

Amt

Die katholische Kirche versteht sich als Instrument Gottes zur Verwirklichung des Heils in der Welt, wie es Jesus Christus verkündet und gelebt hat. Demzufolge ist die Person Jesu Christi Bezugspunkt jedes Amtes in der katholischen Kirche.

Abgrenzung und Bezug zum Dienst

Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 ist das kirchliche Amt in Abgrenzung und Bezug zum Dienst in der Kirche definiert. Demzufolge ist zwar jedes Kirchenamt ein Dienst, nicht aber schon jeder Dienst ein Kirchenamt. In rechtlichen Worten ausgedrückt heißt das:

„Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient“ (c. 145 § 1).

Aus dieser kirchenrechtlichen Bestimmung geht klar hervor, dass das Kirchenamt zunächst die gleiche Bedeutung und Funktion wie das Amt im gesellschaftlich-politischen Bereich hat: Amt ist der auf Dauer eingerichtete Dienst bzw. Auftrag, eine Gemeinschaft von Menschen handlungsfähig zu machen bzw. zu halten. Zu diesem Zweck beinhaltet das Amt bzw. der dauerhafte Dienst ein bestimmtes Bündel von Aufgaben und Befugnissen.¹ Die konkrete Ausgestaltung dieser Aufgaben und Befugnisse gibt jeweils Auskunft über die Struktur und die Zielvorstellungen der betreffenden Gemeinschaft.² Daher sind „Amt“ und „Dienst“ stets Relationsbegriffe, die sich nur von dem her definieren lassen, dem sie zu dienen haben. Dementsprechend wird in der katholischen Kirche immer wieder auf zwei Aspekte des kirchlichen Amtes hingewiesen. Zum einen wird betont, dass das Amt in der Kirche darin besteht, „Dienst am Evangelium zur Auferbauung der Kirche“ zu sein.³ Oder anders gesagt: Das Amt der kirchlichen AmtsträgerInnen besteht „wesentlich in ihrer Transparenz für das Heilswirken des Kyrios der Kirche.“⁴ Zum anderen wird dergestalt zwischen Dienst und Amt differenziert, dass deren Gemeinsamkeit die Tätigkeit mit geistlicher Zielsetzung darstellt, der Unterschied aber vor allem an dem Kriterium der Dauerhaftigkeit festzumachen ist. Denn ein kirchlicher Dienst kann einmalig oder nur vorübergehend wahrgenommen werden (z. B. Predigtamt, Besuchsdienst, Dienst

¹ Vgl. Kerber, W., Amt, allgemein. I. Politisch, soziologisch, in: LThK³, Bd. 1, 543; Haag, E., Amt, theologischer Begriff, in: LThK³, Bd. 1, 544–545, 544.

² Vgl. Faivre, A., Kirchliche Ämter und Dienste. II. Historisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 6, 88–92, 89.

³ Kertelge, K., Amt, theologischer Begriff. II. Im NT, in: LThK³, Bd. 1, 545–547, 545.

⁴ Ebd., 546.

in der Sakramentenvorbereitung), zu einem Amt gehört dagegen eine längerfristige Indienstnahme. Wer daher über einen längeren Zeitraum mit dem Dienst der Lektorin oder des Kommunionhelfers beauftragt ist oder den Dienst des Gemeindefereenten bzw. der Religionslehrerin ausübt, hat ein kirchliches Amt inne, auch wenn die Tätigkeit als „Dienst“ bezeichnet wird. Auch solche Berufe in der Kirche wie die des Richters, der Ordinariatsrätin, des Abteilungsleiters, der Ehebandverteidigerin, des Kirchenanwaltes, der Theologieprofessorin, des Religionslehrers u. a. sind eindeutig Kirchenämter, auch wenn sie so nicht betitelt werden. Vielleicht steht der Ausdruck „Dienst“ oft als Synonym für das laikale Amt in Abhebung zum klerikalen Amt.⁵ Diese Verwendung von „Dienst“ als Umschreibung des laikalen Amtes ist aber keineswegs schlüssig, da auch das klerikale Amt oft als „Dienst“ bezeichnet wird, ja sogar mit Vorliebe als „Dienstamt“ charakterisiert wird.⁶ Außerdem ist zu beachten, dass dieser Ausdruck „Dienstamt“ insofern ungeeignet ist, als er genau so ein Pleonasmus ist wie die Redeweise vom „weißen Schimmel“, da sowohl etymologisch wie auch definitionsgemäß jedes Amt ein Dienst ist.⁷

Möglichkeiten und Grenzen für Laien

Was in der einleitenden Definition über das Kirchenamt implizit enthalten ist, wird innerhalb des Katalogs der „Pflichten und Rechte der Laien“ (cc. 224–231) explizit betont:

„Laien, die als geeignet befunden werden, sind befähigt, von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen“ (c. 228 § 1).

Einige Ämter können allerdings nicht von Laien wahrgenommen werden, sondern sind an den Empfang der Weihe gebunden. Denn der kirchliche Gesetzgeber hat klar und eindeutig festgelegt:

„Ein Amt, das der umfassenden Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, kann jemandem, der die Priesterweihe noch nicht empfangen hat, nicht gültig übertragen werden“ (c. 150).

„Allein Kleriker können Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist“ (c. 274 § 1).

⁵ Vgl. Greshake, G., Amt, theologischer Begriff. IX. Ämter und Dienste, in: LThK³, Bd. 1, 554–555, 555.

⁶ Vgl. c. 230 § 1, der von den liturgischen „Dienstern“ der Laien spricht, mit c. 278 § 2, in dem vom „Dienst“ des Klerikers die Rede ist.

⁷ Vgl. Kehl, Die Kirche, 439, Anm. 53; Beinert, W., Autorität um der Liebe willen. Zur Theologie des kirchlichen Amtes, in: Priester heute, hrsg. v. Hillenbrand, K., Würzburg 1990, 32–66, 35.

Ämter, die der umfassenden Seelsorge dienen, können also nur von Priestern wahrgenommen werden, nicht aber von Laien und Diakonen (c. 150), und Ämter, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsvollmacht erforderlich ist, können nur Klerikern übertragen werden, also Diakonen, Priestern und Bischöfen (c. 274 § 1). Diese Festlegung steht allerdings in Spannung zu der Aussage des c. 129 § 2:

„Bei der Ausübung dieser Gewalt [sc. Leitungsgewalt] können Laien nach Maßgabe des Rechts mitwirken.“

Hier stellt sich vor allem die Frage, was „Mitwirken an der Leitungsgewalt“ bedeutet. Um einen Widerspruch zu vermeiden, müsste das „Mitwirken an der Leitungsgewalt“ auf eine äußere Mitarbeit im Sinne einer vorbereitenden Hilfe zur Ausübung des Leitungsaktes verstanden werden. Einer solchen Interpretation steht allerdings c. 1421 § 2 entgegen, der die Bestellung von Laien als kirchliche Richter vorsieht:

„Die Bischofskonferenz kann die Erlaubnis geben, dass auch Laien als Richter bestellt werden, von denen einer bei der Bildung eines Kollegialgerichtes herangezogen werden kann, soweit eine Notwendigkeit dazu besteht.“

Da die richterliche Tätigkeit zweifelsohne Anteil an der Leitungsgewalt gibt, kann die Mitwirkung eines Laien als Richter in einem Kollegialgericht nicht nur als Hilfe bei der Ausübung der Gewalt charakterisiert werden, wie es z. B. bei der Mitwirkung des Auditors oder Kanzlers der Fall ist, sondern muss zwangsläufig als Mitwirkung bei der Ausübung der Leitungsgewalt interpretiert werden. Diese Feststellung trifft auch für die Regelung zu, dass ein Laie „an der Ausübung der Hirtensorge einer Pfarrei [beteiligt]“ werden kann (c. 517 § 2).

Göttliche oder kirchliche Anordnung als Grundlage

In der katholischen Kirche gibt es Ämter kraft göttlicher und kraft menschlicher Einrichtung. Kraft göttlicher Einrichtung besagt, dass diese Ämter auf den Willen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zurückgehen, deshalb unabdingbar zum Wesen der Kirche gehören und in ihrem Kern unwandelbar sind. Ämter kraft menschlicher Einrichtung sind dagegen im Laufe der Geschichte aufgrund pastoraler Notwendigkeit entstanden und können deshalb in gewandelten Zeiten und bei neuen Erfordernissen verändert werden. Das Amt des Papstes (c. 331), des Bischofskollegiums (c. 336) und des Bischofs (c. 375 § 1) gelten eindeutig als Ämter kraft göttlichen Rechts, da sie auf die Weisung des Herrn zurückgehen (c. 330). Theologisch und kirchenrechtlich offen ist die Einordnung des Priester- und Diakonenamtes; denn es ist noch nicht geklärt, ob nur das Bischofsamt selbst als die Fülle des Weihesakramentes kraft göttlicher Weisung existiert und die

Vorstufen des Priester- und Diakonenamtes kraft kirchlichen Rechts geschaffen wurden oder ob neben dem Bischofsamt auch das Priester- und Diakonenamt als Ausfaltungen des *einen* Weihesakramentes (c. 1008f) ebenfalls auf göttliches Recht zurückzuführen sind. „Alle anderen Kirchenämter sind Einrichtungen des menschlichen Kirchenrechts, mögen auch die damit verbundenen Aufgaben aus dem apostolischen Amt abgeleitet und insofern mittelbar auf die Weisungen des Herrn zurückzuführen sein. Die Kirchenämter als Einrichtungen des menschlichen Kirchenrechts verdanken ihre Entstehung entweder gewohnheitsrechtlicher Bildung oder der Anordnung der hierzu befugten kirchlichen Autorität.“⁸

Kirchliche Sendung als unabdingbare Voraussetzung

Unabdingbare Voraussetzung zur Übernahme eines kirchlichen Amtes ist ein spezieller kirchlicher Sendungsauftrag, der als kanonische Amtsübertragung bezeichnet wird. In diesem Sinne wird im kirchlichen Gesetzbuch vorgeschrieben:

„Ein Kirchenamt kann ohne kanonische Amtsübertragung nicht gültig erlangt werden“ (c. 146).

Durch die kanonische Amtsübertragung bzw. durch den besonderen kirchlichen Sendungsauftrag handelt die betreffende Person als AmtsträgerIn nicht mehr nur aufgrund von Taufe (und Firmung)⁹ in eigener Verantwortung, sondern kraft kirchlichen Auftrags im Namen der Kirche.

⁸ Aymans-Mörsdorf, KanR I, 446.

⁹ Vgl. zur Klammer um das Wort „Firmung“ den Artikel „Firmung“.

Ehescheidung, kirchliche

Die katholische Kirche erkennt zwar weder eine zivilrechtliche Scheidung noch die Zerrüttung der Ehe als Scheidungsgrund an, kennt aber sehr wohl ein eigenes Ehescheidungsverfahren mit eigenen Scheidungsgründen, das allerdings als „Auflösung des Ehebandes“ bezeichnet wird.

Die Verbindung der Konsens- und Kopulatheorie als Grundlage

Das biblisch überlieferte Wort Jesu gegen die Ehescheidung und für die Unauflöslichkeit der Ehe (Mt 5,32; Lk 16,18; Mk 10,2–12; Mt 19,3–9; 1 Kor 7,10–16) hat in seiner Wirkungsgeschichte zu zwei unterschiedlichen Traditionen geführt: in den Westkirchen zur absoluten Gültigkeit dieses Jesuswortes, in den Ostkirchen dagegen zu einer tolerierenden Praxis der Eheauflösung und Wiederheirat.¹

Bereits die Synoden von Elvira (um 300; cc. 8; 9) und Arles (314; c. 14) haben die westkirchliche Praxis grundgelegt und eine Zweitehe zu Lebzeiten des ersten Ehepartners mit dem Ausschluss von der Kommunion geahndet.

Seit dem 12. Jahrhundert wird allerdings das unbedingte Ehescheidungsverbot Jesu nur auf die geschlechtlich vollzogene Ehe von Christen angewendet. Diese Rechtspraxis ist das Ergebnis des damaligen Schulstreites, ob das Sakrament und damit die absolute Unauflöslichkeit der christlichen Ehe bereits durch die beiderseitige Ehemillenserklärung der Partner zustande kommt (= *Konsensstheorie*) oder erst durch die geschlechtliche Vereinigung nach der Konsensabgabe (= *Kopulatheorie*). Papst Alexander III. (1159–1181) hat beide Theorien miteinander verbunden und die bis heute in der Westkirche geltende Lehre geschaffen: Begründet wird das Ehesakrament durch die Willenserklärung der Partner, seine letzte Festigkeit bzw. die absolute Unauflöslichkeit erhält es aber erst durch die Aufnahme der ehelichen Leibesgemeinschaft.

Im 16. Jahrhundert hat schließlich das Konzil von Trient (1545–1563) bestimmt: „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie lehrte und lehrt, gemäß der Lehre des Evangeliums und des Apostels ... könne das Band der Ehe wegen Ehebruchs eines der beiden Gatten nicht aufgelöst werden ...: der sei mit dem Anathem belegt“ (DH 1807). Diese Festlegung war gegen Luther, nicht aber gegen die ostkirchliche Scheidungspraxis gerichtet, auf die sich Luther allerdings berief. Doch während nach Luther bei Ehebruch (wie auch bei

¹ Vgl. Ratzinger, J., Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, hrsg. v. Henrich, F., u. a., München 1972, 35–56.

Verweigerung der ehelichen Pflicht und der totalen Unverträglichkeit) die Ehescheidung und Wiederheirat zwar nicht gebilligt, aber dem/der betroffenen EhepartnerIn rechtlich zugestanden wurde, wird in den Ostkirchen seit jeher Ehescheidung einer christlichen und vollzogenen Ehe mit anschließender Zweitehe lediglich gemäß dem ostkirchlichen Prinzip der pastoralen Toleranz (= Oikonomia) geduldet, um Schlimmeres zu vermeiden. Dieses Verständnis ist auf das typisch ostkirchliche Prinzip der Heilsökonomie zurückzuführen, nach dem ein Gesetz zum Heil der Menschen den konkreten Verhältnissen angepasst bzw. außer Kraft gesetzt werden kann. Insofern handelt es sich in der Ostkirche bei der rechtlichen Möglichkeit einer Ehescheidung und Wiederheirat nicht etwa um eine Gutheißung, sondern lediglich um eine Tolerierung faktischer Gegebenheiten.

Nichtvollzug und Nichtsakramentalität der Ehe im geltenden Recht der Westkirche

Das geltende Gesetzbuch der lateinischen Kirche, der CIC/1983, kennt zwei Gründe, die zu einer kirchlichen Ehescheidung bzw. Eheauflösung führen können: wenn die Ehe entweder (noch) nicht geschlechtlich vollzogen oder wenn sie nichtsakramental ist. Beide Gründe ergeben sich als Umkehrschluss aus der Lehre von der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe, die dann gegeben ist, wenn die Ehe (1.) kirchenrechtlich gültig geschlossen, (2.) sakramental und (3.) geschlechtlich vollzogen ist. Wird eine Ehe kirchlich aufgelöst, ist für beide Partner der Weg zu einer zweiten kirchlichen Eheschließung eröffnet.

- ▶ Eine *nichtvollzogene* Ehe kann (nicht: muss! Es besteht kein Rechtsanspruch!) vom Papst in einem Gnadenakt aufgelöst werden. Voraussetzung dafür ist, dass in einem besonderen Verfahren bewiesen worden ist, dass die Ehe nicht vollzogen ist (cc. 1697–1706), nicht aber, dass noch nie ein Geschlechtsverkehr erfolgt ist. Denn jeder *voreheliche* Geschlechtsverkehr ist kirchenrechtlich irrelevant. Die Durchführung des Verfahrens erfolgt in der Regel durch das kirchliche Gericht am Wohnsitz des Bittstellenden, das sämtliche Akten und Gutachten dem Papst zur Entscheidung zukommen lässt. Der maßgebliche Grund dieser Scheidungsmöglichkeit liegt in der Tatsache, dass eine nicht vollzogene Ehe zwar schon eine gültige, aber noch nicht vollendete Eheschließung ist; denn die Partner sind (noch) nicht im Sinne von Gen 2,24 und Eph 5,31 ein Fleisch geworden (cc. 1061; 1142).
- ▶ Eine *nichtsakramentale* Ehe von zwei Ungetauften kann dann nach kirchlichem Recht geschieden werden, wenn einer der beiden sich taufen lässt und der Ungetaufte sich von ihm trennt, indem er nicht mehr bereit ist,

die Ehe mit dem Getauften weiterzuführen oder den Getauften keine freie Glaubensausübung gewährt (cc. 1143–1150). Hier wird die Ehe zugunsten des Glaubens aufgelöst (sog. „paulinisches Privileg“ nach 1 Kor 7,12–15): Der Glaube hat Vorrang vor dem Eheband. Deshalb hat der/die Getaufte unter den genannten Voraussetzungen einen Rechtsanspruch auf die Ehescheidung. Sie erfolgt dadurch, dass der/die getaufte PartnerIn eine neue Ehe eingeht.

Darüber hinaus kann auch eine Ehe zwischen zwei Ungetauften ohne anschließende Taufe einer der beiden oder zwischen einem Getauften und einem Ungetauften dann aufgelöst werden, wenn es dem Seelen- bzw. Glaubensheil einer dritten, nämlich katholisch getauften Person dient, die einen der Ehepartner heiraten möchte. Diese Ehescheidung erfolgt durch den Papst kraft eines päpstlichen Gnadenaktes (sog. „petrinisches Privileg“). Allerdings sind die Verfahrensregeln hierfür nicht im kirchlichen Gesetzbuch, sondern in einer Instruktion der Glaubenskongregation enthalten.² Das trägt sicherlich nicht zu Rechtssicherheit und -übersichtlichkeit bei.

Abgrenzung zur kirchlichen Ehetrennung

Die kirchliche Ehescheidung ist nicht zu verwechseln mit der Einrichtung der kirchlichen Ehetrennung. Denn während die (kirchliche) Ehescheidung das bestehende Eheband auflöst, wird bei der kirchlichen Ehetrennung lediglich die Lebensgemeinschaft der Ehepartner (zeitweise) aufgehoben, wobei das Eheband fortbesteht (cc. 1152–1155; 1692–1696). Daher wird die Ehetrennung auch als Trennung von Tisch und Bett oder Scheidung von Tisch und Bett bezeichnet. Zwar sind die Eheleute grundsätzlich zu einem ehelichen Zusammenleben verpflichtet und berechtigt (c. 1151). Dennoch kann bei Ehebruch oder anderen schweren Eheverfehlungen Tisch, Bett und Wohnung der Eheleute (vorübergehend oder für immer) getrennt werden. Der kirchliche Gesetzgeber hat diesbezüglich festgelegt:

„Mag es auch nachdrücklich empfohlen sein, dass ein Ehegatte, bewogen von christlicher Nächstenliebe und aus Sorge um das Wohl der Familie, dem ehebrecherischen Partner Verzeihung nicht verweigert und das eheliche Zusammenleben nicht abbricht, so hat er doch das Recht, wenn er dessen Schuld nicht ausdrücklich oder stillschweigend verzeihen hat, das eheliche Zusammenleben aufzuheben, außer er hat dem Ehebruch zugestimmt oder dazu Anlass gegeben oder auch selbst Ehebruch begangen“ (c. 1152).

² Aktuelle Fassung: Kongregation für die Glaubenslehre, Verfahrensrechtliche Bestimmungen über die Vornahme eines Prozesses der Ehelösung zugunsten des Glaubens („Privilegium Petri“), in: AkathKR 171 (2002), 161–168.

Ebenso darf bei Gefahr für Seele und Leib des Ehepartners oder der Kinder wie auch bei anderweitig verursachter Unerträglichkeit des gemeinschaftlichen Lebens (bis zum Wegfall des Trennungsgrundes) eine Ehetrennung vollzogen werden (c. 1153).

Pflichten und Rechten für alle Gläubigen (cc. 208–223), der auch eine eigene Normierung zum Rechtsschutz für die Gläubigen in der Kirche enthält (c. 221 § 1), doch fehlen bis heute entsprechende kirchliche Gerichte zur praktischen Umsetzung dieses zugesagten Rechtsschutzes. Das einzige Rechtsmittel, das den Gläubigen bei Rechtsstreitigkeiten offen steht, ist die Verwaltungsbeschwerde in der Form des hierarchischen Rekurses (cc. 1732–1739). Somit bietet die derzeitige rechtliche Ausgestaltung der katholischen Kirche nur adäquate rechtliche Mittel der Korrekturmöglichkeit für die Hand des geweihten Amtes, nicht aber für die Hand des/der Einzelnen und der Gemeinschaft. Diese Einseitigkeit ist nicht nur rechtlich, sondern auch theologisch grob fahrlässig. Schließlich ist es der gleiche Geist, der in den einzelnen Gläubigen und in den Vertretern des geweihten Amtes wirkt, weshalb dieses Wirken des Heiligen Geistes nicht nur auf die einseitige, sondern auf die *gegenseitige* Korrekturmöglichkeit zwischen geweihtem Amt und Gemeinschaft angelegt und angewiesen ist. Wie das geweihte Amt auf wirksame und daher rechtlich einklagbare Weise den Einzelnen bzw. die Einzelne und die Gemeinschaft vor einer charismatischen Selbstgenügsamkeit bewahren muss, die die größere Einheit missachtet, so muss umgekehrt der/die Einzelne und die Gemeinschaft ebenfalls auf wirksame und daher auch rechtlich einklagbare Weise das geweihte Amt vor einem institutionellen Selbsterhaltungsstreben bewahren, das jedes geistliche Ereignis mit geistlosen Uniformierungstendenzen erstickt.¹⁰

Kirchenaustritt

Durch den Empfang der Taufe in der katholischen Kirche wird eine Person für immer Glied der katholischen Kirche. Denn aufgrund des unauslöschbaren Prägемals der Taufe (*character indelebilis*) ist auch die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe unverlierbar. Als Grundsatz formuliert: einmal KatholikIn – immer KatholikIn. Wer einmal der katholischen Kirche eingliedert worden ist, gehört ihr immer an. Inwiefern kann es dann einen Kirchenaustritt geben?

Eine staatliche Rechtsfigur

Beim umgangssprachlichen Ausdruck „Kirchenaustritt“ handelt es sich korrekt gesprochen um die vom staatlichen Recht eingeräumte Möglichkeit, mit bürgerlicher Wirkung aus der Kirche auszutreten, indem vor einer staatlichen Behörde (Einwohnermeldeamt, Standesamt, Finanzamt) eine entsprechende schriftliche Erklärung abgegeben wird. Die wichtigste *bürgerliche* Folgewirkung des *staatlich* erklärten Kirchenaustritts ist die Freistellung des/der Ausgetretenen von der Kirchensteuer.

Die vom weltlichen Recht dem einzelnen Kirchenmitglied gewährte Möglichkeit des Kirchenaustritts ist die Kehrseite der Anerkennung der katholischen (und evangelischen) Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit als steuerberechtigter Verband, wie das in Deutschland und ähnlich auch in Österreich sowie in der Schweiz der Fall ist.

Der Körperschaftsstatus „eigener Art“ als Voraussetzung

Im Unterschied zu den Körperschaften des öffentlichen Rechts im üblichen Sinn stellen die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgemeinschaften Körperschaften „eigener Art“ (= lat.: „*sui generis*“) dar. Denn sie werden weder wie die anderen Körperschaften „Teil der Staatsverwaltung, noch unterliegen sie einer besonderen Staatsaufsicht, so dass damit kein Verlust grundrechtlicher Freiheiten einhergeht.“¹ Mit der Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts „eigener Art“ sollen die Religionsgemeinschaften vielmehr umgekehrt in ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit unterstützt werden, weil sie aus staatlicher Sicht eine wichtige Funktion für die Gesellschaft ausüben. Sie verfolgen nämlich nicht wie alle anderen gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte partielle Interessen, son-

¹ Winter, J., Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen, Köln ²2008, 226.

dern stehen – ähnlich wie der Staat – im Dienst des ganzen Menschen in allen seinen Betätigungen.² Wegen dieser besonderen Bedeutung der Religionsgemeinschaften für das Gemeinwohl bietet der Staat allen Religionsgemeinschaften, die durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten, die Verleihung des Körperschaftsstatus an, mit dem bestimmte hoheitliche Befugnisse übertragen werden. „Dazu gehören vor allem die sog. ‚*Dienstherrenfähigkeit*‘, also die Befugnis, öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse zu begründen, die nicht dem Arbeitsrecht und dem Sozialversicherungsrecht unterliegen, einschließlich der Disziplinargewalt gegen kirchliche Amtsträger, die auch im staatlichen Recht Wirkungen entfalten kann. Weitere wichtige Konsequenzen sind die als ‚*Organisationsgewalt*‘ bezeichnete Kompetenz, eigene Untergliederungen und sonstige öffentlich-rechtliche Rechtssubjekte zu errichten, zu ändern oder aufzuheben und das ‚*Parochialrecht*‘, also die Möglichkeit die Zugehörigkeit eines Mitglieds durch das Wohnsitzprinzip zu begründen. Zu erwähnen sind außerdem die Befugnis, kirchliche Sachen durch Widmung mit einer öffentlich-rechtlichen Dienstbarkeit zu belasten, mit der Folge, dass sie nur für den bestimmten kirchlichen Zweck benutzt werden dürfen (*res sacrae*), und schließlich die Befugnis zur *Rechtssetzung* mit öffentlich-rechtlicher Wirkung in ihrem Bereich. Die wirtschaftlich wichtigste Konsequenz aus dieser Rechtsstellung ist das Recht zur Erhebung von *Kirchensteuern* ...“³

Freiwillige Mitgliedschaft zur Körperschaft der katholischen Kirche

Wie bei jeder Körperschaft, so muss auch bei der katholischen Kirche die Mitgliedschaft auf Freiwilligkeit beruhen, d. h. es muss jedem Mitglied (staats)rechtlich garantiert sein, bei Vorliegen bestimmter und genau festgelegter Voraussetzungen der Körperschaft „katholische Kirche“ bei- und auch wieder austreten zu können. Somit gehört es also zu den Aufgaben des Staates, die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft in der Körperschaft „katholische Kirche“ zu schützen; als Garant der Glaubens- und Gewissensfreiheit (vgl. Art. 4 Abs. 1 GG) muss der Staat Bestimmungen zur Sicherung des freien Eintretens in die und Austretens aus der katholischen Kirche als einer Religionsgemeinschaft mit dem Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts erlassen.

Hinsichtlich des Eintritts in eine kirchliche bzw. religionsgemeinschaftliche Körperschaft des öffentlichen Rechts hat der Staat bisher keine eigenen gesetzlichen Bestimmungen erlassen, sondern erkennt hier das jeweilige innerkirchliche bzw. innerreligiöse Aufnahmegesetz an, so dass jede inner-

² Vgl. ebd., 228.

³ Ebd., 227f.

kirchliche bzw. innerreligiöse Aufnahme zugleich auch die Mitgliedschaft in der Körperschaft des öffentlichen Rechts bewirkt. Daher bildet auch die innerkirchliche Regelung der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft der katholischen Kirche die Grundlage der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als staatlich anerkanntem Rechtsverband.

Den Austritt aus einer Kirche (oder Religionsgemeinschaft) hat aber der Staat durch eigene Gesetze geregelt, ja sogar regeln müssen, da nicht alle Religionsgemeinschaften ein eigenes Austrittsrecht kennen. Das vom Staat festgelegte Kirchenaustrittsrecht muss dabei so abgefasst sein, dass die eigentliche (inner)kirchliche bzw. innerreligiöse Mitgliedschaft nach dem dogmatischen Verständnis der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften und die daraus abgeleitete (inner)kirchliche bzw. innerreligiöse Rechtsstellung unberührt bleiben.

Verletzung der Gemeinschafts- und materiellen Beitragspflicht im innerkirchlichen Bereich

Wenn es einerseits nach katholischem Verständnis theologisch und kirchenrechtlich keinen Kirchenaustritt gibt, andererseits aber ein (staatlich erklärter) Kirchenaustritt möglich ist, stellt sich die Frage, welche innerkirchlichen Rechtsfolgen ein (staatlich erklärter) Kirchenaustritt nach sich zieht, wie also ein (staatlich erklärter) Kirchenaustritt innerkirchlich bewertet wird.

Zweifelsohne verletzt der Kirchenaustritt mit dem Ziel, sich von der Kirchensteuerpflicht zu befreien, die Erfüllung zweier Grundpflichten jedes/jeder Gläubigen, nämlich die Pflicht, auch im „eigenen Verhalten, immer die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren“ (c. 209), und die Pflicht, zur finanziellen Unterstützung der Kirche für die Wahrnehmung ihrer Aufgaben beizutragen (c. 222 § 1). In diesem Sinn hatten die deutschen Bischöfe bereits 1969 erklärt:

„Der Austritt hat nicht nur Wirkungen im staatlichen Bereich, sondern auch in der Kirche. Die Ausübung der Grundrechte eines katholischen Christen ist untrennbar von der Erfüllung seiner Grundpflichten. Wenn also ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt – aus welchen Gründen auch immer – so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in Bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen.“⁴

Die deutschen Bischöfe haben diese Erklärung zwischenzeitlich nicht entkräftet, sondern rufen sie vielmehr von Zeit zu Zeit in Erinnerung.⁵ Dabei

⁴ AkathKR 138 (1969), 557–559, 558.

⁵ Zuletzt in der „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche“ vom 24.4.2006, in der die Erklärung von 1969 als ein Beleg für die „ständige Auffassung

scheint es nicht zu stören, dass im Text von 1969 offen gelassen ist, auf welcher Rechtsgrundlage die Unmöglichkeit, am sakramentalen Leben teilzunehmen, beruht und wie diese Nichtteilnahme überprüft bzw. vollzogen werden soll. Auf der Grundlage des CIC/1983 wäre hier auf jeden Fall eine Bezugnahme auf c. 1371 n.2 möglich und sinnvoll, wonach mit einer gerechten Strafe belegt werden soll, wer „dem Ordinarius ..., der rechtmäßig gebietet oder verbietet, nicht gehorcht und nach Verwarnung im Ungehorsam verharrt.“ Sofern die deutschen Bischöfe weiterhin am Inhalt der Erklärung von 1969 festhalten, ist ihnen im Sinne der Rechtsklarheit anzuraten, durch eine partikularrechtliche Gesetzgebung festzulegen, dass der Kirchenaustritt eine Form des strafbaren Ungehorsams gemäß c. 1371 n.2 darstellt. Dann könnte auch nochmals über das mögliche Strafmaß nachgedacht werden. Muss es gleich die Nichtteilnahme am sakramentalen Leben sein? Oder sollten es künftig andere Strafen sein oder noch weitere Strafen hinzukommen? Naheliegende (alternative oder weitere) Strafen wären „das Verbot, Ämter und Dienste in der Kirche zu erlangen oder wahrzunehmen; der Entzug des aktiven und passiven Wahlrechts; der Ausschluss von der Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen. Schon jetzt ermöglicht das geltende kirchliche Arbeitsrecht im Fall eines Kirchenaustritts die fristlose Kündigung.“⁶

Die Diskussion um die Einordnung als „Abfall von der Kirche im Formalakt“

Die Frage nach den innerkirchlichen Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts umfasst einen weiteren Aspekt, der sowohl die Kirchenrechtspraxis als auch Kirchenrechtswissenschaft seit Jahrzehnten intensiv beschäftigt. Ausgangspunkt dafür ist die Tatsache, dass der CIC einerseits an keiner Stelle den Tatbestand des (staatlich erklärten) Kirchenaustritts erwähnt, andererseits aber in seiner Fassung bis 2010 die Rechtsfigur des „Abfalls von der Kirche im Formalakt“ (*deficere ab ecclesia actu formali*; vgl. cc. 1086; 1117; 1124) kannte, ohne diesen allerdings irgendwo definiert zu haben.⁷ Demzufolge

der deutschen Bischöfe“ zum Kirchenaustritt angegeben wird (zugänglich auf: <http://www.nomokanon.de/quellen/031.htm> sowie in: AkathKR 175 (2006), 160–162, 160).

⁶ Bier, G., Was ist ein Kirchenaustritt? Neue Entwicklungen in einer altbekannten Frage, in: HK 60 (2006), 348–352, 352.

⁷ Die jüngst getroffene Entscheidung des Papstes, aus den drei eherechtlichen Bestimmungen die Klausel vom Abfall im Formalakt als Ausnahmebestimmung zu streichen, berührt die Diskussion um die Einordnung des Kirchenaustritts als Abfall von der Kirche im Formalakt nicht. Denn der Papst hat nicht die Rechtsfigur „Abfall von der Kirche im Formalakt“ gestrichen, sondern nur die damit im Eherecht verbundenen Ausnahmebestimmungen. Die diesbezügliche Entscheidung des Papstes vom 26. Oktober 2009 ist zugänglich auf: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/

bemüht sich die Kirchenrechtswissenschaft um eine inhaltliche Umschreibung des „Kirchenabfalls im Formalakt“. Dabei besteht allgemeine Übereinstimmung darin, dass der Abfall im Formalakt als Ausdruck für Apostasie (= Glaubensabfall), Häresie (= Leugnung einer Glaubenslehre) oder Schisma (= Weigerung der Unterordnung unter den Papst) gilt (c. 751), die alle drei als schwere kirchliche Straftaten gelten und mit der Tatstrafe der Exkommunikation geahndet werden (c. 1364). Demzufolge ist unter einem Abfall im Formalakt auf jeden Fall jeder Übertritt bzw. Beitritt eines Katholiken bzw. einer Katholikin in eine andere Kirche oder Religionsgemeinschaft oder in eine antikirchliche Vereinigung zu verstehen. Strittig ist aber, ob auch der (staatlich erklärte) Kirchenaustritt einen Abfall im Formalakt darstellt und demzufolge die für Apostasie, Häresie und Schisma festgelegte Tatstrafe der Exkommunikation nach sich zieht. Kann also der Kirchenaustritt aus der katholischen Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts für sich genommen schon als „Abfall von der Kirche im Formalakt“ bewertet werden oder bedarf es noch eines zusätzlichen *innerkirchlichen* Aktes wie z. B. einer schriftlichen oder mündlichen Erklärung, auch nicht mehr der Kirche als Glaubensgemeinschaft angehören zu wollen, um diesen Tatbestand des „Abfalls von der Kirche im Formalakt“ zu erfüllen?⁸

Die Bewertung als „Abfall von der Kirche im Formalakt“ in der Gestalt des Schismas durch die deutschen Bischöfe

In der kirchenrechtlichen Praxis hat sich seit Mitte der 1990er Jahre im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz nahezu flächendeckend die Sichtweise durchgesetzt, den staatlich erklärten Kirchenaustritt als eine Form des „Abfalls von der Kirche im Formalakt“, näherhin als Schisma, zu betrachten, während in der Kirchenrechtswissenschaft darüber weiterhin kontrovers diskutiert wird.⁹ Diese Debatte hat mit einem Schreiben

apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_lt.html, Art. 3–5. Damit ist der abstrakte Oberbegriff „Abfall von der Kirche im Formalakt“ aus dem CIC/1983 getilgt; das gilt aber keineswegs für dessen konkrete Erscheinungsformen der Apostasie, Häresie und des Schismas (c. 751 i. V. m. c. 1364).

⁸ Für eine kurze Zusammenfassung der Argumente Pro und Contra vgl. Demel, S., *Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?*, Stuttgart 1993, 136–148.

⁹ Vgl. dazu jüngst Gerosa, L., „Kirchenaustritt“: Austritt aus der Kirche oder lediglich Austritt aus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft?, in: *Katholische Kirche und Staat in der Schweiz*, hrsg. v. Ders., u. a., Wien 2010, 149–170; Bier, G., *Der Kirchenaustritt – ein Akt des Schismas?*, in: *ThPQ* 156 (2008), 38–48; Borrás, A., *Theologische Fragen zum „Kirchenaustritt“*, in: *ThQ* 188 (2008), 86–100; Puza, R., *Literaturbericht. Ausgewählte Texte zum Thema Kirchenzugehörigkeit, Eintritt, Mitgliedschaft, Austritt*, in: *ThQ* 188 (2008), 127–141, insb. 134–141; Weiß, A., *Der actus formalis in Deutschland. Wir müssen in der eherechtlichen Bewertung des „Kir-*

des Päpstlichen Rats für die Gesetzestexte (= PCLT) 2006 neue Nahrung gefunden.¹⁰ Hierin wird dargelegt, dass ein Abfall von der katholischen Kirche im Formalakt nur dann gültig vollzogen ist, wenn er drei Kriterien erfüllt:

- a) Es muss sich um eine innere Entscheidung handeln, die katholische Kirche zu verlassen.
- b) Diese Entscheidung muss ausgeführt und nach außen hin bekundet werden.
- c) Diese Entscheidung muss von Seiten der kirchlichen Autorität angenommen werden.¹¹

Aus diesen Ausführungen ist die Schlussfolgerung zu ziehen, dass ein staatlich erklärter Kirchenaustritt keinen Abfall von der katholischen Kirche im Formalakt darstellt, weil zumindest das dritte Kriterium nicht erfüllt ist; denn die Entscheidung wird beim Kirchenaustritt nicht von einer kirchlichen, sondern von einer staatlichen Autorität angenommen. Darüber hinaus ist fraglich, ob die Erklärung, mit bürgerlicher Wirkung aus der Kirche auszutreten, inhaltlich gleichgesetzt werden kann mit der „inneren Entscheidung ... , die katholische Kirche zu verlassen“, die der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte als erstes Kriterium für einen Abfall von der Kirche im Formalakt verlangt.

Doch in einem sich an die Erklärung des PCLT anschließenden – allerdings nicht veröffentlichten (!) – Ergänzungsschreiben hat der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte angeblich den deutschen Bischöfen bestätigt, dass die von ihm erfolgte Klarstellung zum Abfall im Formalakt nicht die in der deutschen Rechtstradition stehende staatliche Regelung für den Kirchenaus-

chenaustritts“ umdenken, in: *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. FS. K. Lüdicke, hrsg. v. Meier, D.M., u. a., Essen 2008, 667–694; Lüdicke, K., *Hindernis der Religionsverschiedenheit*, in: MKCIC 1086/4, Rdn. 4 (42. Lfg.-Erg., April 2007); Löffler, R., *Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht*, Würzburg 2007, 223–292; Nelles, M., *Der Kirchenaustritt – kein „actus formalis defectionis“*, in: AkathKR 175 (2006), 353–373; Müller, L., *Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Zum Schreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 13. März 2006*, in: AkathKR 175 (2006), 374–396; Primetshofer, B., *Kirchenaustritt – Schisma? Anmerkungen zu einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24.4.2006*, in: öarr 53 (2006), 205–212; Zapp, H., „Kirchenaustritt“ zur Vermeidung von Kirchensteuern – nun ohne kirchenrechtliche Konsequenzen, in: *Dienst an Glaube und Recht*. FS für G. May, hrsg. von Egler, A., u. a., Berlin 2006, 673–707.

¹⁰ Vgl. PCLT, *Actus formalis defectionis ab ecclesia catholica* vom 13.3.2006, Prot.Nr. 10279/2006, in: *Communicationes* 38 (2006), 170–184 (deutsch: 175–177), zugänglich auf: <http://www.nomokanon.de/quellen/030.htm> sowie deutsch, in: AkathKR 175 (2006), 158–160. Aus formaler Sicht ist darauf hinzuweisen, dass das PCLT hier nicht eine authentische Interpretation vorlegt, sondern ein Rundschreiben an die Präsidenten der Bischofskonferenzen. Damit kommt diesem Schreiben nicht die Verbindlichkeit einer authentischen Interpretation zu.

¹¹ PCLT, *Actus formalis defectionis*, a. a. O., 175 bzw. 159.

tritt berühre.¹² Inhaltlich ist diese ergänzende Feststellung schwer nachzuvollziehen, da der Wortlaut des ersten Schreibens des PCLT nicht nur andeutungsweise, sondern in ganz eindeutiger Weise genau das Gegenteil aussagt. Jedenfalls hat die Deutsche Bischofskonferenz auf der Grundlage dieser ergänzenden Feststellung zur Vermeidung von Missverständnissen nochmals explizit hervorgehoben:

„1. Durch die Erklärung des Austritts aus der katholischen Kirche vor der staatlichen Behörde wird mit öffentlicher Wirkung die Trennung von der Kirche vollzogen. Der Kirchenaustritt ist der öffentlich erklärte und amtlich bekundete Abfall von der Kirche und erfüllt den Tatbestand des Schismas im Sinne des c. 751 CIC.

2. Die Erklärung des Austritts vor der staatlichen Behörde wird durch die Zuleitung an die zuständige kirchliche Autorität auch kirchlich wirksam. Dies wird durch die Eintragung im Taufbuch dokumentiert. ...“¹³

Verfahren zur Einzelfallüberprüfung des „Abfalls von der Kirche im Formalakt“ im Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz

Im Unterschied zur Deutschen hat sich die Österreichische Bischofskonferenz durch das Schreiben des PCLT in die Pflicht genommen gesehen, ein innerkirchliches Verfahren einzuführen, in dem in jedem Einzelfall geprüft wird, ob der vollzogene Kirchenaustritt zugleich die vom PCLT aufgestellten Kriterien für die Bewertung als Abfall von der Kirche im Formalakt erfüllt. Das Verfahren, die Hintergründe seines Entstehens sowie Hinweise zu seiner Durchführung sind 2007 in einer eigenen Broschüre mit dem Titel „Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Pastorale Initiativen in Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt“¹⁴ publiziert. Darin wird einerseits erklärt, dass jeder Kirchenaustritt, unabhängig davon, welche Motive ihm zugrunde liegen, „als schwerer Verstoß gegen die Einheit mit Christus und seiner Kirche betrachtet werden [muss]“¹⁵, ohne ihn andererseits schon als „Abfall im Formalakt“ bzw. Schisma zu bezeichnen. Denn zum Abfall von der Kirche im Formalakt wird der Kirchenaustritt erst, wenn der/die aus der Kirche Ausgetretene nach der Kontaktnahme durch eine kirchlich beauftragte Person,

¹² Vgl. Schmitz, H., Kirchenaustritt als „actus formalis“, in: AkathKR 174 (2005), 502–509, 505; KNA, „Ein Akt mit doppelter Wirkung. Interview mit Kardinal Karl Lehmann, in: KNA, M200607088 vom 14.6.2006.

¹³ Zugänglich auf: <http://www.nomokanon.de/quellen/031.htm> sowie in: AkathKR 175 (2006), 160–162, 161.

¹⁴ Die Österreichischen Bischöfe, Heft 7, zugänglich auf: <http://www.bischofskonferenz.at/content/site/publikationen/schriftenreihe/article/k89.html>.

¹⁵ Ebd., 13.

die über die theologische Bedeutung und die innerkirchlichen Auswirkungen des Kirchenaustritts aufklärt, diesen nicht widerruft. Dementsprechend betont die Österreichische Bischofskonferenz, dass die getroffene Regelung des PCLT „insoweit weltweit Auswirkungen [hat], als eine genaue Definition des formellen Abfalls von der Kirche geschaffen wurde, welche ein rechtliches Verfahren bedingt.“¹⁶ Die Österreichische Bischofskonferenz hat daher im Einvernehmen mit dem Apostolischen Stuhl für den 1.10.2007 folgende Verfahrensordnung in Kraft gesetzt:¹⁷

„Wenn der zuständige Ordinarius von der staatlichen Behörde die Meldung des ‚Austritts aus der Kirche‘ erhält, wird sich der Bischof schriftlich mit dem Ausgetretenen in Verbindung setzen. Er wird diesen über die kirchlichen Rechtsfolgen des Austritts – im sakramentalen Bereich, im Dienst- und Arbeitsrecht, in Vereinen und Räten, in Liturgie und Verkündigung – aufklären. Zugleich wird er ihm die Möglichkeit zu einem pastoralen Gespräch eröffnen, bei dem die Motive des ‚Austritts‘ geklärt, ein ‚Wiedereintritt‘ besprochen oder der endgültige ‚Austritt‘ bestätigt wird. In dem Schreiben wird der Bischof zugleich eine Frist von drei Monaten setzen und darauf hinweisen, das nach Ablauf mit Wirkung vom Tag der Austrittserklärung vor der staatlichen Behörde die Rechtsfolgen im kirchlichen Bereich eintreten und dass der ‚Austritt‘ ins Taufbuch eingetragen wird.“¹⁸

Gibt hingegen der Ausgetretene innerhalb der gesetzten Frist vor dem Bischof an, sich nicht von der Katholischen Kirche trennen zu wollen, so genügt die Unterzeichnung einer schriftlichen Erklärung, weiterhin der Katholischen Kirche mit allen Rechten und Pflichten angehören zu wollen.

Diesfalls ist die Austrittserklärung vor der staatlichen Behörde hinfällig und wird rechtlich nicht als gegeben angesehen. Ein förmliches Wiederaufnahmeverfahren ist daher nicht notwendig.

Die oben genannte schriftliche Erklärung ist vom Diözesanbischof dem Ortspfarrrer bekannt zu geben; eine Eintragung des hinfalligen Kirchenaustritts unterbleibt.

Sollte sich die Vermutung des ‚Abfalls von der Kirche‘ später als unrichtig erweisen, so ist grundsätzlich nach den Vorschriften über die Wiederaufnahme in die Katholische Kirche vorzugehen¹⁹ und ein Zeitpunkt der Rückkehr in die Kirche nach diesen Vorschriften festzulegen.“²⁰

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd., 3 i. V. m. 9 und 14.

¹⁸ Insofern ist folgender Hinweis der österreichischen Bischöfe zu ihrer Verfahrensordnung rechtlich unpräzise: „Der staatliche Kirchenaustritt gilt als öffentlicher Abfall von der katholischen Kirche, wenn er auch vor dem Pfarrer oder vor einem vom Bischof Beauftragten als solcher bestätigt wird“ (Ebd., 14). Der Kirchenaustritt muss nicht explizit bestätigt werden, sondern nur nach einem Gespräch über die innerkirchliche Bedeutung des Kirchenaustritts nach Verstreichen der Dreimonatsfrist nicht widerrufen sein.

¹⁹ Diese Festlegung ist „widersinnig. Wenn sich die Vermutung des Abfalls als irrig erweist, bedarf der Betreffende nicht einer Wiederaufnahme. Da er sich niemals von der Kirche losgesagt hatte, muss er auch nicht in sie zurückkehren“ (Bier, Der Kirchenaustritt, a. a. O., 47, Anm. 58).

²⁰ Die Österreichischen Bischöfe, a. a. O., S. 10.

Wiedereintritt als Wiederaufnahme bei vorhandener Reue im Bereich der Deutschen und Österreichischen Bischofskonferenz

Da der staatlich erklärte Austritt aus der katholischen Kirche – im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz immer, im Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz nach einer Einzelfallprüfung ohne anschließenden Widerruf – als ein Abfall von der Kirche im Formalakt gilt, zieht er dementsprechend die Tatstrafe der Exkommunikation nach sich. Das hat zur Folge, dass eine ehemals aus der katholischen Kirche ausgetretene Person nicht ohne Weiteres einfach wieder in die katholische Kirche eintreten kann. Vielmehr muss sich diese Person mit der Gemeinschaft der katholischen Kirche erst wieder versöhnen (= Rekonziliation = Wiederversöhnung), d. h. konkret, dass sie ihren Austritt aus der katholischen Kirche aufrichtig bereuen und ernsthafte Umkehrbereitschaft zeigen muss. Denn diese Reue ist die Voraussetzung für die Lossprechung von der Tatstrafe der Exkommunikation, die ihrerseits wiederum die Voraussetzung für die Wiederversöhnung mit der katholischen Kirche bzw. für die Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche ist. Diese Wiederversöhnung und damit Wiederaufnahme wird in der Regel in der Pfarrei durch den Pfarrer oder einen anderen Priester vollzogen.

Da das Lossprechen von einer Strafe dem Ortsordinarius, also in der Regel dem Diözesanbischof vorbehalten ist (c. 1355 § 2), bedarf es für die Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche einer besonderen Bevollmächtigung des Priesters durch den zuständigen Diözesanbischof. Mit dem Erteilen dieser Vollmacht zur Wiederversöhnung ist zugleich die Vollmacht zur Lossprechung von der Strafe verbunden. Der Priester kann nun in Gegenwart von zwei katholischen ZeugInnen die Rekonziliation nach der beigefügten Anweisung vollziehen. Dafür gibt es keine generellen Vorschriften, wohl aber die Empfehlung, dass der/die RekonziliandIn gemeinsam mit allen Anwesenden das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen und der Priester bei dem Wiederaufnahmeakt dem Rekonzilianden bzw. der Rekonziliandin die rechte Hand auf das Haupt legen sollte.²¹

²¹ Vgl. dazu z. B. „Die Feier der Wiederaufnahme in die katholische Kirche (Rekonziliation)“ in der Pfarrei Laberweinting (Diözese Regensburg), zugänglich auf: <http://www.pfarrei-laberweinting.de/pdf/Rekonziliation%20-%20Die%20Feier%20der%20Wiederaufnahme.pdf>; „Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“ in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, zugänglich auf: http://www.drs.de/fileadmin/Rechtsdoku/1/3/2/3/95_13_02.pdf; „Die Feier der Wiederaufnahme in die römisch-katholische Kirche“ in der Diözese Speyer, in: Bischöfliches Ordinariat Speyer, Der Eintritt in die katholische Kirche. Ein pastoraler Leitfaden, Dezember 2005, Anhang, zugänglich auf: http://cms.bistum-speyer.de/www2/file.php?mySID=db215e09ab52a6e809b0753d1437fe3e&file=/arbeitshilfen/Pastoraler_Leitfaden_10.11.pdf&type=down.

Die erfolgte Wiederaufnahme wird sowohl ins Taufbuch der betreffenden Person eingetragen sowie an die zuständigen staatlichen Behörden (Einwohnermeldeamt, Finanzamt, bei einer inzwischen erfolgten Heirat gegebenenfalls Standesamt) gemeldet.²²

Eine nicht ganz unproblematische Situation entsteht für jene Personen, die als wiederverheiratete Geschiedene wiederaufgenommen werden oder mit einer wiederverheirateten geschiedenen Person verheiratet sind. „In aller Regel wird in solchen Fällen zwar die Rekonziliation vollzogen, jedoch unter Hinweis auf die Nichtzulassung zum Sakramentenempfang.“²³

²² Vgl. Datenschutz und Melderecht der katholischen Kirche 2006 vom 1.12.2006, in: Arbeitshilfen, Heft 2006, hier: § 4 Abs. 1 der Anordnung über das kirchliche Meldewesen (Kirchenmeldewesenanordnung – KMAO), S. 113–116, S. 114; zugänglich auf: http://www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk5.arbeitshilfen/ah_206.pdf.

²³ Laukemper-Isermann, B., Rekonziliation, in: LKStKR², Bd. 3, 402f, 403.

Laien mit ihren Pflichten und Rechten

Im gesellschaftlichen Bereich wird „Laien“ gemeinhin als „Nichtfachmann“ bzw. „Nichtfachfrau“ verstanden. In der katholischen Kirche hat „Laien“ dagegen eine ganz andere Bedeutung. Hier dient der Begriff „Laien“ zur Abgrenzung vom „Kleriker“: Laie ist ein Gläubiger bzw. eine Gläubige, der/die nicht Kleriker ist und das heißt: ein Gläubiger bzw. eine Gläubige, der/die nicht das Sakrament der Weihe empfangen hat. Daraus folgt umgekehrt: Kleriker ist ein Gläubiger mit Weihe, also ein Gläubiger, der das Sakrament der Weihe empfangen hat. Da nur Männer zum Empfang des Weihesakramentes zugelassen sind (c. 1024), können nur männliche Gläubige Kleriker werden.

Soll also der Begriff „Laien“ inhaltlich gefüllt werden und in Abgrenzung und Bezug zum Kleriker gesetzt werden, kann das nur mit Hilfe des Begriffs des/der „Gläubigen“ geschehen, so dass sowohl Laien als auch Kleriker als „Gläubige“ zu bezeichnen sind. Gläubige meint dabei stets den katholisch Getauften bzw. die katholisch Getaufte, also jene, die durch die Taufe Christus eingliedert, zum Volk Gottes gemacht und dadurch des dreifachen Amtes Christi, also des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes, teilhaft geworden sind (c. 204 § 1).

ChristInnen als auserwähltes Volk Gottes im Unterschied zum Nicht-Volk

Der Begriff „Laien“ hat in der katholischen Kirche eine interessante Entwicklung durchgemacht. Etymologisch leitet er sich vom griechischen Wort „laos“ ab, das wörtlich übersetzt heißt: „dem Volk zugehörig“, und zwar dem einfachen bzw. niederen Volk zugehörig. Dementsprechend ist „Laien“ in der Kultsprache der Griechen bereits seit dem dritten Jahrhundert vor Christus als Bezeichnung für den „Nichteingeweihten“ verwendet. In dieser negativ-abgrenzenden Bedeutung ist „Laien“ auch der christlichen Urkirche bekannt: *Laos* ist die Volksmenge, die die Botschaft Jesu Christi nicht versteht (vgl. Lk 23,35; Mt 27,25); daneben wird aber *laos* auch auf die christliche Gemeinde bezogen und erhält dann eine ganz neue und entgegengesetzte Bedeutung. *Laos* und damit auch der Begriff des Laien wird jetzt zum Ehrentitel. Wenn von der christlichen Gemeinde gesprochen wird, meint *laos* gerade nicht das gewöhnliche Volk, sondern das heilige bzw. auserwählte Volk, und zwar das von Gott auserwählte Volk. Im Ersten Petrusbrief heißt es z. B.: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde ...“ (1 Petr 2,9). Aus dem Kontext des Ersten Petrusbriefes geht klar hervor, dass mit dieser Anrede die gesamte kirchliche Gemeinschaft als auserwähltes Geschlecht und ein Volk angesprochen ist, also alle

ChristInnen zusammen mit ihren je verschiedenen Begabungen, Aufgaben und Tätigkeiten das eine Volk Gottes sind, das zu seinem besonderen Eigentum geworden ist. Die Schlüsselbegriffe zur näheren Charakterisierung der vielfältigen Unterschiede in dem *einen* Volk Gottes sind Charisma, Apostolat, Berufung und Sendung.

Laos bezeichnet somit „die christliche Gemeinde als ganze im Unterschied zum Nicht-Volk, zur Nicht-Kirche, zu den Nicht-Glaubenden.“¹

Die allmähliche Unterordnung unter die Kleriker seit dem 4. Jahrhundert

Mit der Ausbreitung des Christentums ändert sich das allerdings allmählich. Denn die Gemeinden werden immer größer und sind zunehmend darauf angewiesen, Ordnungs- und Strukturgesichtspunkte für das Gemeinschaftsleben zu entwickeln. Daher bilden sich in dieser Phase besondere Dienste in der Lehre und Leitung des Gottesvolkes heraus und werden nach und nach institutionalisiert. Amtsstrukturen entstehen und werden im Laufe der Zeit in ihrer Bedeutung so überbewertet, dass das Mit-Tun und die Mit-Verantwortung aller Gemeindemitglieder in den Hintergrund treten und schließlich zum Erliegen kommen. So entsteht bereits in den ersten Jahrhunderten die klare Unterscheidung zwischen dem Klerus als eigenem Stand der amtlich bestellten Diener der Kirche und dem Stand der Laien, dem einfachen Volk ohne besondere Beauftragung der Kirche und in der Kirche. Die Tatsache, dass diese Unterscheidung zwischen Kleriker und Laien jeglicher biblischer Grundlage entbehrt, scheint dabei völlig unproblematisch zu sein. Spätestens seit dem 12. Jahrhundert wird Jahrhunderte lang gelehrt, dass es in der Kirche zwei Arten von ChristInnen gibt, die Kleriker und die Laien. Und es wird beharrlich betont, dass es sich hierbei um zwei ungleiche Personenstände handelt, weil die Kleriker die Kirche bilden und deshalb die Befehlenden sind, während die Laien das minderberechtigte Volk sind und als Untertanen zu gehorchen haben.

Die Kehrtwende des II. Vatikanischen Konzils zum gleichberechtigten Volk Gottes

Diese laienfeindliche Sicht wird erst wieder auf dem II. Vatikanischen Konzil aufgebrochen. Denn die katholische Kirche wird dort und seitdem nicht mehr primär als die ständisch geordnete Gesellschaft von Klerikern und Laien verstanden, sondern als die Gemeinschaft aller Gläubigen und als gleichberechtigtes Volk Gottes der Laien und Kleriker. Um diese Kehrt-

¹ Neuner, P., *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a. Main 1988, 33.

wende in der Sicht über die Laien auch rechtlich zum Ausdruck zu bringen, ist im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 erstmals in der Geschichte der katholischen Kirche eine Art Katalog von grundlegenden Rechten und Pflichten sowohl aller Gläubigen als auch speziell der Laien geschaffen worden.

Bei der Zusammenstellung dieser Rechte und Pflichten konnte man sich allerdings nicht zu der Bezeichnung „Grundrechte und Grundpflichten“ durchringen, sondern hat beide Kataloge schlicht mit „Pflichten und Rechte“ überschrieben. Auf den ersten Blick irritiert dabei, dass nicht nur von Rechten, sondern auch von Pflichten die Rede ist, und dass die Pflichten sogar vor den Rechten genannt werden. Die Tatsache der Aufzählung von Pflichten lässt sich mit dem Hinweis begründen, dass jedes gewährte Recht im Umkehrschluss eine entsprechende Pflicht enthält. Die Eigenart, dass nicht zuerst die Rechte und dann die dazu korrespondierenden Pflichten, sondern umgekehrt zuerst die Pflichten und dann die Rechte genannt werden bzw. manchmal die Pflichten in die Rechte übergehen, lässt sich am ehesten durch einen Blick auf den Inhalt der Pflichten erklären. Sie zielen in Variation stets auf die Gemeinschaft und das Gemeinwohl der Kirche ab. Daraus kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass mit der besonderen Anordnung der Pflichten vor den Rechten bzw. des Übergangs ineinander der/die einzelne Gläubige daran erinnert werden soll, ihre/seine Rechte nicht im *Gegenüber* zur kirchlichen Gemeinschaft auszuüben, sondern *in* der kirchlichen Gemeinschaft. Denn die Inanspruchnahme grundlegender Rechte soll nicht zur Distanzierung von der kirchlichen Gemeinschaft führen, sondern umgekehrt zur tieferen Verbindung mit der Kirche als der geschwisterlichen Gemeinschaft des Volkes Gottes.²

Pflichten und Rechte aller Gläubigen

Die aktive Rolle aller Gläubigen, unabhängig davon ob sie Laien oder Kleriker sind, wird durch die Zusammenstellung der „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“ (cc. 208–223) nicht nur inhaltlich, sondern auch symbolträchtig zum Ausdruck gebracht. Dabei ist c. 208 eine Art theologische Präambel, in der die Grundvoraussetzung der für alle gleichermaßen geltenden Rechte und Pflichten betont wird, nämlich die „wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit“. Im Anschluss daran werden die Pflichten und Rechte aller Gläubigen entfaltet.

An Pflichten werden jeder/jedem Gläubigen auferlegt, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (cc. 209, 223 § 1), ein heiliges Leben zu führen und

² Vgl. Krämer II, 28.

dadurch die Heiligkeit der Kirche zu fördern (c. 210), zur Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft an alle Menschen beizutragen (c. 211), Vorlagen der geistlichen Hirten im Bewusstsein der eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen (c. 212 § 1), Beiträge für die Bedürfnisse der Kirche zu leisten sowie die soziale Gerechtigkeit zu fördern (c. 222). Als den Pflichten korrespondierende Rechte werden jeder/jedem Gläubigen zugestanden: den geistlichen Hirten Anliegen und Wünsche zu eröffnen (c. 212 § 2), die Meinung über das Wohl der Kirche mitzuteilen (c. 212 § 3, c. 218), geistliche Hilfen in Wort und Sakrament (c. 213) zu empfangen, den eigenen Ritus und die eigene Form des geistlichen Lebens zu pflegen (c. 214) wie auch das Recht auf kirchliche Vereine und Versammlungen (c. 215), apostolische Tätigkeit (cc. 211; 216), christliche Erziehung (c. 217), Forschungs- und Veröffentlichungsfreiheit (c. 218), freie Wahl des Lebensstandes (c. 219), Schutz des guten Rufes und der Intimsphäre (c. 220) sowie Rechtsschutz (c. 221).

Fehlen der Pflicht und des Rechts der Mitwirkung der Gläubigen am Leitungsamt

Bei einer kritischen Würdigung dieses Katalogs ist als besonders gelungen zu bewerten, dass hier allen Gliedern der Kirche klar und deutlich ein Mitwirkungsrecht an der Sendung der Kirche garantiert wird, ja sogar eine Mitwirkungspflicht auferlegt wird. Denn in c. 211 heißt es explizit:

„Alle Gläubigen haben die Pflicht und das Recht, dazu beizutragen, dass die göttliche Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten auf der ganzen Welt gelangt.“

Auf diese Feststellung baut gleichsam c. 216 auf und hebt hervor, dass alle Gläubigen das Recht haben, apostolisch tätig zu sein, also die kirchliche Sendung auszuüben, zu der sie durch die Taufe berufen sind:

„Da alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben, haben sie das Recht, auch durch eigene Unternehmungen je nach ihrem Stand und ihrer Stellung eine apostolische Tätigkeit in Gang zu setzen oder zu unterhalten ...“

Negativ ist allerdings zu verzeichnen, dass in diesem Pflichten- und Rechtekatalog einige maßgebliche Rechte gänzlich fehlen. So wird weder das Recht auf die Ausübung persönlicher Charismen erwähnt noch das Recht auf die Teilhabe am königlichen Amt Christi, also auf die Mitwirkung am Leitungsamt der Kirche, zu dem doch alle Glieder des Volkes Gottes durch die Taufe ausdrücklich berufen sind (c. 204 § 1).³

³ Vgl. Müller, H., Zur Rechtsstellung der Laien in der römisch-katholischen Kirche, in: ZevKR 32 (1987), 467–479, 472.

Pflichten und Rechte der Laien

Direkt an den Katalog der „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“ schließt sich ein weiterer Katalog an, der mit „Pflichten und Rechten der Laien“ (cc. 224–231) umschrieben ist. Darin werden die Laien als erstes dazu verpflichtet wie auch berechtigt, die göttliche Heilsbotschaft zu verbreiten (c. 225 § 1), dann in die besondere Pflicht genommen, die weltliche Ordnung im Geist des Evangeliums zu besorgen (cc. 225 § 2; 227) sowie durch Ehe und Familie am Aufbau des Volkes Gottes mitzuwirken (c. 226). Sie haben die Pflicht zur und das Recht auf eine christliche und theologische Bildung (c. 229) wie auch die Möglichkeit (nicht das Recht und auch nicht die Pflicht!), mit jenen kirchlichen Ämtern und Aufgaben beauftragt zu werden, die sie „gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen“ (c. 228). Nach den Aussagen dieses Katalogs können Laien auch als Sachverständige und Ratgeberinnen tätig sein (c. 228 § 2), in der theologischen Wissenschaft mit der Lehre beauftragt werden (c. 229 § 3), den Dienst einer Lektorin, eines Akolythen, einer Kantorin oder andere Aufgaben nach Maßgabe des Rechts wahrnehmen sowie liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die Kommunion austeilen (c. 230 § 3). Über die im Katalog genannten Möglichkeiten hinaus können Laien unter bestimmten Bedingungen auch beauftragt werden zu predigen (c. 766), einer Eheschließung zu assistieren (c. 1112) und einzelne Sakramentalien (Segnungen) zu spenden (c. 1168) sowie als Katechetin (c. 776), Religionslehrer (c. 803 § 2, 805) und Theologieprofessorin (c. 810) tätig zu sein. Des Weiteren können sie innerhalb eines kirchlichen Gerichtes mit dem Amt der Beisitzerin oder des Vernehmungsrichters (c. 1424, 1428 § 2), der Kirchenanwältin oder des Ehebandverteidigers (c. 1435) betraut werden sowie ausnahmsweise auch mit dem Amt des erkennenden Richters in einem Richterkollegium (c. 1421 § 2). Schließlich können sie auch bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitwirken (cc. 492; 494; 537; 1279 § 2 u. a.), in den kirchlichen Beratungsgremien aktiv sein (cc. 377 § 3; 512 § 2; 536 § 1; 1064), an Konzilien und Synoden teilnehmen (cc. 339 § 2; 443 § 4; 463 § 2) und in der Pfarrseelsorge mitarbeiten (cc. 517 § 2; 519).

Die laikale Möglichkeit der Übernahme kirchlicher Ämter

Auch an diesem Katalog ist Positives und Negatives hervorzuheben. Erfreulich ist der ausdrückliche Hinweis des c. 228 § 1, dass auch Laien bestimmte kirchliche Ämter wahrnehmen können, diese also nicht nur ausschließlich Klerikern vorbehalten sind, wie mancherorts vermutet oder behauptet wird.

Negativ an diesem speziellen Pflichten- und Rechkatalog für Laien ist die Tatsache, dass er an vielen Stellen eine Doppelung zu den Rechten und Pflichten aller Gläubigen darstellt und im Grunde genommen keine spezifischen Rechte für die Laien enthält. Denn nach Abzug der für alle ChristInnen geltenden Rechte und Pflichten gibt es keinen spezifisch laikalen Rechtsanspruch mehr, sondern nur noch eine laikale Möglichkeit (nicht: Recht!):

„Laien, die als geeignet befunden werden, sind befähigt, von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen“ (c. 228 § 1).

Laien und ihre Mitwirkungsrechte

Das kirchliche Gesetzbuch betont die aktive Mitwirkung des ganzen Volkes Gottes an der Sendung der Kirche (c. 204) und hat auch entsprechende Mitwirkungsrechte und -pflichten für alle Gläubigen normiert (cc. 208–223). Im konkreten Kirchenalltag stehen aber dennoch die Kleriker (Papst, Bischof, Priester, Diakon) nach wie vor zu sehr im Mittelpunkt des kirchlichen Lebens. Ihnen wird nämlich aufgrund ihrer Weihe nicht nur in den zentralen, sondern in allen kirchlichen Angelegenheiten eine derart unersetzliche Rolle zugesprochen, dass der je eigene Anteil der anderen Gläubigen nicht zum Tragen kommt; vielmehr ist deren Ausübung von Diensten und Ämtern fast nur in Abhängigkeit vom Weiheamt ausgestaltet.

Von der kleruszentrierten zur laienorientierten Rechtsgestaltung

Um der Theologie von der *Communio* und des Volkes Gottes willen ist hier eine weitreichende rechtliche Reform notwendig. Die derzeitige kleruszentrierte Rechtsgestalt der kirchlichen Dienste und Ämter ist auf eine laienorientierte Ausrichtung hin umzuformen, so dass eine adäquate Teilhabe *aller* Gläubigen an der kirchlichen Sendung und Aufgabe gewährleistet ist. Konkret bedeutet dies, dass den Laien künftig durchgängig mehr Beteiligung an allen kirchlichen Vollzügen, Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen zukommen muss, und zwar nicht nur im Sinne eines Zugeständnisses der kirchlichen Autorität, sondern aufgrund der ihnen von Gott in der Taufe verliehenen Würde, Autorität und Teilhabe an seinem dreifachen Amt des Lehrens, Heiligens und Leitens der Kirche. Damit dies nicht nur ein frommer Wunsch bleibt, sondern Realität wird, sind drei entscheidende Rechtsänderungen notwendig, die mit den Schlagworten Ausübungsrechte, Mitspracherechte und Mitentscheidungsrechte für Laien umschrieben werden können:

Neugestaltung der Dienste und Ämter

Ein erster Schritt, die Kleruszentriertheit im kirchlichen Alltag aufzubrechen, sollte dadurch geschehen, dass den Laien wesentlich mehr kirchliche Dienste und Ämter offenstehen als bisher. Zu diesem Zweck sind viele rechtliche Bestimmungen so umzuformulieren, dass Laien bestimmte Dienste und Ämter in der Kirche nicht nur in der Notsituation des Klerikermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom klerikalen Personalbestand. Hier ist z. B. an die Beauftragung zur Predigt in der Eucharistiefeier zu denken, den Beerdigungsdienst, die Kommunionsspendung oder auch an das Rich-

teramt in einem kirchlichen Gericht und die Leitung einer katholischen Akademie.

Neugestaltung der Mitspracherechte

Ein zweiter Schritt sollte darin bestehen, für Laien auf allen kirchlichen Ebenen und in allen zentralen Rechtsbereichen das Recht der Mitsprache einzuführen. Laien sollten künftig auf jeden Fall bei allen Personalentscheidungen mitreden, ebenso bei den zentralen Haushaltsfragen, der Veränderung kirchlicher Strukturen sowie der Gestaltung und Organisation des liturgischen Lebens, der pastoralen Schwerpunktsetzung und der ökumenischen Arbeit. Verwirklicht werden sollte dieses durchgängige Mitspracherecht mit Hilfe des Instituts der Beispruchsrechte, das die Anhörung oder Zustimmung bestimmter Personen verpflichtend vorschreibt. Nach dem derzeit geltenden Gesetzbuch der katholischen Kirche besagt das Beispruchsrecht, dass bei wichtigen Entscheidungen der kirchlichen Autorität bestimmten Kreisen von Repräsentanten aus dem Volk Gottes ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zukommt; werden diese Mitwirkungsrechte der Anhörung oder Zustimmung umgangen, erhält die Entscheidung der kirchlichen Autorität keine Rechtswirksamkeit (vgl. c. 127). Auffallenderweise hat der kirchliche Gesetzgeber solche Beispruchsrechte bisher nur in Randgebieten und nur für Kleriker normiert. So muss z. B. der Diözesanbischof vor dem Abhalten einer Diözesansynode den Priesterrat hören (c. 461) und kann erst nach Anhörung des Priesterrats in jeder Pfarrei einen Pastoralrat einrichten (c. 536).¹

Dieses Rechtsinstitut der Beispruchsrechte sollte künftig wesentlich stärker ausgebaut und besonders auch für das Miteinander von Laien und Klerikern genutzt werden, und zwar in folgender Weise: Gewählten Repräsentanten der Laien ist in allen wichtigen Bereichen der Kirche ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zu garantieren, ohne das eine kirchliche Autorität nicht rechtswirksam handeln kann. Diese Rechtsgarantie des Beispruchs könnte dadurch geschehen, dass die schon bestehenden

¹ Weitere Anhörungsrechte sind beispielsweise folgende: Der Diözesanbischof kann erst nach Anhörung des Konsultorenkollegiums und des Vermögensverwaltungsrats einen Ökonomen ernennen (c. 494 § 1) und darf ohne Anhörung des Priesterrats keine Pfarreien errichten, aufheben oder nennenswert verändern (c. 515 § 2).

Noch spärlicher sind die Zustimmungsrechte ausgebaut, die sich außerdem bis auf eine Ausnahme nur auf den Bereich der Vermögensverwaltung beziehen. So kann z. B. der Diözesanadministrator nur mit Zustimmung des Konsultorenkollegiums den Kanzler und andere Notare ihres Amtes entheben (c. 485) und der Diözesanbischof nur mit Zustimmung des Vermögensverwaltungsrats und des Konsultorenkollegiums außerordentliche Akte der Verwaltung setzen (c. 1277) oder Diözesanvermögen veräußern (c. 1292 § 1 und § 4).

Vertretungsorgane auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen wie Pfarrpastoralrat (c. 536), Vermögensverwaltungsrat (c. 537) und Diözesanpastoralrat (cc. 511–514) so mit Anhörungs- und Zustimmungsrechten ausgestattet werden, dass sowohl der Glaubenssinn der Laien wie auch die Teilhabe am dreifachen Dienstamt Christi ebenso deutlich zum Tragen kommen wie die Letztverantwortung der Kleriker.

Neugestaltung der Mitentscheidungsrechte

Drittens ist für die Laien nicht nur das im Sinne eines Vetos konzipierte Beispruchsrecht, sondern auch ein Recht der aktiven und kreativen Mitbestimmung bzw. Mitgestaltung zu normieren. „Mehr Mitbestimmungsrechte der Gläubigen in der Kirche bedeuten nicht, dass jeder Katholik [bzw. jede Katholikin] überall mitreden und mitentscheiden soll. Es bedeutet vielmehr eine Ausweitung bisheriger Mitbestimmungsmöglichkeiten unter Beachtung des Prinzips der Betroffenheit und des Prinzips der Kompetenz.“² Sicherlich ist gerade in Glaubenssachen das Prinzip der Kompetenz von großer Bedeutung. Dennoch darf es nicht so überbewertet werden, dass das Prinzip der Betroffenheit vernachlässigt wird. Denn „viele Gläubige, die sich nie fachlich mit theologischen Fragen beschäftigt haben, verfügen über vielfältige Kompetenzen, die den Theologen und Amtsträgern abgehen und mit denen sie wesentlich zum Verstehen, zur Verkündigung und zum Tun der Wahrheit des Glaubens in einer Weise beitragen können, die für die ganze Kirche bedeutsam ist.“³ Um dieser anthropologischen und theologischen Tatsache hinreichend Rechnung zu tragen, sollte eine rechtliche Aus- bzw. Umgestaltung der kirchlichen Versammlungen (z. B. Synoden, Konzilien, Konferenzen) in eine dreifache Richtung vollzogen werden:

- ▶ Zum einen ist der Anteil der Repräsentanten der Laien bei den verschiedenen Versammlungen der Kirche zu erhöhen.
- ▶ Zum zweiten sind die bestellten VertreterInnen der Laien mit Stimmrecht auszustatten.
- ▶ Zum dritten ist die Entscheidungskompetenz der versammelten Gemeinschaft insofern zu stärken, dass die Einspruchsrechte der zuständigen kirchlichen Autorität auf ein notwendiges Mindestmaß beschränkt werden. Demnach sollte die kirchliche Autorität, der ja über die Teilnahme hinaus immer zugleich auch die Leitung der Versammlung zu-

² Zsifkovits, V., Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche, in: StZ 214 (1996), 42–54, 49.

³ Pottmeyer, H.J., Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen, in: IKaZ 25 (1996), 134–147, 140.

kommt, die getroffenen Beschlüsse der Versammlung nicht mehr nach ihrem eigenen Ermessen abändern oder gar außer Kraft setzen können, wie es in etlichen Fällen bisher möglich ist.⁴ Vielmehr sollte sie stets an die Durchführung der Beschlüsse gebunden sein, es sei denn, sie kann eine Verkürzung des Glaubensinhaltes oder tragende Rechtsverletzungen geltend machen.

Eine konkrete Umsetzung dieses Gedankens stellten bereits die Regelungen über die TeilnehmerInnen, Beschlussfassung und Gesetzgebung der „Gemeinsame[n] Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ dar. Hier waren eine repräsentative Vertretung von Klerikern und Laien gewährleistet, gleiches Stimmrecht für alle SynodalInnen, unabhängig davon, ob sie Kleriker oder Laien waren, festgelegt sowie den Bischöfen ein besonderes, aber begründungspflichtiges Vetorecht zuerkannt.

⁴ Beispiele hierfür sind die Diözesansynode (c. 466), der Diözesanpastoralrat (c. 514 § 1), die Bischofssynode (c. 343), das Ökumenische Konzil (c. 341), und der Pfarrpastoralrat (c. 536 § 2); Gegenbeispiele sind das Partikularkonzil (c. 446) und die Bischofskonferenz (c. 455).

Laien und ihre Mitwirkungsrechte im dualen System der Deutsch-Schweiz

Das schweizerische Staatskirchenrecht hat im Bereich der Deutsch-Schweiz ein System, das weltweit einzigartig ist und aus innerkirchlich-katholischer Sicht den Laien in bestimmten, vor allem finanziellen, Kirchenangelegenheiten ein Mitwirkungsrecht überträgt, wie es sonst nirgendwo mehr der Fall ist. In den Kantonen der Deutsch-Schweiz verfügen alle Mitglieder der katholischen Kirche – und damit insbesondere die Laien – über Mitentscheidungsrechte in allen Belangen, die staatskirchenrechtlichen Regelungen unterliegen. Dazu zählen insbesondere die Verwaltung der Kirchensteuer (Festlegung des Steuersatzes, Beschluss über den Haushalt, Genehmigung der Rechnung), Wahl und Anstellung von Priestern und anderen kirchlichen MitarbeiterInnen unter Respekt der kirchlichen Zuständigkeitsordnung sowie Unterhalt der kirchlichen Liegenschaften. Damit gibt das „schweizerische Staatskirchenrecht den Laien, den getauften und gefirmten Katholiken und Katholikinnen, das, was ihre eigene Kirche ihnen aus theologisch unhaltbaren Gründen vorenthält“¹, nämlich die gleichberechtigte Mitwirkung nach dem Prinzip der Delegation und Subsidiarität sowie Überprüfbarkeit aller Entscheidungen.

Das Angebot des Körperschaftsstatus als Ausgangspunkt

Grundlage des Systems der Deutsch-Schweiz (wie auch in den Kantonen Jura, Freiburg und Waadt) ist das staatskirchenrechtliche Angebot an die Religionsgemeinschaften, sie unter bestimmten Bedingungen als Körperschaften des öffentlichen Rechts anzuerkennen. Dieses Angebot kennt auch das deutsche Staatskirchenrecht, das sich aber hierbei in zwei wesentlichen Punkten von der Deutsch-Schweiz unterscheidet: Erstens existiert in Deutschland eine einheitliche Regelung über die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 137 Abs. 5 WRV), während in der Schweiz die Regelungskompetenz dafür wie für das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften überhaupt den einzelnen Kantonen zusteht (Art. 72 BV). So stehen dem bundeseinheitlich geregelten Staatskirchenrecht in Deutschland 26 staatskirchenrechtliche Rechtsordnungen der Schweiz gegenüber, von denen 22 eine Körperschaftsregelung für Religionsgemeinschaften kennen.² Zweitens ist in Deutschland die Anerkennung als Körperschaft

¹ Karrer, L., *Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft*, Freiburg (Schweiz) 1991, 372.

² Zu diesem kantonal unterschiedlich geregelten Staatskirchenrecht kommt als weitere Eigenart hinzu, dass sich „das Territorium einer Diözese für gewöhnlich nicht mit dem der öffentlich-

des öffentlichen Rechts unabhängig davon, welche Verfassungsstrukturen die betreffende Religionsgemeinschaft hat; in der Deutsch-Schweiz hängt dagegen diese Anerkennung entscheidend davon ab, dass die betreffende Religionsgemeinschaft die mit dem Körperschaftsstatus verbundenen Rechte in demokratischer Weise ausübt. Bezogen auf die katholische Kirche bedeutet das: In Deutschland wird sie so, wie sie vom Kirchenrecht her verfasst ist, als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Hier spielt es keine Rolle, dass die kirchliche Verfassungsstruktur keine Mitentscheidungsrechte der Laien kennt, sondern diese nur auf die Kleriker beschränkt, so dass auch die staatskirchenrechtlichen Belange rein klerikal und nicht im Sinne eines rechtsstaatlich-demokratischen Mitbestimmungsrechts aller Glieder entschieden werden. In der Deutsch-Schweiz ist jedoch die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts an die Bedingung von Strukturen gebunden, die in staatskirchenrechtlichen Fragen ein Mitwirkungsrecht der Mitglieder der kirchlichen Körperschaft des öffentlichen Rechts garantieren, das den Ansprüchen der demokratischen Verfassung der Schweiz entspricht. Weil die katholische Kirche solche Strukturen nicht aufweist, wird nicht die katholische Kirche anerkannt, sondern die Mitglieder der katholischen Kirche des betreffenden Kantons werden zu einer Körperschaft des öffentlichen Rechts geformt, der die staatlichen Hoheitsrechte übertragen wird.³ „Nicht die Kirche in ihrer kanonischen Struktur wird staatsrechtlich anerkannt, sondern die demokratisch sich organisierenden Mitglieder einer Kirche.“⁴ So kommt es z. B. auf der kirchenrechtlichen Ebene der Pfarreien zu den staatskirchenrechtlich gebildeten Körperschaften der kommunalen „*Kirchgemeinden*“, auf der kirchenrechtlichen Ebene der Diözesen zu den staatskirchenrechtlich gebildeten Körperschaften der kantonalen „*Landeskirchen*“ sowie auf der kirchenrechtlichen Ebene der „*Schweizer Bischofskonferenz*“ zu der staatskirchenrechtlich gebildeten nationalen „*Römisch-Katholischen Zentralkonferenz*“. Alle diese öffentlich-rechtlichen Körperschaften sind ausschließlich von den Kirchenangehörigen gebildet und getragen, also „nicht vom Staat geschaffen, sondern von diesem allein ermöglicht.“⁵

rechtlichen Körperschaft [deckt], weil es sich, mit Ausnahme des Tessins, auf mehrere Kantone erstreckt, ja das des Bistums Basel sogar auf zehn Kantone“ Gerosa, L., „Kirchenaustritt“: Austritt aus der Kirche oder lediglich Austritt aus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft?, in: *Katholische Kirche und Staat in der Schweiz*, hrsg. v. Ders., u. a., Wien 2010, 149–170, 159).

³ Vgl. Loretan, A., *Das kantonale Staatskirchenrecht oder: Die rechtlichen Verhältnisse von Kirche und Staat in den 26 Kantonen der Schweiz*, in: *katholische Kirche und Staat in der Schweiz*, hrsg. v. Gerosa, L., u. a., 93–109, 98.

⁴ Ebd., 103.

⁵ Nay, G., *Staatliches Religionsrecht und Freiheit in der Kirche*, in: *Orientierung* 73 (2009), 91–93, 92.

Strukturelle Unterscheidung zwischen finanziellen und pastoralen Entscheidungsträgern

Zu den Markenzeichen dieses dualen Systems gehören die Prinzipien „der Partizipation und der Transparenz, der Subsidiarität und der Dezentralisierung.“⁶ Strukturell ist dieses System durch eine klare Kompetenzaufteilung in der Entscheidung über die Finanzen⁷ und die Pastoral gekennzeichnet. Für die finanziellen Entscheidungen sind staatskirchenrechtlich und damit demokratisch organisierte und demokratisch arbeitende Gremien katholischer BürgerInnen zuständig (= finanzieller Entscheidungsträger), für die pastoralen Entscheidungen die kirchenrechtlich legitimierten Gremien von katholischen Kirchenmitgliedern mit einer ausgeprägten rechtlichen Sonderstellung des Pfarrers und Bischofs als Vorsteher einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen (= pastoraler Entscheidungsträger). Die finanziellen Entscheidungsträger haben kein Mitspracherecht bei den pastoralen Fragen und die pastoralen Entscheidungsträger kein Mitspracherecht bei den finanziellen Fragen. Diese Kompetenzaufteilung und damit Parallelstruktur von Finanz- und Pastoralentscheidungen gilt auf allen Ebenen (staatskirchenrechtlich: Kirchgemeinde, Kanton, Bund bzw. Landesebene – kirchenrechtlich: Pfarrei, Bistum, Schweizer Bischofskonferenz).

Staatskirchenrechtliche Strukturen als Ermöglichung des kirchlichen Lebens

Ziel dieser Kompetenzaufteilung zwischen Finanzen und Pastoral ist es, dass die staatskirchenrechtlichen Strukturen die „äußeren“ Voraussetzungen für das kirchliche Leben schaffen sollen. So erheben die Kirchgemeinden die Kirchensteuern und finanzieren damit die Ausgaben der Pfarrei. Das bedeutet konkret, dass die Kirchgemeinden dem Pfarrer das Gehalt zahlen, der Jugendgruppe einen bestimmten Betrag zur Verfügung stellen, die Rechnungen für Kirchengesangsbücher begleichen, usw. Die Kirchgemeinden leiten also die Kirchensteuern weder an ein Gremium der Pfarrei oder direkt an den Pfarrer weiter, sondern verwalten diese selbst mit der Zweckbestimmung, das pfarrliche Leben zu ermöglichen. Auf der nächsthöheren Ebene übernehmen die

⁶ Koch, K., Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: Schweizerische Kirchenzeitung 167 (1999) 720–709, 722–725; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz-1999/welt/welt51.htm>; vgl. Karrer, Katholische Kirche Schweiz, a. a. O., 372; Kosch, D., Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz, Zürich 2007, 30.

⁷ Der Begriff „Finanzen“ ist hier in einem weiten Sinn gemeint und schließt auch administrative und organisatorische Angelegenheiten ein. Er umfasst alle Belange, die staatskirchenrechtlichen Regelungen unterworfen sind.

kantonalen Körperschaften „den Finanzausgleich zwischen den Kirchgemeinden und die Finanzierung überregionaler Tätigkeiten und Amtsstellen der Kirche. Auch die Bistumsleitung wird regelmäßig von den kantonalen Körperschaften alimentiert; der Bischof hat keinen selbstständigen Zugriff auf die Kirchensteuer.“⁸ Auf den Punkt gebracht, bedeutet das duale System: Die rechtliche Grundlage und Verfahrensweise der finanziellen Entscheidungsträger für die Kirche „ist staatlich, ihre Zwecksetzung jedoch kirchlich.“⁹

Benachteiligung der höheren Ebenen und begriffliche Unklarheiten

Allerdings hat das duale System auch einige Schwachstellen. Dazu zählt vor allem die strukturelle Benachteiligung der Bistums- und Bischofskonferenzebene; denn die Finanzen sind letztlich so ungleich verteilt, dass auf der Pfarrerebene viel, während auf der Ebene des Bistums und der Bischofskonferenz wenig Geld zur Verfügung steht.¹⁰ Problematisch ist zweifelsohne auch die Verwendung einiger spezifisch theologischer und kirchenrechtlicher Begriffe für staatskirchenrechtliche Einrichtungen. So ist die Bezeichnung „(Landes- bzw. Kantonal-)Kirche“ für eine staatskirchenrechtliche Körperschaft ebenso zu kritisieren wie der Ausdruck „Kirchenverfassung“ für die Organisationsstatuten der staatskirchenrechtlichen Gremien. Ferner birgt das strukturelle Neben- statt Miteinander von pastoraler und finanzieller Entscheidungskompetenz einigen Konfliktstoff, wie die Erfahrung bereits gezeigt hat. Denn was ist, wenn einer der Partner des dualen Systems seine Kompetenzen überschreitet oder wenn sich die beiden Partner nicht einigen können?

⁸ Pahud de Mortanges, R., System und Entwicklungstendenzen des Religionsverfassungsrechts der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein, in: ZevKR 52 (2007), 495–523, 513.

⁹ Karrer, Katholische Kirche Schweiz, a. a. O., 351.

¹⁰ Koch, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, a. a. O., 722–725.

Völlig zu Recht wird in diesem Zusammenhang von einer „Unterbewertung des Solidaritätsprinzips“ gesprochen (Koch, K., Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000), 542–555; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz/skz-2000/leit/le38.htm>) und treffend erläutert: Die staatliche Struktur der Schweiz „kennt als Gegenpol zur Gemeindesteuer die ebenso gewichtige kantonale Staatssteuer und schließlich direkte und indirekte Bundessteuern. ... Eben dieses Gleichgewicht aber fehlt bei den staatskirchenrechtlichen Strukturen. Denn hier gibt es nur eine Kirchgemeindesteuer, hingegen keine Bistumssteuer. Das Bistum ist deshalb auf Gedeih und Verderb auf die Finanzierung von unten angewiesen; und dies ist eine mühsame Situation, da es bereits dem physikalischen Gesetz der Schwerkraft widerspricht, Finanzen nach oben zu bringen“ (Ebd.).

Fehlende Konfliktregelung bei Kompetenzüberschreitung

Kompetenzüberschreitung von finanziellen wie auch von pastoralen Entscheidungsträgern haben in der Vergangenheit zu folgenden Konfrontationen und Spannungen geführt: „Mit ihrer Erklärung zum Pflichtzölibat und zur Frauenordination hat sich die Luzerner Synode 2004 als staatskirchenrechtliches Gremium zu kirchenrechtlich-disziplinären, aber auch zu dogmatisch-glaubensmäßigen Fragen geäußert und dabei die offiziellen kirchenamtlichen Positionen kritisiert. Damit wurde die Frage nach den Grenzen der *pastoralen* Zuständigkeit staatskirchenrechtlicher Organe aufgeworfen. Haben sie das Recht, sich dazu zu äußern und dabei lehramtliche Positionen oder pastorale Konzepte der Kirchenleitung zu hinterfragen? Mit ihrem Festhalten an der Mitarbeit eines Priesters, dem der Bischof von Basel die ‚Missio canonica‘ entziehen will, hat der Kirchenrat in Röschenz im Frühjahr 2005 die Frage nach der *personellen* Zuständigkeit aufgeworfen. Darf die Kirchgemeinde, wenn sie die Gründe für die Verweigerung einer kirchlichen Beauftragung durch den Bischof nicht anerkennen kann, einen Seelsorger in seinem Amt belassen? ... Schon einige Zeit zurück liegt der Churer Investiturstreit, in dem die staatskirchenrechtlichen Körperschaften dem unrechtmäßig ins Amt gekommenen und von großen Teilen des Kirchenvolkes und der Seelsorgenden nicht akzeptierten Bischof Wolfgang Haas die bisher gewährten Beiträge für die Bistumsfinanzierung verwehrten und damit *finanzielle* Entscheidungen mit kirchenrechtlichen und pastoralen Fragen verknüpften. Dürfen die staatskirchenrechtlichen Körperschaften in diesem Sinne von ihrer finanziellen Hoheit Gebrauch machen?“¹¹ Und in umgekehrte Richtung gefragt: „Dürfen *personelle* Entscheidungen vom Bischof ohne Mitentscheidungsrechte der Betroffenen und ohne Transparenz bezüglich der wahren Gründe gefällt werden? ... Darf die Kirchenleitung sich bei einer Bischofsernennung über geltendes Recht und über den Willen der Mehrheit der Kirchenmitglieder hinwegsetzen, aber gleichzeitig deren *finanzielle* Solidarität einfordern?“¹²

¹¹ Kosch, D., Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen. Gegensatz oder Ergänzung? Risiko oder Chance?, 1–13, 3; zugänglich auf: http://www.kath.ch/news/upload_rkz/05-06-22-pfarrkirchenstuetzungen.pdf.

¹² Ebd., 4.

Die Annahme der demokratisch auszuübenden Hoheitsrechte als freiwillige Entscheidung der Kirche

Auf dem Boden der Kritikpunkte und negativen Erfahrungen sind in den letzten Jahren vermehrt Stimmen laut geworden, die deshalb das gesamte duale System für unvereinbar mit der hierarchischen Verfassungsstruktur der katholischen Kirche halten, gelegentlich ist sogar von einem „unkatholischen Prinzip“ in der Organisation der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Kirche in der Schweiz die Rede.¹³ Diese These ist allerdings insofern nicht haltbar, als den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften die Verleihung der Hoheitsgewalt, insbesondere des Rechts, Steuern zu erheben, nicht vom Staat aufgezwungen, sondern lediglich als Hilfe angeboten wird, allerdings als Hilfe, deren Annahme an gewisse Bedingungen geknüpft ist. Zu diesen Bedingungen gehört vor allem die Verpflichtung, dass die mit der Hoheitsgewalt verbundenen Rechte auf rechtsstaatliche und direkt-demokratische Weise ausgeübt werden. Dementsprechend kann die katholische Kirche die staatskirchenrechtliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts und das damit verbundene staatliche Hilfsangebot der Steuerhoheit nur in Anspruch nehmen, wenn sie neben bzw. parallel zu ihren hierarchisch ausgestalteten innerkirchlichen Gremien auch demokratisch organisierte staatskirchenrechtliche Gremien akzeptiert. Um in den Genuss staatlicher Hoheitsrechte zu kommen, muss also die katholische Kirche neben den spezifisch kirchenrechtlichen Verfassungsstrukturen, die durch eine rechtliche Sonderstellung von Priester, Pfarrer und Bischof gekennzeichnet sind, zusätzlich staatskirchenrechtliche Strukturen in Kauf nehmen, die keine rechtliche Sonderstellung von Priester, Pfarrer und Bischof kennen, sondern allen kirchlichen Mitgliedern die gleiche Rechtsstellung zukommen lassen und sie somit an den finanziellen Entscheidungen auf demokratischer und rechtsstaatlicher Grundlage beteiligen.¹⁴ Völlig zu Recht wird daher hervorgehoben, dass mit der staatskirchenrechtlichen Einrichtung demokratischer Gremien zur Ausübung der staatlich gewährten Hoheitsrechte keineswegs das

¹³ KNA, M081202-SD-2144.22PO#2 vom 3.12.2008; vgl. Koch, K., *Ekklesiologische und staatskirchenrechtliche Fragestellungen im Bistum Basel, Luzern* 2008, 8–10; zugänglich auf: <http://www.unilu.ch/files/kurt-koch-kirche-staat.pdf>.

¹⁴ Nay, G., *Festvortrag zur Eröffnung des Studienjahres 2006/07 in Chur* (zugänglich auf: <http://www.thchur.ch/index.php?&na=1,1,0,0,d,66768,0,0,t>), hebt in diesem Zusammenhang zu Recht ins Bewusstsein, dass die öffentlich-rechtlichen Körperschaften nicht aus weltanschaulich unterschiedlich ausgerichteten Mitgliedern gebildet sind, sondern ausschließlich aus kirchlichen Mitgliedern. Damit sind es also die Mitglieder der Kirchen selbst, die in Übereinstimmung mit rechtsstaatlichen Grundsätzen für die öffentlich-rechtlich relevanten Belange der Kirchen zuständig sind.

aus der Religionsfreiheit fließende Selbstbestimmungsrecht der Kirchen verletzt wird, solange der Staat lediglich „Mitwirkungsrechte der Mitglieder in demokratischen Strukturen und ein rechtsstaatliches Kontrollsystem nur in dem Maße verlangt, in dem die mit der geliehenen Hoheitsgewalt verbundenen Befugnisse der Religionsgemeinschaft dies als sachlich gerechtfertigt erscheinen lassen.“¹⁵ Mit anderen Worten: Es wird nur „von den kirchlichen Körperschaften, die die Kirchensteuern erheben und über deren Verwendung entscheiden, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit verlangt, nicht aber von der Kirche als Religionsgemeinschaft nach ihrem eigenen Selbstverständnis.“¹⁶ Dementsprechend kommt auch den Kirchen und Kirchenangehörigen das Recht zu, die staatlichen Gerichte zu ihrem Schutz anzurufen, wenn sie sich durch Maßnahmen der öffentlich-rechtlichen Körperschaften in ihrer Religionsfreiheit bzw. in ihrem Selbstbestimmungsrecht in unzulässiger Weise eingeschränkt fühlen.¹⁷

Die staatskirchenrechtlichen Körperschaften als kirchliche Vereine gemäß c. 215

Zweifelsohne sind die demokratisch organisierten Körperschaften als finanzielle Entscheidungsträger staatskirchenrechtliche Einrichtungen. „Dennoch sind sie nicht ‚Staat‘ oder gleichzusetzen mit ‚staatlichen Organen‘. Vom Staat unterscheiden sie sich gerade dadurch, dass nur die betreffenden Konfessionsangehörigen Mitglieder der Körperschaft sind und von den demokratischen Rechten Gebrauch machen können. Ebenso wichtig ist, dass die Zwecksetzung dieser Körperschaften klar auf die jeweiligen Kirchen ausgerichtet ist. Ihr Sinn und Zweck ist es, der Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis zu dienen. Eine solche Zwecksetzung wäre dem Staat selbst, aufgrund des Neutralitätsgebotes, klarerweise verboten.“¹⁸ Aus katholischer Perspektive sind sie aber auch nicht einfach „Kirche“ im *verfassungsrechtlichen* Sinn, wohl aber „kirchliche“ Gemeinschaften im *vereinsrechtlichen* Sinn: Die staatskirchenrechtlichen Körperschaften können auf allen Ebenen als kirchliche Vereine gemäß c. 215 verstanden werden. Denn sie stellen freie Zusammenschlüsse von KatholikInnen dar, die mit Hilfe des staatlichen Rechts orga-

¹⁵ Nay, G., Schweizerischer Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften: Hilfen und Grenzen, in: Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, hrsg. v. Loretan-Saladin, A., u. a., Zürich 2006, 35–47, 38f.

¹⁶ Nay, Staatliches Religionsrecht, a. a. O., 92.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Ehrenzeller, B., Zukunftsperspektive: Trennung von Kirche und Staat oder neue Kooperationsformen?, in: Katholische Kirche und Staat in der Schweiz, a. a. O., 189–201, 195.

niert sind und dem Zweck der finanziellen Förderung des kirchlichen Lebens dienen.

Zu dieser vereinsrechtlichen Einordnung läuft lediglich die staatskirchenrechtliche Bestimmung quer, dass mit der Bildung der öffentlich-rechtlichen Körperschaften alle der katholischen Kirche angehörenden EinwohnerInnen gleichsam automatisch Mitglieder der entsprechenden staatskirchenrechtlichen Körperschaft werden. Damit ist das vereinsrechtliche Prinzip des freiwilligen Beitritts jedes einzelnen Mitgliedes nicht gewahrt, auch wenn dieses Defizit in seinen Auswirkungen dadurch kompensiert wird, dass sich jedes Mitglied der Zugehörigkeit durch den (partiellen) Kirchenaustritt (wieder) frei entziehen kann.

Für ein vereinsrechtliches Verständnis der staatskirchenrechtlichen „Zweitstruktur“ spricht auch die Tatsache, dass es in ein und demselben Bistum Kantone mit dieser „dualen“ und ohne diese „duale“ Struktur gibt, wie z. B. im Bistum Lausanne-Genf-Freiburg, in dem nur der Kanton Freiburg die „duale“ Struktur aufweist. Dem kirchlichen Vereinswesen entsprechend sind die Körperschaften der dualen Struktur (vereinsrechtliche) Gemeinschaften in der (verfassungsrechtlichen) Gemeinschaft der katholischen Kirche, die es geben kann, aber nicht geben muss.¹⁹ Das bedeutet auch, dass die Bezeichnung des schweizerischen Systems als „dual“ bzw. „Doppelstruktur“ nicht so zu verstehen ist, als stehe die verfassungsrechtliche Struktur der katholischen Kirche auf der gleichen Stufe wie die vereinsrechtliche Struktur der mit Hilfe des Staatskirchenrechts organisierten Körperschaften.²⁰ Das ist zweifelsohne nicht der Fall. Die staatskirchenrechtlichen Körperschaften setzen vielmehr die verfassungsrechtliche Struktur der Kirche voraus und sind auf diese angewiesen, weil sie Gemeinschaften *in* der (nicht: *der*) Verfassung der katholischen Kirche sind.

Wechselseitiges Zustimmungsgeschäft der Entscheidungsträger als Reformmaßnahme

In der derzeitigen Ausgestaltung des dualen Systems schlummern einige Konfliktherde, die durch das Nebeneinander der beiden Entscheidungsträger bedingt sind. Diese könnten durch einige strukturelle Maßnahmen zumindest reduziert, vielleicht sogar weitgehend beseitigt werden. Deshalb sollte das duale System so fortentwickelt werden, dass beide Entscheidungsträger beim jeweils anderen Entscheidungsträger ein Zustimmungsgeschäft erhalten, soweit sie in ihrem eigenen Zuständigkeitsbereich von der Entscheidung be-

¹⁹ Vgl. dazu den Artikel „Vereinsrecht und Verfassungsrecht, kirchliches“.

²⁰ Vgl. Gut, W., Kirche und Staat: Schweiz, in: LKStKR², Bd. 2, 449–453, 451.

troffen sind. Dieses Zustimmungsrecht müsste im Falle der Verweigerung der Zustimmung eine (kirchen-)rechtlich tragfähige Begründungspflicht einschließen. Entscheidend ist hier, dass erstens dieses wechselseitige Mitwirkungs- und Zustimmungsrecht nicht nach Ermessen gewährt, sondern strukturell als Rechtsanspruch normiert wird. Zweitens müsste das jeweilige Zustimmungsrecht so ausgestaltet werden, dass sowohl die Autonomie des jeweiligen Entscheidungsträgers als auch die theologisch begründete Sonderstellung von Pfarrer und Bischof bei pastoralen Fragen gewahrt bleiben.²¹

Miteinander ohne Autonomieverlust der Entscheidungsträger

Durch diese rechtlichen Änderungen wäre das duale System der Schweiz aus dem strukturellen Nebeneinander zu einem strukturellen Miteinander befreit, ohne dabei die den jeweiligen Entscheidungsträgern zustehende Eigenständigkeit aufzugeben zu haben. Denn beide Entscheidungsträger wären zu einem ständigen wechselseitigen Kommunikationsprozess zum Wohlergehen der kirchlichen Gemeinschaft berechtigt, aber auch verpflichtet. Jedenfalls wäre ihre Dialogbereitschaft nicht mehr nur davon abhängig, ob sich beide auf ihr „kommuniales Gewissen“²² ansprechen lassen, sondern durch rechtliche Eckdaten in einer Mindestform garantiert. Das wäre ein wichtiger Beitrag dazu, wovon viele weitere TheoretikerInnen und PraktikerInnen in der Schweiz überzeugt sind, nämlich „dass die kirchlichen und die staatskirchenrechtlichen Strukturen sich ergänzen und eine produktive Spannungseinheit bilden.“²³

²¹ In ähnlicher Weise plädiert Ehrenzeller, Zukunftsperspektive, a. a. O., 197–200, aus staatskirchenrechtlicher Sicht dafür, durch „eine verstärkte vertragliche Regelung“ (S. 198) bzw. durch „eine gemeinsame Vereinbarung zwischen den staatskirchenrechtlichen Kantonalorganisationen und dem jeweiligen Bistum“ (S. 199) für „eine geeignete neue Kooperationsform“ (S. 197) der beiden Entscheidungsträger auf den verschiedenen Ebenen zu sorgen und den „Mangel an Verbindlichkeit und Solidarität“ (S. 198) zu überwinden.

²² Werbick, J., Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 1994, 352.

²³ Kosch, Kirchliche und staatskirchenrechtliche Strukturen, a. a. O., 9.

Die gegenseitige Ergänzung und produktive Spannungseinheit sollte auch für eine entsprechende Korrektur hinsichtlich einer adäquaten Einbindung der Bistums- und Bischofskonferenz-Ebene sowie für eine rechtsklare Begrifflichkeit genutzt werden. Hier besteht strukturelle Entwicklungsfähigkeit, aber auch Entwicklungsnotwendigkeit.

Meinungsfreiheit in der Kirche

Katholische Kirche als Gemeinschaft aller Gläubigen und als Volk Gottes der Laien und Kleriker, unter denen eine wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit kraft der Taufe besteht, zieht zahlreiche Konsequenzen nach sich.

Vielschichtiges Miteinander von Lehramt und Gemeinschaft

Im Bereich der Glaubenswahrheit und der damit verbundenen Glaubenslehre folgt daraus, dass die Wahrheitsfindung nicht im Alleingang von oben nach unten verlaufen kann, nicht als Befehl des kirchlichen Lehramtes der Bischöfe und des Papstes an die Gemeinschaft der „übrigen“ Gläubigen mit dem entsprechenden Gehorsam dieser Gemeinschaft. Sie kann vielmehr nur in einem vielschichtigen Miteinander von Lehramt und Gemeinschaft geschehen, das von einem gegenseitigen Geben und Nehmen geprägt sein muss. Die Eckdaten für diese Vielschichtigkeit können folgendermaßen zusammengefasst werden:

1. Weil zum Christsein in der katholischen Kirche zweifelsohne das Anerkennen des kirchlichen Lehramtes gehört, ist jede katholische Christin und jeder katholische Christ verpflichtet, die vom kirchlichen Lehramt vorgetragene Lehre unvoreingenommen zu würdigen und die sich daraus ergebende Praxis der Kirche als verbindlich anzuerkennen sowie in der Regel einzuhalten.
2. Weil zum Christsein in der katholischen Kirche aber ebenso unzweifelhaft auch dazugehört, gemäß der je eigenen Stellung der Sendung der Kirche zu dienen, ist jede Katholikin und jeder Katholik gleichermaßen verpflichtet, selbst über den Inhalt des Glaubens und der Lehre nachzudenken und darüber in und mit der kirchlichen Gemeinschaft im Dienst der Wahrheitsfindung einen Dialog zu führen. Damit ein Dialog möglich ist, muss jeder und jede der Beteiligten frei seine/ihre Meinung äußern können.
3. Um der Aufgabe der freien Meinungsäußerung in christlicher Verantwortung nachzukommen, muss jeder und jede Gläubige sowohl das inhaltliche Kriterium der Hierarchie der Wahrheiten wie auch das formale Element der Autoritätsstufe der jeweiligen Glaubenslehre beachten und darf eigene Auffassungen weder als undiskutable Schlussfolgerungen noch als lehramtliche Aussage darstellen.
4. Auch wenn nach oder in einer Diskussion das kirchliche Lehramt eine verbindliche Entscheidung getroffen hat, kann und muss in der Gemeinschaft der Kirche das Suchen nach der Wahrheit weitergehen, freilich nicht so, als wäre alles noch lehramtlich ungeklärt, sondern vielmehr in

der Weise, dass die lehramtliche Position auf ihre Begründungszusammenhänge hin kritisch reflektiert und über die diesbezüglichen Erkenntnisse ein Dialog geführt wird.

Wie ist dieses vielschichtige Miteinander ins kirchliche Gesetzbuch aufgenommen und damit als Recht, aber auch Pflicht für das Lehramt und die einzelnen Gläubigen umgesetzt worden?

Überordnung des Lehramtes und Unterordnung der Gemeinschaft

Die maßgeblichen Aussagen über die Meinungsfreiheit in der Kirche sind in c. 212 CIC enthalten, näherhin in dessen §§ 2 und 3.

Nachdem die Gläubigen in § 1 in die Pflicht genommen worden sind, dem kirchlichen Lehramt (ebenso wie dem kirchlichen Leitungsamt) im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung christlichen Gehorsam zu leisten, ist in den §§ 2 und 3 davon die Rede, dass sie ihre „Wünsche“ und „Anliegen“ den Hirten der Kirche eröffnen sowie ihnen ihre „Meinung“ zum „Wohl der Kirche ... mitteilen“:

„§ 1 Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.

§ 2 Den Gläubigen ist es unbenommen, ihre Anliegen, insbesondere die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen.

§ 3 Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun“ (c. 212).

Die für das Zusammenspiel von Lehramt und Gläubigen bei der Wahrheits-suche positive Aussage des § 1, wonach die christliche Gehorsamspflicht an das Bewusstsein der eigenen Verantwortung gebunden ist, wird offensichtlich durch die §§ 2 und 3 konterkariert und damit letztendlich wieder zurückgenommen. Denn die Struktur der §§ 2 und 3 läuft auf ein einseitiges Gegenüber von geistlichen Hirten und Gläubigen, auf Befehl und Gehorsam und auf eine reine Über- und Unterordnung hinaus, wie die drei folgenden Beobachtungen am Text zeigen:

1. Mitteilung der Meinung statt Dialog

Die freie Meinungsäußerung wird lediglich als Mitteilung der Meinung verstanden. Davon, dass diese Mitteilung auch das Recht einschließt, „im Geiste des Dialogs gehört zu werden“, wie dies einst die Römische Bi-

schofssynode von 1971 im Interesse einer legitimen Vielfalt in der Kirche formuliert hatte,¹ ist nichts zu lesen. Anders gesagt: Eine rechtlich garantierte Meinungs(äußerungs)freiheit sollte mehr umfassen als die bloße Mitteilung der Meinung; sie müsste vielmehr einen kommunikativen Vorgang gewährleisten, der den Gläubigen eine eigenverantwortete und selbstständige Artikulation ihrer Auffassungen im Gesamtraum der kirchlichen Gemeinschaft ermöglicht, an deren Aufbau alle gemeinsam teilhaben.

2. Bedingungen für die freie Mitteilung der Meinung

Die Wahrnehmung des Rechts auf freie Mitteilung der Meinung wird so eng mit den drei Kriterien Wissen, fachliche Zuständigkeit und amtliche Stellung verknüpft, dass diese zu Rechtsschranken der Rechtsausübung werden. So selbstverständlich und berechtigt das Anliegen ist, das Ideal der sachlichen und zugleich zweckdienlichen Meinungsäußerung hervorzuheben, so selbstverständlich muss auch sein, dass die Inanspruchnahme des Rechts auf freie Meinungsäußerung davon nicht abhängig gemacht werden darf. Andernfalls kann die freie Meinungsäußerung nicht als Grundrecht zugesichert werden, sondern wird nach Belieben der Autorität mit dem Hinweis auf entsprechende Kenntnis, Zuständigkeit und Stellung gewährt oder verweigert.

3. Rangfolge der Adressaten und Auflagen für die Mitteilung der Meinung

Der kirchliche Gesetzgeber versteht die „geistlichen Hirten“ als die primären Adressaten der Meinungsmitteilung, während die kirchliche Gemeinschaft erst in zweiter Linie in Betracht kommt. Dies geht eindeutig aus dem Satzbau des § 3 hervor: Durch das wiederholende Pronomen „und sie [sc. die Mitteilung der Meinung]“ (lat.: „eamque“) wird nämlich eine Satzteilung bewirkt, welche die freie Mitteilung der Meinung gegenüber den Hirten einerseits und den übrigen Gläubigen andererseits als zwei qualitativ verschiedene Weisen der Ausübung dieses Grundrechts erscheinen lässt und dem erstgenannten Adressaten einen klaren Vorzug einräumt. Eine solche Rangfolge, kombiniert mit den vielen Auflagen, was dabei zu beachten ist – die Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten, die Ehrfurcht gegenüber den Hirten, die Beachtung des allgemeinen Nutzens und die Würde der Personen –, muss den Eindruck erwecken, dass offensichtlich an der Bildung der öffentlichen Meinung durch Meinungs austausch, Diskussionen und Streitgespräche im Volk Gottes nur wenig Interesse besteht. Ja, man könnte fast meinen, diese Rangfolge zu

¹ Römische Bischofssynode 1971: Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1972, 97.

sammen mit dieser Reihe von Auflagen verfolgt den Zweck, dass die guten und gesetzestreuen KatholikInnen vor der freien Meinungsäußerung ob der vielen Bedingungen zurückschrecken.

Unterfall zur Gehorsamspflicht

Völlig zu Recht wird an c. 212 beanstandet, dass die in den §§ 2 und 3 normierte Meinungs(äußerungs)freiheit der Gläubigen lediglich wie ein Anhang, ja wie ein Unterfall einer selbstverständlich zu leistenden und nicht vor sich selbst zu verantwortenden Gehorsamspflicht wirkt und die Fülle der Bedingungen eher in einen Katalog von Tugendpflichten passen als in ein Rechtsbuch. Dadurch wird dem Recht auf freie Meinungsäußerung zu wenig bis gar nicht Rechnung getragen.

Pfarrei und Seelsorgeeinheiten

Angesichts der veränderten Situation (in) der Pastoral wird für die Pfarrei mit dem Slogan geworben, dass sie eine „Gemeinschaft von Gemeinden“ sein bzw. werden solle, deren Ziel die „Ausdifferenzierung gemeindespezifischer bzw. pfarrbezirksspezifischer Aktivitäten“ ist.¹ Die Pfarrei soll künftig ein „Netzwerk mit unterschiedlichen Knotenpunkten [bilden], die miteinander verknüpft sind und sich gegenseitig durchlässig beeinflussen und befruchten, so dass auf der einen Seite die Heimatbezogenheit vor Ort ebenso gewahrt wird wie auf der anderen Seite durch die Pfarrstruktur der Blick auf das Ganze immer wieder neu geweitet werden kann.“² Daher wird dazu ermuntert, die Chancen der größeren Seelsorgeeinheiten zu sehen: „Größere Einheiten ermöglichen größere Vielfalt, intensivere Kooperation und deutlichere Profilierung.“³

Terminologie und Verhältnisbestimmung der Netzwerkbildung

Damit diese Spannung von mehr und größeren Seelsorgeeinheiten auf der einen Seite und Intensivierung der Vernetzung und Heimatbezogenheit für die Gläubigen auf der anderen Seite tatsächlich gelingen kann, ist es notwendig, die alten und neuen, die kleineren und größeren Knotenpunkte und Kooperationseinheiten in ihrer unterschiedlichen Ausprägung und rechtlichen Ausgestaltung klar zu benennen und in ein Beziehungsgeflecht strukturell einander zuzuordnen. Das könnte folgende Terminologie und Verhältnisbestimmung der Netzwerkbildung leisten:

- ▶ *Gruppe* als die kleinste Einheit innerhalb einer Pfarrei: mehrere Gläubige versammeln sich im Namen Jesu Christi; sie ist primär projektbezogen und damit vorübergehend. Von bischöflicher Seite wird dazu ausgeführt: „Die Pfarrei als der Ort der Seelsorge in vergrößerten pastoralen Räumen gibt den Organisationsrahmen für eine ganze Reihe kleiner, durchaus auch temporärer, projektorientierter Gruppen für Menschen unterschiedlicher Mentalitäten und Lebenssituationen vor.“⁴

¹ Genn, F., Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, Formen und Vollzügen der Seelsorge in den vergrößerten pastoralen Räumen, in: „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz, in: Arbeitshilfen, Heft 213, 40–49, 44–46.

² Ebd., 47; vgl. auch Pressebericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, in: „Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen“, a. a. O., 106–113, 109.

³ Pressebericht des Vorsitzenden, a. a. O., 113.

⁴ Genn, Das Zusammenwirken von unterschiedlichen Orten, a. a. O., 40–49, 45f.

- ▶ *Gemeinschaft*: mehrere Gruppen können zu einer Gemeinschaft vernetzt werden. Die Gemeinschaft ist im Unterschied zur Gruppe durch Kontinuität bzw. Langfristigkeit und Mehrdimensionalität des christlichen Auftrags geprägt. In bischöflicher Diktion ist hier auch von „Fördervereine[n] des Glaubens“ die Rede, insofern es sich um „Biotope, kleine Gemeinschaften [handelt], in denen gebetet, der Glaube bewusst in den Blick genommen, besprochen und gelebt wird.“⁵
- ▶ *Gemeinde*: mehrere Gemeinschaften können zu einer Gemeinde vernetzt werden. Ihr spezifisches Kennzeichen ist das Vorhandensein der Trias von Verkündigung, Heiligung und Diakonie. Weil dabei sichergestellt sein muss, dass für die strikt priesteramtlichen Vollzüge ein Priester zur Verfügung steht, kann man sagen: „Ohne Priester kann es keine Gemeinde geben, weil zu ihrem Aufbau und zu ihrer Entfaltung die Eucharistiefeyer unersetzlich ist und es Eucharistie nicht ohne den Priester geben kann.“⁶ Nach diesem Verständnis stellen u. a. alle Ordensgemeinschaften, in denen die drei Grundvollzüge von Kirche (Verkündigung, Liturgie und Diakonie) verwirklicht werden, Gemeinden dar, auch wenn es sich dabei um laikale Ordensgemeinschaften handelt.
- ▶ *Pfarrei*: mehrere Gemeinden können zu einer Pfarrei verknüpft werden. Sie hebt sich von der Gemeinde durch die Leitung eines Pfarrers als eigenen Hirten ab. „Die Pfarrei [...] [sorgt] für den Organisationsrahmen gemeindespezifischer Aktivitäten. [...] Die Pfarrei soll Zentrum der Kategorie Seelsorge sein. So ist sie z. B. Trägerin der Jugendpastoral, koordiniert die Ehrenamtlichen und integriert die muttersprachlichen Gemeinden. Auf der Ebene der Pfarrei werden viele pastorale Aufgaben vernetzt, wie z. B. die Hinführung zu den Sakramenten oder die Begleitung Erwachsener auf dem Weg zur Taufe, zum Ehesakrament oder zum Wiedereintritt in die Kirche.“⁷
- ▶ *Pfarrverbund/Pfarrverband*: mehrere Pfarreien können zu einem Pfarrverbund/Pfarrverband zusammengeführt werden.

Erfahrbarkeit am Ort und Wir-Form

Die Pfarrei als ein klar strukturiertes Netzwerk von vielfältigen Seelsorge-räumen bietet zumindest zwei Chancen: Kirche wird auch morgen (noch) am Ort erfahrbar sein können, wenn die verschiedenen Gemeinschaftsfor-

⁵ Ebd., 44.

⁶ Schmitz, H., Pfarrei und Gemeinde, in: AkathKR 148 (1979), 48–71, 59f.

⁷ Pressebericht des Vorsitzenden, a. a. O., 109.

men des Gottesvolkes bereit und fähig werden, einander zu begegnen, Erfahrungen auszutauschen, einander zu ermutigen, auf den Weg zu helfen und auf dem richtigen Weg zu halten. Und Kirche am Ort wird morgen so erfahrbar sein können, dass das Vorsteheramt einer Gemeinschaft des Gottesvolkes nicht primär in der Ich-Form, sondern in der Wir-Form wahrgenommen wird, nicht (mehr) so sehr als eine individualistische und organisatorische Aufgabe konzipiert und verstanden wird, sondern als eine kommuniale und geistliche Leitung des Gottesvolkes.⁸

⁸ Vgl. Kehl, M., Reizwort Gemeindezusammenlegung. Theologische Überlegungen, in: StZ 225 (2007), 316–329, 326.

Weihesakrament, Ausschluss von Frauen

Nach der Lehre der katholischen Kirche können nur Männer das Sakrament der Weihe gültig empfangen. Doch seit einigen Jahrzehnten werden in Kirche und theologischer Wissenschaft heftige Debatten darüber geführt, ob künftig Frauen zum Sakrament der Priesterweihe zugelassen werden können, ja zugelassen werden müssen, oder ob der Empfang der Priesterweihe weiterhin strikt an das männliche Geschlecht gebunden bleiben muss. Außerdem wird neuerdings mit Nachdruck nach der Möglichkeit gefragt, Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen.¹

Taufe und männliches Geschlecht als Gültigkeitsbedingungen im Recht

Dreh- und Angelpunkt beider Diskussionen bildet die Festlegung der katholischen Kirche, dass nur ein Mann geweiht werden kann. Im derzeit geltenden kirchlichen Gesetzbuch ist diese Bestimmung kurz und bündig in die Worte gefasst:

„Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“ (c. 1024).

Dieser Wortlaut kann nicht oft genug ins Bewusstsein gehoben werden, da er immer wieder tendenziell verkürzt oder erweitert wiedergegeben wird. So wird einerseits nicht selten die hier normierte (Un-)Gültigkeit zu einer (Un-)Erlaubtheit reduziert, weshalb eine Weihe an Frauen lediglich verboten, aber dennoch gültig sei. Andererseits wird oft eine „göttliche Weisung“ bzw. ein „göttliches Recht“ geltend gemacht, weshalb jegliche Änderung dieses Gesetzes für ausgeschlossen erklärt wird, weil das im Widerspruch zum göttlichen Willen stünde, dem die Kirche verpflichtet ist; doch in der Rechtsbestimmung über die Nichtzulassung von Frauen zur Weihe wird gerade nicht auf eine göttliche Weisung Bezug genommen.

Differenzierung nach der Weiheform in der lehramtlichen Begründung

Kirchliches Recht ist in seinen großen Zügen so gut oder schlecht, so restriktiv oder offen, wie die ihm zugrundeliegende theologische Lehre. Denn kirchenrechtliche Bestimmungen stehen nicht im theologieleeren Raum, sondern sind vielmehr Ausdruck der theologischen Überzeugungen des höchsten kirchlichen Lehramtes (= Papst und Bischofskollegium zusammen mit dem Papst). In der lehramtlichen Begründung für die Nichtzulassung von Frauen zur heiligen Weihe fällt auf, dass es nur für den Ausschluss von der Priesterweihe eine explizite lehramtliche Begründung gibt, während der Ausschluss von der

¹ Vgl. zum Folgenden Demel, S., Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus, Freiburg i. Br. 2004, 59–92.

Diakonatsweihe lehramtlich noch offen ist und der Ausschluss der Frauen von der Bischofsweihe bisher von keiner Seite explizit thematisiert worden ist.

Keine lehramtliche Stellungnahme zu der Diskussion um ein Frauendiakonat

In Kirche und theologischer Wissenschaft wird seit einigen Jahrzehnten gefordert, dass künftig auch Frauen zum Empfang der *Diakonatsweihe* zuzulassen sind. Hierfür werden vor allem folgende Argumente geltend gemacht:

1. Es gab bereits in der Geschichte der katholischen Kirche phasenweise und regional einen Frauendiakonat mit eigenem Profil.
2. Der Ständige Diakonat ist erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführt worden.
3. Die Begründung für die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats für Männer in den 1960er Jahren trifft schon seit längerem genau auf die heutige Situation vieler Frauen in der Kirche zu: Frauen sind in Funktionen tätig, die für den Diakonat als sakramentaler Vergegenwärtigung der dienenden Grundhaltung Jesu Christi und der Kirche charakteristisch sind, insofern sie in den Gemeinden die verschiedenen Dienste der kirchlichen Liebestätigkeit wahrnehmen und oft auch deren Leitung innehaben, liturgische Dienste ausüben wie die Austeilung der Eucharistie, die Verkündigung des Wortes Gottes sowie die Leitung von Wortgottesdiensten und Gebeten der Gläubigen.

Das kirchliche Lehramt hat bisher zu dieser Diskussion noch nicht Stellung bezogen, so dass die Frage nach der Möglichkeit, in der katholischen Kirche künftig ein Frauendiakonat einzuführen, lehramtlich (noch) offen ist.

Die Treue zum Vorbild des Herrn als lehramtlicher Grund gegen das Frauenpriestertum

Die Frage nach einer möglichen Öffnung der *Priesterweihe* für Frauen ist bereits in mehreren lehramtlichen Dokumenten klar ausgeschlossen worden. Nach deren zentralen Aussagen gehört zu der unwandelbaren Identität der Priesterweihe, dass die sakramentale Vergegenwärtigung Jesu Christi durch den geweihten Priester an das männliche Geschlecht gebunden ist. So wurde bereits 1976 von der Glaubenskongregation dargelegt, dass sich die Kirche „aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt [hält], die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“²

² Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter Insigniores“, 15. Oktober 1976, in: VAS, Heft 117, S. 13.

Diese Treue zum Vorbild des Herrn hat ihre Grundlage (1.) im Verhalten Jesu Christi, nur Männer in den Zwölferteil berufen und damit als Apostel bestellt zu haben, (2.) in der Handlungsweise der Apostel, ebenso nur Männer als ihre Nachfolger ausgesucht zu haben, (3.) in der dadurch grundgelegten Tradition und (4.) in der bleibenden Bedeutung dieser Praxis.³ Diese theologische Begründung hat Papst Johannes Paul II. 1994 in dem Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ noch einmal bekräftigt, ja sogar in der Formulierung noch schärfer gefasst, indem er davon spricht, dass „die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“, und dass er betont, „dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“⁴

Kritische Anfragen im Dienst der ständigen Wahrheitssuche als theologische Reflexion

Das ist der Ist-Stand der Rechtslage und Lehre über den Empfang des Weihesakramentes in der katholischen Kirche. Sie sind von allen katholischen ChristInnen anzuerkennen und einzuhalten. Gleichzeitig gilt aber ebenso, dass die Suche nach der Wahrheit weitergehen muss; denn die Wahrheit ist stets größer als ihre sprachliche Fassung und deshalb prinzipiell immer der fortschreitenden Differenzierung, Erweiterung und Vertiefung zugänglich.

Diese Aufgabe der ständigen Wahrheitssuche kommt kraft des Hl. Geistes allen Gliedern der Kirche zu, insbesondere aber den TheologInnen. Denn deren Aufgabe ist es, in einer von Loyalität geprägten und wissenschaftlich adäquaten Art und Weise dadurch zum Aufbau der Kirche beizutragen, dass die der Kirche anvertraute Wahrheit immer tiefer erforscht, wissenschaftlich-argumentativ dargestellt sowie zeitgemäß verkündet wird. Die theologische Wissenschaft hat sich schon seit 1960 bis heute immer wieder intensiv mit der Lehre auseinandergesetzt, dass Frauen nicht zum Empfang der Priesterweihe zugelassen werden können. In den zahlreichen Veröffentlichungen der Theologie zu diesem Thema werden vor allem folgende Anfragen geäußert und zur Diskussion gestellt:

³ Ebd., S. 13–21.

⁴ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22. Mai 1994, in: VAS, Heft 117, S. 4–7, S. 6, Nr. 4. Zu der Forderung, dass diese Entscheidung endgültig zu halten ist, vgl. den Artikel „Gehorsamsstufen“.

a) Überbetonung der Geschlechtsfrage bei der zeichenhaften Auswahl der zwölf jüdischen Männer

Ein erster kritischer Hinweis betrifft die Bedeutung des Zwölferkreises. Hier wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass es bei der Berufung der Apostel nicht um die Frage von Mann und Frau geht, sondern um eine Zeichenhandlung, die sich auf die zwölf Stämme des Volkes Israel bezieht. Die zwölf von Jesus ausgewählten Männer stehen für die neuen Stammväter des zu erneuernden Israel. „Diese *prophetische Zeichenhandlung* konnte natürlich am besten durch (1) *zwölf* (2) *jüdische* (3) *Männer* symbolisiert werden (und nicht durch eine beliebige Zahl z. B. von Juden und Samaritern oder von Frauen und Männern).“⁵ Allerdings spielte diese Zeichenhandlung offensichtlich schon bald keine Rolle mehr. Denn zwei von den drei Merkmalen werden kurze Zeit später nicht mehr beachtet: Die Zahl „Zwölf“ wird ebenso nicht wieder hergestellt wie auch Nichtjuden als Apostel hinzukommen. Von daher stellt sich die Frage: Warum hält die Kirche ausgerechnet am dritten Merkmal, dem Geschlecht, so eisern fest, um den Dienst der „Zwölf“ bzw. der Apostel wahrnehmen zu können?

b) Problematische Gleichsetzung von Zwölf = Apostel = Priester

Darüber hinaus werden immer wieder Bedenken gegen die Gleichsetzung erhoben: die *Zwölf* sind gleich die *Apostel* sind gleich die *Priester*. Hier wird darauf aufmerksam gemacht, dass erstens der Apostelkreis größer war als der Zwölferkreis und zweitens nicht die Priester, sondern nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel gelten.

c) Einseitige Akzentuierung des Mann-Seins zu Ungunsten des Mensch-Seins Jesu

Insbesondere wird die Überbetonung des „Mann-Seins“ Jesu wiederholt problematisiert. Schließlich wird im Neuen Testament nirgendwo erkennbar, dass das „Mann-Sein“ Jesu für seine Erlösungstat entscheidend war, sondern einzig seine liebende Hingabe an die Menschen. Anders gesagt: Ausschlaggebend ist nicht das *Mann-Werden* Gottes in Jesus Christus, sondern sein *Mensch-Werden*. Nicht durch das Mann-Sein stellt der Weiheamtsträger die erlösende Rolle Christi als des Hauptes gegenüber seiner Kirche sakramental dar, sondern durch die Weihe, durch die ein Mensch kirchlich-sichtbar von Gott zu diesem Dienst bestellt und befähigt wird.

Fortsetzung der Diskussion über die theologische Bedeutung des Geschlechts beim amtlichen Priestertum als theologisch-rechtliche Schlussfolgerung

Aus diesen theologischen Anfragen an die Lehre über den Ausschluss der Frauen vom Empfang der Weihe ergibt sich die theologisch-rechtliche Schlussfolgerung: Die 1994 von Papst Johannes Paul II. getroffene Entscheidung ist universalkirchlich verbindlich und deshalb von allen Gliedern der katholischen Kirche zu respektieren. „Es sprechen aber keine zwingenden dogmatischen Gründe gegen eine spätere Korrektur. Wie das Beispiel der Religions- und Gewissensfreiheit zeigt, wäre es auch nicht das erste Mal, dass das römische Lehramt eine als verbindlich eingestufte Lehrposition modifiziert hätte.“⁶ Auch die heutige Praxis der sog. „Ohrenbeichte“, also das geheime Sündenbekenntnis vor dem Priester, wurde ursprünglich im sechsten Jahrhundert auf dem Konzil von Toledo (589) als „fluchwürdige Anmaßung“ verurteilt, jedoch Jahrhunderte später auf dem Konzil von Trient (1545–1563) als göttliche Einrichtung und zum Heil notwendig bewertet.⁷ Daher gilt es im Blick auf die Diskussion um die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe festzuhalten: So sehr dem kirchlichen Lehramt voll und ganz zuzustimmen ist, dass die Kirche stets die Treue zu Jesus Christus wahren muss, auch und gerade in der Frage der Priesterweihe, so darf aber auch die Tatsache nicht übersehen werden, dass die Frage, *worin genau die Treue hinsichtlich des Geschlechtes bei der Priesterweihe besteht*, wissenschaftlich wie lehramtlich noch nicht hinreichend geklärt ist, genau genommen, noch immer offen ist. Darum muss die Diskussion zwischen Lehramt und Wissenschaft fortgesetzt werden, welche (un)wandelbare theologische Bedeutung dem Geschlecht bei der Priesterweihe zukommt, und zwar „unter gegenseitigem Respekt und in Kritik gegenüber unangebrachten Emotionalitäten auf beiden Seiten, aber auch mit dem Mut zu einem geschichtlichen Wandel, der ebenfalls zu der Treue gehört, die die Kirche ihrem Herrn schuldet.“⁸

⁶ Hoping, H., Der Ausschluss von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt, in: Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, hrsg. v. Loretan, A., u. a., Freiburg (Schweiz) 1999, 38–51, 48.

⁷ Vgl. Nocke, F.-J., Spezielle Sakramentenlehre, in: Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, hrsg. v. Schneider, Th., Düsseldorf 1992, 226–376, 315 i.V.m. 320.

⁸ Rahner, K., Priestertum der Frau?, in: StZ 195 (1977), 291–301, 301.

Weihesakrament, Zulassungsvoraussetzungen

Im Unterschied zu allen anderen Sakramenten gibt es beim Sakrament der Weihe kein Anrecht auf dessen Empfang. „Während die Gläubigen auf die anderen Sakramente wegen ihrer (Heils-)Notwendigkeit oder ihres geistlichen Nutzens eine gewisses Recht haben (cc. 213; 843 § 1 CIC; 16; 381 § 2 CCEO), lehrt die Kirche [sc. das besondere kirchliche Lehramt], dass es solch ein Anrecht auf den Empfang des Weihesakramentes nicht gibt. Dazu muss man von Gott berufen sein. Wer diese Berufung verspürt, muss seinen Wunsch der Autorität der Kirche unterbreiten, deren Aufgabe es ist, die Richtigkeit dieser Wahrnehmung festzustellen (KatKK 1577).“¹ Im Dienste dieses Anliegens hat der kirchliche Gesetzgeber eine ganze Reihe von Voraussetzungen unterschiedlicher Art für den Empfang des Weihesakramentes formuliert.

Der getaufte Mann mit gewissen Eignungsvoraussetzungen als Empfänger

Das Weihesakrament wird durch die Handauflegung und das entsprechende Weihegebet gespendet (c. 1009 § 2), die durch den zuständigen oder einen beauftragten Bischof erfolgt (cc. 1012–1016). Für den Empfänger des Weihesakramentes sind sowohl Gültigkeits- wie auch Erlaubtheitsbedingungen normiert. Zur Gültigkeit des Weihesakramentes in jeder seiner drei Ausformungen ist auf Seiten des Empfängers verlangt, dass er getauft und männlichen Geschlechts ist (c. 1024). Bei den Erlaubtheitsbedingungen wird zwischen dem Diakonats und dem Presbyterat auf der einen und dem Episkopat auf der anderen Seite differenziert.

Für die beiden Formen des Diakonats und Presbyterats sind das die Eignung und die Nützlichkeit des Empfängers für den kirchlichen Dienst. Zu beurteilen hat dies in der Regel der Leiter des geistlichen Heimatverbandes (Diözese, Ordensinstitut, Personalprälatur), für den der Empfänger seine Sendung kraft der Weihe ausüben wird. Allgemeine Kriterien für die Beurteilung der Eignung und Nützlichkeit eines Kandidaten sind neben dem freien Willen zum Empfang der Weihe ein ungeschmälerter Glaube, untadelige Lebensführung, Charakterstärke, psychische und physische Eignung, das nötige Wissen über die Weihe, das notwendige Weihealter und die entsprechende theologische Bildung (cc. 1025–1032). Zu diesen Eignungskriterien kommen als weitere Erlaubtheitsbedingungen für den Empfang der Weihe hinzu, dass der geeignete und für den Dienst der Kirche nützliche Kandidat gefirmt ist, schriftlich um die Zulassung zur Weihe gebeten und in einem

¹ Holkenbrink, G., Weihewerber, in: LKStKR², Bd. 3, 862–864, 862.

liturgischen Aufnahmeeritus unter die Weiekkandidaten aufgenommen worden ist (lat.: *admissio* = Zulassung), eine angemessene Zeit lang die Dienste des Lektorats und Akolythats ausgeübt hat, schriftlich erklärt hat, die Weihe freiwillig zu empfangen, in einem vorgeschriebenen Ritus öffentlich vor Gott und der Kirche die Zölibatsverpflichtung übernommen und sich geistlicher Exerzitien von mindestens fünf Tagen unterzogen hat (cc. 1033–1039).

Als Eignungskriterien für den Empfang der Bischofsweihe sind vor allem fester Glaube, gute Sitten, Frömmigkeit, Seeleneifer, Lebensweisheit, Klugheit sowie menschliche Tugenden und Eigenschaften für die Wahrnehmung des Bischofsamtes erforderlich sowie ein guter Ruf; ein Alter von mindestens 35 Jahren, eine Tätigkeit als Priester von mindestens fünf Jahren sowie ein Doktorgrad in der Theologie (c. 378 § 1). Das Urteil über die Eignung zum Empfang der Bischofsweihe steht dem Apostolischen Stuhl zu (c. 378 § 2).

Die Weihehindernisse als negative Erlaubtheitskriterien

Über die positiv formulierten Erlaubtheitskriterien hinaus gibt es für alle drei Ausformungen des Weihesakramentes auch eine Reihe negativ umschriebener Verbote sowohl für den Weiheempfang wie auch für die Ausübung empfangener Weihen (cc. 1040–1049). Der Gesetzgeber spricht hier von „Weihehindernissen“ und unterteilt diese in einfache und dauernde Weihehindernisse. Offensichtlich soll „neben den positiven Zulassungsvoraussetzungen auch durch eine negative Auslese ... die erforderliche Integrität“² der Empfänger des Weihesakramentes sichergestellt werden. Die dauernden Weihehindernisse werden auch „Irregularitäten“ genannt und unterscheiden sich von den einfachen Weihehindernissen dadurch, dass sie nicht durch Änderung der Umstände von alleine wegfallen können. Weil das einer Irregularität zugrundeliegende Faktum nicht behebbar ist, kann eine Irregularität nicht beseitigt werden oder wegfallen, sondern nur die irreguläre Person auf Antrag hin durch Dispens von der rechtlichen Folge der Irregularität befreit werden (c. 1047).³

Mit einem einfachen Weihehindernis belegt ist, wer verheiratet ist – mit Ausnahme des Ständigen Diakons –, einen standesfremden Beruf ausübt, erst neugetauft ist. Irregulär ist, wer an einer Geisteskrankheit oder psychischen Erkrankung leidet, die eine ordnungsgemäße Erfüllung des Dienstes unmöglich macht, sich der kirchlichen Straftat der Apostasie, Häresie oder des Schismas schuldig gemacht hat, entgegen kirchlichem Recht eine

² Holkenbrink, G., Weihehindernisse, in: LKStKR², Bd. 3, 867–869, 867.

³ Vgl. Althaus, R., Irregularitäten zum Weiheempfang, in: MKCIC 1041/4, Rdn. 2 (40.Lfg., Februar 2006).

Eheschließung versucht hat, Mord, Abtreibung, (Selbst-)Verstümmelung, Suizidversuch begangen hat oder eine ihm nicht zustehende Weihehandlung ausgeübt hat.

Homosexualität und die (Nicht-)Zulassung zum Empfang des Weihesakramentes

Im Jahr 2005 hat die Kongregation für das katholische Bildungswesen eine „Instruktion über Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homo sexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesterseminar und zu den heiligen Weihen“⁴ erlassen. Ihr Anliegen ist es zu klären, „ob Kandidaten, die tiefsitzende homosexuelle Tendenzen haben, für das Pries terseminar und zu den heiligen Weihen zugelassen werden sollen oder nicht.“⁵ Richtschnur für diese Klärung ist das Ausmaß der „affektiven Reife“. Hierzu stellt die Kongregation fest: „Der Kandidat für das Weiheamt muss deshalb [sc. wegen der Gleichgestaltung mit Christus] zur affektiven Reife gelangen. Eine solche Reife wird ihn befähigen, eine korrekte Beziehung zu Männern und zu Frauen zu pflegen, und in ihm einen wahren Sinn für die geistliche Vaterschaft gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft, die ihm anvertraut wird, zu entwickeln.“⁶ Anhand dieser Kriteriologie kommt die Kon gregation zu dem Ergebnis:

„Die Kirche [kann] – bei aller Achtung der betroffenen Personen – jene nicht für das Pries terseminar und zu den heiligen Weihen zulassen ..., die Homosexualität praktizieren, tief sitzende homosexuelle Tendenzen haben oder eine so genannte homosexuelle Kultur un terstützen.

Die genannten Personen befinden sich nämlich in einer Situation, die in schwerwiegen der Weise daran hindert, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen. Die negativen Folgen, die aus der Weihe von Personen mit tiefsitzenden homosexuellen Ten denzen erwachsen können, sind nicht zu übersehen.

Falls es sich jedoch um homosexuelle Tendenzen handelt, die bloß Ausdruck eines vorübergehenden Problems, wie etwa eine noch nicht abgeschlossene Adoleszenz sind, so müssen sie wenigstens drei Jahre vor der Diakonenweihe eindeutig überwunden sein.“⁷

Die hier getroffene Grundaussage, dass homosexuelle Menschen daran ge hindert sind, und zwar in schwerwiegender Weise, korrekte Beziehungen zu Männern und Frauen aufzubauen, wird durch keine humanwissenschaftliche Studie belegt. Insofern ist die Begründung problematisch, zumal die

⁴ VAS, Heft 170.

⁵ Ebd., Einleitung, 6.

⁶ Ebd., Nr. 1, S. 6f.

⁷ Ebd., Nr. 2, S. 8.

Erkenntnisse der modernen Sexualwissenschaft in die entgegengesetzte Richtung weisen, wenn dort z. B. festgestellt wird: „Faktisch dürften sich homosexuelle Männer und homosexuelle Frauen im Hinblick auf ihre Beziehungsfähigkeit gemessen an der Häufigkeit von längerdauernden Beziehungen jedoch kaum von heterosexuellen Menschen unterscheiden.“⁸ Von daher ist zwar nachvollziehbar, dass eine homosexuelle Praxis und eine Unterstützung der homosexuellen Kultur bzw. Szene eine Zulassung zum Weihesakrament verbietet, aber eben nicht aus dem Grund unkorrekter Beziehungen zu Männern und Frauen, sondern aus dem Grund der Unvereinbarkeit mit dem Zölibat als Verpflichtung zur sexuellen Enthaltensamkeit aus religiöser Motivation. Für die Nichtzulassung allein wegen „tiefsitzender homosexueller Tendenzen“ gibt es solange keine Begründung, wie die betreffende Person sich glaubhaft zur Einhaltung der Zölibatspflicht bekennt. In diesem Sinn hat auch ein internes Arbeitspapier der Deutschen Bischofskonferenz, das 1999 – also vor dieser Instruktion – erstellt worden ist, die Empfehlung ausgesprochen, dass „ein homosexuell veranlagter Priesterkandidat, dessen geistliches Leben deutliche Anzeichen einer Berufung zum Priestertum aufweise, ... dann zur Weihe zugelassen werden [könne], *wenn er in überzeugender Weise sexuelle, personale und geistliche Reife und Integration zeigt und zur zölibatären Lebensweise bereit und fähig ist.* Ob eine Eignung vorliege, müsse im Einzelfall geprüft und vom jeweiligen Bischof entschieden werden. ... [Außerdem wird darin betont], dass angesichts der Verpflichtung der Priester zur Ehelosigkeit die Art der sexuellen Orientierung wichtig, aber von nachgeordneter Bedeutung sei.“⁹

Geschlechtsumwandlung als dauerndes Hindernis zur Ausübung der Weihe

Die Glaubenskongregation hat 2002 eine Stellungnahme zu Problemen des Transsexualismus abgegeben und darin unmissverständlich erklärt, dass eine chirurgisch herbeigeführte Geschlechtsumwandlung irregulär zur Ausübung der Weihe macht. Als Begründung dafür verweist sie zum einen auf c. 1044 § 1 n.3 (Irregularität der versuchten Eheschließung) und auf c. 1044 § 1 n.5 (Irregularität der Selbstverstümmelung):

„Ein Kleriker, der sich freiwillig einem chirurgischen Eingriff zur Geschlechtsumwandlung unterzieht, wird dadurch irregulär; die diesbezüglichen Bestimmungen finden sich in

⁸ Dannecker, M., Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Homosexualität, in: Die Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, hrsg. v. Basedow, J., u. a., Tübingen 2000, 335–350, 343.

⁹ Bischöfe: Weihe homosexueller Männer nicht ausgeschlossen, in: KNA-Basisdienst vom 1.9.1999 (Meldungs-Id: 0103-BD-1645.17TO#1); Hervorhebungen von Verf.in.

can.1044 § 1 n.3 und in can.1041 n.5 CIC bzw. in can.753 n.2 in Verbindung mit can. 762 § 1 n.5 CCEO¹⁰

Völlig im Dunkeln bleibt hier, was die operative Geschlechtsumwandlung mit der Irregularität der versuchten Eheschließung zu tun hat, da die Glaubenskongregation diesen Zusammenhang nur über einen Canonverweis herstellt, aber in keiner Weise erläutert. Der Sinn des zweiten Canonverweises liegt dagegen auf der Hand: Die Glaubenskongregation stuft die operative Geschlechtsumwandlung als Irregularität der Selbstverstümmelung ein. Mag man nachvollziehen können, dass eine operative Geschlechtsumwandlung als ein dauerndes Weihehindernis bewertet wird, so bereitet die Begründung dieses Weihehindernisses allerdings große Schwierigkeiten. Denn wer sich einer operativen Geschlechtsumwandlung unterzieht, hat in der Regel eine langjährige Leidenszeit der Identitätskrise hinter sich, weil er/sie sich im falschen Körper eingesperrt fühlt. „Transsexualismus bezeichnet eine bestimmte Form der Störungen der Geschlechtsidentität. ... Transsexualismus ist gekennzeichnet durch die dauerhafte Gewissheit, sich dem biologisch anderen Geschlecht zugehörig zu fühlen. Dazu gehören die Ablehnung der mit dem biologischen Geschlecht verbundenen Rollenerwartungen und der drängende Wunsch, sozial und juristisch anerkannt im gewünschten Geschlecht zu leben.

Entsprechend besteht eine graduell durchaus unterschiedliche Ablehnung der körperlichen Merkmale des angeborenen Geschlechtes sowie in der Regel der Wunsch, durch hormonelle und chirurgische Maßnahmen soweit als möglich die körperliche Erscheinungsform dem Identitätsgeschlecht anzugleichen.¹¹ Die transsexuell veranlagte Person, die sich einer operativen Geschlechtsumwandlung unterzieht, hat alles andere als die Absicht der Selbstverstümmelung, sondern vielmehr das drängende Bedürfnis, die eigene Identität auch körperlich wahrnehmen zu können. Deshalb sollte die operative Geschlechtsumwandlung eines Klerikers nicht als dauerndes Weihehindernis der Selbstverstümmelung bewertet werden, sondern als einfaches Weihehindernis der psychischen Erkrankung, die eine ordnungsgemäße Erfüllung des Dienstes unmöglich macht (c. 1041 n.1 i. V. m. c. 1044 § 1 n.2).

¹⁰ Zitiert mit Angabe der Protokollnummer: 442/54–15710 bei: Althaus, Irregularitäten zum Weiheempfang, a. a. O., 1041/7, Rdn. 5.

¹¹ Pichlo, H.-G., Transsexualismus. Diagnose, Behandlung und Begutachtung, zugänglich auf: <http://www.transsexuell.de/med-pichlo.shtml>.

Die Straftat der Pädophilie und Ephebophilie als kein Weiheausübungshindernis

Seit ca. zehn Jahren setzt sich die katholische Kirche wesentlich intensiver und für die Öffentlichkeit nachvollziehbarer als vorher mit der Tatsache auseinander, dass es auch unter den Klerikern Personen gibt, die sich sexueller Übergriffe auf Kinder und Jugendlichen schuldig gemacht haben und machen. In den Humanwissenschaften ist hier von der Pädophilie (wörtlich: Freundschaft/Liebe zu Kindern) und Ephebophilie (wörtlich: Freundschaft/Liebe zu Jugendlichen) die Rede. Pädophilie bezeichnet das sexuelle Interesse eines Erwachsenen an Kindern im vorpubertären Alter, d. h. 13 Jahre oder jünger, Ephebophilie jenes an pubertierenden Kindern und heranwachsenden Jugendlichen, d. h. ab dem 14. bis maximal 17. Lebensjahr. In beiden Fällen führt das Interesse zu sexuellen Übergriffen an Kindern und Jugendlichen. Wer als Kleriker seine pädophile oder ephebophile Neigung auslebt, begeht nach kirchlichem Recht die Straftat der Verfehlung gegen das sechste Gebot des Dekalogs (= Verbot des Ehebruchs) an einem Minderjährigen unter sechzehn Jahren, die mit einer gerechten Strafe belegt werden soll, gegebenenfalls mit der Entlassung aus dem Klerikerstand (c. 1395 § 2).

Diese Strafbestimmung für sexuelle Gewalt von Klerikern an Minderjährigen gemäß c. 1395 § 2 wurde von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2001 mit dem Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela“¹² in einigen Punkten verschärft: Das Alter wurde von 16 auf 18 Jahre angehoben, die Verjährungsfrist (c. 1362 § 2) auf 10 Jahre verlängert; die Strafverfolgung wurde wegen ihres Charakters als besonders schweres Delikt der Kongregation für die Glaubenslehre übertragen.¹³ Was aber nicht erfolgt, ist die Einordnung dieser Straftat als ein dauerndes Weihehindernis. Leidet ein Kleriker, der bei einem Kind oder Jugendlichen sexuelle Gewalt angewendet hat, nicht an einer „psychischen Erkrankung“, die eine „ordnungsgemäße Erfüllung des Dienstes“ unmöglich macht (c. 1041 n.1; c. 1044 § 2 n.2)? Und hat sich ein Kleriker, der bei einem Kind oder Jugendlichen sexuelle Gewalt angewendet hat, nicht im übertragenen Sinn der Verstümmelung gemäß c. 1041 n.5 i. V. m. c. 1044 § 1n.3 schuldig gemacht, näherhin der seelischen Verstümmelung dieses Kindes oder Jugendlichen?

¹² Lat.-dt., in: AkathKR 170 (2001), 144–147.

¹³ Vgl. Begleitbrief zum Motu Proprio „Sacramentorum sanctitatis tutela“ von der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der ganzen katholischen Kirche und an andere Bischöfe und Hierarchen, die es angeht, über die der Glaubenskongregation vorbehaltenen schweren Straftaten, lat.-dt., in: Ebd., 147–152, 151.

Die gleichen Fragen stellen sich bei den „Leitlinien der Bischöfe der Diözesen in Deutschland vom 26. September 2002 zum Vorgehen bei sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche.“¹⁴ Zwar heben die Bischöfe in aller Deutlichkeit hervor, dass diese Vergehen des sexuellen Missbrauchs an minderjährigen „einen zerstörerischen Charakter gegenüber Kindern und Jugendlichen [haben]. Sie verletzen deren Würde und Integrität tief. Die Opfer werden in ihrer Entwicklung schwer geschädigt, bei ihnen und bei ihren Angehörigen wird großes Leid ausgelöst. Wenn ein Geistlicher sich an einem Kind oder Jugendlichen vergeht, verdunkelt er auch die christliche Botschaft und die Glaubwürdigkeit der Kirche und fügt der kirchlichen Gemeinschaft schweren Schaden zu.“¹⁵ Doch von einem dauernden Weihehindernis ist auch hier nicht die Rede. Es wird lediglich festgelegt: „Nach Verbüßung seiner Strafe werden dem Täter keine Aufgaben mehr übertragen, die ihn in Verbindung mit Kindern und Jugendlichen bringen.“¹⁶

¹⁴ AkathKR 171 (2002), 497–502.

¹⁵ Ebd., Nr. 5f, S. 498.

¹⁶ Ebd., Nr. 12, S. 501.

Zölibat

Vom lateinischen Ausdruck „caelebs“ (allein lebend, ehelos) abgeleitet umschreibt Zölibat die vollkommene geschlechtliche Enthaltensamkeit, die vor allem in der ehelosen Lebensweise zum Ausdruck kommt. In der katholischen Kirche des lateinischen Rechtskreises ist der Zölibat für Kleriker verpflichtend (= Pflichtzölibat, Zölibatspflicht). Er ist kein Dogma (= Glaubenssatz), sondern eine disziplinarische Vorschrift, deren Wurzeln bis ins 3. Jahrhundert zurückreichen. Inhaltlich umfasst die Zölibatspflicht ein Verbot und ein Gebot: Sie verbietet, eine Ehe einzugehen, und sie gebietet, vollkommen keusch zu sein, d. h. sich im Tun, Denken und Wollen geschlechtlich zu enthalten.¹

Kultische Reinheit und ungeteilte Hingabe

In der frühen Kirche gab es sowohl das verheiratete Familienoberhaupt als Gemeindevorsteher (vgl. 1 Tim 3,12; Tit 1,6) als auch den „um des Himmelreiches wegen“ (Mt 19,12) ehe- und familienlos lebenden Gemeindevorsteher, wobei das Wort Jesu von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen allgemein und nicht auf die Jünger mit einer besonderen Funktion hin gesagt ist.

Allerdings stand schon sehr bald die sexuell enthaltensame Lebensweise als „zeichenhafte Repräsentation des Priestertums Christi“² in höherem Ansehen als die eheliche Lebensform und führte zu der Idee des heiligen Priesters, der dem profanen Bereich enthoben ist. Hinzu kam die aus der griechischen Philosophie übernommene leibfeindliche Sicht der katholischen Kirche und die damit verbundene negative Sicht der Ehe, die im Sinne der paulinischen Formulierung in 1 Kor 7,2 als „Heilmittel der Begierde“ galt. Damit war der Grundstein für die Diskussionen um die Vereinbarkeit von Priestertum und Ehe gelegt. Sie brachten die beiden Gedanken von der kultischen Reinheit bzw. deren Befleckung durch den Geschlechtsverkehr und der ungeteilten Hingabe des Priesters an Gott hervor. So wurde den verheirateten Priestern zunächst empfohlen, sich an den Tagen der Eucharistiefeier des Geschlechtsverkehrs zu enthalten als Ausdruck der Ehrfurcht vor der Heiligkeit des (kultischen) Dienstes und der Bereitschaft zum ausschließlichen Dienst am Evangelium.³ Aus der Empfehlung wurde sehr bald eine Vorschrift und aus der zeitweisen geschlechtlichen Enthaltensamkeit in der

¹ Vgl. Mörsdorf, K., Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici Bd. I, München ¹¹1964, 262f.

² Franzen, A., Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts, Münster 1969, 9.

³ Vgl. Mödl, L., Zölibat, in: LKStKR², Bd. 3, 910–912, 911.

Ehe die Forderung nach einer prinzipiellen Ehelosigkeit für die Priester. Päpste und Konzilien wiederholen seit dem 3. Jahrhundert immer wieder diese Vorschrift, deren Nichtbeachtung seit dem 11. Jahrhundert teilweise sogar unter Strafe gestellt wurde – ein Indiz dafür, dass die Pflicht zum Zölibat seit jeher nur schwer durchzusetzen war und ist.

Auf die Bischöfe eingeschränkte Pflicht in den Ostkirchen

Die Entwicklung zur Zölibatsvorschrift wurde von den Ostkirchen nicht in gleicher Weise wie in der Westkirche vollzogen. Bis heute gilt in allen Ostkirchen, also auch in den katholischen Ostkirchen, dass die Pflicht zur Ehelosigkeit nur für die Inhaber des Bischofsamtes verlangt wird (vgl. c. 180 n.3 CCEO), auch wenn der Zölibat für alle Kleriker sehr hoch zu schätzen ist. So heißt es in c. 373 CCEO:

„Der Zölibat der Kleriker, um des Himmelreiches willen gewählt und dem Priestertum sehr angemessen, ist überall sehr hoch zu schätzen, so wie es Tradition der Kirche ist; ebenso ist der Stand der verheirateten Kleriker, der in der Praxis der jungen Kirche und der orientalischen Kirchen durch die Jahrhunderte bestätigt ist, in Ehren zu halten.“

Argumente Für und Wider

Die entscheidenden Argumente für und gegen die Zölibatspflicht sind seit dem 19. Jahrhundert im Wesentlichen gleich geblieben. Die Gegner der Zölibatspflicht machen geltend, dass der Zwangscharakter des Zölibats eine Diskriminierung der Ehe darstellt, die Kleriker in eine kastenmäßige Sonderstellung drängt, das päpstliche Herrschaftsstreben durch einen familienlosen Klerus erleichtert und die Kleriker zu Unzuchtshandlungen treibt. Von den Befürwortern wird dagegen auf die Freiwilligkeit der Übernahme des Zölibats verwiesen, die mit der Freiwilligkeit zum Empfang des Weihesakramentes gegeben ist, auf die umfassende Verfügbarkeit des Priesters für die Gemeinde durch die zölibatäre Lebensform und auf den Ausdruck des Zölibats als Nachahmung Christi im Eheverzicht, als völlige Ausrichtung an Jesus Christus und am Evangelium, als Vorwegnahme des Lebens nach der Auferstehung sowie als symbolische Ganzhingabe an Christus, den mystischen Bräutigam der Kirche.⁴

⁴ Vgl. Reinhardt, H.J.F., Zölibatspflicht, in: MKCIC vor 277/3, Rdn. 4 (26. Erg.-Lfg., November 1996); Pemsal-Maier, S., Zölibat, in: Dies., Grundbegriffe der Dogmatik, München 2003, 242.

Besondere Gabe Gottes und angemessen für die priesterliche Sendung

Das II. Vatikanische Konzil hat sich ausführlich mit der Zölibatspflicht beschäftigt und diese theologisch neu entfaltet. Das war angesichts der neuen Sichtweise von der ehelichen Sexualität als Ausdruck der personalen Hingabe (GS 47–52) anstelle der früheren Auffassung der ehelichen Sexualität als Heilmittel der Begierde (c. 1013 § 1 CIC/1917) nahezu zwangsläufig. Denn das Konzil hat mit seiner Lehre von der Ehe als umfassende Liebes- und Lebensgemeinschaft der Zölibatspflicht die traditionelle Begründung der kultischen Reinheit entzogen.⁵ Sie wird durch die Argumente der Ganzhingabe, der endzeitlichen Zeichenhaftigkeit und der freien Verfügbarkeit für den Sendungsauftrag Christi ersetzt. Dabei betont das Konzil, dass der Zölibat in der Kirche zwar durchweg hoch geachtet, aber zu keiner Zeit vom Wesen des Priestertums abgeleitet worden ist. Das beweist die Praxis der verheirateten Priester, die in der Urkirche üblich und bis heute in den Ostkirchen bewahrt ist. Wörtlich führt das Konzil aus:

„Die von Christus, dem Herrn, empfohlene vollkommene und immerwährende Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen, die im Ablauf der Zeiten und auch in unseren Tagen von nicht wenigen Christgläubigen gern angenommen und in lobenswerter Weise beobachtet worden ist, wurde von der Kirche in besonderer Weise für das priesterliche Leben immer sehr hoch gehalten. Sie ist nämlich zugleich ein Zeichen und ein Ansporn der Hirtenliebe und ein besonderer Quell der geistlichen Fruchtbarkeit in der Welt. Sie wird zwar nicht vom Priestertum seinem Wesen nach erfordert, wie aus der Praxis der Urkirche und aus der Tradition der Ostkirchen deutlich wird, wo es außer jenen, die mit allen Bischöfen aufgrund des Geschenkes der Gnade die Wahrung des Zölibats erwählt haben, auch höchst verdiente verheiratete Presbyter gibt. ...

Der Zölibat hat aber eine vielfältige Übereinstimmung mit dem Priestertum. Die Sendung des Priesters widmet sich nämlich vollständig dem Dienst an der neuen Menschheit, die Christus, der Sieger über den Tod, durch seinen Geist in der Welt erweckt und die ihren Ursprung ‚nicht aus dem Blut, noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott‘ (Jo 1,13) hat. Durch die Jungfräulichkeit aber bzw. den um des Himmelreiches willen bewahrten Zölibat werden die Presbyter in einer neuen und außerordentlichen Weise Christus geweiht, hängen ihm leichter mit ungeteiltem Herzen an, widmen sich freier in Ihm und durch Ihn dem Dienst an Gott und den Menschen, dienen ungehinderter seinem Reich und dem Werk der von oben kommenden Wiedergeburt und werden so geeigneter, die Vaterschaft in Christus umfassender zu empfangen. Auf diese Weise also bekennen sie vor den Menschen, dass sie sich ungeteilt dem ihnen anvertrauten Amt widmen wollen, nämlich die Gläubigen mit einem Manne zu vermählen und sie als keusche Jungfrau Christus darzubieten, und rufen so jenen geheimnisvollen Ehebund in Erinnerung, der von Gott begründet ist und in Zukunft voll offenkundig werden soll, in dem die Kirche als einzigen Bräutigam Christus hat. Überdies werden sie

⁵ Vgl. Althaus, Rezeption, 439.

zum lebendigen Zeichen jener durch den Glauben und die Liebe schon gegenwärtigen künftigen Welt, in der die Kinder der Auferstehung weder heiraten noch geheiratet werden.

Da diese Überlegungen im Mysterium Christi und seiner Sendung begründet sind, wurde der Zölibat, der früher den Priestern empfohlen wurde, später in der lateinischen Kirche allen, die zur heiligen Weihe befördert werden sollten, durch das Gesetz auferlegt. Diese Gesetzgebung bestätigt und bekräftigt, was diejenigen betrifft, die zum Presbyterat bestimmt werden, diese Hochheilige Synode wiederum, indem sie im Geist darauf vertraut, dass das Geschenk des Zölibats, das dem Priestertum des Neuen Testaments so angemessen ist, vom Vater großzügig gegeben wird ...“ (PO 16).

Freies Charisma und zugleich kirchliches Gesetz für den Presbyterat

Das II. Vatikanische Konzil hat argumentativ nahezu alles aufgeboten, um die zölibatäre Lebensweise mit dem Presbyterat theologisch zu verbinden und beides als gegenseitige Stütze zu konzipieren. Der Zölibat wird in Superlativen geschildert und in fast exklusiver Weise als Zeichen und Ausdruck für die Grundwahrheiten des Glaubens bewertet. Hier scheinen die Konzilsväter aus dem Blick verloren zu haben, dass auch der Lebensform der Ehe zeichenhafte Charakter für den Glauben zukommt, dass die Ehe unter zwei Getauften Sakrament für die unverbrüchliche Treue Christi zu seiner Kirche ist und dass auch die eheliche Treue „ein Vollzug der Enthaltensamkeit ist, zwar anders, aber mit der gleichen Qualität wie die Keuschheit der Ehelosigkeit.“⁶ Die Symbolik des Zölibats wird so ausgemalt, dass fast der Eindruck entsteht, „als würde nicht das presbyterale Sakrament die zölibatäre Lebensform anziehen, sondern umgekehrt: als stünde das ‚Sakrament‘ des Zölibats im Zentrum, um aus diesem heraus die presbyterale Existenz zu entwerfen.“⁷ Von daher erklärt sich auch das Bemühen des Konzils, die Quadratur des Kreises zu schaffen, nämlich die zölibatäre Lebensform „als freies Charisma und kirchliches Gesetz zusammen zu binden.“⁸ Daher wird auch heute noch zu Recht gefordert, „sich der Realität [zu] stellen, dass für etliche zum Priesteramt Berufene diese Berufung wichtiger erscheint als das Charisma zur Ehelosigkeit und dass sie deshalb als Gesetz auf sich nehmen, was als freies Charisma fiktionalisiert wird. Die Bedingung des Charismas für das Presbyteramt wird dann als Gesetz erfahren.“⁹

⁶ Fuchs, O., Hünermann, P., Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der *Presbyter Presbyterorum ordinis*, in: Herders Theologischer Kommentar, Bd. 4, 337–580, 504.

⁷ Ebd., 514.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 512, Anm. 306.

Fehlende Begründung für die Rechtspflicht beim Diakonat

So ausführlich in „Presbyterorum ordinis“ die Angemessenheit der zölibatären Lebensweise für das amtliche Priestertum betont und theologisch entfaltet wird, so mangelhaft geschieht das für den Diakonat, ja fehlt für diesen komplett. Die Konzilsväter begnügen sich nämlich damit – nicht im Kontext mit dem Presbyterat, sondern an ganz anderer Stelle –, lediglich die Feststellung zu treffen, dass für die (ständigen) Diakone „das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muss“ (LG 29, 2). Diese Vorgehensweise ist nicht ganz unproblematisch. Denn da in „Presbyterorum ordinis“ der argumentative Schlüssel für den Zölibat in dessen Angemessenheit für den Presbyterat liegt, stellt sich die Frage: „Aus welchem theologischem Grunde unterliegt ein Diakon der Zölibatspflicht?“¹⁰

Rechtspflicht um des Himmelreiches willen für die Kleriker

Der kirchliche Gesetzgeber entgeht der Anfrage nach der theologischen Begründung der Zölibatspflicht für den Diakonat insofern, als er bei der Normierung der Zölibatspflicht nicht zwischen Diakonat und Presbyterat differenziert, sondern unterschiedslos alle Kleriker mit der gleichen Argumentation der Rechtspflicht des Zölibats unterwirft. Inhaltlich hat er dies im Anschluss an die Ausführungen des Konzils in PO 16 getan und dementsprechend auf die absolute Freiheit des Herzens und die Universalität der Liebe zu Gott als Begründung für den Pflichtzölibat abgehoben. Dazu gehört auch ein entsprechender Umgang mit jenen Personen, die die Einhaltung der Zölibatspflicht in Gefahr bringen können oder Ärgernis bei den Gläubigen erregen können. Beides ist zu vermeiden:

„§ 1 Die Kleriker sind gehalten, vollkommene und immerwährende Enthaltbarkeit um des Himmelreiches willen zu wahren; deshalb sind sie zum Zölibat verpflichtet, der eine besondere Gabe Gottes ist, durch welche die geistlichen Amtsträger leichter mit ungeteiltem Herzen Christus anhängen und sich freier dem Dienst an Gott und den Menschen widmen können.

§ 2 Die Kleriker haben sich mit der gebotenen Klugheit gegenüber Personen zu verhalten, mit denen umzugehen die Pflicht zur Bewahrung der Enthaltbarkeit in Gefahr bringen oder bei den Gläubigen Anstoß erregen könnte.

§ 3 Dem Diözesanbischof steht es zu, darüber eingehendere Normen zu erlassen und über die Befolgung dieser Pflicht in einzelnen Fällen zu urteilen“ (c. 277).

Die generelle Inpflichtnahme aller Kleriker geht so weit, dass hier sogar der Ausnahmefall des verheirateten Anwärter für den ständigen Diakonat unerwähnt bleibt. Nicht einmal in Verweisform wird auf die Ausnahmeregelung des c. 1031

¹⁰ Althaus, Rezeption, 461.

§ 2 hingewiesen, dass der Ständige Diakon von der Verpflichtung zum Zölibat ausgenommen ist, wenn er als Verheirateter die Diakonenweihe empfängt.

Inpflichtnahme mit dem Empfang der Diakonenweihe

Die gesetzliche Verpflichtung zum Zölibat gilt für jeden, der die Diakonenweihe empfangen hat. Dementsprechend hat der kirchliche Gesetzgeber festgelegt, dass der Weihelikandidat vor der Diakonenweihe die Übernahme der Zölibatspflicht in einem vorgeschriebenen Ritus öffentlich bekundet (c. 1037) und eine schriftliche Erklärung abgibt, dass er von sich aus und frei den Empfang der Weihe erbittet (c. 1036). Die Übernahme der Zölibatspflicht „in einem rituellen Akt soll dem Weihewerber vor allem die Bedeutung der künftigen Verpflichtung bewusst machen. Die Zölibatspflicht selbst entsteht nicht durch diesen rituellen Akt, auch wenn der Ritus Anklänge an ein Versprechen/Gelübde erkennen lässt bzw. so aufgefasst wird (der entsprechende Textteil hat die Überschrift ‚das Zölibatsversprechen.‘ Die Formel lautet: ‚Seid ihr bereit ..., den Zölibat auf euch zu nehmen ...?‘ Die Antwort lautet: ‚Ich bin bereit.‘). Die Zölibatspflicht entsteht durch Gesetz, und zwar mit der Diakonenweihe und von da an. Wer nach der Weihe die Zölibatspflicht verletzt, begeht keinen Versprechens- oder Gelübdebruch, sondern (unbeschadet der Sündhaftigkeit des Tuns) eine Gesetzesverletzung.“¹¹ Von der mit dem Empfang der Diakonenweihe geltenden Pflicht zur Einhaltung des Zölibats kann einzig und allein der Papst befreien. Dies gilt auch für den Fall der Entlassung aus dem Klerikerstand, der den Verlust aller Rechte und Pflichten des Klerikerstandes nach sich zieht mit Ausnahme der Zölibatspflicht, so dass die Befreiung von der Zölibatspflicht in einem eigenen Akt beantragt und nur vom Papst gewährt werden kann (c. 291).

Rechtliche Schutzmaßnahmen

Um die Zölibatspflicht zu schützen, ist die Ehe ein Weihehindernis (c. 1042 n.1), von dem nur der Ständige Diakon ausgenommen ist (c. 1031 § 2), und die Weihe ein Ehehindernis (c. 1087). Ferner ist die (versuchte) Eheschließung eines Klerikers ein Amtsenthebungsgrund (c. 194 § 1, n.3) und führt zur Irregularität (cc. 1041f). Und die Verletzung der Zölibatspflicht kann in bestimmten Fällen zu einem kirchlichen Straftatbestand werden. Das ist bei der Eheschließung eines Klerikers der Fall, bei einem eheähnlichen Verhältnis, einer anderen äußeren Sünde gegen das sechste Gebot. Die dafür vorgesehenen Strafen können bis zur Entlassung aus dem Klerikerstand reichen (cc. 1394f).

¹¹ Reinhardt, Zölibatspflicht, a. a. O., 277/4.

Zweites Vatikanisches Konzil

Es ist das bedeutendste kirchliche Ereignis der letzten hundert Jahre. Ob man es befürwortet oder ablehnt, der katholischen oder einer anderen Kirche angehört – das II. Vatikanische Konzil kann niemand übergehen, der/die das Selbstverständnis der Kirche und ihre Aufgabe in der heutigen Welt ernsthaft bedenkt.

Sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen als Ziel

Die Einberufung des Konzils 1959 war eine für die Welt- und Kirchenöffentlichkeit völlig überraschende Entscheidung von Papst Johannes XXIII. Denn nach der Festschreibung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimates durch das Erste Vatikanische Konzil benötigte der Papst für universalkirchliche Entscheidungen kein Konzil mehr. Deshalb war die Einberufung des Konzils ein Aufsehen erregendes Ereignis. Was bezweckte Papst Johannes XXIII. mit der Einberufung dieser Kirchenversammlung? Sich als Kirche den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen – das war Anliegen und Programm des II. Vatikanischen Konzils. Dieses Konzil hat die katholische Kirche in eine neue Zeit führen und neue Impulse für die Einheit der ChristInnen geben wollen. Die ganze Wahrheit des Glaubens sollte auf eine neue Art ausgesagt werden. Es ist das 21. ökumenische Konzil in der Geschichte der katholischen Kirche und derzeit das jüngste bzw. letzte, das stattgefunden hat. Es tagte in den Jahren 1962 bis 1965 in vier Sitzungsperioden. Nach dem Tod von Johannes XXIII. in der Anfangsphase des Konzils wurde es ab 1963 von Papst Paul VI. geleitet. 2850 Konzilsväter sowie mehr als 100 Beobachter nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften nahmen daran teil. Mit dem II. Vatikanischen Konzil wurde eine umfassende Erneuerung der Kirche eingeleitet. Seine Beschlüsse gelten bis heute und warten zum Teil noch auf entsprechende Umsetzung in den kirchlichen Alltag.

Die eigene Erneuerung der Kirche anstelle der Abwehr nach außen

Das II. Vatikanische Konzil unterscheidet sich in einem zentralen Punkt grundlegend von allen Konzilien, die vor ihm abgehalten worden sind. „In der bisherigen Geschichte waren Kirchenversammlungen nahezu stets einberufen worden *gegen* etwas – gegen eine Irrlehre, eine Disziplinlosigkeit, gegen Verhaltensmissstände, gegen zeitgeistige Laxheit. Angriffe nötigen zur Reaktion. Das aber war 1959 nicht der Fall. Gewiss gab es viele kirchenfeindliche Mächte in der Welt, vor allem den Kommunismus, der speziell

Westeuropa und insgesamt die Kirche weltweit bedrohte. Doch niemand konnte neue gravierende theologische Irrtümer ausmachen, auch ethische Devianzen im globalen Maßstab ließen sich nicht denunzieren.“¹ Papst Johannes XXIII. wollte kein Konzil gegen eine Gefahr oder einen Feind der Kirche veranstalten, sondern für die Kirche selbst, nämlich für die eigene Erneuerung der Kirche.

Aggiornamento und ein Sprung nach vorn

Das II. Vatikanische Konzil sollte „eine Versammlung der Kirche für die Kirche sein.“² Deshalb sollten auch – wiederum in Abhebung zu den vorhergehenden Ökumenischen Konzilien – nicht primär Glaubenssätze verbindlich formuliert und Lehrverurteilungen ausgesprochen werden, sondern vor allem eine Anpassung (nicht: Angleichung) der katholischen Kirche an die moderne Welt vorgenommen werden. Das Glaubenserbe der Kirche sollte im Blick auf die gegenwärtige Welt zeitgemäß verkündet, d. h. so formuliert werden, dass es den Zeichen der Zeit und den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens entspricht. „Aggiornamento“ der Kirche – wie Papst Johannes XXIII. es mit einem italienischen Ausdruck formulierte – war Aufgabe und Ziel des II. Vatikanischen Konzils. Wörtlich übersetzt bedeutet „aggiornamento“: an den Tag heranführen, aktualisieren, verheutigen; auf die Kirche übertragen hat Papst Johannes XIII. in dem Begriff „aggiornamento“ sein Programm der „Erneuerung [der Kirche] aus ihren Quellen und verschütteten Traditionen“³ auf das Heute hin zusammengefasst, auf dass die Kirche selbst im Heute ankommt und selbst das Heute wird. Das Konzil sollte für die Kirche – so steht es in der italienischen Urfassung der Rede von Johannes XXIII. zur Eröffnung des Konzils – „ein Sprung nach vorn“ („*un balzo innanzi*“)⁴ werden.

Dialog als Programm und Methode

Versucht man ebenso knapp wie die Zielangabe deren Umsetzungsstrategie auf den Punkt zu bringen, so kann man sagen: das *aggiornamento*, die ei-

¹ Beinert, W., Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute, in: Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Kirche, hrsg. v. Beinert, W., Freiburg i. Br. 2009, 45–76, 50.

² Ebd., 50.

³ Conzemius, V., Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils, in: IKaZ 38 (2009) 57–66, 58.

⁴ Johannes XXIII., L’odierna Allocuzione Pontificia nel testo italiano, in: OR Nr. 234 vom 12.10.1962,3.

gene Erneuerung, das eigene Verheutigen will die katholische Kirche dadurch erreichen, dass sie „einen aufrichtigen Dialog mit der gegenwärtigen Welt [führt], mit allen Menschen dieser Zeit. Die Kirche hat ihre Berufung wahrgenommen, ‚Kirche in der Welt und für die Welt, ja einfach Kirche der Welt zu sein‘, ohne jedoch selbst mit der Welt identisch zu werden, in der Welt aufzugehen. Dialog mit der Welt und den Menschen heißt besonders Dialog mit den Völkern, Religionen und Kulturen.“⁵ Daher ist auch „Dialog“ das Leitwort der Antrittsenzyklika „*Ecclesiam Suam*“⁶ von Papst Paul VI., der nach dem Tod von Papst Johannes XXIII. die Leitung des Konzils übernommen und es in Kontinuität zum verstorbenen Papst fortgesetzt hat. Dialog wird von Papst Paul VI verstanden als offener, kritischer Austausch, der kein Thema und keinen Gesprächspartner von vornherein ausklammert, als freier Austausch innerhalb der katholischen Kirche und mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, mit anderen Religionen und der säkularen Welt.

Pastoralkonzil mit dem CIC als Krönung

Dem offenen Dialog statt enger Grenzziehung als Programm und Methode entsprechend wird das II. Vatikanische Konzil auch als „Pastoralkonzil“ bezeichnet, auf dem jeder Anschein einer rechtlichen Diktion vermieden wurde. Daraus entwickelte sich allerdings auf dem Konzil auch in gewissen Kreisen eine „antijuridische“ Haltung, die zum Teil bis heute in der katholischen Kirche anzutreffen ist. Sachlich begründet werden kann diese mit dem II. Vatikanischen Konzil nicht, es sei denn, es wird außer Acht gelassen, dass Papst Johannes XXIII. nicht nur das II. Vatikanische Konzil angekündigt hatte, sondern zugleich auch eine die Erkenntnisse des Konzils aufnehmende Reform des Kirchenrechts, mit der die Arbeit des Konzils „gekrönt“ werden soll!⁷ Ebenso hat mehr als 20 Jahre später Papst Johannes Paul II. bei der Veröffentlichung des im Geist des II. Vaticanischen Konzils überarbeiteten Gesetzbuches der katholischen Kirche 1983 erklärt, dass der neue Codex „als ein großes Bemühen aufgefasst werden kann, die konziliare Ekklesiologie in die

⁵ Renz, A., Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, hrsg. v. Bischof, F.X., u. a., Würzburg 2004, 208–231, 208, unter Bezugnahme auf Bsteh, A., Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen, in: Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religions-theologie, hrsg. v. Schwager, R., Freiburg i. Br. 1996, 54.

⁶ Paul VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 6.8.1964, in: AAS 56 (1964) 609–659; deutsche Übersetzung: *Ecclesiam suam*. Die Wege der Kirche, Recklinghausen 1964.

⁷ Vgl. AAS 51 (1959), 65–69, 68f.

kanonistische Sprache zu übersetzen.“⁸ Daher hat der gleiche Papst den CIC/1983 an anderer Stelle auch als „letztes Dokument des Konzils“ bezeichnet.⁹ Freilich ist auch hier wiederum vor einem Missverständnis in die andere Richtung zu warnen. Die Betitelung des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 als „letztes Dokument des Konzils“ darf nicht dazu führen, das Verhältnis von Konzil und Codex auf den Kopf zu stellen, indem nicht mehr das kirchliche Recht im Licht des Konzils, sondern umgekehrt das Konzil im Licht des kirchlichen Gesetzbuches interpretiert wird.¹⁰ Zu Recht wird dagegen eingewandt, dass „letztes Dokument“ nicht Schlusspunkt und Ende des Entwicklungsprozesses bedeutet, „der sich bei diesem Konzil besonders dicht und sichtbar vollzog. Einmal mehr ist vor der Gefahr zu warnen, kirchenrechtliche Normen als Quintessenz theologischer Erkenntnis zu verstehen und als Verbriefung eines in Besitz genommenen und unveräußerlichen Ertrages. Das *aggiornamento*, vielleicht im Deutschen als der Aufholprozess des kirchlichen Denkens zu bezeichnen, ist noch lange nicht erreicht.“¹¹

Nur wenn Kirchenrecht rein positivistisch betrieben wird, also ohne Bezug zu seiner theologischen Grundlegung, wie sie sich insbesondere aus der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils ergibt, droht es in „Legalismus, Formalismus und Autoritarismus“ abzugleiten.¹² Solange aber die Theologie des II. Vatikanischen Konzils die Interpretationsfolie für kirchenrechtliche Fragestellungen bildet, entbehrt eine Frontstellung in der Gestalt der Rechtskirche hier und der Liebeskirche dort, von Recht hier und Pastoral dort, von Lebensferne hier und Lebensnähe dort, jeglicher sachlicher Grundlage und entpuppt sich als emotionale Immunisierungsstrategie, um eigene Vorstellungen und Vorurteile beibehalten zu können.

⁸ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ vom 25. Januar 1983, in: CIC/1983, X–XXIII, XIX.

⁹ Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe beim Kurs zur Einführung in den Codex Iuris Canonici vom 21. November 1983, in: PerRMCL 72 (1983), 557–560, 558.

¹⁰ So Lüdecke, N., Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?, in: Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, hrsg. v. Wolf, H., u. a., Paderborn 2000, 209–237, 222f.

¹¹ Lüdicke, K., Nicht das letzte Dokument des zweiten Vatikanischen Konzils, in: Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. FS für Bischof R. Lettmann, hrsg. v. Angenendt, A., u. a., Kevelaer 1993, 167–179, 167f. Vgl. ähnlich Graulich, M., Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Paderborn 2006, 213: „Der Codex ist ein neues Gesetz und muss in der Optik des Zweiten Vaticanums betrachtet werden, an dessen Beschlüsse er sich angleichen will ... Der Codex von 1983 unterscheidet sich erheblich vom Codex von 1917, der eher die Aufgabe hatte, das Recht der Kirche zu sammeln und zu reinigen. Dieser hingegen hat den Geist des Konzils ins Leben zu übersetzen, er ist der Codex des Konzils, sein letztes Dokument. Hierin liegt seine Stärke.“

¹² Riedel-Spangenberg, I., Zweites Vatikanisches Konzil, in: LKStKR², Bd. 3, 919–920, 919.

Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen

Auf dem II. Vatikanischen Konzil wurden 16 teilweise sehr umfangreiche Dokumente erarbeitet, die als Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen verabschiedet worden sind. Eine Konstitution ist gleichsam ein Dokument mit Verfassungsrang; es enthält Aussagen der Glaubenslehre; Dekrete sind Ausführungsbestimmungen und behandeln vor allem Fragen der pastoralen Erneuerung und der kirchlichen Disziplin; Erklärungen sind Absichtsbekundungen hinsichtlich Themen, die allen Menschen gemeinsam sind.¹³ Alle Dokumente tragen lateinische Titel, die sich aus den Anfangsworten der Beschlüsse ergeben.

- ▶ So wurden insgesamt vier Konstitutionen verabschiedet: über das Selbstverständnis der Kirche nach innen (= *Lumen gentium*) und nach außen (= *Gaudium et spes*), über die Bibel als göttliche Offenbarung (= *Dei verbum*) und über die Liturgie (= *Sacrosanctum concilium*).
- ▶ Die höchste Anzahl nehmen die neun Dekrete ein: Sie befassen sich mit der Stellung und Aufgabe der verschiedenen Glieder der Kirche wie dem Hirtendienst der Bischöfe in der Kirche (= *Christus dominus*), dem Dienst und Leben der Presbyter (= *Presbyterorum ordinis*), der priesterlichen Ausbildung (= *Optatam totius*), und dem Apostolat der Laien (= *Apostolicam actuositatem*). Ferner nehmen sie die missionarische Tätigkeit der Kirche in Blick (= *Ad gentes*), die Ökumene als das Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit der ChristInnen (= *Unitatis redintegratio*) und den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel (= *Inter mirifica*). Schließlich werden auch die Beziehung zu den katholischen Ostkirchen und deren eigengeprägte kirchliche Entwicklung thematisiert (= *Orientalium ecclesiarum*).
- ▶ Auch in den drei Erklärungen ist eine Bandbreite von Themen enthalten: die christliche Erziehung (= *Gravissimum educationis*), die religiöse Freiheit (= *Dignitatis humanae*) sowie die Haltung zu den nichtchristlichen Religionen (= *Nostra aetate*).

¹³ Vgl. Krämer, P., Religionsfreiheit und christlicher Wahrheitsanspruch, in: 40 Jahre danach, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen, hrsg. v. Euler, W.A., Trier 2005, 91–114, 91f mit Bezugnahme auf: Congar, Y., Was besagt die Bezeichnung „Erklärung“? in: Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text, hrsg. v. Hamer, J., u. a., Paderborn 1967, 53–58.

Die Hermeneutik der *Communio* bei der Auslegung der widerstrebenden Texte

Schon kurze Zeit nach dem Abschluss des Konzils ist immer wieder herausgestellt worden, dass die Konzilstexte keine einheitliche theologische Linie haben, sondern teils vom alten Kirchenbild der absoluten Hierarchie teils vom neuen Kirchenbild der *Communio* her geprägt sind, dass viele Aussagen entweder kompromisshaft offen formuliert sind oder in ihrer Widersprüchlichkeit nebeneinander stehen. Darin spiegelt sich die Tatsache wider, dass es auf dem Konzil viele unterschiedliche Interessen und Parteien gab, dass viele Diskussionen und Abstimmungen spannend, spannungsgeladen und dramatisch verliefen, dass das II. Vatikanische Konzil alles andere als eine große „harmonische Umarmungszeremonie der Bischöfe“¹⁴ war. Denn es wurde um die Wahrheit, „die rechten Aussagen und die treffenden Formeln gerungen“.¹⁵ Wie sind dann die Konzilstexte zu verstehen? Kann jeder und jede aus ihnen das herauslesen, was zu seiner/ihrer Theologie passt? Kann mit den Konzilstexten sowohl das Weiterbestehen eines hierarchisch-zentralistischen Kirchenbildes gerechtfertigt werden als auch die Entwicklung eines Gemeinschaftsmodells von Kirche?¹⁶ Können solche Texte verbindlich sein? Kann ein solches Konzil ernst genommen werden? „Ja, genau darin, dass es in einer Zeit epochalen Umbruchs widerstrebende Anliegen gelten lässt, statt sie in ein Kirchenbild zu pressen, das so (noch) nicht von allen mitgetragen werden kann! Völlige Unentschiedenheit bedeutet dies freilich keineswegs. Der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter schwebte nicht eine zentralistisch geleitete Weltkirche vor, die durch einige ‚*Communio*-Elemente‘ ein etwas erfreulicheres Gesicht erhält. Vielmehr wollte sie die auf das Papsttum fixierten Aussagen des Ersten Vaticanums (das 1870 wegen des Ausbruchs des deutsch-französischen Krieges vertagt werden musste und sich nicht mit einem bereits vorbereiteten umfassenden Text über die Kirche befassen konnte!) einbetten in ein Gesamtkonzept von Kirche.“¹⁷ Mitunter wird sogar die Auffassung vertreten, dass die Leistung des Konzils vor allem darin bestand, dass es den in den Jahrzehnten vor dem Konzil neu gewachsenen Entwicklungen in Theologie und Kirche „einen offiziellen, lehramtlichen Status gab und zwar auch und gerade jenen Entwicklungen, die noch kurz zuvor un-

¹⁴ Beinert, *Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a. a. O., 60.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Hilberath, B.-J., *Zum Verhältnis von Ortskirchen und Weltkirche nach dem II. Vatikanum*, in: *Was ist heute noch katholisch?* hrsg. v. Franz, A., Freiburg i. Br. 2001, 36–49, 40f.

¹⁷ Ebd., 41.

ter dem Verdacht gestanden hatten, vom rechten Glauben abzuweichen.“¹⁸ Von daher ergibt sich die in der theologischen Wissenschaft weit verbreitete Grundentscheidung, mit der Uneinheitlichkeit der Texte des II. Vatikanischen Konzils so umzugehen, dass sie in der Hermeneutik einer *Communio*-Ekklesiologie gelesen werden.¹⁹

An der Lebenswirklichkeit der Menschen und der Gesellschaft orientierte Erneuerung der Kirche

Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils liegt zum Einen in der Wende von einer abgrenzenden zu einer offenen, von einer statischen zu einer dynamischen sowie von einer einseitig hierarchischen zu einer *communal* ausgerichteten Sicht der Kirche. Sie liegt zum Zweiten im Wahrnehmen und Ernstnehmen der Lebenswirklichkeit als für den Glauben bedeutsame Größe, im Ja zur Moderne und in der Anerkennung des Menschen als Subjekt von Glaube und Weltgestaltung. Zum Dritten liegt sie in der Erweiterung der Blickrichtung, nämlich nicht mehr nur von innerkirchlich nach außen auf die Welt, um diese kritisch in Augenschein zu nehmen, sondern auch umgekehrt von der Außensicht der Welt auf sich selbst, um auch die eigene Existenz kritisch zu betrachten.

Bekannte Stichworte der auf dem Konzil vollzogenen Reformen sind die Volk Gottes- und *Communio*-Theologie mit der darin vollzogenen Aufwertung der Laien im Verhältnis zu den Klerikern, die Neubewertung der Ortskirchen und des Bischofsamtes in ihrer Eigenständigkeit gegenüber der Gesamtkirche und des Papstes, die Erneuerung der Liturgie durch die Einführung der Muttersprache und die Hervorhebung der aktiven Teilnahme aller Mitfeiernden, die positive Hinwendung zu und das Ernstnehmen von gesellschaftlichen und weltlichen Gegebenheiten der Menschen, die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit wie auch des ökumenischen Anliegens und die Bereitschaft zum Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen. „Das Konzil hat, um nur die wichtigeren theologischen Ergebnisse zu nennen, eine gefährlich isolierte Primatslehre wieder ins Ganze der Kirche eingefügt; es hat ein isoliert hierarchisches Denken wieder in das eine Mysterium des Leibes Christi integriert; es hat eine isolierte Mariologie wieder ins große Gefüge des Glaubens zurückgebunden; es hat dem biblischen Wort seinen vollen Rang eingeräumt; es hat die Liturgie wieder

¹⁸ Conzemius, *Der Paukenschlag*, a. a. O., 63f.

¹⁹ Vgl. Klinger, E., *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: *Vierzig Jahre II. Vatikanum*, a. a. O., 74–97, 89, der diese Aussage im Hinblick auf die Kirchenkonstitution trifft, die aber auch für das Grundanliegen des Konzils insgesamt zutrifft.

zugänglicher gemacht; es hat mit alledem auch einen mutigen Schritt auf die Einheit der Christen hin getan. Es mag sein, dass in einer späteren makroskopischen Sicht der Periode des Vaticanum II nur noch diese Ergebnisse ins Gewicht fallen, und es mag auch jetzt schon Menschen geben, die sozusagen in der Makro-Sicht leben und von ihr her urteilen.“²⁰

²⁰ Ratzinger, J., Epilog: Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute, in: Ders., Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 282–411, 386.