

Tine Stein

»Complexio oppositorum«

Die Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche aus politikwissenschaftlicher Perspektive*

*»In ihrer Rechtsgestalt präsentiert sich die Kirche
... als ein Ort sakral begründeter Herrschaft,
in der christliche Freiheit zu Gehorsam wird.«
(Werner Böckenförde)*

1. Einleitung: *Complexio oppositorum*

Eine der treffendsten Kennzeichnungen der institutionellen Verfasstheit der katholischen Kirche stammt von Carl Schmitt, der sie einst als »complexio oppositorum« bezeichnete, um die Gegensätzlichkeit ihrer institutionellen Prinzipien zu erfassen: einerseits in ihrer Führungsstruktur eine autokratische Monarchie, andererseits als Selektionsmechanismus für ihre personelle Spitze eine demokratische Wahl durch die Kardinäle, ohne Rücksicht auf Stand und Herkunft des zu erwählenden Hauptes der katholischen Christenheit; einerseits der Rationalismus einer rechtlich verfassten Ämterstruktur für die Bischöfe, Priester und Diakone, andererseits aber das Charisma des göttlichen Auftrages für die in den Ämtern wirkenden Personen.¹ Zu diesen der Institution selbst eingeschriebenen Gegensätzlichkeiten drängt sich in jüngerer Zeit eine andere auf, die das Verhalten der in der Institution tätigen Personen betrifft: nämlich der Gegensatz zwischen der ethischen Verpflichtung, die das Evangelium den Christen auferlegt, und der skandalösen Verfehlung der Normen durch jene Priester, die Kinder und Jugendliche sexuell missbraucht haben. Das Skandalon liegt darin, dass hier Seelsorger die Seelen derjenigen, für deren Heil sie eigentlich zu sorgen haben, auf das Schändlichste verletzt. Aber damit nicht genug, wurden viele der Täter von den institutionellen Strukturen der Kirche und den verantwortlichen Amtsträgern häufig gedeckt und oftmals auch vor staatlicher Strafverfolgung geschützt. Der Jesuitenpater Klaus Mertes, dessen öffentlicher Brief im Januar 2010 an die ehemaligen Schüler des Berliner Canisius-Kollegs als Beginn der gegenwärtigen »Kirchenkrise« datiert werden kann, hat eindringlich beschrieben, wie die Opfer diesen Täterschutz als einen zweiten Missbrauch erleben.² Aus

* Ich danke Hermann-Josef Große Kracht für hilfreiche Hinweise und Korrekturen.

1 Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 2002 (21925), S. 11ff.

2 Vgl. Klaus Mertes, *Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise*, Freiburg: Herder 2013; dort auch Abdruck des Briefs (S. 207-209).

Gründen der »Kirchenraison«, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde dann weiter analysiert hat,³ ist das verbrecherische Verhalten der Priester im Verborgenen geblieben und oftmals nur durch Versetzung der Täter »geahndet« worden – dies alles, damit die Integrität der Institution nach außen hin keinen Schaden nimmt und das Selbstverständnis der Kirche als sakramentaler Heilsanstalt nicht durch die öffentliche Kritik bei den Gläubigen erschüttert wird. Dabei kann der Schaden nicht größer sein, wenn der Schutz der Institution wichtiger als der Schutz der Opfer ist. Es ist wohl keine Übertreibung angesichts der Vorgänge in Deutschland, Irland, den Vereinigten Staaten und anderswo von einer der schwersten Legitimationskrisen der katholischen Kirche in der Moderne zu sprechen. Diese Vorgänge haben dem ohnehin zu konstatierenden Abwärtstrend, in dem sich die römisch-katholische Kirche seit Jahren befindet, nimmt man die Zahl der Kirchengaustritte und die abnehmende Kirchenbindung in der Praxis der Mitglieder (Rückgang der Kirchengangshäufigkeit, Taufen, Trauungen und Beteiligung am Gemeindeleben) in den Blick, einen weiteren Schub gegeben, der selbst auf die Evangelische Kirche nicht ohne Auswirkung geblieben ist.⁴

Warum ist die Kirchenkrise ein Thema auch für die Politikwissenschaft? Angesichts der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des demokratischen Verfassungsstaates und der Pluralität der Gesellschaft führt die Kirchenkrise weder zu einer Legitimationskrise des Staates, noch trägt sie unmittelbar zu einer gesamtgesellschaftlichen Desintegration bei. Aber belanglos für die politische Ordnung ist diese Kirchenkrise auch nicht, denn religiöse Gemeinschaften sind gesellschaftliche Institutionen, die in besonderer Weise für die ethische Wertbildung und Wertevermittlung innerhalb der Gesellschaft prägend sind. In dem Maße, wie das moralische Kapital der Kirche durch Fehlverhalten ihrer Repräsentanten aufgezehrt wird, schwindet auch ihre Chance, sich machtvoll als »Moral Entrepreneur« einzusetzen und in nationalen Gesellschaften, in transnationalen

3 Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Das unselige Handeln nach Kirchenraison« in: *Süddeutsche Zeitung* v. 29.4.2010, S. 2.

4 Vgl. die Zahlen der Deutschen Bischofskonferenz: Taufen 1990: 293.390, 2010: 170.339, 2011: 169.599; Kirchengaustritte 1990: rund 140.000, 2010: 181.193, 2011: 126.488; Ehe-Sakrament 1990: rund 110.000 2010: 48.524, 2011: 46.021; regelmäßiger Kirchengang: 1990: 21 %, 2010 u. 2011: rund 12,6 % der Kirchenmitglieder. Siehe www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/Zahlen-Fakten10-11-de.pdf und www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/AH_257.pdf Siehe zur Kluft zwischen »kirchennoffiziellem Anspruch und der Urteils- und Handlungspraxis der Katholikinnen und Katholiken« Michael N. Ebertz, »Wie kommunizieren die Katholiken? Der neueste Trendmonitor zeigt wachsende Gräben« in: *Herder Korrespondenz*, 64. Jg. (2010), H. 7, S. 344-348. Von einer Beteiligungskrise spricht Edmund Arens, »Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen« in *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*. Argumente zum Memorandum, hrsg. v. Marianne Heimbach-Steins u. a., Freiburg 2011, S. 71-80 (75f). In Bezug auf die Auswirkungen auf die Evangelische Kirche kann der Ökumenische Kirchentag in München angeführt werden, der im Frühsommer 2010 stattfand, als der Missbrauchsskandal eines der bestimmenden Themen der öffentlichen Debatte in der Bundesrepublik gewesen ist – die Zahl der 130.000 Dauerteilnehmer lag deutlich unter der erwarteten Teilnehmerzahl, siehe www.oekt.de/aktuell_2010/religion_kirche/samstag/263nr_bilanz.html (ÖKT in Berlin 2003: über 200.000 Teilnehmer, siehe www.wikipedia.org/wiki/Ökumenischer_Kirchentag_2003).

Konflikten oder in der Weltgesellschaft für Frieden, Völkerverständigung und Überwindung der Armut aktiv zu sein.⁵ Die besondere Legitimationsressource der katholischen Kirche als einer partikularen Organisation besteht in ihrer Glaubwürdigkeit, die sie aus ihrem solidarischen Verhalten gegenüber Schwachen und Benachteiligten schöpft. Wenn in ihrem Verhalten doppelte moralische Standards erkennbar werden, ist die Legitimation im Kern getroffen. Mit der Wahl des neuen Papstes Franziskus deutet sich zwar eine neue Hinwendung der Kirche zu den Armen an – Franziskus spricht von der »armen Kirche für die Armen« –, aber noch ist nicht zu sagen, ob hieraus eine umfassende Reform wird, die auch die institutionelle Gestalt der Kirche verändert. Denn die Krise betrifft nicht allein das Fehlverhalten von Individuen sondern eine bestimmte institutionelle Struktur.

Ein weiterer Grund, warum die Krise der katholischen Kirche auch ein Thema der Politikwissenschaft ist, hängt mit einer besonderen disziplinären Kompetenz dieser Disziplin zusammen, die darauf geeicht ist, in individuellem Fehlverhalten die Spuren des Versagens einer institutionellen Struktur zu erkennen. Dies betrifft insbesondere den zweiten Aspekt des Skandals, nämlich den Vorrang der Kirchenraison vor dem Schutz der Opfer, wofür strukturelle Ursachen verantwortlich sind, die in der Verfassung der Kirche selbst liegen.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht also eine Analyse der Verfassung der katholischen Kirche. Erkenntnisleitend für diese Analyse soll ein kritisches Urteil aus berufenem Munde sein, nämlich das des Bielefelder Sozialwissenschaftlers Franz-Xaver Kaufmann. Kaufmann hat aus Anlass des Missbrauchskandals die katholische Kirche als eine soziale Institution mit pathogenen Strukturen charakterisiert, deren zentralistisches und monokratisches Selbstverständnis als Organisation von einem absolutistischen, ja höfischen Geist geprägt sei.⁶ Schon 1978 hatte er für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche befunden, dass dieses in hohem Maße »zur gegenwärtigen Wirklichkeit inkongruent geworden ist«.⁷ Ein wesentlicher Grund für diese Inkongruenz liegt darin, dass die innere Struktur der Kirche angesichts der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchsetzenden Leitbilder für das menschliche Zusammenleben – nämlich Demokratie und Menschenrechte⁸ – als männerdominierte, hierarchisch und zen-

5 Markus A. Weingardt, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007; vgl. zur Rolle der katholischen Kirche in den Demokratisierungswellen Samuel P. Huntington, »Democracy's Third Wave« in: *Journal of Democracy*, vol. 2 (1991), Nr. 2, S. 12-34, Daniel Philpott, »The Catholic Wave« in: *Journal of Democracy*, vol. 15 (2004), Nr. 2, S. 32-46.

6 Franz-Xaver Kaufmann, »Moralische Lethargie in der Kirche« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) v. 26.4.2010, S. 8 und ausführlich ders., *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2011, S. 128-174.

7 Ders., *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1978, S. 12. Siehe hierzu auch Marianne Heimbach-Steins, »Subsidiarität und Partizipation in der Kirche« in: dies. (Hrsg.), *Christliche Sozialethik*, Bd. 2, Regensburg 2005, S. 281-313, hier S. 282.

8 Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 137.

tralistisch organisierte Klerikerkirche anachronistisch erscheint.⁹ Ist dieses scharfe Urteil berechtigt? Nimmt es hinreichend Rücksicht auf das Proprium der katholischen Kirche als einer sozialen Institution, die ihren Ursprung auf eine göttliche Stiftung zurückführt und deren Legitimitätsgrundlage daher kategorial von modernen Institutionen wie der des demokratischen Rechtsstaates verschieden ist? Um diese Frage zu klären, gilt es in einem ersten Schritt, den Charakter der katholischen Kirche im Unterschied zur weltlich-politischen Ordnung des demokratischen Staates herauszuarbeiten. Hier soll eine genuin sozialwissenschaftliche Betrachtungsweise mit der Nachzeichnung des theologischen Selbstverständnisses verschränkt werden. Sodann sind in einem zweiten Schritt die Verfassungsstrukturen der Kirche zu beleuchten. Auch wenn es keine »*Lex ecclesiae fundamentalis*« im formellen Sinne gibt, so verfügt die Kirche doch über eine Verfassung im materiellen Sinne, wozu sowohl das institutionelle Gefüge gehört, wie es sich im geschriebenen und ungeschriebenen Kirchenrecht wiederfindet, als auch die Mentalität, die für die handelnden Akteure in diesem Gefüge kennzeichnend ist. In einem letzten Schritt soll die Frage nach der Notwendigkeit und der Gestalt möglicher institutioneller Reformen aufgegriffen werden, die gerade in der jüngsten Kirchengeschichte vernehmlich gestellt und auch mit Forderungen verbunden worden ist,¹⁰ aber seitens des kirchlichen Gesetzgebers bislang kaum beantwortet wurde. Als ein Ideenreservoir ist hierfür der demokratische Verfassungsstaat heranzuziehen, denn in dieser spezifischen Form politischer Ordnung und der politiktheoretischen Reflexion über sie sind insbesondere Erfahrungen sedimentiert, wie Machtmissbrauch durch Rechtsbindung von Herrschaft verhindert werden kann, wie Konflikte friedlich beigelegt werden können, wie verschiedene Ordnungsprinzipien – etwa staatliche Souveränität und Eigenständigkeit regionaler Einheiten – in Einklang gebracht werden können und wie das Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht demokratisch austariert werden kann. Nachdem der säkulare Staat der Neuzeit seine Herkunft und Gestalt in vielerlei und durchaus verwickelter, ja dialektischer Weise auch dem Christentum und seinen institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen verdankt,¹¹ soll nun also die Blickrichtung einmal gewechselt und gefragt werden, inwiefern die katholische Kirche Anleihen aus dem Erfahrungsschatz eines de-

9 So auch die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins: »Unter den Bedingungen demokratischer Gesellschaften wird das Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche vielfach als schwer vermittelbar mit dem Selbstverständnis ihrer Mitglieder als mündige Subjekte und Bürger erfahren.« (*Subsidiarität und Partizipation*, S. 293.).

10 Siehe etwa zuletzt das von über 100 Theologen unterzeichnete Memorandum »Kirche 2011 – Ein notwendiger Aufbruch«, veröffentlicht in Marianne Heimbach-Steins/ Gerhard Kruijp/ Saskia Wendel (Hrsg.), *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011. Die Debatte über eine im weitesten Sinn demokratisch und rechtsstaatlich inspirierte Reform hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Mitte der sechziger Jahre ihren Anfang genommen, vgl. als Rückblick Hans Maier, »Vom Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen« in: ders./Joseph Ratzinger, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg/Kevelaer 2005 (erstmalig 1970), S. 93–99; vgl. auch ebd. »Nachwort des Verlages« mit einem Literaturbericht zum Thema Demokratie und Kirche.

11 Vgl. Tine Stein, *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt/New York 2007.

mokratisch organisierten und rechtsstaatlich verfassten politischen Herrschaftsverbandes machen kann und machen sollte.

2. Die katholische Kirche als sakramentale Heilsanstalt

Die weltlich-politische Herrschaft des demokratischen Staates und die auf das kommende Reich Gottes verweisende und hinarbeitende Kirche sind in Bezug auf ihren Zweck und ihre Legitimitätsbasis zwei grundverschiedene menschliche Organisationsformen. Eine heuristisch wertvolle Hilfestellung bei der Kennzeichnung der Spezifika von Staat und katholischer Kirche bietet Max Weber. Er unterscheidet in *Wirtschaft und Gesellschaft* politische von hierokratischen Herrschaftsverbänden.¹² Unter einem Herrschaftsverband versteht Weber einen Zusammenschluss von Menschen, die kraft einer geltenden Ordnung untereinander in einem geregelten Verhältnis von Herrschaftsbeziehungen stehen.¹³ Dies bedeutet, dass derjenige, der Herrschaft gegenüber anderen ausübt, für seine Anordnungen mit Fügsamkeit rechnen kann, da die Art der Herrschaftsbeziehung in einer rational gesetzten Ordnung formalisiert ist.¹⁴ Als typische Beispiele für einen solchen Herrschaftsverband führt Weber den Staat und die Kirche (hier im Singular) an. Während politische Herrschaftsverbände »innerhalb eines angebbaren geographischen Gebietes kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwangs seitens des Verwaltungsstabes«¹⁵ ihre Ordnung garantieren, verwenden demgegenüber hierokratische Verbände wie die Kirche nach Weber »psychischen Zwang durch Spendung und Versagung von Heilsgütern«.¹⁶ Die Spendung der Heilsgüter stellt für Weber die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen dar.

Diese sozialwissenschaftliche Betrachtung korrespondiert durchaus mit dem römisch-katholischen Kirchenverständnis. Dass nur in der Kirche das volle Heil durch die Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente zu erreichen ist, ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der Konstitution über die Kirche als Licht der Völker (»Lumen Gentium«) bekräftigt worden.¹⁷ Allerdings wird über den legitimen Geltungsanspruch dieser Behauptung seit den Zeiten der Reformation gestritten. Mit Blick auf die

12 Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft* (5. revidierte Aufl., Studienausgabe), Tübingen 1980, Kap. I, § 17 und ausführlich Kap. IX, 6. Abschnitt. Auf Webers Kategorie des Charismas zur Analyse der Entwicklung der Kirche hin zur Anstaltskirche kann hier nicht eingegangen werden.

13 Ebd., Kap. I, § 16.

14 Ebd., Kap. I, § 15 u. 16.

15 Ebd., Kap. I, § 17.

16 Ebd. Mit der Unterscheidung von physischen und psychischen Zwangsmitteln korrespondiert die Unterscheidung von *forum externum* und *forum internum*: kirchliche Zwangsmittel richten sich auf das *forum internum*, und damit hat das Kirchenrecht die Eigenart, »dass es nur gegenüber demjenigen vollzogen werden kann, der sich ihm aus freien Stücken unterwirft.« Heinrich de Waal/ Stefan Muckel, *Kirchenrecht. Ein Studienbuch*, München 2009, RZ 18. Darauf wird zurückzukommen sein.

17 Abgedr. in Karl Rahner/ Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, S. 123-197.

Einstellungen der Gläubigen heute kann es zudem als fraglich gelten, inwiefern die Androhung psychischen Zwangs durch Versagung der heilsnotwendigen Sakramente angesichts der wachsenden Entfremdung zwischen Amtskirche und einer Vielzahl von Katholikinnen und Katholiken in der Realität überhaupt noch in irgendeiner Weise wirksam ist. Gleichwohl ist die von Weber herausgestellte Parallele in der Struktur von Staat und Kirche frappant.

Der gewichtigste Unterschied zwischen Staat und katholischer Kirche liegt in der Legitimation der jeweiligen Existenz. Die Kirche macht keinen Souveränitätsanspruch und auch keine Handlungsvollmacht aus sich heraus und aus eigenem Recht geltend, sondern sieht ihre Existenzberechtigung in der göttlichen Stiftung liegend und in dem göttlichen Auftrag, der ihr durch Jesus Christus vermittelt worden ist.¹⁸ Für ihr Selbstverständnis ist entscheidend, dass zwei Elemente analytisch zu unterscheiden sind, die aber »eine einzige komplexe Wirklichkeit« bilden, wie es in *Lumen Gentium* heißt: nämlich ein menschliches und ein göttliches Element.¹⁹ Von dieser Verbindung zur Transzendenz her ist auch die Gliederung der Kirche zu sehen. Als sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen bildet die Kirche ihrem Selbstverständnis nach eine mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft (*societas*) und eine geistliche Gemeinschaft (*communio*), die mit himmlischen Gaben beschenkt ist.²⁰ Dabei ist die Kirche auf das kommende Reich Gottes hin geordnet: sie hat den durch Jesus Christus ausgesprochenen göttlichen Auftrag erhalten, dieses Reich anzukündigen. Indem sie die himmlische Sendung in allen Völkern begründet, wie es in der Konstitution über die Kirche heißt, »stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar.«²¹ Die Mitglieder dieses besonderen Verbandes, also das Volk Gottes als Gemeinschaft der getauften Gläubigen, können daher nicht über den Zweck des Verbandes verfügen. Ein Analogieschluss vom Volk Gottes auf die Souveränität des Volkes im demokratischen Verfassungsstaat im Sinne einer Bestimmung des Trägers der Herrschaftsgewalt und des Inhalts der Gesetze kann daher nicht gezogen werden.²² Gleichwohl gilt für die Mitglieder des Volkes Gottes eine prinzipielle Gleichheit, da das Volk der Ort ist, von dem aus das Heil verwirklicht wird, wie es in *Lumen Gentium* hervorgehoben wird.²³ In der theologischen Ausdeutung des Zweiten Vatikanums ist unterstrichen worden, dass hiermit »ein wichtiges Element der ›Volk-Gottes-

18 Joseph Ratzinger: »Demokratisierung der Kirche?« in: ders./ Hans Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Kevelaer u.a. 2005 (erstm. 1970), S. 7-46, hier S. 20.

19 Ebd., S. 19.

20 »Lumen Gentium«, Ziffer 8 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 130).

21 Ebd., Ziffer 5 (S. 126.).

22 Für die in der Tradition der sog. Münchener Kirchenrechtsschule stehenden Kirchenrechtler wäre es grundsätzlich problematisch, allein aus dem Begriff des Volkes Gottes strukturelle Folgerungen für die Kirchenverfassung zu ziehen, und zwar weder, wie etwa Winfried Aymans festhält, »zugunsten der hierarchischen Struktur noch im Blick auf irgendeine Demokratisierung der Kirchenverfassung«. Siehe dazu Winfried Aymans, »Die Kirche. Das Recht im Mysterium der Kirche« in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. v. Joseph Listl/ Heribert Schmitz, Regensburg 21999, S. 3-12, hier S. 5.

23 »Lumen Gentium« Ziffer 5 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 126).

Ekklesiologie« unmittelbar in die »Communio-Ekklesiologie« ein(geht)« und hier auch vom Prinzip der Teilhabe und Mitverantwortung aller in der Kirche zu sprechen sei.²⁴

Demgegenüber erhält die organisatorisch und strukturell differenzierte Gestalt der Kirche ihr Profil aus dem Selbstverständnis der Kirche als sakramentaler Größe. Sakramente gelten theologisch als die sichtbaren Zeichen und die Vergegenwärtigung der (unsichtbaren) Wirklichkeit Gottes in der Welt. Nach katholischem Verständnis können die Sakramente – mit Ausnahme des Ehesakraments, das sich die Eheleute wechselseitig spenden und der Taufe in Notsituationen – nur von jenen Gläubigen gespendet werden, die als Priester ihrerseits das Sakrament der Weihe empfangen haben und ihren göttlichen Heilsauftrag in ununterbrochener Sukzession auf die Apostel zurückführen können. Für die organisatorische Gliederung der römisch-katholischen Kirche ist schließlich als ihr namensgebendes Merkmal der Primat für den Bischof vom Rom als dem Nachfolger des ersten der Apostel zu nennen. Der Papst als der Inhaber des heiligen römischen Bischofsstuhles soll sowohl die Einheit und Unteilbarkeit des Episkopats als auch die Glaubenseinheit repräsentieren.²⁵ Der Papst, die Bischöfe, die Priester und die Diakone werden insgesamt als Amtsträger verstanden, die mit einer heiligen Vollmacht ausgestattet sind und deren Dienst darin besteht, dass alle, die zum »Volke Gottes« gehören, das Heil erreichen können.²⁶ Neben der Spendung und dem Empfang der Sakramente ist für die Erlangung des Heils auch die sittliche Lebensführung, im Sinne des Anspruches, der vom Wort Gottes an den Menschen ausgeht, zentral.²⁷ Das Lehramt des Papstes übt hier eine orientierende Funktion aus. Indem der Papst wie auch die Bischöfe die Worte des Evangeliums, auch angesichts der Herausforderungen der Zeit, auslegen, entfalten sie eine Glaubens- und Sittenlehre, die für die Gläubigen insgesamt Verbindlichkeit in Form des religiösen Gehorsams beansprucht, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Nur sehr bestimmten päpstlichen Aussagen kommt dabei der Anspruch der »Unfehlbarkeit« zu. Danach kann der Papst einer bestimmten Auffassung Unfehlbarkeit zumessen, wenn er explizit »*ex cathedra*« spricht, d. h. als oberster Hirt und Lehrer aller Gläubigen, wenn er zudem die in Rede stehende Glaubens- und Sittenlehre als festzuhaltende

24 Walter Kasper (Hrsg.): *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85*. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg 1986, S. 94. Siehe hierzu auch Jutta Koslowski, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Münster 2007, die in ihrem Buch unter Rückgriff auf die Schriften von Kardinal Kasper herausarbeitet, dass der Begriff *communio* in der Nachfolge des Zweiten Vatikanums eine kritisch-emanzipatorische Funktion erfüllte gegenüber einer Überbetonung von Hierarchie und Autorität (S. 214). Vgl. zum Prinzip der Verantwortung auch die Darstellung des Konzils durch einen der Konzils-Moderatoren: Kardinal Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg 1968.

25 »Lumen Gentium«, Ziffer 18 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 143f.).

26 Zur Unterscheidung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und des Priestertums des Dienstes siehe »Lumen Gentium«, Ziffer 10 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 134). Das Amt als Kategorie, mit der eine Vollmacht gefasst wird, ist nicht allein Klerikern vorbehalten; auch Laien können eine Tätigkeit ausüben, die als Amt aufgefasst wird; siehe dazu unten, FN 35.

27 Ratzinger, *Demokratisierung*, S. 19.

darlegt und diese Auffassung dabei ganz offensichtlich als unfehlbare verkündet.²⁸ Diese Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils ist vom Zweiten einerseits bestätigt, andererseits spezifiziert worden durch das Kollegialitätsprinzip der Bischöfe, wonach auch die Bischöfe gemeinsam »eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen« können und damit »auf unfehlbare Weise die Lehre Christi« verkündigen.²⁹ Die Glaubens- und Sittenlehre drückt sich nicht nur in lehramtlichen Äußerungen des Papstes und der Bischöfe aus, die einen Niederschlag im Katechismus als Glaubens- und Verhaltenslehre für die Gläubigen finden, sondern auch im kanonischen Recht, in jenen gesetzten Normen also, die Ergebnisse rechtssetzender Tätigkeit in der Kirche sind.³⁰

Auch den Laien kommt, wie Hans Maier unterstreicht,³¹ eine spezifische Aufgabe zu. Sie sollen nach der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* »die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam... machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde sein kann«. ³² Die Laien sind also nicht defizitär oder zweitrangig gegenüber den geweihten Amtsträgern, sondern erfüllen eine Aufgabe, die komplementär zu derjenigen der geistlichen Amtsträger zu verstehen ist, indem sie als Christen in den weltlichen Bezügen, in denen sie stehen, der christlichen Botschaft dienen und ihre christliche Weltverantwortung wahrnehmen, was die Kleriker naturgemäß so nicht vermögen, da sie sich nicht in einem weltlichen Beruf bewegen.³³ Versteht man begrifflich das Amt als eine übertragene Handlungsvollmacht, bei der der Amtsträger eine Aufgabe erfüllen soll, über deren Zweck er nicht verfügen kann, dann üben auch Laien ein Amt aus: Sie haben durch die Taufe und Firmung am dreifachen Amt Christi der Verkündigung, Heiligung und Leitung teil. Die Kirchenkonstitution spricht auch vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen im Unterschied zum hierarchischen Priestertum des Dienstes.³⁴ Keineswegs haben also nur Kleriker wie der Papst, die Bischöfe und die Priester, die ihre Vollmacht dem Empfang der Weihe verdanken, ein Amt inne. Vielmehr ist als Kirchenamt »jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zwecks dient«, ³⁵ zu verstehen.

Resümierend kann festgehalten werden, dass im modernen Staat das Volk Ursprung der Souveränität und im demokratischen Staat auch Träger der Souveränität ist, wohingegen in der Kirche sowohl der Zweck des Verbandes unverfügbar ist, als auch die Sou-

28 Vgl. zu diesen Bedingungen Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit« in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Münster ²2007, S. 471-489.

29 »Lumen Gentium«, Ziffer 25 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 153).

30 De Waal/ Muckel, *Kirchenrecht*, RZ 19.

31 Hans Maier: *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche*, Freiburg 2006, S. 154f.

32 »Lumen Gentium«, Ziffer 33 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 164). Diese Stelle hebt Hans Maier hervor (Maier, *Keine Demokratie?*, S. 153).

33 Hans Maier, *Keine Demokratie?*, S. 153f.

34 »Lumen Gentium«, Ziffer 10 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 134).

35 CIC 145 § 1, vgl. dazu Sabine Demel, *Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche*, Freiburg 2004, S. 48 und siehe auch S. 53 zur Unterscheidung zwischen dem Amt, das hinsichtlich des damit verbundenen Dienstes von den Klerikern »in Gänze« inne gehabt wird und an dem von den Laien »teil« gehabt wird.

veränität nicht im Volk, sondern in Gott liegt. Auf der anderen Seite zeigt sich als strukturelle Parallele zwischen Staat und Kirche die Erscheinungsform als juristisch verfasster Herrschaftsverband, mit einem differenzierten Aufbau und einem eigenen professionellen Verwaltungsstab, in dem Menschen handeln und Entscheidungen treffen, die das Verhalten anderer Menschen orientieren.

Im nächsten Schritt soll nun eine Analyse der materiellen Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche erfolgen, die den Gesetzgebungs- und Durchsetzungsprozeß, die Legitimation der entscheidenden Institutionen und geistlichen Amtsträger, die Kontrollmöglichkeiten der Herrschaftsausübung innerhalb dieses Gefüges und die prägende Verfassungspraxis zu erhellen sucht.

3. Die Verfassung der katholischen Kirche

Wenn von der Verfassung der römisch-katholischen Kirche die Rede ist, dann ist zunächst voranzuschieken, dass es nicht um eine Verfassung im formellen Sinne geht. Eine solche »*Lex ecclesiae fundamentalis*« wurde zwar als Projekt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verfolgt, kam aber über das Stadium eines Entwurfes nicht hinaus.³⁶ Als Rechtstext relevant ist der *Codex Iuris Canonici* von 1983 (CIC),³⁷ in dem eine Verfassung im materiellen Sinne erkennbar wird: Es lassen sich fundamentale Prinzipien über den Charakter der Kirche, ihre Ordnungsprinzipien, Verfahrensregularien und ihr Institutionengefüge rekonstruieren. Der CIC ist eine formelle Rechtsquelle, die ihren Ursprung im gesetzgebenden Willen menschlicher Rechtssetzung hat und zu der auch die durch den kirchlichen Gesetzgeber gebilligte gewohnheitsmäßige Übung der Menschen gehört. Zum Kirchenrecht zählt neben dem CIC aber auch das auf den göttlichen Gesetzgeber zurückgehende Recht. Es wird unterschieden in das Naturrecht (»*ius divinum naturale*«), womit jene aus der Natur des Menschen als Person ableitbaren Rechte des Menschen gemeint sind, die allen Menschen kraft Vernunft erkennbar sind, und das positive göttliche Recht (»*ius divinum positivum*«), was sich aus der Offenbarung und der christlichen Überlieferung her- bzw. ableitet. Hier bedarf es einer konkretisierenden Kontextualisierung, die den geschichtlichen Umständen Rechnung trägt. Was nun im einzelnen eine klare göttliche Vorgabe ist, ist aber nahezu immer umstritten, etwa im Fall der Unauflöslichkeit der Ehe und ganz besonders im Fall der Ordination von Frauen. Versteht man das Kirchenrecht als »de(n) Inbegriff jenes Rechts, das die Kirche aufgrund

36 Vgl. als Übersicht: Art. »Kirchenrechtsquellen I« in: *Theologische Realenzyklopädie*. Studienausgabe Teil 2, Bd. 19, hrsg. v. Gerhard Müller, Berlin/ New York 2000, S. 41f. Das Projekt wurde 1981 eingestellt, siehe hierzu kritisch Leonord Swidler: »Vaticanum II From Below – A Ten-Step-Program to a Democratic Parish and Church« in: www.americancatholiccouncil.org/resources/constitutional.

37 Das Folgende bezieht sich auf den Rechtskreis der Lateinischen Kirche der römisch-katholischen Kirche. Die unierten Ostkirchen (welche im Unterschied zu den orthodoxen Kirchen nicht den Papst als Oberhaupt anerkennen) verfügen über einen eigenen Kodex, den *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO). Die Darstellung der Rechtsquellen folgt hier de Waal/ Muckel, *Kirchenrecht*, RZ 19ff.

der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung als ihre verbindliche Lebensordnung versteht und entsprechend ihrem Glaubensverständnis in freier Selbstbestimmung ausgestaltet«,³⁸ wird auch deutlich, dass das göttliche Recht der Offenbarung die menschliche Rechtssetzung des kirchlichen Gesetzgebers zugleich legitimiert und auch limitiert.³⁹ Insofern ähnelt es von der Funktion her der Verfassung in der weltlich-politischen Ordnung, denn dieser kommt im Wesentlichen die Aufgabe zu, die Träger der politischen Herrschaft – auch den Gesetzgeber – zu legitimieren und zu begrenzen.

Päpstliche Primatialgewalt

Im Mittelpunkt der materiellen Verfassung der römisch-katholischen Kirche steht als Ordnungsprinzip die Hierarchie und als Autoritätsprinzip die Primatialgewalt des Papstes. Hierarchie als binnenkirchliches Gliederungsprinzip wird heute für die Kirche so verwandt wie auch für weltlich-politische Ordnungen und meint folglich: auf eine Spitze hin orientiert, wobei die jeweils niederen Gliederungsebenen gegenüber der je höheren Ebene und schließlich gegenüber der obersten Spitze hinsichtlich der Kompetenzen und der Autorität der Ämter nachgeordnet sind. Nach dem Codex von 1983 wird der Bischof der Kirche von Rom als »Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche« angesehen, weshalb er »kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt (verfügt), die er immer frei ausüben kann«.⁴⁰

Mit der »vollen Gewalt« verbindet sich die Befugnis des Leitens, Lehrens und Heilens des Papstes (Jurisdiktionsprimat und Lehramt). Unter der Leitungsgewalt ist die Aufgabe der Regierung der Kirche zu verstehen: Der Papst ist der oberste kirchliche Gesetzgeber, der für jeden Gläubigen verpflichtende Gesetze erlassen kann und auch die Lehrinhalte bestimmt; er ist der Inhaber der obersten Exekutivgewalt, die er selbst oder durch die von ihm beauftragten Behörden der römischen Kurie ausübt; und er ist der oberste Richter, der persönlich oder durch beauftragte Gerichte alle Streitfälle rechtskräftig entscheiden kann, auch als letzte Instanz, der über die ja für Gläubige höchst heilsrelevante Frage der Exkommunikation entscheidet. Die römisch-katholische Kirche verfügt also über eine monistische Gewaltenstruktur ohne Ansätze von Gewaltenteilung. Unter dem Attribut der Unmittelbarkeit der Gewalt ist zu verstehen, dass der Papst ohne Einschaltung von anderen Gremien tätig werden kann. »Universal« bezeichnet den Radius der päpstlichen Gewalt, der einerseits in territorialer Hinsicht global ist, also alle Diözesen umfasst, andererseits auch alle weiteren kirchlichen Gliederungen in Gestalt

38 Winfried Aymans, Artikel »Kirchenrecht« in: *Lexikon des Kirchenrechts*, Sp. 515 Vgl. zu der »eher theologischen Orientierung des Kirchenrechts« im Unterschied zu einer »eher juristischen Orientierung« Ansgar Hense, »Katholizismus und Rechtsordnung« in: Hort Dreier/ Eric Hilgendorf (Hrsg.): *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*. Akten der IVR-Tagung vom 28.-30. September 2006 in Würzburg. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie: Beiheft 113* (Stuttgart 2006), S. 69-128, S. 90f.

39 De Waal/ Muckel, *Kirchenrecht*, RZ 24.

40 Can. 331 CIC.

der Teilorganisationen umfasst. Die Durchsetzung der Primatialgewalt in den Ortskirchen erfolgt neben der Arbeit der römischen Kurie auch mit Hilfe des päpstlichen Nuntius vor Ort und den sogenannten Ad-Limina-Besuchen der Bischöfe, die dem Papst alle fünf Jahre über ihre Diözese zu berichten haben.⁴¹ Auch die Kontrolle der Neuerungen von Professorinnen und Professoren an katholischen Fakultäten dient diesem Zweck.

Hinsichtlich des Attributs der »höchsten Gewalt« ist nun ein gewisser Interpretationsstreit zu verzeichnen, wer genau das Subjekt der höchsten Gewalt ist: Ist es das Kollegium der Bischöfe zusammen mit dem Papst und niemals ohne ihn, das die höchste Gewalt innehat, handelt es sich also um *ein* Subjekt als Träger der höchsten Gewalt? Oder stellt die höchste Gewalt das Kollegium der Bischöfe als Nachfolger der Apostel mit dem Papst als seinem Haupt *und* der Bischof von Rom, also dem Papst dar, handelt es sich mithin also um *zwei* Subjekte? Dahinter steht die Diskussion über das Prinzip der Kollegialität. Während das Erste Vatikanum die Unterordnung der Bischöfe unter die Vorrechte des Papstes noch als Glaubenssatz festgeschrieben hatte, womit ein seit den gregorianischen Reformen des 11. Jahrhunderts begonnener Prozess der Zentralisierung einen vorläufigen Höhepunkt gefunden hatte, rückte in den Texten des Zweiten Vatikanums das Prinzip der Kollegialität und der Gemeinschaft in den Vordergrund. Darüber bestand freilich eine Kontroverse im Konzil. Eine Mehrheit der Bischöfe war für eine deutliche Reform zugunsten der Kollegialität, aber durch die Hintertür der ständigen Entwurfskorrekturen setzte sich die geteilte Trägerschaft durch, was die Machtposition des Papstes gestärkt hat.⁴² Denn wie verhalten sich dann Primat des Papstes und Episkopat zueinander? Wie in weltlich-politischen Organisationen auch, liegt die Möglichkeit der Klärung bei der Instanz, die in der Lage ist, den grundsätzlichen und hier nicht eindeutigen⁴³ Text in konkrete Rechtsnormen zu transferieren. Die Rechtssetzungspraxis von Johannes Paul II. hat eine Klärung dergestalt herbeigeführt, dass die Höchstgewalt nun explizit dem Papst zugeordnet wird. Positivrechtlicher Ausdruck ist der hier erläuterte canon 331.

- 41 Vgl. zu diesem und zum nächsten Aspekt vor allem das grundlegende Werk über Struktur und Politik des Vatikan aus der Feder des Jesuiten und Politikwissenschaftlers Thomas J. Reese: *Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche* (mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer), Frankfurt am Main 1998, S. 335ff u. 344ff.
- 42 Kaufmann weist in diesem Zusammenhang auf die dem dritten Kapitel von »Lumen Gentium« seitens der Kurie beigefügte »nota explicativa praevia« hin, die die Autonomie des Papstes betone (vgl. Kaufmann, *Kirchenkrise*, FN 192, S. 198).
- 43 Siehe hierzu »Lumen Gentium«, Ziffer 22: »Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche.«

Diese Bestimmung belegt die von der Politikwissenschaft so bezeichnete Pfadabhängigkeit institutioneller Entwicklung: Was sich heute in der Kirche als in Stein gemeißelte Tradition aus gibt, die sich als die einzig gebotene Weise der Umsetzung ewiger und heiliger Wahrheiten versteht, stellt sich bei genauerem Hinsehen als eine gewissermaßen »gemachte« institutionelle Gestalt dar, die auf bestimmten, auch kontroversen Entscheidungen darüber beruht, welcher Weg an einer Gabelung beschriftet werden soll. Dass der Papst heute allein Inhaber der höchsten Gewalt ist und von seiner Stellung im Gefüge der römisch-katholischen Kirche über eine Machtfülle verfügt wie kein absolutistischer Monarch der frühen Neuzeit, ist genauso ein Ergebnis kontingenter Prozesse wie die im weiteren aufzuzeigenden Elemente der Verfassungsstruktur. Kirchengeschichtlich gesehen ist das 19. und frühe 20. Jahrhundert der relevante Zeitraum, in dem die Kirche als Reaktion auf die Modernisierung und auch auf den Verlust weltlicher Macht sich zu einer streng zentralistischen und hierarchischen Organisation entwickelte, mit einer Machtfülle des Papstes, die mit Blick insbesondere auf die ersten tausend Jahre der Kirche und ihrer synodalen Struktur keineswegs typisch für das Papsttum ist.⁴⁴ Während also das Zweite Vatikanische Konzil im ausgehenden zweiten Jahrtausend sich demgegenüber in vielen Texten bemühte, den geänderten Rahmenbedingungen entsprechend die Kirche in die »Heutigkeit« zu tragen, was für die innerkirchliche Struktur Kollegialität, einen gewissen Pluralismus und Autonomie der Ortskirche bedeutete, hat sich diese konziliare Reformanstrengung nach innen aber nicht durchgesetzt.⁴⁵ Das wird auch in den weiteren Punkten deutlich.

Bischofsbestellung

Die Primatialgewalt des Papstes schlägt heute auch in den Verfahren zur Bestellung der Bischöfe durch. In der Kirchengeschichte zeigt sich gerade in den ersten Jahrhunderten noch eine verbreitete Praxis der Wahl, alleinstehend oder auch in Kombination mit erforderlicher Zustimmung der Bischöfe oder auch durch Einsatz weiterer Mechanismen

44 Vgl. ausführlich für die Zeit ab dem Konzil von Trient Rudolf Lill, *Die Macht der Päpste*, Kevelaer 2006; Vgl. dazu jetzt knapp Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 130ff. Kaufmann führt aus, dass die entsprechenden Denkmuster für die »heilige Ordnung« zwar bereits mit dem zu Beginn des zweiten Jahrtausends im »*dictatus papae*« von Papst Gregor VII. im Jahr 1075 gelegt worden seien. Die kirchenweite Durchsetzung war aber erst Ergebnis des Ersten Vatikanischen Konzils durch die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats. Kaufmann resümiert: »Damit wurde eine neue Tradition geschaffen, die sich selbst von Anfang an als unwandlungsfähig versteht, was jedoch historisch gebildeten Menschen heute nicht mehr zu vermitteln ist.« (Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 133).

45 Vgl. hierzu Lill, *Macht der Päpste*, der in Kapitel 8 zeigt, wie die Prinzipien der Kollegialität, der Mitverantwortung und der grundsätzlichen Gleichheit aller Christen, mit der das Zweite Vatikanum die Klerikerkirche zu einer Christenkirche verwandeln wollte, seit Ende der 70er-Jahre durch eine Gegenströmung im Vatikan und Episkopat zurückgenommen wurde und wird. Für Lill beginnt hier eine Restaurationsphase unter Papst Johannes Paul II., der mit Hilfe des Chefs der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, einen Neo-Zentralismus durchgesetzt hat.

wie dem für die Antike typischen Losverfahren.⁴⁶ Dass dann in den letzten beiden Jahrhunderten der Papst die entscheidende Position bei der Bischofswahl erlangt hat, ist auch Teil einer Sammlungsstrategie mit dem Bestreben, unter dem Druck der Modernisierung den Klerus zu steuern⁴⁷ und damit die Einheit der Kirche zu wahren. Gerade für das Pontifikat von Benedikt XVI. scheint die Wahrung der Einheit der Kirche ein wesentliches Motiv gewesen zu sein, was schon sein Handeln als Kardinal der Glaubenskongregation ausgezeichnet hatte. Die Bischöfe werden letztlich vom Papst ernannt beziehungsweise es bedarf die Wahl – so sie nach den differierenden konkordatsrechtlichen Bestimmungen vorgesehen ist – durch die Ortskirche der päpstlichen Bestätigung.⁴⁸ Die Beteiligung der Ortskirchen und Laien fällt in keiner Weise gleichberechtigt zu der Gestaltungs- und Entscheidungsmacht des Papstes aus, die dieser vor Ort auch mit Hilfe des apostolischen Nuntius geltend macht, welcher den Prozess der Kandidatenauslese im Sinne Roms steuert.

In diesem Zusammenhang ist relevant, dass die Regierungspraxis in den vergangenen Jahrzehnten einen Kriterienkatalog erkennen lässt, wonach nur solche Kandidaten eine Chance auf das bischöfliche Amt haben, die keine von der römischen Lehrmeinung abweichenden inhaltlichen Vorstellungen vertreten. Als Kriterien können aus der Praxis der vergangenen Jahre die folgenden rekonstruiert werden: Aufrechterhaltung des Pflichtzölibats, Ablehnung der Frauenordination, Ablehnung künstlicher Empfängnisverhütung, Kritik der Homosexualität.⁴⁹ Das ergibt sich auch explizit aus dem Katalog der Eignungskriterien für Kandidaten, mittels dem die ›Rechtgläubigkeit‹ abgeprüft werden soll.⁵⁰ Andere Kriterien wie etwa das Ansehen von Kandidaten in den Gemeinden und auch die charakterliche Eignung scheinen demgegenüber nachrangig zu sein, wie einige umstrittene Bischofsernennungen der jüngeren Vergangenheit gerade in Deutschland, Österreich und der Schweiz zeigen.⁵¹ Auch in anderen Weltgegenden wird der von

46 Vgl. hierzu ausführlich Gerhard Hartmann, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung*, Graz 1990 und knapp ders.: *Wählt die Bischöfe. Ein Vorschlag zur Güte und zur rechten Zeit*, Kevelaer 2010, S. 13ff.

47 Vgl. Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 136.

48 Für große Kritik hat die Bestellung des ehemaligen Berliner Erzbischofs Johannes Meissner zum Erzbischof von Köln gesorgt, bei dem der Vatikan im laufenden Verfahren die Regeln geändert hat, um den von Rom erwünschten, aber in Köln umstrittenen Kandidaten sicher durchzusetzen. Vgl. dazu ausführlich Hartmann, *Der Bischof*, S. 124-160.

49 Vgl. dazu Reese, *Im Inneren des Vatikan*, S. 333f.

50 Dokumentiert bei Werner Böckenförde: »Zur gegenwärtigen Lage der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen« in: *Orientierung*, 62. Jg. (1998), S. 228-234 (S. 229).

51 Zu den umstrittenen Bischofsernennungen in Deutschland, der Schweiz und Österreich, die teilweise mit zahlreich unterzeichneten Petitionen des Kirchenvolkes einhergegangen sind vgl. Hartmann, *Wählt die Bischöfe*, S. 91-135. Es verdient der Erwähnung, dass der emeritierte Bischof Walter Mixa, dessen Amtsführung in skandalöser Weise ethische und rechtliche Normen verletzt hat, die erste Bischofsernennung gewesen ist, die Papst Benedikt XVI. vorgenommen hat (am 16.7.2005 zum Bischof von Augsburg). Mixa ist ein treffendes Beispiel für die vatikanische Auswahlpolitik, wonach es vornehmlich auf die kirchenpolitische Nähe zum Vatikan ankommt und Fragen der charakterlichen Eignung, der bisherigen Amtsführung und anderes, was für die jeweilige Ortskirche entscheidend ist, keinerlei Rolle zu spielen scheinen. Die erste

Rom kontrollierte Prozess der Auswahl möglicher Kandidaten unter oftmaliger Nichtberücksichtigung der Bedürfnisse vor Ort kritisiert.⁵² Da die inhaltlichen Anforderungen an das Profil der Bischöfe keine Geheimnisse darstellen, wirkt sich dies auf diejenigen Priester, die weitere Karriereschritte machen wollen, entsprechend aus. Die Auswahlkriterien gelten im übrigen ebenso für die Ernennung der Kardinäle, also jenen Kreis von Bischöfen, die den Nachfolger im Amt des Papstes bestimmen. Indem der amtierende Papst den Kreis derer zusammensetzt, die als Kardinäle seinen Nachfolger wählen, kann er auf die Wahl vorentscheidend einwirken. Insgesamt führt der Kriterienkatalog dazu, dass der Episkopat und das Kardinalskollegium nicht unbedingt repräsentativ für die Priesterschaft und die Laien zusammengesetzt ist. Das Verfahren der Bischofs- und Kardinalswahl ist einer der wesentlichen Gründe für die wachsende Entfremdung zwischen Rom und den Ortskirchen.⁵³

Gehorsamspflicht

Im canon 752 ist festgelegt, dass den lehramtlichen Verkündigungen des Papstes oder des Bischofskollegiums in Glaubens- und Sittenfragen ein »religiöser Verstandes- und Willensgehorsam« entgegenzubringen ist.⁵⁴ Gegenüber dem alten Codex von 1917 stellt dies, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde herausgearbeitet hat,⁵⁵ eine erheblich höhere Anforderung an die Gläubigen, ihre jeweiligen Sichtweisen mit der lehramtlichen Auffassung in Übereinstimmung zu bringen, bezog sich der alte Codex doch explizit nur auf die Vermeidung von Häresien und Irrtümern, die Häresien nahekommen. Jetzt wird eine viel weitgehendere Zustimmungspflicht statuiert, und gefordert, es sei alles zu meiden, was einer verkündeten Lehre nicht entspricht. Bestenfalls ein schweigender Ungehorsam wird im Falle der Ablehnung als Möglichkeit eines inneren Dissenses zugelassen, aber die Kritik an lehramtlichen Äußerungen in der Öffentlichkeit wird hier prinzipiell ausgeschlossen.⁵⁶

Bischofsernennung des neuen Papstes Franziskus kann hinsichtlich ihrer kirchenpolitischen Symbolkraft mit Spannung erwartet werden.

52 Eindrücklich hierzu die Schilderungen des ehemaligen Vizepräsidenten der lateinamerikanischen Bischofskonferenz Clemente José Carlos Inard: *Gedanken eines Bischofs zu den heutigen kirchlichen Institutionen*, Gösing 2009, der im übrigen nicht nur den römischen Machtanspruch bei der Bischofswahl kritisiert, sondern auch die Festlegung auf den Pflichtzölibat und den Ausschluss der Frauen vom Weiheamt des Priesters, was er als einer der letzten noch lebenden Bischöfe, die am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen haben, auch als eine Abkehr von der dort beschlossenen Entwicklungsrichtung für die Kirche erlebt. Es ist also im übrigen nicht so, dass Reformen nur im wohlhabenden Westen gefordert werden.

53 Vgl. Reese, *Im Inneren des Vatikan*, S. 334.

54 Can. 752: »Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht.«

55 Vgl. Böckenförde, *Autorität päpstlicher Lehrenzyklen*.

56 Vgl. ebd., S. 487.

Die Gehorsamspflicht ist insofern bemerkenswert, als dass wie oben ausgeführt für lehramtliche Äußerungen nicht per se das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes gilt. Lehramtliche Äußerungen generell sind zwar durchaus eine verbindliche Orientierung für die Gläubigen und nicht bloß ein unverbindliches Angebot oder ein Vorschlag, wie das Evangelium heute zu aktualisieren ist. Aber die Politik des Vatikans ist darauf ausgerichtet, wie sich insbesondere mit dem Codex von 1983 zeigt, die römische Sichtweise mit den Mitteln des Rechts verbindlich bei den Gläubigen durchzusetzen. Johannes Paul II. hat 1998 den Codex in dieser Hinsicht noch verschärft, indem er in dem *Motu Proprio* »*Ad Tuendam Fidem*« verkündet hat, dass eine neue kirchenrechtliche Norm Geltung habe, wonach alle katholischen Christen mit »gerechter Strafe« bedroht werden, die die Positionen des Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen »hartnäckig zurückweisen«. ⁵⁷ Zu diesen Positionen zählen für den Vatikan also nicht nur die unfehlbaren Lehrentscheidungen, sondern alle Äußerungen des päpstlichen Lehramts, das heißt etwa die zum Ausschluss der Priesterordination für Frauen. Eine solche Gehorsamspflicht, die bei Bischöfen und Inhabern anderer Funktionen (auch Theologiedozenten) noch mit einem je eigenen Treueeid und einem um Zusätze erweiterten Glaubensbekenntnis verbunden ist, ⁵⁸ steht für eine Abkehr nicht nur vom Kollegialitätsprinzip des Zweiten Vatikanums, insofern hier eine Konzentration auf die päpstlichen Stellungnahmen zulasten synodaler Stellungnahmen der Bischöfe erfolgt, sondern auch für eine erhebliche Relativierung der dort ausgearbeiteten *Communio*-Ekklesiologie. ⁵⁹ Bezeichnenderweise hat der CIC aus der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* zwar die Rede vom Volk Gottes und der Gleichheit aller Gläubigen aufgegriffen, nicht aber den Begriff des Priestertums aller Gläubigen sowie des Glaubenssinns der Gläubigen, der vom Geist der Wahrheit geweckt werde. ⁶⁰

Ernst-Wolfgang Böckenförde hat in diesem Zusammenhang betont, dass die Kirche im Unterschied zum Staat nicht auf der Beziehung zwischen Gesetz und äußerem Gehorsam, sondern als lebendige Glaubensgemeinschaft auf der Beziehung von »*traditio*« und »*receptio*« beruhe. Damit ist gemeint, dass ein Nexus besteht zwischen »Autorität

57 www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_ge.html.

58 Vgl. W. Böckenförde, Kirchenrechtliche Anmerkungen, S. 229; Texte siehe www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_ge.html.

Vgl. zur theologischen Problematik Irina Maria Kreuzsch, *Der Eid zwischen Schwurverbot Jesu und kirchlichem Recht. Verehrung oder Mißbrauch des göttlichen Namens?*, Berlin 2005.

59 Dass auch in »*Lumen Gentium*« von dem Gehorsam des Willens und des Verstandes die Rede ist, die dem Lehramt entgegenzubringen ist, steht dem nicht entgegen, denn in »*Lumen Gentium*« wird der Dissens nicht behandelt, »also konziliar offengehalten« (Böckenförde, *Autorität päpstlicher Lehrenzyklen*, S. 488).

60 »*Lumen Gentium*«, Ziffer 12: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.« (*Kleines Konzilskompendium*, S. 136) Vgl. auch Dietmar Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, Tübingen 2010, S. 87f und vgl. Sabine Demel u.a., »*Löscht den Geist nichts aus*«. *Synodale Prozesse in deutschen Diözesen*, Freiburg 2005, S. 18.

und Vertrauen auf der einen, innerer Folgebereitschaft auf der anderen Seite, einer Folgebereitschaft freilich, die eigenes Denken und dadurch vermittelte Einsicht nicht ausschaltet, sondern aufnimmt. (...) Deshalb ist begründete Kritik keineswegs ausgeschlossen, sie ist öffentlich möglich und kein Mangel an Glaubenssinn.«⁶¹ Die Autorität des Lehramtes, welche aus der Tradition und dem Wissen schöpfe, wende sich an die anderen Gläubigen als vernunftbegabte Glieder der Kirche, wie Böckenförde unterstreicht. Sie darf sozusagen nicht weghören, wenn es bei den Gläubigen zu einer Rezeptionsverweigerung kommt, da der Geist Gottes – wie Böckenförde Johannes Paul II. zitiert – in jedem Gläubigen wehe.⁶²

Der Unterschied in der Beziehung von Gesetz und Befolgung zwischen Kirchenrecht und Staatsrecht kann noch vertieft werden. Der Staat setzt das Recht mit Hilfe seines Gewaltmonopols durch, erzwingt so das rechtskonforme Verhalten der Rechtsadressaten und regelt damit in friedensstiftender Weise die Sozialbeziehungen der Mitglieder des staatlichen Herrschaftsverbandes. Das Kirchenrecht hat zwar eine andere (nämlich theologisch bestimmte) Funktion – es geht nicht um eine Friedens- sondern eine Heilsordnung. Aber als an die Gläubigen gerichtete Rechtsordnung ist auch das Kirchenrecht auf Befolgung aus und kennt folglich rechtskonformes und rechtswidriges Verhalten⁶³ und Sanktionsmittel, die im kirchlichen Strafrecht festgehalten sind. Das schärfste Mittel ist die bereits in der Weber'schen Kennzeichnung der Kirche als sakramentaler Heilsanstalt herausgestellte Verweigerung der heilsnotwendigen Sakramente bis hin zur Exkommunikation. Das Kirchenrecht ist also wie das positive Recht des Staates eine Verhaltensanordnung und insofern »echtes Recht« im Kant'schen Sinne, da mit der Befugnis zu zwingen verbunden.⁶⁴ Andererseits aber normiert das Kirchenrecht in vielen Artikeln moralische Normen, die auf eine innere Übereinstimmung abzielen. Normen, die auf innere Vorgänge gerichtet sind, lassen sich weder erzwingen, noch kann ihre »Befolgung« – also die innere Übereinstimmung mit den Normen – rechtlich überprüft werden. Die Triebfeder zur Befolgung moralischer Normen ist das Gewissen. Diese grundlegende Unterscheidung markiert den Beginn des modernen Rechtsdenkens. Der Staat kann Gehorsam für seine Rechtsnormen verlangen, aber keine innere Übereinstimmung.

Vor diesem Hintergrund erhellt sich die Zwitterform des Kirchenrechts. Mit der in canon 752 rechtlich kodifizierten Gehorsamspflicht adaptiert die Kirche die Gehorsamerwartung des modernen Staates, die sich bei diesem aber nur auf äußeres Verhalten richtet. Canon 750 verlangt zudem, dass »all das zu glauben (ist), was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt« (§ 1). Fer-

61 Böckenförde, Autorität päpstliche Lehrenzyklen, S. 485.

62 Ebd. Johannes Paul II. zitiert seinerseits den heiligen Paulinus von Nola, wonach die Hirten an den Lippen aller Gläubigen hängen sollen, da in jedem der Geist Gottes wehe.

63 Siehe hierzu die Apostolische Konstitution von Johannes Paul II. *Sacrae disciplinae leges*: »Kirchliche Gesetze erfordern ihrer Natur nach Beachtung«, zit. nach Ulrich Rhode: *Einführung in das Kirchenrecht*, www.ulrichrhode.de/lehrv/einf/einf-skriptum.pdf, S. 30.

64 Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, 1. Teil, Einleitung in die Rechtslehre, § D.

ner wird verlangt, dass »(f)est anzuerkennen und zu halten ... auch alles und jedes (ist), was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird« (§ 2). Hier wird eine weitgehende »Rechtspflicht zum Glauben«⁶⁵ statuiert, die sich nicht nur auf die göttliche Offenbarung, sondern auch auf die Inhalte des Lehramts richtet.⁶⁶ Da diese Glaubenspflicht in canon 751 auch sanktionsbewehrt ist, also rechtswidriges Verhalten in Form von Abweichungen kirchenstrafrechtlich geahndet wird, geht es nicht bloß um die Unterstützung eines von den Gläubigen ohnehin schon verspürten inneren Zwangs.⁶⁷ Was aber mit diesen Normen, die hinsichtlich der geforderten inneren Übereinstimmung der Gläubigen mit dem Lehramt doch nicht überprüft werden können, bezweckt wird, bleibt letztlich unklar. Immerhin kann hieraus geschlossen werden, dass die Nichtübereinstimmung mit den Lehrinhalten der Kirche durch die Gläubigen nicht öffentlich gemacht werden soll, was einem Diskussionsverbot gleichkommt. Eine öffentliche Stellungnahme für die Ordination von Frauen wäre demnach als das äußerliche Verhalten anzusehen, was kirchenrechtlich rechtswidrig ist.

Hier lässt sich das Ausmaß der Kirchenkrise deutlich erkennen: denn viele Katholikinnen und Katholiken fühlen sich in keiner Weise an die Positionen des Lehramtes im Glauben gebunden, zahlreiche Gläubige tragen etwa in der Frage der Frauenordination eine andere biblisch und katholisch begründete Sichtweise vor als jene, die das Lehramt ihnen vorschreiben möchte – unter ihnen sind Laien, die in Gemeinden Verantwortung übernehmen, Laien, die in staatlich-öffentlichen Ämtern wirken und Theologie-Professoren. Das Kirchenrecht läuft hier als Verhaltensordnung wie als Glaubensrichtlinie leer. Die Diskrepanz zwischen dem an die Gläubigen gerichteten Kirchenrecht und dem Verhalten und den Einstellungen der Gläubigen ist so groß, dass hier von einem neuen Schisma gesprochen wird: einem vertikalen Schisma zwischen »Rom« und den Gläubigen in den Gemeinden.⁶⁸

Die Gehorsams- und Glaubenspflicht steht auch in einem Spannungsverhältnis zu dem wohl wichtigsten Dokument des Zweiten Vatikanums, nämlich der Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«, mit dem der Paradigmenwechsel vom »Recht der Wahrheit zum Recht der Person« (Ernst-Wolfgang Böckenförde) gelungen ist.⁶⁹ In dieser Erklärung wird die bis dato herrschende bloße Toleranzposition der Kirche zu-

65 Konrad, *Kirchenrecht*, S. 88f.

66 Was im Übrigen zu den definitiven Lehren zu rechnen ist, wird im CIC nicht abschließend geklärt; in jedem Fall gehört die *Enzyklika Evangelium Vitae* aus dem Jahr 1994 dazu, mit der die Tötung unschuldigen Lebens, Abtreibung und Euthanasie als verwerflich bewertet wird, aber auch das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), in dem die Priesterweihe für Frauen ausgeschlossen wird. Vgl. ebd., S. 91.

67 Vgl. ebd., S. 89.

68 Eindrücklich etwa Walter Kaspar: »Als Bischof einer großen Diözese machte ich die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen.« (»Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche« in: *Stimmen der Zeit*, 218/2000, S. 795, hier zit. nach Demel u.a., *Synodale Prozesse*, S. 221, vgl. auch ebd. S. 251.)

69 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der »Erklärung über die Religionsfreiheit«, abgedruckt in ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Münster 2007, S. 231-246, hier S. 235.

gunsten einer Sicht aufgegeben, bei der die Würde der menschlichen Person im Mittelpunkt steht, die das durch den Staat zu garantierende Recht auf religiöse Freiheit nach sich zieht, und zwar unabhängig von der religiösen Überzeugung des einzelnen. Nach der alten Toleranzlehre hingegen hatte der (religiöse) Irrtum objektiv kein Recht auf Existenz und es wurde die Legitimität des Staates im Grunde davon abhängig gemacht, wie er der – einzig in der katholischen Kirche zur vollen Geltung kommenden – Wahrheit dient. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat herausgearbeitet, dass die Konzilserklärung demgegenüber eine klare Unterscheidung zwischen rechtlicher Ordnung und moralischen Pflichten trifft.⁷⁰ Das staatliche Recht muss um der Würde der Person willen einen Freiraum bieten, damit die Menschen in ungehinderter Form ihrer moralischen Verpflichtung nachkommen können, die volle Wahrheit zu suchen, aufzunehmen und zu bewahren.⁷¹ Die Erklärung relativiert mit der vollen Anerkennung der rechtlichen Religionsfreiheit nicht den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens⁷² und auch nicht die sittliche Pflicht des einzelnen, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen. Aber dies wird hier verknüpft mit der Anerkennung eines Rechts, diese Wahrheit in einer besonderen Weise zu suchen, nämlich »sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden«. ⁷³ Bei der Wahrheitsuche sollen freie Forschung, das Lehramt und der Dialog zu Hilfe kommen. Ist die Wahrheit einmal erkannt, dann soll an ihr festgehalten werden, »mit personaler Zustimmung«. ⁷⁴

Gewiss ist die Erklärung in Hinblick auf das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der öffentlichen Gewalt geschrieben und nicht auf das Verhältnis des einzelnen zu seiner religiösen Gemeinschaft. Aber angesichts der allgemeinen Aussagen über das im Übrigen in *Dignitatis humanae* auch theologisch begründete Wesen des Menschen, nämlich vor seinem Gewissen verantwortete Entscheidungen zu treffen, stellt sich die Frage, wie sich die Wertschätzung der Freiheit mit der in der katholischen Kirche rechtlich kodifizierten Gehorsams- und Glaubenspflicht gegenüber den unfehlbaren und definitiven lehramtlichen Äußerungen vereinbaren lässt. Die Erklärung unterstreicht ja explizit, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf⁷⁵ und verlangt für das Festhalten des Glaubens eine eigene Anstrengung des Individuums (»personale Zustimmung«). Die Androhung des kirchenrechtlichen Strafrechts für die Abweichung vom Lehramt stellt aber einen solchen versuchten Zwang dar, der zudem der Anstrengung, aufgrund derer die geforderte »personale Zustimmung« erfolgt, nicht gerecht wird. Zudem mag es Situatio-

70 Vgl. ebd., S. 237.

71 »Erklärung zur Religionsfreiheit ›Dignitatis humanae‹«, Ziffer 1 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 662).

72 Vgl. Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe, S. 237.

73 Ebd., Ziffer 3 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 663).

74 Ebd., Ziffer 3 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 664).

75 »Erklärung zur Religionsfreiheit ›Dignitatis humanae‹«, Ziffer 12 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 672). In der Enzyklika *Redemptoris missio* wird die Wertschätzung des Gewissens als »Heiligtum« und die Freiheit der Person anerkannt, woraus folgt, dass die Kirche in ihrer Missionsarbeit die Wahrheit »vorschlägt« und nicht »aufdrängt«. Siehe *Redemptoris missio*, Ziffer 39.

nen geben, in denen das Lehramt keine Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit ist, nämlich dann, wenn das Lehramt an kontingenten Interpretationen der Offenbarung festhält, die vielen Gläubigen nicht einsichtig sind, beziehungsweise für die keine guten Gründen erkannt werden. Die jahrhundertelange Ablehnung der Freiheitsrechte, insbesondere der Religionsfreiheit durch das Lehramt spiegelt diese Erfahrung. Dieses Beispiel zeigt zugleich, dass sich lehramtliche Äußerungen so weiterentwickeln können, dass sie sich im Kern verändern. Die Kontroverse über eine vermeintliche Kontinuität des Konzils, wonach die Erklärung zur Religionsfreiheit tatsächlich keinen Bruch zu den bisherigen lehramtlichen Äußerungen darstelle, sondern in einer Kontinuität zu sehen sei, ist vor dem Hintergrund dieses Problems zu deuten. Denn nur, wer der Kontinuitätsthese folgt, kann den Autoritätsanspruch mit Gehorsamsverpflichtung aufrechterhalten.⁷⁶

Kirche vor Ort und Universalkirche

Zu den strukturierenden Prinzipien der römisch-katholischen Kirche gehört auch das Verhältnis zwischen »Ortskirche« und »Universalkirche« und die Stellung der Laien. Wie zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums bereits herausgearbeitet, gelten alle Gläubigen als gleich und zwar nicht nur hinsichtlich ihrer gemeinsamen Taufwürde, sondern auch hinsichtlich des Sendungsauftrages, den sie als Mitglieder der Kirche zu erfüllen haben.⁷⁷ Insofern haben alle Gläubigen Anteil am Amte Christi, weswegen die Wertschätzung eines kirchlichen Amtes als Dienst, mit dem ein geistlicher Zweck verfolgt wird, nicht davon abhängig zu machen ist, ob ein Kleriker oder ein Laie das Amt ausfüllt. Aber an einer Stelle endet die Gleichheit aller Gläubigen und dies betrifft bekanntlich den Zugang zum Weiheamt des Priesters, das nur für Männer offen steht, die – zumindest nach außen hin – zölibatär leben. Hinsichtlich der Beteiligung der Laien an der bischöflichen Amtsgewalt in den Diözesen und den Pfarreien ergibt sich ebenfalls ein gemischtes Bild, was die praktische Ingeltungsetzung der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums angeht. Der Kodex von 1983 sieht nur Pfarrpastoralräte vor, in denen den Laien der priesterliche Amtsinhaber vorsteht, aber keine Gremien, wie sie zumindest für Deutschland die Würzburger Synode verabredet hatte, mit einer neuen Praxis der Zusammenarbeit von Klerikern und Laien. Die vor rund vierzig Jahren tagende Würzburger Synode war eine gleichberechtigte Versammlung von Laien und Bischöfen, die sich gewissermaßen die »Eindeutschung« des Konzils zur Aufgabe gemacht hatte. Die Bischöfe hatten nicht nur gegen den Beschluss mit dem Titel *Verantwortung des*

76 Vgl. zur Rezeptiongeschichte Franz-Xaver Bischof, »Die Erklärung über die Religionsfreiheit« in: *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, hrsg. v. ders./Stephan Leimgruber, Würzburg 2005, S. 334-354 und siehe aus kirchenhistorischer Perspektive zur Kontroverse über die angemessene Hermeneutik Günther Wassilowsky, »Kontinuum – Reform – (Symbol)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo« in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965)*, hrsg. v. Franz-Xaver Bischof, Stuttgart 2012, S. 27-44.

77 Can. 208: »Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.« Vgl. dazu Demel, *Frauen*, 2004, S. 36.

ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche keinen Einspruch eingelegt, sondern diesen mitgetragen und umgesetzt.⁷⁸ Für Hans Maier ist die Umsetzung dieses Beschlusses in Form der Institutionalisierung von Räten und Ausschüssen auf den unterschiedlichen territorialen Ebenen (der Pfarrei, der Diözese und auch auf nationaler Ebene) insgesamt gelungen,⁷⁹ wobei er auch die »Gemeinsame Konferenz« als gemeinsamen Ausschuss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken⁸⁰ und der deutschen Bischofskonferenz als eine der wichtigen Gründungen der Würzburger Synode bezeichnet, da dort wechselseitig über die Schwerpunkte in der Arbeit von DBK und ZdK beraten wird, was eine wichtige vertrauensbildende Maßnahme darstellt und Konflikte vermeiden hilft.⁸¹

Die Laien kommen also in der Verfassungsstruktur der Kirche durchaus vor, wenn es wohl auch einiger Anstrengungen bedurfte, die in den 1970er Jahren gewachsene Praxis in Deutschland als legitimes Partikularrecht mit den entgegenstehenden Buchstaben des kirchlichen Gesetzes von 1983 in Einklang zu bringen.⁸² Aber ihre Kompetenzen und ihr tatsächlicher Einfluss hängen heute in der Verfassungspraxis davon ab, welche Gestalt und welches Gewicht ihnen der jeweilige Bischof in der Ausübung seiner Entscheidungsvollmacht gibt.⁸³ In der Praxis der vergangenen Jahre kann in einigen deutschen Diözesen gerade ein Abbau der Einbeziehung der Laien beobachtet werden.⁸⁴ Es hat den Anschein, als ob gerade dann, wenn zwischen bischöflicher Leitung und dem »*sensus fidelium*« der Gläubigen ein Dissens aufkommt, die Leitung zu den Mitteln der Hierarchie greift, um die römische Sichtweise durchzusetzen.⁸⁵

78 Hans Maier, »Kirche in der Demokratie« in: *Stimmen der Zeit*, 2006/9, S. 579-586 (S. 585).

79 Hans Maier war an diesem Prozess selbst beteiligt und kommt zu dem rückblickenden Urteil, »dass die Würzburger Synode den Laienkatholizismus in eine Form gebracht hat, die einerseits synodal ist, wie es dem Willen des Konzils entspricht, auf der anderen Seite die Eigenständigkeit der Laientradition bestehen lässt.« Hans Maier: *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche*, Freiburg 2006, S. 191.

80 Die repräsentative Laienorganisation in Deutschland, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, ist aus den seit 1848 stattfindenden Katholikentagen hervorgegangen und versammelt die Katholikinnen und Katholiken, die »in Laienräten, Verbänden, Bewegungen, Initiativen und Organisationen aktiv an der Gestaltung der Gesellschaft und der Kirche in Deutschland« mitwirken, siehe Selbstdarstellung, www.zdk.de.

81 Maier, *Keine Demokratie?*, S. 163.

82 Maier berichtet, dass dies auch ein Ergebnis der Beratung der Gemeinsamen Konferenz gewesen ist, die die bestehenden Pfarrgemeinderäte als ein »Aliud« gegenüber den Pfarrpastoralräten des CIC angesehen hat und folglich die Ordnungen über die Pfarrgemeinderäte als weiterhin geltendes Partikularrecht bewertet hat, vgl. ebd., S. 163f.

83 Vgl. die Auswertung des Synodalprozesses in Demel u.a., *Synodale Prozesse*.

84 Besonders eklatant ist das Vorgehen des Bischofs Müller in der Diözese Regensburg im Jahr 2005 gewesen, der den Diözesanrat und die Dekanatsräte abgeschafft und stattdessen einen Pastoralrat eingesetzt hatte, der zwar auch aus Laien besteht, welche aber nicht gewählt, sondern vom Bischof selbst ausgewählt werden.

85 Hier kann nicht näher auf den tiefen Konflikt um die Mitwirkung in der staatlichen Schwangerenberatung eingegangen werden, aber es soll ein Beispiel gegeben werden, wie dieser Dissens wirkt. Wer sich im Verein *Donum Vitae* – der die katholische Beratung nach dem durch Rom erzwungenen Rückzug von Caritas und dem Sozialdienst Katholischer Frauen trägt – engagiert, muss damit rechnen, dass er in einigen Diözesen keinerlei Forum in kirchlichen Räumen erhält, auch wenn es um etwas anderes als das Anliegen des Vereins geht. So hat Bischof Müller

In diesem Zusammenhang ist die Stellung der Ortskirche und damit verbunden die bischöfliche Kompetenz in der Universalkirche von Bedeutung. Wie wird überhaupt die Ortskirche verstanden: als Kirche vor Ort und damit Kirche am Ort oder als gewissermaßen untere Gebietskörperschaft der Universalkirche und insofern als Teilkirche?⁸⁶ In der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* heißt es, dass die katholische Kirche »in und aus« den Ortskirchen besteht und »(d)ie kollegiale Einheit ... auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung (tritt)«. ⁸⁷ Zu der hier wieder erkennbaren *Communio-Ekklesiologie*, mit der ja »die Gemeinschaft der Glaubenden und die Kollegialität der Bischöfe im Miteinander des Christuszeugnisses betont« ⁸⁸ wird, stehen einige neuere Entwicklungen in Spannung. Zunächst ist erneut auf den canon 331 hinzuweisen, in der die Primatialgewalt in einer Weise dem Papst zugewiesen wird, die die kollegial ausgeübte Vollmacht der Bischöfe gegenüber der Vollmacht des Papstes gewissermaßen zurückschiebt. Zwar ist wie bereits dargelegt das Bischofskollegium »zusammen mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt ebenfalls Träger höchster und voller Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche« (can. 336). Aber die Kompetenz, für die Universalkirche zu sprechen, kommt den Bischöfen nun nur im Wege eines ökumenischen Konzils zu, das allein der Papst einberufen kann. ⁸⁹ Dem entspricht, dass mit der Universalkirche in den nachkonziliaren Lehrdokumenten mehr und mehr der Vatikan identifiziert wird, aber nicht die Verbindung aller Teilkirchen in der Gesamtkirche, und mit den Teilkirchen die Ortskirchen im Sinne von lokalen Kirchen, die unter dem römischen Vorrang stehen. ⁹⁰ Damit wäre die Antwort auf die Frage, wie der jeweilige Bischof den möglichen Dissens zwischen dem päpstlichen Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen, wie das Auseinanderdriften zwischen universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort, von dem Walter Kasper vor dem Hintergrund seiner Erfahrung als Bischof gesprochen hat, ⁹¹ zugunsten des Zentralismus entschieden. Für Kasper kann der Bischof seiner Verantwortung vor dem Papst und den anderen Bischöfen wie auch als Hirte seiner Ortskirche aber nicht angemessen gerecht werden, wenn er als Delegat des Papstes verstanden würde und nicht als Beauftragter

eine Lesung von Hans Maier aus seinen Memoiren in einem Haus des Bistums Regensburg untersagt (Mai 2011), ebenso wie Bischof Zdzarsa in Augsburg (Februar 2012). Der Grund der Absagen liegt explizit in Maiers Unterstützung von *Donum Vitae*.

86 Vgl. hierzu Walter Kasper, »Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche« in: *Stimmen der Zeit*, 218 (2000), S. 795f.

87 »Lumen Gentium«, Ziffer 23 (*Kleines Konzilskompendium*, S. 149).

88 Johannes Röser, »Wird das Zweite Vatikanische Konzil verfälscht?« in: *Christ in der Gegenwart*, v. 7.10.2010.

89 Can 338 Abs. 1.

90 Vgl. Eberhard Schockenhoff: »Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils« in: *Stimmen der Zeit*, 4/2010, S. 219-228.

91 Vgl. auch Walter Kasper, »Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes« in: *Auf neue Art Kirche sein* (FS Bischof Dr. Josef Homeyer), hrsg. v. W. Schreier/ G. Steins, München 1999, 32-48 und zu dem damit ausgelösten Disput mit Joseph Ratzinger vgl. Medard Kehl, »Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen« veröffentlicht in: *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS Walter Kasper), hrsg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / George Augustin, Freiburg 2003, S. 81-101.

Jesu. Bemerkenswert ist wie gesagt, dass Kaspar hinsichtlich des Dissenses zwischen Praxis und universalkirchenrechtlichen Normen von einem mentalen und praktischen Schisma spricht.⁹²

In der Gesamtschau stellt sich die römisch-katholische Kirche trotz der besonders in Deutschland ausgeprägten Elemente des Laienkatholizismus und einem gewissen Selbstbewusstsein der Ortskirchen gegenüber der Primatialgewalt des Papstes als eine zentralistische Organisation dar, in der der Anspruch besteht, die Kirche von Rom aus nicht nur als Einheit zu repräsentieren und für ihren Zusammenhalt zu sorgen, sondern auch in die Tiefe gehend zu steuern. Damit kann aus politikwissenschaftlicher Perspektive resümierend die Verfassungsstruktur der Kirche als eine Wahlmonokratie gekennzeichnet werden, die zentralistisch organisiert ist und deren Zugang zu Weiheämtern exklusiv gestaltet ist, da nur Männer Zugang haben, die zudem bereit sein müssen, zölibatär zu leben. Der Inhaber der obersten Gewalt ist an kein formell-geschriebenes Recht gebunden, nicht kontrollierbar und steht in keinem Verantwortungsverhältnis gegenüber einem Kollegialorgan oder denjenigen, die ihn gewählt haben. Für die Mitglieder besteht eine rechtlich kodifizierte Glaubenspflicht. Diskursive Verfahren zur Austragung inhaltlicher Dissense können nicht notiert werden.

Regierungsebene

Zu dieser Strukturanalyse der Verfassungsebene soll noch eine Analyse der Regierungsebene beigefügt werden: Wie fällt ein Papst seine Entscheidungen konkret, wie setzt er sie durch, woher hat er seine Informationen über neue Herausforderungen und akute Problemlagen, auf die er reagieren muss, wie wählt er Personal aus, wie bildet er sich zu allem ein Urteil – mit einem Wort: wie regiert er also? Darauf soll hier unter Verweis auf bestehende sozialwissenschaftliche Untersuchungen nur knapp eingegangen werden.⁹³

Die Leitung der Kirche organisiert der Papst im Stil einer »Regierung aus dem Kabinett«.⁹⁴ Damit bezeichnet Hans Maier eine Regierungsweise, die sich vom ursprünglichen Wortsinne des Kabinetts als fürstliches Arbeitszimmer ableitet, wo der Fürst oder König sich durch Fachleute beraten ließ. Im Unterschied dazu bezeichnet der Idealtypus moderner Kabinettsregierung »periodisches Beraten und Entscheiden in regelmäßigen kurzen Abständen in einem Gremium von Ressortchefs, deren Bereiche die ganze Politik abdecken, unter der Richtlinienkompetenz des Premiers, in gemeinsamer Verantwortung

92 Freilich sprachlich in etwas relativierter passiver und konjunktivierter Form, Kaspar, »Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche«, S. 795.

93 Maier, *Keine Demokratie?*; Reese, *Im Inneren des Vatikan*; Kaufmann, *Kirchenkrise*; S. 144–150. Vgl. auch aus historischer Perspektive Hubert Wolf, »Politik in Gottes Hand« in: FAZ v. 21.2.2010, der die kurialen Entscheidungsprozesse im Pontifikat von Pius XI. untersucht und Weichenstellungen rekonstruieren kann, die »einen jahrhundertelangen Prozeß – den man unter die Überschrift ›Von der Kollegialität zur Autokratie‹ stellen könnte – zu einem vorläufigen Abschluß (brachten)«.

94 Vgl. Maier, *Keine Demokratie*, S. 128.

aller für die getroffenen Beschlüsse.«⁹⁵ Ein solches Kollegialorgan im modernen Sinne umgibt den Papst nicht, vielmehr arbeiten die Kurienkardinäle als Leiter der Dikasterien (Kongregationen und Räte)⁹⁶ nach den Richtlinien des Papstes und führen in ihren Fachressorts seinen Willen aus. Das Kardinalstaatssekretariat steht dem Papst in der Leitung und Kontrolle der Kurie wie auch der Kirche in der Welt unmittelbar zur Seite, es vereint gewissermaßen Bundeskanzleramt und Außenministerium.⁹⁷ Es gibt aber keine regelmäßigen Sitzungen des Papstes und seines Staatssekretariats mit allen Dikasterienleitern, die der kontroversen Beratung zu Zwecken der Entscheidungsfindung von Sachverhalten dienen könnten, sondern nur fünfmal im Jahr stattfindende Zusammenkünfte zwecks Information und allgemeiner Beratung. Bei seiner Regierungsausübung ist der Papst im übrigen nicht an Regeln oder ordnende Verfahrensprinzipien gebunden, es gibt keine einer Geschäftsordnung vergleichbare Ordnung für die Arbeit der Kurie,⁹⁸ mit der Kompetenzen delegiert werden, geklärt wird, wann eine höhere Instanz in eine untere Ebene eingreift und nach welchem Muster wiederkehrende Arbeiten erledigt werden.⁹⁹ Zudem gilt für die Arbeit kein Prinzip einer transparenten Schriftlichkeit. Die aus all diesen Merkmalen resultierende Intransparenz, Ineffizienz und auch Korruptionsanfälligkeit der römischen Kurie ist legendär, die jüngsten Skandale von »Vatileaks« und der Vatikanbank IOR zeugen davon.

Schließlich fällt auf, dass es keine Kontrollverfahren und keine institutionalisierten Verfahren innerkirchlicher Konfliktschlichtung gibt, weder politisch noch juristisch. Zwar gibt es in der Kurie Gerichte, aber deren Tätigkeit betrifft nur einen kleinen Teil möglicher Konflikte. Eine Rechtsbindung des kirchlichen Gesetzgebers und der kirchlichen Verwaltung in Form einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit existiert nicht. Dies zeigt sich insbesondere in der Kirche vor Ort als ein Mangel, wo ein besonderer Bedarf besteht, Konflikte in den Gemeinden und den Diözesen in einem fairen rechtlichen Verfahren klären zu können. Da der Rechtsschutz im *Codex Iuris Canonici* mangelhaft ist, werden jetzt diejenigen, die in kirchlichen Positionen (Kleriker wie Laien) schwach sind, benachteiligt.¹⁰⁰

95 Maier, *Keine Demokratie?*, S. 129.

96 Vgl. zur historisch gewachsenen Nomenklatur Reese, *Im Inneren des Vatikans*, S. 157f. Es werden zwei funktionale Kategorien unterschieden: Jurisdiktion, d. h. Anwendung des kanonischen Rechts und bindende Entscheidungen zu treffen und Promotion, d. h. Angelegenheiten, die der Erziehung und Bekehrung dienen (vgl. ebd., S. 159). Neben den Kongregationen und Räten gibt es auch noch Gerichtshöfe (ebd., S. 153ff).

97 Vgl. Reese, *Im Inneren des Vatikans*, S. 242.

98 Vgl. Maier, *Keine Demokratie?*, S. 126, der darauf hinweist, dass die *Regolamento Generale della Curia Romana* vornehmlich die Struktur der Kurie enthalten sowie Regelungen über Personal.

99 Vgl. zu diesen Punkten Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 148. Kaufmann resümiert: »Es geht nicht um die zweckmäßige Regelung des Einzelfalls, sondern um die Aufrechterhaltung einer symbolischen Ordnung.« (ebd.).

100 Vgl. Wilhelm Rees: »Faire Verfahren in der Kirche – Rechtsschutz in der römisch-katholischen Kirche, besonders in kirchlichen Strafverfahren« in: Martha Heizer/ Peter Hurka (Hrsg.): *Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung*, Innsbruck 2011, S. 255-295.

Hinzu kommt der Regierungsstil der Kurie, bis in alle Teile der Welt alle möglichen Aspekte des kirchlichen und des Glaubenslebens regeln zu wollen. Die von Rom ausgehende Übernormierung produziert im Ergebnis keine global integrierte katholische Kirche, sondern führt nur zu wachsenden Loyalitätskonflikten zwischen den Bischöfen, die versuchen müssen, auch die sich als nicht praktikabel erweisenden Normen vor Ort durchzusetzen, was Walter Kaspar zu dem Urteil veranlasst: »(d)er Zentralismus schlägt dann in sein Gegenteil um«.¹⁰¹ Damit verfügt der Papst nicht nur wie die absolutistischen Herrscher der frühen Neuzeit über eine vergleichbare Kompetenzfülle, steht nicht nur wie diese außerhalb einer rechtsstaatlichen und politischen Verantwortung, sondern regiert im Vergleich zur heute beobachtbaren rationalen Struktur von Regierungen in demokratischen Verfassungsstaaten auch intransparent und wegen der suboptimalen und nicht fehlerfreundlichen Struktur der Kurie zudem ineffektiv. Vor dem Hintergrund dieser Analyse ist die Kennzeichnung der römisch-katholischen Kirche von Franz-Xaver Kaufmann als »einer höfischen Organisation, die dem Geist des Absolutismus nicht überwunden hat« und die die typischen pathogenen Erscheinungen hierarchischer Organisationen aufweist, zutreffend.¹⁰²

Angesichts dieses drastischen Ergebnisses gilt es an die in der Einleitung aufgeworfene Frage zu erinnern, ob in einem solchen Urteil nicht eine verzerrte Sichtweise zum Tragen kommt, die das Proprium der Kirche nicht angemessen berücksichtigt hat, die doch einen anderen Legitimationsgrund als die weltliche Herrschaft hat. Es gilt an das Ergebnis des ersten Gedankenschritts zu erinnern: Die Kirche ist zwar im Weber'schen Sinne als »sakramentale Heilsanstalt« dem Staat vergleichbar, aber sie ist mit einem völlig anderen Zweck versehen und in einem ganz anderen Bezug stehend. Schließlich hat der Papst als Bischof von Rom eine besondere, eine heilige Vollmacht, die er um des Heils der Menschen willen einsetzen soll. Auf der anderen Seite ist aber in der Analyse auch deutlich geworden, dass die Kirche in ihrer irdischen Gestalt eben auch eine Organisation ist, in der Herrschaft ausgeübt wird und in der die Beziehungen zwischen Menschen folglich auch von Machtverhältnissen geprägt sind.

4. *Ecclesia semper reformanda*

Es ist eine tiefe Erkenntnis der Sozialwissenschaften, dass Menschen in allen Organisationen, gerade in Herrschaftsverbänden, Fehler machen können und dass sie auch ungerne und sachlich unangemessen handeln können. Einer der ausschlaggebenden Gründe für die neuzeitliche politische Theorie, warum wir überhaupt eine Regierung brauchen, liegt in dieser Erkenntnis der Ambivalenz der menschlichen Natur. Die Autoren der *Federalist Papers*, die für die Annahme der amerikanischen Verfassung warben, haben dies präzise auf den Punkt gebracht, indem sie ausgerechnet einen transzendenten Vergleichsmaßstab zur Bewertung menschlichen Handelns einbringen: »If men were an-

101 Zit. nach Maier, *Keine Demokratie?*, S. 132 (Kaspar, »Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes«, S. 47).

102 Vgl. Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 168f und passim.

gels, no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary.« (Brief 51)¹⁰³ In der Anerkennung dieser Ambivalenz des Menschen können sich die *Federalist Papers* einig wissen mit der christlichen Anthropologie. Von der Neigung zur Schwäche ist in der Bibel kein Mensch ausgenommen, schließlich ist es Petrus gewesen, auf dessen Fels die Kirche bekanntlich gebaut ist, der bevor der Hahn gekräht hat, Jesus dreimal verleugnet hat.

Und es ist eine durch überwältigende empirische Erfahrung gesättigte Erkenntnis, dass Organisationen, die nicht transparent sind, die ohne Kontrollmechanismen und geregelte Beratungsverfahren in Kollegialorganen auskommen, zudem keine prozeduralen Kriterien der Fairness kennen und dann noch eine starke Kompetenzkonzentration aufweisen, dass in solchen Organisationen also diejenigen, die in ihnen Verantwortung tragen, dazu neigen können, ihre Vollmacht zu missbrauchen. Denn dann gibt es kein System von *checks and balances*, das charakterlich schwache Amtsinhaber daran hindert, ihrer Schwäche nachzugeben. Die Kirche als Organisation ist von dieser Erfahrung nicht ausgenommen, wie die Kirchengeschichte belegt, zuletzt die allerjüngste mit Blick auf die einer breiten Öffentlichkeit bekannt gewordene Amtsführung des früheren Augsburger Bischofs Mixa. Zwar droht der Bischof von Rom anders als etwa zu Zeiten der Renaissance in unserer Zeit wohl nicht der Versuchung zu erliegen, seine Macht für partikulare Zwecke zu missbrauchen. Im Gegenteil steht gerade der überraschende Amtsverzicht von Benedikt XVI. für ein eindruckliches Zeichen von Gemeinwohlorientierung, da Benedikt die Kirche nicht durch seine altersbedingte Einschränkungen führungsschwach sehen wollte.¹⁰⁴ Aber grundsätzlich ist der Papst nicht davor geschützt, irrtumsanfällig zu handeln. Die Ablehnung der Menschenrechte, speziell der Religionsfreiheit, ist eben erst durch die synodale Anstrengung des Zweite Vatikanums in den Sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts zugunsten einer vollen Anerkennung der durch den Staat rechtlich zu schützenden Religionsfreiheit überwunden worden. Auch viele römische Entscheidungen unserer Tage zeigen sich als problematisch – siehe etwa die erwähnten umstrittenen Bischofsernennungen, bei der die aus römischer Sicht richtigen kirchenpolitischen Ansichten wichtiger gewesen sind als die Prüfung der charakterlichen Eignung oder siehe das Festhalten Benedikts an einer Sexualmoral, die nicht länger auf eine hinreichende »receptio« in der Praxis der Gläubigen trifft und deren Begründungen die Gläubigen nicht mehr überzeugen.

Ein besonderes Verfassungsproblem stellt in diesem Zusammenhang wie oben herausgearbeitet die weitreichende kirchenrechtlich kodifizierte Gehorsams- und Glaubensverpflichtung aller Gläubigen dar. Was bedeutet es für das Verhältnis eines gläubigen Katholiken zu seiner Kirche, wenn er nach Einschaltung seines Verstandes mit für als

103 Es ist kein Zufall, dass es die politikwissenschaftlich und soziologisch geschulten Autoren sind, die auf die Möglichkeit menschlicher Pathologien auch in der Kirche als Organisation besonders hinweisen, etwa Hans Maier (ebenfalls mit Zitation der *Federalist Papers* in: *Vom Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen*, S. 96) oder Franz-Xaver Kaufmann (*Kirchenkrise*, S. 168f.).

104 Siehe die Rücktrittserklärung vom 11.2.2013 <http://de.radiovaticana.va/Articolo.asp?c=663810>.

gut und triftig erkannten Gründen, nach intensiver Gewissensprüfung und ohne jeden Mangel an Glaubenssinn, hier zu einer anderen Auffassung als das Lehramt gelangt? Diese kanonischen Bestimmungen sind ganz abgesehen von der Problematik ihrer brüchigen kategorialen Begründung als Rechtsnormen, die auf eine innere Handlung gerichtet sind, in einer Zeit, in der das Zweifeln zur Grundausrüstung auch des gläubigen modernen Menschen gehört,¹⁰⁵ nicht vermittelbar. Wenn Hans Maier davon spricht, dass die Kirche heute *in* der Demokratie lebt, das heißt in einer Umwelt, die eben demokratisch ist,¹⁰⁶ dann heißt dies auch, den Anspruch der Urteilsbildung durch alle Mitglieder der Kirche mit einzubeziehen. Das wird auch von Franz-Xaver Kaufmann betont: »Während in früheren Jahrhunderten die kirchliche Autorität sich oft ohne diskursive Begründung durchsetzen konnte, haben heute die Ansprüche an die Konsistenz zwischen kirchlichen Forderungen und ihrer Einlösung durch kirchliche Amtsträger stark zugenommen und sind zudem weit stärker Gegenstand öffentlicher Erörterung geworden.«¹⁰⁷

In jeder Organisation stellt es ein gravierendes Problem dar, wenn die Spitze Entscheidungen trifft, die von den Mitgliedern nicht mitgetragen werden, weil sie diese inhaltlich nicht nachvollziehen können. In einer Organisation, die weder demokratisch noch kollegial, sondern monokratisch organisiert ist, werden solche Entscheidungen dann nicht nur als kontingent bewertet, sondern zudem als bloßer Ausdruck einer nicht gerechtfertigten Machtausübung erkannt. Das Recht wird als eine Funktion der Macht wahrgenommen und der Rechtssetzer besitzt dann in den Augen jener, die für eine Norm keine Folgebereitschaft aus innerer Übereinstimmung aufbringen können, keine wahre Autorität mehr, sondern nur noch eine Machtposition. Der Rechtssetzer wird dann gerade nicht als derjenige akzeptiert, der hier aus der Quelle der Wahrheit den Geltungsanspruch der Norm geschöpft hat.

Die lehramtlichen Äußerungen zur künstlichen Empfängnisverhütung, auch die Stellungnahmen zur Homosexualität, zu schweigen von dem Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener von der Kommunion werden von vielen Gläubigen in den westlichen Ortskirchen nicht als zwingend und geboten im Sinne des *ius divinum* verstanden, sondern vielmehr als eine partikuläre Sichtweise bewertet, die sie nicht teilen und für die sie keine guten und triftigen biblischen Gründe hören. Die oben herausgearbeitete Machtfülle des neo-zentralistischen römischen Papsttums ist eben auch dazu genutzt worden, inhaltlich genau jene Vorstellungen zu zementieren, die heute vielen Gläubigen nicht mehr einleuchten. Diese betreffen neben den erwähnten Werturteilen zur Sexualmoral unter anderem auch die innerkirchlich drängenden Fragen des Verbots der Frauenordination und den Pflichtzölibat. Wenn sich in Organisationen eine solche Diskrepanz auf-

105 Vgl. auch Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 138.

106 »...immer hat sich die Kirche in ihrer Geschichte die Lebensformen ihrer Umwelt angeeignet und anverwandelt...« Hans Maier: *Vom Ghetto der Emanzipation*, S. 69.

107 Kaufmann, *Kirchenkrise*, S. 173. Kaufmann weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass sich die Vernachlässigung der Orden durch das Zweite Vatikanum hier räche, da die Orden mit ihrer Lebensweise in besonderer Weise auch in der Öffentlichkeit Zeugnis ablegen können für die Heilsbotschaft (vgl. ebd., S. 174).

tut, gibt es für Mitglieder, wie der Sozialwissenschaftler Albert O. Hirschman festgehalten hat, grundsätzlich zwei Strategien: *voice* oder *exit*. Solange in der römisch-katholischen Kirche keine Kultur des offenen Wortes gepflegt wird, keine respektierten Foren einer innerkirchlichen Öffentlichkeit etabliert sind und aus dem artikulierten Glaubenssinn der Katholikinnen und Katholiken nichts folgt, steht die Strategie *voice* allerdings als realistische und ergebnisorientierte Strategie kaum zur Verfügung. Die wachsende Zahl der Kirchenaustritte und die abnehmende Kirchenbindung belegt,¹⁰⁸ dass dann die andere Strategie gewählt wird: *exit*.¹⁰⁹ Soll dieser Trend sich dauerhaft umkehren, dann wird die römisch-katholische Kirche nicht nur personelle Zeichen der Erneuerung brauchen, sondern auch tiefgreifende institutionelle Reformanstrengungen unternehmen müssen, um zu einer Verfassungsstruktur zu finden, die einen anderen Geist repräsentiert als den einer absolutistischen Monarchie.¹¹⁰ Welche institutionellen Reformen wären vor dem Hintergrund dieser kritischen Analyse der Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche angezeigt?

Wie hier im zweiten Kapitel versucht wurde plausibel zu machen, können dabei nicht die Grundideen des demokratischen Verfassungsstaates schlicht übertragen werden: überhaupt nicht die Idee der Volkssouveränität, da dies das Proprium der Kirche als göttliche Stiftung übersähe, in der die Souveränität in Gott und nicht im Volk liegt. Aber mit Rekurs auf Max Weber ist hier gezeigt worden, dass die Kirche auch eine juridisch verfasste Herrschaftsanstalt, ein weltliches Regiment ist, dessen Gestalt sich im übrigen in der Geschichte als änderbar gezeigt hat, für das immerhin einige der institutionellen Vorkehrungen des demokratischen Verfassungsstaates als Ideenreservoir dienen können. Es kann vor dem Hintergrund der hier vorgenommen politikwissenschaftlichen Analyse auch nur um solche Reformen gehen, die gewissermaßen auf der Verfassungsebene anzusiedeln sind, die also Fragen der Struktur der Willens- und Entscheidungsbildung betreffen, das heißt Fragen der Ämterordnung, Fragen des Verhältnisses zwischen unter-

108 Siehe das Zahlenmaterial in FN 4.

109 Wobei anzunehmen ist, dass es auch nicht wenige Gläubige gibt, die zwar nicht aus der Kirche austreten, aber die deren klerikale Hierarchie nicht mehr als die Repräsentation der göttlichen Stiftung anerkennen, so etwa Christa Nickels, langjähriges Mitglied des Zentralkomitees der Katholiken: »Wie viele andere Frauen in meiner Kirche habe ich mich Jahre an diesen harten Mauern abgearbeitet. Damit bin ich fertig. ... Gott selbst kommt mitten in diese zwischen Aufbruch und Eingemauertsein zerrissene Gemeinschaft von Gläubigen. Wenn unser Priestertum sich als unreformierbar erweist, schafft es sich selbst ab. Wir werden radikal auf das Modell der Urchristen zurück geworfen, mit allen Unwägbarkeiten die solch einem Prozess innewohnen, wenn unsere Hirten sich nicht aktiv darin einbringen. Wir können nicht hinter die Moderne zurück und sind unwiderruflich auf dem Weg ...« Beitrag v. Christa Nickels v. 21.9.2011, www.zdk.de/veroeffentlichungen/reden-und-beitraege/detail/Frauen-bewegung-Kirche-Christa-Nickels-2660/.

110 Wenn hier nur von institutionellen Reformen die Rede ist, dann nicht weil andere Aufbrüche in der Kirche für nicht ebenso relevant gehalten werden, um eine Antwort auf die Glaubenskrisis zu finden. Aber erstens ist dies nicht das Thema einer politikwissenschaftlichen Untersuchung und zweitens sollte die Glaubenskrisis nicht gegen die Kirchenkrise ausgespielt werden, um die vermeintliche Belanglosigkeit institutioneller Reformen zu unterstreichen. Denn im Hier und Jetzt dieser ältesten Organisation ist es für ihre irdische Gestalt doch sehr relevant, innerhalb welcher Strukturen das kirchliche Leben gestaltet wird.

schiedlichen Ebenen, Fragen der Rechtsordnung und auch Fragen der institutionalisierten Öffentlichkeit. Mithin geht es hier nicht um gewissermaßen innerkirchliche »Policy-Themen« beispielsweise hinsichtlich der sittlichen Lebensführung. Wohl aber gehören zur strukturellen Thematik der Zugang zu Ämtern, insbesondere also die Frage der Frauen-Ordination und die der Lockerung des Pflichtzölibats dazu. Schließlich stellte auch die Einführung des strengen Zölibats historisch gesehen eine institutionelle Reformantwort auf eine innerkirchliche Krise dar.

Eine dringende Reformnotwendigkeit liegt in der Aufgabenbestimmung zwischen Ortskirche und Universalkirche sowie zwischen Laien und Klerus. Aus der *Communio-Ekklesiologie* ergibt sich wie gezeigt, dass die Laien in der Kirche nicht die sozusagen nachrangigen Gläubigen sind, gewissermaßen bloß die Konsumenten der Sakramente, welche die geweihten Amtsinhaber spenden, sondern eine eigene Aufgabe haben, die gerade die Kleriker so nicht erfüllen können. Der Respekt für die Tätigkeit der Laien sollte sich auch in der Einbeziehung in die Entscheidungen der Amtskirche als »Beteiligung an der (Leitungs-)Verantwortung«¹¹¹ niederschlagen. Statt die mit der Würzburger Synode etablierten Ratsstrukturen leer laufen zu lassen, insofern die Kleriker deren Tätigkeit nicht wahrnehmen, ihnen keinen Entscheidungsspielraum zubilligen oder gar die gewählten Räte gleich ganz zugunsten durch den Bischof bestellter Gremien abzuschaffen, sollte der Erfahrungsschatz der Laien als selbstverständlicher Teil der kirchlichen Entscheidungsressourcen verstanden werden. Zudem sollte das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche nach dem Subsidiaritätsprinzip überprüft werden, das die hierarchische Struktur herausfordert:¹¹² Was sind die originären Aufgaben Roms im Sinne der Repräsentation der Einheit der Weltkirche und was sind demgegenüber die Aufgaben und auch die Handlungsspielräume der Ortskirchen? Dies hat sich nicht nur, aber wesentlich in den Verfahren der Personalauswahl niederzuschlagen. Vorschläge für eine Reform der Bischofswahl, die zu einer neuen Balance zwischen Ortskirche und Rom als auch zwischen Laien und Klerus kommen, gibt es zuhauf,¹¹³ sie müssten nur aufgegriffen werden.

Voraussetzung dafür ist eine Veränderung des zentralistischen und monokratischen Verständnisses des römischen Papstamtes als Hüter der Universalkirche. Von hier aus ist die ganze Struktur der Kirche in eine Schiefelage geraten. Auch wer anerkennt, dass die Weihe zum Nachfolger des Apostel Petrus göttlichen Ursprungs ist, wird dadurch nicht den Amtsinhaber in einer Weise als Stellvertreter Christi sehen, die ihn als etwas kategorial Verschiedenes zu allen anderen Menschen erscheinen lässt. Die Sakralisierung der Hierarchie¹¹⁴ und der Personenkult um das Papstamt hat fast die gleiche Geschöpflichkeit aller Menschen vergessen lassen. Umso bedeutender für einen möglichen Wandel im Verständnis des Papstamtes ist der Rücktritt von Benedikt gewesen, der nicht nur als Zeichen einer grundsätzlichen Befristung des Amtes verstanden werden kann, sondern

111 Heimbach-Steins, *Subsidiarität und Partizipation*, S. 310.

112 Vgl.ebd., S. 306ff.

113 Vgl. Hartmann, *Wählt die Bischöfe*, S. 136-166.

114 So Franz-Xaver Kaufmann in: Gespräch mit Franz-Xaver Kaufmann, *Herder-Korrespondenz*, H. 9, 2012, S. 447-452

auch dafür steht, dass der Papst ein endlicher Mensch bleibt und mithin seinen Aufgaben unter Umständen nicht mehr gewachsen ist. Von der höfisch-barocken Inszenierung des Papstes als *legibus absolutus*, die nicht zeitgemäß für eine Kirche in der Demokratie ist, hat sich der neue Papst mit eindringlichen Gesten abgewandt – nicht nur mit der Fußwaschung von Frauen in einem Jugendgefängnis, sondern schon in der ersten Ansprache nach der Wahl, bei der sich Franziskus vor dem Volk Gottes verneigte und um ein Segensgebet bat.¹¹⁵ Diese demütige Haltung sollte sich auch in einer Reform der innerkirchlichen Verfahren niederschlagen, womit die Erkenntnis umgesetzt würde, dass die mit dem Amt verliehene Bevollmächtigung zu geistlichen Zwecken immer auch mit weltlicher Macht einhergeht und folglich zu bindende und zu kontrollierende Macht ist.

Das *ius divinum*, an das auch der Papst gebunden ist, umschließt wie gezeigt dasjenige Recht, das mit den Mitteln der Vernunft erkennbar ist: dass jeder Mensch als Person Rechte hat – Rechte, die ihm nach christlicher Lehre von Gott verliehen sind und die dem Menschen als Mensch, also unterschiedslos und gleich gegeben sind. Diese sind unteilbar und gelten folglich auch in der Kirche. Das hat einige Implikationen: offensichtlich ist die Exklusion von Frauen und verheirateten Männern von Weiheämtern mit dem Prinzip gleicher Rechte nicht in Einklang zu bringen. Eine theologisch zwingende Begründung der exklusiven Praxis gibt es nicht, denn wäre diese zwingend, gäbe es nicht so viele Theologen, Laien und auch Kleriker, die mit wohl überlegten Gründen für die Frauenordination wie auch für die Lockerung des Pflichtzölibats eintreten.

Die Bindung an das Prinzip, dass alle Menschen unaufgebbare Rechte haben, sollte sich auch in einem besonderen rechtlichen Format widerspiegeln. Die für den Staat selbstverständliche Stufung zwischen höherrangigem und grundsätzlichem Verfassungsrecht einerseits und einfachem Recht andererseits sollte auch für das kirchliche Recht zur Geltung kommen. Dass wie im Staat auch der Gesetzgeber an dieses höherrangige Recht gebunden ist, dass die Rechtsbindung mithin für alle Mitglieder der Kirche gilt, könnte durch ein entsprechendes Rechtsdokument transparenter gemacht werden. Zwar enthält der Kodex von 1983 neben Pflichten auch Rechte der Gläubigen, aber das ist wenig bekannt.¹¹⁶ Insofern wäre es sinnvoll, die grundlegenden Rechtsprinzipien, worunter auch die Rechte der Gläubigen als Person gehören, in einem einer Verfassung gleichkommenen Dokument aufzubewahren; die Bemühungen um eine *Lex ecclesiae fundamentalis* gingen in diese Richtung.

Die Rechtsposition für den Einzelnen sollte sich zudem auch in Verfahren der Kontrolle und Rechtsbindung für alle Instanzen in der Kirche niederschlagen. Seit der Würz-

115 Der Kulturwandel kommt in Liturgie und Auftreten von Franziskus deutlich zur Geltung; seine kolportierte Bemerkung, dass der Karneval vorbei sei, mit der er das Tragen der roten Samt-Mozetta mit Hermelin-Borte abgelehnt habe, ist vom Vatikan nicht dementiert worden.

116 Noch heute kann man in Diskussionen für Aufsehen sorgen, wenn man »Grundrechte in der Kirche« fordert, was doch längst geltendes Kirchenrecht ist. Vgl. zur Notwendigkeit eines Grundrechtsschutzes auch in der Kirche schon Hans Zacher, »Grundrechte und katholische Kirche« in: *Festschrift für Klaus Obermayer*, hrsg v. R. Bartlspurger u.a., 1986, S. 325–335 (hier: S. 332): »Sobald und soweit also Kirche Organisation ist, Macht ermöglicht und Konflikte entscheidet, werden Grundrechte in ihr sinnvoll.«

burger Synode steht die Antwort auf die dort und andernorts eindringlich erhobene Forderung nach Einrichtung einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit aus.¹¹⁷ Die Möglichkeit einer gerichtlichen Überprüfung kirchlicher Entscheidungen durch eine Verwaltungsgerichtsbarkeit schaffte ein Bewusstsein der Rechtsbindung, damit denjenigen, die in Ämtern handeln, auch klar ist, dass sie an das Recht gebunden sind und es nicht im Belieben der Handelnden steht, je nach Situation das Recht anzuwenden oder zu dispensieren.

Zu den unteilbaren Rechten der Person gehört die Gewissensfreiheit. Wie in kritischer Auseinandersetzung mit den Gehorsamsbestimmungen des Kirchenrechts gezeigt wurde, fällt hier ein kategoriales Rechtsproblem und eine inhaltliche Spannung zum wesentlichen Konzilstext *Dignitatis humanae* auf. Die Verpflichtung, die für das Gewissen von der Offenbarung ausgeht, kann nicht mit weltlichen Zwangsmitteln durchgesetzt werden. Wenn es in religiösen Dingen keinen Zwang geben kann, wie in der Erklärung über die Religionsfreiheit nachdrücklich theologisch begründet dargelegt wird,¹¹⁸ dann wirft dies auch die Frage nach der gewissermaßen innerkirchlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit hinsichtlich der Autorität des Lehramtes und den Grenzen der Gehorsamspflicht auf.¹¹⁹ Dass zudem in der Vergangenheit Enzykliken sich tatsächlich als irrtumsanfällig gezeigt haben, zieht nach sich, dass die konstruktive Kritik an ihnen wertvoll ist. Ohne die fortdauernde Kritik an der lehramtlichen Ablehnung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie sie von katholischen Intellektuellen und Theologen vorgetragen wurde, wäre es im übrigen wohl nicht zu der radikalen Neubewertung gekommen, wie sie in der Erklärung über die Religionsfreiheit vorgenommen worden ist. Voraussetzung für die dauernde Überprüfung der Glaubenslehren im Lichte der in der Gegenwart möglichen Erkenntnisse ist also eine offene Diskussion im gesamten Raum der Kirche, was vielfältiger innerkirchlicher Foren bedarf. Eine solche offene Diskussion muss aber auch mit einer entsprechenden Rezeptivität des Lehramtes für die unterschiedlichen Näherungen der Gläubigen an die geoffenbarte Wahrheit einhergehen. Eine mögliche Vielstimmigkeit im Glaubenssinn sollte durch das Lehramt in Zukunft nicht mehr als relativistischer Pluralismus bewertet werden, auf den die einzige Antwort die Aufrechterhaltung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ist. Die Gegenüberstellung von Wahrheit oder Pluralismus ist die falsche Alternative gewesen. Jorge Mario Bergoglio hat einige Tage bevor das Konklave ihn zum neuen Papst wählte, in seiner als Brandrede bezeichneten Ansprache vor den Kardinälen gesagt hat, dass die Evangelisierung von der Kirche verlange, sich aus dem Geist des theologischen Narzissmus zu lösen und aus sich selbst heraus zu den Grenzen und Rändern der menschlichen Existenz zu gehen – die

117 Maier, *Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen*, S. 98. Auch das »Theologen-Memorandum« fordert diese, wie im übrigen auch die weiteren hier vorgetragenen Reformvorschläge für mehr synodale Strukturen der Beteiligung, ein anderes Amtsverständnis und die Anerkennung der Gewissensfreiheit auch innerhalb der Kirche (Heimbach-Steins u.a., *Kirche 2011*, S. 35).

118 Erklärung *Dignitatis Humanae – Über die Religionsfreiheit*, Ziffer 8/9, *Kleines Konzilskompendium*, S. 668f.

119 Vgl. auch Heimbach-Steins, *Subsidiarität und Partizipation*, S. 311f.

der Ungerechtigkeit, der Schmerzen, der Sünde und jeglichen Elends – und dass es dazu der kühnen Redefreiheit in der Kirche bedarf.¹²⁰

Zusammenfassung

Die katholische Kirche befindet sich in einer schweren Legitimationskrise: Der vielfache sexuelle Mißbrauch durch katholische Priester an Kindern und Jugendlichen in katholischen Einrichtungen hat das Augenmerk auch auf die innerkirchlichen Strukturen gelenkt, innerhalb derer oftmals ein Vorrang der Kirchenraison vor dem Schutz der Opfer galt. Hier werden diese Strukturen aus politikwissenschaftlicher Perspektive analysiert mit dem Ziel, die in ihnen wirksamen Prinzipien ausfindig zu machen, um so die Verfassung der katholischen Kirche zu beschreiben. Dabei wird auch das Selbstverständnis der Kirche in die Analyse mit einbezogen, wie es sich im Konzilstext »Lumen Gentium« niedergeschlagen hat, aber auch im Kirchenrecht, dem CIC, zum Ausdruck kommt. Tatsächlich ist mit Blick auf die Rechtsstruktur und Regierungspraxis die scharfe Kritik an der Kirche als zentralistische, hierarchische, männerdominierte Klerikerkirche mit absolutistischen Zügen und Hang zur Selbstsakralisierung berechtigt. Im letzten Schritt werden die aktuellen Forderungen nach Reformen diskutiert und es wird argumentiert, dass die Versöhnung der Kirche in ihrer irdischen Gestalt mit den modernen Prinzipien von Demokratie und Menschenrechten ohne zugleich ihr Proprium als göttliche Stiftung zu verletzen, möglich ist.

Summary

The Catholic Church faces a severe legitimation crisis: The sexual harassment of catholic priests towards children and youths in catholic educational institutions has brought attention to inner church structures, in which church raison was more important than the protection of the victims. Here, these structures are analysed from a political science point of view in order to find out the constitutional setting of the church. Accordingly, the inner church self-conception will be taken into consideration, especially the Vaticanum II's text »Lumen Gentium« and the church's law CIC. In sum, the sharp judgment of the church as a centralised, hierarchical, men led church of clerics, with elements of absolutism and self-sacralisation is justified. Finally, the recent demands for structural reform will be discussed. It turns out that the modern principles of democracy and human rights as structure of the church are not in itself a contradiction to the church as being god given.

Tine Stein, »Complexio oppositorum«. The constitutional structure of the roman-catholic church in political science perspective

120 http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130328_brandrede_bergoglio_dokumentation.php.