll und will: „Die Person des Menschen nämlich ist zu heilen und die menschliche Gesellschaft zu erneuern.“ Das Evangelium ist Heilsbotschaft für die Menschen, die „durch *Gegenwart* und *Wirken* der Kirche“ (Hervorhebung P. H.) vermittelt wird. Die Kirche bringt der Menschenfamilie „das aus dem Evangelium gewonnene Licht bei und stellt dem Menschengeschlecht jene heilsamen Kräfte zur Verfügung, die die Kirche selbst unter der Führung des Heiligen Geistes von ihrem Gründer empfängt“ (GS 3). Damit ist in diesem Vorwort der pragmatische Charakter, das Verhalten und Wirken der Kirche in Bezug auf die Menschen als entscheidendes Thema herausgestellt.

1.2 Methodisch-konzeptionelle Schritte in der Ausarbeitung von *Gaudium et spes*

Die Sicht von *Gaudium et spes*, die sich im Vorwort spiegelt, ist das Ergebnis der Verhandlungen und Beratungen des Konzils selbst. Den Ausgangspunkt dieses Weges auf dem Konzil bilden – konkret gesprochen – zwei Wegmarken. Die erste Wegmarke bilden konkrete Erfahrungen zahlreicher Konzilsväter und Theologen aus der französischen, belgischen, holländischen Kirchen mit den Konzepten einer „Pastorale d'Ensemble“ und vor allem mit der von Cardijn ins Leben gerufenen „Action catholique“ sowie den pastoraltheologischen Aufbrüchen in Lateinamerika. Diese Momente hängen eng miteinander zusammen.¹¹ Die zweite Wegmarke zur Bezeichnung

¹¹ S. Scatena, *Silvia*, In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962–1968), Bologna 2007. Scatena beschreibt in eindringlicher Weise

des Ausgangspunkts des Konzils bildet das Schema *Constitutionis dogmaticae de ordine morali christiano*, ein Text, den die theologische Kommission unter Leitung von Kardinal Ottaviani vorbereitet hatte. Daneben steht das zweite Dokument dieser theologischen Vorbereitungscommission *De ordine sociali*.¹²

Zur Charakteristik dieser zuletzt genannten Texte ein Zitat aus dem ersten Kapitel über das Fundament der christlichen moralischen Ordnung: „Die moralische Ordnung ist absolut, das heißt, immer und überall gilt sie unabhängig von den Umständen, allerdings auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Grade. Sie geht hervor aus der Anordnung Gottes, der auf Grund seiner Heiligkeit notwendigerweise das Gute liebt und das Böse hasst, und bei dem es keine Veränderung und keine Verfinsterung gibt“ (Jak 1,17). Diese Moralordnung wird in doppelter Weise bekannt gemacht:

„Zum ersten durch die *lex naturalis*, insofern der Wille Gottes, durch den wir geheißt sind, heilig zu sein, wie er heilig ist, durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt wird. [...] Dann durch die Offenbarung Gottes durch das übernatürliche Licht des Glaubens mitgeteilt, wodurch die *lex naturalis* bekräftigt und vollendet wird, und, was mehr ist, jenes göttliche Gesetz bekannt wird, welches aus dem barmherzigen Willen Gottes der Heilsökonomie eigen ist. Zwischen beiden Gesetzen besteht kein Gegensatz.“¹³

die persönlichen Beziehungen, die pastoraltheologischen Ansätze und die pastoraltheologischen Aufbrüche, die vielfach im „Dreieck“ von Paris, Rom und Leuven geboren wurden. So wird bereits 1952 auf der zweiten interamerikanischen Studienwoche in Cimbote, Peru, von den Delegierten aus etwa 20 lateinamerikanischen Ländern zum ersten Mal der Versuch unternommen, „den sozio-ökonomischen, kulturellen und politischen Kontext des kontinentalen Katholizismus zu beschreiben: Die Beschreibung der sozialen und politischen Realität in einem so allgemeinen Sinne – eine Beschreibung, die den größten Teil des Enddokumentes ausmachte – repräsentiert eine Neuheit für den lateinamerikanischen Katholizismus und blieb ein Leitbild für die Aktivisten der Katholischen Aktion in den folgenden Jahren“ (Scatena, a. a. O., 41). Ein Studium dieser und ähnlicher Texte beweist deutlich, wie hier faktisch Vorarbeiten für *Gaudium et spes* entstanden. Vgl. etwa *Compagnon, Olivier*, Les „semanas sociales“ en Amérique Latine, in: *Jean-Dominique Durand* (ed.), Les semaines sociales de France 1904–2004, Paris 2006, 451–533.

¹² Vgl. Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, I/IV, 659–717.

¹³ Acta synodalia (s. Anm. 12).

Dem kirchlichen Lehramt aber kommen Recht und Pflicht zu, auch die „*lex naturalis*“ zu erläutern und definitiv zu interpretieren.

Das Schema *Constitutionis doctrinalis de ordine sociali* knüpft an das abschließende Kapitel des Schemas über die Moralordnung an. Es spricht gleichfalls vom Menschen als Bild Gottes und legt diesen theologischen Ausdruck im Sinne der menschlichen Person als „Grundlage, Ziel und Träger gesellschaftlichen Lebens“ aus.¹⁴ Beide Dokumente argumentieren im Ausgang von diesem Topos in philosophisch-naturrechtlicher Weise.

Die weiteren Schritte auf dem Weg zur definitiven Formulierung von *Gaudium et spes* sind historisch sehr genau erforscht. Dies gilt sowohl hinsichtlich der auslösenden Anstöße zur Neuformulierung wie auch der Ausarbeitungen der verschiedenen Entwürfe über fünf große Textgestalten hinweg, mit einer Reihe von „Zwischentexten“.¹⁵

Die immensen Schwierigkeiten bei der Entstehung des Textes, die zahlreichen Entwürfe, die zum Teil völlige Neufassungen darstellen, resultieren aus dem Verlangen, hier und heute zu sagen – und zwar für Christen und für Nichtchristen –, wie die Kirche in der modernen Welt die umfassenden sozialen und menschlichen Problemfelder sieht, wie sie sich im Licht des Evangeliums dazu verhält, was sie zu diesen Fragen zu sagen hat. Moeller sagt von der fünften grundlegenden Fassung, die dann schließlich zu weiteren Überarbeitungen im Plenum angenommen wurde:

„Dieser Erfolg muss auf die unermüdliche Arbeit des zentralen Redaktionskomitees und Monsignore Philips zurückgeführt werden. Er muss aber auch auf die Tatsache zurückgeführt werden, dass be-

¹⁴ LThK, E. III., 673.

¹⁵ Hier sind vor allem zu nennen: *Moeller, Charles*, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK, E. III, 242–278; *Gertler, Thomas*, SJ, Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein (Erfurter Theologische Studien, Bd. 52), Leipzig 1986 (die Untersuchung konzentriert sich auf den ersten Teil der Pastoralkonstitution); *Turbanti, Giovanni*, Un concilio per il mondo moderno – La redazione della costituzione pastorale „*Gaudium et spes*“ de Vaticano Secondo, Il Mulino 2000; *Sander, Hans-Joachim*, Theologischer Kommentar über die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute, *Gaudium et Spes*, in: *Peter Hünermann*, HThK Vat. II, 4, 581–886; *Kreutzer, Ansgar*, Kritische Zeitgenossenschaft: Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker Theol. Stud. 75), Innsbruck 2006.

stimmte Bischöfe und Experten sich an allen Fassungen beteiligt hatten und die Gesamtheit der Themen und die Struktur des Schemas ständig im Geist gegenwärtig hatten. Wenn auch vom Buchstaben fast nichts blieb, die großen Themen wurden durch jeden Schiffbruch hindurch, eines nach dem anderen, durch die sorgfältigen Bemühungen von Männern wie Monsignor Guano, McGrath, Ancel, Hirschmann, Tucci, Glorieux und Philips gerettet.¹⁶

Negativ zeigt sich deutlich in den Diskussionen wie in den Textentwürfen, dass man aus biblischen und ökumenischen Gründen den Begriff des Naturrechts vermeiden will. Er „verschwindet“ im Verlauf der Textentwürfe.

Ebenso wenig wird der Rückweg zu den bereits ausgetretenen Pfaden der kirchlichen Sozialethik oder Soziallehre angetreten. Ein neuer Weg, eine neue Sicht ist notwendig. Diese Sicht, dieser neue Weg aber bahnt sich zuerst in den Diskussionen an, er entsteht in den Verbesserungsvorschlägen. Methodisch betrachtet liefert aber die historische Charakteristik der Ausarbeitungsschritte – etwa ein Verweis auf das Faktum, dass sich gegen Ende der Arbeit an *Gaudium et spes* eine Unterkommission mit den Zeichen der Zeit beschäftigte – keine Antwort auf die sachliche Frage nach einer theologischen Begründung der christlichen Sozialethik. Es bleibt lediglich die Möglichkeit, im Ausgang vom Titel, der Charakteristik der Intention und des Adressatenkreises sowie mit Blick auf die großen Themen des Textes selbst und deren Bearbeitung die Frage nach der theologischen Begründung der Sozialethik in *Gaudium et spes* zu beantworten.

1.3 Zur Lösung der Frage nach der theologischen Begründung der Sozialethik in *Gaudium et spes*: Eine Modellüberlegung: Die vorkonziliare katholische Soziallehre

Um die Frage nach der theologischen Begründung der Sozialethik zu beantworten, setzen wir – hypothetisch! – voraus, dass der Text von *Gaudium et spes* nicht nur eine sachlogisch mehr oder weniger beliebige Zusammenstellung von Aussagen in einem lockeren Zusammen-

¹⁶ Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft (s. Anm. 15), 266.

hang ist, sondern auch in seinem Argumentationsaufbau *genau* spricht.

Zur Verdeutlichung: Unterstellt wird, dass das kritische Urteil von Kardinal Lehmann nicht zutrifft, es sei eine – vom Konzil – nicht lösbare Aufgabe, „sozialwissenschaftliche Erkenntnisweisen mit normativen Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens zu vermitteln“.¹⁷ Diese kritische Feststellung wird zurückgewiesen, obwohl im Vorwort von *Gaudium et Spes* ausdrücklich gesagt wird, dass der Text an alle Christen, aber auch an alle Menschen gerichtet ist und dass die Konzilsväter hier „die Welt der Menschen vor Augen“ haben bzw. „die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt [...]“ und „die Welt, die, wie die Christgläubigen glauben, von der Liebe des Schöpfers begründet [...] ist“ (GS 2). Im Blick auf diese Realitäten solle ein Dialog geführt werden, der – dies wird in GS 3 im Schlussabschnitt ausdrücklich gesagt – zu einem „Zeugnis für die Wahrheit“ führt, das folglich als handlungsbestimmende Wahrheit ja durchaus normativen Charakter beansprucht. Kann man hier nicht an tausend Punkten ansetzen, beliebige Verbindungen ziehen, die allenfalls durch einen gesunden Menschenverstand irgendwie zusammengehalten werden?

Gefragt wird also nach jenem formalen Gesichtspunkt, von dem aus betrachtet die Zugangsweise zur behandelten Sache dieses Textes, die Grundlinien der Argumentations- und Sprechweisen, die Kohärenz der verschiedenen Sachthemen, die Sprache und Pragmatik des Textes transparent werden.

Um die Sinnhaftigkeit der gekennzeichneten Fragestellung zu bekräftigen, sei dieselbe Frage in Bezug auf die vorkonziliare katholische Soziallehre gestellt. Der Aufweis ist hier wesentlich leichter, da die christliche Soziallehre der vorkonziliaren Kirche (fast ihre ganze Geschichte hindurch) von einigen wenigen Vordenkern begleitet und reflektiert worden ist. Ich greife im Folgenden auf das Werk von Gustav Gundlach und Oskar von Nell-Breuning zurück. Ihr Lehrer und Berater war Heinrich Pesch¹⁸, der seine grundlegenden Reflexionen noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts vorlegte.

¹⁷ Vgl. *Lehmann*, Christliche Weltverantwortung (s. Anm. 7).

¹⁸ Heinrich Pesch wurde 1854 in Köln geboren. Seine wichtigsten Werke: Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre, 3 Teile, Freiburg

In seiner Einführung in *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente* spricht Nell-Breuning zunächst vom geschichtlichen Charakter der kirchlichen Soziallehre:

„Die Soziallehre der Kirche besteht nicht so sehr aus überzeitlichen und überörtlich geltenden ‚ewigen Wahrheiten‘, sondern wendet diese Wahrheiten auf die nach Zeit und Ort verschiedenen, ständigem Wechsel unterliegenden Verhältnisse an. Daraus ergibt sich, dass sie dem Wandel der Dinge folgen und auf die ständig neu auftauchenden Fragen neue Antworten geben muss. So entwickelt sich die Soziallehre der Kirche mit der fortschreitenden Entwicklung der Dinge selbst [...] Alles in allem: Die Soziallehre der Kirche entsteht nicht als ein ‚wissenschaftliches System‘, das ein systematisch denkender Kopf ausdenkt und in einem alles umfassenden, nichts auslassenden Lehrbuch niederlegt; sie ist auch kein Nachschlagewerk oder gar eine Datenbank, worin alles gespeichert ist und durch Knopfdruck ‚abgerufen‘ werden kann. Die Soziallehre der Kirche erwächst geschichtlich aus dem, was das gesellschaftliche Leben an Fragen, insbesondere an Streitfragen aufwirft und was es an Nöten und Ungerechtigkeiten erzeugt.“¹⁹

Die Differenzen zur Aufgabenbeschreibung von *Gaudium et spes* (GS 1–3) springen ins Auge. Sie brauchen hier nicht vertieft zu werden. Eine gewisse Korrespondenz ergibt sich aus der starken Betonung der Geschichtlichkeit der Soziallehre der Kirche und dem ständigen Wechsel der Verhältnisse, auf die die ewigen Wahrheiten angewendet werden sollen. Die Anlässe zur Entfaltung der Soziallehre werden jeweils insbesondere in gesellschaftlichen Fragen, vor allem den Streitfragen, Nöten und Ungerechtigkeiten aller Zeiten gesehen.²⁰

Nell-Breuning hat am Ende seines Lebens nochmals eine überarbeitete Fassung seines Buches *Baugesetze der Gesellschaft: Solidari-*

1893–1901, ²1899–1901; Lehrbuch der Sozialökonomie, 5 Bde., Freiburg 1905–1923.

¹⁹ Nell-Breuning, Oskar von, *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit einer Einführung von Oskar von Nell-Breuning, hrsg. v. KAB, Kevelaer 1975, 11.

²⁰ Oskar von Nell-Breuning wurde 1890 in Trier geboren und verstarb am 21.8.1991. Im Auftrag von Pius XI. erarbeitete er den Entwurf der Enzyklika *Quadragesimo anno* von 1931. Zur Literatur vgl. LThK, ³1998, 7, 732f.