

dritte Sinn realisiert, dass die Einheit von Territorium, Sprache und Sitten, welche die moderne Bedeutung von Kultur charakterisierte, durch Migration, Urbanisierung und neue Kommunikationstechnologien aufgehoben ist. Diese fragmentierte Erfahrung von Kultur flottiert in den Globalisierungsströmen und wird weltweit in kaleidoskopischen Mustern und Formen rekonstruiert. Diese dritte Form von Kultur überlagert die klassische und die moderne Form nicht, sondern existiert neben beiden, und zwar besonders im Leben der Migranten, in den gewaltigen urbanen Zentren in aller Welt, in denen die Migranten zusammenkommen, und im elektronisch getakteten Leben der jungen Generation. Kann es ein neues Modell für das Verständnis von Kultur geben, das aus dem Zusammenwirken dieser drei Bedeutungen entsteht? Und welche Rolle wird es im Umgang der Kirche mit Einheit und Vielfalt inmitten so zahlreicher Kulturen spielen? Das wird uns nur die Zukunft sagen können.

Übersetzung aus dem Englischen: Michael Lauble

Zusammenfassung: Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* widmete in ihrem zweiten Teil ein ganzes Kapitel der „richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts“. Sie sieht im Feld der Kultur-Arbeit eine reziproke Bereicherung, sowohl für die Kirche als auch für die Kulturen. Vorliegender Beitrag blickt auf die Entfaltung dieser Bereicherung und verortet diese in drei Bereichen: im Wachsen der Inkulturation, in der Bedeutung einer Vielzahl von kulturellem und theologischem Austausch und in der Umformung des Konzepts von Katholizität, sodass sowohl Einheit als auch Differenz in der Kirche neu verhandelt werden. Dieser Prozess wird in die je größeren Entwicklungen der Globalisierung eingezeichnet, welche die Welt neu bestimmen.

Autonomie der irdischen Wirklichkeiten Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher

Ingeborg Gabriel

Mit dem Wort Autonomie greift die Pastoralkonstitution einen Begriff auf, der das ganze Gewicht der modernen Emanzipationsgeschichte in sich trägt und der in der Theologie bisher weitgehend tabuisiert war. Die Frage nach der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ ist dabei insofern von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Zweiten Vatikanums,¹ als es hier wesentlich um die programmatische Rückfrage geht, welcher Status den Weltwirklichkeiten im christlichen Denken und Handeln zukommen soll. Die große nachkonziliare Ausstrahlung dieser – wie zu zeigen sein wird – keineswegs eindeutigen Metapher erklärt sich vor allem daraus, dass mit dem Leitwort der Autonomie eine Brücke zum Freiheitsdenken der Moderne geschlagen wurde, das als mit dem christlichen Glauben vermittelbar, ja von ihm gefordert, ausgewiesen wurde.

Es wurde mehrfach und zu Recht behauptet, dass das 2. Vatikanische Konzil um vieles zu spät gekommen sei. Die großen Anfragen der Aufklärung an die Theologie hätten Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte früher in Angriff genommen werden müssen. Dies führte zu jenem kaum bewältigbaren Nachholbedarf, der auch für viele der nachkonziliaren Spannungen verantwortlich sei. Doch das Konzil ist auch – so Yves Congar – zwanzig Jahre zu früh gekommen. Es gab zu wenig Zeit für unbehinderte theologische Vorarbeiten, was sich

¹ Vgl. Anton Losinger, „Iusta autonomia“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989.

bei der Ausarbeitung der Dokumente negativ bemerkbar machte.² Der Abschnitt *Gaudium et spes* 33–39 (40–44), der von der menschlichen Arbeit oder besser den menschlichen Bemühungen um den innerweltlichen Fortschritt und den Dialog zwischen Kirche und Welt handelt, zeigt sowohl das eine wie das andere. Strukturell bildet er das Verbindungsglied zwischen der christlichen Anthropologie (13–19/21) sowie der Sozialethik (22–32) und dem zweiten Teil der Pastoralkonstitution, der die Implikationen des christlichen Glaubens und seiner Ethik für die unterschiedlichen Lebensbereiche behandelt. Inhaltlich erweist sich der Text bei näherem Hinsehen als eine Art Parcours-Ritt durch ein weites geistesgeschichtliches Gelände. Er ringt um eine genuin theologische Antwort auf das Arbeits- und Fortschrittsethos der Moderne, das seine Grundlagen wiederum in ihrem spezifischen Freiheitsverständnis hat, zu dem wesentlich die Freiheit der Forschung, die Idee der politischen Autonomie wie auch die personale Autonomie gehören.

Der vorliegende Beitrag sucht ausgehend vom Kontext, die unterschiedlichen Inhalte des Autonomiebegriffs zu klären und die sich daraus ergebenden Herausforderungen für die Gegenwart zu thematisieren. Wie im Konzilstext selbst wird damit ein weites Land vermessen, weshalb es sich um nicht mehr als eine Skizze handeln kann.

1. Menschliche Bemühungen im Dienste der Weltentwicklung (GS 33–44): wider die (marxistische) Religionskritik

De humana navitate in universo mundo (GS 33–39) würdigt die modernen Bemühungen um bessere Lebensbedingungen für alle Menschen und sieht sie als gottgewollt an. Der Begriff *navitas* „Bemühung, Eifer“ meint dabei mehr als Arbeit im engen Sinn. Es geht vielmehr um die Anerkennung des gesamten dynamischen Prozesses der modernen Weltentwicklung, der auf technischen Erfindungen basiert und den Charakter der menschlichen Arbeit grundlegend verändert hat. Die so erreichten Fortschritte stellen jedoch zugleich vor tief greifende ethische wie auch Sinnfragen, was die Orientierung eben dieses Fortschritts sowie die gerechte Verteilung

des erwirtschafteten Wohlstands betrifft. Die Kirche kann – so der einleitende Text – „zu allen einzelnen Fragen [...] keine fertige Antwort geben“. Ihre Aufgabe ist es jedoch, das „Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde“ (GS 33). Damit wird gleich zu Anfang auf die Bedeutung eines umfassenden Dialogs mit der „Welt“ in allen Fragen, die das menschliche Wohlergehen betreffen, hingewiesen (vgl. ausführlich GS 40–44). Die Humanisierung aller Lebensbereiche und die Suche nach ethisch fundierten, d. h. humanen Lösungen liegt so in der gemeinsamen Verantwortung von Kirche und Welt, von Christen und Nicht-Christen (vgl. GS 11–12).

Um dem gerecht werden zu können, bedarf es von Seiten der Kirche einer Theologie des menschlichen Handelns und der Arbeit. Diese muss biblisch fundiert als ein synergetisches Zusammenwirken von Gott und Mensch gesehen werden und nicht nur – wie dies vorkonziliar vielfach der Fall war – als Gelegenheit zu verdienstvollen Handlungen. Die „Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu regieren“ (Weish 9,3) ist göttlicher Auftrag und Mitschöpfung an der *creatio continua* des Schöpfers. Die neuzeitliche Wende zum *homo faber* wird so als mit dem christlichen Glauben kompatibel, ja von ihm gefordert, nachholend vollzogen. Die Mitwirkung an der Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen stellt eine Form christlicher Liebe dar. *Gaudium et spes* greift damit ein wesentliches Anliegen der *nouvelle théologie* (s. unten) auf, die damit zugleich den ihr vom Marxismus zugeworfenen Fehdehandschuh aufhob. Die Arbeitsenzyklika Johannes Pauls II. *Laborem exercens* (1981) hat diese Gedanken weitergeführt, um – nicht ohne Erfolg – den Marxismus auf seinem eigenen Feld zu schlagen.

Das moderne Arbeitsethos ebenso wie der moderne Fortschritts-gedanke, mit dem die Pastoralkonstitution ringt, wird jedoch unter einen ethischen Vorbehalt gestellt: Menschliche Arbeit und technischer Fortschritt sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Ihr Ziel ist es, „größere Gerechtigkeit, eine umfassende Brüderlichkeit und eine humanere Ordnung“ zu realisieren und so auch der höheren Ehre Gottes zu dienen (GS 35). In diesem Prozess der Weltentwicklung sind Gott und Mensch nicht Rivalen oder gar Geg-

2 Yves Congar, *Mon Journal du Concile*, 2 Bände, Paris 2002, hier Bd. 1, S. 4.

ner, da Gott das Heil und d. h. auch das innerirdische Glück des Menschen will. Dieser gegen die moderne Religionskritik gerichteten Aussage mag heute ad extra nicht mehr die gleiche Relevanz zukommen wie zur Zeit des Konzils. Die Debatte wird jedoch binnenkirchlich weiter geführt. Hier wird vielfach zwischen Weltengagement und Spiritualität wiederum jene Trennlinie gezogen, die *Gaudium et spes* als Ausdruck einer weltabgewandten Frömmigkeit überwinden wollte.

2. Die rechte Autonomie der Weltwirklichkeiten: Wissenschaftsfreiheit und politische Freiheiten

Die Rede von der rechten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten steht demnach im Kontext einer umfassenden Theologie der menschlichen Arbeit, des Fortschritts und des Dialogs von Kirche und Welt und ist auch von daher zu verstehen. Zugleich geht es darum, religionskritische Positionen zurückzuweisen, die im Christentum eine Bedrohung und nicht einen Partner in den Bemühungen um eine bessere Welt sehen, einer Welt, deren Grundlagen die „Autonomie der Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften“ (*autonomia hominum, societatum vel scientiarum*) ist (GS 36). Der Text unterscheidet demnach zwischen unterschiedlichen Dimensionen von Autonomie, die es im Folgenden näher zu beleuchten gilt.³ Dass diese Autonomie aus christlicher Sicht immer nur eine relative sein kann, ist offenkundig. Sie bleibt rückgebunden an den Gottesbezug des Menschen, ohne den sie sinnlos, ja widersinnig wäre, da das Geschöpf sich selbst ohne den Schöpfer nicht begreifen kann und sich ohne Gott notwendig unverständlich bleibt. Das Wörtchen *iusta* (richtig oder gerecht) meint demnach zweierlei: es bezieht sich sowohl auf die Hinordnung der Autonomie auf Gott, als auch auf die Bindung aller Formen der Autonomie an ethische Normen und Verhaltensweisen. Dennoch gibt der Text vor allem dem deutschen Leser zuerst einmal Rätsel auf: Warum, so fragt man sich, geht die

3 Karl Rahner kritisierte dementsprechend, dass der Text nicht zwischen Eigengesetzlichkeit, sittlicher Verbindlichkeit und religiöser Ausrichtung von Autonomie unterscheidet, so *Alfons Auer*, Kommentar zum Dritten Kapitel des ersten Teils von *Gaudium et spes*, LThK.B 3, Bd. 14, S. 383.

„Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ der Autonomie des Subjekts voraus und was ist damit wirklich gemeint?

2.1 Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die anti-integralistische Stoßrichtung des Autonomiegedankens

Die Bedeutung des Textes eröffnet sich, wenn man zum einen auf die Situation der katholischen Kirche Anfang der 1960er Jahre zurückblickt und sich zum anderen der dem Text zugrunde liegenden Theologie vergewissert. Zum ersten: Die schlimmsten Exzesse eines katholischen Integralismus waren damals zwar bereits überwunden. Doch bestand dessen Anspruch, alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens der kirchlichen Autorität zu unterstellen, im innerkirchlichen Bereich vielfach weiter und prägte das innerkirchliche Klima nachhaltig. Oswald von Nell-Breuning, einer der führenden Sozialethiker seiner Zeit, hat diesen Integralismus ohne Zögern als einen „religiösen Totalitarismus“ bezeichnet, der den „verschiedenen Kultursachgebieten nicht nur die absolute, sondern auch die relative Eigenständigkeit“ absprach. Er begrenzte zudem den Einfluss der Laien weitgehend, „um unliebsame Regungen freien Lebens abzuwürgen“.⁴ Diese scharfe Kritik eines renommierten katholischen Wissenschaftlers und päpstlichen *Ghostwriters* führt die Enge einer vorkonziliaren Kirche, die wenn auch in abgeschwächter Form auch nach dem Zweiten Weltkrieg weiter bestand, drastisch vor Augen. Die Autonomiefrage hatte daher, vor allem auch im Hinblick auf die theologische Forschung und die Arbeit der Laien, nicht nur *ad extra*, sondern auch *ad intra* wesentliche Bedeutung.⁵ Katholische Vereine waren für integralistische Kreise ebenso verdächtig, wie Kontakte zwischen katholischen Gläubigen und Andersdenkenden. Dies erschwerte die demokratische Partizipation der Katholiken am öffentlichen Leben und verringerte ihren Einfluss in der Gesellschaft. Die Lage stellte sich dabei in den einzelnen Ländern unterschiedlich dar. Sie war in Deutschland anders als in Frankreich, insofern Aufklärung und Moderne in beiden Ländern unterschied-

4 *Oswald von Nell-Breuning*, *Integralismus*, LThK², Bd. 5, Sp. 717f, hier Sp. 717.

5 Ebd., Sp. 718. Diesbezüglich sehr aufschlussreich ist auch das oben zitierte Konzilstagebuch von *Yves Congar* (Anm. 2), dessen theologische Arbeit vor dem Konzil mehrfach vom *Sacrum Officium* verurteilt wurde.

liche Formen angenommen hatten, die auf die Stellung der katholischen Kirche wie auch ihrer spirituelle Praxis zurückwirkten.

Führend bei der Abfassung des Textes von *Gaudium et spes*, der zuerst auf Französisch erstellt wurde, waren Vertreter der französischen (und belgischen) *nouvelle théologie*.⁶ Das Ziel dieser seit den 1930er Jahren bestehenden theologischen Richtung war es, einen quasi-manichäischen Dualismus von Geist und Materie, Kirche und Welt, Frömmigkeit und Handeln zu überwinden. Als geschichts- und modernesensible Theologie auf thomistischer Basis setzte sie dazu bei einer Erneuerung der Schöpfungs- und Inkarnationstheologie an, die Antwort auf die Fragen der Gegenwart geben sollte. Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus spielte dabei ebenso eine wichtige Rolle, wie die Erfahrung der französischen *laïcité*, die die Kirche in die Sakristei verbannte und dadurch die Tendenz zu einer weltflüchtigen katholischen Frömmigkeit weiter verstärkte. Diese Defensivposition eines in ein Ghetto geratenen Katholizismus sollte durch die Anerkennung der Weltlichkeit der Welt und ihrer Realitäten als gut, weil von Gott geschaffen und geheiligt, aufgebrochen werden. Der theologische Ausgangspunkt war dabei durch und durch thomistisch. Der bis heute nicht verstummte Vorwurf, dass das Konzil zu optimistisch war und der Sündhaftigkeit der Welt zu wenig Rechnung trug, ist von daher so nicht zutreffend und geht weitgehend ins Leere.

Mit einer derartigen offenen und grundsätzlich wohlwollenden christlichen Weltsicht verbanden die Autoren die ethische Verpflichtung der Christen, sich an dem großen Werk der Humanisierung der Welt aktiv und kompetent zu beteiligen.⁷

6 Vgl. *Gustave Thils, Théologie des réalités terrestres*, 2 Bände, Brügge/Paris 1947–49, dt.: *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburg 1955 und *Marie-Dominique Chenu, Pour une Théologie du Travail*, Paris 1955, dt. *Die Arbeit und der göttliche Kosmos*, Mainz 1955. In der deutschen Theologie dominierte hingegen der Kant'sche Autonomiebegriff, der in der nachkonziliaren deutschen Moralthologie eine zentrale Rolle spielte, jedoch „keinen direkten Bezug zu GS 36“ hat, so *Karl-Wilhelm Merks, Sittliche Autonomie. Wissenssoziologische Studie zu Genese und Bedeutsamkeit des Begriffs*, in: *Antonio Autiero/Stephan Goertz/Magnus Striet* (Hg.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm*, Münster 2004, S. 11–48, hier S. 22.

7 Zugleich sahen sie klar und benannten auch die Aporien eines immanenten Hu-

Das Ziel war es, gemeinsam mit „allen Menschen guten Willens“ die eigene Zeit zu deuten, nach Problemlösungen zu suchen und so zu einer menschlicheren Gesellschaft beizutragen. Die Brücke zur technisch-materiellen Zivilisation der Gegenwart führt dabei für die *nouvelle théologie* über die Dinge „und ihre Erforschung in den einzelnen Wissenschaften, die alle Gegenstand besonderer menschlicher Disziplinen (sind), die ihre Natur, ihren Ursprung, ihre Entstehung, Entwicklung und ihren Sinn beschreiben.“⁸ Von daher erklärt sich auch der Ansatz bei der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und nicht bei jener des Subjekts. Die Anerkennung der Wissenschaftsfreiheit, sowie der politischen Freiheiten, mit ihren je eigenen Logiken, sollte einen echten Dialog mit der Welt ermöglichen. Sie ist jedoch zugleich eingebettet in eine umfassende heilsgeschichtliche Theologie, die auch heute nicht nur für das Verständnis der Texte, sondern auch für die Positionierungen der Kirche und der Theologie in der Gesellschaft von zentraler Bedeutung ist.

2.2 *Autonomia scientiarum: Wissenschaftsfreiheit*

„Die Wissenschaft und ihre Lehre sind frei.“ So lautet Artikel 17 der österreichischen Bundesverfassung. Analoge Aussagen zur Freiheit der Forschung finden sich in den Grundrechtskatalogen aller modernen Demokratien. Die nachholende Anerkennung der Freiheit der Forschung und des damit korrespondierenden Grundrechts durch das Konzil beendete eine Phase der Auseinandersetzung von Kirche und Wissenschaft – die es eigentlich nie hätte geben dürfen. Paradigmatisch dafür steht der Fall des Galileo Galilei, der als Fußnote im Text aber auch in den Konzilsdebatten des Öfteren genannt wurde.

a) Die Anerkennung der Welt und der Wissenschaften

Für sich gesehen gehört die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Welt schlichtweg zum menschlichen Leben. Wer meint, eine Wand sei dazu da, um mit dem Kopf gegen sie zu rennen, wird sich

manismus ohne eschatologische Zukunftsperspektive, vgl. u. a. *Henri de Lubac,*

¹ *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945.

⁸ *Thils, Irdische Wirklichkeiten* (Anm. 6), S. 56.

immer und überall Probleme einhandeln. Auch die einfachsten Formen der Jagd oder des Ackerbaus bedürfen des sachkundigen Umgangs mit der Materie. Dass dies auch ethisch relevant ist, betont bereits die Weisheitsliteratur des Alten Testaments: Der Weise ist klug, weil er mit den Weltwirklichkeiten und ihren Eigengesetzlichkeiten umzugehen weiß, der Tor hingegen gerät permanent in Schwierigkeiten. Dies ist, wenn man sich die gegen eine weltverneinende Frömmigkeit gerichtete Intention des Textes in Erinnerung ruft, keineswegs banal. Eine falsche von manichäischer Weltverachtung geprägte Welthaltung führt notwendig zum Realitätsverlust und damit zur Torheit. Die Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Weltwirklichkeiten und der richtige Umgang mit ihnen, die der Tugend der Klugheit (*prudencia*) zuzuordnen sind, bilden zudem die Grundlage für jedes menschliche und damit auch christliche Handeln sowie für jede Ethik.

Wenn nach Einstein wissenschaftliches Denken nichts anderes ist als „eine Verfeinerung des Denkens des Alltags“ unter methodischen und erfahrungsbegründenden Bedingungen,⁹ dann ist diese Haltung der Welt gegenüber auch für die wissenschaftliche Forschung relevant. Die Anerkennung ihres Werts ist dann mit der Anerkennung des Werts der Wirklichkeit an sich verbunden.

Dass dies vom Konzil besonders hervorgehoben werden musste, ist nur vor dem Hintergrund einer zunehmenden Verengung kirchlicher Positionen in der Neuzeit, vor allem ab dem 19. Jahrhundert, verständlich. Zuvor hatte sich die europäische Wissenschaftskultur innerhalb der Universitäten gerade auch aufgrund der hohen rationalen Ansprüche der christlichen Glaubensreflexion entwickelt. Dies ging so weit, dass die Wissenschaft im Mittelalter neben Kaiser und Papst als dritte Macht der Christenheit bezeichnet wurde. Erst mit Renaissance und Reformation setzte ein zunehmender Rückzug der Kirche aus dem weltlichen Bereich und den Wissenschaften ein. In der Folge entfernte man sich immer weiter von den eigenen, durchaus wissenschaftsfreundlichen Traditionen, für die die Erforschung der von Gott in die Natur gelegten Gesetze ein Gott

⁹ Zit. nach Reinhold Breil, *Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Zu Begriff und Geschichte der Wissenschaftstheorie*, Würzburg 2011, S. 210.

höchst wohlgefälliges Werk darstellte, da Gott selbst das Geschöpf ja mit Kreativität ausgestattet hatte. Dualismus und Integralismus führten in der Folge dazu, dass der Beitrag der Kirche zur Wissenschaft und Kultur immer marginaler wurde. Dieser historische Befund muss auch heute noch nachdenklich stimmen. Dies umso mehr als diese Phase der Abwehr die Beziehungen von Kirche und Wissenschaft, und hier vor allem zu den Naturwissenschaften, bis heute nachhaltig belastet.

b) Zum Verhältnis von Empirie, Ethik und Theologie: Desiderate einer Wissenschaftsethik

Die theologische Grundthese, dass sich Glaube und Wissen nicht widersprechen können, weil Gott der Schöpfer sowohl der materiellen Welt wie auch ihr Erlöser ist, übernimmt GS 36 vom I. Vatikanum.¹⁰ Eigenstand (*firmitas*), Wahrheit (*veritas*) und Gutheit (*bonitas*) gehören zur Natur und ihren Gesetzen und Ordnungen, „die der Mensch anerkennen muss, entsprechend der den Einzelwissenschaften und Künsten eigenen Methoden“ (GS 36). Dieser Bezug auf die scholastische Transzendentalienlehre zeigt, dass es offenbar an einer adäquaten Theorie der Vermittlung fehlte, um eine Brücke hin zum modernen Wissenschaftsverständnis zu schlagen. Denn das Naturverständnis der Naturwissenschaften und auch der Technik geht nicht vom hier vorausgesetzten Seinsverständnis aus, sondern versteht die Natur als neutrale Materie und Objekt. Wissenschaft bedeutet von daher einen permanenten Prozess der Erforschung eben dieser Natur, wobei wissenschaftlichen Erkenntnissen der Status von grundsätzlich falsifizierbaren Hypothesen zukommt. Diese können sich zu Theorien verfestigen, doch auch sie bleiben potentiell durch neue Theorien falsifizierbar, wenn diese bessere Erklärungen für die zu erklärenden Phänomene geben. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind demnach *per definitionem* überholbar. Jede andere Sicht widerspräche der Wissenschaft als unabgeschlossenem und nicht abschließbarem Prozess und würde eine Grenzüberschrei-

¹⁰ *Dei Filius* (Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verb., erw., ins Dt. übertr. und unter Mitarb. von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg, 432010, Nr. 3004–3005; 3017), vgl. auch GS 59.

tung darstellen, insofern wissenschaftliche Theorien zu Welterklärungsmodellen hochstilisiert würden. Derartige Ansprüche, die in den 1930 Jahren von der Physik um den Wiener Kreis und gegenwärtig von der biologischen Evolutionstheorie vorgebracht werden, gilt es jedoch gerade aus einer ethischen und theologischen Position zurückzuweisen. Eine Klarstellung der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis gegen einen wissenschaftlichen Positivismus entspricht auch dem Eigenverständnis von Wissenschaft selbst, die ihre Erkenntnisse als hypothetisch und vorläufig ansieht. Dies gilt in gleicher Weise für Natur- wie die Humanwissenschaften.

Ein Problem, dass *Gaudium et spes* bereits anspricht, und das heute von noch größerer Bedeutung ist als vor fünfzig Jahren, ergibt sich aus dem exponentiellen Wachstum des Wissens und der Aufspaltung der Wissenschaften in immer mehr Einzeldisziplinen. Die Frage, wie die „schnell voranschreitende Zersplitterung der Einzeldisziplinen mit der Notwendigkeit in Einklang gebracht werden [kann], sie in eine Synthese zu bringen und dem Menschen die Fähigkeit zu jener Kontemplation und zu jenem Staunen zu wahren, die zur Weisheit führen?“ (GS 56), ist demnach höchst aktuell. Entsprechend dem oben Gesagten wäre freilich zuerst zu fragen, ob überhaupt eine Synthese der verschiedenen Wissenschaften noch geleistet werden kann. Dies erfordert zum einen eine fundierte Wissenschaftstheorie und zum anderen ein hohes Maß an Interdisziplinarität zwischen den verschiedenen Wissenschaften.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach dem Stellenwert der Ethik und der Theologie für die Wissenschaften. So heißt es in GS 36 mehrfach, dass jede Forschung unter einem ethischen und d.h. humanen Vorbehalt steht, anders: ethischen Kriterien nicht nur beim Zustandekommen ihrer Ergebnisse, sondern auch bei deren Verwertung grundsätzliche Bedeutung zukommt. Wissenschaftliche Forschung muss sich demnach daraufhin befragen lassen, ob sie einer humanen Entwicklung dient oder ihr hinderlich, ja gefährlich werden kann, weil sie nicht mehr kalkulierbare und/oder sehr hohe Risiken mit sich bringt.¹¹ Wissenschaften

11 Die besten Ausführungen dazu bietet noch immer Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984.

haben zwar – worauf Wilhelm Korff hingewiesen hat – ein aus „wesenhaft ethischem Interesse geschaffenes rationales Potential“.¹² Ihre Forschungen und deren Ergebnisse bleiben aber auf ethische Bewertungen rückverwiesen. „Kritikimmunität der Ethik gegenüber der Empirie lässt Ethik inhuman werden.“¹³ Ebenso gilt jedoch, dass eine Empirie, die sich nicht mehr von der Ethik in Frage stellen lässt, unmenschlich werden kann. Die positivistischen Relativierungen der Ethik im 19./20. Jahrhundert aufgrund einer überzogenen Wissenschaftsgläubigkeit sind heute vielfach einem neuen Ruf nach einer Ethik gewichen, die die Fliehkräfte der modernen Wissenschaftskultur bändigen und ihren humanen Gehalt sicherstellen soll. Doch ist höchst zweifelhaft, wie viel eine derartige Ethik angesichts einer ethischen Insensibilität, die gegenwärtig vor allem durch den Evolutionismus gefördert wird, und vor allem auch angesichts mächtiger wirtschaftlichen Interessen wirklich ausrichten kann. Doch auch wenn die Chancen der Realisierung gering und die Prozesse oft höchst mühsam sind, gilt es ein reziprok-kritisches Verhältnis von Empirie und Ethik immer wieder einzumahlen. Eine ethische Reflexion wissenschaftlicher Forschungen verlangt dabei eine Kenntnis der Grundlagen ebenso wie der wichtigsten Forschungsergebnisse der jeweiligen Einzelwissenschaften. Eine Ethik der Technik kann nicht ohne Grundkenntnisse der Technik, eine Ethik der Wirtschaft nicht ohne Grundwissen in den Wirtschaftswissenschaften betrieben werden. Sozialethiker wissen, dass dies vor beachtliche Anforderungen stellt. Freilich sollte auch umgekehrt gelten, dass in den Einzelwissenschaften Wissenschaftstheorie und Ethik wieder stärker vermittelt werden. Diese Notwendigkeit einer ethischen Selbstvergewisserung der Einzelwissenschaften wird heute wieder zunehmend anerkannt. So führen z.B. immer mehr wirtschaftswissenschaftliche Studien Kurse für Wirtschaftsethik ein. Dabei wird freilich häufig vergessen, dass ein reiner Wissenschaftspositivismus jedenfalls inneruniversitär verhältnismäßigen Datums ist. Noch bis in die 1970er Jahre waren an österreichi-

12 Wilhelm Korff, *Wege empirischer Argumentation*, in: Anselm Hertz u.a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg 1978, S. 83–107, hier S. 92.

13 Wilhelm Korff, *Ethik und Empirie*, in: *ders.*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 48–68, hier S. 61.

schen Universitäten Natur- und Humanwissenschaften unter dem einen Dach der philosophischen Fakultät versammelt und jeder Promovend musste ein (damals bereits vielfach rudimentäres) sogenanntes Philosophikum absolvieren. Die Abkoppelung der Einzelwissenschaften von ihren philosophisch-ethischen Grundlagen ist auch deshalb kritisch zu sehen, weil Philosophie und Ethik vor allem in den Humanwissenschaften gleichsam den wissenschaftlichen Mutterboden ausmachen und mangelnde Kenntnisse auf diesem Gebiet vielfach zu einer Ausdünnung wissenschaftlicher Aussagen führen (die zunehmende Quantifizierung in den Humanwissenschaften ist hier kritisch zu nennen). Auch Grenzüberschreitungen, die die eigene Wissenschaft zur Universalwissenschaft ausweiten, könnten so eher durchschaut und damit auch relativiert werden. Wenn man weiß, dass auch der heute gängige Naturalismus, z. B. in der Person des Kallikles in Platons Gorgias, bereits antike Vorfahren hat, geht man der simplen Plausibilität evolutionistischer Sätze vielleicht weniger leicht auf den Leim.

Und wozu soll die Theologie als Wissenschaft gut sein? Diese Frage stellt sich vor allem, aber nicht nur, dort, wo diese an staatlichen Fakultäten weiterhin verankert ist. Theologie ist zuerst Reflexion des Glaubens der Kirche. Sie ist aber auch eine zentrale Kultur- und Humanwissenschaft, ohne die die europäischen Gesellschaften sich selbst unverständlich bleiben. Damit sie ihr Wissen in diesem Sinne einbringen kann, wobei ihre Aufgabe als Kultur- und Glaubenswissenschaft nicht strikt getrennt werden können, braucht es freilich intellektuelle Selbstpositionierungen auf der Höhe der Zeit, die anschlussfähig an aktuelle Debatten in den einzelnen Disziplinen sind. Der Ruf *sileant theologi in munere alieno* ertönt zwar heute weniger laut als noch zur Zeit des Konzils. Dies hat auch mit einem Verlust an Selbstgewissheit der modernen Gesellschaften und auch der Wissenschaften zu tun. Das Ende eines positivistischen oder in jedem Fall eines ungebrochen wissenschaftsgläubigen Zeitalters ist so auch eine Chance für die Theologie und Ethik. Um sie zu ergreifen, braucht es freilich Weltoffenheit sowie die Wertschätzung der Forschung Anderer und die Anerkennung ihrer Freiheit. Dies eben war das Programm der Konzilsväter.

c) Die rechte Autonomie am Beispiel der Wirtschaftswissenschaften: einige Überlegungen

Eine derartige vom Konzil geforderte Anerkennung der *rechten* Autonomie der irdischen Wirklichkeiten stellt freilich ein höchst anspruchsvolles Unterfangen dar. Um dies zu verdeutlichen, sei die Frage gestellt, was eine derartige *iusta autonomia* nun im Bereich der Wirtschaftswissenschaften bedeuten könnte, wobei die Antwort selbstredend nicht mehr als eine programmatische Skizze sein kann.

Der Tausch und Handel von Waren auf Märkten gehört, wie immer rudimentär, zum sozialen Leben. Vollkommene Autarkie des Einzelnen ist offenkundig weder wünschenswert noch realisierbar. Die so entstehenden wirtschaftlichen Beziehungen gehorchen bestimmten Gesetzen: Der Kauf bzw. Verkauf erfolgt aufgrund eines von beiden Seiten freiwillig und in Kenntnis der Umstände akzeptierten Preises (sonst handelt es sich um Raub oder Übervorteilung). Dieser bestimmt wiederum Angebot und Nachfrage und damit die Ressourcenallokation in einer Gesellschaft. Doch schon auf dieser elementaren Ebene folgt der Kaufvorgang keineswegs nur Sachgesetzmäßigkeiten, sondern ist in eine Kultur eingebettet, die seine konkrete Form mitbestimmt. So sind auch die modernen Formen des Wirtschaftens, deren Grundlage eben die Technik darstellt, und die sie reflektierenden Wirtschaftswissenschaften Teil einer (ursprünglich westlichen) Kultur. Sie gehen von bestimmten anthropologischen Prämissen, geistesgeschichtlichen Überzeugungen und technischen Möglichkeiten aus, wie Max Weber gezeigt hat.¹⁴ Dieser genetische und kulturelle Rahmen ist insofern mitzudenken, als die Annahme von Sachgesetzmäßigkeiten *tout court* leicht dazu verführen kann, in die Falle einer Ideologisierung des *status quo* zu tappen. Eine Aussage wie: „Wirtschaft muss sachgerecht sein“, wie sie häufig in katholischen Traktaten zu finden ist, rechtfertigt allzu leicht und unkritisch gerade gängige Theorien. Zudem bleibt der von den Wirtschaftswissenschaften selbst anerkannte hypothetische Charakter ihrer Erkenntnisse außen vor. Darüber hinaus bedarf es einer kritischen Reflexion der theoretischen Prämissen liberaler

14 Dies zu zeigen, ist ein wesentliches Forschungsanliegen von Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bände, Tübingen 1988.

wirtschaftswissenschaftlicher Theorien, u. a. der anthropologischen Grundannahme des Menschen als eines *homo oeconomicus*, also der Prämisse eines rationalen Nutzenmaximierers, oder der Prämisse, dass sich unabhängig von den jeweiligen Rahmenbedingungen über den Markt selbsttätig ein Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage herausbildet.¹⁵ Beide Annahmen sind aus der Sicht einer christlichen Anthropologie bzw. Kulturtheorie in hohem Maße ergänzungsbedürftig.¹⁶ Darüber hinaus gälte es die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Entstehung der Wirtschaftswissenschaften einzubeziehen, die gleichfalls Einblick in ihre grundlegende Weltsicht geben: Die Faszination der Maschine als eines perfekten Räderwerkes, die das *laissez faire, laissez passer, tout va de soi meme* als Ausdruck eines neuzeitlichen Weltbilds sowie der deistischen Theologie des 18. Jahrhunderts verständlich werden lässt. Ähnliches gilt für das ethische Ziel der Wirtschaftswissenschaften, die nach „Art und Ursachen des Wohlstands der Nationen“ (so der Titel des Hauptwerkes von Adam Smith von 1776) fragen, um eine bessere Versorgung der Bürger zu ermöglichen u. Ä. mehr.

Wie schwierig es *de facto* ist, grundlegende Theorieaussagen (hier wie in anderen Wissenschaften) zu hinterfragen, darauf verweisen die Debatten in den Wirtschaftswissenschaften im Zuge der Finanz- und Wirtschaftskrise, die eben gezeigt hat, dass Märkte, vor allem Finanzmärkte, nur bedingt Gleichgewichtsgesetzen gehorchen. Aber welchen Gesetzen gehorchen sie? Wie rational ist der *homo oeconomicus* wirklich? Wie kann die geforderte Gerechtigkeit innerhalb der Theorie realisiert werden? Hilfestellungen von Philosophie und Theologie wären in den Wirtschaftswissenschaften gegenwärtig durchaus gefragt. Doch wie weit sind diese fähig und bereit, den *kairos* zu nützen? Wie lässt sich Ethik unter modernen Bedingungen den Wirtschaftswissenschaften einschreiben? Welche Einsichten kann eine katholische Theologie mit ihrem Elefantengedächtnis einbrin-

gen, um im Verbund und Dialog mit Anderen zukunftsweisende Problemlösungen anzudenken? All dies sind brennende Fragen, für deren Beantwortung jedoch die nötigen interdisziplinären Vorarbeiten weitgehend noch zu erstellen sind.

2.3 *Autonomia societatum: gesellschaftliche Freiheit und Rechte*

Von seiner Genese her ist Autonomie ein politischer Begriff und meint ursprünglich die Freiheit eines politischen Gemeinwesens, sich eigene Gesetze zu geben (*auto-nomia*). In den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts wurde die Religionsfreiheit, zuerst von Religionsgemeinschaften, dann auch von einzelnen Gläubigen als Autonomie bezeichnet.¹⁷ Was der Text mit „Autonomie der Gesellschaften“ konkret meint, bleibt offen. Ein Blick auf andere Stellen in *Gaudium et spes*, wo von Autonomie die Rede ist (GS 41, 55–56, 75), zeigt jedoch, dass es sich vor allem um die Anerkennung der Freiheitsrechte handeln dürfte. Die Deklaration über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, deren Grundaussage ursprünglich in *Gaudium et spes* inkorporiert werden sollte, verwendet den Begriff allerdings nicht und spricht durchgängig, wohl auch passender, von Freiheit.

Geht man von der oben beschriebenen Grundintention von *Gaudium et spes* aus, jenen Dualismus zu überwinden, zu dem es aufgrund der Ausgrenzung der Kirche aus der Politik auf der einen und ihrer Selbstausgrenzung aufgrund einer fehlgeleiteten, weltabgewandten Frömmigkeit auf der anderen Seite in der Moderne gekommen war, dann geht es im Wesentlichen um die Wiedergewinnung einer politischen Perspektive christlichen Handelns, die eng mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und damit zugleich dem Pluralismus des modernen Staates sowie seiner demokratischen Grundstruktur, die die Chance aber auch Pflicht demokratischer Partizipation einschließt, verbunden ist.

Zuerst zur Religionsfreiheit: *Dignitatis humanae* war bekanntlich eines der umstrittensten Konzilsdokumente, wohl auch deshalb, weil

15 Eine derartige Kritik der Prämissen muss selbstredend auch für eine marxistische oder jedwede andere Wirtschaftstheorie geleistet werden.

16 Vgl. Ingeborg Gabriel, Der Beitrag der Kirchen. Eine Provokation für die Ökonomie, in: Severin J. Lederhilger (Hg.), Gerechtigkeit will ich. Christliche Provokation für die Ökonomie, Frankfurt 2011, S. 133–152, dort weitere Literatur und Zitate aus Konzilstexten.

17 Zur Begriffsgeschichte vgl. Rosmarie Pohlmann, Autonomie, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 701–719.

die Anerkennung der Religionsfreiheit als bürgerliches Recht auch kirchenoffiziell das Ende der langen konstantinischen Epoche besiegelte. Der katholische Staat hatte, auch als Ideal, ausgedient. Zugleich öffnete dieses Dokument jedoch für die Kirche das Tor zur modernen Welt und steigerte so auch ihre Einflussmöglichkeiten. Dies zeigt die treffende Bemerkung eines Konzilsteilnehmers, der als die erste Abstimmung von *Dignitatis humanae* vor der Reise des Papstes nach New York gerade noch durchging, sagte: „Diese Abstimmung ist der Pass für Paul VI. für die UNO.“¹⁸ Solange die Kirche die Religionsfreiheit nicht anerkannt hatte, erschien sie und damit die Katholiken kein verlässlicher Kooperationspartner im demokratischen Rechtsstaat zu sein. Die vorkonziliare Position, dass „die Wahrheit andere Rechte haben müsse als der Irrtum“, schloss eine Akzeptanz durch die Anderen letztlich aus, da ja zu erwarten war, dass falls die Katholiken die Majorität bekämen, sie die Religionsfreiheit und damit die bürgerlichen Rechte der anderen Staatsbürger beschneiden würden. Wie immer hypothetisch diese Möglichkeit auch war, sie verhinderte eine wirkliche Aussöhnung der katholischen Kirche mit dem Verfassungsstaat. Dadurch, dass *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit als bürgerliches Recht und rechtlichen Fortschritt verstand (DH 9) – und dies war das eigentlich Neue – wurde auch der weltanschauliche und religiöse Pluralismus als Signum moderner Gesellschaften und Staaten grundsätzlich anerkannt. Erste Aufgabe des Staates in dem für die Kirchen wohl wichtigsten Bereich der Religion ist es demnach, Freiräume für die individuelle Gewissensentscheidung zu gewährleisten, wobei die Pflicht des Einzelnen „nach der Wahrheit zu suchen“ bestehen bleibt (DH 2), ja mehr noch zum eigentlichen Freiheitsakt wird. Beides ist fundamentaler Ausdruck menschlicher Würde. Nun war die „freie Kirche im freien Staat“ (so die Formulierung des Mariazeller Manifests der österreichischen katholischen Kirche von 1952) immer ein kirchliches Leitbild, das jedoch nun unter den Bedingungen des säkularen Rechtsstaats verwirklicht werden sollte. Eine positive Förderung im Sinne eines kooperativen Staat-Kirche-Verhältnisses wird in der Deklaration aufgrund des Beitrags der Kirchen und Religionsgemeinschaften zum Gemeinwohl erwar-

18 Yves Congar, *Mon Journal du Concile* (Anm. 2), Bd. 2, S. 401.

tet, sie soll jedoch nun nach dem Prinzip einer wohlwollenden Neutralität für alle geleistet werden.

Der definitive Abschied von dem Anspruch auf eine staatlich anerkannte Vormachtstellung in katholischen Ländern brachte jedoch zugleich ganz neue Herausforderungen mit sich, die – und auch dies kann ein Grund für eine gewisse nachkonziliare Malaise sein – im Vornherein nicht so klar gesehen wurden. So bedeutet die Verpflichtung des einzelnen Katholiken, die religiöse Wahrheit zu suchen, dass er/sie eine bessere religiöse Ausbildung braucht, als das für Laien in christentümlichen Gesellschaften der Fall war. Er/sie muss sich des eigenen Glaubens so vergewissern, dass er /sie ihn auch in einer säkularen Umwelt vertreten kann. Ähnliches gilt auch für das Vertreten der eigenen Positionen in einer demokratischen Öffentlichkeit. Auch hier korreliert Freiheit mit Verantwortung (vgl. GS 55; 76). Pluralistische Gesellschaften stellen zudem aufgrund ihres hohen Grads an Komplexität, sowie aufgrund der Eigengesetzlichkeit der Wertsphären höhere Anforderungen an den Einzelnen, aber auch an die Kirchen, was ihre Urteilsbildung, aber auch ihr Agieren im öffentlichen Raum betrifft. Neben Freiheitsgewinnen gilt es pluralismusbedingte Spannungen immer neu auszugleichen. Dies gilt im Übrigen sowohl nach außen wie auch nach innen, da der gesellschaftliche Pluralismus sich notwendig auch im Binnenbereich der Kirche widerspiegelt.

Zugleich kommt gerade im pluralen Rechtsstaat den Kirchen und Religionsgemeinschaften jedoch eine hohe Bedeutung zu, insofern sie ein humanistisches Leitethos vertreten und eine entsprechende Praxis fördern, auf die der moderne Rechtsstaat angewiesen ist, die er jedoch selbst nicht garantieren kann (so das sogenannte Böckenförde-Paradoxon). Denn plurale Gesellschaften bleiben immer von einem politischen Re-Integralismus bedroht, der die Grundfreiheiten negiert, wie die modernen Totalitarismen und Autoritarismen des 20. Jahrhundert zeigen. Wenn die gesellschaftliche Integration nicht mehr über die Religion, sondern über Ethik und Recht geleistet wird, für die das allgemeine menschliche Wohl den obersten Richtwert darstellen, bedarf es einer starken Fundierung des politischen Gemeinwesens in einer humanistischen Ethik. Etwas emphatisch doch durchaus im Sinne dieses Leitideals heißt es in GS 55: „So

sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.“ Dieser plurale Humanismus muss von einer Anerkennung des jeweils „Wahren, Guten und Gerechten“ in der Position des Anderen ausgehen und ist demnach schon von seiner Struktur her dialogisch. Dem entspricht die Bedeutung, die *Gaudium et spes* dem Dialog beimisst, zwischen Kirche und Welt, einem christlichen und einem immanenten, sowie – so wäre hinzuzufügen – anderen religiösen Humanismen (GS 40–44).

3. Heutige Herausforderungen *ad extra* und *ad intra*

Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt, wie sie das Konzil vornahm, verbunden mit einem *aggiornamento* ist ein gewaltiges Programm. Es verwundert daher nicht, dass nicht nur aufgrund von Unsicherheiten und Querelen aller Art heute der Eindruck besteht, dass man in den letzten Jahrzehnten nur beschränkt vorwärts gekommen ist, und die Schwierigkeiten einer Annäherung generell unterschätzt hatte. Über die nachholende Anerkennung jener Entwicklungen, die mit dem Weltbild des Evangeliums vermittelbar und häufig bereits in der christlichen Tradition angelegt sind, hinaus geht es dabei um den Aufweis weiterführender theologischer und ethischer Zukunftsperspektiven, die in den Konzilstexten angelegt sind. Wie der Kontext von GS 36 zeigt, verlangt auch die Anerkennung der rechten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ein Doppeltes: zum einen eine Verankerung in der Ethik und zum anderen eine Einordnung in eine heilsgeschichtliche Theologie.

Die Ethik, und hier unter den Bedingungen der Moderne vor allem die Sozialethik, bildet die Brücke sowohl zu den Humanwissenschaften, wie auch zur säkularen Welt. Die Zusammenarbeit zwischen einem christlichen und einem immanenten Humanismus auf ihrer jeweiligen Glaubensbasis und darüber hinaus anderer religiös fundierter Humanismen ist gerade in pluralen Gesellschaften von großer Bedeutung. Neben der grundsätzlichen Anerkennung einer derartigen Programmatik, braucht es freilich eine klare Sicht der Herausforderungen der jeweiligen Zeit. Deshalb sollte einer umfassenden Ethik (die gegenwärtig zu beobachtende Beschränkung der

Ethik auf einige Fragen der Bioethik ist mehr Problem denn Lösung) eine führende Rolle in der Umsetzung der neuen Weltsicht des Zweiten Vatikanums zukommen.¹⁹

Zweitens ist es jedoch wichtig, die heilsgeschichtliche Glaubensperspektive der Konzilstexte klarer zu sehen, da sie in den nachkonziliaren Grabenkämpfen vielfach unterbelichtet geblieben ist. Dies lässt sich gerade auch am Begriff der Autonomie zeigen. Hier biss man sich vielfach ablehnend oder zustimmend am Wort fest, ohne sich die Mühe zu machen, die Frage in ihren weiteren theologischen Kontext zu stellen. Eine vielfach unbewusste Fixierung auf die religionskritische Perspektive (was kommt von Gott und was vom Menschen?) verstellte den Blick auf die um vieles wichtigere eschatologische. Denn die Anerkennung der Eigenständigkeit der Weltwirklichkeiten, wie auch der Freiheitsrechte, kann kein Endpunkt sein. In diesem Fall hätte das Christentum der Welt nicht mehr zu sagen, als sie ohnedies schon weiß, und dies wäre nicht nur eine falsche Selbstbescheidung, sondern auch schlechthin zu wenig. Wenn das Christentum sich als Religion der Zukunft versteht (was auch angesichts einer gewissen Traditionsfixiertheit vielfach vergessen wurde), dann ist „das Kommen der entscheidende Richtpunkt für das Tun in der Gegenwart“.²⁰ Die Vollendung der Welt bildet dann das eigentliche letzte Ziel nicht nur des Einzelnen, sondern auch der Menschheit als ganzer. Diese eschatologische Perspektive wird in *Gaudium et spes* 33–39 besonders betont. Die Anerkennung gegenwärtiger Weltrealitäten, einschließlich intellektueller Positionen, und ihre ethische Reflexion sind bedeutsam. Letztlich stehen sie jedoch im weiteren Raum der Heilsgeschichte und des christlichen Glaubens an die Vollendung der Welt und damit auch der menschlichen Bemühungen um einen „neuen Himmel und eine neue Erde“, die hier „schon im Geheimnis da (ist), beim Kommen des Herrn aber ihre Vollendung (erreicht)“ (GS 38–39).

19 Vgl. Ingeborg Gabriel, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 2012, S. 537–553.

20 Karl Rahner, Das Christentum und der „Neue Mensch“. Christlicher Glaube und innerweltliche Zukunftsutopien, in: ders., Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, S. 159–179, hier S. 159. Die eschatologische Dimension spielt auch in der *nouvelle théologie* eine zentrale Rolle.

Ethik und Eschatologie zielen auf eine christliche Haltung, die sich der Welt nicht verweigert, sondern das Gute vorantreibt und das Böse überwindet und so den menschlichen Bemühungen eine Zukunft im Zeichen der großen Glaubensvision einer kommenden, endgültigen und umfassenden Gottesgerechtigkeit am Ende der Zeit gibt. Dies ist die Theologie des Konzils, die es zu entdecken und weiterzuführen gilt.

Zusammenfassung: Die Frage nach der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ ist insofern von zentraler Bedeutung für das Verständnis des Zweiten Vatikanums, als es hier wesentlich auch um die programmatische Rückfrage geht, welcher Status den Weltwirklichkeiten im christlichen Denken und Handeln zukommen soll. Der Abschnitt *Gaudium et spes* 33–39 (40–44), der von der menschlichen Arbeit oder besser den menschlichen Bemühungen um den innerweltlichen Fortschritt und den Dialog von Kirche und Welt handelt, ringt um eine genuin theologische Antwort auf das Arbeits- und Fortschrittsethos der Moderne, das seine Grundlagen wiederum in ihrem spezifischen Freiheitsverständnis hat, zu dem wesentlich die Freiheit der Forschung sowie die Idee der politischen Autonomie und auch die personale Autonomie gehören. Der Beitrag sucht ausgehend vom Kontext, die unterschiedlichen Inhalte des Autonomiebegriffs zu klären und die sich daraus ergebenden Herausforderungen für die Gegenwart zu thematisieren.

Metaphern, in denen wir (nicht) glauben

Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus

Benedikt Gilich / Gregor Maria Hoff

1. Metaphern, in / mit denen wir (nicht) glauben

„Wenn jemand den einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, verneint, gelte das Anathem.“ (I. Vaticanum, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, Kanon 1) „Die Atheisten aber lädt [die Kirche] herzlich ein, das Evangelium Christi mit offenem Herzen zu betrachten.“ (II. Vaticanum, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 21,6) Vergleicht man diese Aussagen der beiden vatikanischen Konzilien, bekommt man ein Gespür für die Entwicklung, die die Kirche in ihrem Verhältnis zum Atheismus durchlaufen hat. Man erhält zugleich einen Eindruck der metaphorischen Modelle, die für diesen Wandel bedeutsam sind. Das große Projekt des Zweiten Vatikanums, die Kirche in einen kritisch-kreativen Dialog mit der differenzierten Gesellschaft und den unterschiedlichen Kulturen zu bringen, eine „Verständigung *ad intra* und *ad extra* zu unternehmen, hat nicht allein „Metaphern“ hervorgebracht“, sondern wird selbst von metaphorischen Modellen organisiert, die den Bauplan, die Architektur der Konzilstexte prägen.

Die Auseinandersetzung mit den Metaphern des Konzils betrifft grundlegende theologische Denkmodelle, die sich für die kirchlichen Denk-, Lebens- und Glaubensräume der Gegenwart als produktiv erweisen. Es handelt sich um Metaphern, in und mit denen Menschen glauben bzw. nicht glauben. Die Auseinandersetzung mit ihnen darf sich darum mit vollem Recht als Theologie verstehen. Dies gilt gerade in Bezug auf die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Atheismus in GS 19–21, die das Konzil nicht (mehr) als unidirektionale Bewegung, sondern als Wechselwirkung, als Dialog denkt.

Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils

Ihre Bedeutung für heute

*Herausgegeben von
Mariano Delgado und Michael Sievernich*

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhalt

Vorwort	
<i>Mariano Delgado / Michael Sievernich</i>	9
Abkürzungsverzeichnis	13
Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern	
<i>Mariano Delgado / Michael Sievernich</i>	15

I. Zur Hermeneutik des Konzils

Die „Pastoralität“ des Zweiten Vatikanischen Konzils	35
<i>Michael Sievernich SJ</i>	
Aggiornamento	59
<i>Michael Bredeck</i>	
Aufrichtiger und geduldiger Dialog	81
<i>Peter Walter</i>	
Zeichen der Zeit	101
<i>Hans Waldenfels SJ</i>	
Hierarchie der Wahrheiten	120
<i>Markus Enders</i>	

II. Kirche und Liturgie

Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils	141
<i>Jan-Heiner Tück</i>	



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: dtp studio mainz | Jörg Eckart
Herstellung: fgb • freiburger graphische betriebe
www.fgb.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-34051-2

Volk Gottes	168
<i>Eva-Maria Faber</i>	
Kollegiale Einheit	186
<i>Santiago Madrigal SJ</i>	
Kirche der Armen	205
<i>Margit Eckholt</i>	
Mutter Christi und Mutter der Menschen	225
<i>Erzbischof Gerhard Ludwig Müller</i>	
„Tätige Teilnahme“ an der Liturgie als „Quelle und Höhepunkt“ – Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen	232
<i>Benedikt Kranemann</i>	

III. Welt und Kultur

Zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen	251
<i>Robert Schreiter</i>	
Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Reflexionen zu einer komplexen Konzilsmetapher	267
<i>Ingeborg Gabriel</i>	
Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus	287
<i>Benedikt Gilich / Gregor Maria Hoff</i>	
Die Ehe als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“	305
<i>Christoph Kaiser</i>	

Die Welt mit der hervorragenden Würde des Menschen mehr in Einklang bringen. Die Friedensbotschaft des II. Vatikanischen Konzils	321
<i>Heinz-Gerhard Justenhoven</i>	

Bildung und Erziehung	337
<i>Werner Simon</i>	

IV. Evangelisierung, Religionen, Spiritualität

Evangelisierung aus der „quellhaften Liebe“ heraus	355
<i>Kurt Kardinal Koch</i>	

Was der Kirche „heilig“ ist. Religionstheologische Perspektiven des Zweiten Vatikanischen Konzils	373
<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>	

Mehr als ein Dekret. Zur Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit	389
<i>Roman A. Siebenrock</i>	

Die Spiritualität des Konzilsereignisses	405
<i>Gustavo Gutiérrez</i>	

Die Menschheitsfamilie oder Die Mystik des Konzils	422
<i>Mariano Delgado</i>	

Autorenverzeichnis	445
Bibelstellenregister	447
Namensregister	449