

# Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der  
Katholischen Sozialwissenschaftlichen  
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 393

Gerhard Kruip

## „Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“

Der Neuaufbruch der katholischen  
Soziallehre in Gaudium et spes

J.P. BACHEM MEDIEN

---

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

### **THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:**

**Mai 2012, Nr. 390:** Johannes Wallacher

Mehrwert Glück. Plädoyer für menschengerechtes Wirtschaften

**Juni 2012, Nr. 391:** Markus Vogt

Soziale Marktwirtschaft im Anspruch des Aristotelischen Gerechtigkeitsmodells

**September 2012, Nr. 392:** Jörg Althammer

Ehe und Familie im Einkommensteuerrecht

### **VORSCHAU:**

**November 2012, Nr. 394:**

Ingeborg Gabriel zum Themenbereich „Erosion der Demokratie“.

**Dezember 2012, Nr. 395:**

Michael Eilfort zum Themenbereich „Schuldenkrise“.

**Januar 2013, Nr. 396:**

Marianne Heimbach-Steins zum Themenbereich „Religionsfreiheit“.

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

### Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Brandenberger Straße 33**

**41065 Mönchengladbach**

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: [kige@ksz.de](mailto:kige@ksz.de)

### Redaktion:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

---

2012

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2587-3

## Kirchliche Sozialverkündigung – eine lebendige Tradition

Die kirchliche Sozialverkündigung entstand im 19. Jahrhundert und wurde bis heute immer wieder in päpstlichen Sozialenzykliken und ortskirchlichen Dokumenten neu dargelegt. Sie reagierte jedes Mal auf neue gesellschaftliche Problemlagen und veränderte sich dadurch auch selbst. Es gibt echte Fortschritte in der Lehre. Dies einzugestehen, ist für manche Vertreter des Lehramtes ein Problem. Bei der Lektüre kirchlicher Dokumente entsteht oft der Eindruck, dass gerade dann die Kontinuität mit der Tradition besonders hervorgehoben werden muss, wenn etwas Neues formuliert wird. So bezieht sich beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit, die bekanntlich in dieser Eindeutigkeit dort zum ersten Mal von der Kirche herausgestellt worden ist<sup>1</sup>, auf „die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“. (*Dignitas humanae* 1) Ganz ähnlich lautet eine Formulierung in der jüngsten Sozialenzyklika *Caritas in veritate* (CV) von Benedikt XVI., wo er die Vorstellung eines durch das Konzil hervorgerufenen „Bruchs“ zurückweisen möchte: „Es gibt nicht zwei Typologien von Soziallehre, eine vorkonziliare und eine nachkonziliare, die sich voneinander unterscheiden, sondern eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre.“ (CV 12) Hier aber entsteht der Eindruck, Benedikt XVI. wolle weniger das Neue legitimieren, als das Alte vor einer Relativierung durch das Neue schützen. Oder dient auch hier die Kontinuitätsbehauptung der Rechtfertigung eines „klaren Paradigmenwechsels“<sup>2</sup>, den Paul Josef Kardinal Cordes in der Enzyklika *Caritas in veritate* auszumachen glaubte, weil seiner Meinung nach Benedikt XVI. die Kirchliche Soziallehre ganz neu als Theologie liest und durch diesen „qualitativen Sprung“<sup>3</sup> die Bedeutung der Offenbarung für die Soziallehre neu erschließt? Wie in kaum einem anderen Bereich kirchlicher Lehren wird jedenfalls in der Sozialverkündigung ihr flexibler und zeitbedingter Charakter auch selbst explizit angesprochen, so beispielsweise in der sehr offenen Definition der kirchlichen Sozialverkündigung, wie sie in der zweiten Erklärung der Glaubenskongregation *Libertatis Conscientia* (LC) 1986 (unter Joseph Kardinal Ratzinger) formuliert wurde: „Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.“ (LC 72)

## *Das Konzil: ein Fortschritt in der kirchlichen Lehre*

Johannes XXIII. hat in seiner Rede zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962<sup>4</sup> die Möglichkeit und Notwendigkeit hervorgehoben, die Lehre der Kirche so zu erforschen und auszulegen „wie unsere Zeit es verlangt. Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung.“<sup>5</sup> Hier wird also der gleichbleibende Wahrheitskern von den in der Geschichte sich wandelnden Aussageweisen unterschieden und damit das Tor zu Neuformulierungen und Neuentdeckungen aufgestoßen. In beeindruckender Weise ist dieses Programm dann durch das Konzil umgesetzt worden. Man wird ihm heute nicht gerecht, wenn man die Fortschritte, die es erzielt hat, um der Kontinuität mit der Tradition willen wieder einzuebnen versucht. Dass das Konzil in seiner „Pastoralkonstitution“ nicht nur praktisch-pragmatische Anpassungen vornehmen wollte, sondern durchaus einen lehrhaften Anspruch erhebt, wird in der berühmten Anmerkung zum Titel der Konstitution deutlich: „Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute besteht zwar aus zwei Teilen, bildet jedoch ein Ganzes. Sie wird ‚pastoral‘ genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung.“ Daraus geht eindeutig hervor, dass gerade der erste Teil zusammen mit seiner pastoralen Orientierung eine *lehrhafte* Zielsetzung hat und deshalb beansprucht, entsprechend ernst genommen zu werden.

Das Konzil, ja auch die lebendige Tradition der Kirche insgesamt, verlangen von uns also das Neue, das es gebracht hat, bewusst in Erinnerung zu halten, weiter zu entwickeln und in die Praxis umzusetzen, freilich ohne dadurch das Alte zu entwerten und es in seiner Bedeutung für seine Zeit zu schmälern. Aber nur eine unvoreingenommene Wahrnehmung der Differenzen, mit der das Neue die lange kirchliche Tradition bereichert, kann diese Tradition als eine lebendige fortschreiben. Der „Einklang“ mit dem Alten darf das Neue nicht übertönen. Und es ist allen Versuchen zu wehren, das Neue vom Alten her zu interpretieren und in seiner Bedeutung klein zu reden.

### *Die besondere Bedeutung von Gaudium et spes*

Für die kirchliche Sozialverkündigung und das theologische Fach „Christliche Sozialethik“ ist es die Pastoralkonzilskonstitution *Gaudium et spes* über die „Kirche in der Welt von heute“ (GS), die eine besondere Relevanz hat. Als Konzilsdokument beansprucht sie sogar ein höheres Gewicht als eine So-

zialenzyklika. *Gaudium et spes* behandelt, was oft übersehen wird, klassische Themen der Sozialverkündigung wie das Gemeinwohl der gesamten „Menschheitsfamilie“ (GS 26), die Gleichheit aller Menschen und die soziale Gerechtigkeit (GS 29), Ehe und Familie (GS 48 ff), die rechte Gestaltung des Wirtschaftslebens (GS 63 ff), Politik und Staatsordnung (GS 73 ff), Krieg und Frieden (GS 77 ff) sowie den Aufbau einer gerechten internationalen Ordnung (GS 83 ff), ja sogar so moderne Themen wie Bildungs- und Beteiligungsgerechtigkeit (GS 60 – 61). Wichtiger aber als die Stellungnahmen zu diesen Einzelfragen ist ein im Vergleich zu früheren sozialetischen Texten des Lehramtes gänzlich neuer Grundansatz kirchlicher Sozialverkündigung und christlicher Sozialethik, was übrigens die Rezeption unter den deutschen Sozialethikern lange Zeit erschwerte.<sup>6</sup>

Dass in *Gaudium et spes* in neuer Weise argumentiert wird, legt schon eine oberflächliche Textanalyse nahe. Denn Begriffe wie „Natur“ oder „Naturrecht“, in älteren Sozialenzykliken wichtigste Bezugspunkte zur Begründung von Aussagen, kommen nur an einer Stelle, in Nr. 74 – 75, vor und dienen hier der Widerlegung älterer Anschauungen, es stünde im Gegensatz zu demokratischen Regierungsformen, wenn staatliche Autorität letztlich auf Gott zurückgeführt wird. Aus der Textgeschichte geht hervor, dass die Konzilsväter Argumentationen mit dem „Naturrecht“ oder „natürlichen Ordnungen“ aus früheren Textentwürfen entfernt haben und weitgehend vermeiden wollten.<sup>7</sup> Auch der Begriff der „Soziallehre“ wurde bewusst nicht verwendet. Er kommt nach einem Bericht von Marie-Dominique Chenu, einem bedeutenden französischen Konzilstheologen, in GS 76 nur deshalb vor, weil sich das Konzilssekretariat erlaubte, den Begriff „nach der amtlichen Verlautbarung des Textes wieder in diesen einzufügen“<sup>8</sup>. Auf der anderen Seite kommt der Begriff „Evangelium“ in *Gaudium et spes* 36 Mal vor, häufig in Verbindung mit Begriffen wie „Licht“, „Geist“, „Kraft“ und „Botschaft“. Das steht in deutlichem Kontrast zu *Rerum novarum* (RN) 1891 und *Quadragesimo anno* (QA) 1931, wo der Begriff „Evangelium“ nur fünfmal bzw. überhaupt nicht vorkommt.

Entscheidend sind aber inhaltliche Neuerungen in drei Punkten: Im Konzil nimmt die Kirche erstens eine *neue Haltung zur Welt* ein, daraus erwächst zweitens eine *neue Methode sozialetischer Urteilsbildung*, die dann auch drittens Auswirkungen haben muss auf *innerkirchliche Vorgehensweisen zur Positionsbestimmung*.

## Eine neue Haltung zur Welt

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil sah sich die Kirche eher im Gegenüber zur Welt, aber nicht als einen Teil von ihr. Sie nahm für sich in Anspruch, der Welt etwas zu sagen, glaubte aber nicht, etwas von ihr lernen zu können. In *Rerum novarum* klingt es dort, wo von Kirche die Rede ist, so, als wüsste sie schon von vornherein, was richtig ist und wie den einzelnen Menschen und der gesamten Gesellschaft zu helfen sei. Das kirchliche Selbstbewusstsein war noch ungebrochen: „Es war der Einfluß und das Walten der Kirche, wodurch die bürgerliche Gesellschaft von Grund aus erneuert wurde; die höheren sozialen Kräfte, die ihr eigen sind, haben die Menschheit auf die Bahn des wahren Fortschritts erhoben, ja vom Untergange wieder zum Leben erweckt; sie haben durch die christliche Erziehung der Völker eine Entwicklung herbeigeführt, welche alle früheren Kulturformen weit übertrifft und in alle Zukunft nicht durch eine andere übertroffen werden wird.“ (RN 22) Auch konnte Pius XI. in *Quadragesimo anno* noch behaupten, alle Lebensbereiche seien „vorbehaltlos Unserem höchstrichterlichen Urteil“ unterworfen (QA 41) und noch 1961 begann Johannes XIII. seine erste Sozialenzyklika mit den Worten: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche.“ (*Mater et magistra* 1)

### *Eine Kirche in der Welt und im Dienst an ihr*

*Gaudium et spes* schlägt demgegenüber einen ganz anderen Ton an: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1) Dieser programmatische erste Satz der Pastoralkonstitution findet in verschiedenen Konkretionen seine Ausfaltung. Eine Konsequenz besteht darin, dass die Kirche ihre Aufgabe darin sieht, mit der ganzen Menschheit in einen „Dialog“ einzutreten, ihre „Mitarbeit“ bei der Errichtung einer menschlicheren Gesellschaft anzubieten und unter Berufung auf ihr Vorbild Jesus Christus (Mk 10,45) keine Machtansprüche mehr zu erheben, sondern „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“. (GS 2). Chenu bezeichnet diese veränderte Haltung als „kopternikanische Revolution“: „[...] nicht die Welt ist für die Kirche gemacht, die ihr lehrmäßig und autoritär die Aufbaumodelle und die Gesetze ihrer Umwandlung lieferte, sondern die Kirche ist für die Welt da.“<sup>9</sup>

Deshalb geht die Kirche ihren Weg mit der Menschheit gemeinsam (GS 40), wobei hier eigens auch die Mitarbeit der anderen christlichen Konfessionen positiv gewürdigt wird. Die Beziehung Kirche–Welt ist immer eine wechselseitige. Denn die Kirche ist sich „auch darüber im klaren, wieviel sie selbst

der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (GS 44 vgl. 40). Auch in der Gegenwart ist die Kirche auf Anstöße von außen angewiesen: „Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.“ (GS 44) Die Konzilsväter betonen auch, dass die Kirche immer hinter ihren eigenen Forderungen zurückbleibt und deshalb immer zu Reformen bereit sein muss: „Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist. Wie immer auch die Geschichte über all dies Versagen urteilen mag, wir selber dürfen dieses Versagen nicht vergessen, sondern müssen es unerbittlich bekämpfen, damit es der Verbreitung des Evangeliums nicht schade. Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß.“ (GS 43)

### *Die bleibende Eigenständigkeit der Welt*

Bei all dieser Nähe zur Welt bleibt die Welt aber auch Welt. Sie wird nicht vereinnahmt, sondern in ihrer Eigenständigkeit ernst genommen. In der neuen Hinwendung zur Welt beansprucht die Kirche nicht, für alles in der Welt zuständig zu sein. Das zeigt sich besonders in dem Abschnitt über die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36): „Durch ihr Geschafensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß.“ (GS 36) Diese Aufforderung zum Respekt vor solcher Autonomie der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche, insbesondere der Wissenschaften, gilt auch für die Kirche. „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) Für die kirchliche Sozialverkündigung und die christliche Sozialethik als theologisches Fach bedeutet dies, dass sie sich vorbehaltlos auf Methoden und Erkenntnisse anderer Wissenschaften einlassen sollten. Sozialethik ist deshalb ganz selbstverständlich auf den interdiszi-

plinären Dialog verwiesen. Außerdem kann und muss die Sozialethik als theologisch-wissenschaftliche Disziplin ihrerseits einen Raum relativer Autonomie beanspruchen können.

### **Eine neue Methode sozialetischer Urteilsbildung**

Der veränderten Haltung zur Welt und zu den gesellschaftlichen Entwicklungen der Gegenwart entspricht eine neue Methode sozialetischer Urteilsbildung, die vor allem durch zwei Stichworte gekennzeichnet ist: die „Zeichen der Zeit“ und den „Dialog“.

#### *Nach den Zeichen der Zeit forschen*

Will die Kirche wirklich Kirche in der Welt „von heute“ sein, muss sie versuchen, ihre Gegenwart so gut wie möglich kennenzulernen und hat so „allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen“ (GS 4). Der biblische Begriff der „Zeichen der Zeit“ (vgl. Lk 12,54 – 57) ist hier aus der Enzyklika *Pacem in terris* (PT) von Johannes XXIII. übernommen. Dort wurden drei Merkmale der Gegenwart damit benannt, nämlich erstens der „wirtschaftlich-soziale Aufstieg der Arbeiterklasse“ (PT 40), zweitens die Tatsache, „daß die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt“ und „sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch [nimmt], die der Würde der menschlichen Person entsprechen“ (PT 41) und drittens die Tatsache, dass „alle Völker für sich Freiheit beanspruchen oder beanspruchen werden.“ Deshalb „wird es bald keine Völker mehr geben, die über andere herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen.“ (PT 42) Mit den „Zeichen der Zeit“ werden also relevante Befreiungsbewegungen der Zeit aufgerufen, die gerade auch die Kirche dazu herausfordern, neu Stellung zu beziehen, was sie im Falle der Arbeiterklasse bereits seit dem 19. Jahrhundert getan hatte, im Blick auf die Emanzipation der Frau und die Entkolonialisierung der abhängigen Völker aber erst noch in der gewünschten Eindeutigkeit tun musste.<sup>10</sup> In *Gaudium et spes* werden als Zeichen der Zeit gesellschaftliche Entwicklungen allgemeiner beschrieben. Es geht hier weniger um die Identifikation ganz bestimmter, besonders hervorstechender Zeichen, als um eine umfassende Zeitdiagnose: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (GS 4) Dabei sind diese Entwicklungen oft nicht einfach nur als gut oder schlecht zu bewerten, sondern müssen in ihrer Ambivalenz gesehen werden. Denn die Menschen von heute sind „zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben, durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt.“ (GS 4). *Gaudium et spes* bemüht sich in Nr. 5 bis 10 um eine tiefergehende und differenzierte Analyse; die Pastoralkonsti-

tution ist weder naiv noch übertrieben optimistisch oder fortschrittsgläubig. Insgesamt fällt auf, dass der beschleunigte Wandel der gegenwärtigen Gesellschaften besonders hervorgehoben wird. Mit der Erforschung der Zeichen der Zeit geht also eine erhöhte Sensibilität für Veränderungen einher und die Bereitschaft, diese Veränderungen auch wahrzunehmen und sich auf sie einzulassen. „So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis.“ (GS 5)

*... und sie im Licht des Evangeliums deuten*

Dieser Übergang von einem eher statischen zu einem mehr dynamischen Verständnis trifft auch für die Konzilsväter selbst zu. Ihnen war klar, dass man diesen beschleunigten Veränderungen und der gestiegenen Komplexität nicht mehr mit der Wiederholung traditioneller Positionen, auch nicht mit einer sozialmetaphysisch begründeten Ordnungsvorstellung oder einem universellen Naturrechtsdenken würde begegnen können. Deshalb werden die Zeichen der Zeit nicht von statischen Prinzipien her, sondern „im Licht des Evangeliums“ (GS 4) gedeutet. Damit ist unverkennbar das Anliegen verbunden, das Verfahren der Urteilsfindung offener und kreativer zu gestalten und sich von der christlichen Heilsbotschaft her auf die „Welt von heute“ zu beziehen. Dies markiert auch einen gewissen Unterschied zu *Mater et magistra* Nr. 236, wo zum ersten Mal der berühmte, ursprünglich aus der Praxis der belgischen Arbeiterjugend (Kardinal Joseph Cardijn) stammende Dreischritt „Sehen-urteilen-handeln“ lehramtlich bestätigt worden war. In *Mater et magistra* erfolgt das Urteilen noch anhand der „Grundsätze der Soziallehre“, in *Gaudium et spes* jedoch „im Licht des Evangeliums“.

Damit rücken tatsächlich das Evangelium und der Glaube stärker in das Verfahren sozialetischer Urteilsbildung ein, als das in der klassischen Gestalt katholischer Soziallehre der Fall war. „Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ (GS 11) Zu diesen Orientierungen, die dann allerdings durchaus einen lehrhaften Charakter annehmen können, gehören grundlegende Aussagen über den Menschen als Ebenbild Gottes (GS 12), der gleichwohl auch sündhaft (GS 13), aber mit Würde, Vernunft, Wahrheit und Weisheit ausgestattet ist (GS 15). Deshalb ist der Mensch auch in der Lage, in seinem Gewissen das Gesetz Gottes zu entdecken, wobei hier ganz bewusst allgemein von *dem* Menschen die Rede ist, denn in der Würde des Gewissens und dem darin gegebenen Zugang zum göttlichen Gesetz unterscheiden sich Christen und Nichtchristen nicht: „Durch die Treue zum Gewissen sind die

Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme [...]“ (GS 16). Zu den grundlegenden Orientierungen gehört außerdem die Freiheit des Menschen, die explizit mit der Würde des Menschen und implizit mit seiner sittlichen und religiösen Autonomie in Verbindung gebracht wird: „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.“ (GS 17) Dies schließt jede heteronome Beeinträchtigung der Würde des Gewissens der Einzelnen aus. Schließlich gehört zu den grundlegenden Orientierungen auch das Verbot, den Menschen zum bloßen Mittel zu degradieren (GS 27), sowie die wesentliche Gleichheit aller Menschen und ihrer Grundrechte, wobei die Diskriminierung der Frau eigens angeklagt wird (GS 29).

### *Mit der gesamten Menschheit in einen Dialog eintreten*

Für die Vermittlung dieser Grundorientierungen und erst recht für die Beantwortung der Frage, welches konkrete Handeln in der gegenwärtigen Situation der Menschheit denn gefordert sei, ist nun aber der Dialog das am besten geeignete Verfahren. „Als Zeuge und Kündler des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; [...]“ (GS 3) Die Betonung des Dialogs ist sicherlich mit durch die Antrittszyklika Pauls VI. „*Ecclesiam suam*“ (1964) beeinflusst worden. Stärker als dort wird jedoch hier der Dialog nicht so sehr als ein Mittel der Verkündigung gesehen, sondern durchaus – im Geiste der oben dargestellten wechselseitigen Beziehung zwischen Kirche und Welt und auf der Grundlage der allen Menschen gleichen Würde (GS 40) – als ein Mittel der Wahrheitsfindung betrachtet, insbesondere der gemeinsamen Suche nach richtigen Lösungen in gesellschaftsethischen Fragen. Dafür gibt es neben dem Gesamtzusammenhang, der dies ohnehin nahelegt, einige direkte Belege im Text. So heißt es in den Abschnitten über die Auseinandersetzung mit dem Atheismus: „Wenn die Kirche auch den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie doch aufrichtig, daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiß nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog.“ (GS 21) Der Mensch ist sowohl ein eigenständiges Individuum als auch ein auf die Mitmenschen angewiesenes soziales Wesen. Er kann deshalb die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht allein herausfinden und

bestimmen, sondern ist dafür auf den Dialog angewiesen, der Dialog gehört wesentlich zu seiner Existenzweise als soziales Wesen: „Da also das gesellschaftliche Leben für den Menschen nicht etwas äußerlich Hinzukommendes ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen und kann seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienstbarkeit und durch den Dialog mit den Brüdern.“ (GS 25)

Angesichts der zunehmenden Pluralität gegenwärtiger Gesellschaften muss dieser Dialog ganz selbstverständlich auch „zu einem wahren und fruchtbaren Dialog unter den verschiedenen Gruppen und Nationen führen“ (GS 56). Auch für die Probleme des Welthandels werden gemeinsame Regeln nur zu finden sein, „wenn die Einzelnen ihre Vorurteile ablegen und zu einem aufrichtigen Dialog bereit sind“ (GS 85). Der Dialog ist auch die Aufgabe der Christen in internationalen Organisationen (GS 90). Am Ende der Pastoralkonstitution wird in eindrücklichen Worten noch einmal betont, dass der Dialog wirklich alle Menschen umfassen müsse: „Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen.“ (GS 92)

Für die kirchliche Sozialverkündigung und das Fach Christliche Sozialethik bedeutet dies, dass sie sich nicht mit der wiederholten Betonung allgemeiner Grundsätze oder Ordnungsvorstellungen zufrieden geben können, sondern versuchen müssen, ihre jeweilige Gegenwart zeitdiagnostisch möglichst gut zu verstehen und die Frage, was in dieser Situation zu tun sei, um mehr Menschlichkeit zu erreichen, im Dialog mit allen Menschen zu erarbeiten. Ohne Zweifel ergibt sich daraus eine große Nähe des Neuansatzes von *Gaudium et spes* zu diskursethischen Konzepten, die ja inzwischen auch von Sozialethikern intensiv diskutiert und rezipiert wurden.<sup>11</sup> So erschien es nur konsequent, dass die beiden großen deutschen Kirchen ihr „Sozialwort“ 1997 in einem vorausgehenden dreijährigen öffentlichen Konsultationsprozess erarbeiteten, ein Verfahren, das eigentlich für weitere sozialethische Stellungnahmen und über sozialethische Themen hinaus hätte Schule machen können.

### **Eine neue Vorgehensweise zur innerkirchlichen Positionsbestimmung**

Wer mit der gesamten Menschheit in einen Dialog eintreten will, kann dies glaubwürdig nur tun, wenn er auch in den eigenen Reihen Dialog nicht nur zulässt, sondern ermöglicht, fördert und ernst nimmt. Dessen war sich das

Konzil voll und ganz bewusst. Am Ende heißt es in *Gaudium et spes*: „Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien.“ (GS 92) Die Zeit, in der in der Kirche „klerikal geprägte und doktrinär abgefaßte Befehle erteilt“<sup>12</sup> wurden, müsste damit eigentlich endgültig überwunden sein. Das Konzil gibt den eindringlichen Rat: „Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe.“ (GS 92)

### *Bedeutung und Eigenständigkeit der Laien*

In sozialetischen Fragen kommt es dabei vor allem den im weltlichen Bereich aktiven Laien zu, ihre Fachkenntnis einzubringen und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Sie sollten dabei durchaus von Bischöfen und Priestern unterstützt und kritisch begleitet werden. „Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen.“ (GS 43) Dass verschiedene katholische Christen, Laien und Kleriker, dabei auch zu unterschiedlichen Urteilen und Positionen kommen können, wird als eine legitime Verschiedenheit innerhalb der Kirche anerkannt. „Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.“ (GS 43) Auch für die nicht ausbleibenden Konflikte innerhalb der Kirche, besonders in sozialetischen Fragen, erscheint dem Konzil daher der Dialog innerhalb der Kirche als der Königsweg des richtigen Umgangs mit Differenzen.

### *Innerkirchliche Anwendung des Subsidiaritätsprinzips*

Daraus ergibt sich, dass es vorrangige Aufgabe und Pflicht von Bischöfen und Papst ist, in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche und ihrem Verkündigungsauftrag „zu den Menschen zu gehen und das Gespräch mit ihnen zu suchen und zu fördern“ (*Christus Dominus*, Dekret über die Hirtenaufgabe der

Bischöfe in der Kirche 13), nicht aber Gesprächsprozesse, in denen um eine gemeinsame Position gerungen wird, vorschnell abubrechen und einem Konsens vorzugreifen. Dies impliziert gleichzeitig, dass für die Entwicklung ethischer Positionen das Subsidiaritätsprinzip, das ja zum Kernbestand der Soziallehre der Kirche auch schon in ihrer klassischen Gestalt gehört, auf diese Verfahren der Positionsbestimmung selbst angewandt werden muss. Auch in der Kirche muss nicht alles von oben und für alle Situationen gleich entschieden werden. Paul VI. hat dies erkannt und in seinem Rundschreiben *Octogesima adveniens* (OA) 1971 an Kardinal Maurice Roy (zum 80. Jahrestag von *Rerum novarum*) in aller Deutlichkeit klargestellt: „Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für Uns als untunlich, ein für alles gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen, doch ist das auch weder Unsere Absicht noch Unsere Aufgabe. Das ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften [...]“ (OA 4) Und im Anschluss an diese päpstliche Selbstverpflichtung zur Zurückhaltung wird noch einmal kurz die Vorgehensweise für die Urteilsfindung zusammengefasst, wobei sowohl der Dreischritt Sehen-urteilen-handeln, dessen erste beiden Schritte in *Gaudium et spes* als „Erforschung der Zeichen der Zeit“ und ihre Deutung „im Licht des Evangeliums“ bezeichnet werden, als auch noch einmal der Dialog hervorgehoben werden: Die einzelnen christlichen Gemeinschaften „müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Licht der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen [...]. Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften also obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind.“ (OA 4)

## Fazit

Dass mit *Gaudium et spes* ein wirklicher Neuaufbruch vollzogen worden ist, lässt sich nicht leugnen, wenn man den Text der Pastoralkonstitution und den Geist, aus dem er geschrieben wurde, ernst nimmt. Noch ist nicht endgültig abzusehen, ob dieser Neuaufbruch auch wirklich nachhaltig die kirchliche Sozialverkündigung prägen wird. Die Begriffe „Naturrecht“ und „Soziallehre“ jedenfalls wurden auch nach dem Konzil zunächst vermieden, sie kommen in der Enzyklika *Populorum progressio* (PP) und dem apostoli-

schen Schreiben *Octogesima adveniens* mit wenigen Ausnahmen nicht vor. Das „Naturrecht“ wird nur einmal genannt, nämlich in PP 59, wo auf *Rerum novarum* Bezug genommen wird. In OA 42 ist zwar in der deutschen Übersetzung von „Soziallehre“ die Rede, der ursprünglich aber wohl französische Text verwendet anstelle von „doctrine sociale“ den Begriff „enseignement social“, in der Interpretation von Marie-Dominique Chenu also einen sehr viel offeneren Begriff.<sup>13</sup> Auch inhaltlich legt diese Stelle in OA 42 den Akzent auf Veränderlichkeit und Dynamik. Paul VI. betont hier, die Kirche interveniere nicht, „um eine bestehende Struktur kraft ihrer Autorität zu bestätigen oder ein vorfabriziertes Muster vorzulegen“ (OA 42). Chenu hat daraus geschlossen, die kirchliche Soziallehre als „Sozialdoktrin“, die eben auch leicht zur „Ideologie“ werden könne, sei damit überwunden.<sup>14</sup> Sicherlich auch motiviert durch die damaligen Auseinandersetzungen mit der Theologie der Befreiung, von der aus die Soziallehre der Kirche einer harten Kritik unterzogen worden war<sup>15</sup>, ging Johannes Paul II. ab 1979 dazu über, den Begriff der Soziallehre in seinen Ansprachen und Enzykliken wieder zu verwenden. Trotzdem würde eine genauere Analyse seiner Texte zeigen, dass auch er nicht hinter die Fortschritte des Konzils zurückgefallen ist, sondern an der großen Bedeutung der Zeichen der Zeit, am Dreischritt Sehen-urteilen-handeln, an der starken Betonung des Evangeliums und der Hochschätzung des Dialogs grundsätzlich festgehalten und übrigens deshalb auch eine gewisse Aussöhnung mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gesucht hat. Wenn der im Konzil erreichte Aufbruch als wesentlicher Fortschritt der „Soziallehre“ der Kirche anerkannt, diese Lehre damit vor möglichen Verwechslungen mit einer „Sozialdoktrin“ geschützt und die mit dem Konzil eingebrachte Vorgehensweise des innerkirchlichen und außerkirchlichen Dialogs und des Dreischritts Sehen-urteilen-handeln nicht aufgegeben wird, kann auch heute dieser Begriff ohne Probleme weiter verwendet werden.

Benedikt XVI. hat in *Caritas in veritate*<sup>16</sup> zwar besonders die „Kohärenz“ der kirchlichen Lehrtradition hervorgehoben, dabei aber nicht aus dem Auge verloren, dass dies auch Anpassungen und Veränderungen erlaubt, ja teilweise auch notwendig macht: „Kohärenz bedeutet nicht ein Einschließen in ein System, sondern vielmehr dynamische Treue zu einem empfangenen Licht. Die Soziallehre der Kirche beleuchtet die immer neuen Probleme, die auftauchen, mit einem Licht, das sich nicht verändert. Das gewährleistet den sowohl permanent aktuellen als auch geschichtlichen Charakter dieses doktrinellen ‚Erbes‘, das mit seinen spezifischen Merkmalen Teil der stets lebendigen Überlieferung der Kirche ist.“ (CV 12) Auch der Dialog spielt für ihn eine zentrale Rolle. Er spricht von einem Dialog zwischen Wissen und

Praxis (CV 4), zwischen der Liebe und verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (CV 30) oder unter ihnen selbst (CV 31) und zwischen Vernunft und Glaube (CV 56 und 57). Er fordert den Dialog zwischen den Völkern und vor allem den interkulturellen Dialog über kulturelle und religiöse Differenzen hinweg (CV 26, 29, 59). Von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines innerkirchlichen Dialoges ist allerdings nicht direkt die Rede. Wenn jedoch für Benedikt XVI. die „Liebe“ der „Hauptweg der Soziallehre der Kirche“ (CV 2) ist, so ist auch die Soziallehre sicherlich nicht ohne Dialog zu haben, sondern muss als dialogischer Prozess gedacht werden: „Offen für die Wahrheit, gleichgültig aus welcher Wissensrichtung sie kommt, nimmt die Soziallehre der Kirche sie auf, setzt die Bruchstücke, in der sie sie häufig vorfindet, zu einer Einheit zusammen und vermittelt sie in die immer neue Lebenspraxis der Gesellschaft der Menschen und der Völker hinein.“ (CV 9) Im Johannesevangelium, das ja in besonderer Weise eine Theologie der Liebe vertritt, sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles geoffenbart habe, was ich von meinem Vater gehört habe.“ (Joh 15, 15) Und im Epheserbrief, dessen Vers 4,15 den Papst ja zum Titel der Enzyklika „Caritas in veritate“ inspiriert hat, findet sich ein ähnlicher Gedanke, wenn Paulus die Christen im Zusammenhang der Aufforderung zu gegenseitiger Liebe dazu ermahnt, „nicht mehr unmündige Kinder“ (Eph 4, 25) zu sein und „die Wahrheit“ zu reden, „jeder mit seinem Nächsten; denn wir sind als Glieder miteinander verbunden“. Von einem ernsthaften Dialog ist sehr wohl auch im Neuen Testament schon die Rede.

---

## Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu auch meinen Beitrag: Katholische Kirche und Religionsfreiheit. In: Hubert Rottleuthner und Matthias Mahlmann (Hg.): Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz. Berlin 2006, 101 – 125.
- 2 Cordes, Paul Josef (2009): Kirchliche Soziallehre und Offenbarung. Zur Enzyklika „Caritas in Veritate“. In: Neue Ordnung 63 (5), 324 – 332, hier 331.
- 3 Ders. (2010): Vernunft und Glaube in der Katholischen Soziallehre. Köln: Bachem (Kirche und Gesellschaft, 374), 14 – 15.
- 4 Deutsche Übersetzung in: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 85 – 88.
- 5 Dieser Gedanke wird dann in GS 62 wieder zitiert.
- 6 So Wiemeyer, Joachim (2004): Von der „natürlichen Ordnung“ zur gesellschaftlichen Dynamik. In: Reinhard Göllner (Hg.): „Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden“. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen. Münster, 133 – 151, hier 139. Der erste deutsche Sozialethiker, der sich wirklich konsequent um eine Rezeption von *Gaudium et spes* bemühte, war Wilhelm Dreier (1969): Die sozialtheologische Grundlegung katholischer Gesellschaftslehre. In: Wilhelm Dreier (Hg.):

- 
- Weltverantwortung aus dem Glauben. Joseph Höffner – Reden und Aufsätze II. Münster, 9 – 31. Zu Dreiers Bedeutung siehe auch meinen Aufsatz: Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil. In: Bernhard Emunds, Friedhelm Hengsbach und Matthias Möhring-Hesse (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf 1993, 91 – 105.
- 7 Moeller, Charles (1968<sup>2</sup>): Die Geschichte der Pastoralkonstitution. In: LTHK, Bd. 14, 242 – 279, hier 274.
  - 8 Chenu, Marie-Dominique (1991): Die kirchliche „Soziallehre“ als Ideologie. In: Ders.: Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Fribourg/Luzern, 91 – 100, hier 92.
  - 9 Ders. (1980): Die „Soziallehre“ der Kirche. In: Concilium 16 (1980), 715 – 718, hier 716.
  - 10 Nach dem Konzil gab es dazu mit der Enzyklika *Populorum Progressio* 1967 und der römischen Bischofssynode 1971 zum Thema „De iustitia in mundo“ (IM) bemerkenswerte Weiterentwicklungen. In der Frage der Frauenemanzipation war IM ebenfalls sehr klar: „Desgleichen fordern wir für die Frauen den ihnen gebührenden Anteil an der Verantwortung und überhaupt am öffentlichen Leben, nicht zuletzt in der Kirche.“ (IM 43)
  - 11 Vgl. z. B. Kruip, Gerhard (1997): Sozialethik als Verfahrensethik. In: Hans-Joachim Höhn (Hg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn u. a., 41 – 58; Höhn, Hans-Joachim (1999): Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik. In: Anton Rauscher (Hg.): Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven. Köln: Bachem, 49 – 91.
  - 12 Chenu, Marie-Dominique (1991): Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Fribourg/Luzern, 72.
  - 13 Der lateinische Text verwendet „doctrina socialis“.
  - 14 Chenu, Marie-Dominique (1980): a. a O. 717.
  - 15 Exemplarisch Boff, Clodovis (1981): Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung. Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis? In: Concilium 17 (1981), 775 – 780.
  - 16 Zu einer genaueren Analyse dieser Enzyklika, die m. E. auch problematische Punkte enthält, siehe meinen Beitrag: Caritas in veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialethischer Perspektive. In: Theologie und Glaube 100 (2010) 1, 85 – 107.

## Zur Person des Verfassers

Gerhard Kruip ist seit 2006 Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 (Katholische Theologie und Evangelische Theologie) der Johannes Gutenberg- Universität Mainz. Er ist u. a. Berater der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen und der Unterkommission für Kontakte mit Lateinamerika der Deutschen Bischofskonferenz.