

Markus Vogt (Hg.)
Theologie der
Sozialethik



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 255
THEOLOGIE DER SOZIALETHIK



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

THEOLOGIE DER SOZIALETHIK

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

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02255-5

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

Inhalt

Theologien in der Sozialethik – eine Einführung	7
<i>Markus Vogt, Ingeborg Gabriel, Arnd Küppers, Peter Schallenberg, Werner Veith</i>	
I. Theologische Ethik in der Moderne	
Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in <i>Gaudium et spes</i>	23
<i>Peter Hünermann</i>	
Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an <i>Gaudium et spes</i>	63
<i>Matthias Möhring-Hesse</i>	
Handeln über den Tag hinaus: Zeithorizonte der Sozialethik . . .	92
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
II. Hermeneutische Zugänge	
Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik	129
<i>Marianne Heimbach-Steins</i>	
Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik Neutestamentliche Anfragen	146
<i>Thomas Söding</i>	
Zum Verhältnis von Moraltheologie und christlicher Sozialethik	189
<i>Peter Schallenberg</i>	
Sozialethik als Ethik der Gerechtigkeit sozialer Strukturen und Institutionen	211
<i>Gerhard Kruijff</i>	

III. Vom Gottesrecht zum Menschenrecht?

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

Theologien in der Sozialethik – eine Einführung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu den Beiträgen des Bandes

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

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

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

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