

Selbstkritik der Kirche

Zum Dokument der Bischofssynode 'de iustitia in mundo'

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Päpstliche Enzykliken sind sowohl der Sache als auch dem literarischen Genus nach *Lehrschreiben*, d. h. treten mit dem Anspruch auf, kraft päpstlicher Autorität Belehrung zu erteilen. Entgegengesetzte Meinungen werden gegebenenfalls als Irrtümer aufgeführt, um sie zurückzuweisen und zu widerlegen; in eine Diskussion mit ihnen als gleichberechtigten Partnern wird nicht eingetreten; die Enzykliken beanspruchen vielmehr, für jedermann oder doch jedenfalls für alle Katholiken *verbindliche Wahrheiten* zu verkünden¹.

Etwas anders verhält es sich mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (= „GS“) des 2. Vatikan. Konzils. Thema dieser Pastoralkonstitution ist nicht, wie sie manchmal ungenau angeführt wird, *die heutige Welt*, sondern in ihr beschäftigt die Kirche sich mit sich selbst, mit ihrer Stellung und ihrer Aufgabe *in der heutigen Welt*. Immerhin überwiegen dem Umfang nach die Ausführungen über die verschiedenen Kultursachgebiete, aber sie werden anders angegangen als in den Enzykliken: es geht nicht oder jedenfalls nicht so sehr um Weisungen an sie, wie sie beschaffen sein oder wie sie sich verhalten sollten, als vielmehr darum, daß die Kirche von ihnen Kenntnis nimmt, um sich ihnen gegenüber *sachgerecht* verhalten zu können; es geht um ihr *eigenes* Verhalten *zu* den Kultursachgebieten. Im Ergebnis führt diese unvoreingenommene Kenntnisnahme die Kirche denn auch dazu, ihr Verhalten in ganz wesentlichen Stücken zu *berichtigen*; als Beispiel sei nur genannt, wie die Kirche sich gegenüber dem die heutige Welt beherrschenden und von ihr zur Kenntnis genommenen weltanschaulichen Pluralismus zur *Toleranz* durchringt und in einem eigenen, in der gleichen Konzilssitzung wie „GS“ verabschiedeten Dokument ihr Bekenntnis zur Toleranz ablegt².

Einen großen Schritt weiter tut das Dokument „De iustitia in mundo“ der im Spätjahr 1971 stattgehabten 2. Vollversammlung der *Bischofssynode*. Hier richtet die Kirche nicht nur Empfehlungen an sich

¹ Für den Bereich der Soziallehre vgl. vom Verf. „Der Wahrheitsanspruch der katholischen Soziallehre“ in: „Testimonium Veritati“; Festschrift für Bischof Wilhelm Kempf, hrsg. von H. Wolter, Fft. Theol. Studien, 7, Frankfurt a. M. 1971, S. 257 ff.

² Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ vom 7. 12. 1965.

selbst, sondern übt ausgesprochenermaßen Kritik, und zwar eine offene und ungeschminkte *Kritik an sich selbst*; das bedeutet unbestreitbar einen weiteren bemerkens- und begrüßenswerten Fortschritt³.

Das die Überschrift „Von der Gerechtigkeit der Welt“ tragende Dokument handelt, wie es nicht anders sein kann, von dem in der Welt herrschenden *Mangel* an Gerechtigkeit, zwar gewiß nicht von allen — das wäre unmöglich —, aber doch von einer stattlichen Reihe schlimmer *Ungerechtigkeiten*, die in der heutigen Welt zu beklagen und an denen wir selbst oft unbewußt, sei es aktiv, sei es passiv, beteiligt sind, an denen wir uns aber aktiv nicht beteiligen dürfen, ja die wir nach besten Kräften zu bekämpfen und so viel wie irgend möglich zu beseitigen haben. — Wer die Welt in dieser Weise vor seinen Richterstuhl zieht, der muß auf die *Gegenfrage* gefaßt sein, wie es denn bei ihm selbst um die Gerechtigkeit stehe. Dessen sind die Bischöfe sich bewußt und deswegen kommen sie der Gegenfrage zuvor: sie selbst unterziehen die Kirche und damit nicht zuletzt sich selbst, ihr eigenes Verhalten einer ernstgemeinten Kritik und stellen ehrlich eine Reihe von Mängeln fest, die nicht beschönigt, sondern aufrichtig eingestanden werden.

Die Kritik an den in der Welt herrschenden Ungerechtigkeiten erfordert eine Antwort auf die *Vorfrage*, wieso denn die Kirche *berufen* sei, solche Kritik zu üben. Dafür, erst recht aber für die von der Kirche an sich selbst zu übende Kritik, kommt alles darauf an, wie die Kirche sich selbst und den von ihrem göttlichen Stifter ihr erteilten Auftrag, die ihr gestellte Aufgabe versteht.

Was dies angeht, hatte Leo XIII. in „Immortale Dei“ sehr klar herausgearbeitet, Aufgabe der Kirche sei einzig und allein, die Menschen zum ewigen Heil zu führen; in Erfüllung dieser Aufgabe trage sie jedoch auch zum irdischen Wohlergehen der Menschen so viel bei, daß sie gar nicht mehr tun könnte, wenn sie eigens dazu gestiftet wäre. Alle späteren Dokumente mit Ausnahme von „Mater et magistra“ (= „MM“) (n. 3: „ante omnia . . .“, tamen) haben daran festgehalten, daß die von der Kirche für das irdische Wohl der Menschen ausgeübte Wirksamkeit ganz und gar *im Dienste* ihrer einen und einzigen übernatürlichen Heilsaufgabe steht, keineswegs also eine neben- oder auch nur untergeordnete *Zweit*aufgabe ist. Nach „MM“ ist die Pastoral-

³ Bedauerlicherweise sind die Absätze dieses Dokuments nicht, wie dies seit einigen Jahren bei Enzykliken üblich ist, durchnumeriert oder ist wenigstens, wie in dem Dokument über den priesterlichen Dienst, die Gliederung durch Ziffern verdeutlicht; das erschwert das Zitieren um so mehr, als es Anlaß dazu bietet, daß verschiedene Druckausgaben unterschiedlich unterteilen (die hier angewandte Zählung der Absätze folgt der Gliederung in den AAS 63 [1971] pp. 923—942, mit der die offenbar vom gleichen Satz gedruckte, nur anders umbrochene lateinische Ausgabe der Vatikanischen Druckerei genau übereinstimmt; die beiden deutschen Ausgaben weichen nur geringfügig davon ab).

konstitution klar und ausdrücklich zur „klassischen“ Linie zurückgekehrt⁴. Unser Dokument der Bischofssynode behält die Linie von „GS“ bei, ist aber leider in der sprachlichen Formulierung nicht ganz glücklich, wozu noch erschwerend hinzukommt, daß in diesem Fall der in den AAS verkündete lateinische Wortlaut nicht mit der gleichen Sicherheit, wie das bisher bei Enzykliken möglich war, als der allein authentische angesehen werden kann. Die in den AAS den beiden Dokumenten der Bischofssynode vorangestellte Verlautbarung des Kardinalstaatssekretärs „ex audientia SSmi“ ist sicher im strengen Rechtssinn „verkündet“; eben *sie* spricht aber den beiden Dokumenten der Bischofssynode den Charakter von Gesetzen, die als solche fähig wären, verkündet zu werden, ausdrücklich ab, indem er bekanntgibt, der Heilige Vater bestätige alles darin enthaltene, *soweit* es schon bisher geltendes Recht sei oder dadurch gedeckt werde, *behalte sich* im übrigen aber die Prüfung und gegebenenfalls Inkraftsetzung *vor*. Demzufolge kommt dem in den AAS abgedruckten lateinischen Wortlaut die Authentizität eines im Amtsblatt des Heiligen Stuhles verkündeten Gesetzestextes *nicht* zu. Somit ist man darauf verwiesen, die in verschiedenen Sprachen vorliegenden Fassungen miteinander zu vergleichen und sie nach ihrer Qualität zu werten.

Daß der lateinische Text der ursprüngliche sei, ist von vornherein denkbar unwahrscheinlich; in der Tat genügt schon ein oberflächlicher Blick, um sich zu überzeugen, daß er aus modernsprachlichen Vorlagen übersetzt ist!⁵ Dem rechten Verständnis dürfte man daher wohl am nächsten kommen, wenn man sich an den französischen und italienischen Text hält; immerhin hat doch nach allem, was bekannt

⁴ A. a. O. Ziff. 42 mit der dort in Fußnote angeführten Ansprache Pius' XII. vom 9. 3. 1956; vgl. auch die musterhaft präzise Wortfassung in der Ansprache Pauls VI. an die Bischofssynode vom 6. 11. 1971: „missionem propriam a Christo Ecclesiae suae creditam non esse quidem ordinis politici, oeconomici vel socialis, cum finis ei praefixus sit ordinis religiosi (GS 42); tamen ea conferre potest et debet ad instaurandam iustitiam etiam temporalem. Haec omnia non quidem plenus et absolutus finis ipsius Ecclesiae sunt, sed inservire debent ad regnum Dei in terris constabiliendum“ (AAS 1971, 834). — In bezug auf den *Priester* und seine Aufgabe enthält das andere Dokument der Bischofssynode über den priesterlichen Dienst — gleichfalls unter Bezugnahme auf GS 42 — ganz die gleiche Aussage (nach der anscheinend amtlichen Bezifferung des Oss. Rom. I 7, Abs. 2, nach der Übersetzung der deutschen Bischofskonferenz Ziff. 15 (2)).

⁵ Die von der Vatikan. Druckerei herausgebrachte deutsche Übersetzung folgt ersichtlich dem lateinischen Text und erweist sich damit als Übersetzung *von* Übersetzung. Eine zweite deutsche Übersetzung liegt vor in dem von der deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Bändchen „Römische Bischofssynode 1971“ (Paulinus-Verlag, Trier 1972); sie lehnt sich unverkennbar an diejenige der Vatikan. Druckerei an, ist aber gründlich überarbeitet und bietet wesentlich besseres Deutsch. — Hinfort wird die deutsche Übersetzung der Vatikan. Druckerei mit V, diejenige des Paulinus-Verlags mit P angeführt. — Die französische und italienische Fassung wird hier nach der Ausgabe der Vatikan. Druckerei, der lateinische Wortlaut nach den AAS 63 (1971), pp. 923—942 wiedergegeben.

geworden ist, auch die deutsche „Sprachgruppe“ beträchtlichen Einfluß auf die endgültige Gestalt des Dokuments ausgeübt, so daß in manchen Fällen die deutsche Wortfassung das ursprünglich Gemeinte und Gewollte vielleicht am treffendsten zum Ausdruck bringt.

Gleich an der grundlegend wichtigen Stelle (6), wo die zur Synode versammelten Bischöfe sich darüber aussprechen, wie sie die Aufgabe der Kirche verstehen, machen die unterschiedlichen Fassungen in den verschiedenen Sprachen uns zu schaffen.

Der lateinische Text lautet: ‚Actio pro iustitia et participatio transformationis mundi plene nobis apparent tamquam ratio constitutiva praedicationis Evangelii, missionis nempe Ecclesiae circa generis humani redemptionem et liberationem ab omni statu oppressionis.‘ — Mit vollem Recht setzt der Text Verkündigung des Evangeliums und Sendung der Kirche *in eins* („nempe“); ebenso verfährt die französische („qui est“) und die italienische Fassung („cioè“). Dagegen haben beide deutschen Übersetzungen nur ein einfaches „und“, womit gerade das, worauf die ganze Argumentation aufbaut, nämlich, daß Verkündigung des Evangeliums und Sendung der Kirche *ein und dasselbe* sind, verfehlt ist; das verbindende schlichte „und“ legt eher die Vorstellung nahe, es seien zwei *verschiedene* Dinge.

Gefragt ist, ob ‚actio pro iustitia‘ (Einsatz für die Gerechtigkeit) und ‚participatio transformationis mundi‘ (Teilnahme [besser wohl Beteiligung oder Mitwirkung] an der Umgestaltung der Welt) zur Verkündigung des Evangeliums oder, was *dasselbe* ist, zur Aufgabe der Kirche gehören⁶.

Die *Antwort* der Bischofssynode auf diese Frage lautet: diese ‚actio‘ bzw. ‚participatio‘ erscheint uns ‚plene‘ (franz. ‚pleinement‘, ital. ‚chiaramente‘, deutsch V „deutlich“, in P fehlend) als ‚ratio constitutiva‘ (franz. ‚dimension constitutive‘, ital. ‚dimensione costitutiva‘, deutsch V und P „wesentlicher Bestandteil“) der Verkündigung des Evangeliums, oder, was *dasselbe* ist, der Sendung der Kirche. So weit, so gut; der Text ist vollkommen eindeutig, insoweit er den Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung oder Mitwirkung an der Umgestaltung der Welt als *konstitutiven Bestandteil* bezeichnet; das besagt klare Ein- (oder Unter-)Ordnung, keine Zweit- oder Nebenaufgabe.

Leider wird diese erfreuliche Klarheit alsbald wieder verwischt durch die Art, wie die Sendung der Kirche interpretiert wird; anstatt

⁶ In das Wort ‚participatio‘ hat man, gestützt auf die spezifische Bedeutung, in der es im französischen Gesellschaftsrecht gebraucht wird, etwas hineingeheimnissen wollen. Soweit ich sehe, findet es sich im lateinischen Text außer an dieser noch an acht weiteren Stellen: 18, 29, 42, 43, 47, 54, 64/2, 64/4; an allen diesen Stellen scheint es mir ganz schlicht Teilnahme, Teilhabe, Beteiligung oder Mitwirkung zu besagen.

es bei der Gleichsetzung mit der Verkündigung des Evangeliums zu belassen, wird sie *aufgespalten* in ‚generis humani redemptio et liberatio ab omni statu oppressionis‘⁷. Hier *stimmt etwas nicht!* Die Menschheit, das Menschengeschlecht stand in Schuld vor Gott und bedurfte daher der Erlösung; Christus hat es erlöst, und dieses sein Werk führt die Kirche gemäß seinem Auftrag fort. Aber *die Menschheit* steht nicht unter Bedrückung und bedarf daher auch keiner Befreiung ‚ab omni statu oppressionis‘, *kann* gar nicht davon befreit werden. Unterdrückt sind immer nur einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen, denen andere als Unterdrücker gegenüberstehen. So kann man für die Gleichberechtigung der Frau kämpfen, weil und solange sie von den Männern unterdrückt wird. Man kann auch dahin streben, alle Ungerechtigkeit und Unterdrückung aus der Welt zu schaffen; dagegen *die Menschheit* (von *ihr* sprechen alle Texte außer P) von aller Unterdrückung zu befreien, ist ein gegenstandsloses Unternehmen: *die Menschheit* ist nicht unterdrückt. Wie immer aber diese Befreiung von aller Art der Unterdrückung verstanden sei, alle Texte stellen sie durch schlichtes „und“ *neben* die Erlösung und verstehen demnach offenbar unter ‚liberatio‘ etwas anderes als unter ‚redemptio‘; die „Befreiung“ besteht in etwas *anderem* als in der Vermittlung des übernatürlichen Heiles, gehört nicht spezifisch der Heilsordnung an, sondern dem Bereich des irdischen Wohlergehens.

Damit befinden wir uns in einer Zwickmühle. *Entweder* ist die Sendung, die Christus seiner Kirche erteilt hat, *ein und dasselbe* wie die Verkündigung des Evangeliums, d. i. der Heilsbotschaft; dann ist das *Heil* und *nur* das Heil Gegenstand dieser Sendung; die „Befreiung von aller Art Unterdrückung“ kann sich als erfreuliche Begleiterscheinung oder Nebenfolge ergeben, aber dazu ist die Kirche nicht „gesandt“; wohl steht sie in ihrem „Pflichtenheft“, aber Christus hat die Kirche nicht *um ihretwillen gestiftet*, wie denn auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes sich um noch so hohen zeitlich-irdischen *Wohles* nicht verlohnte, sondern *nur* um des ewigen *Heiles* willen. Das ist die eine Alternative. *Oder* — und das wäre die andere — das mit der ‚liberatio ab omni statu oppressionis‘ gemeinte zeitlich-irdische Wohl ist *neben* der ‚redemptio‘ und mit ihr zusammen *gleichfalls* Gegenstand der Sendung; dann umfaßt diese *mehr* als bloß die Verkündigung des Evangeliums und kann daher nicht mit ihr in eins gesetzt werden. — Der Satz, so wie er da steht, mit der Ineinssetzung von

⁷ Der franz. und ital. Text bezieht sowohl redemptio als auch liberatio auf die *Menschheit*; auch den lateinischen Text wird man am ungezwungensten so verstehen. Deutsch V spricht grammatisch fehlerhaft von „Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und der Befreiung . . .“; P hat „zur Erlösung der Menschen und zur Befreiung aus . . .“; damit vermeidet P die Unstimmigkeit der anderen Texte, aber um welchen Preis?

„*praedicatio Evangelii*“ und „*missio Ecclesiae*“ am *Anfang* und dem Zusatz „*et liberationis . . .*“ am *Ende* widerspricht sich selbst.

Nun kann aber kein Zweifel daran bestehen, daß der ganze Nachdruck auf der eingangs betonten *Einheit* liegt (sie ist „*datâ operâ*“ ausgesagt), wogegen das Anhängsel „*et liberationis . . .*“ als unbedachte rhetorische Floskel, als mißglückte Amplifikation anzusehen ist. M. a. W.: man kann — und um den Widerspruch zu beheben und dem Satz einen vollziehbaren Sinn zu geben, *muß* man — über dieses Anhängsel *hinweglesen*. Was dann bleibt, die Substanz des Satzes, ist genau die Aussage von „GS“ Ziff. 42, die klassische Linie seit Leo XIII.

Soviel zum „Prooemium“ (Absätze 1—6).

Der den politisch engagierten Leser am stärksten interessierende Teil I „*Iustitia et societas mundialis*“ (Abs. 7—29), der sich ganz mit der „Welt“ beschäftigt, kann außer Betracht bleiben, da er für das hier zu behandelnde Thema nichts hergibt.

Anders Teil II „*Nuntium evangelicum et missio Ecclesiae*“ (Abs. 30—39), der unsere Frage wieder aufgreift, wobei es auf den ersten Blick scheinen könnte, als gebe er die Ineinsetzung von „*praedicatio Evangelii*“ und „*missio Ecclesiae*“ preis und stelle sie als zwei verschiedene Größen neben- oder gegeneinander. Dieser trügerische Schein entsteht durch Nichtbeachten des Wechsels im sprachlichen Ausdruck. War bisher von „*praedicatio Evangelii*“ die Rede, so jetzt vom „*nuntium evangelicum*“ (franz. „*message*“, ital. „*messaggio*“, deutsch V „Die Frohbotschaft“, P „Die Botschaft des Evangeliums“). Unter „*praedicatio Evangelii*“ war die *Tätigkeit* des Verkündens verstanden; hier ist der *Inhalt* der Frohbotschaft gemeint. Was ergibt sich aus den heiligen Schriften beider Testamente hinsichtlich des Willens Gottes und hinsichtlich dessen, was die Kirche im Gehorsam gegen diesen heiligen Willen zu tun hat? *Das* ist jetzt die Frage.

Der heilige Wille Gottes umfaßt *beides*, sowohl das irdisch-zeitliche Wohlergehen als auch das ewige Heil der Menschen. Hat der menschgewordene Sohn Gottes den Menschen nicht bloß das ewige Heil wiedererschlossen, sondern sich auch ihrer zeitlichen Nöte liebevoll angenommen, und hat er ausdrücklich erklärt, „was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40), dann haben auch wir Christen, hat insbesondere die von Jesus Christus gestiftete Kirche sich der Menschen auch in ihren zeitlichen Nöten in Liebe und Fürsorge anzunehmen, ganz besonders dann, wenn sie Unrecht leiden. Die Liebe zu Gott bewährt sich in der praktisch geübten Liebe zum Nächsten. — An dieser Stelle findet sich die wichtige Feststellung eingeflochten: „*amor christianus proximi et iustitia separari inter se non possunt*“, was begründet wird wie folgt: „*amor secum fert exigentiam iustitiae absolutam*“ (franz. „*absolue*“, ital. „*assoluta*“, deutsch V und P „radikale Forderung“; richtiger als das nichtssagende Modewort „radikal“⁸ hieße es im Deutschen „unbedingt“).

⁸ Vgl. Bruno Schüller, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, in: TheolPhil. 46 (1971), 321 ff.

Dieser Gedankenfortschritt von der Gottesliebe zur Nächstenliebe und von da über die unlösliche Verkettung von Liebe und Gerechtigkeit zu Recht und Unrecht in der Welt erweist schlüssig die *Zuständigkeit* der Kirche, d. h. ihre Pflicht und damit ihr Recht, für die Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. Diese Zuständigkeit der Kirche ist aber keine ausschließliche, sondern eine ausgesprochen *spezifische*, d. i. durch ihre Eigenart als religiöse und hierarchische Gemeinschaft bestimmte: sie hat Zeugnis abzulegen von der im Evangelium enthaltenen Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit; dieses Zeugnis muß — hier klingt die *Selbstkritik* erstmals leise an — in den kirchlichen Institutionen und im Leben der Christen sichtbar werden.

Die aus der religiösen und hierarchischen Natur der Kirche sich ergebende Begrenzung ihrer Zuständigkeit wird mit den Worten umschrieben: ‚Ad Ecclesiam, prout est communitas religiosa et hierarchica, per se non pertinet afferre solutiones concretas in re sociali, oeconomica et politica pro iustitia in mundo. Eius vero missio secum fert defensionem promotionemque dignitatis et iurium primariorum personae humanae‘ (38). — Das Gegensatzpaar ‚per se non pertinet‘ — ‚secum fert‘ findet sich in dieser Prägnanz nur im lateinischen Text; auch das ‚afferre‘ findet sich nur in ihm und in den deutschen Übersetzungen (V: „anzubieten“, P weniger elegant: „zu geben“). Das ‚secum fert‘ des zweiten Satzes (franz. ‚comporte‘, ital. ‚porta con sè‘) ist sehr glücklich gewählt; deutsch ließe es sich genau wiedergeben durch „bringt mit sich“; statt dessen haben leider beide deutsche Übersetzungen „schließt . . . ein“ (V schiebt ein milderndes „mit“ dazwischen, das in P verlorengegangen ist) und verfehlen damit den Sinn.

Wie dem auch sei: die Kirche weiß sich kraft dem ihr von ihrem göttlichen Stifter erteilten Auftrag zuständig und mitverantwortlich für die Gerechtigkeit in der Welt, insbesondere für die ‚defensio et promotio dignitatis et iurium primariorum personae humanae‘. Auch hier kann die deutsche Wiedergabe mit „Verteidigung und Förderung der Würde und der Grundrechte der menschlichen Person“ (V) bzw. „des Menschen“ (P) nicht recht befriedigen. Was heißt (Grund-)Rechte „fördern“? Man muß für sie kämpfen! Nicht einmal Verteidigungskampf allein genügt; vielfach müssen sie überhaupt erst *erkämpft* werden. Soweit sie noch nicht anerkannt oder vielleicht noch nicht einmal erkannt sind, muß man ihre Kenntnis verbreiten und den ihnen eingeräumten Spielraum ausweiten; letzteres wird in der Regel harten Kampf erfordern. Alles das liegt in dem lateinischen Wort ‚promotio‘⁹. — Die Kirche ist (mit-)zuständig und daher auch (mit-)verantwortlich dafür, daß die durch „Pacem in terris“ — spät

⁹ Vgl. „GS“ Ziff. 68, wo ‚promovere‘ sprachlich genau und sachlich zutreffend im Deutschen mit „voranbringen“ wiedergegeben wird.

genug! — in die kirchliche Doktrin inkorporierten Menschenrechte überall und in ihrem vollen Umfang *durchgesetzt* werden; selbst innerhalb der Kirche wird das nicht ohne Kampf abgehen.

Was bis hierhin über die Zuständigkeit der Kirche gesagt wurde, ergibt sich alles daraus, daß sie *religiöse* Gemeinschaft ist. Wo aber kommt ihr hierarchischer Charakter oder ihre hierarchische Struktur zum Tragen? Darüber sagt unser Dokument nicht viel, aber dafür ist das wenige, das es sagt, um so gewichtiger. Nirgends werden eigene Kompetenzen für die Hierarchie reklamiert. Dort, wo es darum geht, die Gerechtigkeit auch in den kirchlichen Institutionen zu verwirklichen (s. oben!), wird offenbar die Hierarchie tätig werden müssen; das braucht gar nicht eigens gesagt zu werden und wird nicht gesagt. Die Rede ist nur ganz allgemein von dem, was die „Glieder der Kirche“ (39) zu tun haben ohne Unterschied, ob sie der Hierarchie angehören oder nicht, von ihrer Sachkunde und von ihrer Verantwortung. Indem es heißt, sie haben diese ihre Tätigkeit auszuüben ‚*sub ductu spiritus evangelici et doctrinae Ecclesiae*‘ ist der kirchlichen (Sozial-)Lehre Erwähnung getan; von einem Eingreifen der kirchlichen Autorität in das praktische Handeln wie noch in „MM“ 239 und — wenn auch sehr gemildert — in „Pacem in terris“ 160 ist mit keinem Wort mehr die Rede. Normalerweise („*generativ*“, franz. ‚*généralement*‘, ital. ‚*in linea generale*‘, deutsch V „gewöhnlich“, in P fehlend) handeln die Glieder der Kirche ‚*ipsorum consilio*‘ (franz. ‚*de leur propre chef*‘, ital. ‚*per iniziativa loro propria*‘, deutsch V „aus ihrer eigenen Initiative“, P „aus eigener Initiative“). Das hat zur Folge, daß die Hierarchie mit keiner Verantwortung dafür belastet wird; wohl aber ist die Kirche als solche für das, was ihre Glieder tun, mehr oder weniger mitverantwortlich („*aliquo modo afficiunt responsabilitatem Ecclesiae*“; franz. ‚*ils engagent d'une certaine manière*“, ital. ‚*in qualche modo impegnano*‘, deutsch V „schließen die Verantwortung der Kirche mit ein“, P „berührt die Verantwortung der Kirche, deren Glieder sie sind“). In unsere Alltagssprache übersetzt, heißt das: durch ihr gutes oder ungutes Verhalten machen sie der Kirche *Ehre oder Unehre*. Ob man der Hierarchie angehört, verschlägt demnach für die Verantwortung der Kirche nicht allzuviel, macht keinen wesentlichen, kann allerdings durchaus einen graduellen Unterschied machen. Die nicht zur Hierarchie zählenden Glieder der Kirche erscheinen nicht als Befehlsempfänger, die in den weltlichen Bereichen das auszuführen haben, was Mitglieder der Hierarchie als richtig oder wünschenswert erachten, und zu unterlassen haben, was von der Hierarchie mißbilligt wird. Hinfort handeln in diesem Bereich *alle* Glieder der Kirche, gleichviel ob sie der Hierarchie angehören oder nicht, in ihrer Eigenschaft *als* Staatsbürger, *als* Fachleute oder *als* sonstwie „Beteiligte“.

Damit hat die Hierarchie ohne Vorbehalte und, so Gott will, ein für alle Male einem bisher immer noch nicht aufgegebenen Herrschafts- oder doch Führungsanspruch für diesen Bereich entsagt. Das ist echte *Selbstkritik*, nicht in Worten, sondern durch die um so lauter sprechende *Tat*; man klagt sich nicht früher begangener Fehler an, sondern trifft die einzig wirksame Vorkehr, daß sie sich in Zukunft nicht wiederholen können. — Damit dürfte der einschlägige Gehalt von Teil II ausgeschöpft sein.

Teil III (40—66) unter der grauenhaften lateinischen Überschrift „Effectio iustitiae“ (franz. ‚pratique de la justice‘, ital. ‚l’attuazione della giustizia‘, deutsch V und P „Die Verwirklichung der Gerechtigkeit“) bringt in seinem ersten Abschnitt (40—49) „Testimonium Ecclesiae“ (franz. ‚le témoignage de l’Église‘, ital. ‚la testimonianza della Chiesa‘, deutsch V und P „Das Zeugnis der Kirche“) die *Gewissensforschung*, die die Kirche mit sich anstellt, und die *Forderungen*, die sie an sich richtet.

Vorgeschaltet wird jedoch ein Absatz (40), der dem Verständnis erhebliche Schwierigkeit bereitet, für den Gedankenfortschritt dagegen entbehrlich erscheint. — Dem „Zeugnis“, das die Kirche für die Gerechtigkeit abzulegen hat, werden die (in Kursivdruck hervorgehobenen) wahren oder echten „*Bekenntnisse*“ (‚verae confessiones‘) gegenübergestellt, die manche Christen (‚plures christiani‘, franz. ‚un certain nombre de chrétiens‘, ital. ‚molti cristiani‘, deutsch V „die meisten Christen“, P „viele Christen“) unter dem Antrieb der göttlichen Gnade auf verschiedene Weise für die Gerechtigkeit ablegen. Worin diese „*Bekenntnisse*“ sich von dem „Zeugnis“ unterscheiden, vermag ich nicht zu ermitteln. Die Fassungen in den verschiedenen Sprachen differieren hier erheblich; alle aber stimmen insoweit überein, als sie zwei Arten solcher „*Bekenntnisse*“ unterscheiden, wobei jedoch keine dieser Fassungen einen eindeutigen, für mich verständlichen Sinn ergibt.

An sich wäre dies wohl die Stelle, an der zu der Frage der Anwendung von *Gewalt*, um das Recht durchzusetzen, Stellung zu nehmen wäre. Vermutlich ist denn auch um diese Frage und allgemein darum, ob wir Christen uns in harten sozialen *Konflikten* engagieren und in ihnen, wie es beispielsweise durch die in zahlreichen kirchenlehramtlichen Dokumenten wiederkehrende Anerkennung des Streikrechts geschieht, ein geeignetes, ja unter Umständen gebotenes Vehikel sozialen Fortschrittes erblicken, oder „harmonistisch“ alles Heil nur von Liebe, Geduld und Anpassung erwarten dürfen, gerungen, aber kein Ergebnis erzielt worden, und ist die unklare Fassung nur der Ausdruck des ergebnislosen Ausgangs dieses Ringens.

Wenn die eine Art des „Bekennens“ bezeugt, daß außer der kämpferischen Auseinandersetzung auch Liebe und Recht zum Fortschritt beitragen, die andere dagegen von der alleinigen Priorität der Liebe ausgeht, so könnte man den Eindruck gewinnen, hier würden insgesamt drei verschiedene Stufen christlicher Vollkommenheit unterschieden: der Durchschnittschrist wird berechnete Interessen — eigene und fremde — kämpferisch vertreten und sich dabei aller mit der Rechtsordnung und dem Rechtsfrieden vereinbaren Druckmittel bedienen; etwas „vollkommenere“ Christen stützen sich ausschließlich auf Liebe *und* Recht; die ganz Vollkommenen verzichten auch darauf, Rechtsansprüche geltend zu machen, und beschränken sich auf den Weg gütlichen Zuredens. — Die Behauptung, daß „in der Geschichte *nicht* der Kampf die Quelle des Fortschritts ist, *sondern* Liebe und Recht“, findet sich *nur* in der deutschen Übersetzung P; alle anderen Fassungen sagen nicht mehr, als daß es (auch) andere Quellen oder Triebkräfte gibt, so lateinisch ‚diversos a pugna‘; am deutlichsten der französische Wortlaut: ‚qu’il y a place dans l’histoire pour des sources de progrès autres que la lutte‘; hier wird eindeutig nur verneint, daß der Kampf das *einzig* Mittel sei.

Wenn in dieser Weise die Frage nach der Anwendung von Gewalt und allgemein die Frage nach dem Verhältnis von Gewalt, Recht und Liebe überhaupt vorgeschaltet wird, dann hätte es nahegelegen, zur Gewissenserforschung der Kirche mit der Frage überzuleiten, inwieweit die Kirche gut daran tut, Mittel der Zwangsgewalt anzuwenden, beispielsweise sich des Staates als brachium saeculare zu bedienen, ob sie diesbezüglich Fehler nicht nur in ferner Vergangenheit, was niemand bestreitet, sondern vielleicht auch noch in der näheren Gegenwart begangen hat oder gar noch begeht, ob sie in dieser Hinsicht nicht einiges in Ordnung zu bringen oder doch zu verbessern habe. Leider geschieht das nicht. Weder die ganz prinzipielle Frage, ob bzw. in welchem Sinne die Kirche sich nicht nur als Liebeskirche, sondern auch als Rechtskirche zu verstehen hat, noch die unmittelbar praktische Frage, inwieweit Ausübung des Rechtszwanges der Kirche ansteht oder abstoßend wirkt, wird gestellt, geschweige denn beantwortet.

Nun hatte die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax“ bereits einige Zeit vor Zusammentritt der Synode den Bischöfen ein Dokument mit einer sehr bemerkenswerten Gewissenserforschung¹⁰ übersandt. Dieser „Beichtspiegel“ war zwar diplomatisch eingekleidet in die Form der Erforschung des eigenen Gewissens der Kommission; nichtsdestoweniger umfaßte er auch Fragen nach Sünden, insbesondere Unterlassungssünden, deren nicht Mitglieder der Kommission, sondern

¹⁰ Vgl. vom Verf. „Erziehung zur Gerechtigkeit; Anmerkungen zu einer ‚Iustitia et Pax‘-Studie“ in: Publik 4 (1971), Nr. 36, S. 13/14.

nur hohe und höchste Stellen der Hierarchie sich schuldig machen können. Ein Vergleich dieses Beichtspiegels mit der Gewissenerforschung und den Forderungen des vorliegenden Dokuments ist lehrreich. Die Kommission hatte sich bis an die Politik der päpstlichen Staatssekretarie herangewagt und zur Erwägung gestellt, ob da nicht zu viel politische Klugheit walte, zuviel Rücksicht auf politische Opportunität genommen werde zum Nachteil des *prophetischen Amtes*, offenes Unrecht öffentlich als solches anzuprangern und unerschrocken für die Rechte der Schwachen und Unterdrückten einzutreten. Das war zu hoch gegriffen; solch heikle Dinge rührt das Dokument der Bischofsynode nicht an; es hält sich an viel *handfestere* Dinge.

Durchdrungen von dem Bewußtsein, daß, wer zu anderen von Gerechtigkeit reden, erst gar wenn er ihnen ins Gewissen reden will, selbst unangreifbar vor ihnen stehen muß und sich keine Blößen geben darf, gehen die Bischöfe daran (1) die Verfahrensweise, (2) den Besitz zeitlicher Güter und (3) ganz allgemein das Leben in der Kirche einer Prüfung zu unterziehen (41). Das ist kein streng systematisch angelegtes Programm; ein solches ließe sich auch wohl, da letztlich alles mit allem zusammenhängt, gar nicht durchführen. — Was die Bischöfe in diesem Dokument vorlegen, ist denn auch nicht das unmittelbare Ergebnis dieser Gewissenerforschung, sondern es sind die daraus gezogenen Folgerungen oder Nutzenwendungen, anders ausgedrückt, nicht das Bekenntnis der begangenen Fehler, nicht die darüber erweckte Reue, sondern die gefaßten guten *Vorsätze*.

Daß „das Recht“ in der Kirche geachtet werden soll, braucht nicht ausgesagt zu werden; das ist ein sich selbst verstehender Gemeinplatz. Nicht ganz ebenso von selbst versteht sich (leider!), daß es nicht nur *das* Recht, sondern überall in der Welt und daher auch in der Kirche Rechte, d. h. *Rechtsansprüche*, gibt, die ernst genommen werden müssen. Darum wird lapidar an die Spitze von Abs. 42 gestellt: ‚Servanda sunt iura in sinu Ecclesiae‘ (franz. ‚les droits, à l’intérieur de l’Église, doivent être respectés‘; ital. ‚devono essere rispettati i diritti in seno della Chiesa‘; deutsch V „innerhalb der Kirche müssen die Rechte gewahrt werden“). Das wird des näheren ausgeführt.

Daß ein Bedürfnis besteht, diese an sich selbstverständliche Wahrheit einzuschärfen, erhellt aus dem unmittelbar anschließenden Satz: ‚Propterea, qualiscumque est modus quo quis Ecclesiae sociatur, nemo tamen privari debet iuribus habitualibus‘ (franz. ‚nul ne doit, parce qu’il est associé d’une manière ou d’une autre à l’Église, se voir privé des droits habituels‘; ital. ‚di conseguenza, qualunque sia il modo con cui uno è associato alla Chiesa, non per questo dev’essere privato dei diritti, che abitualmente gli spettano‘; deutsch V „weil man sich auf ganz verschiedene Weise der Kirche anschließen kann, darf keiner

seiner fundamentalen Rechte beraubt werden“). Nur der lat. und ital. Text haben das schlußfolgernde ‚propterea‘ bzw. ‚di conseguenza‘, das im Französischen fehlt; in deutsch V steht das „weil“ an falscher Stelle und ist völlig sinnlos. Völlig anders verfährt deutsch P; hier lautet der erste Satz: „Man soll auch die Rechte in der Kirche achten, der man auf verschiedene Weise verbunden sein kann.“ Schon durch das ganz und gar verfehlte „auch“, noch mehr wohl durch den Einschub des aus dem zweiten Satz herübergenommenen Relativsatzes „der man auf verschiedene Weise verbunden sein kann“, ist das dem Satz in der lateinischen Fassung eigene majestätische Gewicht römischer Rechtssprache völlig verlorengegangen und sinkt er zu einer bei läufigen, im Grunde nichtssagenden Bemerkung herab. — Doch davon abgesehen, unterscheiden die verschiedenen Fassungen sich dadurch, daß die einen von ‚iura habitualia‘ (franz. ‚droits habituels‘, ital. ‚diritti, che abitualmente gli spettano‘, deutsch P „die allgemein zustehenden Rechte“), dagegen deutsch V von den „fundamentalen Rechten“ spricht. Gemeint sind offenbar nicht die allgemeinen Menschenrechte, von denen „Pacem in terris“ so eindrucksvoll handelt und die hier in Abs. 37 als ‚iura primaria‘ (franz. ‚droits fondamentaux‘, ital. ‚diritti fondamentali‘) bezeichnet werden, auch nicht speziell die Menschenrechte der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen, auf die Abs. 64, Ziff. 1 abhebt, sondern Rechte (und entsprechende Pflichten), die sich aus der jeweiligen Stellung in der menschlichen Gesellschaft, hier durch die besondere Art der Einbindung in die kirchliche Gemeinschaft, ergeben. Ganz unverkennbar ist hier vorzugsweise an die Rechte (und Pflichten) der *Kirchendiener* gedacht; die Eingangsworte des nächstfolgenden (dritten) Satzes schließen diesbezüglich jeden Zweifel aus.

Die Kirchendiener — ausdrücklich wird hervorgehoben, daß darunter auch die Priester und die Ordensleute verstanden sind — sollen eine rechtlich gesicherte Stellung haben, die derjenigen anderer „Arbeitnehmer“ im gleichen Lande entspricht, einschließlich des Anspruchs auf sog. „Sozialleistungen“. Der sprachliche Ausdruck ist unbeholfen, aber das ist kaum zu vermeiden, da die Institutionen der einzelnen Länder äußerst verschieden sind und es trotz der mehr als 50jährigen Wirksamkeit der IAO noch nicht einmal eine internationale, überall passende und überall verständliche Terminologie gibt. Aber was gemeint ist, ist völlig klar: die Kirche darf und will nicht hinter den Er rungenschaften des modernen *Arbeitsrechts* zurückbleiben, ja sie will diese nicht nur auf die im kirchlichen Dienst stehenden Laien, sondern — sinngemäß — auch auf den Klerus und, was zunächst höchst befremdlich, ja geradezu umstürzend anmutet, auf die *Ordensleute* angewandt wissen.

„Subsidia ad vitam sufficientia“: auskömmlicher Lebensunterhalt: Da ist wohl zunächst an die Dienstjahre des kirchlichen „Arbeitnehmers“ gedacht. Nimmt die Kirche seine Arbeitskraft in ihren Dienst, dann schuldet sie ihm — wenn auch nicht unbedingt synallagmatisch im Sinne gleichwertigen *Entgelts* — einen angemessenen Lebensunterhalt. Sie muß aber, namentlich wenn sie jemand unwiderruflich auf Lebenszeit, beispielsweise durch nicht mehr rückgängig zu machende Weihe oder durch „ewige“ Gelübde in ihren Dienst nimmt, auch über seine Dienstjahre hinaus in seinen alten Tagen für ihn sorgen. Obwohl die Wendung ‚illis securitatibus frui, quae in usu sunt in unaquaque regione‘ geeignet ist, den Anschein zu erwecken, dies solle in der Form der im jeweiligen Lande eingeführten Institutionen der sozialen Sicherheit (in der BRD also der Sozialversicherung) geschehen, kann das wohl kaum gemeint sein. Wenn der Staat seinen Beamten, statt sie durch die Sozialversicherung zu versorgen, „Ruhestandsbezüge“ gewährt, dann ist es sicher nicht unangemessen, wenn die Kirche zugunsten derer, die ihr während ihrer arbeitsfähigen Jahre als berufene Amtsträger gedient haben, ebenso verfährt. Zu der völligen Güter- und Lebensgemeinschaft der Ordensleute dagegen scheint der Bezug individuell „erdienter“ Sozialleistungen (Renten u. dgl.) schlecht zu passen; eigene Einrichtungen der Orden und religiösen Genossenschaften zur Sicherung ihrer nicht mehr arbeitsfähigen Mitglieder im Alter verdienen, wenn sie möglich sind und zuverlässig funktionieren, fraglos den Vorzug und werden von der Kirche ganz gewiß nicht abgelehnt. Immerhin wird man dem Text aber entnehmen dürfen, daß, insoweit ein echtes Bedürfnis danach besteht, die Kirche keine Einwendungen mehr dagegen erhebt, daß die Orden und religiösen Genossenschaften ihre Mitglieder in die Sozialversicherung aufnehmen lassen und daß sie den individuellen Rechtsanspruch auf deren Leistungen als mit dem Armutsgelübde vereinbar ansieht. Allerdings ist das noch nicht in der Kirche geltendes Recht, sondern bisher nur unverbindliche Meinung der Bischofssynode, deren Prüfung und förmliche Inkraftsetzung der Papst sich vorbehalten hat.

Exkurs

An dieser Stelle, so will mir scheinen, offenbart sich ein Umdenken der Kirche in bezug auf den Ordensstand und insbesondere auf die religiöse Armut, das tiefer greift als die vom 2. Vatikan. Konzil in seiner Konstitution „*Perfectae caritatis*“ angestoßene „Erneuerung“; hier dringt etwas vollständig *Neues* ein.

Nach der klassischen, allerdings mehr und mehr verblassenden Auffassung ist der Religiöse „Person“ *nur* vor Gott, in der menschlichen Rechtsgemeinschaft dagegen, und zwar ganz ausdrücklich in der Kirche und im eigenen Orden, hat er auf den *status personae* grundsätzlich, d. h. im vollen Ausmaß dessen, was sich in praxi realisieren läßt, *verzichtet* und ist durch diese ‚*capitis diminutio*‘ — wie im römischen Recht der Sklave — *Sache* („*res Deo sacra*“) geworden; vor Gott *Subjekt*, in

der Kirche und im Orden bloßes Objekt, über das verfügt wird; typisch dafür die dem römischen Sklavenrecht nachgebildete armutsrechtliche Formel ‚quidquid acquirunt monachus (servus), acquirit monasterio (domino)‘. — Folgerecht haben Ordensleute auch ‚personam standi in iudicio‘ — von 3 erschöpfend aufgezählten, eng umschriebenen Ausnahmefällen abgesehen — ‚non sine consensu Superiorum‘ (CJC c. 1652). Das besagt: wie nach altrömischen Recht der Sklave, so ermangelt nach kirchlichem Recht der Religiöse des status personae; dieser eignet ihm nicht als natürlicher Ausfluß seiner Menschenwürde, sondern er empfängt ihn in den genannten 3 Ausnahmefällen ‚a iure‘, im übrigen ‚ab homine‘, d. h. nach dem — wie zu unterstellen ist — pflichtmäßigen Ermessen des Oberrn; grundsätzlich hat er darauf *verzichtet*. Es geht hier nicht darum, was er als Religiöse darf oder nicht darf, sondern um das, was er rechtlich kann bzw. nicht kann; c. 1562 schreibt ihm nichts vor und verbietet ihm nichts, sondern umschreibt (d. h. verneint) seinen personalen Status. Da eine völlige ‚capitis diminutio‘ aus praktischen Gründen nicht angeht, kann er den status personae nicht vollends entziehen und muß einige inkonsequente, aber unvermeidliche Ausnahmen zulassen. Solange das kanonische Recht eine Art überstaatliches Recht war, zog auch das bürgerliche Recht die Folgerung daraus: der Religiöse war (oder galt als) „bürgerlich tot“. In der Rechtsordnung der modernen Staaten hat das keinen Platz mehr und ist daher in Abgang gekommen (in Österreich besteht ein kleiner Rest davon bis heute fort). *Jetzt* beginnt die Kirche selbst damit aufzuräumen. Nachdem die allgemeinen Menschenrechte durch „Pacem in terris“ leges canonizatae geworden sind, kann die Kirche sie auch den Ordensleuten nicht mehr absprechen. Damit stellt sich die ungemein schwierige Aufgabe, die *Ordensszese* auf diese ihr bisher fremde Stufe höherer Rechtskultur zu heben, ohne daß die Unbedingtheit der Hingabe und der Einsatzfreudigkeit ohne Rücksicht auf die eigene „Person“ (!) dabei Schaden leidet.

Solange die Rechte der Person überhaupt wenig geachtet wurden, kam es dem Religiösen kaum zu Bewußtsein, daß er im Orden sich ihrer entäußert oder doch auf ihre Geltendmachung verzichtet hatte. Über sich als zu jedem Einsatz verfügbares Mittel für die Aufgaben und Ziele des Ordens verfügen zu lassen, war etwas Selbstverständliches; es zu leisten und — seitens des Oberrn — es zu fordern war — jedenfalls im Prinzip — völlig *unproblematisch*. Setzt sich nunmehr das Bewußtsein durch, „Person“ im Rechtssinn zu sein, anerkennt und bestätigt die Kirche dieses Bewußtsein, dann wird vieles, was bisher unproblematisch war, mit einemmal problematisch. Im Bilde gesprochen: dem ‚capitis diminutus‘ kann es nicht allzu schwer fallen, den (abgeschlagenen!) Kopf „unter den Arm zu nehmen“; nach Wegfall der ‚capitis diminutio‘ den nach wie vor *oben* sitzenden Kopf „unter den Arm zu nehmen“, wird sich als sehr viel schwieriger erweisen. Wird diese Schwierigkeit gemeistert, dann liegt darin ein ungeheurer Fortschritt; wird sie nicht gemeistert — und angesichts der Krise, in der der Ordensstand sich ohnehin befindet, ist die Gefahr, daß sie nicht gemeistert wird, leider sehr groß —, dann kann das den Untergang des Ordensstandes bedeuten. Die alten Kanonisten, die aus den Ordensgelübden einen contractus bilateralis onerosus synallagmaticus machten: „Ich gebe meine ganze Arbeitskraft hin, der Orden gewährleistet mir dafür wie der Grundherr dem Leibeigenen den Unterhalt auf Lebenszeit“, haben damit den religiösen Akt des Gelübdes *säkularisiert*; die heutige Kirche, die auch den Ordensleuten uneingeschränkt die allgemeinen Menschenrechte zuerkennt und sie davon Gebrauch machen läßt, öffnet damit den Weg, die Spiritualität der Orden auf eine höhere Stufe der Rechtskultur zu heben und so die säkularisierende Juridifizierung von einst zu überwinden.

Wurden die vorgenannten „arbeitsrechtlichen“ Forderungen, wie eigens betont wurde, *auch* zugunsten des Klerus (wörtlich: der Priester) und der Ordensleute erhoben, so entspricht es nicht ganz der Logik,

daß nunmehr das Gleiche oder Entsprechende noch einmal eigens für die *Laien* gefordert wird (‘aequum stipendium et conveniens promotionis ratio’, franz. ‚l’égalité de traitement et de promotion‘, ital. ‚un equo stipendio ed una conveniente promozione‘, deutsch V „entsprechende Gehälter und Aufstiegsmöglichkeiten“, P „die Laien sollen gerecht entlohnt werden und Aufstiegsmöglichkeiten haben“). Nichtsdestoweniger ist es alles andere als überflüssig und kann nur lebhaft begrüßt werden. Leider gehen gerade hier, wie ersichtlich, die verschiedenen sprachlichen Fassungen nicht unerheblich auseinander. „Gleiche“ Entlohnung (franz., ital.) der Laien wie der Geistlichen und der nach bisheriger Denkweise überhaupt nicht entlohnten, vielmehr unter Verzicht auf Entlohnung „um Gottes Lohn“ tätigen Ordensleute ist eine noch schwieriger zu konkretisierende und zu realisierende Forderung als die gewerkschaftliche Forderung gleichen Lohnes für gleiche Arbeit von Männern und Frauen; der lateinische Text und beide deutsche Übersetzungen sind denn auch vorsichtiger und sprechen nur von angemessener oder gerechter Entlohnung — insoweit vollkommen übereinstimmend mit CJC c. 1524, der bereits ‚honestam iustamque mercedem‘ vorschreibt¹¹.

Gleiche *Aufstiegsmöglichkeiten* für weltliche Angestellte können sich gerade in den von Orden oder religiösen Genossenschaften getragenen Einrichtungen und Anstalten, z. B. Krankenhäusern, äußerst schwierig erweisen. Um den vom Orden und seiner Spiritualität geprägten Charakter einer Anstalt zu sichern, haben die Orden ein berechtigtes Interesse daran, die Führungspositionen ausschließlich oder doch vorzugsweise so viel wie möglich mit eigenen Mitgliedern zu besetzen, womit den nichtordensangehörigen Angestellten der Aufstieg versperrt ist. Man wird aber, so schwer das auch fallen mag, davon abgehen müssen, weil andernfalls gerade die strebsamsten und tüchtigsten Angestellten zu „weltlichen“ Anstalten abwandern, wo ihnen diese Sperre nicht entgegensteht. — Die der Habilitation von Laien und ihrer Berufung an theologische Fakultäten bisher entgegenstehende Sperre haben die deutschen Bischöfe inzwischen aufgehoben — eine bedeutende, wenn auch nur einen kleinen Personenkreis betreffende Realisierung der von der Bischofssynode aufgestellten Forderung.

Der nächste und zugleich letzte Satz dieses Absatzes (42) dringt auf stärkere Beteiligung der Laien an der Verantwortung für die zeitlichen Güter der Kirche und deren Verwaltung. Die äußerst einengenden Vorschriften der cc. 1519—1528 und insbes. 1184, soweit sie nicht bereits durch die Praxis, durch staatlicherseits der Kirche aufgezwungene Institutionen oder durch die inzwischen konstituierten, mit mehr oder weniger Laienbeteiligung besetzten „Räte“ (Verwaltungs- oder Stif-

¹¹ Bezeichnenderweise wird dieser Kanon gelegentlich unvollständig zitiert, wobei ausgerechnet *diese* drei Worte fehlen; vgl. Epit. 654, § 2.

tungsräte, diözesane und andere Kirchensteuerräte, Verwaltungsrat des Verbandes der Diözesen Deutschlands) überholt sind, bedürfen dringend einer sie ungefähr ins Gegenteil umkehrenden Reform.

Im nächsten Absatz (43) geht es um die Rechte und die Stellung der *Frau*; die Bischöfe fordern ihre stärkere Beteiligung („*propria partem responsabilitatis et participationis*“) am Leben der Gesellschaft überhaupt und der Kirche im besonderen. „*Pars participationis*“ ist sprachlich nicht sehr schön; bedauerlicher aber ist, daß weder hier noch an anderer Stelle angedeutet wird, was die Bischöfe sich darunter vorstellen¹². Aber die Bischöfe sind sich auch selber bewußt, daß sie keine deutliche Vorstellung davon haben, wie diese ihre Forderung verwirklicht werden könnte und sollte; darum die in solchen Fällen übliche Verweisung an einen „Ausschuß“ (44). Männer und Frauen, Ordensleute und Laien sollen einen gemeinsamen Ausschuß bilden, der beauftragt wird, „*profundo studio*“ und „*congruentibus rationibus adhibitis*“ nach einer Lösung zu suchen, die er dank solch hilfreicher Anweisungen unmöglich verfehlen kann.

Allen (wirklich allen!) wird das Menschenrecht der Meinungsfreiheit und freier Meinungsäußerung zuerkannt (45), seltsamerweise in der umgekehrten Reihenfolge. Wenn von „*congrua libertas*“ die Rede ist, darf das nicht einschränkend verstanden werden; keine Rechtsordnung kann schrankenlos freie Meinungsäußerung gestatten. — Höchst beachtlich ist der Zusatz, wonach das Recht auf freie Meinungsäußerung gewissermaßen als sein Gegenstück das Recht einschließt, angehört zu werden; in der Tat wird es ja dadurch erst sinnvoll. Nur so kommt es zu dem heute immer wieder geforderten „Dialog“, zum echten Gedankenaustausch, der die berechtigte Verschiedenheit — nicht nur der Meinungen — in der Kirche achtet („*in spiritu dialogi, legitimam diversitatem in Ecclesia servantis*“; franz. „*esprit de dialogue respectueux de la légitime diversité dans l'Église*“, ital. „*spirito di dialogo, il quale mantiene una legittima diversità nella Chiesa*“, deutsch V „im Geiste echten Dialogs — dabei soll eine legitime Verschiedenheit in der Kirche erhalten bleiben“, P „Geist des Dialogs . . ., der auf die legitime Verschiedenheit in der Kirche Rücksicht nimmt“. Auch hier bestehen zwischen den verschiedenen Fassungen deutliche Unterschiede; die lateinische, italienische und deutsche V betonen am stärksten, daß es darum geht, den Raum für Verschiedenheiten *offenzuhalten*; auch das französische „*respectueux*“ bringt hinreichend zum Ausdruck, daß die Verschiedenheit ein achtungsvoll zu behandelnder *Wert* ist; dagegen scheint deutsch P in ihr eher ein zu ertragendes Übel zu sehen. — Welches *Maß* von Verschiedenheit in der Kirche seinen „legitimen“ Platz hat, läßt

¹² Zu „*participatio*“ vgl. Fußnote 6.

sich gewiß nicht in drei Worten sagen; ebenso gewiß aber wollen die Bischöfe diesen Raum nicht einengen, sondern — im Zweifel — offenhalten oder noch weiter öffnen. Das war gewiß nicht immer so.

Den größten Rückstand aufzuholen hat die Kirche auf dem Gebiet der *Rechtspflege*. Trotz ihrer Hochschätzung des römischen Rechts hat sie sich bisher durchaus nicht streng an die Norm gehalten, die der Statthalter Felix mit so betontem Selbstbewußtsein den Anklägern des hl. Paulus entgegenhielt: „Es entspricht nicht römischer Rechtsübung, jemand abzuurteilen, ohne daß ihm seine Ankläger gegenübergestellt werden und er Gelegenheit hat, sich zu verteidigen“ (Apg 25, 16). Darum die Forderung geordneten rechtlichen Verfahrens (46), das dem Angeklagten genau *diese* Rechte zuerkennt, und die Forderung zügiger Rechtsprechung, namentlich in Ehesachen. Bedauerlicherweise formuliert der lateinische Text im Konjunktiv, wogegen die französische Fassung sich der kräftigeren Wendung ‚doit garantir‘ bedient. Die drei knappen Sätze der französischen Fassung sind klassisch schön. Wenn deutsch P schreibt: „Das gerichtliche Prozeßverfahren gesteht dem Angeklagten das Recht zu“, so nimmt es den sein-sollenden Zustand vorweg. Gewiß sind im letzten Jahrzehnt beträchtliche Fortschritte erzielt worden, auch was die Beschleunigung der Eherechtsverfahren angeht; es bleibt aber noch eine Menge zu tun. — Ein großer Mangel ist, daß die im kirchlichen Raum noch fast ganz fehlende, im modernen Rechtsstaat längst selbstverständlich gewordene richterliche Kontrolle der Administration (Verwaltungsgerichtsbarkeit) mit keinem Wort erwähnt ist. Daß die Voraussetzungen dafür in der hierarchisch strukturierten Kirche andere sind als im demokratischen Staat, daß eine „Gewaltenteilung“ im strengen Wortsinn in der Kirche noch weniger möglich ist als im Staat, aber auch eine Trennung der Funktionen sich in der Kirche nicht so weit treiben läßt, wie sie im Staat möglich und empfehlenswert ist, daß darum die Grundsätze staatlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit sich nicht ohne weiteres auf die Kirche übertragen lassen, das alles kann nicht daran hindern und darf nicht davon abschrecken, die Aufgabe sehr entschieden anzupacken; sehr schade, daß die Selbstkritik hier eine Lücke aufweist und kein kraftvoller Anstoß gegeben wird.

Ziemlich gehaltlos ist der nächste Absatz (47), der für die „Glieder der Kirche“ eine gewisse Beteiligung („*aliquam participationem*“) an der Vorbereitung von Entschlüssen („*in apparandis decisionibus*“, franz. *à la préparation des décisions*“, ital. *„nella preparazione delle decisioni“*, deutsche V „an den Entscheidungen“ (sic!), P „an der Vorbereitung von Entscheidungen“) verlangt gemäß den vom 2. Vatikan. Konzil und vom Heiligen Stuhl erlassenen Normen. So sollen beispielsweise auf allen Ebenen „Räte“ eingeführt werden. Die Verweisung auf

Konzil und Ausführungsbestimmungen des Heiligen Stuhles besagt für die Gewissenserforschung „Fehlanzeige“: für alles ist schon bestens Vorsorge getroffen.

Breit angelegt ist der folgende Absatz (48), der sich mit den zeitlichen Gütern befaßt. Leitgedanke ist: der Gebrauch, den die Kirche davon macht, darf niemals das ‚testimonium evangelicum‘, das sie zu geben hat, zwielichtig werden lassen oder ins Zwielicht rücken (so recht gut die beiden deutschen Übersetzungen für lat. ‚ambiguum reddere‘, franz. ‚rendre ambigu‘, ital. ‚rendere ambigua‘). Hatte die Kirche bereits in „GS“, Ziff. 76, Abs. 5 die Bereitschaft ausgesprochen, auf staatlicherseits verliehene Privilegien zu verzichten, falls sich herausstellt, daß sie der Glaubwürdigkeit der Kirche Abtrag tun, so gehen die Bischöfe hier noch einen bedeutsamen Schritt darüber hinaus, indem sie mahnen, laufend zu *überprüfen*, ob ‚quorundam munerum vel dignitatum privilegia conservari expediat‘, deutlicher franz. ‚le maintien de certaines positions de privilège devrait continuellement être soumis au critère de ce principe‘ (ital. ‚la conservazione di alcune posizioni di privilegio‘, deutsch V „die Beibehaltung gewisser Vorrangstellungen“; P „Privilegien abwägen, die man für manche Ämter und Würden aufrechterhalten zu müssen glaubt“). Die Frage lautet also nicht mehr: „muß die Kirche verzichten?“, sondern: „darf sie vorerst noch beibehalten?“ — geradezu ein Frontwechsel! — Wie eng oder weit hier der Begriff „zeitliche Güter“ (‚res temporales‘) gefaßt wird, läßt sich nicht eindeutig erkennen. Zweifellos ist der *Reichtum* an irdischen Gütern, großes Besitztum und hohes Einkommen gemeint, aber doch wohl auch, worauf der Schlußsatz hindeutet, die damit verbundene *Macht*, wogegen „Ämter und Würden“, von denen im lateinischen Text und in deutsch P die Rede ist, nur eine untergeordnete Rolle spielen dürften. — In dem Jahrtausend von 800 bis 1800 ist der Reichtum an Grundbesitz (und Grundrenteneinkommen) der deutschen Kirche verderblich geworden; heute darf man fragen, ob das hohe Aufkommen an Kirchensteuer ihr auf die Dauer gut tut. Was (wieviel) die Kirche benötigt, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, und was das „*prophetische Zeugnis*“¹³ nicht an Mitteln, sondern im Gegenteil, wie ganz offenbar gemeint ist, an *Einschränkung und Entsagung* fordert, läßt sich numerisch exakt nicht angeben; auf jeden Fall aber — so sagt die Bischofssynode — legt unser Glaube uns ein gewisses Maß an Selbstbeschränkung im Gebrauch irdischer Güter auf; die Kirche muß so leben und ihre Güter so verwalten, daß die Frohbotschaft den *Armen*

¹³ Aus dieser Stelle könnte man allenfalls einen Anklang heraushören an die von der Kommission „Iustitia et Pax“ in ihrer oben erwähnten Gewissenserforschung aufgeworfene Frage, ob politische Klugheit und Rücksichten politischer Opportunität nicht manchmal dem „prophetischen Zeugnis“ Abtrag getan hätten (vgl. S. 517 f.).

verkündet wird. Wie steht es darum? Das Geständnis, daß es sich leider nicht so verhält, wie es sein sollte, daß die Kirche vielmehr allzuoft den Eindruck erweckt, zu den Reichen und Mächtigen dieser Welt zu zählen, kleidet den Schlußsatz in die hypothetische Wendung ‚si, e contra, Ecclesia ex divitibus et potentibus huius mundi apparet‘ (franz. als irrealer Hypothese ‚s’il en était autrement, l’Église apparaîtrait‘), wobei der Franzose durch ‚faisant partie des riches et puissants de ce monde‘ auch geschickt zum Ausdruck zu bringen versteht, daß damit zugleich der Anschein entsteht, die Kirche „halte es mit ihnen“. Leider ist es kein bloßes Vorurteil der „Enterbten dieser Erde“ und auch heute noch breitester Kreise unserer gewiß vom allgemeinen Wohlstand nicht mehr ausgeschlossenen Arbeiterschaft, die Kirche halte es mit „denen da oben“, mit den „Kapitalisten“, und alle sozialen Verlautbarungen der Päpste und des Konzils, alle Opfer und Anstrengungen der in der Sozialarbeit stehenden Geistlichen, Ordensleute und Laien werden nichts daran zu ändern vermögen, solange nicht die Gesamtkirche, die Kirche in *allen* Ländern der Welt, *alle* Stufen der Hierarchie, *alle* Orden und religiösen Genossenschaften sich von den Bindungen an die Reichen und Mächtigen lösen, sich der Abhängigkeit von ihnen entledigen und eine Lebensweise annehmen, durch die sie dem Anspruch, der gesellschaftlichen *Oberschicht* anzugehören und sich durch die Art ihrer Lebensweise von den niederen gesellschaftlichen Schichten *abzuheben*, unzweideutig entsagen. Die Zeit für geistliches „Standesbewußtsein“ dieser Art, falls es sie jemals gegeben hat, ist *endgültig vorbei*.

Die Bischöfe haben erkannt, daß hier eine ganz ernstliche Gewissensforschung not tut. Diese Gewissensforschung, so lautet der Übergang zum nächsten Absatz, dem letzten dieser Gruppe (49), muß sich auf die Lebensweise *aller* erstrecken: Bischöfe, Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen, Laien. Allerdings fällt die dieser etwas großsprecherischen Ankündigung folgende Gewissensforschung ziemlich dürftig aus. Nur zwei Hinweise werden gegeben, beide mit Bezug auf die Dritte Welt. In den *armen* Ländern soll man sich fragen, ob die Zugehörigkeit zur Kirche nicht gewissermaßen auf eine „Insel des Wohlstandes“ inmitten allseits umgebender Armut versetzt. (Im Grunde ist das die gleiche Frage, die früher bei uns von erheblicher Bedeutung war und in geringerem Maße auch heute noch ist: ist der Eintritt — hier nicht in die Kirche, sondern in den geistlichen Stand oder Ordensstand — nicht häufig gleichbedeutend mit sozialem *Aufstieg*, und — Kehrseite! — erklärt sich die heutige Abnahme der Priester- und Ordensberufe nicht zum Teil auch daraus, daß man diesen sozialen Aufstieg heute auch auf anderen Wegen, obendrein mit geringeren Opfern, haben kann?) — In den *reichen* Ländern mit hoher Lebenshaltung soll man sich dagegen fragen, ob diese unsere Lebensweise beispielhaft sei

für die Einschränkungen, die wir anderen als notwendig hinstellen, um den Millionen unterernährter Menschen genug zu essen zu geben. Das ist sehr gut gemeint, geht aber völlig fehl. Wir brauchen nicht weniger zu essen, damit für die Hungernden in aller Welt genug zu essen übrigbleibt; was wir uns am Munde absparen, geht eher bei uns zugrunde, als daß es ihnen zustatten kommt. Damit die Hungernden genug zu essen bekommen, müssen (und können) mehr Lebensmittel *produziert* werden, und dazu können wir beitragen, richtiger gesagt: dabei können wir ihnen wirksam helfen. Auch unsere sonstige Lebenshaltung (Ausstattung mit immer mehr und immer vollkommeneren langlebigen Gebrauchsgütern u. a. m.) braucht nicht, ja darf nicht einmal eingeschränkt werden, um uns in den Stand zu setzen, mehr Entwicklungshilfe zu leisten; allenfalls müßten wir sie etwas langsamer ansteigen lassen, um für unseren *eigenen* Nachholbedarf an Infrastruktur *und* das im Verhältnis zum gesamten Sozialprodukt immer nur geringfügige Maß an Entwicklungshilfe (z. Zt. noch nicht einmal, wie versprochen, 1 v. H.) Raum zu schaffen. Mehr zur Sache wäre hier die Frage: Sind wir bereit, ehrlich unsere *Steuern* zu zahlen, damit der Staat über ausreichende finanzielle Mittel verfügt für die Infrastrukturinvestitionen im Inland und die Entwicklungshilfe im Ausland; die volkswirtschaftlichen Ressourcen sind mehr als ausreichend vorhanden; ihre Nutzbarmachung kann aber an mangelnden Haushaltsmitteln der öffentlichen Hand scheitern. — So hat die Gewissenserforschung der Bischofssynode einen zwar pathetischen, aber leider unrealistischen Ausklang. Wenn man schon daranging, den Lebensstil „aller“ in der Kirche einer Prüfung zu unterziehen, dann gab es wahrhaftig heiße Eisen genug, die mit der nötigen Behutsamkeit anzufassen sich *gelohnt* hätte.

Dieser an sich wenig befriedigende Ausklang darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß alles in allem die Kirche hier eine durchaus ernsthafte und ehrliche *Selbstkritik* geübt hat, der kein gerechter Beurteiler seine Anerkennung versagen kann.

Über die Ausführungen des Dokuments zu dem Thema, das es sich gestellt hat, zur Gerechtigkeit oder vielmehr zum Unrecht in der Welt, über seine Vorschläge zur Erziehung der Gerechtigkeit (50 bis 59) und namentlich über den praktischen Wert der für die internationale Zusammenarbeit gegebenen Anregungen (64, Ziff. 1—8) kann man sehr verschiedener Meinung sein. Diejenigen, die an der Ausarbeitung des Dokuments beteiligt waren, wissen am besten um seine Unzulänglichkeit und machen erfreulicherweise keinen Hehl daraus. Alle seine Schwächen muß man ihm nachsehen; selbst wenn alles übrige, was es enthält, anderswo schon ebenso gut oder besser gesagt wäre — um der ehrlichen *Selbstkritik*, die in ihm die Kirche an sich übt, ist es ein *großes und respektables* Dokument.