

ANTON RAUSCHER

»Sub luce Evangelii«

Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution

Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit darf als ein hervorragendes Dokument des Bemühens der Kirche gelten, die Kluft zur modernen Welt zu überwinden. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß die Kirche in eine ungewollte Isolierung geraten war, seitdem der religiös bestimmte und geschlossene Orbis Christianus zerfallen war und die verschiedenen menschlichen Lebensgebiete sich verselbständigt hatten. Die Kirche war ja nicht nur die Kündlerin der göttlichen Offenbarung, sondern lange Zeit auch die hauptsächliche Trägerin der abendländischen Kultur. Begreiflicherweise erwies sich die Loslösung von dieser geschichtlichen Epoche der Einheit von Religion und Kultur, von Gesellschaft und Kirche als ein schwieriges und oft auch schmerzliches Unterfangen. Aber die Kirche mußte, wenn sie die ihr eigene Sendung erfüllen wollte, die neue Situation meistern und einen inneren Zugang zu den modernen Wissenschaften, zur Technik und Dynamik des Industriezeitalters, zur weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft und zur politischen Demokratie finden.

Unter dieser Rücksicht kann und muß wohl auch die Tatsache gesehen werden, daß die Kirche seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Soziallehre systematisch zu entwickeln begann. Es handelt sich nämlich keineswegs um ein Zufallsprodukt, auch nicht nur um eine, zunächst seelsorglich motivierte, Antwort auf die sich zuspitzende »soziale Frage«, wengleich die Umwälzung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse ohne Zweifel wesentliche Impulse auslöste. Auf Ganze gesehen stellt die Soziallehre der Kirche einen entscheidenden Brückenschlag zu der emanzipierten Gesellschaft und zum modernen Kulturgesehen dar. Denn in ihrer Soziallehre erkennt und anerkennt die Kirche den Eigenwert und die Eigenstrukturen der Gesellschaft und der Kultursachbereiche. Sie weiß um den in der christlichen Heilsordnung fortwirkenden Schöpfungsauftrag Gottes, demzufolge die Menschen in solidarischer Verbundenheit ihre natürlichen Anlagen und

Fähigkeiten entfalten. Gerade in der Betonung des Naturrechts als selbständiger Erkenntnisquelle neben dem Evangelium und als Handlungsnorm beim Aufbau der menschlichen Gesellschaft und Kultur bringt die Soziallehre der Kirche jene doppelte Dimension der Schöpfungsordnung und der Erlösungsordnung in der einen Heilswirklichkeit zum Ausdruck, die sich gegenseitig durchdringen, von denen aber keine zu Lasten der anderen vernachlässigt werden darf. In ihrer Soziallehre nimmt die Kirche »die Weltlichkeit der Welt« ernst, weil sie diese zwar auf Übernatur und Offenbarung offen und hingeordnet sowie der Vollendung durch die Frohbotschaft bedürftig, aber doch nicht konstitutiv von der *lex Evangelii* her normiert erkennt, sondern eben von ihrer eigenen Seinsnorm her, von ihrer »Natur«. Schließlich besitzen »die Grundsätze des Naturrechts und die Offenbarungswahrheiten wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe beide ihre gemeinsame Quelle in Gott«¹.

Aus den genannten Gründen führte der systematische Ausbau der Soziallehre zu einer erneuten und vertieften Klärung des Verhältnisses von Schöpfung und Erlösung, von Natur und Gnade, von Naturrecht und Evangelium in der einen Heilswirklichkeit. Damit sei keineswegs in Abrede gestellt, daß die Kirche nicht von jeher den Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen ihre Aufmerksamkeit und Sorge zugewandt hätte. In diesem Sinne ist die Soziallehre, wie *Johannes XXIII.* betonte, »ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen«². Schon die Kirchenväter nahmen in ihren Homilien vielfach zu den Gesellschaftsproblemen ihrer Zeit Stellung. Ohne in ihrer Argumentation zwischen Naturrecht und Offenbarung scharf zu scheiden, knüpften sie dabei gewöhnlich an Evangelientexte an; die Begründung ihrer Aussagen und Forderungen jedoch schöpften sie häufig aus der rechten Vernunft³.

¹ *Pius XII.*, Radiobotschaft vom 1. 6. 1941, in: *Utz-Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Freiburg/Schw. 1954, Bd. I, Nr. 498.

² Rundschreiben »Mater et Magistra« Nr. 222, zitiert nach *Eberhard Welty*, Die Sozialzyklika Papst Johannes XXIII., Herder-Bücherei Bd. 110, Freiburg i. Br. 1961. Vgl. ebenso *Pius XII.*, Ansprache vom 23. 2. 1944, in: *Utz-Groner*, a. a. O. Nr. 94. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hat auf die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit hingewiesen, die die Kirche »im Laufe von Jahrhunderten erarbeitet und besonders in der jüngsten Zeit vorgelegt« hat: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit, II. Teil, III. Kapitel, Nr. 63.

³ Beispielsweise sei auf eine Stelle bei *Basilius dem Großen* verwiesen, an der er sich gegen das Zinsnehmen wendet: *Homilia in psalmum XIV (Migne, Patro-*

Auch in der *respublica christiana* des Mittelalters war die doppelte Dimension nicht unbekannt oder gar negiert, wenngleich ohne Zweifel die *lex Evangelii* als positive Norm weithin den gesellschaftlichen und kulturellen Raum deckte. *Thomas von Aquin* schrieb gewiß nur eine »*summa theologiae*«, die aber mit den Offenbarungswahrheiten und den Normen des Evangeliums auch die – vornehmlich im Gewande des Aristotelismus wiedererwachte – metaphysische Fragestellung und die Normen des Naturrechts miteinschloß. Für ihn war es schon rein theologisch eine Selbstverständlichkeit, daß die Theologie der Philosophie bedarf. Das theologische Grundprinzip der Scholastik »*gratia supponit naturam*« läßt daran keinen Zweifel aufkommen. Die Eigenständigkeit der diesseitigen Kultursachbereiche war im prinzipiellen Ansatz durchaus gesichert, in der konkreten Verwirklichung freilich erschien sie weitgehend identisch bzw. »aufgehoben« in der kirchlich bestimmten Gesellschaft.

Einen abweichenden Standpunkt nimmt *Ratzinger* ein, wenn er das Besondere der christlichen Soziallehre erblicken möchte »in einem wenig extensiv, aber um so mehr intensiv bedeutsamen Faktor: darin, daß sie versucht, die Gesamtheit der sozialen Phänomene unter der ›regulativen Idee‹ des Evangeliums zu ordnen bzw. sie auf die Zeitidee des Evangeliums zu beziehen in der Überzeugung, daß dies zugleich die wahrhaft ›soziale Idee‹ ist«. Es gebe keine eigentlich theologische Soziallehre; vielmehr handele es sich um den Versuch »einer jeweils neuen ›Evangelisierung‹ der Soziallehre und umgekehrt einer jeweils neuen ›Realisierung‹ des Evangeliums in der konkreten Sozialgeschichte der Menschen«⁴.

logiae cursus completus, series graeca, XXIX, 274 f.). Er bedient sich hier derselben Argumentation, ja desselben Begriffes (*τόπος*) wie *Aristoteles* in seiner »Politik« (1. Buch, 10. Kapitel: nach *Eug. Rolfes*, *Aristoteles Politik*, ³Leipzig 1948). Das Zinsnehmen ist – unter den damaligen Verhältnissen! (vgl. zu dieser Problematik *Wilhelm Weber*, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962, S. 66 ff.) – Wucher und damit verwerflich, weil das Geld als solches »unfruchtbar« ist. *Basilius* wie auch den anderen griechischen Kirchenvätern waren die Schriften der griechischen Philosophen leicht zugänglich und somit auch eine Hilfe in der Behandlung sozialer Fragen. *Otto Schilling* hat bereits die vielfachen Verbindungslinien wenigstens für einen Problemkreis aufgezeigt: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1908.

⁴ *Joseph Ratzinger*, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*. In: *Christlicher Glaube und Ideologie*, hrsg. v. *Klaus v. Bismarck* und *Walter Dirks*, Stuttgart – Berlin 1964, S. 28. – Das Bestreben einer grundsätzlichen »Theologisierung der christlichen Soziallehre« tritt uns auch im Denken und Werk *Nikolaus Monzels* entgegen: *Katholische Soziallehre*, 1. Bd.: *Grundlegung*, Köln 1965, S. 112–126, bes.

Die christliche Soziallehre erscheint hier zwar nicht, wie sie *Knoll* in seiner leidenschaftlichen Ablehnung des »scholastischen Naturrechts« deutet, als »ausschließlich im Dienste der Seelsorge stehend«⁵, aber doch mehr oder minder als Instrument der Kirche, die gegebenen Sozialtatsachen unter die dem Evangelium entnommenen »christlichen Wertmaßstäbe« unterzuordnen. Anders ausgedrückt, die Soziallehre der Kirche erwies sich nicht als ein Brückenschlag zur Welt in ihrer Eigenwertigkeit, sondern als das jeweilige Medium der Evangelisierung dieser Welt. Die Soziallehre hätte nicht die Aufgabe, die eigenständigen Ordnungsstrukturen der diesseitigen Gesellschaft zu ergründen und aufzuzeigen, sondern die Norm des Evangeliums an die jeweilige Gesellschaft anzulegen. Im Grunde genommen diente sie dem Ziel, jene vom Evangelium bestimmte mittelalterliche Lebensordnung unter den gewandelten Verhältnissen von heute wiederum zur Geltung zu bringen.

Den Ansatz für seine Deutung der christlichen Soziallehre findet *Ratzinger* in der These, daß die »Natur« nur »das Ergebnis eines Abstraktionsprozesses« sei, insofern erst die Begegnung der Kirche mit den nicht-christlichen Völkern, die die im Evangelium gegebenen verbindlichen Normen nicht anerkannten, zu diesem »Rückgriff hinter die spezifisch christlichen Normen« zwang. Darüber hinaus habe die Auseinandersetzung mit den Reformatoren, vor allem aber der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß das naturrechtliche Denken gefördert. Es geschah aus der Absicht heraus, »daß einerseits der Erweis der Vernünftigkeit den schwankenden Glauben stützen, andererseits die Autorität des Glaubens die ungewisse Vernunftssicherheit ergänzen sollte. Oder anders gesagt: Das »Naturrecht« sollte das positive Recht

S. 120 f. Freilich verfolgte *Monzel* unter dieser Themastellung auch ein sehr berechtigtes Anliegen, nämlich den Aufweis, daß sich christliche Gesellschaftslehre und -ethik nicht in einer bloßen Naturrechtslehre und -ethik erschöpfen. Hierauf wird noch zurückzukommen sein. Die Auffassung *Monzels* unterscheidet sich von der These *Ratzingers* schon dadurch, daß er aus der christlich-übernatürlichen Offenbarung einen »inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen« über die natürliche Sozialerkenntnis hinaus vertritt, während für *Ratzinger* die christliche Soziallehre »hinsichtlich der gesamten Materialprinzipien mit jeder anderen Soziallehre« zusammenfällt.

⁵ *August M. Knoll*, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Wien – Frankfurt a. M. – Zürich 1962, S. 10. Für *Knoll* ist das Naturrecht »ein Instrument der katholischen Kirche, um ihre notwendige Passivität in der sozialen Frage . . . auch rational artikulieren zu können«; denn die Kirche ist »grundsätzlich Heilsanstalt der Seele, Haus der Gesinnungsreform« (ebda).

der Kirche decken, wurde aber seinerseits vom positiven Recht der Kirche gehalten«⁶.

Es würde zu weit führen, hier auf das Verhältnis von Natur und Gnade näher einzugehen. Aber schon das oben genannte Axiom der Scholastik »*gratia supponit naturam*« setzt hinter diese dogmengeschichtliche Deutung ein dickes Fragezeichen. Theologisch erweist sich darin die Natur nicht als Restgröße oder als Ergebnis eines Abstraktionsprozesses, sondern als Voraussetzung der göttlichen Begnadung. Wenn geltend gemacht wird, die philosophische Fragestellung und das Naturrechtsdenken seien erst in der Begegnung der Kirche mit den Arabern und in Übernahme der von ihnen vermittelten griechischen Philosophie formuliert worden, so dürfte dies doch *cum grano salis* zu nehmen sein⁷. Im übrigen kann mit demselben Recht gesagt werden, daß erst mit der reflexen Einbeziehung der Philosophie die Theologie zur Blüte gelangte und die volle theologische Meisterung der Seins- und Heilswirklichkeit ermöglicht wurde. Und wenn die Naturrechtsidee dafür verantwortlich gemacht wird, man habe die Geschichtlichkeit zugunsten abstrakter Formeln einer überzeitlichen Sozialdogmatik vernachlässigt⁸, so kann dem die Bemerkung *Höffners* entgegengehalten werden, die er im Hinblick auf die Ordnung der Völkergemeinschaft trifft: »Die kolonialetischen Normen, die von den Scholastikern aus dem Naturrecht und aus dem *Jus gentium* abgeleitet worden sind, können der Kritik standhalten. Man wird dasselbe nicht

⁶ *Joseph Ratzinger*, a. a. O., S. 25 f. – Vgl. zu diesem Problemkreis *Josef Fuchs*, *Lex naturae*. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, bes. S. 43–56.

⁷ Die Wiederentdeckung der griechischen Philosophie durch *Thomas von Aquin* und ihrer Vermittlung durch arabische Gelehrte kann schlechterdings kaum mit dem Bemühen in Zusammenhang gebracht werden, eine gemeinsame Rechtsbasis im Verkehr mit anderen Völkern finden zu müssen. Dies hieße die Situation des Kolonialzeitalters rückprojizieren in eine Epoche, die in hervorragendem Maße die Geschlossenheit des *Orbis christianus* verkörperte. Es kam gar nicht zu einer »Begegnung« mit anderen Völkern im eigentlichen Sinne, sondern zu einer Ideenvermittlung durch einzelne Denker. Das Völkerrecht verdankt seine Entstehung auch weder, wie *Ratzinger* vorgibt (a. a. O. S. 26 f.), einem »kirchenpolitischen Anliegen«, noch der im Zuge der Reformation geförderten Säkularisierung. Dahinter stand ein wirklich sozialetisches Anliegen, das in der spanischen Spätscholastik aufbrach – also in einem Land, das sich am Rande des *Orbis christianus* befand. Entscheidend für die Blüte des Naturrechtsdenkens war dabei der Rückgriff auf die *Summa theologiae* des Aquinaten anstelle der Sentenzen des *Petrus Lombardus*, den *Franz von Vittoria* vornahm: vgl. *Wilhelm Weber*, a. a. O. S. 14.

⁸ *Joseph Ratzinger*, a. a. O. S. 29.

in allen Stücken von den Grundsätzen behaupten können, die von der christlichen Offenbarung aus aufgestellt worden sind⁹.

Auch bei der Diskussion um das »Schema 13« auf dem Zweiten Vatikanum wurden die unterschiedlichen Auffassungen sichtbar. Dies zeigte sich vor allem bei der Frage, ob der Dialog der Kirche mit der Welt »von oben« oder »von unten« zu führen sei, ob die Kirche der Welt einfach die Norm des Evangeliums zu bringen und sie auf die jeweils gegebenen Sozialsachen anzuwenden habe, oder ob die Kirche die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der Welt zu erkennen und anzuerkennen habe als Voraussetzung für den Dialog des gegenseitigen Gebens und Nehmens, des wechselseitigen Ineinandergreifens von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Natur und Gnade, von Naturrecht und Evangelium. Das Konzil hat sich in der Pastoralen Konstitution für die zweite Alternative entschieden und damit den schon von der christlichen Soziallehre beschrittenen Weg bekräftigt.

Man könnte einwenden, daß in der Konstitution bezüglich der Erkenntnisquellen nur an einer Stelle vom »Naturrecht« ausdrücklich die Rede ist, wo den Bürgern das Recht zuerkannt wird, ihre Rechte gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt zu verteidigen »innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums«¹⁰. Aber es kommt nicht auf die Verwendung bestimmter Worte an, entscheidend ist der zugrunde liegende Gehalt.

Durch die ganze Konstitution hindurch zieht sich immer wieder die Aussage, daß die Kirche »sub luce Evangelii«, »sub lumine Christi«, »sub luce Revelationis«, »in lumine huius Revelationis«, »sub lumine verbi divini« die Welt, die Gesellschaft und Kultur, »die Zeichen der Zeit« betrachtet¹¹. Diese Formulierung besagt, daß diese Sachverhalte nicht »aus« dem Licht der Offenbarung, sondern »im« oder »unter« dem Licht der Offenbarung gesehen werden. Das heißt, daß diese Wahrheiten, insbesondere auch die Wahrheiten des menschlichen Zusammenlebens, sich nicht »aus« dem Evangelium ergeben, vielmehr vorausgesetzt werden, um dann »im« bzw. »unter« dem Licht des Evangeliums erläutert zu werden.

⁹ *Joseph Höffner*, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier 1947, S. 303.

¹⁰ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit, II. Teil, 3. Kapitel, Nr. 74.

¹¹ Ebda: Nr. 4, 10, 11, 13, 23, 44, 46, 50, 63.

Die Einsichtigkeit und Begründung dieser Wahrheiten erfolgen also nicht aus der Offenbarung, sondern anderswoher, nämlich aus dem Licht des menschlichen Geistes und der menschlichen Vernunft. Im Kapitel über die menschliche Kultur findet sich die wichtige Feststellung, die Synode mache sich die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils zu eigen, daß es »eine zweifache Ordnung der Erkenntnis« gibt, nämlich die des Glaubens und die der Vernunft, und die Kirche verschließe sich keineswegs davor, »daß sich die menschlichen Künste und Wissenschaften jede in ihrem Bereich eigener Prinzipien und einer eigenen Methode bedienen«. Daher bejahe sie »in Anerkennung dieser gerechten Freiheit« die legitime Autonomie der Kultur und vor allem der Wissenschaften¹².

Die Würde der menschlichen Person beruht in ihrer geistigen Natur, die in ihrer Erkenntnisfähigkeit der Wahrheit und in ihrer Urteilskraft am Licht des göttlichen Geistes teilnimmt. Die Vernunft des Menschen ist in der Lage, nicht nur die Welt der Erscheinungen zu registrieren, sondern »die erkennbare Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen«¹³. Die Vernunft reicht wohlgerne nicht nur an die Wirklichkeit »heran«, ohne sie jemals zu »erreichen«, sondern sie vermag sie tatsächlich zu erfassen. Diese Aussage ist besonders bedeutsam angesichts eines heute verbreiteten erkenntnistheoretischen Empirismus und Skeptizismus.

In bezug auf das Gewissen, dessen Gesetz »von Gott dem Herzen des Menschen eingeschrieben ist«, wird erklärt: »Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden« – die also um die *lex Evangelii* nicht wissen – »im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung so vieler moralischer Probleme, die im Leben der einzelnen wie im sozialen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen vorherrscht, desto mehr treten die Personen und Gemeinschaften von der blinden Willkür zurück und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu bilden«¹⁴.

¹² Ebda, II. Teil, 2. Kapitel, Nr. 59: »Sacra Synodus, recolens ea quae Concilium Vaticanum Primum docuit, declarat ›duplicem esse ordinem cognitionis‹ distinctum, nempe fidei et rationis nec sane Ecclesiam vetare ne ›humanarum artium et disciplinarum culturae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo‹; quare ›iustam hanc libertatem agnoscens‹, cultus humani et praesertim scientiarum legitimam autonomiam affirmat«. Die zitierten Stellen aus dem I. Vatikanum: *Denzinger* Nr. 1795, 1799.

¹³ Pastorale Konstitution Nr. 15. – ¹⁴ Ebda Nr. 16.

Die menschliche Vernunft ist aber nicht nur die Erkenntnisquelle der natürlichen Wahrheiten; darüber hinaus bietet sie eine unentbehrliche Hilfe für die Mitteilung der Botschaft Christi selbst. Von Beginn ihrer Geschichte an hat die Kirche gelernt, »die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und der Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, wie sie auch versucht hat, diese Botschaft mit der Weisheit der Philosophen zu durchleuchten«¹⁵. Die göttliche Offenbarung erreicht den Menschen nicht, ohne daß sie sich der Begriffe und Ausdrucksweisen der Menschen bedient. Der alte Grundsatz »*gratia supponit naturam*« findet hier erneut seine Bestätigung. Auch theologisch erweist sich somit die Natur nicht als Restgröße, sondern als Voraussetzung des gnadenhaften Heilswirkens Gottes. An die Hirten und Theologen richtet das Konzil die Mahnung, »mit Hilfe des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, auszulegen und im Lichte des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer vernommen, besser verstanden und geeigneter vorgelegt werden kann«¹⁶. Hier wird eindeutig unterschieden zwischen dem, was »*sub lumine verbi divini*« geschieht, und der »*revelata Veritas*« selbst.

Erkenntnisgegenstand der menschlichen Vernunft sind »die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, wodurch die Menschennatur immer vollständiger erschlossen und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden«¹⁷. Die irdischen Sachbereiche besitzen ihre Eigengesetzlichkeit, die »*iusta autonomia*«: die Menschen, die Gesellschaften, die Wissenschaften haben »ihre eigenen Gesetze und Werke, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß«; alle Dinge besitzen ihre »eigene Bestimmtheit, Wahrheit und Gutheit«, sie sind »mit eigenen Gesetzen und einer Ordnung ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muß«¹⁸. Die Kirche sieht ihre Aufgabe in der Welt auch darin, »alles, was in der menschlichen Gemeinschaft an Wahrem, Gutem und Schönerem ist, zu pflegen und zu fördern«¹⁹; sie betrachtet mit großer Achtung

¹⁵ Ebda Nr. 44. – ¹⁶ Ebda. – ¹⁷ Ebda. Vgl. auch Nr. 15.

¹⁸ Ebda. Die Autonomie der irdischen Sachbereiche wird gegen ein falsches Verständnis abgegrenzt, als ob die Dinge nicht von Gott abhängen und sie der Mensch nicht auf den Schöpfer rückbeziehen müßte. Eine solche absolute Autonomie gibt es nicht: »Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts«. Diese Sinnhaftigkeit der Autonomie erwächst aus ihrem Sein selbst, nicht aber etwa aus dem Glauben und dem Evangelium.

¹⁹ Ebda Nr. 76.

»das Wahre, Gute und Rechte, das sich in all den verschiedenen Institutionen findet, welche die Menschheit sich geschaffen hat und unaufhörlich schafft«²⁰. Aus dieser Sicht heraus bestätigt das Konzil konsequenterweise die alte, in der Praxis auch heute noch nicht überall verwirklichte Erkenntnis, daß die Kirche und die politische Gemeinschaft, »die in der menschlichen Natur begründet ist«, »auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom sind«²¹.

Die starke Betonung der Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit der menschlichen Kultursachbereiche, der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft sowie der wechselseitigen Hilfe, die die Welt von der Kirche, aber ebenso die Kirche von der menschlichen Kultur empfängt, fließt aus dem Bewußtsein um die doppelte Dimension der Schöpfungsordnung und der Erlösungsordnung in der einen Heilswirklichkeit. Das Konzil spricht von dem »Grundgesetz der christlichen Ökonomie«: »Wenn nämlich auch derselbe Gott, der der Schöpfer ist, der Erlöser ist, ein und derselbe Herr der menschlichen Geschichte und der Geschichte des Heils, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die rechte Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen keineswegs aufgehoben, vielmehr in ihrer Würde wiederhergestellt und darin bekräftigt«²².

Die Formulierung »sub luce Evangelii« beinhaltet aber nicht nur, daß die natürlichen Wahrheiten und deren natürliche Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft existieren und vom Evangelium vorausgesetzt werden, sie sagt auch etwas über die Beziehung der Offenbarung zu ihnen.

Erstens bestätigt die Offenbarung die Schöpfungswirklichkeit. Die natürlichen Wahrheiten, die an sich dem menschlichen Geist zugänglich sind, erlangen eine neue, qualifizierte Gewißheit. Die Geschichte des menschlichen Geistes ist ja nicht allein eine Geschichte der wachsenden Wahrheitserkenntnis, sondern auch eine Geschichte mannigfacher Irrwege. Selbst das Wesen des Menschen und die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens haben immer wieder Fehldeutungen erfahren, die sich in der konkreten Verwirklichung verhängnisvoll auswirkten und noch auswirken. Die Offenbarung bietet hier eine gleichsam zusätzliche Möglichkeit der Überprüfung der Erkenntnisse

²⁰ Ebda Nr. 42. – ²¹ Ebda Nr. 74 und 76.

²² Ebda Nr. 41. Die Konstitution bezieht sich auffallend häufig auf die »creatio«, den »Creator«, auch in Abhebung vom Faktum der Erlösung: vgl. z. B. Nr. 12, 34, 36, 37, 48, 50, 57, 61.

und wird eventuell zum Anstoß für eine vollere Wahrheitserfassung. Insofern kann das Konzil erklären, daß »durch kein menschliches Gesetz die personale Würde und Freiheit des Menschen in so geeigneter Weise sichergestellt werden können als durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist«²³.

Die Offenbarung bezeugt dem Menschen, daß er »nach dem Bilde Gottes« geschaffen ist und alle Dinge dieser Welt überragt; sie bietet damit eine wichtige Hilfe, damit der Mensch seine geschöpfliche Autonomie nicht als eine absolute Autonomie verkennt und ebenso sich nicht als bloßen Teil des Universums oder als anonymes Element des Gesellschaftsprozesses betrachtet. Die Offenbarung bekundet dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit seiner Vernunft; sie warnt ihn gleichfalls vor einer Unterschätzung, auch vor einer Überschätzung seiner Erkenntniskraft. Die Offenbarung bekräftigt dem Menschen die Freiheit seiner Gewissensentscheidung; sie drängt ihn jedoch, nach der Wahrheit zu suchen, sich an der »Natur der Sache« zu orientieren und nicht seine Freiheit preiszugeben an blinde Willkür²⁴.

Die Kirche als die Trägerin der Offenbarung wird so in einem wahren Sinne zum Anwalt des Menschen, seiner Freiheit und seiner Würde, seiner unverletzlichen Personenrechte und seiner Pflichten. Die Kirche unterstützt ihn in der Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten und des natürlichen Sittengesetzes, in der Interpretation der »Zeichen der Zeit« »unter dem Licht des Evangeliums«.

Zweitens erfahren »unter dem Licht der Offenbarung« die Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten sowie die sittliche Entscheidung des Menschen eine Läuterung, da sie durch die Sünde geschwächt und verdunkelt sind. Die Offenbarung erinnert den Menschen stets daran, daß er nicht nur auf Irrwege geraten kann, sondern daß auch die Bosheit eine Tatsache ist und er sich vor einer falschen Selbstgefälligkeit hüten muß. Die Konstitution, die so sehr das Wahre, Gute und Schöne dieser Welt sowie ihre Erforschung und Gestaltung durch den Menschen hervorhebt, weiß auch um die Gefahr eines blinden Optimismus und Fortschrittsglaubens. Deshalb betont sie mit allem Nachdruck die Realität und Macht der Sünde²⁵. »Unter dem Licht der Offenbarung« kann die durch die Sünde geminderte Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft wiederhergestellt und gestärkt werden. In

²³ Ebda Nr. 41. – ²⁴ Vgl. ebda Nr. 12–17, 41.

²⁵ Ebda z. B. Nr. 13, 16, 17, 19, 25, 30, 37, 39, 41.

diesem Sinne bedarf das Naturrechtsdenken des Menschen einer ständigen Läuterung und Reinigung.

Drittens endlich erhalten die natürlichen Wahrheiten ihre »Erhebung«, »Erfüllung« und »Vervollkommnung« »unter dem Licht des Evangeliums«. Sie werden nicht in ihrem Kern, konstitutiv, verändert oder in ihrer Geltung eingeschränkt, aber sie erlangen eine neue Wirkmächtigkeit in ihrem Bezug zur Erlösungsordnung. Denn »der Glaube läßt alles in einem neuen Licht erstrahlen«; die christliche Offenbarung bietet nicht nur eine große Hilfe, »gleichzeitig führt sie uns zu einem tieferen Verständnis der Gesetze des Gemeinschaftslebens«²⁶.

Die Offenbarung lehrt den Menschen seine erhabene Berufung zur Anschauung Gottes. Die natürliche Sinnhaftigkeit des Menschen, seines Denkens und Tuns ist hineinbezogen in die übernatürliche Zielsetzung. Von daher bekommen die natürliche Freiheit und Würde der menschlichen Person eine noch größere Bedeutung. Das menschliche Handeln im Aufbau der Kultursachgebiete gemäß dem Schöpfungsauftrag Gottes erfährt eine Vertiefung, insofern es auch für die Erreichung des übernatürlichen Zieles verantwortlich wird. »Dem Evangelium gewissenhaft folgend und aus seinen Kräften lebend, verbunden mit allen, die die Gerechtigkeit lieben und pflegen, haben sie (die Christen) das große Werk, das sie hier auf Erden zu erfüllen haben, begonnen, über das sie Ihm, der am Jüngsten Tage alle richten wird, Rechenschaft geben müssen«²⁷.

Die Kirche als der in der Geschichte fortlebende Christus ist selbst die gnadenhafte Gemeinschaft aller Glaubenden und Erlösten. Sie stärkt in der brüderlichen Verbundenheit mit Christus rückwirkend auch die natürliche Solidarität der Menschen in der Verwirklichung der gemeinsamen Kulturziele. Das ins Gewissen eingeschriebene Gesetz findet »seine Erfüllung in der Liebe Gottes und des Nächsten«²⁸. Zu erwähnen wären u. a. die soziale Dimension der Sünde, die soziale Natur der Sakramente oder etwa das Verhältnis von Staat und Kirche.

All das sind in der Tat neue »sozial bedeutsame Wertbestimmungen und Zielsetzungen«, die über die rein naturrechtliche Sozialethik hinausgehen²⁹. Aber sie verändern, wie gesagt, nicht konstitutiv die

²⁶ Ebda Nr. 11 und 23. – ²⁷ Ebda Nr. 93. – ²⁸ Ebda Nr. 16.

²⁹ Dieses Anliegen verfolgte *Nikolaus Monzel*: vgl. Anmerk. 4. Die inhaltlichen Wertbestimmungen, die sich aus der Offenbarung ergeben, finden ihren Niederschlag in der »Sozialtheologie« (vgl. *Joseph Höffner*, Versuch einer »Ortsbestimmung« der christlichen Gesellschaftslehre, in: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 1 (1960) S. 16 f.). Sie gehören mit zum

natürlichen Wahrheiten und deren naturrechtliche Erkenntnis. Ohne die Welt und das Naturrecht zu »theologisieren«, hält die Pastorale Konstitution ebenso am Evangelium wie am Naturrecht als eigenen Erkenntnisquellen fest, auch an ihrem wechselseitigen Ineinandergreifen.

Gegenstand der christlichen Gesellschaftslehre, besonders auch insofern sie »Rückwirkungen« auf die naturrechtliche Sozialethik im aufgezeigten Sinne haben. Vgl. auch *Josef Fuchs*, Christliche Gesellschaftslehre?, in: Stimmen der Zeit, Bd. 164 (1958/59), S. 161 ff.