



ERFURTER

THEOLOGISCHE

SCHRIFTEN

BAND 42

# Den österlichen Mehrwert im Blick

Theologische Beiträge  
zu einer Kirche im Umbruch

echter



VATICANUM II –  
DAS TOR ZU EINER MODERNEN CHRISTLICHEN ETHIK WIRD GEÖFFNET

*Elke Mack*

Für die Entwicklung der Katholischen Soziallehre ist neben den Sozialenzykliken von Johannes XXIII. (*Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*) primär das Zweite Vatikanische Konzil die Ermöglichungsbedingung für eine moderne wissenschaftliche Ethikdisziplin, die dadurch erst mit ethischen Wissenschaften außerhalb der Theologie konkurrieren kann. Insbesondere das Dokument „*Gaudium et Spes*“ (Freude und Hoffnung), die sogenannte Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, trägt entscheidend dazu bei, dass die theologische Soziallehre sich über die Auslegung von päpstlichen Doktrinen hinaus entwickelt hat, so dass nicht mehr nur lehrhaft gesellschaftliche Zustände beurteilt werden, sondern sich eine moderne normative Ethikdisziplin entwickeln konnte. Es soll deshalb an dieser Stelle deutlich gemacht werden, welche Impulse das Zweite Vatikanische Konzil in methodischer und inhaltlicher Hinsicht für die theologische Wissenschaftsdisziplin der Christlichen Sozialethik gegeben hat.

*Generelle Einschätzung:  
Historischer und ekklesiologischer Kontext des Konzils*

Generell stellt das Zweite Vatikanische Konzil eine gravierende Innovation für die christliche Ethik wie kein zweites Dokument des 20. Jahrhunderts dar, weil die Kirche hier als Ganze zum ersten Mal ihr Verhältnis zur Welt systematisch reflektiert. Das Besondere hieran ist: Die moderne Welt, in der eine zweitausend Jahre alte Kirche lebt, wird bejaht und in ihren Stärken anerkannt. Dies ist ein erheblicher Schritt in Richtung Modernisierung von Theologie und bietet den gläubigen Katholikinnen und Katholiken eine Möglichkeit, auch im 21. Jahrhundert die Welt, in der sie selbst leben, von ihrem eigenen Glauben her positiv zu bejahen.

Eine solche Sichtweise verändert die Kirche in ihrer Substanz selbst und stellt in vielerlei Hinsicht einen Bruch mit dem bisher Dagewesenen dar – sowohl in kosmopolitischer Hinsicht wie auch in gesellschaftstheoretischer Hin-

sicht. Karl Rahner beurteilt das Konzil als den „erste[n] amtliche[n] Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“ (Rahner 1980b, 288; 294) und damit als eine Zäsur in der Geschichte der Kirche, die nur mit dem Übergang vom Juden- zum Heidenchristentum durch Paulus vergleichbar und damit der Beginn einer dritten Epoche der Kirchengeschichte sei.

Die Haltung der Kirche zur Welt ändert sich – historisch betrachtet – mit dem Pontifikatsbeginn von Johannes XXIII. und dann noch mehr mit dem von ihm angestoßenen Konzil substantiell in folgender Weise. „Mit Johannes ist erstmals der Gedanke nicht mehr geradezu obszön, dass die Kirche sich von der Welt infrage stellen lassen muss.“ (Pesch 1993, 61) Die Begegnung mit der ‚Welt‘ und der ‚Zeit‘ wäre früher vor allem Konfrontation gewesen, so Otto Herrmann Pesch. Jetzt regt das Konzil an, dass dieses Verhältnis vom beständigen *Dialog* geprägt sein soll. So verlangten die Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil von der Theologie „neue Untersuchungen“ und ermahnten, „nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens, den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln.“ (GS 62.2) Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die Welt aus binnenkirchlicher Sicht primär eine „gegnerische, wenn nicht feindliche Herausforderung, der entgegengetreten werden muss und gegen die die Glieder der Kirche“ (Pesch 1993, 61) durch klare Weisung immun gemacht werden sollten, was sie als Christen in dieser Welt zu tun und zu lassen haben. Seit *Gaudium et Spes* ist die Welt die fragende Welt, der die Kirche eine helfende Antwort schuldet. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, die in besonderer Weise den auf dem Konzil vollzogenen Wandel repräsentiert, sollte nämlich dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes Rechnung tragen, dass die Kirche sich den Problemen der Gegenwart aus pastoraler Sicht stellt. Darum sei *vorher* die Kirche „die ‚vollkommene Gesellschaft‘, die alles hat, was sie braucht, um sie selbst zu sein; die also der Welt etwas zu geben hat, der aber die Welt nichts zu geben hat, auch und erst recht nicht die anderen Kirchen“ (Pesch 1993, 61). *Gaudium et Spes* macht jenen Meilenstein aus, der die methodische Veränderung greifbar macht (vgl. Anzenbacher 1997, 154).

Es finden sich jedoch auch in anderen Dokumenten Vorboten dieser Erneuerung (z.B. in der Enzyklika *Mater et Magistra* von Johannes XXIII.) ebenso wie in anderen Konzilstexten (bspw. *Nostra Aetate* oder *Unitatis redintegratio, Dignitatis Humanae*). Maßgeblich für die neue Haltung des Konzils war sicherlich die veränderte Zusammensetzung des Verfasserkreises: Johannes XXIII. hatte das Kardinalskollegium gegen die Tradition seiner Vorgänger stark erweitert und vor allem internationalisiert (vgl. Rahner 1980a, 304; Rahner 1980b, 290; Pesch 1993, 54). Er hatte Beobachter aus nicht-katholischen Kirchen

ebenso zum Konzil eingeladen (vgl. Pesch 1993, 88), wie theologische Fachleute zu verschiedenen Themengebieten (vgl. Pesch 1993, 72). In verschiedenen Kommissionen und Unterkommissionen sowie durch Eingaben und Anmerkungen leisteten Hunderte von Menschen einen Beitrag zu den sechs Entwürfen von *Gaudium et Spes*.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt die katholische Kirche zu erkennen, dass ihr nicht nur ihr Binnenverhältnis wichtig ist, sondern auch ihre Beziehung zur Außenwelt und ihr Verhältnis zu verschiedensten Gesellschaftsbereichen wie Politik, Wirtschaft, Kultur, Familien, Medien und Öffentlichkeit. Sie setzt sich in eine positive Relation zu diesen verschiedenen Kultursachbereichen und autonomen Subsystemen der Gesellschaft. Ethisch betrachtet geht die Kirche nicht mehr davon aus, dass diese Systeme domestiziert werden müssen, sondern dass sie sich, moraltheoretisch betrachtet, auf je größere Humanisierung hin verändern können und die Kirche umgekehrt auch von diesen Teilrationalitäten lernen kann, weil die gesamte Menschheit sich gemeinsam fortentwickelt. Es ist der Abschied von dem selbstreferentiellen Selbstverständnis der Kirche als „*societas perfecta*“ hin zu einer sich ständig reformierenden, offenen christlichen Glaubensgemeinschaft, die sich nicht gegen, sondern zusammen mit den jeweiligen geistesgeschichtlichen Epochen weiter entwickelt. Durch diese Entwicklung kann die Kirche beständig mehr erkennen, was die Tiefe des Glaubens an Jesus Christus im eigentlichen Sinne bedeutet.

Insgesamt handelt es sich um einen Prozess eines späten geistesgeschichtlichen Umbruchs hin zur Moderne, auch innerhalb der Kirche, in dem sich für die christliche Theologie die Möglichkeit eröffnet, sich weder gegen die Aufklärung noch gegen Liberalismus, Individualismus und Pluralismus zu positionieren. Vielmehr kann sich christliche Theologie hierdurch in ein kritisch rezeptives und interdisziplinär dialogisches Verhältnis zu Modernisierungsprozessen und geistesgeschichtlichen Innovationen setzen. Dies verändert die Methode christlicher Ethik grundsätzlich und eröffnet ein Tor zu einer modernen Ethikbegründung. Es soll deshalb insgesamt deutlich gemacht werden, was das Konzil in methodologischer Hinsicht für die Weiterentwicklung der Wissenschaftsdisziplin der Christlichen Sozialethik bedeutet. Zur Systematisierung der unterschiedlichen Innovationen erscheint es sinnvoll, die Veränderungen aus zwei verschiedenen Blickwinkeln zu betrachten und zwar aus einer theologischen und einer ethischen Perspektive.

Erstens, welche veränderten theologischen Schwerpunkte prägen die Epistemologie der Konzilstexte, insbesondere *Gaudium et Spes*, die für christliche Ethik von Relevanz sind? Zweitens, welche neuen ethischen Zugänge werden

verwendet, und wie ändert sich dadurch die ethische und sozialwissenschaftliche Methode?

### *Veränderungen in den theologischen Grundlagen der Christlichen Sozialethik*

Mit dem II. Vatikanum werden einige der Mängel der vorher verbreiteten neuscholastischen naturrechtlichen Methode abgemildert und der Zugang zu einem neuen, modernen Naturrecht eröffnet, so dass eine vermeintliche Subjekt-Objekt Spaltung sowie eine Spaltung zwischen transzendent unveränderlichem Sein und immanent subjektiv-flexiblem Handeln theologischerseits überwunden werden konnte.

Durch die neue Öffnung gegenüber der Welt treten Weltliches und Geistliches in einen Dialog, oder bedingen sich im besten Fall sogar wechselseitig (GS 40–45, vgl. Nothelle-Wildfeuer 1991, 212f; 245–249). Welt- und Heilsgeschichte können nur gemeinsam und komplementär gedacht werden, weil sich Heilsgeschichte theologisch nicht isolieren kann und sollte.

Dies zeigt sich theologisch darin, dass alle Christen (nicht nur Amtsträger und Ordensleute) zur Heiligkeit berufen sind (GS 40). Weiterhin wird die Schrift nun auch zum Ausgangspunkt christlich-katholischer Moral (OT 16), was für die ehemals nur vernunft- und naturrechtlich argumentierende christliche Ethik viele neue kritisch-theologische Impulse aus Neuem und Altem Testament bedeutet und anregt. Diese Veränderungen theologischer Grundmotive sollen deshalb im Detail betrachtet werden:

#### *Das Verhältnis von Natur und Gnade als ein wechselseitiges*

Gaudium et Spes betont einerseits die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), die in ihrer jeweiligen Eigengesetzlichkeit nicht einer religiösen Logik unterworfen werden dürfe. Andererseits sind gerade diese Orte immer auch Orte, an denen die Gnade Gottes wirkt, also Orte theologischer Erkenntnis. Damit wird die empirische Natur (nicht nur die metaphysische) mit Gnade durchwirkt. Dies entspricht einer konsequent durchdachten, der Welt zugewandten Schöpfungstheologie, in der Autonomie der Ausdruck einer zutiefst bejahten Welt ist, die in ihrer Freiheit Gott selbst sichtbar machen kann (vgl. Lienkamp 1995, 51; Fuchs 1994, 673). Ursula Nothelle-Wildfeuer unter-

streicht, dass eine grundlegende Neubestimmung des Verhältnisses von Natur und Offenbarung, die das neuscholastische Nebeneinander der beiden Ordnungen Natur und Gnade hinter sich lasse, den ganzen Aufbau von *Gaudium et Spes* bestimme und sich auch auf dessen Inhalt auswirke (vgl. Nothelle-Wildfeuer 1991, 238–265).

Dies hat Konsequenzen für das Verständnis der Theologie als unabhängige Wissenschaft. Externe Einflussnahme oder Domestizierungsversuche werden zurückgewiesen: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft.“ (GS 36) Und gerade diese Gegensatzbildung von Glauben und Vernunft weist das Konzil genauso entschieden zurück wie eine Spiritualisierung des Glaubens oder mangelnde soziale Verantwortung für die Welt (GS 34).

Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, für die Menschenrechte, für das Gemeinwohl – auch durch Nicht-Christen – kann jetzt als eine Bestätigung der christlichen Schöpfungsordnung gesehen werden, so dass Christen und Nicht-Christen hier zusammen arbeiten können. Die ethische Ausrichtung des christlichen Engagements in weltlichen Belangen wird als Kernbestand der biblischen Botschaft viel stärker wahrgenommen als früher. In diesem Sinne werden zum ersten Mal alle Menschen guten Willens Adressaten der Katholischen Soziallehre und Christlichen Sozialethik (PP1, SRS 41, CA 53) (vgl. Curran 2002, 39–43).

### *Offenbarung, Schrift und christliche Erfahrung als Erkenntnisquelle*

Mit dem Konzil vollzieht sich eine neue Ausrichtung der Christlichen Sozialethik auf ihre verschriftlichte Offenbarung hin. Allerdings ist unklar, wie diese theologische Neuausrichtung sich methodisch ausdrückt: Wie sollen Offenbarung und Schrift in der Christlichen Sozialethik verwendet werden? Aus den Dokumenten geht zwar hervor, dass die Schrift nicht eins zu eins auf gegenwärtige Probleme angewandt werden könne. Glaube *und* Vernunft, Wissenschaften *und* Schrift seien wichtige Quellen der theologischen Wissenschaft. Darüber hinaus findet sich aber kein ernsthafter exegetischer Umgang mit biblischen Quellen. Dies finden wir nur in teilkirchlichen Dokumenten, die biblische Aussagen verwenden, um den Rahmen abzustecken, jedoch keine spezifischen

Normen daraus ableiten. Je genereller die Aussagen der Bibel sind, desto eher sind sie nach Charles Curran für die Gegenwart anwendbar, je spezifischer, desto kontextabhängiger und für uns wenig verwendbar sind sie (vgl. Curran 2002, 43ff). Es gibt auch keine Aussagen zur Wirtschaftsethik, zur Bioethik oder zur Demokratie in der Schrift. Vatikanische Dokumente stehen deshalb oft in dem Verdacht, die Schrift eher in der Form von proof-texting anzuwenden, um eigene moralische Einsichten zu stützen (vgl. Curran 2002, 45).

Um diese eher unwissenschaftliche Methode zu überwinden, wird in der Christlichen Sozialethik eine von der Bibel inspirierte ethische Hermeneutik entwickelt, die bis heute weiter verfolgt wird. Es hat sich nämlich durch die positive Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Sozialethik ergeben, dass sich viele SozialethikerInnen als Vertreter einer normativen, aber hermeneutisch eingebetteten Ethik bezeichnen. Sie sind also EthikerInnen, die ihr theologisches Vorverständnis wissenschaftlich ausweisen und bewusst den biblischen Deutungshorizont, als eine hermeneutisch gewonnene maßgebliche Tradition, einer universalen Begründung von Normen vorausstellen. Es ist allerdings auch methodisch eindeutig, dass sich aus der Bibel nicht eins zu eins Normen ableiten lassen, die in der heutigen Zeit aktuell sind (Stichwort: „der garstige Graben der Geschichte“).

Hierzu muss neben der biblischen noch eine Hermeneutik der aktuellen empirischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sozialen Wirklichkeit sowie christlicher Erfahrung durch die Zeit hinzutreten. Kardinal Reinhard Marx hat dies 2002 folgendermaßen formuliert: „Wenn die christliche Sozialethik dem Ziel nachgeht, sich einen Zugriff auf das den verschiedenen gesellschaftlichen Prozessen zugrunde liegende Ethos zu verschaffen, verfolgt sie eine *„Hermeneutik der Zeichen der Zeit“*“ (Marx – Wulfsdorf 2002, 30). Auch diese methodische Ausrichtung ergibt sich aus der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. In „Gaudium et Spes“ wird ausdrücklich davon gesprochen, dass es dauerhafte Verpflichtung der Kirche ist, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Was diese Öffnung auf eine empirisch-sozialwissenschaftliche Analyse für die Sozialethik bedeutet, soll im Folgenden noch näher erläutert werden.

Generell kann man – auf die ganze Soziallehre bezogen – nachvaticanisch neben vielfältigen Normbegründungsmodellen von „Bemühungen um eine biblische und primär theologische Begründungsweise der katholischen Soziallehre“ (Pfürtner – Heierle 1980, 49) sprechen, die zusätzlich durch die empirische Analyse sowie sozialwissenschaftliche Interpretation gegenwärtiger sozialer,

gesellschaftlicher, technischer, naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Daten ausgezeichnet ist (vgl. Pfürtner – Heierle 1980, 48f).

### *Veränderungen in der ethischen Methode der Christlichen Sozialethik*

Nicht nur die theologische, auch die ethische Methode der Christlichen Sozialethik hat sich über die Jahrzehnte, insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, merklich verändert.

#### *Der Erkenntnisweg*

Wurden am Anfang der Katholischen Soziallehre gemäß der neuscholastischen Methode sichere Aussagen aus der natürlichen Ordnung deduziert (vgl. z.B. RN 5, QA 42ff), gewinnt die historische Methode im Laufe der Jahrzehnte immer größere Bedeutung für die Christliche Sozialethik (vgl. Curran 2002, 54–67). Die historische Methode berücksichtigt ganz konkrete historische Situationen und betrachtet sie in ihrer jeweiligen Entwicklung durch die Zeit. So werden kaum mehr überzeitliche Wahrheiten deduziert, vielmehr konzentriert man sich auf viel konkretere und praktischere Aussagen, die der Ethik einen „Sitz im Leben“ und insbesondere im gesellschaftlichen Leben und dessen Institutionen verleihen. Diese methodische Entwicklung ergibt sich aus der theologischen Neubewertung der Welt, wie sie in *Gaudium et Spes* deutlich wird, und verweist auf die neuzeitliche Erfahrung der Geschichtlichkeit (im Sinne von Relativität und Begrenztheit) allen menschlichen Seins und Wissens, das auch in die Theologie Einzug hält.

Auch die theologische Ethik wurde vorvatikanisch oft als traditionalistische Abwehr gegen moderne gesellschaftliche Umbrüche formuliert (insbesondere in der Moraltheologie durch Anathema, aber auch bei Ultramontanisten gegen die moderne Außenwelt). Nun haben sich die Konzilsväter in einem erstaunlichen und historisch einmaligen Maße um ein „differenziertes und aufgeschlosseneres Verhältnis zur Moderne“ (Möhring-Hesse 1993, 70) bemüht. Wenn auch damit bis heute lehramtlich noch nicht die Freiheit theologisch-ethischer Forschung anerkannt wurde, ermöglicht das II. Vatikanum den katholischen EthikerInnen doch, aus der neuscholastischen Schultheologie auszubrechen, so dass sie neue, den Bedürfnissen der Menschen angepasste Methoden entwi-



ckeln konnten. Methodisch lässt sich mit dem Konzil ein Ende der Neuscholastik als theologischer „Einheitslinie“ ausmachen (Möhring-Hesse 1993, 70).

Wie bereits erwähnt, betont Gaudium et Spes, dass die Erkenntnis der Zeichen der Zeit immer zur Problemanalyse dazugehöre. Dass der biblische Begriff „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,3) zur theologischen Kategorie der Wirklichkeitsanalyse wird, ist ein Vermächtnis Johannes XXIII. Damit werden neue methodische Maßstäbe für die Christliche Sozialethik als Wissenschaftsdisziplin gesetzt:

### *Ein neues Verständnis von Natur*

Insbesondere ist ein Wandel im Verständnis der „Natur“ zu konstatieren, die Grundlage ethischen Erkennens ist. Eine vermeintlich überzeitliche Natur des Guten wird jetzt durch die zeitliche und geistesgeschichtliche Betrachtung der natürlichen Realität und der Bedürfnisstruktur von personalen Menschen ergänzt. Denn der konkrete gesellschaftliche und soziale Kontext erhält eine konstitutive Bedeutung für ethische Erkenntnisse. Schlüsselbegriffe sind hier die „Welt von heute“ und die „Zeichen der Zeit“ (GS 44). Dieses neue, bessere und tiefere Verständnis der „Natur“, das sich bei Johannes XXIII. schon andeutet (vgl. Bormann 2006, 323) und sich „sehr deutlich in der [...] geänderten Relevanz der Welt artikuliert“ (Nothelle-Wildfeuer 1991, 220), besteht darin, dass Natur nicht mehr allein ein ontologischer Seinsbegriff ist, der ausschließlich metaphysischer Reflexion zugänglich ist. Vielmehr umfasst Natur jetzt das Gesamte der sozialen, empirischen, historischen und praktischen Realität der Menschen, das durch sozialwissenschaftliche Untersuchungen erfasst wird, so dass die Begründung von Normen nicht mehr unabhängig von dieser sehr menschlichen Realität erfolgen kann und darf. Mit Gaudium et Spes erhält die Einbeziehung der Human- und Sozialwissenschaften eine konstitutive Bedeutung für die Soziallehre der Kirche (Vgl. Lienkamp 1995, 49f).

Der Ansatz des Konzils, der wiederum in einer richtig verstandenen menschlichen Autonomie gründet, ist nicht mehr identisch mit dem neuscholastischen Verständnis von metaphysischer Wesensordnung der menschlichen Natur. Von daher interpretiert das Konzil die Natur, speziell die Natur des Menschen, nicht länger im Sinne eines natürlichen Sittengesetzes, aus dem eindeutige ‚natürliche‘ Einzelschriften abzulesen sind. Natur umfasst hier vielmehr die Welt, ihre Wirklichkeit, die vielfältigen Strukturbedingungen sowie veränderbaren Normierungen, zu denen der Mensch in einem selbstgewähl-

ten Verhältnis in Autonomie und Würde steht. Überreste aus den vielfältigen materialen moraltheologischen Gesetzesnormen bleiben allenfalls formale Normbegründungsprinzipien, wie beispielsweise die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, „Personalität, Solidarität und Subsidiarität“, die auf reale moralische Probleme angewendet werden können.

Die Kongregation für das katholische Bildungswesen nennt die hierdurch etablierte Methode die „dynamisch induktiv-deduktive Methode“ (vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen 1989, 14f, 17). Die Christliche Sozialethik mit ihrer Methode der drei Schritte „Sehen, Urteilen, Handeln“ kann hierdurch neu aufleben und eine Renaissance finden. Die Analyse der konkreten Situationen und ihrer moralischen Probleme wird durch die Anwendung allgemeingültiger Prinzipien zu verbessern gesucht. Dies ist ein Schritt in die richtige Richtung, wenngleich eine prinzipielle Argumentation in der Ethik noch nicht auf dem gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Niveau philosophischer Ethikbegründung anzusiedeln ist. Denn materiale Prinzipien können sich widersprechen und oft nicht eindeutig zu einer konkreten Normfindung führen.

### *Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*

Sofern die positive, d.h. die die Welt ernstnehmende Methodik durchgehalten werden soll, müssen auch die der Welt und all ihren Sachbereichen eigenen Gesetzmäßigkeiten und Werte anerkannt und geschätzt werden. An diesem Punkt kommt der nach Wilhelm Korff viel zitierte Grundsatz der „Eigenständigkeit der Kultursachbereiche“ zur Geltung oder, wie das Konzil auch formuliert, die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) erhält ihren Stellenwert. Die autonomen Kultursachbereiche werden gegenüber der Glaubensautorität zum ersten Mal ernst genommen. Der menschlichen (auch der nicht-christlichen) Vernunft als solcher wird hier mehr als bisher zugetraut, insbesondere dem von der Religion unabhängigen Erkennen im Rahmen der eigenständigen Rationalitäten, wie z.B. den Naturwissenschaften, der Soziologie, der Ökonomie, der Politik oder anderen. Es wird damit nachkonziliar anerkannt, dass in einer immer komplexer werdenden Welt die christliche Ethik auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften angewiesen ist und ihre eigene Erkenntnis interdisziplinär ausgerichtet sein muss.

*Neuer Mittelpunkt:  
Die Person als Subjekt in Freiheit und Gleichheit*

Von ihren Anfängen an tritt die Katholische Soziallehre für die Würde der menschlichen Person ein, die Abbild Gottes mit Vernunft und Selbstbestimmtheit sei (RN, 5f). Dennoch sind die Freiheit und Gleichheit der Menschen keine expliziten Werte der frühen Soziallehre, die sich Ende des 19. Jahrhunderts immer noch stark gegen den Liberalismus abgrenzte. Allerdings sollten historisch betrachtet im 20. Jahrhundert die verschiedenen Totalitarismen wie der Nationalsozialismus und der Kommunismus zu wichtigeren Feindbildern werden. So wandelte sich die Katholische Soziallehre nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer Vorkämpferin für die Freiheit der menschlichen Person in politischen und wirtschaftlichen Kontexten. Besonders interessant ist der Wandel von *Mater et Magistra* zu *Pacem in Terris* in den sechziger Jahren zu beobachten: Während MM Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe als Grundwerte zum Aufbau der sozialen Beziehungen nennt (MM Überschrift Teil 4, 212–265), sind es in PT Wahrheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit (PT 80–129). Die Liebe wird sozialetisch konkretisiert durch Solidarität und maßgeblich ergänzt um den wichtigen Wert der Freiheit.

Auch *Gaudium et Spes* stellt in anthropologischer Hinsicht einen Meilenstein dar: Das Theologumenon des Menschen als „Geschöpf und Ebenbild“ Gottes gewinnt zentrale Bedeutung. Das erste Kapitel der Pastoralkonstitution titelt „Die Würde der menschlichen Person“ und spricht weniger über die objektive Natur des Menschen als über seine Bedürfnisstruktur sowie sein subjektives Gewissen (das freilich ein Gesetz enthält, das sich der Mensch nicht selbst gibt, GS 16). Auch hier kann beobachtet werden, dass zwar am Naturrecht festgehalten wird, aber innerhalb dessen ganz neue Akzente gesetzt werden, die die katholische Ethik „gegenwärtiger“ und „menschengerechter“ machen sollen.

Nicht die Ordnung, sondern die von Gott berufenen Menschen sind ontologisch primär (vgl. Curran 2002, 32f; Anzenbacher 1997, 154). Dies bedeutet, dass auch die christliche Ethik nachvatikanisch in erster Linie personalistisch argumentiert, also von der Würde jeder einzelnen Person ausgeht. Vorher war immer die Wesensreflexion der Ordnung entscheidend und methodisch primär. Eine ganz zentrale Aussage aus *Gaudium et Spes* lautet: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren, denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt: So deutet der Herr selbst es an, als er sagte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des

Sabbats willen.“ (GS 26) Wenn das Konzil formuliert, die gesellschaftliche Ordnung und die Ordnung der Dinge sei den Menschen dienstbar zu machen und nicht umgekehrt, so erweist sich letztlich der Mensch als die Richtschnur, als das Kriterium für sittlich richtiges Handeln in der Welt und als Maßstab für einen ethisch reflektierten Glauben.

Dies lässt auch die Frage nach dem, was in der Pastorkonstitution ‚Naturrecht‘ bedeutet, in einem neuen Licht erscheinen: Die zentrale Komponente des Naturrechts des Konzils ist ein *christlicher Personalismus und Humanismus* im Sinne der gottgegebenen Würde jedes Menschen (vgl. Nothelle-Wildfeuer 1991, 226f). Die Autonomie und die Freiheit des einzelnen moralischen Subjektes gewinnen in diesem Kontext an konstitutiver Bedeutung: „Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. [...] Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt [...]“ (GS 17)

Diese neue Wertschätzung der Person als freies Subjekt moralischer Erkenntnis führt auch zu einer Betonung und Entdeckung des Gleichheitsbegriffs. „Je mehr nämlich das allgemeine Wissen und die Bildung zunehmen, umso mehr machen sich diese beiden Ausdrucksformen der menschlichen Würde und Freiheit geltend: der Anspruch auf Gleichheit und der Anspruch auf Mitbestimmung.“ (OA 22). Während die Katholische Soziallehre vorkonziliar Ungleichheiten unter Menschen als natürlich und notwendig erachtete (beispielsweise die Unterordnung bestimmter nicht-gebildeter oder nicht-besitzender Gesellschaftsschichten oder der Frau in der Ehe, so *Rerum Novarum* 14 und 27: „Wenn auch alle Staatsangehörigen ohne Ausnahme an den Bestrebungen für das Wohl des Staates sich zu beteiligen haben, indem ja alle die Vorteile der Staatsgemeinschaft genießen, so können sich doch nicht alle im gleichen Grade beteiligen. Wie immer die Regierungsform sich gestalten mag, stets werden unter den Bürgern jene Standesunterschiede da sein, ohne die überhaupt keine Gesellschaft denkbar ist.“), ergibt sich nun aus der Würde der menschlichen Person neben der Freiheit auch die „grundlegende Gleichheit aller Menschen“ (GS 29). Explizit wird auf die Benachteiligten und Armen in der Gesellschaft hingewiesen. Was beispielsweise fast skandalös in der Gesellschaft der sechziger Jahre ist: es werden „uneheliche Kinder“ als gleich würdig bezeichnet (GS 27). Überhaupt wird die „grundlegende Gleichheit aller Menschen“ (GS 29) als

Konstitutivum Christlicher Sozialethik anerkannt. Dies gilt auch für die Rechte der Frauen und das Geschlechterverhältnis innerhalb von Beziehungen, Familien und Gesellschaften: „Es ist eine beklagenswerte Tatsache, wenn jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeiten und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert.“ (GS 29)

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird auch in den weiteren nachvatikanischen Dokumenten der Katholischen Soziallehre eine klare Verschiebung beobachtbar: Der Mensch wird zum Subjekt der Veränderung und soll durch Institutionen der gesellschaftlichen Ordnung geschützt werden. Durch diese Perspektivenveränderung wird die menschliche Freiheit, Gleichheit und Mitbestimmung wichtig und so wandelt sich parallel zur Bedeutung der menschlichen Person als moralischen Subjektes die Auffassung auch in der Hinsicht, dass eine demokratisch rechtsstaatliche Grundordnung, also ein freiheitlicher Rechtsstaat und die Staatsform der Demokratie, grundsätzlich bejaht wird.

Als zentrales und oberstes Prinzip der Christlichen Sozialethik kristallisiert sich neben der Solidarität und der Subsidiarität deshalb immer mehr das Personenprinzip als oberstes Materialprinzip heraus, auf das alle christliche Ethik hingERICHTET ist. Wenn nun jedoch hier eine neue überzeitliche Dimension des Naturrechtes erwartet wird, so ist dies zu bestreiten. Denn die Konkretisierung und Anwendung der Sozialprinzipien der Christlichen Sozialethik haben seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine zeitliche, eine örtliche und eine fachliche Dimension. Sie müssen „ständig verheutigt und den neuen Situationen der Welt und der Geschichte angepasst werden“ (Kongregation für das katholische Bildungswesen 1989, 17; vgl. GS 91). So kann auch Dignitatis Humanae eine zu früheren Aussagen der Kirche konträre Position beziehen: Indem damals und heute allgemeine Prinzipien auf die veränderte konkrete Situation angewandt werden, können sie zu einem je anderen Ergebnis führen (DH 9). Deshalb sollte auch die theologische Ethik ein Bewusstsein der Vorläufigkeit und der Begrenztheit mancher ihrer moraltheologischen und sozialetischen Aussagen haben. (GS 36)

Dies ermöglicht trotz des Festhaltens an der Möglichkeit einer universalen Moral einen gewissen Pluralismus in den konkreten moralpragmatischen Lösungen für moralische Probleme der Gesellschaft. „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger,

und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen.“ (GS 43)

Man solle sich deshalb als Christ in einem „*offenen Dialog*“ (GS 43) um eine Klärung bemühen. Nach Gaudium et Spes wäre also auch eine dialogische Ethik der Konsensfindung über Normen durchaus möglich und widerspräche nicht dem durchaus als liberal zu bezeichnenden Geist des Konzils. Diese Dialogoffenheit ist eine der wichtigsten Aussagen des Konzils, weil davon auszugehen ist, dass christliche TheologInnen angesichts weltweit pluralistischer Weltanschauungen nur dann mit Andersdenkenden an einer universalen Normbegründung mitwirken können, wenn sie dies im Bewusstsein ihrer eigenen Fehlbarkeit und ihrer eigenen Perspektivität auf die Wahrheit moralischer Aussagen tun. Denn die plurale Genese und Akzeptanz von Normen wird der universalen Geltung von Normen ihrerseits zum Durchbruch verhelfen, wenn sie sie bestätigt. Deshalb ist es zentral für die moderne Christliche Sozialethik, sich in die Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils zu stellen, dieses als Tor zu einer modernen christlichen Ethik zu verstehen und die christliche Ethik nicht nur in der Sozialethik, sondern auch in der Moraltheologie im Lichte einer am Menschen ausgerichteten Ethik weiterzuentwickeln.

Zu diesem Artikel hat Julia Stabentheiner einen substantiellen Beitrag durch ihre Recherche und Vorarbeiten geleistet. Ich danke ihr deshalb ausdrücklich dafür.

### *Literatur*

*Anzenbacher, A.*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u.a. 1997.

*Bormann, F.-J.*, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg i. Br. / Wien 2006.

*Curran, C. E.*, Catholic Social Teaching 1891 – Present. A Historical, Theological, and Ethical Analysis, Washington D.C. 2002.

*Fuchs SJ, J.*, „Natural Law“, in: *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Ed. by Judith A. Dwyer / Elizabeth L. Montgomery, Collegeville 1994.

*Furger, F.*, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart 1991 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 20).

*Heimbach-Steins, M.*, *Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik*. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls, Münster 1994.

*Heimbach-Steins, M.*, *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in: *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins, Bd. 1: *Grundlagen*, Regensburg 2004, 200–219.

*Kongregation für das katholische Bildungswesen*, *Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung*, Bonn 1989 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 91).

*Korff, W.*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985.

*Korff, W.*, „Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie“. *Thomas von Aquin und die Neuzeit*, in: *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Hg. v. Wilhelm Ernst, Würzburg 1989, 41–60.

*Korff, W.*, *Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre*, in: *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*. Hg. v. Günter Baadte / Anton Rauscher / Herwig Büchele, Graz 1989, 31–52.

*Lienkamp, A.*, *Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretische (sic!) Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche*, in: *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*. Für Franz Furger. Hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer, Freiburg i. Br. 1995, 45–68.

*Marx, R. / Wulsdorf, H.*, *Christliche Sozialethik. Konturen. Prinzipien. Handlungsfelder*, Paderborn 2002.

*Möhring-Hesse, M.*, Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre, in: *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse, 1. Aufl. Düsseldorf 1993, 57–87.

*Nothelle-Wildfeuer, U.*, „Duplex ordo cognitionis“. Zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn 1991.

*Pesch, O. H.*, Das Zweite Vatikanische Konzil. (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993.

*Pförtner, S. H. / Heierle, W.*, Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980.

*Rahner, K.*, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie 14: In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1980, 303–318 (1980a).

*Rahner, K.*, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie 14: In Sorge um die Kirche*, Einsiedeln 1980, 287–302 (1980b).



