

Edmund Arens

Novum und Skandalon

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption

Gaudium et spes war ein Novum und ein Skandalon. Die ursprünglich gar nicht vorgesehene Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachten die einen als die reife Frucht des Konzils, während die anderen in ihr eine erbärmliche Anpassung an den Zeitgeist sahen und sehen. Der am Tag vor dem feierlichen Abschluss der wichtigsten katholischen Kirchenversammlung des 20. Jahrhunderts am 7. Dezember 1965 mit überwältigender Mehrheit beschlossene letzte Konzilstext nimmt eine Neubestimmung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Moderne, von Kirche und Öffentlichkeit, Kirche und Gesellschaft vor. Diese Neubestimmung war bereits auf dem Konzil hoch kontrovers und sorgte hernach für vielfache Distanzierungen, Präzisierungen, Weiterführungen und Absetzbewegungen. An *Gaudium et spes* scheiden sich die Geister.

Im Folgenden möchte ich in vier Schritten den Streit um Kirche und Moderne beleuchten, wie er in *Gaudium et spes* (GS) seinen Niederschlag gefunden hat und mit bzw. gegen GS ausgetragen wird. Zunächst gehe ich auf die Frage ein, was *aggiornamento* meint. Dann komme ich auf GS als Magna Charta der Kirche in der gegenwärtigen Zeit und Welt zu sprechen. Anschließend werden Rezeptionslinien der Pastoralkon-

stitution aufgezeigt. Den Abschluss bilden thesenartig vorgetragene Optionen für eine konziliare, öffentliche Kirche.

1 Was meint *aggiornamento*?

Das berühmte Wort *aggiornamento* gibt Papst Johannes XXIII. dem Konzil bereits in seiner Eröffnungsrede *Gaudet Mater Ecclesia* mit auf den Weg. Darin kommt sein Vertrauen zum Ausdruck, dass die Kirche durch das Konzil „mit neuer Kraft gestärkt mutig in die Zukunft blicken wird“. Der hoffnungsvolle Blick in die Zukunft speist sich beim Papst aus folgender festen Zuversicht: „Durch ein angemessenes *Aggiornamento* und durch eine kluge Organisation der gegenseitigen Zusammenarbeit wird die Kirche erreichen, dass die einzelnen Menschen, die Familien und die Völker mit grösserer Aufmerksamkeit die himmlischen Dinge beachten“¹. Beim *aggiornamento* geht es darum, in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen, Bedrängnissen und Bemühungen um die Zukunft, den Ort und die Bedeutung von Glauben und Kirche in der gegenwärtigen Welt auszubuchstabieren, jene für „unsere Zeit“ und deren Zukunft fruchtbar zu machen, die von den „Unglückspropheten“²

¹ Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), zit. nach der deutschen Übersetzung in: Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg–Brig 1990, 116–150, 124.

² Ebd., 126.

nur schlechtgeredet wird. Johannes XXIII. anerkennt in seiner Eröffnungsrede, dass die Gläubigen vom Konzil einen „Sprung nach vorwärts“ erwarten, „der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt“³.

Der Konzilstheologe Karl Rahner hat in einem Vortrag zum Abschluss des II. Vatikanums den innovatorischen Charakter dieser Kirchenversammlung hervorgehoben und zugleich relativiert. Das Konzil habe „einen Anfang für den (sic!) *aggiornamento* gesetzt [...] den Anfang des Anfangs“⁴. Das *aggiornamento* hat ihm zufolge mit dem Konzil gerade erst begonnen. Was das heißt, hat der bahnbrechende Jesuit so formuliert: „Der *aggiornamento*, den die Kirche vorbereitet, ist nicht das Bestreben, die Kirche etwas gemüthlicher und ansehnlicher in der Welt einzurichten, sondern eine erste, von ferne anlaufende Zurüstung, um der Frage auf Leben und Tod von morgen standhalten zu können.“⁵ Es geht also beim *aggiornamento* für die Kirche keineswegs um eine gefällige Angleichung oder kommode Anpassung, sondern um eine lebens- und überlebenswichtige Notwendigkeit, eine „Frage auf Leben und Tod“⁶.

Der Salzburger Dogmatiker und GS-Kommentator Hans-Joachim Sander erkennt im *aggiornamento* einen Grundvollzug sowie einen „elementaren Schlüssel zur Hermeneutik des Konzils“⁷. Für ihn bedeutet dieses Geschehen, welches sowohl einen zeitlichen Gehalt als auch einen topologischen Bezug aufweist, eine Abkehr von der durchaus modernen Konzeption der *societas perfecta*. Das *aggiornamento* versteht Sander als „eine räumlich-zeitliche Distinktion des Glaubens“⁸. Er sieht darin zugleich einen „*locus theologicus alienus* für die Orte Gottes“⁹. Kennzeichnend für das konziliare *aggiornamento* sei, dass es sich dabei einerseits um eine päpstliche, innerkirchliche Entscheidung handelte, andererseits aber um eine außerkirchliche Notwendigkeit, der die Kirche des Konzils nicht mehr ausweichen konnte.

Der Kurienkardinal Kurt Koch stellt in einem beim Schülertreffen von Papst Benedikt XVI. im Jahre 2010 gehaltenen Referat über „Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition“ das unverzichtbare Zusammenspiel von *aggiornamento* und *ressourcement* heraus. Ohne Rückbezug auf die und „Revitalisierung der Quellen des Glaubens,

³ Ebd., 136.

⁴ Karl Rahner, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966, 14.

⁵ Ebd., 20.

⁶ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Jesus Christus – Die Aufklärung des Menschen? Überlegungen zur christologischen Neuorientierung von *Gaudium et spes*, in: ders. / Magdalena M. Holztrattner (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger theologische Studien 41), Innsbruck–Wien 2010, 147–183, hier 149 ff.

⁷ Hans-Joachim Sander, ‚Aggiornamento‘ – Kennzeichen nur des Konzils? Der spatial turn des Glaubens durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: Theologie und Glaube 102 (2012), 510–525, 511.

⁸ Ebd., 517.

⁹ Ebd., 520.

nämlich der Schrift und der Kirchenväter¹⁰ bleibe das *aggiornamento* nicht tragfähig. Bei letzterem könne es sich nicht „um eine leichtfertige und leichtsinnige Angleichung des Glaubens und der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Welt handeln [...], freilich auch nicht um eine starre und sture Abschottung von Glauben und Kirche von der säkular gewordenen Welt“¹¹. Kardinal Koch begreift das *aggiornamento* des Konzils als eine Bewegung innerhalb der zwar festgehaltenen, aber nicht einfach wiederholten Tradition, in welcher der Glaube in einer veränderten Situation neu verkündet, aktualisiert sowie lebendig interpretiert werde. In dieser Doppelbewegung sieht Koch vom Konzil und der Pastoralkonstitution aus „eine Gratwanderung zugemutet zwischen einem separatistischen Fundamentalismus [...] und einem säkularistischen Konformismus“¹².

2 Kirche in der Welt dieser Zeit

Die Pastoralkonstitution verortet die Kirche bereits im Titel „in der Welt dieser Zeit“¹³ (*in mundo huius temporis*). Als Konstitution

handelt es sich um einen konstitutiven Text der Kirche, der sich zugleich als pastoral bestimmt, weil er „die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt“, wie es in einer Fußnote zum Titel heißt. Im Vorwort von *Gaudium et spes* wird dezidiert deutlich gemacht, dass die Kirche an der Lebensrealität der Menschen dieser Zeit, ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (GS 1,1) solidarisch teilhat und sich als „von keinem irdischen Machtstreben“ (GS 1,3) bewegte, sondern das Werk Christi weiterführende, dienende Gemeinschaft begreift.

Inspiziert durch den ebenso charismatischen wie weitsichtigen Papst Johannes XXIII. kam es auf dem Vatikanum II zu einer epochalen Wende im Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft. Indem sich die *ecclesia catholica* den drängenden Fragen und Nöten der Zeit öffnete und sie mit hellhöriger Aufgeschlossenheit und Aufmerksamkeit wahr- und ernst nahm, brachte sie ein *aggiornamento* auf den Weg.¹⁴ Das Konzil „stellt sich die Frage nach dem Ort der Kirche in der Geschichte der gegenwärtigen Menschheit“¹⁵. Es nimmt sich vor, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4,1),

¹⁰ Kurt Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition. Die Hermeneutik der Reform zwischen bruchhafter Diskontinuität und der Hermeneutik ungeschichtlicher Kontinuität, in: Stephan O. Horn / Siegfried Wiedenhofer (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Bilanz, Augsburg 2012, 36.

¹¹ Ebd., 37.

¹² Ebd., 44.

¹³ GS wird im Folgenden nach der neuen deutschen Übersetzung in „Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1“, zitiert: Peter Hünermann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 592–749. Der deutsche Titel der *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis* lautet hier S. 592: „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit“.

¹⁴ Vgl. Giuseppe Alberigo, Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils, Zürich 2006; John W. O'Malley, What happened at Vatican II, Cambridge (MA) 2008; Ludwig Kaufmann / Nikolaus Klein, Johannes XXIII. (s. Anm. 1).

¹⁵ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 581–886, 594.

jene in der Gesellschaft bedeutenden und brisanten Begebenheiten und Vorgänge zu erforschen, auszulegen und zu beurteilen, in denen die Berufung der Menschen vor Gott und „die Gefährdung der Menschen, zu Unmenschen zu werden“¹⁶, zusammenkommen. Auf der Basis einer solchen Analyse, Interpretation und Reflexion entfaltet die Pastoralkonstitution Ort und Aufgabe der Kirche in der Welt dieser Zeit.

Gaudium et spes, der umfangreichste und umstrittenste Text des Konzils, ist so etwas wie die Programmschrift des II. Vatikanums. Sie wird von Marie-Dominique Chenu als „Höhepunkt“¹⁷ des Konzils bezeichnet. Bei ihr handelt es sich laut Otto Hermann Pesch um „ein echtes Werk des Konzils selbst“, das „gelingenste Dokument des Konzils“, welches in der Ausrichtung am Verständnis der Kirche in ihren Beziehungen *ad extra* „die Kreation eines neuen Konzilstyps“¹⁸ bedeute.

Die Situation der Menschen und der Menschheit und damit der Kirche in *dieser* Zeit, also in der modernen Welt zu erforschen, den Aufbrüchen und Bedrängnissen nicht auszuweichen, sondern sie im „Licht des Evangeliums“ (GS 4,1) zu beleuchten und auszulegen, das war das Jahrhundertprogramm des Konzils. In *Gaudium et spes* wird dieses Programm performativ vollzogen. Darin wird meines Erachtens kein fortschrittsoptimistisches,

sondern ein realistisches Bild der Situation der Menschen in der Welt dieser Zeit, und das heißt auch der Konzilszeit, gezeichnet. Der elementare Zeitbezug der Konstitution macht deren zeitdiagnostische Aussagen ebenso kontextuell scharf wie riskant und überholbar. Wenn sich die Zeiten, Situationen und Konstellationen ändern, veralten damit auch manche Formulierungen und „zeitdiagnostischen Beobachtungen“¹⁹.

Bei allem Zukunftsbezug ist *Gaudium et spes* kein hoffnungstrunkener Text. Vielmehr nimmt die Pastoralkonstitution die Dialektik der Moderne, ihre Probleme und Pathologien präzise wahr: „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 und leiden noch Unzählige gänzlich an Unkenntnis der Schrift. Noch niemals hatten die Menschen einen so geschärften Sinn für die Freiheit wie heute, während gleichzeitig neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen. Während die Welt ihre Einheit sowie die wechselseitige Abhängigkeit der Einzelnen in notwendiger Solidarität so lebhaft verspürt, wird sie dennoch aufs heftigste von einander widerstrebenden Kräften [...] auseinandergerissen“ (GS 4,4). Wenn *Gaudium et spes*

¹⁶ Ebd., 716.

¹⁷ Marie-Dominique Chenu, *Das Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 15; vgl. dazu Rainer Bucher, *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (Herder Korrespondenz Spezial 2/2012), 9–13.

¹⁸ Otto H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil: was daraus geworden ist? Was muss daraus noch werden?*, in: *zur Debatte* (Sonderheft zur Ausgabe 3/2013), 24–27, 26; dazu immer noch lesenswert: ders., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte* (topos taschenbücher 393), Kevelaer 2012.

¹⁹ Ansgar Kreutzer, *Rezeption der Wissenssoziologie in der Theologie. Ein fundamentaltheologischer Anstoß aus der Pastoralkonstitution und ihrem theologischen Umfeld*, in: Franz Gmainer-Pranzl / Magdalena M. Holztrattner (Hg.), *Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung* (s. Anm. 6), 105–121, hier 120.

auf die tiefgreifenden und rasanten Veränderungen Bezug nimmt, die sich „über den gesamten Erdkreis ausbreiten“ (GS 4,2), werden damit in der Tat „die ersten Beben der Globalisierung“²⁰ beschrieben.

Die Pastoralkonstitution geht auf die großen Fragen ein, welche die Menschen dieser Zeit und die Menschheit bewegen und betreffen. *Gaudium et spes* unterstreicht die „grundlegende Gleichheit“ aller „nach dem Bild Gottes“ (GS 29,1) geschaffenen Menschen, die jede Diskriminierung aufgrund „des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache“ (GS 29,2) verbietet und zu beseitigen fordert. GS betont die Würde des sittlichen Gewissens, das „der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen“ ist, ihn auf die Spur der Wahrheit des Lebens führt und „die Christen mit den übrigen Menschen verbindet“ (GS 16,1). Die Pastoralkonstitution macht sich nicht nur für die Würde sowie die grundlegenden Rechte der Person, sondern zugleich für soziale Gerechtigkeit stark und mahnt an, dass zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft Verantwortung und Beteiligung notwendig sind. Zu den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute gehören die Förderung der menschlichen Würde und der Menschenrechte, von Ehe und Familie, die Förderung des kulturellen Fortschritts, die Sorge um das wirtschaftliche Wohl im Sinne größerer Gerechtigkeit und des Ausgleichs zwischen Reichen und Armen. Der besondere Fokus auf die „Armen und Bedrängten aller Art“ tritt bereits im Vorwort zutage und wird in GS 88 weiter entfaltet aus der Einsicht heraus, „dass in den Armen Christus selbst gleichsam mit lauter Stimme die Liebe seiner Jünger herauf ruft“ (GS 88,1).

Die Pastoralkonstitution spricht sich – Pesch zählt dies zurecht zu den „angesichts vorkonziliarer Selbstverständlichkeiten geradezu revolutionären Aussagen“²¹ – für politisch-rechtliche Strukturen und eine demokratische Rechtsordnung aus, die „allen Bürgern stets besser und ohne jeden Unterschied die wirksame Möglichkeit bieten, frei und tätig (*libere et actuose participandi*) an der Festlegung der rechtlichen Grundlagen der politischen Gemeinschaft“ (GS 75,1) sowie an deren Ausgestaltung und Leitung teilzuhaben. Die Konstitution unterstreicht die Freiheit der Gläubigen in ihrer politischen Urteilsbildung (GS 75,5). Zudem plädiert *Gaudium et spes* für die Differenzierung von politischer Gemeinschaft und Kirche als „voneinander unabhängig und autonom“ (GS 76,3), also für die Trennung von Kirche und Staat.

Die Kirche soll sich bemühen, die Menschen zu politischer Partizipation zu bewegen, dazu, den Frieden und die Völkergemeinschaft zu fördern. Aufgabe der Christen in den internationalen Organisationen ist es, „ein Bewusstsein für die wahrhaft weltweite Solidarität (*universalis solidaritatis*)“ und Verantwortlichkeit zu formen“ (GS 90,1).

Gaudium et spes versteht die Kirche als allen offenstehende, dialogische Gemeinschaft, der am „Dialog unter allen Menschen“ (GS 92,1) gelegen ist. Für sie vollzieht sich die gemeinsame Wahrheitsfindung im aufrichtigen Dialog, und sie richtet sich aus auf die Fülle des Glaubens in grenzüberschreitender, transnationaler, interkultureller und interreligiöser Kommunikation im Dialog „aller Menschen jedweder Nation, Rasse oder Kultur“ (GS 92,1) einschließlich der anderen Religio-

²⁰ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 719.

²¹ Otto H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil: was daraus geworden ist? (s. Anm. 18), 26.

nen (GS 92,4). GS hat damit einen Dialog im Blick, von dem niemand ausgeschlossen ist.

Das Konzil verortet die Kirche inmitten der halbierten, in Arm und Reich gespaltenen modernen Welt und weist ihr einen Platz im Dialog mit deren politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kräften zu. Es nimmt insofern eine „Umcodierung“ der Glaubenstradition“ von der „Dissoziation“ auf „Dialog“ und „solidarische Zeitgenossenschaft mit allen Menschen“²² vor. Letztere erweist sich gerade im Eintreten für Menschenwürde und Menschenrechte, Gewissens- und Religionsfreiheit, für Frieden und Gerechtigkeit, im Einklagen weltweiter Solidarität.

Indem sich die Kirche des Konzils nicht nur *ad extra* neu lokalisiert, sondern sich selbst *ad intra* fundamental als Volk Gottes und als Gemeinschaft der Glaubenden begreift, wird das bisher auf die Hierarchie und den Papst fixierte, uniforme und zentralistische Kirchenverständnis aufgebrochen und durch ein im Ansatz pluriformes überwunden. An die Stelle des „zentralistischen und papalistischen“²³ Verständnisses von Kirche beginnt eine Konzeption zu treten, welche die „Gesamtkirche ganz wesentlich als Gemeinschaft von Ortskirchen“²⁴ bestimmt. Damit wird der römischen Kirche der Weg zu einer „kulturell polyzentrischen Weltkirche“²⁵

gewiesen. Prägnant bringt Hans-Joachim Sander den vom Konzil angegangenen und in *Gaudium et spes* artikulierten „Aufbruch in eine andere kirchliche Identifizierbarkeit“ auf den Punkt: die „*translatio* von einer europäisch-römischen Religionsgemeinschaft mit naturrechtlichem Weltordnungsanspruch zu einer universalen Pastoralgemeinschaft mit allen Menschen, die lokal, regional und global um Respekt vor ihrer Würde und ihren Rechten ringen“²⁶.

Auf dem alsbald als „Weltereignis Konzil“²⁷ beschriebenen II. Vatikanum präsentiert und artikuliert sich die römisch-katholische Kirche als öffentliche Kirche. Das gilt sowohl in Bezug auf die im Konzil stattfindende Interaktion der Beteiligten, die konziliaren Verfahren und Dokumente als auch mit Blick auf die Ausrichtung auf die medial involvierte Weltöffentlichkeit. Die Interaktion unter den anwesenden Konzilsvätern, ökumenischen Beobachtern, den Periti und Gästen, der Austausch sowie die Meinungsbildung nicht nur in den Generalkongregationen und Kommissionen, sondern auch in vielfältigen informellen Gruppen und Netzwerken weist eine hohe Kommunikationsdichte auf. Damit eröffnen sich Möglichkeiten reflexiver Irritationen, der Artikulation von Dissens und diskursiver Konfliktbearbeitung, innovativer Inputs und unter anderem beobachtender bzw. medialer Einflussnahme. All das führt

²² Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000, 175.

²³ Siegfried Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz–Wien–Köln 1992, 162.

²⁴ Ebd., 168.

²⁵ Johann B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Franz-Xaver Kaufmann / ders., Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987, 93–123.

²⁶ Hans-Joachim Sander, ‚Aggiornamento‘ – Kennzeichen nur des Konzils? (s. Anm. 7), 510 f.

²⁷ Vgl. Manfred Plate, Weltereignis Konzil. Darstellung, Sinn, Ergebnis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966.

dazu, dass das Konzil zu einer Form von Kommunikation findet, welche „Inklusion statt Exklusion“ beschreibt und betreibt. Ekklesiologisch wird „die Interaktion gegenüber der Information“ betont und „eine spezifische Präferenz für Partizipation und Dialog“²⁸ gepflegt. *Gaudium et spes* kann geradezu als Magna Charta einer dialogischen, öffentlichen Kirche gelten, welche als Volk Gottes an „den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen [...] zusammen mit den übrigen Menschen [...] Anteil hat“ und „darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes“ (GS 11,1) zu unterscheiden sucht. Es handelt sich um eine Kirche, die „in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40,1), die sich darin exponiert und engagiert, die zudem das Recht und die Pflicht der „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75,1) unterstreicht und zugleich einklagt.

3 Rezeptionslinien der Pastoralkonstitution

Mit Blick auf das Konzil im Allgemeinen wie dessen Texte gibt es unterschiedliche

Rezeptionslinien, die sich zum Teil überlappen. Dabei lassen sich einerseits gesamt- bzw. ortskirchliche, lehramtliche Linien der Aneignung und andererseits theologische Rezeptionen unterscheiden, die noch einmal nach Ländern, Kontinenten, Disziplinen, Methoden und Grundsatzoptionen aufzufächern sind.

Kardinal Kurt Koch stellt in seinem bereits erwähnten Referat zur Hermeneutik des Konzils die bei ihm vor allem mit Tübinger Theologen und ganz besonders mit Hans Küng verbundene „progressistische“, „emphatische Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“²⁹ der „traditionalistischen“ „Hermeneutik einer reinen und geschichtslosen Kontinuität“³⁰ entgegen, die er in der Piusbruderschaft St. Pius X. erkennt. Demgegenüber vertrete Papst Benedikt XVI. eine „Hermeneutik der Reform“, „die sich in einer bemerkenswerten Kontinuität durch sein ganzes Lebenswerk nachweisen“³¹ lasse.

Dass die Traditionalisten das Konzil und ganz besonders *Gaudium et spes* bekämpfen, liegt auf der Hand. Erzbischof Marcel Lefebvre gehörte zu der Minderheit von 75 Konzilsvätern, die GS ab-

²⁸ Bernhard Fresacher, *Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 46f. Insbesondere die Partizipation der externen Beobachter und die damit verbundenen Irritationen verschoben ihm zufolge „das antimodernistisch, kontroverstheologisch oder legitimatorisch bestimmte Innen-Außen-Verhältnis ‚ökumenisch‘ und ‚pastoral‘“ (54). Zu den Prozeduren des Konzils vgl. auch: Stefan Nacke, *Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus*, Wiesbaden 2010. *Participatio* ist eine Schlüsselkategorie sowie eine Grundlinie des Konzils, die das II. Vatikanum von der ersten bis zur letzten Konstitution durchzieht, die von der Liturgie bis zur Politik reicht, die bezeichnenderweise bereits in *Sacrosanctum Concilium* 14,1 als *actuosa participatio* auftaucht und bis zu *Gaudium et spes* reicht. *Participatio* kann freilich, und das ist Teil des Streits der Interpretationen, sowohl platonisch als auch politisch gelesen werden. Die erste Lektüre findet sich päpstlich prominent bei Benedikt XVI., die zweite bei Johannes Paul II.

²⁹ Kurt Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition* (s. Anm. 10), 31; bei Küng spielt GS freilich „keine wichtige bzw. überhaupt keine Rolle“, so: Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution* (s. Anm. 15), 851.

³⁰ Kurt Koch, *Das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Innovation und Tradition* (s. Anm. 10), 31.

³¹ Ebd., 28.

lehnten. Zehn Jahre später schrieb er zu den Diagnosen und Schlussfolgerungen der Pastoralkonstitution: „Sie sind reiner Liberalismus“³².

Joseph Ratzinger hat zu *Gaudium et spes* immer eine ambivalente Haltung eingenommen. Einerseits hat er sich häufig zu dieser Konstitution geäußert. Andererseits begegnet er ihr von Anfang an mit Vorbehalten. Als junger Konzilstheologe kommentiert er das erste Kapitel des ersten Teils und vermerkt zu GS 17, dieser Abschnitt über die Freiheit, mit dem das Konzil bewusst ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen wolle, gehöre „zu den am wenigsten befriedigenden des ganzen Textes“. Darin räche sich die Auslassung der Christologie: „der Versuch, an die christliche Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger Dialogfähige vorderhand beiseite zu lassen“³³. Ratzinger scheint schon hier davor zu warnen, dass das Dialogische das Dogmatische schwächt, das Sich-Einlassen auf das Außen das Eigentliche des christlichen Glaubens hintanstellt oder relativiert. Der Vorbehalt gegenüber der pastoralen Außenorientierung kommt an anderer Stelle darin zum Ausdruck, dass

Ratzinger in GS eine von ihm beargwönte „Intention des Aufbruchs“ wahrnimmt, die sich vor allem im Vorwort niederschläge, welches von „Zweideutigkeiten geprägt“³⁴ sei und einen „erstaunlichen Optimismus“ an den Tag lege. Ratzinger macht in GS sogar „eine Art Gegensyllabus“³⁵ aus. In der Besinnung darauf, „was im Wechsel der Zeiten das wahrhaft Tragende ist“, liegt laut Ratzinger „der wahre Kern des Weltdienstes der Kirche, ihre Antwort auf ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des (kursiv E.A.) Menschen von heute‘“³⁶. Aus den „Menschen von heute“ im Plural in der Vielfalt ihrer Situationen wird beim Präfekten der Glaubenskongregation der abstrakte Mensch im Singular.

In der Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und Heilsuniversalität der Kirche wird siebenmal auf GS Bezug genommen, wobei es ausschließlich um die universale Heilsbedeutung Jesu Christi geht. Zweimal wird aus dem christologischen Artikel GS 22 zitiert. Zum Zitat aus GS 22,5, welches das Wirken des Heiligen Geistes betrifft, der „allen die Möglichkeit anbietet, diesem Paschamysterium in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“³⁷, merkt Sander treffend an: „Die Bedeutung, die GS 22,5 der Nicht-Ausschließung derer gibt, die bisher und künftig nicht zur Kirche gehören, wird in der Erklärung nicht

³² Marcel Lefebvre, Priesterbruderschaft St. Pius' X., Brief an unsere Freunde und Wohltäter Nr. 9 vom 3.9.1975, Wien 1978, 14, zitiert nach: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 833.

³³ Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 14: Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 313–354, hier 331.

³⁴ Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 396.

³⁵ Ebd., 398; vgl. Klaus Müller, *Gaudium et spes* zweimal gelesen. Über die Konvergenz diametraler Interpretationen, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005), 195–199.

³⁶ Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (s. Am. 34), 411.

³⁷ Zit. nach *Dominus Iesus*, Nr. 12.

aufgegriffen. Für eine pastorale Ortsbestimmung wäre diese Grammatik jedoch unverzichtbar.³⁸

In den Enzykliken von Papst Benedikt XVI. spielt *Gaudium et spes* keine systematisch wichtige Rolle. In *Deus caritas est* findet sich ein einziger Hinweis auf GS 36; in *Caritas in veritate* gibt es neun Verweise bzw. Zitate, wobei Benedikt die Verbindung der Enzyklika *Populorum progressio* von Paul VI. zum Zweiten Vatikanum und insbesondere zur Pastoralkonstitution herausstreicht und im Sinne seiner Hermeneutik der Kontinuität ausführt: „Das Konzil vertiefte, was seit jeher zur Wahrheit des Glaubens gehört, dass nämlich die Kirche, da sie im Dienst Gottes steht, bezüglich der Liebe und der Wahrheit im Dienst der Welt steht.“ (Nr. 11)

Wenn Papst Benedikt XVI. sich 2011 zum Abschluss seiner letzten Deutschlandreise in seiner Freiburger Rede „an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft“ für Entweltlichung einsetzt und für eine „entweltlichte Kirche“ ausspricht, dann ist damit geradezu ein Gegenprogramm zur Kirche in der Welt von heute

von *Gaudium et spes* skizziert.³⁹

Bei seinem Vorgänger, Papst Johannes Paul II., erhält die Pastoralkonstitution, an der er ja selbst mitgearbeitet hat, hingegen eine herausragende Bedeutung. GS 22, der Artikel über „Christus, den neuen Menschen“, wird zum Brennpunkt seines Pontifikats. In seiner Enzyklika *Fides et ratio* betont Johannes Paul, dass das erste Kapitel von GS über „Die Würde der menschlichen Person“ „gleichsam eine Zusammenfassung biblischer Anthropologie und damit auch Inspirationsquelle für die Philosophie darstellt“⁴⁰. Dass Christus, das Bild des unsichtbaren Gottes, der neue Mensch ist, richtet sich auch und gerade gegen die atheistische Ideologie des neuen Menschen.⁴¹ Von der Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* an ist GS der am häufigsten zitierte Konzilstext des polnischen Pontifex. Bereits während des Konzils äußerte der damalige Kardinal von Krakau auf seine markante Weise: „Schon die ersten Worte der Konstitution ‚Gaudium et spes‘ sind Anzeichen dafür, dass die Lehre des Konzils auf Identität und Solidarität ausgerichtet

³⁸ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 842.

³⁹ Die „Freiburger Rede“. Ansprache von Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Jürgen Erbacher (Hg.), Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 11–17. Bezeichnenderweise wird in der Rede aus LG 35 zitiert, nicht aber aus GS. Zur Kritik vgl. die Beiträge in Jürgen Erbacher (Hg.), besonders die vom Präsidenten des Deutschen Caritasverbands, Peter Neher, Für eine diakonische Kirche mitten unter den Menschen (47–60), Franz-Xaver Kaufmann, Entweltlichung. Anmerkungen zur Freiburger Rede von Papst Benedikt XVI. (115–124) sowie Magnus Striet, Entweltlichung? Die Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. mit Theodor W. Adorno gegengelesen (140–149). Dazu: Edmund Arens, Weltkirche statt entweltlichter Kirche. Wendet sich Rom wieder vom „aggiornamento“ ab?, in: Erwachsenenbildung 58 (2012), H. 3, 114–117.

⁴⁰ *Fides et ratio*, Nr. 60.

⁴¹ Zum Umgang mit dem Atheismus in GS vgl. den aufschlussreichen Aufsatz von Rudolf Langthaler, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 554–569; zum neuen, naturalistischen Atheismus vgl. Edmund Arens, Gottesbestreitungen. Ansichten des neuen Atheismus, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), H. 1, 95–119 (online).

ist.⁴² Eben dies konkretisiert Johannes Paul II. in seinen drei Sozialenzykliken und in den weltweiten Reisen, in denen er *ad extra* konsequent – *ad intra* dieses Engagement aber eher konterkarierend – für die Würde jeder menschlichen Person und aller Menschen eintritt, die Priorität der menschlichen Arbeit vor dem Kapital unterstreicht, die Solidarität der Armen im Kampf um ihre Würde unterstützt, sich immer wieder für die elementaren Rechte der Menschen auf Leben, Freiheit, Partizipation, eine gerechte Welt sowie universale Solidarität einsetzt.⁴³

Bei Papst Franziskus finden sich bislang nur wenige explizite Bezugnahmen auf *Gaudium et spes*.⁴⁴ Doch in seinen päpstlichen Gesten einer neuen Bescheidenheit, in seiner ersten Reise zu einem Brennpunkt der lebensgefährlichen Ankunft von Elendsflüchtlingen nach Lampedusa, in seinen spontanen Telefonaten mit wildfremden Leuten aus aller Welt, zeigen sich die Umrisse eines Pontifikats, welches die Freude und Hoffnung, die Trauer und

Angst der Menschen zum Angelpunkt seines päpstlichen Dienstes macht. Indirekte Bezüge zur Pastoralkonstitution lassen sich vor allem seinem Interview mit „La Civiltà Cattolica“ entnehmen, wo er zum Konzil erklärt: „Das Zweite Vatikanum war eine neue Lektüre des Evangeliums im Licht der zeitgenössischen Kultur.“⁴⁵ Und zum Streit der Hermeneutiken stellt Franziskus in aller Deutlichkeit klar: „Die Dynamik der aktualisierten Lektüre des Evangeliums von heute, die dem Konzil eigen war, ist absolut unumkehrbar.“⁴⁶

In diesem Rahmen ist es schlicht unmöglich, der Vielfalt der (fach-)theologischen Rezeptionen der Pastoralkonstitution in den verschiedenen Ländern und Erdteilen gerecht zu werden. Darum sollen hier sehr vereinfacht nur ein paar Grundlinien skizziert werden. Während *Gaudium et spes* in Frankreich auf vorwiegend positives Echo stieß und – allen voran – die Konzilstheologen Marie-Dominique Chenu und Yves Congar darin eine „théologie ‚concrète et historique‘“⁴⁷ erkannten,

⁴² Karol Wojtyła, Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1981, 238; zit. nach Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 859. Zum apokalyptisch-pessimistischen Umgang des späten Johannes Paul mit GS vgl. Klaus Müller, GS zweimal gelesen (vgl. Anm. 35), 197 ff.

⁴³ Vgl. meine Münsteraner Antrittsvorlesung als Privatdozent, in der Johannes Pauls II. Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* gewürdigt und zugleich dafür kritisiert wird, dass darin Solidarität nicht wirklich wie in der Politischen Theologie universal, nämlich die Lebenden und die Toten umfassend gedacht wird: Edmund Arens, Internationale, ekklesiale und universale Solidarität, in: Orientierung 53 (1989), 216–220; mit Bezug auf: Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 32009; ders., Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J. B. Metz), Mainz 1988, 172–185.

⁴⁴ Vgl. *Evangelii gaudium* Nr. 113; 115. Das Apostolische Schreiben markiert bereits durch den Untertitel „Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute“ seine Nähe zu GS.

⁴⁵ Antonio Spadaro, Interview mit Papst Franziskus. Teil 2, in: Stimmen der Zeit (online exklusiv Oktober / November 2013) Abschnitt: Das Zweite Vatikanische Konzil, 2.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Marie-Dominique Chenu, Les signes des temps. Réflexion théologique, in: Yves Congar / M. Peuchmard (ed.), L'Église dans le Monde de ce Temps II, Paris 1967, 213, zit. nach: Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 854.

blieben die führenden deutschen Theologen wie Rahner und Metz eher distanziert, auch wenn Rahner den „Anfang des Anfangs“ begrüßt und nachdrücklich unterstützt. Am deutlichsten positiv äußert sich immer wieder Karl Lehmann, selbst wenn er, wie Sander festhält, „sich noch nicht systematisch von der Unterordnung der Pastoral zum Dogma frei machen“⁴⁸ kann. Waren für Papst Johannes Paul II. „Identität“ und „Solidarität“ die beiden Leitmarken von GS wie des Konzils überhaupt, so stellt Kardinal Lehmann bei einer Tagung zum 50. Jahrestag der Konzileröffnung heraus: „Dialog‘ und ‚Solidarität‘ bilden in *Gaudium et spes* miteinander eine zentrale Achse, eine durchlaufende Perspektive.“⁴⁹ Laut Lehmann bringt die Pastoralkonstitution „die konziliare Öffnung der Kirche zur Welt von heute unübersehbar deutlich zum Ausdruck“⁵⁰.

Bemerkenswert ist die Rezeption von *Gaudium et spes* innerhalb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Deren Vordenker Gustavo Gutiérrez vermerkt, dass das Konzil zwar verschiedentlich (16mal in LG und 14mal in GS) auf das

Thema Armut Bezug nimmt; es machte jedoch „nicht aus ihr einen seiner Schwerpunkte“⁵¹. Die kirchliche Öffnung zur Welt sei eine Hinwendung zur Welt der Wissenschaft, Technik und Demokratie, also „die moderne, westliche, im wesentlichen nordatlantische Welt“⁵². Ähnlich versteht Clodovis Boff laut Sander unter *aggiornamento* „eine Aktualisierung der Kirche im Verhältnis zur bürgerlichen Welt, aber noch keine Inkarnation unter den Armen“⁵³. Den Schlüsselbegriff „Zeichen der Zeit“ fokussieren Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino auf das gekreuzigte Volk: „Dieses wichtigste Zeichen ist immer das gekreuzigte Volk“⁵⁴. Es zeigt auf „die Realität der gekreuzigten Völker“⁵⁵.

Regional- und lokalkirchliche Rezeptionen der Pastoralkonstitution geschahen auf allen Kontinenten. Hervorzuheben sind die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM in Medellín (1968), Puebla (1979) oder Aparecida (2007). Auch die verschiedenen Synoden der Bistümer in den Niederlanden, der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland oder der typisch „österreichi-

⁴⁸ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 845.

⁴⁹ Karl Lehmann, Ein Blick zurück. 50 Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils – Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Sonderheft: zur Debatte 2–5, hier 4.

⁵⁰ Ebd., 3.

⁵¹ Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J. B. Metz, München–Mainz 1973, 269.

⁵² Ders., Das Konzil und die Kirche in der Welt der Armut in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 159–173, 167.

⁵³ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 15), 858, mit Bezug auf: Clodovis Boff, ‚Sinai dos Tempos‘. Princípios de Leitura, São Paulo 1979.

⁵⁴ Jon Sobrino, Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker“, in: Antonio Autiero (Hg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000, 141–156, hier 142; vgl. Margit Eckholt, „Option für die Armen“ und „Bekehrung durch die Anderen“. Eine Relecture der Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ in lateinamerikanischer Perspektive, in: Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (QD 248), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 137–165.

⁵⁵ Ebd., 144 ff.

sche synodale Vorgang⁵⁶ bezogen sich auf GS, machten sich deren Anliegen zu eigen, rezipierten oder problematisierten Aspekte von *Gaudium et spes*. So ist im Dokument „Unsere Hoffnung“, dem Bekenntnis bzw. Grundsatzbeschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 zu lesen: „Der Weg der Kirche in dieser Situation ist der Weg gelebter Hoffnung. [...] Eine Kirche, die sich dieser Hoffnung anpaßt, ist schließlich auch dem Heute angepaßt, und ohne Anpassung an diese Hoffnung hilft ihr kein noch so brisantes Aggiornamento⁵⁷. Und weiter heißt es in dem von Johann Baptist Metz entworfenen Bekenntnistext: „Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt [...]: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom ‚Reich

Gottes“⁵⁸. Hier schimmert bereits das später virulent werdende und bei Kardinälen beliebte Gegeneinander-Ausspielen von Kirchenkrise und Gotteskrise durch.⁵⁹

Die Rezeptionslinien von *Gaudium et spes* sind vielfältig und verschlungen. Neben der traditionalistischen Totalablehnung des „Antikonkils“⁶⁰ lassen sich zwei große Linien ausmachen, eine modernisierungstheoretische sowie eine machtsanalytische. Erstere begreift das Konzil als überfällige, nachholende Modernisierung der hoffnungslos ins gesellschaftliche Hintertreffen geratenen katholischen Kirche. Sie sieht in GS die grundlegende Konstitution und den hermeneutischen Schlüssel für diesen Modernisierungsprozess. Diese Position wird vor allem von modernisierungstheoretisch argumentierenden Religionssoziologen vorgebracht bzw. mit Bezug auf diese entfaltet.⁶¹ Ihr steht ein vornehmlich von jüngeren Theologen im Anschluss an Michel Foucault vertrete-

⁵⁶ Vgl. dazu sowie zu vielen anderen konziliaren und postkonziliaren Vorgängen die brisanten Berichte und Analysen des einstigen Konzilsstenographen und späteren Wiener Weihbischofs *Helmuth Krätzl*: *ders.*, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1998; *ders.*, Mein Leben für eine Kirche, die den Menschen dient, Innsbruck–Wien 2011; *ders.*, Das Konzil – ein Sprung vorwärts. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Ein Zeitzeugen zieht Bilanz, Innsbruck–Wien 2012.

⁵⁷ Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1976, II.2; dazu: *Edmund Arens*, „Unsere Hoffnung“. Ein situatives Bekenntnis und seine Konsequenzen, in: *Edward Schillebeeckx* (Hg.), *Mystik und Politik* (s. Anm. 43), Mainz 1988, 333–344.

⁵⁸ Ebd., II.3.

⁵⁹ Vgl. *Johann B. Metz*, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: *ders./Günther B. Ginzl/Peter Glotz/Jürgen Habermas/Dorothee Sölle*, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92; dazu kritisch: *Edmund Arens*, Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Saskia Wendel* (Hg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 71–80.

⁶⁰ Vgl. *Daniele Menozzi*, Das Antikoncil (1966–1984), in: *Hermann J. Pottmeyer/Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua* (Hg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 403–431.

⁶¹ Vgl. etwa *Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle* (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1996; *Franz-Xaver Kaufmann*, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i. Br.–Ba-

ner, machtanalytischer Ansatz gegenüber. Er orientiert sich besonders an den Verschiebungen im Machtgefüge von Kirche und Gesellschaft, am Ortswechsel sowie an den neuen Orten, denen die Kirche mit GS nicht länger ausweichen kann.⁶² Während die erste Position aus der Sicht der zweiten eine optimistische, utopische, konsensorientierte Sicht auf die Zukunft der Kirche im Blick habe, gehe aus der zweiten eine von Andersorten und Nichtorten bedrängte, „heterotopische Ekklesiologie“⁶³ hervor. Mit Sander gesprochen: „Von der kontextlosen Kirche im Singular“ erfolgt ein Ortswechsel „zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen“⁶⁴.

4 Für eine konziliare, öffentliche Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich mit seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* für eine in der gegenwärtigen globalen Welt präsente, in der (Welt-)Gesellschaft tätige und damit öffentliche Weltkirche ausgesprochen und eine solche Kirche konstituiert.

Öffentliche Kirche lässt sich als Kommunikations- und Glaubensgemeinschaft verstehen, als Gemeinschaft der Erinnerung und Hoffnung, welche in die Gesellschaft eingebettet ist, darin partizipativ und advokatorisch, diakonisch und prophetisch tätig ist.⁶⁵ Sie sieht ihren Auftrag

sel–Wien 2011; *ders.*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (s. Anm. 22); *Bernhard Fresacher*, Kommunikation (s. Anm. 28); *Stefan Nacke*, Die Kirche der Weltgesellschaft (s. Anm. 28). Eine differenzierte Darstellung und kritische Befürwortung des Ansatzes findet sich bei *Ansgar Kreutzer*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006; dazu: Kreutzers Replik auf Sanders Besprechung des Buches: *Ansgar Kreutzer*, Soziologische Akzentuierung anthropologisch gewendeter Theologie. Zu Hans-Joachim Sanders Besprechung meiner Dissertation „Kritische Zeitgenossenschaft“, in: ThPQ 157 (2009), 198–201; Sanders Rezension, ebd., 196–198.

⁶² Vgl. vor allem die Arbeiten von *Hans-Joachim Sander*. Neben seinem brillanten Kommentar zu GS vgl. als weitere einschlägige Werke: *ders.*, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1999, mit Blick auf GS bes. 144–148, auf DH bes. 158–161; vgl. zur Hermeneutik und Methodologie aufschlussreich: *ders.*, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006 (darin zu GS bes. 117 f.), zudem: *Gregor M. Hoff*, Ekklesiologie, Paderborn–München–Wien–Zürich 2011; *Christian Bauer*, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift ‚Une école de théologie: Le Saulchoir‘. 2 Bde., Berlin 2010; *ders.*, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 134 (2012), 141–162.

⁶³ *Gregor M. Hoff*, Ekklesiologie (s. Anm. 62), 156 ff.

⁶⁴ *Hans-Joachim Sander*, Einführung: Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen, in: *Guido Bausenhardt* u. a., Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 383–394.

⁶⁵ Meine eigene Position ist weder mit einer liberal-modernisierungstheoretischen identisch noch eine postmodern-machthanalytische. Als jemand, der die Münsteraner Politische Theologie und die Frankfurter Kritische Theorie verbindet und dabei, an Metz geschult, an Habermas anknüpft und Peukerts theologische Handlungstheorie (vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (s. Anm. 43); *ders.*, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in:

ad intra wie *ad extra* darin, Gottes Geschichte mit den Menschen zu erinnern, zu erzählen und zu feiern, für Gottes Recht und der Menschen Rechte einzustehen und diese einzuklagen, das Evangelium Jesu Christi zu bezeugen und zu bekennen, die spirituellen und materiellen Gaben Gottes mitzuteilen bzw. zu teilen. Öffentliche Kirche erkennt sich selbst als eine in die gesellschaftliche Öffentlichkeit inkludierte Größe, welche am öffentlichen Leben teilnimmt, im Dialog und auch in Auseinandersetzung mit den anderen gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen ihre Positionen, Praktiken und Perspektiven in den öffentlichen Diskurs einbringt.⁶⁶

Öffentliche Kirchen tragen sowohl mit ihren prophetischen Herausforderungen als auch mit ihren moralischen Optionen

und Interventionen zur Vitalisierung der Gesellschaft bei. Sie mobilisieren moralische Ressourcen, deren auch eine moderne pluralistische Gesellschaft und ein säkularer Staat bedürfen, welche auf die politisch-kulturellen Moralbestände „intakter gesellschaftlicher Moral- und Gesinnungsgemeinschaften“⁶⁷ angewiesen sind.

Öffentliche Kirchen sind selbst angewiesen auf synodale bzw. konziliare Foren und Formen der Beratung, Meinungsbildung und Entscheidungsfindung. In einer öffentlichen Kirche ist die Beteiligung aller Betroffenen gefordert. An der ekklesialen Selbstverständigung dürfen nicht nur klerikale Eliten beteiligt sein; vielmehr ist das ganze Volk Gottes konsultativ, deliberativ und partizipativ einzubeziehen. Zur kirchlichen Selbstverständigung *ad intra* kom-

Edmund Arens (Hg.), Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, 39–64) weiterzuführen sucht, ist mir bei aller unverzichtbaren Kritik der Macht (vgl. bereits: Edmund Arens, Communication as counter-power in the struggle for democracy, in: Media Development 35 [1988], no. 1, 18–20) die aus Sicht der Machtanalytiker utopische, die Wo-Frage der Orte nicht von der Wer-Frage der Subjekte trennende, konsensorientierte Ausrichtung ein Anliegen. Vgl. dazu: Edmund Arens, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; ders., Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders., Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992 (mit Bezug auf das Vatikanum II und GS: 149–162); ders., Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; ders., Vom Schrei zur Verständigung. Politische Theologie als öffentliche Theologie, in: Thomas Polednitschek / Michael J. Rainer / José A. Zamora (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster 2009, 129–138; ders., Teologia Politica, in: Alberto Melloni (ed.), Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento Vol. II., Bologna 2010, 1671–1681; ders., Nuovi sviluppi della teologia politica. La forza critica del discorso pubblico su Dio, in: Rosino Gibellini (ed.), Prospettive teologiche per il XXI secolo, Brescia 2003, 73–92.

⁶⁶ Vgl. Edmund Arens, Kirche im Anspruch kommunikativer Rationalität, in: Thomas Hausmaninger (Hg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn 1993, 189–201; ders., Konturen einer kommunikativen Kirche, in: Roger Liggistorfer / Brigitte Muth-Oelschner (Hg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung (FS K. Koch), Fribourg 2000, 246–251; ders., Gottesverständigung (s. Anm. 65).

⁶⁷ Hermann-Josef Große Kracht, Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44), Münster 2003, 225–272, 249; vgl. ders., Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997.

men heute auf der Schwelle *ad extra* Orte und Foren interkonfessioneller und interreligiöser Beratung, Konfliktbearbeitung und Verständigung hinzu.

Eine konziliare, dialogische, öffentliche Kirche hat *ad intra* die Kommunikationsverhältnisse innerhalb der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft so zu verändern, dass sich auch und gerade hier gerechte, demokratische, egalitäre Strukturen entwickeln, welche die Partizipation aller Gläubigen an den Entscheidungen und Aufgaben der Kirche ermöglichen und gewährleisten.⁶⁸ Einer konziliaren, öffentlichen Weltkirche entspricht eine „neue Katholizität“⁶⁹. Letztere unterstreicht die Universalität und Lokalität der Kirche, akzentuiert deren Ausrichtung auf die Fülle des Glaubens in grenzüberschreitender, transnationaler, interkultureller und interreligiöser Kommunikation im Dialog „aller Menschen jedweder Nation, Rasse oder Kultur“ (GS 92,1) einschließlich der anderen Religionen (GS 92,4).

Öffentliche Kirche ist bestrebt, zur „Mitwirkung aller am öffentlichen Leben“ (GS 75,1) einzuladen und beizutragen. Sie ist dabei von dem Interesse geleitet, den Anspruch und die Zusage des Evangeliums

in aller Öffentlichkeit zu kommunizieren, diese Botschaft anamnetisch, aggrimentisch und innovatorisch zur Geltung zu bringen. Sie tut dies im Widerspruch gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, gegen Rassismus und Sexismus, gegen Fremdenfeindlichkeit, gesellschaftlich wie kirchlich verhängte Exkommunikation und Exklusion sowie gegen die Missachtung „der grundlegenden Rechte der Menschen“ (GS 29,4), der elementaren Freiheits-, Persönlichkeits- und Beteiligungsrechte der Menschen in Gesellschaft, Staat und Kirche.⁷⁰

Öffentliche Kirche hat bei ihrem prophetischen Einspruch wie bei ihrem Zuspruch der biblischen Verheißung zu beachten, dass und wie sie ihre universalistische Botschaft in *mundo huius temporis* jeweils zeit- und ortsgerecht kontextualisiert, konkretisiert und adressiert. Sie hat sich auszurichten an der Zusage des Reiches Gottes für alle Menschen, das die Marginalisierten, Leidenden und Ausgeschlossenen, „die Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1,1) bevorzugt und sie vom Rand in die Mitte stellt. Solche kirchlich-öffentliche Präsenz und Praxis geschehen dort, wo die ebenso global wie plural ge-

⁶⁸ Vgl. das programmatische, 1972 zum Auftakt der bundesdeutschen Synode erschienene, kirchenpraktisch immer noch uneingelöste Werk von *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Mit einer Einführung von Johann Baptist Metz, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989, in dem er sich für eine offene, ökumenische, demokratisierte, gesellschaftskritische, von der Basis her aufgebaute Kirche stark macht. Zur Frage der Geschlechtergerechtigkeit bzw. Frauenfrage bei Papst Johannes XXIII., auf dem Konzil und in einer (noch nicht) konziliaren Kirche vgl. *Margit Eckholt / Saskia Wendel* (Hg.), „Aggiornamento heute“ – Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012.

⁶⁹ Vgl. *Robert Schreier*, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997; *ders.*, Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159.

⁷⁰ Vgl. *Edmund Arens*, Kritisch, kirchlich, kommunikativ. Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie, in: *Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann* (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (s. Anm. 53), 432–453; *ders.*, Öffentliche oder gegenöffentliche Kirche? Ekklesiologische Konzepte Politischer Theologie, in: *Henning Klingen / Peter Zeilinger / Michael Hölzl* (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Berlin 2013, 150–168.

wordene Gegenwart „im Licht des Evangelium“ (GS 4,1) ausbuchstabiert und „die tätige Teilhabe aller“ (GS 68,1) praktiziert wird.

Der Autor: Geb. 1953, Studium der katholischen Theologie in Münster bei Johann Baptist Metz und Helmut Peukert von 1972–1978, Studium der Philosophie in Frankfurt a. M. bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas von 1978–1981; 1982 Promotion; 1989 Habilitation; 1991–1996 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1992 Gastprofessur

am Union Theological Seminary New York; seit 1996 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Luzern; 2006–2010 Leitung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums; Publikationen: *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007; (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2010; (Hg.), *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie* (QD 246), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

Die Welt der Spätantike

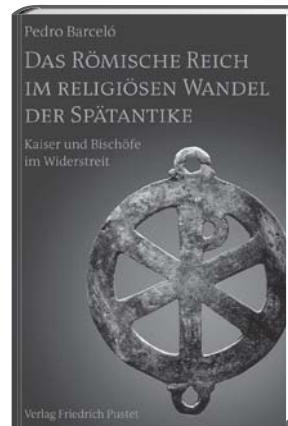
PEDRO BARCELÓ

Das Römische Reich im religiösen Wandel der Spätantike

Kaiser und Bischöfe im Widerstreit

Dieses Buch liefert einen neuen Blick auf das Ende des Römischen Imperiums und den Aufstieg des Christentums. Barceló zeichnet ein faszinierendes Bild der Epoche.

224 S., 54 Abb., geb. mit SU, ISBN 978-3-7917-2529-1
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de