

Erinnerung an die Zukunft

Das Zweite Vatikanische Konzil

Herausgegeben
von Jan-Heiner Tück

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a horizontal bar extending from its top right, and a smaller '5' positioned below the bar, creating a combined '45' shape.

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-32568-7

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort	9
<i>Christoph Kardinal Schönborn, Erzbischof von Wien</i>	
Erinnerung an die Zukunft.	
50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil	11
<i>Einleitung von Jan-Heiner Tück, Wien</i>	
... in mundo huius temporis ... Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart: Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens	31
<i>Peter Hünemann, Tübingen</i>	
Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils	54
<i>Hans Schelkshorn, Wien</i>	
Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel	85
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	

I. Die erneuerte Liturgie als sichtbarste Frucht des Konzils

Gipfelpunkt und Quelle. Intention und Rezeption der Liturgiekonstitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>	107
<i>Albert Gerhards, Bonn</i>	
Pastoralliturgische Erneuerungen des Konzils – und ihre Impulse für die Zukunft	127
<i>Johann Pock, Wien</i>	

Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform . . .	143
<i>Helmut Hoping, Freiburg i. Br.</i>	

Die Einheit der Liturgie in der Vielfalt der Riten und Formen. Zwei Entwicklungen aus der jüngeren Vergangenheit	165
<i>Hans-Jürgen Feulner, Wien</i>	

II. Das erneuerte Selbstverständnis der Kirche

Die Kirchenkonstitution <i>Lumen gentium</i>. Programmatische Vision – Kompromisstext – Ansatz für einen Paradigmenwechsel	201
<i>Christoph Theobald, Paris</i>	

Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil	221
<i>Walter Kardinal Kasper, Rom</i>	

Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale	242
<i>Jan-Heiner Tück, Wien</i>	

Primat des Papstes und Kollegialität der Bischöfe. Konsensmodell oder Quadratur des Kreises?	268
<i>Thomas Prügl, Wien</i>	

Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von <i>Lumen gentium</i>	283
<i>Marianne Schlosser, Wien</i>	

Das Konzil am Grab. Das Grabmal Pauls VI. und der „Pakt der Katakomben“ als Verständnishilfen für den ästhetischen Perspektivenwechsel des Konzils	303
<i>Kurt Appel – Sebastian Pittl, Wien</i>	

Das Zweite Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht	317
<i>Ludger Müller, Wien</i>	

III. Ökumenische Öffnung und Dialog mit den Religionen

Ökumene im Wandel. Zum Zukunftspotential des Ökumenismusdekrets <i>Unitatis redintegratio</i>	335
<i>Kurt Kardinal Koch, Rom</i>	
Öffnung und Grenzen. Das Ökumenismusdekret aus evangelischer Sicht	369
<i>Bischof Michael Bünker, Wien</i>	
Verhaltene Öffnung, verhaltene Freude? Zur orthodoxen Rezeption des Ökumenismusdekrets	383
<i>Ioan Moga, Wien</i>	
Schwesterkirchen – ja, aber ... Zum Verhältnis der katholischen Kirche zur Orthodoxie	396
<i>Rudolf Prokschi, Wien</i>	
<i>Nostra aetate</i> – Grundsatzerklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen	405
<i>Johann Figl – Ernst Förlinger, Wien</i>	

IV. Offenbarung, Schrift und Tradition

Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution <i>Dei Verbum</i>	423
<i>Thomas Söding, Bochum</i>	
Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in <i>Dei Verbum</i> ?	449
<i>Ludger Schwienhorst-Schönberger, Wien</i>	
Nicht nur legitim, sondern unerlässlich ... Die historisch- kritische Methode nach <i>Dei Verbum</i> 12 und den folgenden kirchlichen Dokumenten	462
<i>Roman Kühschelm, Wien</i>	

Der Wandel im Offenbarungsverständnis.	
Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven . .	477
<i>Johann Reikerstorfer, Wien</i>	

V. Kirche und Moderne

Glaubenspastoral zwischen Innen und Außen.	
Gnadentheologische Überlegungen zum Weltdienst der Kirche	493
<i>Ottmar Fuchs, Tübingen</i>	
Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte	
Ansatz von <i>Gaudium et spes</i>	537
<i>Ingeborg Gabriel, Wien</i>	
Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in	
<i>Gaudium et spes</i>	554
<i>Rudolf Langthaler, Wien</i>	
Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensibel	
Theologie im Anschluss an <i>Gaudium et spes</i>	570
<i>Regina Polak – Martin Jäggle, Wien</i>	

VI. Religions- und Gewissensfreiheit

Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen.	
Die Erklärung über die Religionsfreiheit <i>Dignitatis humanae</i> . .	601
<i>Eberhard Schockenhoff, Freiburg i. Br.</i>	
Personenregister	643
Autorenverzeichnis	655

Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne

Ein philosophischer Beitrag zur
Frage nach der Hermeneutik des Konzils

Hans Schelkshorn, Wien

I. Hinführung

1. Das Konzil der Einheit als Quelle tiefer Spaltungen?

Ein halbes Jahrhundert nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils befindet sich die Katholische Kirche in einer tiefen Spaltung. Die Situation könnte kaum paradoxer sein. Denn die unterschiedlichen Dokumente des Konzils sind allesamt von einem Geist der Einheit und des Dialogs getragen. So haben die Konzilsväter, um oft Jahrhunderte alte Verwerfungen zu überwinden, die Zugbrücken in alle Richtungen ausgefahren, zu den christlichen Schwesterkirchen, zum Judentum und den anderen Weltreligionen, und nicht zuletzt zur säkularen Moderne, einschließlich ihrer atheistischen Ausprägungen.

Doch das Streben nach Versöhnung und Dialog hat in der nachkonziliaren Zeit im Inneren der katholischen Kirche von Anfang an tiefe Gräben aufgerissen, die sich in jüngerer Zeit, wie die heftigen Debatten über die Pius-Bruderschaft, das Theologenmemorandum oder die österreichische Pfarrerinitiative zeigen, noch wesentlich vertieft haben.¹ Auch Joseph Ratzinger diagnostizierte bereits zehn Jahre nach dem Ende des Konzils eine gefährliche Polarisierung innerhalb der katholischen Kirche. Auf der einen Seite haben sich nach Ratzinger – inspiriert von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* – liberale

¹ Peter HÜNERMANN (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation. Der Weg der Kirchen nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Freiburg 2009; Judith KÖNEMANN, *Das Memorandum: die Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Risse im Fundament. Die Pfarrerinitiative und der Streit um die Kirchenreform*, Freiburg ²2012.

Theologien in einem „Rausch der Anpassung“² der „Neuzeit“ bzw. dem, „was sich Fortschritt“³ nennt, unkritisch ausgeliefert. In einer dialektischen Wende des ungestümen Progressismus sei schließlich die Neuzeiteuphorie der westlichen Kirchen selbst in das Schussfeld der Kritik der politischen Theologien geraten. Denn den lateinamerikanischen Theologien der Befreiung ging es – so Ratzinger – nicht um eine „Versöhnung“, sondern vielmehr um eine radikale Kritik am „Geist der Neuzeit“, da die „Ideologie Westeuropas und der Vereinigten Staaten“⁴ über zahllose Völker im Süden Elend und Armut gebracht hat. Auf der anderen Seite beobachtet Ratzinger in der nachkonziliaren Ära „das zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen“, in denen es zwar einen „sektiererischen Zelotismus“ gibt, „der das Gegenteil von Katholizität ist“, zugleich sei jedoch in diesen Bewegungen ein starker „Drang nach Frömmigkeit“ zu spüren, der „keineswegs zur Sekte bestimmt“ sei.⁵ Im Gegenteil, angesichts der Verwüstungen durch die nachkonziliaren Bewegungen müssen sich – so Joseph Ratzinger – die Bischöfe in einer ernsthaften „Gewissensprüfung“ die Frage stellen, warum kirchentreue Christen „das Gefühl der Beheimatung in der Großkirche verloren“ haben.

Inzwischen hat sich jedoch die kirchliche Situation tiefgreifend verändert. In den letzten drei Jahrzehnten ist von der Kirchenleitung der Kampf gegen die angeblich illegitimen Erben des Konzils sowohl auf theologischer als auch personalpolitischer Ebene mit einer erstaunlichen Unerbittlichkeit geführt worden. Mitglieder integralistischer Bewegungen sind auf breiter Ebene in kirchliche Ämter eingerückt. Auf diese Weise wurden in den Kirchen des Südens befreiungstheologische Aufbrüche, die gewiss noch eine Zeit der Reifung und Klärung gebraucht hätten, weitgehend ausgetrocknet. Aber auch in Europa stehen heute modernitätsoffene Christen, die noch immer ungefähr zwei Drittel der katholischen Kirche ausmachen, integralistischen Priestern, Bischöfen und Laienbewegungen oft verständnislos gegenüber. Ihr sektiererischer Zelotismus, den Joseph Ratzinger in den 1970er

² Joseph RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „Gaudium et Spes“ im letzten Jahrzehnt*, in: IKAZ Communio 4 (1975) 444. Die in diesem Text vorgelegte Diagnose ist von Joseph Ratzinger zehn Jahre später ausdrücklich bekräftigt worden. Vgl. dazu Joseph Kardinal RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München u. a. 1985, 25–43.

³ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 451.

⁴ Ebd., 445.

⁵ Ebd., 450.

Jahren noch als Problem wahrgenommen hatte, wird von der Kirchenleitung inzwischen offenbar hingenommen, um den nachkonziliaren „Wildwuchs“ möglichst wirkungsvoll auszumerzen. Die Disziplinierung „irregeleiteter Konziliaristen“ hat mittlerweile neue Wüsten geschaffen, einerseits durch steigende Austrittszahlen, andererseits durch innere Emigration. Joseph Ratzinger beklagte in den 1970er Jahren nicht zu Unrecht die „Verspottung“⁶ der als „vorkonziliar“ abgestempelten Christen. Heute fordern allerdings integralistische Gruppen und Amtsträger unliebsame „altliberale“ Mitchristen in aller Offenheit auf, die katholische Kirche überhaupt zu verlassen. Modernitätsoffene Christen haben daher heute das Gefühl der Beheimatung in der eigenen Kirche weitgehend verloren.

Der Rückblick auf die nachkonziliare Entwicklung zeigt ein bedrückendes Bild: Statt wie vom Konzil beabsichtigt den Dialog mit der Welt mutig in Angriff zu nehmen, droht die katholische Kirche im Morast innerer Konflikte zu versinken. Auf diese Weise ist die oft beklagte Entchristlichung westlicher Gesellschaften, die bereits das Konzil hellsichtig diagnostizierte, durch die innere Spaltung ohne Zweifel enorm beschleunigt worden.

2. Zum Streit um die Hermeneutik des Konzils

Im Hintergrund der innerkatholischen Spaltungsprozesse steht ein Streit um die Hermeneutik des Konzils. In der Sicht der nachkonziliaren Theologien werde – wie Joseph Ratzinger bereits 1975 festhielt – „das ganze Konzil als eine progressive Bewegung [ge]lesen, die von einem noch kaum aus dem Traditionalismus gelösten Anfang in der Kirchenkonstitution Schritt für Schritt vorwärts führt bis zur Pastoralkonstitution mit den sie flankierenden Texten über Religionsfreiheit und über die Offenheit zu den Weltreligionen hin, so daß diese Texte dann ihrerseits wie Wegweiser einer weiteren Wanderung dastünden, die kein Stehenbleiben duldet, sondern beharrliches Fortsetzen der einmal gefundenen Richtung verlangt.“⁷ Tatsächlich ist von zahlreichen Theologen wie etwa Elmar Klinger die Pastoralkonstitution als „das grundlegende Dokument des Zweiten Vatikanums“ bezeichnet worden; „sie ist sein hermeneutischer Schlüssel“ und „der

⁶ Ebd., 454.

⁷ Ebd., 439.

Sprung nach vorn, den Johannes XXIII. in der Eröffnungsrede verlangt⁸ habe. Der progressistischen Hermeneutik stellt Ratzinger die Maxime entgegen, „die Texte des Konzils als eine Ganzheit zu sehen, in der die nach außen gewandten Stücke der letzten Phase zurückbezogen bleiben auf die eigentliche Mitte des Glaubens“. Anders formuliert: „Nicht die Pastoralkonstitution mißt die Kirchenkonstitution, schon gar nicht die isoliert genommene Intention der einleitenden Abschnitte, sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils.“⁹ In dieser Perspektive hat Joseph Ratzinger 2005 als Papst die progressive Lesart der „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“ zugeordnet, die bloß „Verwirrung gestiftet“ habe, während die „Hermeneutik der Reform“, die das „Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität“ bewahre, allein die authentischen Intentionen des Konzils zur Geltung bringe.¹⁰

Vor diesem Hintergrund rückt die Frage nach der Bedeutung von *Gaudium et Spes* für eine Gesamtinterpretation der Konzilstexte ins Zentrum des Interesses, wobei an dieser Stelle offenbar für beide Gruppen nicht weniger als die Identität der Kirche auf dem Spiel steht. Während progressive Christen in der Pastoralkonstitution einen ersten bedeutsamen Schritt der Kirche hin zu einer angemessenen Situierung in der Moderne sehen, liegen für die gegenwärtige Kirchenleitung zentrale spirituelle Quellen „hinter den verschlossenen Türen“ der vorkonziliaren Ära, die zu bewahren eine unverzichtbare Aufgabe darstellt, „wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen.“¹¹

Eine nicht unerhebliche Schwierigkeit für eine Versachlichung des Streits um eine korrekte Auslegung des Konzils liegt gewissermaßen in der Pastoralkonstitution selbst, die nicht nur die einzige Konstitution ist, die zur Gänze während des Konzils, d. h. ohne vorbereitende Do-

⁸ Elmar KLINGER, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, in: Franz-Xafer KAUFMANN – Arnold ZINGERLE (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 171. In ähnlicher Weise äußert sich auch Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 175: „*Gaudium et Spes* ist nicht nur der umfangreichste Text, den das Zweite Vatikanische Konzil verabschiedet hat, sondern sicher auch der bedeutendste.“

⁹ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 451.

¹⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang* (VApS 172), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Rom 2006.

¹¹ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 454.

kumente, erarbeitet worden ist, sondern zugleich ein neues *genus literarium* innerhalb der kirchenamtlichen Verlautbarungen darstellt. So geraten selbst maßgebliche Konzilsberater in der Frage nach dem theologischen Status der Pastoralkonstitution in eine gewisse Verlegenheit. Für Karl Rahner ist *Gaudium et Spes* eine „konziliare Erklärung von absolut neuer Eigenart“, die er mit existenzialphilosophischen Kategorien als eine pastorale „Weisung“ zu deuten versucht.¹² Auch nach Joseph Ratzinger müssen wir uns „noch einmal die Frage stellen, was denn eigentlich präzis das Neue und Besondere der Pastoralkonstitution gewesen ist“, um im nächsten Schritt *Gaudium et Spes* als eine aktualisierte Summe „christlicher Anthropologie und zentraler Probleme des christlichen Ethos“¹³ zu deuten.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich die paradoxe Situation, dass der eigentliche Zankapfel im Streit um die Hermeneutik des Konzils, nämlich die Konstitution *Gaudium et Spes*, aufgrund ihres innovativen Charakters, wie beide „Parteien“ einräumen, theologisch schwer zu fassen ist. An dieser Stelle möchte ich im Folgenden einige philosophische Überlegungen für die strittige Frage nach der Hermeneutik des Konzils einbringen, die sachlich an die topologische Deutung von *Gaudium et Spes* durch Hans-Joachim Sander anknüpfen. Nach Sander, der die Pastoralkonstitution ebenfalls als „neues Genus lehramtlicher Äußerungen“¹⁴ begreift, vollzieht *Gaudium et Spes* eine Form geschichtlicher Selbstvergewisserung, in der die Situierung in der Gegenwart konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens gewinnt. In der Pastoralkonstitution gehe es zwar wie in *Lumen Gentium* um die Kirche, „aber sie wird nicht von sich her, sondern von außen betrachtet. Ihr Ort wird verhandelt, nicht ihre Selbstbegründung ... Das jeweilige Wo, an dem sie ist, bestimmt mit über das jeweilige Wer, das sie auszeichnet.“¹⁵ Der Sinn der topologischen Deutung von *Gaudium et Spes* lässt sich, wie im Folgenden durch einige Skizzen deutlich gemacht werden soll, durch eine säkulare Reflexionsform, deren Eigenart auch in der Philosophie erst nachträglich bestimmt und in den 1980er Jahren von Jürgen Haber-

¹² Karl RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Zürich – Köln 1967, 613–636.

¹³ RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche* (s. Anm. 2), 439 f.

¹⁴ Hans Joachim SANDER, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, in: Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (Hg.), *HThKVat IV*, Freiburg 2005, 704.

¹⁵ Ebd., 706.

mas und Michel Foucault als „Diskurs der Moderne“ bezeichnet worden ist, weiter aufhellen. Der „Diskurs der Moderne“ ist allerdings nicht bloß ein philosophisches Pendant zu *Gaudium et Spes*, sondern eröffnet zugleich – dies ist meine These – einen neuen hermeneutischen Zugang zu der bis heute umstrittenen Pastoralkonstitution und den Texten des Konzils insgesamt.

II. Der „Diskurs der Moderne“ als philosophische Selbstvergewisserung der Neu-Zeit

Die politischen und soziokulturellen Umbrüche seit dem 16. Jahrhundert lösen nach Habermas einen radikalen Traditionsbruch aus, der im 18. Jahrhundert ein spezifisches Bedürfnis nach geschichtlicher Selbstvergewisserung erzeugt.¹⁶ Aus diesem Grund etabliert sich in der europäischen Philosophie, wie Foucault in seiner späten Auseinandersetzung mit Kant betont, neben den traditionellen Fragen nach der Wahrheit, der Erkenntnis, dem Wesen des Menschen u. a. ein eigenständiger Brennpunkt von Reflexionen, der auf eine Diagnose der Gegenwart abzielt. Der „Diskurs der Moderne“ kann daher nach Foucault als eine „Problematisierung einer Aktualität“ verstanden werden, und zwar eine Problematisierung „durch den Philosophen, der ein Teil von ihr ist und im Verhältnis zu ihr seinen Ort zu bestimmen hat“.¹⁷ Nach Habermas vollzieht erst Hegel den Diskurs der Moderne in expliziter Form, während Kant in den drei Kritiken zwar grundlegende Strukturen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Moral und Kunst freilegt, sein Denken insgesamt jedoch noch nicht im Bewusstsein der Unumgänglichkeit geschichtlicher Selbstvergewisserung vollzieht. Foucault sieht hingegen gerade bei Kant, genauer in der Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, bereits die Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ aufbrechen, die in der Folge sämtliche Diskurse über die Moderne trägt. „Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule“, kurz fast alle maßgeblichen Philosophien seit

¹⁶ Vgl. dazu Jürgen HABERMAS, *Die philosophische Diskurs über die Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985, 9–33.

¹⁷ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV, Frankfurt/M. 2005, 859.

dem späten 18. Jahrhundert haben nach Foucault „versucht, diese Frage zu beantworten.“¹⁸

Die unterschiedlichen Datierungen weisen auf eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung des Diskursfeldes hin, die von Foucault auch offen eingestanden wird.¹⁹ Tatsächlich ist das Epochenbewusstsein der „Neu-Zeit“, das den geschichtlichen Selbstvergewisserungen bzw. dem Diskurs über die Moderne zugrunde liegt, vor Hegel und auch vor Kant entstanden, nämlich als Reaktion auf den Zusammenbruch der christlichen Geschichtstheologie.²⁰ Bereits im 16. Jahrhundert ist durch die Begegnung mit außereuropäischen Kulturen, insbesondere mit China, die Vorstellung von den Vier Weltaltern bzw. Weltmonarchien zutiefst erschüttert worden.²¹ Im 18. Jahrhundert zerstörte schließlich die moderne Geologie die christliche Vorstellung von einem 6000-jährigen Alter der Welt²², an der Gianbattista Vico noch festgehalten hatte. Der neuzeitliche Geschichtsbegriff, der sämtliche Völker und Kulturen vor dem Hintergrund einer radikal entgrenzten Zeit als eine interdependente Einheit begreift, entspringt daher nicht einer Säkularisierung der Heilsgeschichte²³, sondern entwirft inmitten des dramatischen Zusammenbruchs eines Jahrtausende alten Geschichtsbildes in kreativer Weise einen neuen, allerdings zugleich äußerst blassen Sinnhorizont, der seit dem 17. Jahrhundert immer wieder mit neuen Inhalten gefüllt wird. So deutete z. B. der protestantische Kirchenhistoriker Georg Hornius (1620–1670), der in seiner Universalhistorie bereits China und Amerika in-

¹⁸ Michel FOUCAULT, *Die politische Technologie der Individuen*, in: DERS., Schriften IV (s. Anm. 17), 999.

¹⁹ Michel FOUCAULT, *Was ist Aufklärung?*, in: DERS., Schriften IV (s. Anm. 17), 840: „Das ist nicht mehr als eine Fährte ... Man müsste versuchen, die Genealogie durchzuführen, nicht so sehr für den Begriff Moderne, sondern für die Moderne als Frage.“

²⁰ Vgl. dazu Reinhard KOSELLECK, „Neuzeit“. *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: DERS., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, 300–349; DERS., *Wie neu ist die Neuzeit?*, in: DERS., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 225–239.

²¹ Die Lehre von den Vier Weltaltern wird bereits von Jean Bodin in Frage gestellt. Vgl. dazu Adalbert KLEMP, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1960, 42 ff.

²² David R. OLDROYD, *Die Biographie der Erde*, Frankfurt/M. 2007, 89–154.

²³ So die bekannte These von Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

tegriert, das Zusammenwachsen der Ökumenen als Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Menschheit im Paradies.²⁴ Wenige Jahrzehnte zuvor hatte Francis Bacon in der *Instauratio magna* die Vision einer neuen Wissenschaft entworfen, durch die die gesamte Menschheit auf eine neue Entwicklungsstufe gehoben und folglich eine neue Epoche der menschlichen Geschichte eröffnet werden soll.

Dies bedeutet: Wenn der Diskurs der Moderne als eine Reflexion auf das im 17. Jahrhundert aufbrechende Bewusstsein der „Neu-Zeit“ zu verstehen ist, sind erstens verschiedene Phasen des Neu-Zeit-Bewusstseins zu unterscheiden, insbesondere die frühe Phase der „Globalisierung“ zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert und das Zeitalter der Industriellen Revolution. Da die Moderne von Anfang an ein globales Phänomen ist, kann zweitens der Diskurs der Moderne nicht auf die Grenzen der europäischen Philosophie beschränkt werden.²⁵ Vor allem im 19. Jahrhundert entstehen unter dem Schock der imperialistischen Aggression auch außerhalb Europas mannigfaltige Diskurse über die Moderne, in denen jeweils die europäische Zivilisation mit eigenen kulturellen Traditionen vermittelt wird. Ich verweise exemplarisch auf die neohinduistischen Philosophien von Rammohan Roy, Swami Vivekananda bis hin zu Aurobindo und Mahatma Gandhi, die moderne arabische Philosophie, die von Saiyid Ahmad Khan (1817–1898) und Jamaladdin Al-Afgani (1838–1897) angestoßen worden ist, und die von Juan Bautista Alberdi (1810–1884) begründete „filosofia americana“, deren Intuitionen im 20. Jahrhundert von den lateinamerikanischen Philosophien und Theologien der Befreiung fortgeführt worden sind.²⁶ Drittens dürfen inhaltliche Bestimmungen der Neu-

²⁴ Hornius unterscheidet zwischen der *historia nova* (Auflösung des Römischen Reiches) und der *historia recentior*, die nach den heute gängigen Epochenbegriffen Mittelalter und Neuzeit umfasst. Vgl. dazu KLEMP, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung (s. Anm. 21), 73 ff.; 114 ff.

²⁵ In diesem Rahmen können auch Modernediskurse außereuropäischer Philosophien, die von Habermas und Foucault ausgeblendet werden, integriert werden. Vgl. dazu HANS SCHELKSHORN, *Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze*, in: Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 25 (2011) 75–100.

²⁶ Vgl. dazu einführend HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981; Geert HENDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004; Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2004. Zu aktuellen Fortführungen arabischer und lateinamerikanischer Modernedis-

Zeit nicht mit dem *Diskurs* über die Moderne kurzschlüssig identifiziert werden. Auch der Begriff des „Fortschritts“ ist ein *Interpretament* der „Neu-Zeit“, das im Übrigen, wie Rousseaus Zivilisationskritik zeigt, auch in der europäischen Philosophie von Anfang an umstritten war.

Das Neu-Zeitbewusstsein ist – wie bereits bei Francis Bacon unübersehbar ist – von früher Zeit an mit radikalen Aufklärungsprozessen verwoben. Aufklärung ist allerdings kein Spezifikum der Neuzeit, sondern ein Phänomen der Achsenzeit (Jaspers), in der in China, Indien, im Vorderen Orient und nicht zuletzt in Europa die mythischen Fundamente der frühen sakralen Monarchien fraglich werden. Im antiken Griechenland geraten insbesondere bei Sokrates sämtliche Orientierungen in den Sog argumentativer Prüfung. Da die achsenzeitlichen Aufklärungsbewegungen im Laufe der Geschichte zu Legitimationsquellen von Großreichen werden und damit paradoxerweise eine Resakralisierung von Moral und Politik einleiten²⁷, arbeiten sich neuzeitliche Philosophien sowohl in Europa als auch in China an den religiös-metaphysischen Weltbildern der christlichen bzw. neokonfuzianischen „Scholastik“ ab. In Europa erwächst die neuzeitliche Philosophie daher vor allem aus der Infragestellung der christlichen Naturrechtslehre und der Synthese von Christentum und römischer Weltreichsidee.

Die Aufklärungsbewegungen der Neuzeit können daher als eine zweite Achsenzeit verstanden werden. Da in der neuzeitlichen Philosophie sämtliche Orientierungen in den Sog der Vernunft geraten, nannte Kant die Neuzeit ein „Zeitalter der Kritik“²⁸, in deren Zentrum eine Selbstkritik der Vernunft steht. Aus diesem Grund entsteht in der Neuzeit der Zwang, moralisch-politische aber auch religiöse Sinnhorizonte im Kontext des modernen Geschichtsbewusstseins, das zugleich von Selbstausslegungen bzw. -erfahrungen der Vernunft bestimmt ist, neu zu begründen.

kurse vgl. Hans SCHELKSHORN – Jameleddine BEN ABDELJELIL (Hg.), *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Beiträge aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, Weilerswist 2012.

²⁷ So wie in Europa Konstantin das Christentum zur Staatsreligion machte, so wurden unter Ashoka der Buddhismus und in der Han-Dynastie der Konfuzianismus zur Legitimationsgrundlage der neuen Großreiche.

²⁸ Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, AA IV, 9.

III. *Gaudium et Spes* als kirchlicher „Diskurs über die Moderne“

Das zentrale Thema von *Gaudium et Spes* ist, wie bereits im Titel in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, die Frage nach der Kirche „in der Welt von heute (*in mundo huius temporis*)“. Nicht ohne Pathos wenden sich die Konzilsväter in der Pastoralkonstitution der Frage nach dem Neuen der Gegenwart bzw. der Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ (Foucault) zu: „Heute befindet sich die Menschheit in einer neuen Epoche seiner Geschichte, in der sich tiefgehende und rasche Veränderungen Schritt für Schritt über den gesamten Erdkreis ausbreiten.“ (GS 4,2)²⁹ Die Konzilsväter sind sich weiters bewusst, dass der christlich orientierte Versuch, „die Welt, in der wir leben“, zu verstehen, immer wieder neu gewagt werden muss, um „in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort“ (GS 4,1) zu geben.

Dies bedeutet: Die Pastoralkonstitution ist weder bloß „pastorales“ Sprachrohr nach außen, das zuvor geklärte dogmatische Inhalte in zeitgemäßer Sprache der Welt vermittelt, noch ein Abriss der kirchlichen Soziallehre, sondern ein kirchlicher bzw. kirchenamtlicher Diskurs über die Moderne.³⁰ Mehr noch: In *Gaudium et Spes* artikuliert sich in expliziter Weise eine Reflexionsform, in der sich de facto sämtliche Texte bzw. auch der Prozess des Konzils mit den zahlreichen Debatten und Beschlüssen bewegt. Denn das Bewusstsein, den christlichen Glauben in einer neuen Weise in der Moderne zu situieren, durchzieht sämtliche Dokumente des Konzils, nicht selten auch in ausdrücklicher Form.³¹

²⁹ Die Texte des II. Vatikanums werden zitiert nach der Ausgabe von Peter HÜNNERMANN (Hg.), *Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Freiburg 2004.

³⁰ Bereits das Faktum eines kirchenamtlichen Diskurses über die Moderne stellt ein beachtliches Niveau kritischer Selbstreflexion dar, in dem die katholische Kirche auch den interreligiösen Vergleich nicht scheuen muss. Vgl. dazu auch Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Würzburg 32011, 327: „Man stelle sich einmal vor, ein hinduistisches Konzil würde an unsere Adresse eine ‚Konstitution über den Hinduismus in der Welt von heute‘ erarbeiten ...“

³¹ Vgl. dazu etwa LG 1,1: die „Verhältnisse dieser Zeit geben dieser Pflicht der Kirche eine noch dringlichere Bedeutung“; SC 1,1: „den Notwendigkeiten unse-

Die hermeneutische Bestimmung des Konzils als kirchlicher „Diskurs über die Moderne“ ist nicht nur von akademischem Interesse, sondern eröffnet auch einen Ausweg aus den starren Frontstellungen („konziliarer Modernismus versus vorkonziliarer Antimodernismus“; „Hermeneutik des Bruchs versus Hermeneutik der Reform“) in den nachkonziliaren Debatten. Da es „die“ Moderne nicht gibt, sondern immer nur bestimmte Selbstaussagen der „Neu-Zeit“, ist die übliche Formel, wonach sich die katholische Kirche erst im II. Vatikanum „der“ Moderne geöffnet habe, letztlich irreführend. Die katholische Kirche ist nicht erst im 20. Jahrhundert in die Moderne eingetreten, sondern nimmt im Konzil eine neue Selbstverortung in der Kultur der Neuzeit vor, die gewiss tiefgehende Revisionen, jedoch keinen vollkommenen Bruch impliziert.³²

Um die Stoßrichtung der Selbstverortung des II. Vatikanums in der Moderne grob zu umreißen, möchte ich einen kurzen Blick auf analoge Prozesse in der frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert werfen. Die Begegnungen mit bislang unbekannten Kulturen, die konfessionelle Spaltung und der aufklärerische Renaissancehumanismus erschütterten im 16. und 17. Jahrhundert die philosophischen und theologischen Fundamente des mittelalterlichen Christentums und erzwangen radikale, d.h. an die Wurzel gehende, theologische und institutionelle Selbstvergewisserungen des christlichen Glaubens. So entwickelt Melchior Cano, der als Jury-Mitglied der Disputation zwischen Las Casas und Sepúlveda unmittelbar mit den Herausforderungen der Völker der Neuen Welt konfrontiert war, Mitte des 16. Jahrhunderts die Lehre von den *loci theologici*, in der sich die christliche

res Zeitalters besser anzupassen“; AG 1,2: „In der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, aus der eine neue Situation für die Menschheit aufsteigt ...“

³² Insoweit es in der von Benedikt XVI. proklamierten „Hermeneutik der Reform“ allein darum geht, die typisch moderne Geste eines radikalen Neuanfangs zurückzuweisen, kann sich der Papst über die theologischen Differenzen hinweg einer breiten Zustimmung sicher sein. Denn die Vorstellung eines vollständigen Bruchs mit der Vergangenheit ist tatsächlich für Deutungen geistesgeschichtlicher Entwicklungen ungeeignet, da jede Negation dem Negierten stets verbunden bleibt. Der Vorwurf des Bruchs mit der Vergangenheit überdeckt daher den eigentlichen Kern der Kontroversen, nämlich die Frage, welche christlichen Traditionslinien in welcher Form in der Gegenwart fortgeführt werden sollten, wobei die Antworten auf beide Fragen in essentieller Weise durch die jeweils leitenden Deutungen der Moderne bestimmt sind.

Theologie ihrer Erkenntnisquellen in neuer Weise versichert.³³ Zur gleichen Zeit setzen in den christlichen Konfessionen umfassende institutionelle und spirituelle Reformbewegungen ein, die auf die gesellschaftlichen Umwälzungen nicht bloß reagieren, sondern sie zugleich prägen. Wie bereits Hegel und Max Weber so sehen auch Moderne-theorien der Gegenwartsphilosophie in den christlichen Reformbewegungen ein konstitutives Moment in der Genese der Moderne. So haben etwa Michel Foucault und Charles Taylor den Ordnungsdrang und die Disziplinarinstitutionen christlicher Reformbewegungen als eine historisch bedeutsame und zugleich äußerst problematische Säule der Moderne freigelegt.³⁴ Bolívar Echeverría, ein Vertreter der Kritischen Theorie in Mexiko, würdigt hingegen die Jesuiten, die im 17. Jahrhundert zusammen mit den durch die Konquista traumatisierten Indios eine barocke Zivilisation aufbauen, als Gründungsväter der „ersten Moderne“ auf amerikanischem Boden. Mehr noch: In den jesuitischen Reduktionen entsteht nach Echeverría bereits in der Konstitutionsphase des globalen Kapitalismus eine alternative Moderne, die zwar scheitert, aber in Lateinamerika bis heute die Hoffnung auf eine Verwindung der unerbittlichen Logik des Kapitals nährt.³⁵

In einer völlig anderen Herausforderungssituation findet sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert vor. Nach der Französischen Revolution entstehen in Europa drei ideologische Strömungen, nämlich der Konservatismus, der Liberalismus und der Sozialismus, in deren Zentrum jeweils unterschiedliche Strategien im Umgang mit der entfesselten Marktwirtschaft stehen.³⁶ Im „Zeitalter der Ideologien“ trifft die katholische Kirche eine folgenreiche Option für den Konservatismus und damit für eine Frontstellung gegen die Ideale der Französischen Revolution. Wie die liberalen und vor allem die sozialistischen Bewegungen bildet auch die katholische Kirche ein eigenes gesellschaftliches Milieu aus, wobei sich die Kirchenleitung im

³³ Elmar KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978; Bernhard KÖRNER, Melchior Cano. *De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

³⁴ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007, 51–376; Michel FOUCAULT, „*Omnes et simulacrum*“: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: DERS., *Schriften IV* (s. Anm. 17), 165–198.

³⁵ Bolívar ECHEVERRÍA, *La Modernidad de lo Barroco*, México 2000, 57–82.

³⁶ Vgl. dazu Immanuel WALLERSTEIN, *Die Sozialwissenschaften „kaputtdenken“*. *Die Grenzen der Paradigmen des 19. Jahrhunderts*, Weinheim 1995, 31–49.

Unterschied zu den anderen ideologischen Bewegungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert in zahlreichen Ländern der Unterstützung der staatlichen Macht sicher sein konnte. Nach dem 2. Weltkrieg lebte zwar im Ost-West-Konflikt der Kampf der Ideologien noch fort, zugleich setzte jedoch in den westlichen Gesellschaften bereits der Prozess der Auflösung der ideologischen Milieus ein.

In dieser Phase der Geschichte nimmt das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Selbstverortung in der Moderne vor, die sich von früheren Auseinandersetzungen mit der Kultur der Neuzeit qualitativ unterscheidet. Denn im 17. Jahrhundert bauten die christlichen Reformbewegungen im Kontext frühneuzeitlicher Aufklärungsschübe sowohl im institutionellen als auch im spirituellen und theologischen Bereich jeweils neue, konfessionell orientierte christliche „Welten“ auf; im 19. Jahrhundert hingegen verfolgte die katholische Kirche das Ziel, im Kampf der Ideologien einen eigenen ideologischen Block zu bilden, um in Allianz mit den politischen Kräften des Konservatismus in den neu entstandenen Nationalstaaten ihre kulturelle Vorherrschaft zu verteidigen. In der Mitte des 20. Jahrhunderts sind diese beiden Strategien der Selbstverortung in der Kultur der Neuzeit schal geworden. Denn nach dem 2. Weltkrieg entstehen auf dem europäischen Kontinent zum ersten Mal in der Geschichte stabile Demokratien, womit die Allianzen der katholischen Kirche mit den politischen Mächten des Konservatismus, nämlich den Monarchien und den autoritären und faschistischen Systemen der Zwischenkriegszeit, ein abruptes Ende finden. Darüber hinaus leiten die Dekolonisierung Afrikas und Südasiens und die Gründung der Vereinten Nationen eine neue Etappe in der Entwicklung der modernen Weltgesellschaft ein. In diesem Kontext kommt es gleichsam zu einer Blickumkehr. Die bisherige Selbstsytuierung, die durch den Kampf der ideologischen Mächte bestimmt war, wird durch das Bewusstsein überlagert, Teil einer sich in dramatischer Weise beschleunigenden globalen Kultur zu sein. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche erfährt sich vornehmlich *in* die Moderne eingelassen, einerseits in den pluralistischen Demokratien der Nachkriegszeit, andererseits in der Weltgesellschaft, die durch die UNO und die Proklamation der Menschenrechte eine neue kosmopolitische Gestalt gewonnen hat.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass im II. Vatikanum die Aufgabe einer Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens in der Kultur der Neuzeit als solche zum Bewusstsein kommt. Der deutlichste Ausdruck für das Unternehmen eines christlich orientierten

Diskurses der Moderne ist ohne Zweifel der Aufruf der Konzilsväter, „die Zeichen der Zeit zu erforschen“ (GS 4,1). Mit dem Topos der „Zeichen der Zeit“ nimmt das Konzil eine biblische Formulierung auf und verändert ihre Bedeutung im Sinn der neuzeitlichen Vergewisserung der jeweiligen Gegenwart.³⁷ Nicht zufällig hat sich denn auch am Topos der „Zeichen der Zeit“ der innerkatholische Konflikt immer wieder entzündet. Modernitätsoffene Christen haben die Forderung, die Zeichen der Zeit zu erforschen, als lehramtlichen Auftrag für die Öffnung für die emanzipatorischen Bewegungen der Moderne verstanden. In diesem Sinn hatte bereits Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (39–42) den Aufstieg der Arbeiterklasse, die Emanzipationsbestrebungen der Frauen und den Freiheitswillen der Völker als „Zeichen der Zeit“, mit denen sich Christen konstruktiv auseinanderzusetzen haben, angesprochen. So berechtigt die modernitätsoffene Konkretisierung einer christlich motivierten Zeitdiagnose ist, so besteht dennoch die Gefahr, bestimmte politische Optionen mit dem prophetisch aufgeladenen Motiv der „Zeichen der Zeit“ bloß theologisch zu überhöhen. Aus diesem Grund hat Joseph Ratzinger bereits wenige Jahre nach dem Konzil gefordert, die Erforschung der Zeichen der Zeit systematisch mit der christlichen Lehre von der Unterscheidung der Geister zu verbinden. „In den Geschehnissen der Zeit sind die Zeichen des göttlichen Willens nicht einfach ‚aufzuspüren‘, sondern zu ‚unterscheiden‘“, womit „aus der spirituellen Überlieferung der Kirche der Gedanke der *discretio spirituum* in den Zusammenhang des Konzilstexts eingebracht“ werde. Auf diese Weise wird nach Joseph Ratzinger der Topos der „Zeichen der Zeit“ „über seine vordergründig so ‚weltliche‘ Zielsetzung hinaus in seinem geistlichen Anspruch und seiner geistlichen Tiefe durchsichtig“.³⁸ Die Rückbindung an die traditionelle Lehre der *discretio spirituum* vermag allerdings die Gefahr ideologischer Kurzschlüsse nicht zu bannen, weil auch die Kriterien für die Unterscheidung der jeweils geschichtsmächtigen „Geister“ selbst auslegungsbedürftig sind. Da sich sowohl progressive als auch konservative Theologien im selben hermeneutischen Zirkel be-

³⁷ Vgl. dazu Christoph THEOBALD, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, 71–84. Theobald erörtert in diesem Beitrag hellsichtig die Spannung zwischen der biblischen Grundlage und der konziliaren Bedeutung der „Zeichen der Zeit“.

³⁸ Joseph RATZINGER, *Kommentar zu GS 11–22*, in: LThK Ergänzungsband III, Freiburg 1968, 314.

wegen, brechen im Streit um die „Zeichen der Zeit“ die sattsam bekannten Gräben innerhalb der katholischen Kirche wieder auf. Für konservative und traditionalistische Strömungen sind der atheistische Nihilismus und Relativismus, für modernitätsoffene Christen hingegen die sozialen Bewegungen vorrangige „Zeichen der Zeit“. Die Forderung, nach den „Zeichen der Zeit“ zu forschen, kann folglich nur als Appell verstanden werden, nicht nur mit „der Welt“, sondern auch im Inneren der Kirche einen *Diskurs* über die unterschiedlichen Modernedeutungen zu führen. An dieser Stelle erhebt sich daher die Frage, welche inhaltlichen Perspektiven das II. Vatikanum in seiner Auseinandersetzung mit der Kultur der Moderne genauerhin entwickelt.

IV. Die Moderne im Kontext von „Schöpfung – Sünde – Erlösung“

In dem Vorhaben einer neuen Selbstverortung der katholischen Kirche in der Moderne stand das Konzil, wie bereits angedeutet, vor zwei epochal bedeutsamen Herausforderungen, nämlich der Vermittlung des christlichen Glaubens mit dem modernen Geschichtsbewusstsein und der neuzeitlichen Kritik am schöpfungstheologisch fundierten christlichen Naturrecht. Das Konzil konnte sich jedoch in seiner Auseinandersetzung mit der Moderne, wie Peter Hünermann zu Recht betont³⁹, noch nicht in voller Breite auf die Selbstaussagen neuzeitlicher Vernunft einlassen. So entscheidet sich das Konzil schließlich für das theologische Schema „Schöpfung – Sünde – Erlösung“, das in den Hauptkapiteln von *Gaudium et Spes* jeweils mit sozialwissenschaftlichen Themen und sozialphilosophischen Elementen der Katholischen Soziallehre verbunden wird. Den normativen Kern bildet ein theologisch fundiertes Bekenntnis zur personalen Würde des Menschen (GS 12–18), in dem in äußerst knapper Weise auch die Würde der Vernunft und des sittlichen Gewissens angesprochen werden (GS 15;16). Diese Deutungsperspektive mag aus innertheologischen Gründen durchaus als eine legitime Antwort auf den Zusammenbruch der traditionellen Geschichtstheologie erscheinen⁴⁰, für

³⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Peter Hünermann in diesem Band.

⁴⁰ Innerhalb der katholischen Theologie kommt der heilsgeschichtlichen Deutung des christlichen Glaubens, die die ahistorische Dogmensystematik der Neuscholastik überwindet, ohne Zweifel eine enorme Bedeutung zu. Allerdings sind

eine christlich motivierte Deutung der Moderne erweist sich jedoch das theologische Dreier-Schema als zu grobmaschig, wenn es nicht durch eine Auseinandersetzung mit philosophischen Selbstauslegungen neuzeitlicher Vernunft und geschichtlichen Rekonstruktionen der verschiedenen Dimensionen der Moderne ergänzt wird. Diese Problematik soll im Folgenden anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden.

1. Der moderne Kosmopolitismus als Schöpfungsziel?

Das entscheidende Novum der Gegenwart sahen die Konzilsväter in der sich beschleunigenden Globalisierung, in der die Menschen über alle kulturellen und sozialen Differenzen hinweg in einer Einheit zusammenwachsen. So heißt es in GS 23,1: „Zu den wichtigsten Aspekten der heutigen Welt zählt die Vervielfältigung der gegenseitigen Beziehungen unter den Menschen, zu deren Entwicklung die heutigen technischen Fortschritte sehr viel beitragen.“ Diese Diagnose, die bereits von Papst Johannes XXIII. in mehreren Reden vorgezeichnet worden ist, kehrt nicht nur in *Gaudium et Spes* ständig wieder, sondern wird auch in zahlreichen anderen Dokumenten des Konzils ausdrücklich aufgegriffen.⁴¹

an dieser Stelle im Hinblick auf *Gaudium et Spes* auch von theologischer Seite her Bedenken angemeldet worden. So hat Peter Hünemann moniert, dass dem Schema „Schöpfung – Sünde – Erlösung“ in GS die Konzeption „einer theistischen theologia naturalis“ zugrunde liegt, „der dann die Grundaussagen über die Erlösung in Jesus Christus angefügt werden“. Da der ontotheologisch verfasste „Gottesbegriff der philosophisch-theistischen Tradition“, der „von der griechischen Klassik bis zu *Leibniz* leitend war“, in der Neuzeit „zerspringt“, ruht nach Hünemann die Pastoralkonstitution auf einem problematischen theologischen Fundament auf. Peter HÜNNEMANN, *Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit. Eine kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution*, in: Gotthard FUCHS – Andreas LIENKAMP (Hg.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“*, Münster 1997, 132;137.

⁴¹ Vgl. dazu GS 25,2: „In dieser unserer Zeit vervielfältigen sich von Tag zu Tag aus mannigfachen Gründen die gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten“; DH 15,4: „Es ist offenkundig, daß alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortung wächst.“ LG 1,1: „... daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger mit-

Der „Prozess einer gesunden staatlichen und wirtschaftlichen Dynamik“ (GS 42,3) wird jedoch vom Konzil nicht bloß als Resultat spezifisch neuzeitlicher Entwicklungen (moderne Technik, Expansionsdynamik marktwirtschaftlicher Prozesse u. a.) begriffen, sondern zugleich als Verwirklichung des göttlichen Schöpfungsplans gerechtfertigt. „Gott, der väterliche Sorge für alle trägt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und sich in brüderlicher Gesinnung behandeln. Weil nämlich alle nach dem Bilde Gottes geschaffen sind ...“ (GS 24,1) Das Ideal einer Menschheitsfamilie, die moralisch auf dem Doppelgebot der Gottes- und Menschenliebe aufruht (GS 24,1), umfasst allerdings nicht nur eine internationale Friedensordnung (vgl. GS 77–82), sondern darüber hinaus auch das Ethos globaler Solidarität, das sowohl für die einzelnen Christen als auch für die Kirche als Institution verbindlich ist. „Die karitative Tätigkeit kann und muss ganz und gar alle Menschen und die gesamten Nöte umfassen. Wo immer auch sich (jene) befinden, die ohne Essen und Trinken, ohne Kleidung, ohne Behausung, ohne Medikamente, ohne Arbeit, ohne Ausbildung und ohne die zu einer wahrhaft menschlichen Lebensführung notwendigen Möglichkeiten sind, von Kümernissen oder Krankheit gepeinigt werden, Verbannung und Gefängnis erleiden, dort muss sie die christliche Liebe suchen und finden, durch nachhaltige Sorge trösten und durch geleistete Hilfe unterstützen.“ (AA 8,4) So sehr das Bekenntnis des Konzils für eine globale Solidarität zu befürworten ist, so wenig überzeugen die sie stützenden Begründungsreflexionen. Denn die Idee einer moralischen Verantwortung für die Nöte aller Menschen, auch für diejenigen, die fernab der eigenen Lebenswelt leben, ist dem frühen Christentum – und im Übrigen auch der Stoa – noch völlig fremd. Paulus rief zwar zu Spenden für die Gemeinde in Jerusalem (2 Kor 8–9), jedoch nicht für die Armen im römischen Reich oder gar für die Barbarenvölker am Rande der Ökumene auf. Auch die Idee einer internationalen Friedensordnung ist erst in der Neuzeit entstanden. Denn die klassische grie-

einander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.“ NA 1,1: „In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger eint und sich die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern mehren ...“ Vgl. dazu Helmut HOPING, *Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik und Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn 1998, 86 ff.

chische Philosophie stellte die Polis ins Zentrum ihres politischen Denkens; die Stoa und das mittelalterliche Christentum waren hingegen der römischen Weltreichsidee verhaftet. Erst im Zuge der kolonialistischen Expansion der frühen Neuzeit, insbesondere unter dem Eindruck der extremen Gewalteskalation in der „Neuen Welt“, legt schließlich Francisco de Vitoria den Grundstein für eine philosophische Theorie einer völkerrechtlichen Friedensordnung. Vitoria begnügt sich jedoch nicht mit der Idee einer friedlichen Koexistenz zwischen den Völkern, sondern entwirft zugleich die Vision einer Weltgesellschaft, in der alle Menschen eine globale Kommunikationsgemeinschaft bilden. Aus diesem Grund fordert Vitoria ein globales Reise-, Handels-, Niederlassungs- und Einbürgerungsrecht. In diesem Kontext nimmt Vitoria eine radikale Ausweitung moralischer Verantwortung vor, die heute unter dem Stichwort „humanitäre Intervention“ diskutiert wird. Wenn Menschen massenhaft zu Opfern ungerechter Gewalt werden, entsteht nach Vitoria sowohl für Einzelne als auch für Staaten eine moralische Pflicht, die Unschuldigen vor dem Tod zu retten, auch wenn das Unrecht fernab der eigenen Lebenswelt verübt wird.⁴² Die von Vitoria grundgelegte Idee einer völkerrechtlichen Friedensordnung wird im 18. Jahrhundert durch Kants Friedensschrift fortgeführt, die Idee einer globalen Solidarität hingegen vor allem durch den Deismus und John Stuart Mill.⁴³ Die kosmopolitischen Ideen der Neuzeit waren jedoch keineswegs unumstritten. So plädierte Kant zwar für eine globale Friedensordnung, war jedoch gegenüber Ideen einer ökonomischen Gleichheit zwischen den Völkern, wie sie vor allem Condorcet⁴⁴ forderte, äußerst skeptisch eingestellt. Auch die Idee globaler Solidarität wurde wegen möglicher Überforderungen immer wieder problematisiert⁴⁵ und im 19. und

⁴² Zu Vitorias Grundlegung eines modernen Kosmopolitismus, die über den ethischen Universalismus des stoisch-christlichen Denkens in der Antike weit hinausgeht, vgl. Hans SCHELKSHORN, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009, 205–298.

⁴³ Vgl. dazu TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 34), 419 ff.

⁴⁴ Marquis de CONDORCET, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M. 1976, 193 ff.

⁴⁵ Vgl. dazu etwa Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile oder über die Erziehung*, Paderborn 1978, 12: „Mißtraut den Kosmopoliten, die in ihren Büchern Pflichten in der Ferne suchen, die sie in ihrer Nähe nicht zu erfüllen geruhen. Mancher Philosoph liebt die Tartaren, damit er seinen Nächsten nicht zu lieben braucht.“

20. Jahrhundert von nationalistischen Ideologien auch offen bekämpft.

Kurz: Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt verschiedene Elemente des neuzeitlichen Kosmopolitismus auf, die zum Teil von christlichen, zum Teil von säkularen Bewegungen entwickelt worden sind, insbesondere die Ideen einer völkerrechtlichen Friedensordnung, die durch die Gründung der UNO wenige Jahre zuvor eine neue Geschichtsmächtigkeit erhalten hat, weiters das Ethos globaler Solidarität und auch Condorcets Idee einer ökonomischen Gleichheit im Weltmaßstab.⁴⁶ Angesichts der sozialen Zerklüftung der Weltgesellschaft und des Aufstiegs neofaschistischer Bewegungen in Europa, in denen – auch unter Beteiligung traditionalistischer Christen – wieder abschätzig vom „jüdisch-liberalen Kosmopolitismus“ die Rede ist, hat am Beginn des 21. Jahrhunderts das Bekenntnis des Konzils zu zentralen Momenten des neuzeitlichen Kosmopolitismus nichts von seiner Aktualität verloren. Dennoch muss aus einer begründungstheoretischen Perspektive in aller Klarheit festgehalten werden, dass die universalethischen und -politischen Perspektiven des Konzils einem kreativen Deutungsprozess, der keineswegs abgeschlossen ist, entspringen, und folglich ex post nicht einfach mit „dem“ göttlichen Schöpfungswillen oder gar mit dem gnadenhaften Vollendungs-zustand des Menschen⁴⁷ identifiziert werden können.

2. Schöpfungstheologische Rechtfertigung moderner Wissenschaft und Technik?

Einem ähnlichen theologischen „Kurzschluss“ erliegt das Konzil auch in der Auseinandersetzung mit der modernen Fortschrittsidee bzw. der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. In der Absicht, den unseligen Konflikt zwischen Christentum und moderner Wissenschaft beizulegen, entwirft das Konzil unter dem bekannten Stichwort „Die richtige Autonomie der irdischen Dinge“ (GS 36) eine schöpfungs-

⁴⁶ Vgl. dazu GS 29,3: „Allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern bzw. Völkern in der einen Familie erregen Ärgernis und sind der sozialen Gerechtigkeit, der Billigkeit der Würde der menschlichen Person sowie dem gesellschaftlichen und internationalen Frieden entgegengesetzt.“ Vgl. dazu auch GS 85,3; 88.

⁴⁷ Vgl. dazu GS 30,2: „so dass sie mit der notwendigen Hilfe der göttlichen Gnade wahrhaft neue Menschen und Erbauer einer neuen Menschheit werden.“

theologisch orientierte Legitimation der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Subsysteme: „Aufgrund der Bedingung ihres Geschäftseins selbst nämlich werden alle Dinge mit einer eigenen Beständigkeit, Wahrheit, Gutheit sowie mit eigenen Gesetzen und (einer eigenen) Ordnung ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muss.“ (GS 36,2) Das Konzil spannt darüber hinaus einen weiten Bogen vom allgemeinmenschlichen Streben, sich durch „Arbeit und Geisteskraft“ (GS 33,1) die Natur zu Nutze zu machen, bis hin zu moderner Wissenschaft und Technik, die allesamt durch den Schöpfungsauftrag, „sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen“ (GS 34,1; Gen 1,26–27), gerechtfertigt werden. So sehr die grundlegende Idee, dass „die methodische Forschung in allen Disziplinen ... niemals dem Glauben wahrhaft widerstreiten, weil die profanen Dinge und die Dinge des Glaubens von demselben Gott ihren Ursprung herleiten“ (GS 36,2), zu unterstützen ist, so problematisch ist die schöpfungstheologische Legitimation moderner Wissenschaft und Technik, da in diesem weiten theologischen Horizont wichtige Differenzierungen und auch eine immanente Kritik an bestimmten Paradigmen moderner Wissenschaft allzu harmonistisch überdeckt zu werden drohen.

Denn die moderne Wissenschaft und Technik, wie sie von Francis Bacon grundgelegt worden ist, stellt nicht bloß eine Verlängerung der menschheitlichen Indienstnahme der Natur dar, sondern steht von vornherein unter dem Anspruch, das Verhältnis des Menschen zur Natur in qualitativer Weise zu verändern. Die moderne Wissenschaft beschränkt sich, wie Bacon in aller Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, nicht bloß auf die Erforschung der Ursachen natürlicher Vorgänge, sondern verfolgt zugleich das Ziel der Hervorbringung neuer Dinge.⁴⁸ Mehr noch: Der Zweck der *scientia activa* besteht nach Bacon letztlich in der Entfesselung sämtlicher Potentialitäten der Natur oder, in den Worten des Vorstehers des Hauses Salomon in *New Atlantis*, „to the effecting of all things possible“.⁴⁹ Um den Bruch mit der traditionellen Naturphilosophie zu mildern, greift Bacon zwar auf den biblischen

⁴⁸ Francis BACON, *De dignitate et augmentis scientiarum* III,c.4: „Partiti sumus Naturalem Philosophiam in Causarum Inquisitionem et Productionem Effectuum.“ *The Works of Francis Bacon*, hg. v. James SPEDDING u. a., London 1857–74 (Nachdruck Stuttgart – Bad Cannstatt 1963), Bd. I, 550.

⁴⁹ Francis BACON, *New Atlantis*; in: *Works*, Bd. III, 156.

Schöpfungsauftrag zurück, doch dem Weltbild des Alten Testaments, das auf einer antiken Kosmosvorstellung und einer Subsistenzwirtschaft aufruht, sind die weitausholenden Ziele der *scientia activa* vollkommen fremd.⁵⁰ Dennoch hat Bacons ahistorische Selbstlegitimation der modernen Wissenschaft im 20. Jahrhundert eine unerwartete Wirkungsgeschichte erfahren. Angesichts der extremen Zerstörungspotentiale moderner Technik, die vor allem durch die Atomtechnik, die Humangenetik und die ökologische Krise vor aller Augen getreten sind, haben radikale Fortschrittskritiker wie Carl Amery⁵¹ im Blick auf Gen 1,26–27 die jüdisch-christliche Tradition für den Beherrschungszwang neuzeitlicher Wissenschaft verantwortlich gemacht. Indem GS 33–34 einen Bezug zwischen dem biblischen Schöpfungsauftrag, sich die Erde untertan zu machen, und der modernen Wissenschaft herstellt, bestätigt das Zweite Vatikanische Konzil paradoxerweise Bacons problematischen Versuch einer theologischen Rechtfertigung der neuen Wissenschaft.

Als vorläufiges Resümee kann somit festgehalten werden: Der theologische Rahmen „Schöpfung – Sünde – Erlösung“ stützt in *Gaudium et Spes* einerseits die Legitimation einer äußerst anspruchsvollen kosmopolitischen Ethik, andererseits eine bedenkliche Überhöhung der Ambivalenzen moderner Wissenschaft und Technik. In beiden Fällen werden unter dem ewigen „Schöpfungsplan“ äußerst kontingente und ambivalente Entwicklungen der Kultur der Neuzeit subsumiert. Das theologische Schema „Schöpfung – Sünde – Erlösung“ eignet sich folglich nur bedingt für eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Moderne bzw. ihren gesellschaftlichen Subsystemen. Denn so wie in den Leitideen moderner Wissenschaft so finden sich auch in den anderen Subsystemen jeweils unterschiedliche normative Elemente, die selbst wiederum kontroversen Interpretationsprozessen unterliegen. Deren Humanitätspotential lässt sich folglich nicht einfach durch grobschlächtige theologische Schemata bestimmen, sondern nur in einer geduldigen, auch historisch orientierten Analyse

⁵⁰ Bacons Idee einer neuen Wissenschaft, und in besonderer Weise die exzessive Vision der Hervorbringung aller möglichen Werke, ist letztlich nur vor dem Hintergrund der vielfältigen Entgrenzungsprozesse der frühen Neuzeit verständlich, nämlich der Entgrenzung des Kosmos, der Aufwertung unersättlicher Weltneugier und der transozeanischen Entdeckungsfahrten. Vgl. dazu SCHELSKHORN, Entgrenzungen (s. Anm. 42), 411–470.

⁵¹ Carl AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972.

der jeweiligen Codes bzw. Geltungsansprüche und der damit verbundenen Begründungsreflexionen.

3. Kritik des Fortschritts – konziliare und befreiungstheologische Perspektiven

Trotz der Schwächen des theologischen Argumentationsschemas hat das Konzil insgesamt eine differenzierte Grundhaltung zur modernen Fortschrittsidee entwickelt. Fernab des nicht nur von traditionalistischen Gruppen immer wieder erhobenen Vorwurfs der allzu großen Fortschrittsgläubigkeit setzt das Konzil in der berühmten Eingangsformel von *Gaudium et Spes* mit einer nüchternen Diagnose der Ambivalenzen der Moderne ein. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit“, d.h. der Menschen der Moderne, „besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1,1; vgl. dazu auch LG 8,3) In diesem programmatischen Bekenntnis zur Verbundenheit der Christen „mit der Menschheit und ihrer Geschichte“ (ebd.) artikuliert sich eine hellsichtige Einschätzung der Ambivalenzen der Moderne, die in der Folge näher entfaltet wird (GS 4–9). Tendenzen hin zu einer solidarischen Weltgesellschaft korrespondieren Zerklüftungen durch soziale Ungleichheit und Rassismus. „Noch niemals hatte das Menschengeschlecht so großen Überfluss an Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftlicher Macht, und doch wird immer noch ein gewaltiger Teil der Bewohner des Erdkreises von Hunger und Not gequält ... Niemals hatten die Menschen einen so geschärften Sinn für Freiheit wie heute, während gleichzeitig neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen.“ (GS 4,4) Der sich beschleunigende soziale Wandel droht gewachsene Gemeinschaftsformen zu zerstören, die Komplexität moderner Gesellschaften die Individuen zu überfordern.

Trotz des klaren Bewusstseins der Ambivalenzen der Moderne hält das Konzil gleichwohl an der Fortschrittsidee grundsätzlich fest. Das II. Vatikanum wehrt einen technokratisch verengten Fortschrittsbegriff, der sich ausschließlich an der Dynamik von Wissenschaft und Technik und der Marktwirtschaft orientiert, in aller Schärfe ab und plädiert für die Priorität der kulturellen Moderne, insbesondere ihrer universalethischen Perspektiven. Denn „alles, was die Menschen tun, um eine größere Gerechtigkeit, eine umfassendere Brüderlichkeit

und eine menschlichere Ordnung in den gesellschaftlichen Beziehungen zu erreichen, [ist] mehr wert als technische Fortschritte.“ (GS 35,1)

Der differenzierte Umgang mit der modernen Fortschrittsidee hebt sich von manchen Strömungen der Nachkriegszeit durchaus wohltuend ab. Denn in den 1960er Jahren waren die politischen Kräfte und die mit ihnen verbündeten Sozialwissenschaften von einem extremen Fortschrittsoptimismus geprägt, während sich in der Philosophie, insbesondere bei Heidegger und Adorno, eine radikale Fortschrittskritik ausbreitete.

Darüber hinaus nimmt das Konzil, wenn auch eher vorsichtig, eine äußerst bedeutsame Zuordnung zwischen der Moderne und der christlichen Botschaft vom Reich Gottes vor. Das Theologoumenon von der *basileia tou theou* hat in der Geschichte des Christentums immer wieder tiefgreifende Wandlungen erfahren. Jesus selbst greift in der Ankündigung des Reiches Gottes auf alttestamentliche Quellen, insbesondere auf Jesaja und damit auf die Sozialkritik der Propheten zurück (Lk 4,16 ff.). In der Patristik wurde die Reich-Gottes-Botschaft in die neuplatonische Metaphysik übersetzt. Auf diese Weise kam es einerseits zu einer radikalen Verinnerlichung der Reich-Gottes-Botschaft⁵², andererseits seit Eusebius zu Identifizierungen mit der Reichskirche. Nach dem Ende der konstantinischen Ära und der Krise der (neu-)platonischen Metaphysik steht daher die neuzeitliche Theologie vor der epochalen Aufgabe, die biblische Botschaft vom Reich Gottes in das neuzeitliche Weltverständnis neu zu übersetzen, eine Aufgabe, für die das II. Vatikanum eine behutsame Orientierung vorgibt: „Daher ist der irdische Fortschritt, obwohl er eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, dennoch dem Reich Gottes sehr wichtig, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.“ (GS 39,2) Das Konzil hebt damit zwar die Bedeutung einer „besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft“ für das Reich Gottes hervor, ohne jedoch das Verhältnis von Fortschritt und Reich Gottes weiter zu klären. Aus diesem

⁵² Nach Pierre Hadot klappt zwischen der biblischen Reich-Gottes-Botschaft und seinen neuplatonischen Übersetzungen sogar ein „Abgrund“, da z.B. Evagrius Ponticus die biblische Vorankündigung des sogenannten Himmelreiches oder des Reiches Gottes als „zwei verschiedene seelische Zustände, oder genauer gesagt, zwei verschiedene Teile der Philosophie, die zwei verschiedenen Stufen des geistigen Fortschritts entsprechen“, umdeutet. Pierre HADOT, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien*, Frankfurt/M. 1987, 52.

Grund bleibt in den Konzilstexten auch das wichtige Begriffspaar „geistlich-weltlich“ vieldeutig, was unter anderem auch zu Unklarheiten in der Beschreibung der Aufgaben von Laien und Priestern führt.

An dieser zentralen „Schnittstelle“ neuzeitlicher Theologie liegen die Wurzeln der nachkonziliaren Spaltungen. Wie eingangs erwähnt, wirft Joseph Ratzinger den liberalen Theologien vor, die geistliche Reich-Gottes-Botschaft mit der modernen Fortschrittsidee zu identifizieren, während die Befreiungstheologien wiederum die theologisch überhöhte „westliche“ Fortschrittsidee durch eine sozial-revolutionäre Praxis ersetzen würden. Diese Kritik dürfte wohl an den maßgeblichen Theologien der Nachkriegszeit deutlich vorbeigehen. Vor allem jedoch blendet Joseph Ratzinger die Herausforderungssituation, der sich „liberale“ Theologien und die Theologien der Befreiung stellen, allzu leichtfertig aus, nämlich die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens in den Horizont der Moderne zu übersetzen.⁵³ Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend auf einige problematische Aspekte der Modernedeutung des Konzils hinweisen, die zugleich verständlich machen, warum sich nachkonziliare Theologien heute gezwungen sehen, „im Geist des Konzils“ manche Deutungshorizonte des Konzils zu überschreiten.

Liberalen Theologien stellen sich in offensiver Weise den Herausforderungen der aufklärerischen Selbstaussagen menschlicher Vernunft, in denen die christliche Naturrethik, die das normative Fundament der mittelalterlichen Christenheit bildete, in den Sog divergierender Auslegungen und radikaler Historisierungen geraten ist. Darüber hinaus erfährt sich der auf seine Vernunft zurückgeworfene Mensch seit dem 18. Jahrhundert in einer radikalen Geschichtlichkeit. Die Autonomie der Vernunft und die Historisierung sämtlicher Sinnhorizonte, einschließlich der Moral und der Religion, bilden daher die Eckpfeiler der neuzeitlichen Vernunftgeschichte, die in den letzten beiden Jahrhunderten ein breites Spektrum an Denkformen hervorgebracht hat. In grober Vereinfachung können drei Grundtypen der Verhältnisbestimmung zwischen Vernunft und Geschichte unterschieden werden: vollständige Historisierungen von Vernunft (Nietzsche, Rorty); geschichtsphilosophische Synthesen von Vernunft und

⁵³ Ein solches Unternehmen ist, wie auch die Geschichte der protestantischen Theologie zeigt, voller Anfechtungen und „musste“ wohl in der katholischen Kirche angesichts der langen antimodernistischen Tradition zu ernsthaften Konflikten führen.

Geschichte (Vico, Hegel); Begrenzungen des historistischen Relativismus durch universal-gültige Momente endlicher Vernunft (Kant, Diskursethik). Die normativen Grundlagen des modernen demokratischen Rechtsstaates und der Menschenrechte bauen auf dem von Kant maßgeblich geprägten Weg vom theologisch fundierten Naturrecht zum neuzeitlichen Vernunftrecht auf. Im Bewusstsein der Auslegungsbedürftigkeit sämtlicher Sinnhorizonte verpflichtet das moderne Vernunftrecht alle weltanschaulichen Gruppen zu einer kooperativen Wahrheitssuche. An dieser Wegkreuzung neuzeitlicher Vernunftgeschichte nimmt das Konzil eine ambivalente Haltung ein. Im Rahmen der schöpfungstheologisch fundierten „Würde der menschlichen Person“ (GS 12 ff.) nähert sich das Konzil durchaus der neuzeitlichen Idee der Freiheit im Sinne der Vernunftautonomie an. So heißt es etwa in GS 16,1: „Durch die Treue gegenüber dem Gewissen verbinden sich die Christen mit den übrigen Menschen, um die Wahrheit zu suchen und die so vielen sittlichen Probleme, die sich sowohl im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben erheben, in der Wahrheit zu lösen.“ Die Öffnung auf die neuzeitliche Autonomie der Vernunft trägt auch die wichtige Erklärung über die Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae*.⁵⁴ Nicht zuletzt praktiziert das Konzil selbst einen Dialog mit der säkularen Welt (GS 40–45), in dem die „Welt“ nicht bloß belehrt wird, sondern die Kritik säkularer Bewegungen, insbesondere des Atheismus (GS 19–21), als Impuls für eine Selbstkritik und innere Reform aufgenommen wird. Auf der anderen Seite bleibt durch das Schema von „Schöpfung – Sünde – Erlösung“ das religiös fundierte, objektivistische Naturrecht weiterhin präsent. So ist immer wieder von „objektiven Normen der Sittlichkeit“ (GS 16,1) die Rede, ohne deren Sinn begründungstheoretisch zu klären. Trotz der Anerkennung der Menschenrechte und der Demokratie (GS 73) führt das Konzil zugleich den Begriff eines objektiven Gemeinwohls ein, in dessen Namen sogar eine demokratische Ordnung vorübergehend aufgelöst werden darf.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. dazu Karl GABRIEL u. a. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn u. a. 2010 sowie den instruktiven Beitrag von Eberhard Schockenhoff in diesem Band.

⁵⁵ GS 75,3: „Überall jedoch, wo die Ausübung von Rechten um des Gemeinwohls willen zeitweise beschränkt wird, muss die Freiheit, sobald die Voraussetzungen für diese Beschränkung wegfallen, unverzüglich wiederhergestellt werden.“ In der Idee „eines sozialmetaphysischen Gemeinwohls“ kommt, wie auch Hans-Joachim Sander andeutet, „eine innere Nicht-Entschiedenheit der Sozial-

Die inkonsequente Rezeption der kantischen Aufklärungstradition untergräbt schließlich das oftmals bekundete dialogische Verhältnis zur säkularen Welt. Das Konzil anerkennt zwar humane Potentiale in säkularen Bewegungen, spricht sich jedoch zugleich die umfassende Einsicht in die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften zu, die im Naturrecht und im Evangelium bereit liegen. Auf diese Weise entstehen problematische Asymmetrien im Dialog mit der „Welt“, die z. B. in der Mahnung zum Ausdruck kommen, dass „die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt“ werde, wenn „das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden“ (GS 21,3). Säkulare Bewegungen würden zwar „die Güter der Humanität“ pflegen, „deren Urheber aber noch (!) nicht anerkennen.“ (GS 92,5)⁵⁶

Auf der Basis eines religiös fundierten Naturrechts kann sich die katholische Kirche in der pluralistischen Moderne schwerlich als eine weltanschauliche Gruppe unter anderen situieren. Trotz des Bekenntnisses, sich in die kooperative Wahrheitssuche säkularer Gesellschaften dialogisch einzubringen, wechselt das Konzil doch immer wieder in die Rolle der Wächterin „der“ Moral.⁵⁷ Diese Haltung muss von säkularen Bewegungen besonders im Hinblick auf die neuzeitliche Errungenschaft des demokratischen Rechtsstaates, der gegen den hartnäckigen Widerstand der katholischen Kirche erkämpft werden musste, als Arroganz empfunden werden. Angesichts der Tatsache, dass sich die katholische Kirche erst Mitte des 20. Jahrhunderts zur Anerkennung der Demokratie durchgerungen hat, stünde ihr in dieser Sache eher die Haltung selbstkritischer Bescheidenheit als die Rolle des Lehrmeisters zu.

lehre zur Demokratie“ zum Ausdruck. „Der Beitrag der Christen richtet sich denn auch nicht auf die Demokratisierung, sondern darauf, ihre spezifischen kirchlichen Prägungen einzubringen.“ SANDER, Kommentar zu *Gaudium et Spes* (s. Anm. 14), 800 f.

⁵⁶ Vgl. dazu auch Friedrich Wilhelm GRAF, *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn u. a. 1998, 52 ff.

⁵⁷ In dieser Ambivalenz verbleibt auch Papst Benedikt XVI. in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag. Vgl. dazu Hans SCHELSHORN, *Ein religiös fundiertes Naturrecht als vopolitische Grundlage des modernen Rechtsstaates. Ein philosophischer Essay zur Ansprache von Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag*, in: Georg ESSEN (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Deutschen Bundestag*, Freiburg 2012, 145–176.

Während liberale Theologien die Selbstsituierung *in* der Moderne durch eine konsequente Rezeption der kantisch orientierten Aufklärungstradition vertiefen, haben die Befreiungstheologien das vom Konzil anvisierte Verhältnis von Kirche und Moderne im Licht „postkolonialer“ Denkformen modifiziert. Die Theologien der Befreiung stellen sich nicht, wie Joseph Ratzinger vermutete, einfach gegen den „Geist der Neuzeit“, sondern setzen den vom II. Vatikanum gleichsam kirchenamtlich legitimierten „Diskurs über die Moderne“ mit anderen Mitteln fort. Dabei werden in Anknüpfung an außereuropäische Modernediskurse auch die schmerzlichen Erfahrungen postkolonialer Lebenswelten in die Diagnose der Gegenwart eingebracht.⁵⁸ Darüber hinaus greifen die Theologien der Befreiung die machtkritischen Strömungen neuzeitlicher Philosophie auf, in deren Licht die Komplizenschaft der Kirchen mit (neo-)kolonialen Machtstrukturen bis hin zu den unheiligen Allianzen mit Militärdiktaturen schonungslos aufgedeckt werden. Da die globale Moderne von Machtbeziehungen durchdrungen ist, gibt es, wie die Theologien der Befreiung in Übereinstimmung mit säkularen Machttheorien klarstellen, auch für Christen keinen neutralen Ort „jenseits“ der Geschichte. Aus diesem Grund haben die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung begonnen, herrschaftskritische Traditionen christlicher Theologie und Praxis, wie sie bereits im 16. Jahrhundert durch Bartolomé de Las Casas begründet worden sind, freizulegen und für die Herausforderungen der Gegenwart zu reformulieren.

Im Zentrum der Modernediskurse der Theologien der Befreiung steht jedoch eine neue Verhältnisbestimmung zwischen irdischem Fortschritt und Reich Gottes, in der mehrere Interpretationsschritte unterschieden werden müssen. Erstens löst die Theologie der Befreiung die biblische Reich-Gottes-Botschaft aus dem neuplatonischen Deutungsrahmen heraus, womit die sozialkritischen Dimensionen der prophetischen Tradition des Alten Testaments wieder im vollen Umfang zur Geltung kommen.⁵⁹ Zweitens verbindet die Theologie der Befreiung die biblische Reich-Gottes-Botschaft mit dem neuzeit-

⁵⁸ In diesem Sinn hatte auch die Bischofsversammlung von Medellín im Geiste des Konzils eine eigenständige Reflexion der Situierung der lateinamerikanischen Kirche in ihrem soziohistorischen Kontext in Gang gebracht.

⁵⁹ Vgl. dazu Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992, 219–231.

lichen Geschichtsbewusstsein.⁶⁰ Auf diesem Weg wird das christliche Ethos der Nächstenliebe mit einem modernen Politikbegriff verbunden und zu einer politischen Praxis, die die strukturellen Ursachen von Armut und Hunger zu überwinden sucht, erweitert. Auch an dieser Stelle kann sich die Theologie der Befreiung auf Weichenstellungen des Konzils berufen, das bereits die Einheit von individueller Bekehrung und gesellschaftlicher Praxis und selbst den Begriff der „strukturellen Sünde“ entwickelt.⁶¹ Dies bedeutet: „Die Überwindung von Elend und Ausbeutung ist ein Zeichen für das Kommen des Reiches ... der Kampf für eine gerechte Welt, in der es weder Unterdrückung noch Sklaverei, noch entfremdete Arbeit gibt, wird das Kommen des Gottesreiches anzeigen.“⁶²

Darüber hinaus integriert die Theologie der Befreiung kosmopolitische Perspektiven der Moderne, insbesondere die Idee globaler ökonomischer Gleichheit, in denen anfangs auch Inspirationen des lateinamerikanischen Indigenismus und Marxismus, insbesondere von José María Mariátegui, eingeflossen sind. Kurz: Die Theologien der Befreiung reformulieren die europäische Fortschrittsidee im Licht neokolonialer Erfahrungswelten und lateinamerikanischer Denktionen. So wie das Konzil zentrale Elemente der modernen Fortschrittsidee zuweilen zu hastig mit schöpfungstheologischen Deutungen überwölbt, so verbindet allerdings auch die Theologie der Befreiung ihre sozialkritischen Optionen immer wieder allzu unvermittelt mit der biblischen Reich-Gottes-Botschaft, ohne die einzelnen Interpretationsschritte präzise zu markieren. An dieser Stelle öffnet sich daher ein Einfallstor für ideologische Kurzschlüsse. Der zumeist gegen die Befreiungstheologie vorgebrachte Vorwurf der Identifikation von Reich Gottes und sozialer Revolution wird jedoch von Gustavo Gutiérrez bereits in seinem frühen Werk in aller Klarheit zurückgewiesen. „Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilsereignis.

⁶⁰ Vgl. dazu ebd., 91–99.

⁶¹ Vgl. dazu GS 26,3: „Um dies zu erfüllen, sind aber eine Erneuerung des Geistes und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft einzuführen.“ GS 25,3: „Sobald aber die Ordnung der Dinge von den Folgen der Sünde betroffen wird, findet der mit Neigung zum Bösen geborene Mensch wieder neue Anreize zur Sünde, die ohne ernsthafte Bemühungen mit Hilfe der Gnade nicht überwunden werden können.“ Johannes Paul II. wird später in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* 36–37 von „Strukturen der Sünde“ sprechen.

⁶² GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung (s. Anm. 59), 230.

Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung.“⁶³

V. Schlussbemerkung

Von den zentralen Achsen des Moderne-Diskurses des II. Vatikanums her fällt ein Licht auf die eingangs skizzierten Spaltungen der nachkonziliaren Zeit in der katholischen Kirche. Denn das Konzil lässt sich einerseits auf die Dynamik der je neuen Selbstvergewisserung der Neu-Zeit und ihrer Vernunftgeschichte ein, andererseits wird jedoch gegenüber der Moderne die Schöpfungsordnung als umfassender normativer Rahmen ins Spiel gebracht, ohne sich den Problemen der Auslegungsbedürftigkeit normativer Quellen (göttlicher Wille, Bibel) in aller Radikalität zu stellen. In der nachkonziliaren Entwicklung mussten sich daher die Wege scheiden. Auf der einen Seite versucht das Lehramt die schöpfungstheologischen Fundierungen des Konzils im Rekurs auf eine vormoderne Metaphysik fortzuschreiben. Auf der anderen Seite lassen sich progressive Theologien auf die Selbsterfahrungen neuzeitlicher Vernunft in aller Radikalität ein und beginnen die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens in den Horizont der Moderne zu übersetzen. Ein solches Unternehmen ist, wie die theologischen und religionsphilosophischen Strömungen der letzten beiden Jahrhunderte zeigen, ohne Zweifel voller Risiken, in denen es auch zu Selbstaufösungen des Christentums in der säkularen Vernunft kommen kann. Dennoch darf eine bestehende Gefahr nicht einfach mit der Realität verwechselt werden. Wer jedoch progressive Fortschreibungen des Konzils pauschal als Irrwege, aus denen keine Früchte erwachsen seien, verwirft, unterschätzt die Herausforderungssituation der Moderne und fördert zugleich eine bedrohliche Spaltung im Inneren. So stehen sich nach Charles Taylor in der katholischen Kirche heute „zwei Arten religiösen Empfindens“ schroff ge-

⁶³ Ebd., 242. Gustavo Gutiérrez betont in diesem Zusammenhang ausdrücklich: „Wir identifizieren nichts.“ Dies ist später auch von Joseph Ratzinger trotz aller Kritik an der Befreiungstheologie anerkannt worden. Vgl. dazu JOSEPH RATZINGER, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der so genannten Theologie der Befreiung*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10: *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Freiburg 2012, 534.

genüber. „Die eine liegt den neuen Formen der spirituellen Suche zugrunde, die andere der vorgängigen Option für eine Autorität, die eine solche verhindert ... Die Kirche sollte jedoch der Ort sein, an dem die Menschen mit all ihren verschiedenen und unvereinbaren Routen zusammenkommen. In dieser Hinsicht haben wir“ – wie Taylor als katholischer Denker schmerzlich festhält – „unser Ziel offenbar weit verfehlt.“⁶⁴ Wenn die katholische Kirche nicht an inneren Spaltungen zerbrechen soll, müssten die spirituellen und institutionellen Reservoirs für einen offenen Dialog ausgeschöpft werden, für den die neuzeitlichen Selbstausslegungen der Vernunft durchaus ein weites Feld offen halten. Denn die verschiedenen Gestalten neuzeitlicher Philosophie entspringen zwar der Krise der antik-mittelalterlichen Metaphysik und des christlichen Naturrechts. Angesichts der Instabilitäten, in denen sich das neuzeitliche Denken bis heute bewegt, kehren jedoch Rückbesinnungen auf das metaphysische Erbe, wie z. B. die Renaissance des Neoaristotelismus in der Gegenwart zeigt, auch in der Philosophie der Moderne mit einer gewissen Regelmäßigkeit wieder. Rekurse auf die metaphysische Tradition finden jedoch nur dann einen „Ort“ in der Moderne, wenn sie, wofür gerade Charles Taylor ein eindrucksvolles Beispiel darstellt, die Rechtfertigungspflichten, die sich aus den Selbstausslegungen neuzeitlicher Vernunft ergeben, uneingeschränkt übernehmen. Vor diesem Hintergrund wäre ein Dialog zwischen konservativen, liberalen und politischen Theologien keine epistemologische Unmöglichkeit. Im Gegenteil, ein offener Disput zwischen den konträren Hauptsträngen gegenwärtiger Theologie könnte die von Taylor geforderte Suche nach „neuen Routen“ des Glaubens befördern, die für die Zukunft des Christentums in der säkularen Moderne wohl von kruzialer Bedeutung ist.⁶⁵ Vor diesem Hintergrund irritiert die zuweilen offen bekundete Gelassenheit, mit der höchste Vertreter der Kirchenleitung innerchristliche Spaltungen gleichsam *sub specie aeternitatis* als ein in der Kirchengeschichte völlig normales Phänomen nachkonziliarer Prozesse hinnehmen, ohne eigene Anteile an der Verhärtung der Frontlinien selbstkritisch zu beleuchten. Die Spannweite eines innerchristlichen Dialogs stößt aller-

⁶⁴ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 34), 854; 1278.

⁶⁵ Ebd., 1248: „Das christliche Leben der Gegenwart wird jedoch unweigerlich und zu Recht nach neuen Wegen suchen, um über die jetzigen Ordnungen hinauszugelangen – und es wird solche Wege finden. Man könnte sagen, dass wir nach neuen und beispiellosen Routen suchen.“

dings bei fundamentalistischen Bewegungen, die in einem sektiererischen Zelotismus suchende Christen zu Ungläubigen erklären, auf kaum überwindbare Grenzen. Angesichts des neofundamentalistischen Ungeistes der Gegenwart, der nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch in anderen christlichen Konfessionen und Weltreligionen tiefe Gräben aufreißt, kommt dem vom II. Vatikanum gewagten „Diskurs über die Moderne“ trotz der aufgewiesenen Grenzen auch heute eine geradezu prophetische Bedeutung zu.

Autorenverzeichnis

- Kurt Appel*, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Michael Bünker*, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa.
- Hans-Jürgen Feulner*, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Johann Figl*, Professor für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Ottmar Fuchs*, Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
- Ernst Förlinger*, Lehrbeauftragter am Institut für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Ingeborg Gabriel*, Professorin für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Albert Gerhards*, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.
- Helmut Hoping*, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.
- Peter Hünemann*, Professor em. für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
- Martin Jäggle*, Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Walter Kardinal Kasper*, von 1999 bis 2010 Präsident des Rates zur Förderung der Einheit der Christen.
- Kurt Kardinal Koch*, seit 2010 Präsident des Rates zur Förderung der Einheit der Christen.
- Roman Kühschelm*, Professor für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Rudolf Langthaler*, Professor für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

- Ioan Moga*, Universitätsassistent am Lehrstuhl für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Ludger Müller*, Professor für Kanonisches Recht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Sebastian Pittl*, Universitätsassistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Johann Pock*, Professor für Pastoraltheologie und Kerygmata an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Regina Polak*, Dozentin für Pastoraltheologie und Kerygmata an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Rudolf Prokschi*, Professor für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Thomas Prügl*, Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Johann Reikerstorfer*, Professor em. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Hans Schelkshorn*, ao. Professor für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Marianne Schlosser*, Professorin für Theologie der Spiritualität an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Eberhard Schockenhoff*, Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.
- Christoph Kardinal Schönborn*, Erzbischof von Wien, Großkanzler der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Professor für alttestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Thomas Söding*, Professor für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum.
- Christoph Theobald*, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Centre Sèvres, Paris.
- Jan-Heiner Tück*, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.