

Christliche Sozialethik in der Moderne

Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*

Ingeborg Gabriel, Wien

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stellt die christliche Sozialethik in einen heilsgeschichtlichen und damit zugleich theologischen Kontext. Sie geht dazu von einer Analyse der vorfindbaren sozialen Realitäten, eben der „Welt von heute“, aus, die im „Lichte des Evangeliums“ theologisch gedeutet und auf ihre ethischen Potentiale hin befragt werden. Diese drei Ebenen – jene der soziologischen Analyse, jene der ethischen Reflexion unter dem Leitwert des Humanen und jene der theologischen Einbettung – werden programmatisch unter dem einprägsamen Begriff der „Zeichen der Zeit“ zusammengefasst.¹ Dieser methodische Dreischritt prägt die gesamte Pastoralkonstitution. Er stellt den kühnen Versuch einer umfassenden empirisch fundierten Deutung der Moderne unter theologischem – und unauflöslich damit verbunden – ethischem Vorzeichen dar. Dies wird im Folgenden näherhin zu entfalten sein.

Der folgende Beitrag analysiert die für die Sozialethik entscheidende konziliare Wende dementsprechend in drei Schritten: ausgehend von der (nach)konziliaren Debatte über die Pastoralkonstitution, die zugleich eine Debatte über ihre Rezeption der Moderne darstellt, wird die in *Gaudium et spes* (und anderen Konzilsdokumenten) unternommene Hermeneutik der Anerkennung in ihrer Bedeutung für die Sozialethik untersucht. Abschließend sollen einige Zukunftsperspektiven, die sich aus dieser Analyse gewinnen lassen, benannt werden.

¹ Vgl. Marie-Dominique CHENU, *Les Signes des Temps*, in: NRT 97 (1965) 29–39; weiters zum Stand der Debatte die Beiträge von Peter HÜNERMANN, Giuseppe RUGGIERI, Christoph THEOBALD und Dietmar MIETH, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 29–102.

I. Waren die Konzilsväter zu optimistisch? Zum (nach)konziliaren Streit um die Moderne aus sozialetischer Sicht

Dass das Konzil mit *Gaudium et spes* dem zeitgeistigen Optimismus der 1960er Jahre erlegen sei, ist inzwischen beinahe ein Gemeinplatz und gehört zum Standardrepertoire sowohl von Konzils- wie Kirchenkritikern.² Konzilskritiker verbinden damit den Vorwurf, dass die gegenwärtige Epoche in der Pastoralkonstitution viel zu positiv bewertet wird. Nicht-katholische Kirchenkritiker hingegen vermuten, dass eine *per definitionem* erzeaktionäre Institution wie die katholische Kirche am Konzil dem Fluidum des liberalen Zeitgeists verfallen sei, ohne freilich ihr Wesen grundsätzlich geändert zu haben. Diese unheilige Allianz sollte stutzig machen, umso mehr als beide Kritiken – die inner- wie die außerkatholische – wenig schmeichelhaft für die höchsten Würdenträger der Kirche sind. Theologisch bedenklich ist zudem, dass aus dieser Sicht auch ein Konzil (unter dem Papst) leicht dem Zeitgeist aufsitzen kann.³ Wie verhält es sich nun aber wirklich?

Zum einen zeigt sich daran, dass die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Konzilsinterpretation weithin die Folge unterschiedlicher impliziter wie expliziter Bewertungen der Moderne, also „der Welt von heute“, waren und sind. Der Streit um die Moderne als jenem zeitgeschichtlichen Boden, auf dem die Kirche steht und wirkt, bildet den Kontext aller theologischen Debatten sowohl auf dem Konzil als auch in nachkonziliarer Zeit. Die Pastoralkonstitution greift dieses Thema explizit auf und betritt damit, wie oft betont wurde, neues Terrain.⁴ Was den Umgang mit der Moderne betrifft, so setzt

² Vgl. z. B. Gilles KEPEL, *Die Rache Gottes – radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991, 61.

³ Wolfgang BEINERT, *Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend? Zur Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: StZ 1/2010, 3–15.

⁴ Zur Pastoralkonstitution sind in den letzten Jahren einige wichtige neuere Studien erschienen. Zu nennen sind vor allem Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck – Wien 2006; Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar über die Kirche in der Welt von heute*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *HThKVat IV*, Freiburg 2005, 581–869; Philippe BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de Gaudium et spes*, Paris 2004 (seine These, dass die Angst der Schlüssel für die Deutung von *Gaudium et spes* sei, bleibe dahingestellt); Johan VERSTRAETEN (Hg.), *Scrutinizing the Signs of the Times in the Light of the Gospel*, Leuven 2007; Franz GMAINER-PRANZL – Magdalena M. HOLZTRATTNER (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeu-*

sie an die Stelle einer traditionellen Abgrenzungshermeneutik eine dialogische Hermeneutik der Anerkennung. Dies lässt sich bereits an der Verwendung des Begriffs „Welt“ festmachen. Welt wird hier neutral als das Ensemble der der Kirche vorgegebenen sozialen Realitäten verstanden, die es erst einmal unvoreingenommen zu analysieren gilt, um dann den christlichen Glauben in Wort und Tat in sie hinein zu verkündigen. Daraus ergeben sich andere Schlussfolgerungen, als wenn „Welt“ theologisch abgrenzend für jene Wirklichkeit steht, von der sich Christen und Christinnen abheben sollen (vgl. Röm 12,2).

Nun kommt keine zeitgenössische Theologie um die Gretchenfrage herum: Wie hältst Du's mit der Moderne? Ihre Beantwortung ist insofern schwierig, als die „Welt in der wir leben“ uns immer nur begrenzt reflexiv zugänglich ist. Diese allgemeine hermeneutische Einsicht verschärft sich im Hinblick auf die Moderne, insofern ihr Selbstverständnis – wie der Begriff zeigt – sich aus der ihr eigenen Fortschrittsdynamik herleitet. Sowohl aufgrund der Ambivalenz gesellschaftlicher Entwicklungen im Allgemeinen als auch aufgrund der besonderen Dynamik der Moderne ist „die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Hass“ (GS 9) – damals wie heute.

Liest man diesen und andere Texte, vor allem die Moderneanalyse in Nr. 4–11, unvoreingenommen, dann bestätigt sich der Vorwurf eines Kulturoptimismus nicht.⁵ Die Ambivalenz moderner Entwicklungen wird in *Gaudium et spes* durchaus – wie ich meine – in beeindruckender Weise auf den Punkt gebracht. Dies zeigt bereits eine Kurzanalyse der Verwendung des Wortes „neu“, das insgesamt 174 Mal in der Pastoralkonstitution vorkommt. Meist wird es neutral – beschreibend gebraucht (wie „neue“ Kommunikationsmittel), seltener theologisch (wie Christus als der neue Mensch). Von einer Euphorie hinsichtlich der modernen, d. h. neuen Entwicklungen, ist hier nichts auszumachen. Der Unterschied zu früheren Texten besteht freilich darin, dass diese „Neuerungen“ nicht von vornherein als Verfalls-

gin der Hoffnung. *Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Innsbruck – Wien 2010. Diese Untersuchungen von Dogmatikern oder Fundamentaltheologen tragen Wichtiges zum Verständnis des theologischen Rahmens und der Modernedeutung sowie der Entstehung bei, (sozial)ethische Fragestellungen bleiben jedoch unterbelichtet.

⁵ Ich habe dies mit Studierenden im Laufe der Jahre immer wieder getestet.

erscheinungen bewertet werden. Das zeigt ein Vergleich mit der bereits gemäßigt anti-modernen Gründungszyklika der katholischen Soziallehre *Rerum novarum* (1891), deren erster Satz programmatisch den „Geist der Neuerung“ als politisch wie wirtschaftlich verderblich verurteilt.⁶ Die Moderne wird hier als eine kompakte, der Kirche weithin feindlich gegenüberstehende Realität mit negativen Auswirkungen auf das soziale Leben verstanden und auf diese Weise ideologisiert. Es ist diese einseitige Modernekritik, der sich – nach verschiedenen Zwischenschritten unter Pius XII. – Johannes XXIII. und das Konzil entgegenstellten.⁷ Ein österreichischer Essayist der Zwischenkriegszeit, Alfred Polgar, hat einmal pointiert-bissig formuliert: Eine Weltanschauung haben die, die die Welt nicht anschauen. Die Konzilsväter wollten in *Gaudium et spes*, das bekanntlich auf den ausdrücklichen Wunsch von Johannes XXIII. zurückgeht, die Welt erst einmal anschauen, um so die christliche Verkündigung in ihren Realitäten zu verwurzeln und der Welt dadurch zu dienen.

Hier sei eine Nebenbemerkung erlaubt: Wenn es einen Konzilsoptimismus gab, dann bestand dieser wohl darin, dass man die kirchlichen Möglichkeiten überschätzte, die bereits bestehende Kluft zur modernen Welt mit „einem Sprung nach vorn“ (*un passo avanti*) innerhalb kurzer Zeit zu überwinden. Denn durch diesen gewagten Sprung landete die Kirche zuerst einmal in einer höchst veränderten und widersprüchlichen Realität, die über weite Strecken hin christlich zu deuten eine offene Herausforderung war. Der Grund für viele enttäuschte Erwartungen und eine verbreitete Ratlosigkeit erklärt sich daraus, dass in der (nach)konziliaren Aufbruchsstimmung übersehen wurde, wie groß der Abstand zur „Welt“ im Sinne von Moderne in den vergangenen etwa zweihundert Jahren geworden war und dass es ein langer und mühsamer Weg sein würde, um aus dem selbst gewählten Ghetto einer weithin anti-modernen, katholischen Kultur wieder heraus zu kommen. Die Kontaktaufnahme mit einer modernen Welt, die inzwischen gigantische und dramatische Wandlungen positiver wie negativer Art durchlaufen hatte und die sich weiterhin – denn dies

⁶ „Der Geist der Neuerung, welcher seit langem durch die Völker geht, mußte, nachdem er auf dem politischen Gebiete seine verderblichen Wirkungen entfaltet hatte, folgerichtig auch das volkswirtschaftliche Gebiet ergreifen“ (RN 1).

⁷ Dass die Schrecken des 20. Jahrhunderts, die KZs und die Gulags, nicht beim Namen genannt werden, ist das eigentlich Überraschende. Hat man hier zu weit gegengesteuert oder gab es dafür andere Gründe?

ist ihr Charakteristikum – im rasanten Wandel befand und befindet, war schwieriger als gedacht.⁸ *Gaudium et spes* versucht diesen Wandel zu thematisieren und bringt damit das Wesentliche der Moderne auf den Punkt. Doch es ist offenkundig etwas Anderes, die zentralen Merkmale der Gegenwart zu erkennen und zu benennen, als auf die vielfältigen intellektuellen, politischen und sozialen, oft in sich widersprüchlichen Entwicklungen eines ganzen Zeitalters adäquate christliche Antworten, oder besser Ansätze für solche, zu geben. In anderen Worten: der theologische Nachholbedarf war nicht so leicht aufzuholen. Die Konfrontation mit einer der Kirche fremd gewordenen *run-away-world* (Anthony Giddens) führte in der Folge je nach Temperament zum trotzigem Rückzug oder zu einer vielfach wenig selbstbewussten Anpassung, da man über unzureichende Instrumentarien für eine christliche Unterscheidung der Geister verfügte. Die vorkonziliare Kirche hatte als Bollwerk in einer Zeit ungeheurer geistiger und geschichtlicher Umbrüche Halt für viele geboten, aber diese Binnenstabilisierung war auf Kosten der Zukunft gegangen. Das Konzil sah es als seine Aufgabe, die Zeitgenossenschaft wiederzugewinnen, um die christliche Offenbarung in die Welt von heute hinein zu vermitteln. Dies setzte und setzt einen entideologisierten Umgang mit der Moderne voraus, den unternommen zu haben, ein wesentliches Verdienst von *Gaudium et spes* darstellt. Diese Zeitanalyse bildet auch die Grundlage für die nachkonziliare katholische Sozialethik.

Die vorkonziliare Soziallehre (in ihrer weitgehenden Einheit von Sozialverkündigung und Sozialethik) war im Sinne einer *philosophia perennis* durchgängig naturrechtlich geprägt. Es fehlte demnach eine explizite geschichtliche Standortbestimmung. Dazu kam ein fundamentales theologisches Defizit. Beides änderte sich mit *Gaudium et spes*: Die neuscholastische Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung (die so genannte Zwei-Stockwerktheorie) wird hier überwunden. Sie hatte sich rückblickend ideologisierend sowie säkularisierend auf die als „natürliche Ordnung“ konzipierte weltliche Sphäre und spiritualisierend auf die als „übernatürliche Ordnung“ verstandene geistige Sphäre ausgewirkt. An ihre Stelle tritt eine heilsgeschichtliche und theologische Fundierung, die das ethische und vor allem sozialetische Denken in einen zeitlichen, theologisch gedeuteten Horizont stellt. Eine Rezeption dieser neuen

⁸ Vgl. dazu KREUTZER, Kritische Zeitgenossenschaft (s. Anm. 4), 167–186.

geschichtlichen und theologischen Grundlegung durch die Pastoral-konstitution in die nachkonziliare Sozialethik unterblieb freilich weitgehend. Sie hielt – anders als im Übrigen die nachkonziliare lehramtliche Sozialverkündigung – weithin an der Aufteilung des Terrains in theologische und philosophische Disziplinen fest und rechnete sich letzteren zu. Dies hat mehrere Gründe. Zum einen hat das Fach ein breites Spektrum von Fragen angewandter Ethik *hic et nunc* zu behandeln. Hier geht es vor allem um eine verständliche Vernunftargumentation und Kommunikation *ad extra* in die Gesellschaft hinein. Zeit für Grundsatzfragen bleibt hier nur beschränkt. Doch auch der lange Schatten des Naturrechts dürfte hier eine Rolle gespielt haben. Außerdem kam der Dialog mit der Dogmatik und anderen theologischen Disziplinen nur begrenzt in Gang.⁹

Zusammenfassend: Die dialogische Öffnung hin zur Moderne in *Gaudium et spes* ist eine doppelte. Zum einen geht es um eine entideologisierte Bewertung der Moderne als Phänomen sowie ihrer normativen Gehalte als Voraussetzung für einen Dialog. Dieser wird dann vor allem über die Ethik als Rückfrage nach dem Humanen unter starker Betonung der für die Moderne zentralen Sozialstrukturethik geführt. Dies ist das eigentliche Kernthema der Pastoral-konstitution, der es damit nicht um Pastoral im traditionellen Sinn geht, sondern um eine universale und umfassende Sozialverkündigung für alle Menschen, insofern die Sendung der Kirche als eine religiöse und eben daher im höchsten Sinne humane begriffen wird (GS 11).

II. Die konziliare Hermeneutik der Anerkennung in ihrer Bedeutung für die Sozialethik

1. Zur Hermeneutik der Anerkennung

Jürgen Moltmann, wie auch andere nicht nur protestantische Theologen, stellte nach dem Konzil die Frage, ob es denn verantwortbar sei, nur die guten Zeichen der Zeit anzuerkennen und nicht auch die

⁹ Der Sammelband Markus VOGT (Hg.), *Theologie(n) in der Sozialethik*, Freiburg 2012 von einer gemeinsamen Tagung von Sozialethikern und Dogmatikern sollte ein erster Schritt sein, um dieses Defizit zu beheben. Er zeigt auch die Schwierigkeiten auf, die sich dabei stellen. Vgl. darin meinen Beitrag zum Thema *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*.

schlechten zu benennen.¹⁰ Diese Frage zeigt die inhärente Doppeldeutigkeit des Konzepts der Zeichen der Zeit. Wie bereits eingangs erwähnt, handelt es dabei nicht nur oder zuerst um die Benennung sozialer Megatrends ausgehend von einer soziologischen Analyse. Das eigentliche Ziel ist vielmehr, die Ereignisse, Erfindungen und Institutionen, die eine Epoche prägen, darauf hin abzuklopfen, ob sie dem Plan Gottes entsprechen, weil sie zur Humanisierung der Welt beitragen. Es geht also um eine Unterscheidung der Geister entsprechend dem paulinischen: „Prüft alles, das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21). Dies zeigt auch ein Zitat aus der Radioansprache von Papst Johannes zur Ankündigung des Konzils: Man müsse die Zeichen der Zeit erkennen, um „inmitten so vieler Finsternisse die nicht wenigen Anzeichen zu entdecken, die sehr wohl hoffen lassen.“¹¹ Diese Stärkung der Hoffnung als ein Leitmotiv von *Gaudium et spes* (vgl. GS 31) erfordert eine aktive Anerkennung und konkrete Förderung des Guten. In diesem Sinn kann man von einer Hermeneutik der Anerkennung in der Pastoralkonstitution sprechen, die freilich nicht nur diese sondern das Konzil als ganzes bestimmt.¹² Mit ihr vollzog sich in der Tat eine tiefgreifende Wende, insofern nicht die Abgrenzung vom Falschen den Ausgangspunkt der kirchlichen Lehre bildet, sondern die Anerkennung des Guten, Wahren und Gerechten, innerhalb und außerhalb der Kirche. So erklärte das Konzil feierlich: „Mit großer Achtung blickt das Konzil auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft. Es erklärt auch, dass die Kirche alle diese Einrichtungen unterstützen und fördern will, soweit es von ihr abhängt und sich mit ihrer Sendung vereinbaren lässt.“ (GS 42) Was hier für die modernen Institutionen ausgesagt wird, zu denen auch die Religionsfreiheit gehört (vgl. *Dignitatis humanae*), gilt ebenso für die anderen christlichen Kirchen (*Unitatis redintegratio*), sowie die anderen Religionen (vgl. *Nostra aetate* 1). Das Ziel ist nicht die Exklusion Anderer, sondern soweit irgend möglich ihre Inklusion. Eine derartige Hermeneutik der Anerkennung schließt offenkundig Kritik nicht aus. Diese steht jedoch nicht auf der gleichen Ebene, da Kritik immer nur ein

¹⁰ Jürgen MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 64f.

¹¹ Zit. nach Guisepppe ALBERIGO, *Die Fenster öffnen: Die Abenteuer des zweiten Vatikanischen Konzils*, Zürich 2006, 21.

¹² Vgl. Paul RICOEUR, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 196–290.

Merkmal respektive einen Missstand betrifft. Anerkennung bedeutet weder prinzipielle Ablehnung noch kritiklose Akzeptanz. Sie meint vielmehr ein positives Sich-In-Beziehung-Setzen zum Anderen, eine auch geistig und ethisch begründete „Sicht mit guten Augen“, die nicht zuerst die Mängel des Anderen sondern seine Vorzüge sieht und benennt und auf dieser Basis eine Beziehung aufbauen will. Diese Anderen sind in den verschiedenen Dokumenten je unterschiedliche Personengruppen: die getrennten christlichen Brüder und Schwestern, die Gläubigen anderer Religionen und eben jene modernen Zeitgenossen, die zwar nicht glauben, aber an humanen Grundwerten festhalten, sie weiter entwickeln und vielfach effizienter verwirklichen als die Christen und Christinnen selbst. Die Basis der Anerkennung bildet die gleiche Menschenwürde, die durch eine aktive Haltung und ein ihr entsprechendes Handeln bestätigt werden soll. Die Würde jedes Menschen wird so in ihrer jeweiligen Besonderheit, sowohl was einzelne als auch was Gruppen betrifft, anerkannt und so die substantielle Sicht der Person durch eine relationale und ethische Sicht ergänzt. Die Anerkennung bildet die Grundlage jener Einheit, deren „Sakrament“ und „Werkzeug“ die Kirche ist (LG 1). In ihr wird die Ethik des Evangeliums konkret, die zur Gerechtigkeit und Liebe bis hin zur Feindesliebe (vgl. GS 28) verpflichtet. Diese Einheit der Welt meint nicht Einförmigkeit, sondern kommt in der Pluralität der unterschiedlichen Lebens- und Glaubensformen zustande. Von daher ist auch die Bedeutung des Dialogs, den Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* ins Zentrum seiner Verkündigung stellte, als im Medium des Wortes vollzogene Anerkennung die logische Konsequenz einer derartigen konziliaren Hermeneutik.¹³

Ein zentrales Thema in den nachkonziliaren Debatten, an dem sich die Geister schieden, war und ist, wie weit eine derartige Hermeneutik der Anerkennung gehen kann und soll angesichts des Unwahren und Ungerechten, kurz des Bösen, in der Welt, das es ja offenkundig gibt. Nun gründet jede Form von Anerkennung erst einmal im Feststehen in der eigenen Identität und bedeutet gerade nicht das Gutheißen von allem und jedem. Albert Camus hat einmal im Hinblick auf den Dialog geschrieben: *Il n'y a pas de dialogue possible, qu'entre les gens qui restent ce qu'ils sont et qui parlent vrai.* (Es gibt keinen Dialog außer zwischen Menschen, die bleiben, was sie sind und wahrhaftig sind).

¹³ Vgl. Roman A. SIEBENROCK, *Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *HThKVat V*, Freiburg 2005, 311–376.

Anerkennung gilt zudem immer einem erlösungsbedürftigen Subjekt, das – wie die soziale Realität als Ganze – „unter der Sünde steht“ (Röm 3,9) – und dennoch Subjekt bleibt. Das Böse, das durch das Gute zu überwinden den Christen und Christinnen aufgetragen ist, bleibt dennoch auf das jeweilige Gute im Anderen angewiesen. In diesem Sinne ist auch der Pluralismus der gegenwärtigen Welt in seinen verschiedenen Formen, mit denen die Kirche und ihre Theologie in Kontakt kommen, theologisch und ethisch differenziert zu behandeln. Es lassen sich fünf unterschiedliche Themenkreise ausmachen, denen jeweils unterschiedliche Konzilsdokumente zugeordnet sind: Jene der (säkularen) Moderne sowie eines innerkirchlichen Pluralismus (*Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae*), jene der anderen christlichen Kirchen (*Unitatis redintegratio*), sowie jene des Judentums und jene der anderen Religionen (beide *Nostra aetate*). Von den beiden ersten soll im Folgenden näherhin die Rede sein.

2. Sozial-Ethik als Brücke zur Moderne

Die Moderne/Aufklärung ist von einem anthropologischen und ethisch-normativen Grundimpuls bestimmt, der zusammen mit dem Fortschrittsglauben ihr wichtigstes Merkmal ausmacht.¹⁴ Das Grundanliegen ihrer Ethik stellt dabei die Überwindung bzw. Verminderung menschlichen Leids dar, die zuerst und vor allem über gerechte Sozialstrukturen geschehen soll. Aus diesem Grund versteht sich die moderne Ethik primär als Rechts- und Institutionenethik.

Gaudium et spes stellt, um die Brücke hin zur Moderne zu schlagen, folgerichtig an den Anfang des Kapitels über die Anthropologie eine Art humanistisches Credo, das den gemeinsamen Boden eines christlichen und immanenten Humanismus benennt:

„Es ist die fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.“ (GS 12)¹⁵

¹⁴ „Unter den als moralisch anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“ Charles TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1994, 17. Dieses Grundanliegen findet sich, sieht man von Nietzsche ab, in allen Ethikentwürfen der Moderne, so unterschiedlich sie im Übrigen sein mögen.

¹⁵ Der Artikel war dementsprechend heiß umstritten, da „hier die Entscheidung

Der immanente Humanismus der Moderne wird hier als Grundlage für einen Dialog zwischen Kirche und moderner Welt gesehen, insofern beide den Menschen in den Mittelpunkt stellen und damit die gleiche Basis und Zielrichtung haben, nämlich „die Zukunft des Menschen gelingen zu lassen“.¹⁶ Die normativen Elemente der Moderne werden damit in ihrer eminenten Bedeutung für das menschliche Leben und die Weltgestaltung anerkannt.¹⁷ *Gaudium et spes* wurde von daher auch als „Charta des christlichen Humanismus“ bezeichnet.

Daraus ergibt sich ein ethisches Programm, das eben nicht partikulär, sondern für alle Menschen guten Willens anerkennbar ist und sein soll. Auf dieser Basis werden in GS 13–18 (19–21)¹⁸ die Anthropologie und in GS 22–44 die Grundlagen der Sozialethik und das besonders wichtige Thema der Arbeit entfaltet. Daran schließen die Kapitel des zweiten Teils über angewandte Ethik an (Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft, Politik und internationale Ordnung). Die Individualethik als Grundlage jeder Ethik bildet das Fundament, da „alle Ungleichgewichte der gegenwärtigen Zeit im Herzen des Menschen ihren Ursprung haben“ (GS 10). Diese Aussage wird nicht systematisch in einer Norm- und Tugendethik weiter entfaltet, wohl aber spirituell christologisch vertieft, wenn es unter Anderem heißt, dass „wer Christus, dem vollkommenen Menschen nachfolgt, [...] auch selbst mehr Mensch wird“ (GS 41). Der Fokus des Dokuments liegt demnach eindeutig auf der Sozialstrukturethik und greift so deren Primat in der Moderne auf.¹⁹ Der – trotz methodischer Schwächen vor allem hinsichtlich des Verhältnisses von Schöpfungs- und Erlösungsordnung – in sich konsequente Ethikentwurf der Pastoralkonstitution

über den theologischen Ansatz und so über die Struktur des ganzen Textes fiel.“ Joseph RATZINGER, *Gaudium et spes. Kommentar zum I. Kapitel*, in: *LThK. Das zweite Vatikanische Konzil*, Band III, Freiburg 1968, 313–354, hier 316.

¹⁶ Yves CONGAR, *Gaudium et spes. Kommentar zum IV. Kapitel*, in: *LThK. Das zweite Vatikanische Konzil*, Band III, Freiburg 1968, 397–422, hier 400.

¹⁷ Was den Begriff des Humanismus betrifft, der vielfach atheistisch besetzt ist, zeigt die Pastoralkonstitution ein gewisses Schwanken (vgl. die Ablehnung eines neuen Humanismus in GS 8). Grundsätzlich wird er im Gefolge von Jacques Maritain jedoch positiv verwendet, vgl. Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus – politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg 1950.

¹⁸ Dem Abschnitt über den Atheismus GS 19–21 kommt demnach eine ideologiekritische Scharnierfunktion zu.

¹⁹ Dazu Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

ist dabei in eine dichte Theologie eingebettet; mehr noch, jede einzelne Aussage wird theologisch fundiert und vertieft. Manches mag gelungener, manches weniger gelungen sein. Doch finden sich im Text eine Reihe theologischer Perlen, die zu meditieren sich lohnt.

Die genuin theologische Begründung der konziliaren Hermeneutik der Anerkennung kommt im zentralen Text von GS 11 am besten zum Ausdruck, der im Anschluss an die christologische Fundierung in GS 10 diese pneumatologisch (und trinitarisch) weitet. Er sei seiner Bedeutung halber ausführlich zitiert:

„Im Glauben daran, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist (*mens*) auf wirklich humane Lösungen hin.“

Der Text geht von einer doppelten Bewegung aus: der Hl. Geist führt die Kirche, er wirkt aber auch in der Welt (*orbis terrarum*), ja erfüllt sie. In diesem Geist soll das gesamte Volk Gottes in den Ereignissen wie auch den geistigen und intellektuellen Bestrebungen der Epoche das erkennen und anerkennen, was der Absicht (*consilium*) Gottes entspricht – unabhängig von dem Ort ihrer Genese. Auf diese Weise soll die Kirche allen Menschen ihre Berufung auf Gott hin bewusst machen und gemeinsam mit ihnen auf humane Lösungen für die anstehenden Weltprobleme hinarbeiten. Ein derartiger pneumatologischer Zugang unterscheidet sich wesentlich von der vorkonziliaren Sicht der Moderne als Verfallsprozess. Er eröffnet dem Handeln neue Horizonte, da der geschichtliche Wandel zum Schlechteren wie zum Besseren hin offen ist, d. h. auch tiefere Einsichten und Formen des menschlichen Zusammenlebens hervorbringen kann (so auch *Dignitatis humanae* 9). Eine derartige Weltsicht entspricht nicht nur der heutigen sozialen und politischen Realität eines starken immanenten Humanismus, wie er vor allem in den Zivilgesellschaften seinen Ausdruck findet. Sie ist zudem für die christliche Sozialethik methodisch konstitutiv, insofern *Gaudium et spes* ethische Einsichten nicht als Einbahnstraße von der Kirche zur Welt hin begreift, sondern wechselseitige Lernprozesse verlangt (so die zentrale Stelle in GS 44 am Ende des Abschnitts).

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach der ek-

klesiologischen Relevanz einer modernen Sozialstrukturenethik.²⁰ Anders gesagt: wie müssen die kirchlichen Strukturen beschaffen sein, damit die sozialetischen Einsichten der Moderne – dogmatisch und kirchenrechtlich reflektiert – für die Kirche so fruchtbar gemacht werden können, dass sie dem Dienst an den Gläubigen und an der Welt – als *raison d'être* der Kirche – gerecht werden. In *Gaudium et spes* wird diese Frage bereits explizit gestellt: „Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehlte, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden.“ (GS 44) Eine fundierte Behandlung dieser Thematik, die Walter Kasper einmal auf die einprägsame theologische Formel gebracht hat, dass der Geheimnischarakter der Kirche den Sozialcharakter nicht aufhebt, ist bisher Desiderat. Die divergenten Sozialformen in Politik und Kirche in ihrer Bezogenheit und Unterschiedenheit zu reflektieren, ist jedoch umso dringlicher, als Katholiken nur dann zugemutet werden kann, im binnenkirchlichen Bereich andere Normen und Strukturen als in der Gesellschaft mit Überzeugung anzuerkennen, wenn diese theologisch wohl begründet sind.²¹ Mit dem Hinweis, dass die Kirche eben keine Demokratie sei, ist es hier nicht getan.

3. Kontextualität und Pluralismus (in) einer christlichen Sozialethik

Entsprechend ihrem heilsgeschichtlichen Zugang geht die Pastoral-konstitution davon aus, dass die christliche Botschaft zu jeder Zeit und an jedem Ort einer entsprechenden Inkulturation bedarf. Die Ethik und insbesondere die Sozialethik bildet in diesem Entwurf den Ansatzpunkt für den Dialog mit und die Inkulturation in die Moderne, die sich seit Beginn der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts und dann

²⁰ Walter KASPER, *Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf*, in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 232–236.

²¹ Peter HÜNERMANN, *Katholizismus in Europa: Seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft. Eine ekklesiologische Reflexion*, in: Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Theologie 12 (2001) 179–190.

nochmals sprunghaft seit den 80er Jahren aufgrund der modernen Kommunikationsmittel globalisiert hat. *Gaudium et spes* beschreibt diesen Prozess bereits unter dem Begriff der *sozialisatio* als eines globalen Wachstums der „gegenseitigen Verflechtungen und Abhängigkeiten“ (GS 25). Die alles entscheidende ethische Frage ist dabei, ob diese Globalisierung zur Personwerdung (*personalisatio*) jedes und aller Menschen beiträgt (GS 6).

Das Verhältnis von Christentum und Moderne kann dabei als Inkulturationsvorgang *sui generis* begriffen werden, insofern die Moderne auf den Schultern des Christentums steht, also von ihm abkünftig ist, gleichsam ihr „entlaufener Sohn“ (Karl Rahner).²² Eine derartige Sicht der Moderne als spezifischer Kulturform könnte dazu beitragen, das Verhältnis zu anderen außereuropäischen Kulturen, für die der Begriff Inkulturation bislang praktisch ausschließlich verwendet wurde, zu klären.²³ Denn die Moderne zielt zwar auf Universalität, ist aber faktisch nicht universal sondern ebenso partikulär wie andere Kulturen, deren Vor- und Nachteile im Sinne des Evangeliums zu unterscheiden sind, wie dies eben *Gaudium et spes* für die Moderne unternimmt. *De facto* besteht heute nicht ein Nebeneinander von Kulturen, sondern eine Verschränkung, Durchdringung und im besten Fall Befruchtung unterschiedlicher Kulturformen, wobei eine sich globalisierende Moderne hegemonial bleibt.²⁴ Die Wechselwirkungen zwischen ihrer Globalisierung und den lokalen Kulturen führen dabei zu je eigenen Ausprägungen von Modernität.²⁵

Dieses Zueinander hat auch Folgen für das Verhältnis von Weltkirche und Ortskirchen. Jede Sozialethik bedarf vorgängig einer Auseinandersetzung mit sozialen Problemen vor Ort. Die diesbezügliche Bedeutung der Ortskirchen hat *Octogesima adveniens* (Nr. 4) betont.

²² Entfaltet in Ingeborg GABRIEL, *Kirche und Kultur. Überlegungen zum Thema Inkulturation*, in: Werner FREISTETTER – Rudolf WEILER (Hg.), *Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen*, Berlin 1993, 126–144.

²³ Dies zeigt auch die interessante Beobachtung von Kreutzer, dass es im Rahmen der kontextuellen Theologien im Hinblick auf die moderne Gesellschaft einen blinden Fleck gibt, KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 4), 46.

²⁴ Ingeborg GABRIEL, *Weltethos in Bewegung. Zwischen religiöser und säkularer Ethik*, in: Erwin BADER (Hg.), *Weltethos und Globalisierung*, Wien 2008, 149–163, hier 149f.

²⁵ Vgl. Peter L. BERGER, *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York 2003.

Ihnen ist es aufgetragen, die konkreten sozialen Notlagen vor Ort zu analysieren und in Zusammenarbeit mit anderen Christen und Nicht-Christen Lösungen zuzuführen.²⁶ In diesem Bereich bleibt auch heute noch viel zu tun, insofern die katholische Sozialverkündigung und Sozialethik immer noch einen eurozentrischen Überhang haben, der sich als hinderlich für adäquate Problemlösungen erweisen kann. So kam – um ein Beispiel zu nennen – vor einiger Zeit ein afrikanischer Student zu mir, der ausgehend von kirchlichen Dokumenten eine Dissertation zum Thema Arbeit verfassen wollte. Dort wird allerdings Arbeit ausschließlich als Lohnarbeit verstanden, während in Entwicklungsländern im Durchschnitt nur 20 % in formellen, die restlichen 80 % der Bevölkerung aber in informellen Arbeitsverhältnissen beschäftigt sind, die ganz andere Probleme mit sich bringen. Unterschiedliche Kontexte erfordern daher vor allem auch eine grundsätzliche Anerkennung eines innerkirchlichen Pluralismus. Auch hiezu findet sich in der Pastoralkonstitution weiterhin Inspirierendes. *Gaudium et spes* widmet dem Thema Kultur einen eigenen Abschnitt (GS 53–62), noch bevor es zum so genannten *cultural turn* in den Sozialwissenschaften kam. Jede Kultur habe ihren spezifischen Beitrag zum geistigen Erbe der Menschheitsfamilie zu leisten. (GS 86) Die Entstehung kontextueller Theologien nach dem Konzil hat hier ihren Ursprung.²⁷ *Gaudium et spes* spricht sich aber auch für einen legitimen innerkirchlichen Pluralismus im politischen Bereich aus, insofern Katholiken „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen können“. Von daher verbietet es sich, dass einzelne Gruppen die kirchliche Autorität für sich allein in Anspruch nehmen. Diese Aussage gilt zuerst für den politischen Bereich, aber wohl auch darüber hinaus. Derartige Differenzen verlangen einen offenen Dialog in gegenseitiger Liebe, um sich gegenseitig in der Klärung der Frage zu helfen (GS 43) – eine christliche Maxime, die in der nachkonziliaren Realität leider viel zu oft missachtet wurde.

²⁶ Zur ekklesialen Bedeutung dieses Abschnitts vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS, *Einmischung und Anwaltschaft*, Ostfildern 2001, 182–198.

²⁷ In der Folge kam es leider auch zu kulturalistischen Verengungen, vgl. Georges DE SCHRIJVER, *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms*, Leuven 1998.

III. Was sagt uns *Gaudium et spes* heute?

Überlegungen zur Zukunft jenseits von Optimismus und Pessimismus

Liest man sie von ihrer Modernerezeption her, dann ist die Pastoral-konstitution, sowohl was die Methode als auch was die inhaltlichen Grundaussagen betrifft, überraschend aktuell. Die Ambivalenzen der „Welt von heute“, ihre Errungenschaften, aber auch sozialen Verwerfungen und Defizite sind weniger weit von jenen der 1960er Jahre entfernt als manchmal behauptet wird. Die der Moderne inhärenten Spannungen, die GS 4–11 thematisiert, bestehen weiterhin, ja sie haben sich vielfach verschärft, insofern die Freiheitsproblematik der Moderne und ihrer Institutionen sich weiter zugespitzt und globalisiert hat. Die inhaltlichen Dringlichkeiten haben sich allerdings seither teilweise verändert. Neue Themen sind in den Vordergrund getreten. So spürt man bei der Lektüre, dass die Angst vor einem Atomkrieg in den 60er Jahren im Zentrum der politischen Aufmerksamkeit stand. Die Armutsfrage war zwar ebenfalls ein Zentralthema des Konzils, wurde in *Gaudium et spes* dann jedoch nicht in der erhofften Weise in den Mittelpunkt gestellt.²⁸ Dass dies nicht geschehen ist, stellt für die nachkonziliare Zeit eine Hypothek dar, da anderenfalls eine stärker ideologiekritische Position der Kirche gegen den in der Folge überbordenden ökonomischen Liberalismus vom Konzil her gedeckt gewesen wäre. Erschreckende Fakten, was Hunger und extreme Armut, Analphabetismus und die Benachteiligung von Frauen, Minderheiten und Randgruppen betrifft, wären dann wohl auch auf weltkirchlicher Ebene klarer in den Blick genommen worden und das kirchliche Zeugnis im Sozialen hätte eindeutig an Glaubwürdigkeit gewonnen. Neu kam seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die Umweltthematik hinzu, seit zwei Jahrzehnten vor allem die Klimakrise. *De Iustitia in Mundo*, das Dokument der Bischofsynode von 1971, hat hier zwar früh einen klaren Akzent gesetzt, seither aber wurde dieses Menschheitsthema, das mit der Armutproblematik in engem Zusammenhang steht, da Umweltschäden die Ärmern zuerst treffen, weltkirchlich eindeutig vernachlässigt.²⁹

²⁸ Vgl. ALBERIGO, *Die Fenster öffnen* (s. Anm. 11), 78 et passim, der die Initiativen von Kardinal Lercaro während der gesamten Konzilszeit darstellt und zeigt, wie diese die Kirche als Kirche der Armen klarer positionieren sollten, wobei der entscheidende Durchbruch jedoch nicht gelang.

²⁹ Vgl. Markus VOGT, *Den Schrei der Schöpfung hören. Das ökologische Bewusst-*

Gaudium et spes (Nr. 90) hatte weitsichtig eine eigene päpstliche Kommission für globale soziale Fragen vorgesehen, die dann unter dem Namen *Iustitia et pax* von Paul VI. 1976 als päpstliche Kommission gegründet wurde. In der Folge entstanden in vielen Ländern nationale *Iustitia et pax* – Kommissionen der Bischofskonferenzen.³⁰ Doch trotz Myriaden von beeindruckenden kirchlichen Einzelinitiativen global und national, schöpfte und schöpft Weltkirche ihr Potential als *global player* nur sehr begrenzt aus. Sie könnte in viel umfassenderer Weise zur Bewusstseinsbildung aber auch zur Durchsetzung konkreter Maßnahmen auf Weltebene beitragen, und damit ihre Rolle als hoffnunggebende moralische Autorität wahrnehmen, wie es ihrem christlichen Auftrag entspricht. Es waren und sind nicht zuletzt innerkirchliche Querelen in der Folge des Konzils, die dies verhinderten und die auch unter diesem Gesichtspunkt des Unterlassens des Guten zu sehen sind.

Das Konzil hat Entideologisierung und Öffnung der Kirche hin zur Welt signalisiert – und wurde so zu einem Hoffnungszeichen. Heute kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die in der Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. kritisierten Unheilspropheten wieder auf dem Vormarsch sind. Dies stimmt insofern nachdenklich, als nur ein „Glaube, der die Erde liebt“ zukunftsweisend ist und Hoffnung zu geben vermag. Der christliche Glaube und das für ihn wesentliche Tun der Wahrheit stehen jenseits von Optimismus oder Pessimismus. Ihr Ziel ist es, an der Neuschöpfung einer Welt, die Gott gut geschaffen hat, in der festen Hoffnung auf ihre verheißene Vollendung mitzuwirken. Dazu bedarf es der Anerkennung des Guten, wo immer es sich findet, der demütigen Bereitschaft von Anderen zu lernen, um gemeinsam das Böse durch das Gute zu überwinden und so „den guten Willen der vielen zu stützen, die sich um Verbesserungen bemühen“ (GS 82). Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist eine wachsende Einheit unter den Christen (GS 92) selbst, um die von Gott

sein als Zeichen der Zeit, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 1), 122–145, sowie weitere Beiträge in diesem Band; Ingeborg GABRIEL, *The Dark Side of Modernity. Its Ecological Consequences and How to Deal with Them Ethically and Spiritually*, in: Geiko MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg.), *Peace on Earth, Peace with the Earth* (John Knox Series), Geneva 2009, 113–134.
³⁰ Zu einzelnen globalen Themen und dem Beitrag der Kirche siehe die Beiträge im zum 40-Jahr-Jubiläum der Kommission *Iustitia et pax* in Österreich erschienenen Band Ingeborg GABRIEL – Ludwig SCHWARZ (Hg.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven globaler Gerechtigkeit*, Paderborn 2011.

gewollte Einheit der Menschheit glaubwürdig verkündigen zu können, und die Kirche „zur Keimzelle von Einheit, Hoffnung und Heil“ für die Welt zu machen (LG 9), zur Vorbotin „eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13).