

den Text aus der Konstitution „Pastor aeternus“ hierherzusetzen:

„So wenig aber beeinträchtigt diese Vollmacht des Papstes jene ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion, mit der die Bischöfe, die, eingesetzt vom Heiligen Geist (vgl. Apg 20, 28), an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wahre Hirten die ihnen jeweils zugewiesenen Herden jeweils weiden und leiten, daß sie vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird gemäß jenem (Wort) des heiligen Gregor des Großen: ‚Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die ungebrochene Tatkraft meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn einem jeden einzelnen die gebührende Ehre nicht versagt wird‘ (DS 3061).“

Literaturhinweise:

Carl Andresen – Georg Denzler, Wörterbuch der Kirchengeschichte (dtv 3245), Nördlingen 1982; Roger Aubert, Vaticanum I, Mainz 1965; Roger Aubert – Rudolf Lill, Der Sieg des Ultramontanismus, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg 1971, 761–796; Cuthbert Butler, Das I. Vatikanische Konzil (Übersetzung der Ausgabe London 1930 von Hugo Lang), München 1961. (Gilt nach wie vor als beste Darstellung über das I. Vatikanum); Victor Conzemius, Das I. Vatikanum im Bannkreis der päpstlichen Autorität, in: Erika Weinzierl (Hg.), Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg 1970, 53–83; ders., Katholizismus ohne Rom, Zürich 1969, bes. 29–44; Heinrich Fries, Das Lehramt als Dienst am Glauben, in: Catholica 23 (1969), 154–172; Hermann Häring, Unfehlbarkeit, in: Johannes Bauer (Hg.), Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz 1972, 368–374; Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg 1978; Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970; Klaus Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989.

Michael Schäfers

Katholische Soziallehre als kirchliche Reformlehre des Gottesvolkes?

Obwohl die katholische Soziallehre auch selbst noch reformbedürftig ist, hat sie doch in positiver Weise Einfluß auf den gesellschaftlich-politischen Bereich ausgeübt. Dagegen gab es im innerkirchlichen Bereich zwar Demokratisierungsversuche und -an-

sätze nach dem II. Vatikanischen Konzil, aber in der heutigen Praxis der Kirche müßte noch manches geändert werden, um die Forderungen der katholischen Soziallehre zur Anwendung zu bringen und die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums zu verwirklichen. Ein wichtiger Teil dieser Demokratisierung wäre die Einführung von Wahlen.

red

Keineswegs eine neue Erkenntnis ist es, daß sich zwischen der Theorie katholischer Soziallehre und der Praxis der Kirche bis heute ein breiter Graben auftut. Nicht erst die jüngsten Ereignisse in Österreich, der Schweiz und Deutschland im Zuge umstrittener Bischofsernennungen gegen den erklärten Willen der Ortskirche durch die römische Zentrale, die Maßregelungen von Theologinnen und Theologen (L. Boff sah sich dazu genötigt, sein Priesteramt aufzugeben) sowie der allenthalben zu beobachtende „sanfte“ Aufstand und Auszug des „Kirchenvolkes“ führen derzeit in aller Deutlichkeit vor Augen, was Oswald von Nell-Breuning bereits 1972 in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises anklagte, daß nämlich die Kirche in bezug auf ihre Soziallehre an einem Glaubwürdigkeitsdefizit leidet. Nell-Breuning führte aus: „Warum fehlt es der katholischen Soziallehre trotz ihres überzeugenden Wahrheitsgehalts an *Glaubwürdigkeit*? Die Welt fragt, ob die Taten den Worten entsprechen. Und da liegt – Gott sei es geklagt – die entscheidende Schwäche der katholischen Soziallehre; allzuweit bleiben die Taten hinter den Worten zurück, nicht selten widersprechen sie ihnen geradezu. Nicht nur in breitesten Kreisen des Kirchenvolkes, sondern gerade auch im Klerus und in den religiösen Orden und Kongregationen herrscht vielfach ein erschreckender Mangel an sozialem Verantwortungsbewußtsein, und es wird gar nicht selten ein Beispiel sozialen oder richtiger asozialen Verhaltens gegeben, das unsere Soziallehre zu heuchlerischem Geschwätz abwertet.“¹

¹ O. von Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, 92.

Praxis der Kirche und Soziallehre reformbedürftig

Die von Nell-Breuning gelegte Fährte führt allerdings in die falsche Richtung, wenn mit dieser Kritik an der Praxis der Kirche die katholische Soziallehre ihrerseits entlastet werden soll nach dem Motto: Die Theorie ist schon „in Ordnung“, nur an der Praxis hapert es noch etwas. Nicht verschwiegen werden darf, daß auch die katholische Soziallehre selbst Defizite und Aporien enthält, die angesichts der in ihr weitgehend fehlenden Konkretionen wichtiger und richtiger Prinzipien und Normen zunehmend an die Oberfläche getreten sind. Die Allgemeinheit der Aussagen in den päpstlichen Sozialzyklen z. B. ist selbst durch die Programme der Volksparteien kaum noch zu überbieten². Dies dürfte nicht zuletzt ein Grund dafür sein, daß die katholische Soziallehre innerhalb der aktuellen politischen Diskussion und Diskurse nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.

Dies gilt es vorab zu konstatieren, um keine überzogenen Hoffnungen zu wecken. Die katholische Soziallehre ist in weiten Teilen reformbedürftig. Insofern ist die Frage nach möglichen Bedeutungen der katholischen Soziallehre für das Verständnis von Kirche als Volk Gottes nur die eine Seite der Medaille. Gleichzeitig ist zu fragen: Welchen Reformbeitrag vermag ein Verständnis von Volk Gottes, wie es im II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kommt, für die katholische Soziallehre selbst zu leisten? Es geht also vorrangig um einen wechselseitigen Lernprozeß, bei dem nicht die eine Seite schon im vorhinein weiß, was für die andere gut ist und was sie zu tun hat.

Impulse der katholischen Soziallehre für Reformprozesse der Kirche

Was hätte nun ihrerseits die katholische Soziallehre in diesen Lernprozeß einzubringen? Welchen Beitrag könnte sie für heute dringend notwendige Reformprozesse der Kirche hin zu der Gestalt, wie sie von der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums intendiert wird, leisten? Welche Reformimpulse könnte

sie – trotz der eingangs erwähnten Vorbehalte – beisteuern?

Ein kurzer Blick auf die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus zeigt, daß in den 1950er Jahren die Normen und Ordnungsvorstellungen der katholischen Soziallehre beim gesellschaftlichen und staatlich-organisatorischen Neuaufbau der BRD eine bedeutende Rolle gespielt haben. Vor allem die christdemokratischen Parteien orientierten sich mehr oder weniger explizit an Aussagen der päpstlichen Soziallehre. So konnte etwa das Solidaritätsprinzip in der Struktur des Sozialversicherungswesens der Bundesrepublik Deutschland verankert werden. War der katholischen Soziallehre damit im gesellschaftlich-politischen Bereich ein „relativer Erfolg“ beschieden, blieb das Feld der innerkirchlichen Organisation durch die Behauptung der Andersartigkeit und einer eigenen „Qualität“ der Kirche von den Anforderungen, die die Soziallehre an gesellschaftliche Vereinigungen und Staaten stellte, verschont. Deutlich wird dies insbesondere am Beispiel der Demokratie.

So konstatierte zwar Papst Paul VI. in seinem Rundschreiben „Octagesima adveniens“ zutreffend, daß die Menschen heute nach mehr Mitverantwortung und Mitentscheidung verlangen und „immer mehr... an der Vorbereitung von Entscheidungen, an den Entscheidungen selbst und an deren Ausführung beteiligt werden“ (OA 47) wollen und nur so eine adäquate Verantwortungs- und Zuständigkeitsstruktur zustande kommen könne, aber diese Forderung einer „Fundamentaldemokratisierung“ (O. von Nell-Breuning) war keineswegs so „fundamental“, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, zielte sie doch ausschließlich auf Staat und Gesellschaft, nicht aber auf die Struktur der Kirche selbst ab. Das Grundproblem, das dadurch entstehen muß, liegt auf der Hand: „Die heutige kirchliche Forderung nach Demokratisierung möglichst aller gesellschaftlichen Lebensbereiche und eine gleichzeitige scharfe Ablehnung einer Demokratisierung der Kirche selbst, also die Diskrepanz von kirchlichem Wort gegenüber dem politischen System bzw. der Gesellschaft und kirchlicher Tat in bezug auf die eigene innere Struktur, machen ein dualistisches Konzept, das Kirche und politische

² Vgl. W. Lesch, Zur Sprache der Enzyklika. Eine rhetorische Analyse in ethischer Absicht, in: K. Gabriel – W. Klein – W. Krämer (Hg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Düsseldorf 1988, 85–101.

Gesellschaft streng voneinander unterscheidet, unumgänglich, wenn man verhindern will, daß Maßstäbe, die die Kirche an die Welt anlegt, auch auf die Kirche selbst angewendet werden. Diese die Diskrepanz von Wort und Tat legitimierende dualistische Konzeption ist heute für die Kirche zum Charakteristikum ihres Selbstverständnisses schlechthin geworden.³ Diese Diskrepanz von Wort und Tat besteht dabei keineswegs nur im Hinblick auf Gesellschaft und Kirche, sondern reproduziert sich innerhalb der Kirche selbst, indem etwa bestimmte Bereiche, hier vor allem das katholische Vereins- und Verbandswesen, aufgrund der juristisch-staatsrechtlichen Vorschriften demokratisch gestaltet sein müssen, während andere Bereiche kirchlichen Lebens demokratischen Einflüssen durch das „Kirchenvolk“ völlig entzogen sind. Es kann also geradezu von einer „doppelten Diskrepanz“ gesprochen werden: an den Schnittstellen von Kirche und Staat folgt die Kirche einerseits den Erfordernissen demokratischer Gesellschaften, um den gesetzlichen Vorschriften zu entsprechen und dadurch staatliche Transferzahlungen in Anspruch nehmen zu können, während andererseits innerkirchliche Bereiche, die staatlichen Zugriffen entzogen sind, von diesen Regelungen ausgenommen werden.

Kein Grund gegen Demokratisierung der Kirche

Ausgehend von den Ausführungen zum Volk-Gottes-Begriff des II. Vatikanums in „Lumen gentium“ und der Wertschätzung der Demokratie für den gesellschaftlich-staatlichen Bereich, wie sie sich auch in der letzten Sozialenzyklika Johannes Pauls II. findet, wo es heißt: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierung zu wählen und zu kontrollieren, als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen“ (CA 16), ist zur Überwindung dieser Diskre-

panz aus der Perspektive der neueren katholischen Soziallehre zumindest kein entscheidender Grund gegeben, der gegen eine grundlegende Demokratisierung der Kirche sprechen würde. Im Gegenteil: die katholische Soziallehre erfordert um ihrer Glaubwürdigkeit willen geradezu eine Übertragung und Fortschreibung der Forderung nach Demokratie auf bzw. in die gesamte Kirche hinein. Erst wenn sich die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums in demokratischen Verfahrensweisen und in demokratischen Organisationsstrukturen der Kirche als Grundprinzip festsetzt, kann die Kirche ihre „strukturelle Häresie“, d. h. die Ungleichzeitigkeit von theologischen Behauptungen und strukturellem Aufbau, überwinden. Nur so trägt sie zudem zur Aufhebung der Schizophrenie demokratisch gesinnter Christen bei, die in einer Person als Staatsbürger gute Demokraten und als Kirchenmitglieder gute Gefolgsleute sein sollen.

Einführung von Wahlen für Bischöfe, Pfarrer u. a.

Keineswegs sind die innerkirchlichen Demokratisierungsversuche und -ansätze nach dem II. Vatikanum zu übersehen, und sie sind ausdrücklich als Schritte in die richtige Richtung zu begrüßen, aber eine Fortschreibung der in der neueren katholischen Soziallehre enthaltenen Wertschätzung der Demokratie müßte für die binnenkirchliche Organisation darüber hinausgehende Konsequenzen nach sich ziehen. Konkret würde dies z. B. bedeuten: ähnlich wie Pfarrgemeinderäte, Kirchenvorstände und andere Mitglieder kirchlicher Gremien schon jetzt auf Zeit gewählt werden und sich einer öffentlichen und geheimen Wahl stellen müssen, bei der zwischen verschiedenen Kandidaten von den Wählern eine Entscheidung getroffen werden kann, müßte es allgemein üblich werden, daß die kirchlichen Inhaber von Amtsgewalt und Vorsteher des Gottesvolkes (Priester, Bischöfe) sich eines demokratischen Wahlvorgangs seitens der Gemeinden bzw. des Gottesvolkes stellen. Auch im Hinblick auf die kirchliche Tradition⁴ ist es unersichtlich, warum in demokratischen

³ W. Palaver, Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie, in: *ders.* (Hg.), 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick, Tauer 1991, 53f.

⁴ Vgl. H. Legrand, Die Gestalt der Kirche, in: Neue Summe der Theologie, hrsg. von P. Eicher, Freiburg – Basel – Wien 1989, Bd. 3, 87–191, hier 127f.

Wahlverfahren der Geist Gottes weniger wirken soll als in Ernennungsvorgängen, die oft hinter verschlossenen Bischofsportalen oder in Rom stattfinden⁵. Daß übergeordneten Instanzen weiterhin Rechte zugestanden werden, wie z. B. die Prüfung der Kandidaten auf ihre Tauglichkeit und Befähigung für die Kandidatur, ist unter der Voraussetzung einer Transparenzpflicht akzeptabel und notwendig⁶.

Die Anerkennung der Demokratie in der katholischen Soziallehre kam nicht zuletzt deshalb zustande, weil dieses durch die Siegermächte des Zweiten Weltkrieges „verordnete System“ zumindest in West- und Mitteleuropa in Verbindung mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem seine Effizienz und Überlegenheit unter Beweis stellen konnte. Erst als ersichtlich wurde, daß die katholische Kirche auch in den demokratisch verfaßten Staaten einen Platz behalten und ihre caritativen Einrichtungen finanzielle Unterstützung finden würden, konnte sich die päpstliche Soziallehre eine grundsätzliche Zustimmung zur Demokratie abringen. So wie die katholische Soziallehre diesen Lernprozeß durchmachte, ist die Kirche heute insgesamt aufgerufen, die Vorteile demokratischer Verfahrensweisen nicht nur für die Bereiche Gesellschaft und Staat zu loben, sondern auch für den innerkirchlichen Bereich zu akzeptieren. Durch Anwendung demokratischer Wahlverfahren würde u. a. sichergestellt, daß die Eigenständigkeit der regionalen Einzelkirchen, „die selbst wirklich Kirche sind“⁷, mit der römischen Zen-

tralgewalt in einer Balance gehalten und gewahrt wird. Überdies gilt nicht nur für den gesellschaftlich-staatlichen, sondern auch für den kirchlichen Bereich der implizite Grundsatz der katholischen Soziallehre, daß Mitverantwortung nur dann eingefordert werden kann, wenn Mitentscheidung möglich ist. Erst so wird eine motivationale Beteiligungsstruktur erreicht, die Mitarbeit provoziert⁸.

Demokratische Wahlen sind darüber hinaus das geeignete Mittel, um zumindest annähernd eine Repräsentativität innerhalb kirchlicher Gremien und der Bischofskollegien herzustellen. Wenn das letzte Konzil festhält, daß „die Gesamtheit der Gläubigen... im Glauben nicht irren“ (LG 12) kann, kommt z. B. der repräsentativen Zusammensetzung der Bischofskollegien insofern eine besondere Bedeutung zu, als daß in ihnen versucht werden müßte, die im Gottes-Volk vorfindbare Pluralität – auch durch Personen – zumindest annähernd abzubilden und dadurch den Grad der Glaubensgewißheit zu erhöhen. Eingriffe von außen, die diese „annähernde Repräsentativität“ zugunsten einer Seite verändern wollen, gefährden diese Glaubensgewißheit. Demokratische Wahlen, durch die Ämter auf Zeit vergeben werden, sind weiterhin für den innerkirchlichen Bereich das geeignete Mittel, um Macht zu kontrollieren und – wo notwendig – kirchliche Machtinhaber „auf friedliche Weise zu ersetzen“ (CA 16; s. o.).

Zweifel an Reformbereitschaft

Dabei soll keineswegs verschwiegen werden, daß der Ausbau demokratischer Wahlverfahren nicht alle Probleme, die innerhalb der Kirche drängend sind, lösen kann. Der Zustand der Demokratie in Deutschland, die zunehmend zu einem modernen Pfründenwesen der Parteien degeneriert, verdeutlicht, daß formale Regelungen allein nicht ausreichen. Aber die katholische Soziallehre ist in den letzten Jahren nicht müde geworden, gerade auf diese Gefahren hinzuweisen (CA 46–48). Deutlich hat sie erkannt, was besser zu machen wäre. In ihrem Zuständigkeitsbereich könnte die Kirche nun ihre eigene Lehre durchbuchstabieren und ihr Ta-

⁵ Vgl. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg – Basel – Wien 1989 (Neuaufgabe mit einer Einführung von J. B. Metz), 142ff. Bereits im Vorfeld der Würzburger Synode hat K. Rahner im Hinblick auf die Zukunft der Kirche als „kleine Herde“ dafür optiert, eine breite Beteiligung bei der Vergabe des Bischofsamtes anzustreben. K. Rahner schrieb vor mittlerweile 20 Jahren: „Man wird aber doch wohl kaum daran zweifeln können, daß die bisher nach menschlichem Kirchenrecht praktizierten Wahlweisen heute mindestens teilweise und in unserem mitteleuropäischen Lebensraum überholt sind. ... Es ist nicht einzusehen, warum bei der Wahl eines Bischofs nicht mindestens einmal die Priester der betreffenden Diözese in einer wirklich effizienten Weise mitwirken sollten.“

⁶ Vgl. F. X. Kaufmann – J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit – Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg – Basel – Wien 1987, insbes. 162.

⁷ E. Klinger, *Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, 133.

⁸ Vgl. E. Leuninger, *Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1992.

ten folgen lassen, um den Demokratien „Nachhilfeunterricht“ zu erteilen, der durch Lernen am Modell „Kirche“ erst anschaulich und glaubhaft würde.

Daß die Hoffnung auf eine grundlegende Demokratisierung der Kirche angesichts der derzeitigen römischen Zentralisierungsversuche, des Auftretens einzelner Bischöfe, das eher an das von „Kirchenfürsten“ als von „Hirten“ (LG 19) erinnert, und der Verwechslung einiger Kurienmitglieder des Volkes Gottes mit einem stehenden päpstlichen Heer eher utopisch ist, bleibt zugestanden. Dennoch ist wider alle Resignation daran zu erinnern, daß die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums auch ein Ausdruck der in der Menschheitsgeschichte seltenen Fälle eines freiwilligen und unerwarteten Machtverzichts Mächtiger gewesen ist, der in dieser Form nicht voraussehbar war. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will. Er ist dem gesamten Volk Gottes verheißen. Warum sollte er dann ausgerechnet die Bischöfe verschonen?

Die eingangs gestellte Frage nach der Bedeutung der katholischen Soziallehre für die Kirche als Volk Gottes läßt sich zusammenfassend dahingehend beantworten: die neuere katholische Soziallehre hält durch ihre Wertschätzung der Demokratie einen Reformansatz bereit, der der katholischen Kirche helfen könnte, die Diskrepanz von Volk-Gottes-Theologie und strukturellem Aufbau der Kirche zu überwinden. Ihre eigene katholische Soziallehre könnte der Kirche bei konsequenter Selbstanwendung zu einer Reformlehre werden! Dies gilt auch für über das Themenfeld „Demokratisierung“ hinausgehende aktuelle Streitfragen innerhalb der Kirche, wie die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, der Gleichstellung von Mann und Frau⁹, der Freiheitsfrage¹⁰ und der eingangs von O. von Nell-Breuning angesprochenen Position der Kirche als Arbeitgeberin.

⁹ Vgl. H. Halter, Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?, in: *Diakonia* 22 (1991), 151–159.

¹⁰ Vgl. G. Alberigo, Rechte und Freiheiten in der Kirche, in: N. Klein – H. R. Schlette – K. Weber (Hg.), *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute*, Olten 1989, 61–77.

Impulse der Volk-Gottes-Theologie für die Soziallehre

Was kann nun aber ihrerseits die katholische Soziallehre von der Volk-Gottes-Theologie lernen? Welche eigenen Fehlentwicklungen können die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bei konsequenter Anwendung auf die katholische Soziallehre korrigieren helfen? Welche Neuansätze hat die katholische Soziallehre schon aufgenommen?

Eine Relektüre der Entstehungsgeschichte der ersten päpstlichen Sozialzyklika von 1891 vermag zu zeigen, daß die Aussagen Leos XIII. keineswegs vom Himmel gefallen sind oder originär waren, sondern innerhalb der christlichen Sozialbewegung vorgedacht wurden. Die Bedeutung von „*Rerum novarum*“ lag nicht so sehr in ihrem Inhalt begründet, sondern darin, daß sich hier zum ersten Mal das Oberhaupt der katholischen Kirche systematisch zur sozialen Frage äußerte, auch wenn seine zu allgemeinen Ausführungen an der aktuellen Diskussion in der damaligen Arbeiterbewegung vorbeigingen¹¹. Diese erste Sozialzyklika reihte sich wie die nachfolgenden in das innerkirchlich-hierarchische Kommunikationsmodell ein, nach dem eine Lehre vom Papst autoritativ verkündet, von den Bischöfen auf der nationalen Ebene konkretisiert, von den katholischen Fachwissenschaftlern in didaktische Konzepte hineinvermittelt und schließlich von den katholischen Verbänden bzw. den Katholiken vor Ort in die Praxis umgesetzt wird. Erst im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils unternahm auch die katholische Soziallehre den Versuch, das gesamte Volk Gottes mit in den Entstehungsprozeß von Verlautbarungen hineinzunehmen und stärker zu beteiligen. Gestützt auf die Volk-Gottes-Theologie starteten die nationalen Bischofskonferenzen in den USA und in Österreich¹², z. T. gegen heftige Widerstände aus der römischen Zentrale, den Versuch, durch eine breite Diskussion in Gemeinden und Gruppen, zwischen Fachwissenschaftlern und kirchlichen Gremien Meinungen einzuholen,

¹¹ M. Schäfers, „*Rerum novarum*“ – Ergebnis der christlichen Sozialbewegung „von unten“, in: *Concilium* 27 (1991), 351–359.

¹² Vgl. A. Riedlspurger, Beteiligung schafft Verbindlichkeit, in: W. Palaver (Hg.), *100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick*, Tauer 1991, 311–329.

diese bei den Textentwürfen der Hirtenbriefe zu berücksichtigen und erst dann über eine endgültige Fassung zu entscheiden. Diese neue Vorgehensweise hat F. Hengsbach im Hinblick auf den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief als „Dialogmethode“ beschrieben. „Die Bischöfe haben den vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes sowie dessen prophetische Kompetenz ernst genommen.“¹³

In der Volk-Gottes-Theologie des Konzils ist der katholischen Soziallehre also eine theologisch-ekklesiologische Legitimationsbasis erwachsen, auf die sie zurückgreifen kann, um diese neue Vorgehensweise zu rechtfertigen und das oben beschriebene hierarchische Kommunikationsmodell zu überwinden. Die in Österreich und den USA gemachten Erfahrungen gilt es auszuwerten und für die päpstliche Soziallehre nutzbar zu machen. Auch sie wird zukünftig nur dann ihre „prophetische Kraft“ entfalten und Verbindlichkeit erlangen können, wenn sie prinzipiell dem gesamten Gottesvolk die Möglichkeit einer Partizipation einräumt. Die „Bereitschaft zum Dialog und zur Zusammenarbeit für alle Menschen guten Willens“ (CA 60) ist in entsprechende demokratische Verfahrenswesen bei der Entstehung und Abfassung von Enzykliken zu übersetzen, da erst so die Kompetenzen des gesamten Gottesvolkes adäquat Berücksichtigung finden. Statt Informations- und Kommunikationsmittel zur Überwachung von Befreiungstheologen einzusetzen, sind diese dem weltweiten Meinungsaustausch über die Überlebensfragen der Menschheit dienstbar zu machen. Erst so wird die Soziallehre der Kirche wirklich eine „katholische“ und kirchliche.

¹³ F. Hengsbach, Ein neuer Typ katholischer Soziallehre, in: Katholische Sozialakademie Österreichs – Publik Forum (Hg.), Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Frankfurt 1987; vgl. auch: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“. Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach, Freiburg – Basel – Wien 1987, 201–219.

Theo Lause

Mitarbeitervertretungen – auch Volk Gottes?

Die Idee des Volkes Gottes hat sich wohl bei den Mitarbeitervertretungen der Kirche, nicht aber bei allen Mitgliedern der Kirchenleitung durchgesetzt. Lause schildert die konkrete Situation, beklagt die geringen Möglichkeiten, sich wirkungsvoll für die KollegInnen einzusetzen, und geht auch auf die strukturellen und personellen Ursachen ein. red

Ach du liebe Zeit! „Wir sind Volk Gottes“ und der von mir gewünschte Erfahrungsbericht über kirchliche Mitarbeitervertretungen – wie geht das zusammen? In den Niederungen des Alltags ist von guten und richtigen und wichtigen theologischen Grundsätzen selten etwas zu spüren. Ich muß mir schon Mühe geben, daß bei viel verwendeten Begriffen wie „Dienstgemeinschaft“ und „gemeinsam getragene Verantwortung“ nicht zur Unzeit ein leicht ironischer Unterton durchschlägt. In der Praxis der kirchlichen Mitarbeitervertretungen geht es in der Regel um genau den gleichen Ärger, der beim Personalrat im öffentlichen Dienst oder beim Betriebsrat in der Privatwirtschaft anfällt: Da gibt es Probleme mit der Eingruppierung, mit der Mehrarbeit, mit dem Urlaub, mit der Kündigung und allen anderen Sachfragen, über die nun einmal unterschiedliche Meinungen auch unter Christen bestehen können. Das ist wohl unvermeidlich und vielleicht der notwendige Beweis dafür, daß wir in der Kirche richtige normale Menschen sind und noch keine Heiligen.

Aber – und da fängt die Praxis an, mit der Aussage „Wir sind Volk Gottes“ in einen Gegensatz zu geraten – die Möglichkeiten (oder die Rechte) der Mitarbeitervertretungen, sich wirkungsvoll für ihre Kollegen einzusetzen, sind weitaus geringer als die der Betriebsräte in den Betrieben der Wirtschaft. „Wir sind Volk Gottes“ – als theologischer Überbau hoch und hehr über der tristen Wirklichkeit der Satzungen und Ordnungen! Haben die Juristen, die den Bischöfen die von ihnen verkündeten Gesetze entwerfen, noch nichts vom Konzil gehört, oder haben